

پژواک سخنان

فخرالدین رازی

و

شهاب‌الدین سهروردی

در آثار

ابن کمونه

اشاره

نشر هرمس کتابی از
استاد دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی
در دست انتشار دارد
با نام فیلسوفان و یک مسئله بزرگ.
آنچه پیش روی شماست
بخشی از کتاب است
که ارتباط با آموزه‌های

ابن کمونه
دارد.

دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

ابن کمونه به گونه‌ای روشن و آشکار از اندیشه‌های فخرالدین رازی بهره گرفته و بر برخی از آثار سهروردی نیز شرح و تعلیقه نوشته است. نوشتن شرح و تعلیقه بر یک اثر علمی یا فلسفی بدون نوعی آشنایی با اندیشه‌های صاحب آن اثر به هیچ‌وجه امکان‌پذیر نیست. وقتی گفته می‌شود که ابن کمونه با اندیشه‌های این دو اندیشمند و فیلسوف مسلمان آشنایی کامل داشته، منظور این نیست که از اندیشه‌های فلاسفه و متکلمان دیگر مسلمان آگاهی نداشته است بلکه مقصود این است، که اثرپذیری او از آثار دیگر اندیشمندان مسلمان بارز و آشکار است.

کسانی که با تاریخ تفکر و فلسفه اسلامی آشنایی دارند به خوبی می‌دانند که فخرالدین رازی و شهاب‌الدین سهروردی هم‌عصر و هم‌درس بوده‌اند و در شهر مراغه از محضر یک استاد بهره برده‌اند ولی از شگفتی‌های روزگار یکی نیز این است که این دو اندیشمند هم‌درس که در یک مدرسه و از محضر یک استاد درس آموختند، بنا به یک سلسله از مناسبت‌ها و استعدادهای ذاتی که در هر یک از آنها وجود داشت از یکدیگر فاصله گرفتند و از دو موضع کاملاً مختلف و متفاوت سخن گفتند. فاصله و جدایی این دو

مدرسه حکماء عرب

اندیشمند از یکدیگر آن‌چنان ژرف است که نزدیک شدن و بهم پیوستن آنها با یکدیگر بسیار بعید و دور از ذهن می‌نماید. اما شگفتی دیگری که به‌وقوع پیوست این است که در وجود ابن‌کمون این فاصله و جدایی از میان برداشته شده و او توانسته است به همان اندازه که با اندیشه‌های شهاب‌الدین سهروردی نزدیک می‌شود با فضای فکری فخرالدین رازی نیز انس و الفت پیدا کند.

نزدیک شدن یکسان و یکنواخت ابن‌کمون به این دو اندیشمند، اگر چه از یک جهت نوعی توانایی و هنر به‌شمار می‌آید ولی از جهت دیگر می‌تواند نوعی نابسامانی در موضع‌گیری‌های فکری نیز شناخته شود.

این نابسامانی در موضع‌گیری فکری به روشنی در آثار گوناگون ابن‌کمون قابل مشاهده و درک است. او در کتاب الجدید فی الحکمة و سایر آثار فلسفی خود سخن‌های بدیع می‌گوید و طرح‌های تازه در می‌افکند اما در برخی از آثار دیگر خود مانند تنقیح الأبحاث للمل للثلاث در فضای فکری تیره و مه‌آلود قدم می‌گذارد و در برخی موارد نه تنها سخن ناصواب می‌گوید بلکه از موازین برهانی و آیین خردمندی نیز دور می‌گردد. او به‌رغم کوشش‌های فراوانی که در جهت باز بودن به روی غیر، و تحمل شنیدن سخن مخالف به‌عمل می‌آورد، هرگز نتوانسته است از قید و بند تعصب‌رها و آزاد گردد.

موضع‌گیری‌های نابسامان و دور از انصاف ابن‌کمون در کتاب تنقیح الأبحاث للمل للثلاث نه تنها توده مردم را آزرده خاطر ساخت و موجب گشت که به قصد جان او شورش کنند و محکوم شدنش را از مقامات صلاحیت‌دار درخواست نمایند بلکه شماری از اندیشمندان را بر آن داشت که دست به قلم گیرند و بر این کتاب ردیه بنویسند. آنچه تاکنون در رد کتاب ابن‌کمون نوشته شده چهار کتاب است که به ترتیب عبارت‌اند از:

۱. الدر المنضود فی الرد علی فیلسوف الیهود ۶۵۱-۶۹۴. نویسنده این کتاب مظفرالدین احمد بن علی بن تغلب بن ابوالضیاء الساعاتی است که در مدرسه المستنصریة بغداد استاد بوده و کتاب‌های دیگری نیز به رشته نگارش در آورده است. حاجی خلیفه در کتاب کشف الظنون از این کتاب نام برده و ابن‌الرافعی نیز در کتاب منتخب المختار خود آن را ذکر کرده است.

