

نظری به میراث معنوی ابن کمونه زندگی، اندیشه و شبها

به پاس آنچه در باب تساهل و خردگرایی به من آموخت، این
جوایزه را به روان استاد دکتر ذبیح الله صفا تقدیم می‌کنم.

دوران حاکمیت مغول در ایران، چون عصر فرمانفرمایی فاطمیان در مصر به اقتضای تساهل و تسامحی که در پاره‌ای از ادوار آن نسبت به اقوام و ملل و صاحبان آراء و دیانات مختلف اعمال می‌گردید یکی از جالب‌ترین و البته غریب‌ترین ادوار تاریخ ایران است. از موارد شایان اهمیت در این عصر، به خصوص از منظر خصیصه تساهل حاکم بر آن، این که سقوط خلافت و شکست حکومت‌های اسلامی و راه یافتن ضعف و سستی در احوال عالمان شرع، وسیله‌ای برای برداشتن قیدهای شرعی ادوار پیشین از پای علوم عقلی شد و به عالمان و حکیمان و ارباب دیانات فرصت داد تا در مراکز تعلیمی متعددی که از سوی حکام مغول یا کسانی از خاندان آنها و وزیرانشان تأسیس یافته بود فراهم آیند و به اشاعه آزادانه علوم اقدام کنند. عصبیت و برانگیزی که فرق‌گوناگون اسلام نسبت به یکدیگر و هم به دیگر اقوام و ملل ساکن در امپراطوری اعمال می‌کردند سبب گردید که با وجود سیاست اغماض و رفق و مدارایی که مغولان از همان بدو تأسیس حکومت منطقه‌ای خود نسبت به مذاهب گوناگون اتخاذ کردند، در مواجهه با اسلام، به دلیل رفتار منافقانه و دورویی‌هایی که مسلمانان با حکام مغول اعمال کردند، از هیچ سختگیری و محدودیتی در حق آنان دریغ نورزند. در توضیح از رویه منافقانه اصحاب و علمای اسلام، نسبت به مغولان ذکر این مهم ضروری است که از ابتدای تهاجم مغولان، روحانیون مسلمان دوروش متضاد را در پیش گرفتند. گروهی که از خوارزمشاهیان دلگیر بودند، اکنون که پایه‌های حکومت آنان را سست و لرزان

می دیدند، درصدد برآمدند که با حربه مغول از شر وجود خوارزمشاهیان خلاص شوند، و از سویی نیز با کمک دشمن درصدد نابودی رقیبان و یا سایر فرق برآمدند. چنان که قتل عام حنفیان ری به فرمان جبه سردار چنگیزخان، به تحریک شافعیان آن شهر صورت گرفت و یا پیشدستی شیعیان نیشابور در گشودن دروازه های شهر به قصد مهیا ساختن امکان قتل عام سنیان عملی گردید. گروه دیگری از این روحانیون فرصت طلبانی بودند که اکنون که باد را بر بیرق خصم در اهتزاز می دیدند، از در دوستی با مغولان درآمدند و جانب آنان را گرفتند و به این قبیح تا بدان حد ادامه دادند که شیخ نجم الدین دایه در حق آنان نوشت «تا این ضعیف در بلاد جهان شرق و غرب، قرب سی سال است تا می گردد، هیچ قاضی نیافت که از این آفت [جانب زور را گرفتن] بر او مصون بود، الا ماشاءالله».^۱ مشاهده این نوع دورنگیها به تدریج آن چنان در چنگیز تأثیر گذاشت که عاقبت معتقد شد که «اگرچه ملت و دین اسلام اختتام ملک و ادیان است، اما مسلمانان بدترین امت و نازل ترین قومند».^۲ اگرچه دشواری مغولان نسبت به مسلمانان و البته به دلیل خیره سربهایی که از آنان نسبت به خود و اقوام دیگر به عمل می آمد، بخش عمده ای از تاریخ این قوم را تیره ساخت، اما از سوی دیگر سهل گیری آنان را نسبت به مسیحیان و یهودیان و شرایط مطلوبی را که در اثر چنین تسامحی برای نخبگان این دو ملت فراهم آورد، می توان از وجوه درخشان تاریخ ایران در آن عصر تلقی کرد. از جمله موارد تساهلی که مغولان نسبت به ارباب دیانات اعمال داشتند، موضع آنان نسبت به یهودیان، از این بابت که احوال و روزگار و اندیشه یکی از آنان موضوع این مطالعه است شایسته التفات جدی تر و اساسی تری ست. اما مورد مسیحیان نیز چنان نیست که بتوان از آن درگذشت. تساهل سلاطین مغول نسبت به مسیحیان در موارد معینی دلیل سیاسی داشت. برای مثال کلیسای شرقی که از همان ایام غلبه اعراب مبارزه مداومی را علیه نیروهای دینی مخالف اعمال می کرد در روزگار ارغون موقع دفاعی خویش را از دست داد. جانبداری ارغون نسبت به مسیحیان که به رفع چنان موقعی انجامید تا حدود زیادی دلایل سیاسی داشت. او در واقع در تعقیب سیاست پدرش آباقا کوشید تا از نفوذ مسیحیت شرقی در جهت پیروزی بر مسیحیت اروپایی و آزادسازی فلسطین و سوریه از زیر سیطره ممالیک سود بجوید. به همین منظور بود که او هیأتی مرکب از مسیحیان نسطوری به دربار سلاطین مسیحی اروپا و پاپ گسیل داشت تا موافقت آنان را به منظور انعقاد پیمانی علیه اسلام جلب کند.^۳ چنین هدفی از لحاظ ارغون تا بدان حد حیاتی تلقی می گردید که طی نامه ای به قدرتهای مسیحی اعلام داشت که آماده است تا پس از آزادی اورشلیم از زیر سیطره اسلام، به مسیحیت بگردد.

در چنین شرایطی یهودیان از موقع نمایان دیگری برخوردار بودند. ارتقاء مقام یهودیان در رده های عالی حکومت مغولان و به تبع آن گسترش حیات اجتماعی و اقتصادی آنان در جامعه اگرچه دولتی مستعجل بود ولی به هر ترتیب از یک سو مؤید خصیصه تساهل مغولان نسبت به اهل دیانات و از سوی دیگر موجب ارائه آثاری در حیات عقلی و زندگی مادی جامعه ایرانی گردید. اگرچه اوضاع یهودیگری بابلی - ایرانی در قرن هفتم به طور کلی چندان روشن و رضایت بخش نبود، ولی می دانیم که در دوران حاکمیت ارغون، یهودیان بار دیگر به نحو نمایانی در صحنه قرار گرفتند و به نحو مؤثری در حیات سیاسی و اقتصادی جامعه به ایفاء نقش پرداختند. زمانی که به این واقعیت توجه کنیم که در روزگار ارغون تنها مسیحیان و یهودیان و نه مسلمانان شایستگی احراز مقامات اداری و دیوانی را می یافتند، در این صورت می توانیم از مقام آنان در چهارچوب کلی جامعه مغولی تصویری روشن ارائه کنیم.^۴ ضمن پیگیری این واقعیتهای تاریخی سبب که می توان نقش سیاسی - اقتصادی و علمی کسانی چون سعدالدوله، رشیدالدین فضل الله و بالاخره ابن کمونه را در معرض تحلیلی جامعه شناسانه قرار داد و از میان انبوه اسنادی که عمده نیز با قصد تخفیف این کسان نوشته آمده اند، درست و نادرست آن را کمیابگرانه به بوته نقد و ارزیابی نهاد.^۵

زمانی که خصیصه تساهل مغولان در زمینه کلی پیدایی آنان که صبغه ای سخت دل آزار و وجهه ای ویرانگر داشت گذاشته شود، از منظر رویکردی جامعه شناسانه غرابت بیشتری را القاء می کند و مؤید این حقیقت است که اعمال قالبهای کلی برای شناخت و تعبیر ادوار تاریخی مختلف، کاری سخت گمراه کننده است. مطالعات فرنگی

مغولان قومی خونین پنجه بودند و ویرانیهایی که به بار آوردند برای قرنهای یاد و ذهن ایرانی باقی خواهد ماند. اما شگفتا که در روزگار همین قوم است که مراکز و مدارس متعددی در سراسر کشور به منظور تدریس و تعلیم علوم و فنون، فارغ از هر نوع عصبیت مذهبی و قومی تأسیس گردید و چه در ادبیات منظوم و منثور و تاریخ نگاری و فلسفه و منطق و چه در تصوف و معماری و هنر و نجوم شاهکارهایی ارائه گردید که در پاره ای از موارد با بهترین نمونه های آن در همه ادوار قابل قیاس است.

*

ابوالرضا سعد بن نجم الدوله منصور بن سعد بن حسن بن هبة الله ابن کمونه اسراییلی ملقب به عزالدوله و ابن کمونه بغدادی، پزشک و فیلسوف مشایی - اشراقی یهودی ظاهراً مسلمان شده فرزند آن روزگار غریب است.^۶ اگرچه شبهاتی که ابن کمونه فراروی اندیشه کلامی و منطقی روزگار خود قرار داد سبب شد تا معارضینی بیابد و از طریق رد و نقضهایی