۲. نهوض حیث النیهود الی خوض خیث الیهود. گفته می‌شود نویسنده این کتاب سربجّه زین‌الدین محمد ملطی شافعی است که در سال ۷۸۸ هجری وفات کرده است. نام این کتاب نیز در کتاب کشف الظنون آمده و به عنوان ردّ بر کتاب ابن‌کمون مطرح شده است.

۳. اثبات النبوه. این کتاب نوشته کوچکی است که در این باب به رشته نگارش در آمده و استاد تنجی در مجموعه مخطوطات کتابخانه سلمانیه به آن اشاره کرده است.

۴. حواشی ابن‌المحرومه. نویسنده در این حواشی علاوه بر این که از مسیحیت دفاع کرده به انتقاد تند از آیین یهود نیز پرداخته است و روی تحریف شدن تورات اصرار می‌ورزد. برای این حواشی نام ویژه‌ای تعیین نشده و به‌طور رسمی از یک عنوان خاص برخوردار نیست. ابن‌محرومه که یک نویسنده مسیحی ماردینی است حواشی و تعلیقات خود را با نظر به باب دوم و سوم کتاب تنقیح الأبحاث ابن‌کمون نوشته است. گفته می‌شود که ابن‌محرومه یک مسیحی سریانی بوده است ولی در آثار او چیزی را نمی‌توان یافت که بر راه و رسم ویژه او در مسیحیت

موضع‌گیری‌های نابسامان و دور از انصاف ابن‌کمون در کتاب

تنقیح الأبحاث للمل للثلاث

نه تنها توده مردم را آزرده خاطر ساخت و موجب گشت که به قصد جان او شورش کنند و محکوم شدنش را از مقامات صلاحیت‌دار درخواست نمایند بلکه شماری از اندیشمندان را بر آن داشت که دست به قلم گیرند و بر این کتاب ردیه بنویسند.

مدیر انجمن حکماء عرب

دلالت داشته باشد. او در یکی از حواشی خود بر کتاب ابن کمونه گفته است: «من به این امر التزام ندارم که همه فرق‌های مسیحی در هر شکل و مرام از سخنانم خرسند شوند ولی به این امر التزام دارم که نصرانیت به طور مطلق نسبت به آنچه می‌گویم رضایت داشته باشد» این سخن نشان می‌دهد که او از فرقه‌گرایی بیزار است ولی نسبت به آنچه اصول آیین مسیحیت خوانده می‌شود وفاداری کامل دارد. با این همه می‌توان گفت قرینه‌هایی در کلام او یافت می‌شود که نشان می‌دهد این اندیشمند پر جوش و خروش یک یعقوبی سریانی بوده و در این فرقه فعالیت می‌کرده است. زیرا او جمع شدن و به هم پیوستگی دو طبیعت لاهوت و ناسوت را در وجود حضرت مسیح نمی‌پذیرد و معتقد است ناسوت این انسان الهی ناسوت است و از این جهت در همه احوال خود با مردم دیگر یکسان و همانند است ولی البته خطا مرتکب نمی‌شود. عین عبارت ابن محرومه در این باب چنین است:

«المقول من النصارى هيهنا ليس بصحيح و ذالك لأتفاق طوائفهم
على أنّ السيد المسيح انما ساوى الناس بناسوته فى جميع احوالهم ما عدا
الخطيئه...»

علاوه بر آنچه ذکر شد زندگی ابن محرومه در شهر ماردین می‌تواند قرینه دیگری بر سریانی بودن او شناخته شود، زیرا گفته می‌شود که در این شهر حداقل هفده دیر یعقوبی وجود داشته و اشخاص بسیاری از یعقوبی‌های سریانی نیز در این منطقه زندگی می‌کرده‌اند. هر چه در این باب گفته شود این مسئله مسلم است که حمله‌های ابن محرومه مسیحی بر ابن کمونه یهودی سخت و سهمناک است و کمتر کسی را می‌شناسیم که تاکنون سخنان این اندیشمند یهودی را به این شدت مورد انتقاد قرار داده باشد.