که بر شبهات او وارد آمد نام او در تاریخ فلسفه پایدار بماند، اما التفات به او تا به این حد محدود ماند و اگر از دو اشاره ابن فوطی از معاصرین او بگذریم هیچ شرح لازمی از زندگی و احوال او در کتب تاریخ و رجال روزگار او نیامده است. از زمان تولد ابن کمونه و حتی خاندان پدری او چیزی که روشنائی‌هایی بر زندگی او بیفکند نمی‌دانیم. آقا بزرگ تهرانی ضمن شرح اثری از او، نیای او را هبة الله بن کمونه اسراییلی و از فیلسوفان یهودی معاصر ابن سینا و ابوریحان بیرونی و ابوالخیر خمارمی نویسد^۷ و درباره مأخذ خود در این باره هیچ اشاره‌ای به عمل نمی‌آورد. ابن کمونه خود در اثرش به نام البلدان در ذیل شهر قزوین از ابوالقاسم بن هبة الله کمونی به عنوان نیای خود نام می‌برد ولی توضیح دیگری نمی‌دهد. جز این موارد، ابن الساعی در الجامع المختصر، از فردی به نام ابوغالب بن کمونه که در سال ۶۰۱ در گذشته است نام می‌برد که والتر فیشل (Walter Fischel) او را پدر بزرگ ابن کمونه حدس می‌زند.^۸ تنها مدرکی که در باب زندگی ابن کمونه وجود دارد و همان مرجع همه اطلاعات مربوط به اوست به دو اثر ابن فوطی یعنی الحوادث الجامعة و تلخیص مجمع الاداب فی معجم الالقاب محدود می‌شود که آن نیز به آخرین سال از حیات او مربوط می‌شود.

ابن فوطی در مقام توضیح از رابطه خود با ابن کمونه می‌نویسد:

عزالدوله به قواعد حکمت و قوانین منطق عارف و در فنون آداب و نکت علوم ریاضی و حساب واقف بود. طلاب علوم از اطراف و شهرهای دور برای اقتباس فوائد و کسب کمال به بغداد می‌رفتند و از محضر وی مستفید می‌شدند. من هنگامی که در بغداد بودم به واسطه بیماری که به من عارض شد نتوانستم او را ملاقات کنم و از محضرش استفاده نمایم. نامه‌ای به او نوشتم و فوایدی خواستم تا کتاب خویش را به ذکر آن فوائد زینت دهم. ابن کمونه به وسیله دوستم شمس الدین محمد بن ابی الربیع حاسب معروف به حشف در سال ۶۸۳ ایات زیر را برای درج در کتاب من نوشت.^۹

جز این، ابن فوطی در اثر دیگری به واقعه‌ای اشاره می‌کند که به سال مرگ ابن کمونه مربوط می‌شود. او در این باره می‌نویسد:

در این سال شهرت یافت که ابن کمونه کتابی به نام تنقیح الابحاث عن الملل الثلاث ساخته است و در آن پیامبران گذشته را یاد کرده و نسبت به آنان اسائه ادب نموده است. این شهرت باعث آن شد که عوام بغداد بر آشفتنند و جمعیت کرده به جانب منزل وی رفتند تا خانه اش را خراب و غارت کنند و خود او را بکشند. امیر تمسکای شحنة عراق و مجدالدین ابن اثیر و جماعتی از امراء سوار شدند و به سوی مدرسه مستنصریه رفتند و از قاضی القضاة و مدرسین مدرسه خواهش کردند که ابن کمونه را بخواهند و در این باره تفتیش و تحقیق کنند و مردم را نیز به نصایح خویش از کشتن

ابن کمونه باز دارند و آتش این فتنه را خاموش سازند. ابن کمونه متواری شد و خود را در جایی پنهان کرد. اتفاقاً آن روز، روز جمعه بود و قاضی القضاة برای اقامه نماز جمعه به مرکب سوار شده به سوی مسجد می رفت. مردم در مقام منع برآمدند و او را به مدرسه مستنصریه بازگردانیدند. ابن الاثیر به میان جمعیت رفت، شاید با نصیحت آنها را رام کند. ولی سخنان او در مردم تأثیری نکرده خود او را هم دشنام داده و به جانبداری از ابن کمونه و دفاع از او متهمش کردند. شحنة بغداد برای خاموش کردن فتنه عوام فرمان داد تا در میان مردم ندا کردند که روز دیگر پگاه مردم در خارج شهر حاضر شوند تا ابن کمونه را که فردا خواهند سوخت خود به چشم خویش مشاهده کنند. مردم از شنیدن این خبر آرام گرفتند و متفرق شدند. و برای آن امر هم دیگر حاضر نشدند و آن فتنه بدین طریق تسکین یافت. ابن کمونه را هم در صندوقی نهاده به حله نزد فرزندش که در آن جا کاتب دیوان بود بردند و او در آن شهر چندی بود و در همان جا وفات کرد.^{۱۰}

بدان گونه که از گزارش ابن فوطی می توان استنباط کرد، ابن کمونه زمان کوتاهی پس از آن واقعه، یعنی به سال ۶۸۳ در حله در گذشته است. موشه پرلمان (Moshe Perlman) و لئون نموی (Leon Nemoy)، اضطرابات و رنجوریهای ذهنی و جسمی ناشی از خشونت عوام و تنگدستی ناشی از زندگی در شرایط اختفا را از علل مرگ زودرس ابن کمونه می دانند.^{۱۱} نکته دیگری که از آن گزارش می توان دریافت این که سالهای حکومت آباقاخان که پس از هلاکو به قدرت رسید سالهای فعالیت جدی علمی ابن کمونه بوده و شرایط مطلوب اجتماعی و فرهنگی حاکم بر این دوران از اسباب عمده تألیف تنقیح در سال ۶۷۹ می تواند به شمار آید.

ابن کمونه در تعریفی عام، نماینده یگانه تفکری ست که در آن آراء ابن سینا، سهروردی، فخرالدین رازی، یهوداهالوی و ابن میمون و عقل گرایی عالمانه هلنیستی باهم جمع آمده اند و از مایه های زنونی جلا گرفته اند: خصیصه ای که تنقیح الابحاث عن الملل الثلاث که داوید بنیث (David H. Baneth) آن را سند به نحو فوق العاده جالبی از نحوه تفکر عقلی در قرون وسطی می داند،^{۱۲} نمونه درخشانی از آن است. فرزانه ای با چنین ویژگیها که تنها کمی از آنها می توانست شخصیتی را در تاریخ فلسفه جایگاهی بلند ارزانی بدارد، به لحاظ شباهت کلامی و منطقی لاینحلی که بافته و پرداخته است و تحلیلهای خلاف قبول زمانه که در باب مقولاتی چون نبوت و توحید به عمل آورده است، مشمول چنان بی مهری درمان ناپذیری ساخت که کمترین ثمر آن گذاشتن جان بر سر آن بود. اگرچه بی مهری تاریخ نگاران فلسفه، دانش ما را نسبت به احوال ابن کمونه سخت تنگ مایه

ساخته است، اما میراثی که او از خود در زمینه فلسفه، منطق و معرفت‌شناسی باقی گذاشته است از او چنان شخصیت بزرگی را مجسم می‌سازد که حتی تیزی قلم معارضانش نیز نتوانسته به تخفیف مقام او قادر گردد. از سویی تلخی شبهات کلامی و منطقی که ابن کمونه فراروی اندیشه فلسفی روزگار خود قرار داد، فرزاندگانی چون صدرالدین دشتکی، خفری و جلال‌الدین دوانی را به چاره‌جویی برانگیخت و از این طریق آثار درخشانی در منطق و فلسفه فراهم آمد و از سویی دیگر شیوه تفسیری او بر آثار سهروردی و تحلیل ماندگار او از فلسفه اشراق و به ویژه شرح او بر تلویحات به نحو نمایانی بر زبان و اندیشه و وجه بیان میرداماد و ملاصدرای شیرازی مؤثر واقع گردید.

آثار متعددی را می‌توان بر شمرد که به نحوی بیانگر و بزرگیهای اندیشه ابن کمونه است. اما آنچه که از آن میان در ارتباط با موضوع این نوشته شایان اهمیت است، علاوه بر تنقیحات در شرح تلویحات شیخ شهاب‌الدین سهروردی شامل منطق و حکمت طبیعی و الهی و الکاشف که در پاره‌ای فهارس به عنوان فلسفه ابن کمونه ثبت شده و در حقیقت مبین تمامی آراء خاص او در فلسفه و منطق است و یکی از مغالطات عمده او به نام «کل کلامی کاذب» یا پارادوکس دروغگو، در بخش منطق آن و مغالطات دیگرش در بخشهای دیگر آن عنوان شده است و ابن کمونه آن را به نام امیرعزالدین معتمدالدوله مجدالملک دولتشاه پسر امیر سیف‌الدین سنجر صاحبی در هفت باب نوشته است و رساله ازلیه نفس و تنقیح الابحاث عن الملل الثلاث آثار دیگری از او به جای مانده است که از گستردگی و غنای فکری او حکایت می‌کنند.^{۱۳}

بر تنقیح دور اسلام و یک رد مسیحی نوشته شده است که عبارتند از الدر المنضود فی الرد علی فیلسوف اليهود نوشته مظفرالدین احمد بن علی معروف به ابن ساعاتی بغدادی متوفی ۶۹۴، و نهوض حیث النهود الی دحوض خیث اليهود نوشته شیخ زین‌الدین سیربجا بن محمد ملطی ماردینی شافعی متوفی ۷۸۸.

رد مسیحی بر تنقیح نوشته ابن المحرومة مسیحی ست که با عنوان حواشی ابن المحرومة بر کتاب تنقیح در سال ۱۹۸۴ با ویراستاری مطران حبیب‌باشا انتشار یافته است. لازم به یادآوری است که جز این سه رد، ردیه دیگری از نویسنده ناشناسی با عنوان اثبات النبوه بر تنقیح نوشته شده است که اصل آن در کتابخانه سلیمانیة استانبول نگاهداری می‌شود.

اگر از رویکرد کلی اعتقادی ابن کمونه، که همچنان که گفتم وجهی ترکیبی از حکمت مشایی و اشراقی ست بگذریم، ویژگیهای معینی در اندیشه او وجود دارد که او را به نحو

بارزی متمایز می‌سازد. از میان این ویژگیها، شبهات و مغالطات او که به بلند آوازگی اش در تاریخ فلسفه انجامیده است واجد اهمیت جدی ست و شگفت آن که، کسانی از معاصرین هموطن ما در غرب، که در ارتباط با سهروردی به او پرداخته اند، جز به تنقیحات به هیچ اثر یا مقوله مختص به او به خصوص به اثر عمده اش الکاشف و البته به شبهات منطقی و کلامی او کمترین اشارتی به عمل نیاورده اند.^{۱۴}