همان گونه که در گذشته یادآور شدیم ابن کمونه به رغم ادعای خود مبنی بر رعایت انصاف و بی طرف بودن نسبت به آنچه آن را مورد داوری می‌دهد هرگز بی طرف نبوده و همواره کوشیده است به اشکال‌هایی که ممکن است به آیین یهودی وارد شود پاسخ گوید. او در مورد آنچه به شریعت موسی (ع) مربوط می‌گردد روی دو مسئله انگشت تأکید می‌گذارد.

مسئله نخست این است که با آمدن حضرت مسیح (ع) تورات نسخ نشده و هیچ‌گونه تحریف نیز در آن راه نیافته است. در نظر ابن کمونه تا هنگامی که حضرت مسیح در این جهان زندگی می‌کرد بر اساس احکام تورات عمل می‌کرد و پس از این که مصلوب شد پیروان او نیز دستورهای تورات را اجرا می‌کردند. پس از گذشت زمانی بالنسبه دراز پولس وارد صحنه شد و پیروان مسیح (ع) را از عمل کردن به احکام تورات بازداشت.

مسئله دوم این است که در نظر این اندیشمند اسرائیلی، فرائض تورات و احکامی که در آن آمده به مراتب بیش از فرائض و احکامی است که در میان ملت‌ها و امت‌های دیگر وجود دارد و این کثرت فرائض در تورات چیزی است که به بنی اسرائیل اختصاص دارد. کسانی که اسرائیلی شناخته نمی‌شوند از این ویژگی برخوردار نخواهند بود.

معنی این سخن آن است که امت‌هایی که پیش

از زمان حضرت موسی(ع) پا به عرصه زندگی گذاشته‌اند از پیغمبران گذشته پیروی می‌کرده‌اند و به تکلیف الهی مکلف بوده‌اند، درحالی که بنی‌اسرائیل علاوه بر این که تکلیف الهی را از زبان پیغمبران سابق شنیده‌اند و به آن عمل کرده‌اند تکالیف اختصاصی دیگری را نیز از طریق حضرت موسی(ع) دریافت کرده‌اند که این تکالیف موجب برجستگی و برگزیده بودن آنها از جانب خداوند بوده و باعث برتری آنها بر مردم دیگر شده است.

ابن کمونه هماهنگ با یهودیان دیگر چنین می‌اندیشد که کثرت احکام و سختی تکالیف در شریعت حضرت موسی(ع) علامت امتیاز قوم یهود و دلیل برتری آنها نسبت به سایر اقوام و ملل است. ابن‌محرومه ضربه سخت و سهمناک خود را بر ابن‌کمونه وارد آورده و سخنان او را در اینجا مورد انتقاد قرار داده است. ابن‌اندیشمند مسیحی در مسئله نخست می‌گوید پیروان حضرت مسیح(ع) در اثر ایمان به روح‌القدس بی‌درنگ در شهرها پراکنده شدند و مردم را به آئین مسیحیت دعوت کردند. دعوت به مسیحیت و روی گرداندن از شریعت موسی(ع) سال‌ها پیش از آن انجام گرفت که پولس قدیس به آئین مسیحی ایمان بیاورد. البته شاید شماری اندک از مردم در قدس باقی مانده بودند که هنوز از شریعت حضرت(ع) پیروی می‌کردند، از همه مهم‌تر این که حضرت مسیح(ع) خود مراسم یهودی روز شنبه را از میان برداشت و این همان چیزی است که خصومت و دشمنی یهودیان را نسبت به او برانگیخت. اگر حضرت مسیح(ع) به احکام تورات و فرائض آن عمل می‌کرد چنان‌که ابن‌کمونه ادعا می‌کند، یهودیان برای مصلوب کردن او دلیلی در دست نداشتند.

ابن‌محرومه نه تنها روی مسئله نسخ تورات اصرار می‌ورزد بلکه به تحریف و حتی نوعی تلفیق که در آن رخ داده نیز باور دارد. او تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید تورات کتاب موسی(ع) نیست بلکه این کتاب به عزرا منسوب است و عزرا همان کسی است که مسلمانان او را عزیز می‌خوانند. عین عبارت ابن‌محرومه در حاشیه ۲۳ چنین است: «الذی ادعی المعترض هو تجدید ال تورات بعد ذهابها لاتحریفها و تبدیلهای حال وجودها..... ان دیانته عزرا هی اعظم البواعث علی تلفیق کتاب ینوب عن الكتاب الذی ذهب اشفاقاً علی الملة لئلا تضطرب امورهم....»