از میان مغالطات ابن کمونه که به اقتضای موضوعیت خود، دو گروه از علمای منطق و فیلسوفان و متکلمین را به خود فراخوانده است، سه مغالطه از اهمیت فراوانی برخوردارند. جز اینها شبهه منطقی او که تحت عنوان مغالطه جذراصم یا «کل کلامی کاذب» شایع شد. منشأ آثار جوابیه مهمی گردید. ابن کمونه این مغالطه را در بخش منطق الکاشف طرح کرد. جلال الدین دوانی در رساله حل مغالطه الجذراصم در مقام پاسخ بر آن برآمده، نخست در عنوان «فاتحه» مغالطه را روشن ساخته و پس از آن در زیر عنوان «واسطه» پاسخهای قدما و متأخرین و معاصرانش را نقل کرده و اشکالات آنها را باز گفته و آن گاه در «خاتمه»، پاسخ و حل خود را تقریر کرده است. دوانی در بخش واسطه از تفتازانی کاتبی دبیران قزوینی، از صاحب قسطاس، سید شریف گرگانی از سید صدرالدین دشتکی در ارتباط با مغالطه نقل و یاد کرده است. لازم به یادآوری ست که بر سر این مغالطه بین دوانی و صدرالدین دشتکی نیز جدالهای کتبی و شفاهی فراوان به وجود آمده است. صدرالدین دشتکی نیز رساله ای در تحقیق مغالطه جذراصم یا دروغگو نوشته است و جز او شمس الدین محمد خفری نیز رساله ای با نام حل ماینحل در باب این شبهه فراهم آورده است.^{۱۵}

سه شبهه کلامی ابن کمونه به نامهای، شبهه تعدد واجب، شبهه استلزام یا عدم واجب و شبهه قدم حادث، معرکه آرای محافل فلسفی به ویژه از دوران صفویه تا روزگار مشایخ شیخیه بوده است. ذکر این نکته بی مناسبت نیست که شبهه نخست دست کم از لحاظ ساخت مضمونی اش یادآور جهان شناسی ثنوی مغان زرتشتی از یک سو و وجودگرایان مشایی در اسلام از سوی دیگر است. چنان که می دانیم مغان مبدع تقسیم ثابت و همیشگی آفرینش به دو گروه متخاصم بودند که باورشان تحولی در آیین چند خدایی به شمار می آمد. در صورتی که رای زنر (Zehner) در انتقال پیام زرتشت توسط یهودیان تبعیدی به مسیحیت را بپذیریم، می توانیم خط سیر تاریخی مغالطه را رد یابی کنیم. اما جز این در میان جماعتی از حکیمان مشایی اسلامی گروهی به این اصل قائل بودند که برای وجود افراد نامحدودی در خارج وجود دارد که هر یک به تمام ذات بسیط و با افراد دیگر متباین و

متغایرند و اشتراک آنها تنها در مفهوم وجود است. و هیچ گونه جهت مشترکی بین آنها جز در مفهوم عرضی وجود یافت نشود. ابن کمونه مضمون شبهه تعدد وجود واجب را بر این فرض قرار داده است که چه مانعی دارد که ما فرض کنیم دو وجود متباین من جمیع الجهات را، به نحوی که هیچ اشتراکی بین آن دو نباشد تا ترکیب از مابیه الاشتراک لازم آید و مفهوم وجوب وجود از معقولات ثانویه و منتزعه از حاق ذات آنها باشد و بر هر دو حمل شود، زیرا که اشتراک در اعراض عامه مستلزم ترکیب نخواهد شد. توضیح آن که دو واجب وجود داشته باشند که تعیین هریک به نفس ذاتش بوده باشد و صدق مفهوم وجوب وجود هر دو، صدق مفهوم عرضی باشد و نه حقیقتی که مقوله مابیه الاشتراک و مابیه الامتیاز لازم آید.^{۱۶}

دومین شبهه که بر بیان عدم واجب الوجود متمرکز است، بدین گونه تقرر یافته است که: واجب الوجود مقوله ای نیست که عدمش مستلزم رفع امر واقعی باشد و هر آنچه که عدمش مستلزم رفع امری واقعی نباشد معدوم است. ابن کمونه این شبهه را که به نام شبهه استلزام شهرت یافت بدین گونه توضیح می دهد که این حکم ما بر این مبنی است که اگر چنین وجود واجبی وجود داشته باشد، پس وجودش امری واقعی است، پس عدمش مستلزم رفع وجودش که امری واقعی است خواهد بود، و حال آن که حسب الفرض عدمش مستلزم رفع امر واقعی نیست. زیرا که اگر عدمش مستلزم امر واقعی باشد باید عدمش همین ملازمه را مستلزم باشد. پس اگر فرض شود انتفاء این لزوم که مفاد صغری است، باید ملزوم که عدم واجب است منتفی شود، یعنی به جایش وجود واجب باشد، زیرا نقیض لازم که رفع است، عدم رفع است و عدم رفع که نقیض لازم است ملزم نقیض لازم است ملزوم نقیض ملزوم است. یعنی ملزوم وجود است که نقیض ملزوم است که عدم واجب باشد و حال آن که مفاد کبری معدوم بودن هر چیزی است که عدمش مستلزم رفع امر واقعی نباشد و این خلف در فرض است پس باید واجب العباده معدوم باشد تا خلف در این صغری و کبری نشود.