به‌حسب آنچه در این عبارت آمده توراتی که اکنون در دست یهودیان دیده می‌شود تجدید شده و علت تجدید آن نیز دیانت عزرا یا عزیر بوده است. این تجدید به این منظور صورت پذیرفته است که یهودیان به خاطر از دادن کتابشان مضطرب و پریشان نشوند و البته این امر نوعی شفقت و مهربانی است که در مورد این قوم صورت گرفته است.

ابن‌محرومه در مورد مسئله دوم نیز به انتقاد از سخن ابن‌کمونه پرداخته و می‌گوید کثرت احکام و سختی تکالیف به هیچ وجه دلیل امتیاز و برتری یک قوم بر اقوام دیگر نیست. نسبت تکالیف و فرائض به نفوس مردم همانند نسبت انواع داروها به بدن‌ها و مزاج اشخاص شناخته می‌شود. بدن انسان هنگامی که به سلامت و اعتدال نزدیک است، داروی اندک آن را کفایت می‌کند. نفوس انسان‌ها نیز وقتی به خیر و صلاح و انواع نیکی‌ها نزدیک باشند، به تکالیف سخت نیازمند نخواهند بود. عکس این مسئله نیز صادق است و نفوس انسان‌ها وقتی شرور و ناپاک باشند و نسبت به کارهای پست و امور ناپسند علاقه و اشتیاق نشان دهند، به تکالیف سخت و فرائض بسیار نیاز بیشتری خواهند داشت.

ضربه‌های ابن‌محرومه سخت و کوبنده است، و ایرادهای او نسبت به سخنان ابن‌کمونه محکم و متین

ابن کمونه

به گونه‌ای روشن و آشکار
از اندیشه‌های فخرالدین رازی
بهره گرفته و بر برخی از
آثار سهروردی نیز
شرح و تعلیقه
نوشته است.

مدرسه حکماء عزالدوله

شناخته می‌شود، مجموع ایرادها و اشکال‌هایی که او بر مواضع فکری این فیلسوف یهودی وارد ساخته در ۱۳۳ حاشیه تنظیم شده و با تصحیح و تحقیق المطران حبیب پاشا در سال ۱۹۸۴ میلادی به چاپ رسیده است.

همان‌گونه که یادآور شدیم اشخاص دیگری نیز به انتقاد از آثار ابن کمونه پرداخته و مواضع او را در برخی موارد سست و بی‌اساس شناخته‌اند. ما اکنون درباره انتقادهای این اشخاص از مواضع فکری ابن کمونه و همچنین سایر حواشی ابن محرومه در این باب سخن نمی‌گوییم. آنچه باید یادآور شویم این است که حمله‌های سخت و بی‌دریغ نسبت به ابن کمونه و اشکال‌هایی که بر سخنان او وارد شده بر اساس مواضع فکری این اندیشمند یهودی در کتاب تنقیح الأبحاث للملأ الثلاث صورت پذیرفته است. آنچه در این کتاب مطرح شده به مقتضای ذات و گوهر خود نقدپذیر است و ابن کمونه نباید انتظار داشته باشد که نسبت به ادیان دیگر عیب‌جویی کند و خرده‌گیری نماید اما طرفداران آن ادیان به سخن‌های عیب‌جویانه او پاسخ نگویند.

به‌طور کلی می‌توان گفت مسائل مربوط به ادیان وقتی جنبه جدلی پیدا می‌کند و از طریق برهان بیرون می‌رود، راه رسیدن به صلح و هم‌دلی نیز بسته می‌شود، و کمتر می‌توان انتظار داشت که دو طرف گفتگو، به یک نتیجه واقعی دست یابند. به‌همین جهت است که متکلمان، پیوسته زنجیر خصومت و دشمنی می‌چنانند و کمتر می‌توانند به یک سازش و هماهنگی معقول دست پیدا کنند. اگر بپذیریم که باز نبودن به روی غیر، و نداشتن تحمل برای شنیدن سخنان مخالف، از ویژگی‌های یک متکلم شناخته می‌شود، می‌توان پذیرفت که این ویژگی در یک متکلم یهودی بیشتر به چشم می‌آید. زیرا یک متکلم یهودی تنها از یک فکر و عقیده یا یک ایده مجرد دفاع نمی‌کند بلکه فکر دینی و عقیده مذهبی با نژاد اسرائیلی او آن‌چنان به هم پیوسته و درهم تنیده‌اند که انفکاک و جدایی آنها از یکدیگر امکان‌پذیر نیست.