سومین شبهه ای که ابن کمونه ارائه کرده به شبهه قدم حادث و اجتماع متناقضین شهره است و اساس آن، عکس به شبهه پیشین بر فرض وجودی است که وجود آن مستلزم رفع امر واقعی است و بر این مبنا چنین وجودی مستلزم عدم است.^{۱۷}

علاوه بر این شبهات و آنچه که در تنقیح از نوآوریهای ابن کمونه می توان یافت در بحث از نفس نیز او را آراء جدیدی است که به نحو بارزی در رساله او به نام ازلیة النفس عنوان شده است. او که در این باب به نحو عمده ای از افلاطون، ابن سینا، ابن مسکویه و به خصوص از هبة الله بن ملکای یهودی که نیم قرن پیش از او می زیسته متأثر است، در توضیح از حقیقت نفس دلیلی را که ابن مسکویه به نقل از افلاطون برای اثبات خلود نفس

اقامه کرده نقل می کند و می نویسد: «این ادله را در فوز اصغر از افلاطون نقل کرده و من آن را به گونه ای که شایسته است نمی فهمم». او پس از قید این مطلب، خود در مقام اثبات ازلیت نفس بر می آید و ضمن ضعیف دانستن قول افلاطون در ازلیت و رای ارسطو در حدوث به بیان برهان «اختراعی» خود که ادعای تفرد در آن می کند می پردازد.

او در توضیح از این برهان، دو قضیه مشخص تدارک می بیند که بر مبنای آنها بر سر قدیم بودن نفس و اثبات آن می کوشد. اولین از این دو قضیه این است که: ۱- هر حادثی مرکب است و هیچ مرکبی قدیم نیست و هیچ بسیطی نیز حادث نتواند بود؛ ۲- هر چه دارای علت مرکب است خود او نیز ناچار مرکب است. ابن کمونه پس از ذکر این دو قضیه، برهان و مقدمات آن را در دو مقاله با تفصیل شرح و بسط می دهد و با بیانهای مختلف و تقریر اعتراضات ممکن به دفع آنها می پردازد. ابن کمونه علاوه بر رساله ازلیت نفس در شرح تلویحات و الکاشف نیز بار دیگر به این برهان باز می گردد.

ابن کمونه در پایان فصل پنجم از مقاله اول در اثبات ازلیت نفس، در محل نزاع قائل به تفصیل شده. و در این باره چهار وجه یاد کرده و می گوید بر بعضی از وجوه حدوث نفس قابل انکار نیست و بنا بر یکی از این وجوه است که قائل به قدم نفس شده و این وجه آن است که مقصود مصداق نفس انسان است. او، خود نفس بدین معنی را ازلی می داند و معتقد است که آن دسته از متقدمان که نفس را حادث دانسته اند ناظر به دیگر معانی و وجوه نفس بوده اند. در این فرصت باید بر این مهم تأکید کنم که تفصیلی که ابن کمونه در باب نفس به عمل آورده و تفسیری که از ازلیت آن به عمل می آورد با تعبیر دیگری همان وجود مراتب مختلف و تشکیک در جوهر نفس است که ملاصدرا، پس از او و بدون ذکر مرجع ابراز داشته است.^{۱۸} ابن کمونه در تحلیل خود از نفس، بر حسب تعداد انسانی به تعدد نفوس قائل است و به همین اعتبار است که دلیل حدوث نفس را که فلاسفه مبتنی بر وحدت نفوس به آن قائل شده اند مردود می داند و در همین راستا دلایل ابطال تناسخ را نیز ضعیف تلقی می کند.^{۱۹}

من نیک می دانم که سخن گفتن از میراث معنوی این فرزانه بزرگ در حدی که من به آن پرداختم در حقیقت تخفیف شأن اوست و لذا من این نوشته را در همین جا به این امید به پایان می آورم که دوستان جوان معرفت آن را دیباچه ای برای کاری کلان درباره او تلقی کنند.

پانویسها:

- ۱- نجم الدین رازی، مرصادالعباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶، ص ۴۹۸.
 ۲- ابوالقاسم عبدالله بن محمد القاشاتی، تاریخ الجایتو، به اهتمام مهین همبلی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸، ص ۹۱؛ همچنین دیده شود: شیرین بیانی (اسلامی ندوشن) دین و دولت در ایران عهد مغول، جلد اول، ص ۱۲۴-۱۲۵.
 ۳- دیده شود:

Abel Remusat, *Memoire sur les relations politiques des princes chretiens avec les empereurs Mongols in Mem de lacad 1821-2*, vols. VI-VII.