این سخن در مورد متکلمان غیریهودی کمتر می‌تواند مصداق پیدا کند. کارل مارکس که یک اندیشمند یهودی تبار شناخته می‌شود در یکی از آثار خود گفته است: «راز یک یهودی را در مذهب او نباید جستجو کنیم، بلکه راز مذهب او را باید در یهودی واقعی بودن جستجو کنیم.»^۱ این سخن کسی است که تبار یهودی دارد و از ویژگی‌های یهودی بودن بخوبی آگاه است. کارل مارکس به‌مناسبت بحث و بررسی خود در ماهیت حقوق بشر به نقل جمله‌ای از باوئر می‌پردازد که او درباره یهودیان گفته است: «مادام که یک یهودی، یهودی است ماهیتی از خود می‌سازد که ناچار با طبیعت انسانی او که باید او را به‌عنوان یک انسان به انسان‌های دیگر پیوند دهد سازگار نیست و به همین جهت از غیر یهودیان جدا می‌شود.»

همین اندیشمند در جای دیگر از کتاب خود می‌گوید: «یهودیان با جدا کردن خود از انسان‌های دیگر اعلام می‌دارند که ماهیت حقیقی و عالی‌ترین مثال آنها یهودی بودن است و ماهیت انسانی آنها باید در مقابل یهودی بودن آنها تمکین کند.»

این اندیشمند، باز هم در جای دیگر از کتاب خود می‌گوید: «سرشت یهودیان همیشه در نهایت بر وظایف انسانی و سیاسی آنها چیره می‌شود. بنابراین، تعصب حتی اگر مغلوب اصول عام گردد، باز هم باقی می‌ماند و اگر تعصب همیشه باقی می‌ماند پس صحیح و درست این است که بگوییم این تعصب است که بر تمام چیزهای دیگر چیره می‌شود.»

کارل مارکس به مسائل بنیادی و عمده دیگری نیز درباره یهودیان اشاره کرده است که ما در اینجا به ذکر آنها نمی‌پردازیم.^۲ ما در اینجا به درستی یا نادرستی سخنان کارل مارکس نمی‌اندیشیم، به این واقعیت



نیز آگاهی داریم که او یک اندیشمند ماتریالیست و مادی مسلک است و البته کسی که از دریچهٔ اصالت ماده به جهان هستی می‌نگرد با آنچه در ادیان الهی آمده بیگانه است. ولی در این مسئله نیز تردید نمی‌توان داشت که او به حکم این که تبار یهودی دارد به ژرفای اندیشه و کنه ماهیت یک یهودی بیش از مردم دیگر آشنایی و آگاهی دارد. در اثر بررسی سخنان کارل مارکس برخی از مسائل روشن و آشکار می‌شود و بهتر می‌توان دریافت که چرا یک فیلسوف تیز هوش و نیرومندی مانند ابن کمونه در ادراک برخی از مسائل ضعف و سستی نشان می‌دهد و با ذهنی بسته با آن روبه‌رو می‌گردد.

همان‌گونه که مکرر یاد آور شدیم او در کتاب تنقیح الأبحاث به‌رغم این که ذهن خود را آزاد و گشاده به روی غیر می‌شناسد، از فضای تنگ تعصب بیرون نرفته و نتوانسته با واقعیت بدان‌گونه که هست روبه‌رو گردد. این اندیشمند یهودی وقتی از ذهن باز و آزاد و گشوده بودن به روی غیر سخن می‌گوید و خود را موصوف به این صفت می‌شمارد، به توانایی‌های خویش در طرح شبهه اشاره می‌کند و چنین می‌پندارد که اگر کسی در خرده‌گیری به سخنان غیر و طرح شبهه و بیان اشکال توانایی دارد، از ذهن باز و گشوده بودن به روی غیر نیز برخوردار است. اما تجربه و تحقیق نشان می‌دهد که در میان طرح شبهه و آنچه گشوده بودن به روی غیر خوانده می‌شود ملازمه وجود ندارد. زیرا کسانی را می‌شناسیم که در ایراد اشکال و ایجاد شک توانایی فراوانی دارند و می‌توانند در مسائل روشن و شفاف خدشه وارد سازند اما از قیود دست و پاگیر ذهن به هیچ وجه نتوانسته‌اند خود را آزاد و رها کنند.