- ۴- در این باره دیده شود: Bar Herbaeus-Syraic Chronicle, Ed. Budge B-418. و صاف الحضرة نیز به محرومیت مسلمانان در عصر ایلخانان برای کسب مقامات عالی اداری اشاره می کند. دیده شود تحریر تاریخ و صاف. به قلم عبدالمحمد آیتی ص ۲۰۱.
 ۵- برای آگاهی از وضع و روزگار و خاندان و سرنوشت سعدالدوله دیده شود: ابن الفوطی، حوادث الجامعه، تاریخ و صاف، جامع التواریخ رشیدالدین فضل الله، حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، ابوالفداء، تاریخ، خواندمیر، حبیب السیر، ج. سوم، و عباس اقبال آشتیانی، تاریخ مغول.
 ۶- موشه پرلمان، ابن کمونه را عضو جامعه یهودی در دوران ایلخانان می داند. بی نت Baneth ضمن تحلیل از مضمون تنقیح الابحاث ابن کمونه و وجه رویکرد کلامی او به اسلام به نحو مؤکد بر یهودی بودن او اصرار می ورزد و تصریح می کند که او هرگز مسلمان نشده است. او ضمن توجه به این نکته که اگرچه انتساب لقب عزالدوله به ابن کمونه از سوی ابن فوطی مؤید مسلمان بودن اوست ولی توضیح می دهد که علاوه بر مضمون آثار کلامی و فلسفی اش که این احتمال را منتفی می سازد، این امر نیز که مسلمانان غوغایی به آن خشونت را علیه یک مسلمان برپا نمی سازند و آنچه انجام شد در حقیقت واکنشی علیه اعمال و عقاید یک غیر مسلمان است بر یهودی بودن او صحه می گذارد. دیده شود:
 D.H. Baneth. *Ibn Kammuna Mowj*, 1925, VOL. 69, pp. 295-311. و همچنین:
 -Walter Fischel. *Jews in the Economic and Political Life of Mediaeval Islam*. pp. 134-35
 برای قول خود ابن کمونه در باب ظاهری بودن اسلام او دیده شود:
 Baron. *A Social and Religious History of Jews.*, vol. V, p. 102.

۷- شیخ آقا بزرگ تهرانی، الذریعه، جلد دوم، ص ۲۸۶.

۸- مرجع شماره ۳.

۹- ایات مورد اشاره ابن فوطی اینهاست:

صن العلم عن اهل الجهالة دائماً

ولا توله من لا یكون له اهلاً

فیورثه کبراً و مقتاً و شره

و یقلبه النقصان من عقله جهلاً

فکن ابداً من صونه عنه جاهداً

ولا تظلمین الفضل من ناقص اصلاً

دیده شود: ابن فوطی، تلخیص مجمع الاداب، قسم اول از جلد ۴، ص ۱۵۹؛ و همچنین استاد محمد تقی مدرس رضوی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، ص ۲۶۳.

۱۰- ابن فوطی، الحوادث الجامعة، چاپ بغداد، ص ۴۴۲؛ و همچنین مدرس رضوی، مرجع شماره ۹، ص ۲۶۳-

۲۶۴.

پرلمان نام فرزند ابن کمونه را نجم الدوله می نویسد. دیده شود:

Moshe Perlman, *Sad B. Mansur Ibn Kammuna's Examination of the Inquiries into the Three Faith*, p. ix.

۱۱- Leon Nemoy. از تلخیص مجمع الاقبا ابن فوطی در. *Revue des Etudes Juives*, 1965.

و پرلمان مرجع شماره ۱۰، ص IV.

۱۲- دیده شود:

David H. Baneth. *Monatsschrift Fuergeschte und wissenschaft und wissenschaft des Judentoms*, 1925, vol. 69, pp 295-311.

۱۳- برای آشنایی با تحقیقات درباره ابن کمونه و شرح تفصیلی آثارش دیده شود: فهرست نسخ خطی مجلس شورای ملی، به خصوص مجلدات ۹/۵ صفحات ۲۳۵/۲۷۲/۵۴۸/۵۰۲؛ فهرست آستان قدس، جلد ۴ ص ۳۸۰؛ فهرست دانشگاه تهران، جلد ۷؛ ص ۲۶۶۸/۲۶۶۹. جلد هشتم ص ۱۵۴۳؛ الذریعه، مجلدات ۲/۵/۴/۶/۸/۱۳/۱۶؛ مدرس رضوی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی؛ الدومیلی. العلم عند العرب؛ فهرست خزائن عراق، از گورگیس عواد، ص ۱۳۸/۳۵؛ بروکلیمان، ذیل یکم، ۷۶۸؛ یادداشت‌های قزوینی، مدرس، ریحانة الادب ابن، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج چهارم ص ۵۲۴.

۱۴- برای نمونه دیده شود: حسین ضیائی، «سنت اشراقی» در *History of Islamic Philosophy*,

Part I, Ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, pp. 484-87.

۱۵- آثار دشتکی، خفری و دوانی در حل شبهه ابن کمونه و متن الکاشف در مخزن نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای ملی موجود است و از آنها نسخه زیراکسی در اختیار این نویسنده است. کتاب تفتیح در سال ۱۹۶۷ توسط موشه پرلمان و متن عربی ازلیه النفس در سال ۱۹۴۵ با ترجمه انگلیسی آن، در جلد دوم «یادنامه ایگناز گولدزیهر» در سال ۱۹۵۸ توسط نیموی Nemoy انتشار یافت. از جمله آثار دیگر او به التفاضل از اعتراضات نجم الدین نخبوانی بر ابن سینا در کتاب زبدة النقض و لباب الكشف اشارات، اللعة الجوبینه فی الحکمة العلییه و العلییه. شرح الاصول و الجمل من مهمات العلم و العمل در شرح اشارات ابن سینا، المنطق مع الحکمة الجدییه، رساله در تفاوت بین اصول ربانیان و قرائیان می توان اشاره کرد. برای نسخ رساله هایی از دوانی و صدر در نقض یکدیگر، دیده شود: عبدالحسین حائری، همان جا، ص ۵۵.

متن مغلطه چنین است:

«شخصی هنگام صبح می گوید خبری که ظهر به شما خواهم داد دروغ است و همان شخص هنگام ظهر می گوید خبری که صبح به شما دادم دروغ است. اکنون کدام یک از این دو خبر صحیح است. اگر خبر ظهر راست باشد، پس خبر صبح دروغ است، و اگر خبر صبح دروغ باشد، پس خبر ظهر هم دروغ است و اگر خبر ظهر دروغ باشد، پس باید خبر صبح راست باشد و در نتیجه خبر صبح و ظهر هم راست است و هم دروغ».

برتراند راسل پس از آن که این شبهه یا به قول او این تناقض از طریق بورالی - فورتی وارد منطق ریاضی شد درباره آن نوشت: «نخست می پنداشتم که خواهم توانست به آسانی بر تناقض غلبه کنم... به نظر می رسید که سزاوار مردی پخته نباشد که به این چیزهای عامیانه بپردازد، اما من چه بایستی بکنم. کار از جایی عیب داشت، زیرا که در مورد

مقدمات معمولی از وجود این گونه تناقضات گریزی نیست. موضوع چه عامیانه و چه غیر عامیانه در حکم چالشی بود. در سراسر نیمه دوم سال ۱۹۰۱ گمان می کردم که حل مسأله آسان خواهد بود و در آخر آن زمان دریافتیم که کار عظیمی ست.»

۱۶- بر این شبهه کسانی جواب گفته اند که از آن جمله اند: ملاصدرا، اسفار، جلد اول ص ۲۹-۳۱/۵۴؛ ملاعبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، ص ۱۴۴-۱۴۶؛ میرداماد، تعلیقات منطقی، آمده در منطق و مباحث الفاظ، به اهتمام مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، ص ۳۰۳-۳۰۷؛ ملاشمسای گیلانی، ابطال وجود الواجبین: حاج محمد خان کرمانی، ینابیع الحکمه و دروس فارسی همان کتاب جلد سوم؛ میرزا مسیحا فسایی در اثبات واجب، آمده در آرام نامه، ص ۱۴۲-۱۴۸؛ ملاهادی سبزواری، منظومه و تفصیل آن در شرح مبسوط منظومه، از مرتضی مطهری، جلد دوم؛ مهدی الهی قمشه ای، حکمت الهی، ص ۳۸-۴۰؛ فاضل تونی، الهیات؛ سید جلال آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۸۷-۸۹. بر شبهه استلزام ابن کمونه نیز در رساله شبهه الاستلزام منقوله عن ابن کمونه، نسخه متعلق به کتابخانه سپهسالار و مجموعه ۱۳۱۹ ورق ۱۴۱، و فحص تحقیقی (حل مغالطه استلزام). نسخه آستان قدس رضوی مجموعه ۱۰۳۴، ص ۱۰ توسط میرداماد جواب گفته شده است. جز او خلیفه سلطان و میرزا رفیعا نیز بر آن مغالطه جواب نوشته اند.

۱۷- بر این شبهه مولی حسین بن صدرالدین آستاری ضمن رساله ای به نام حدیقه الانوار پاسخ گفته و در حل آن کوشیده است. دیده شود عبدالحسین حائری، فهرست، ج نهم، ص ۵۰۷. دانشمند فقید محمد تقی دانش پژوه در مقاله ای با عنوان «فریب گریزی» فهرست جامعی از مقوله شکوک و شبهات در تاریخ فلسفه همراه با ذکر نسخ موجود متضمن آنها در کتابخانه های مختلف ایران و خارج از ایران ارائه کرده اند که برای پژوهنده سودمند است. دیده شود: زمینه ایران شناسی، با ویراستاری چنگیز پهلوان، جلد دوم، ص ۹-۶۱.

۱۸- دیده شود عبدالحسین حائری، فهرست نسخ خطی کتابخانه مجلس شورای ملی، جلد نهم، ص ۵۰۶.

۱۹- عبدالحسین حائری، همان جا، همو از دور رساله دیگر ابن کمونه در باره نفس یاد می کند که در هیچ یک از مراجع و کتب فهرست ذکری از آنها نیافته است.