برای این‌گونه اشخاص نمونه‌های فراوانی را می‌توان مورد شناسایی قرار داد که در طول تاریخ وجود داشته‌اند شبهه‌های زنون ایلیایی در روزگار باستان شهرت فراوانی دارد که ما دربارهٔ آنها سخن نمی‌گوییم. در جهان اسلام فخرالدین رازی از این توانایی برخوردار است و این اندیشمند مسلمان همان کسی است که ابن کمونه از آثار و اندیشه‌های او به‌گونه‌ای انکارناپذیر اثر پذیرفته است. در گذشته یادآور شدیم که فخرالدین رازی ذهنی وقاد دارد و در قدرت انتقاد و خرده‌گرفتن بر سخن‌های دیگران کم نظیر است. اما به‌رغم قدرت ذهنی و توانایی فکری که از آن برخوردار بود، هرگز نتوانست از زیر سیطرهٔ اندیشه‌های اشاعره بیرون رود و خود را از قید و بند این طرز تفکر آزاد سازد. این سخن در مورد ابن کمونه نیز صادق است. زیرا این اندیشمند اسرائیلی نیز ضمن این که از قدرت تفکر و توانایی اندیشیدن به‌خوبی برخوردار است، به هیچ وجه نتوانسته از تعصب قومی و تنگ نظری نژادی فاصله بگیرد.

به‌هرصورت قرابت و شباهتی که از جهت طرز تفکر میان ابن کمونه و فخرالدین رازی دیده می‌شود به هیچ وجه قابل انکار نیست. این اندیشمند اسرائیلی نه تنها با بیشتر آثار فخرالدین رازی آشنایی داشته و پیچ و خم اندیشه‌های او را می‌شناخته است بلکه به برخی از آثار او مانند کتاب المعالم فی الاصولین نیز تعلیقه نوشته، و آن را با پرسش‌های نجم‌الدین کاتبی از این کتاب همراه ساخته است. ابن کمونه در نخستین تعلیقهٔ خود بر کتاب المعالم فی الاصولین فخرالدین رازی می‌گوید این کتاب در عین موجز و مختصر بودن یکی از سودمندترین آثاری است که در این باب نوشته شده و مورد استقبال مردم عراق نیز قرار گرفته است. سپس می‌افزاید: «برای تکمیل فایده قصد داشتم برخی از مسائل آن را مورد بررسی و نقد قرار دهم ولی رساله ای از علامه محقق نجم‌الدین دبیران کاتبی به دستم رسید که با طرح یک سلسله

ابن کمونه به رغم ادعای خود
مبنی بر رعایت انصاف و بی طرف بودن
نسبت به آنچه آن را مورد داوری می‌دهد
هرگز بی طرف نبوده و همواره کوشیده است
به اشکال‌هایی که ممکن است
به آیین یهودی وارد شود
پاسخ گوید.

مدیر انکسار العربی

از پرسش‌ها در بارهٔ مسائل این کتاب آن را غنی‌تر و سودمندتر ساخته است. در پرسش‌های دبیران کاتبی مطالبی وجود دارد که هرگز به ذهن من خطور نکرده بود. با این همه در این کتاب مسائلی مطرح گشته که نیازمند بحث و بررسی بیشتر است و هنگامی که این بررسی‌ها با حواشی سودمند دبیران کاتبی همراه گردد، فایدهٔ آن تمام و کامل خواهد شد.»

ابن کمونه در آغاز سخن خود فخرالدین رازی را امام علامه و حجة الخلاق خوانده و از دبیران کاتبی با عنوان امام علامه، افضل المتأخرین و سیدالمحققین نام برده است. او در به کار بردن این گونه از واژه‌ها و عبارات قصد مبالغه کردن و گزافه‌گویی نداشته و تنها به منظور تمجید و تکریم از این دو اندیشمند مسلمان به این سبک و اسلوب سخن گفته است.

چنان که خواهیم دید او در برخی از تعلیقات خود به نقد اندیشه‌های رازی نیز پرداخته است ولی این گونه نقدها به هیچ‌وجه از میزان علاقه و باور او به مقام علمی این اندیشمند مسلمان نمی‌کاهد. ما در اینجا به‌عنوان نمونه به برخی از اشکال‌های بنیادی و عمده ای که ابن کمونه بر موضع‌گیری‌های فخرالدین رازی وارد کرده است اشاره می‌کنیم. کسانی که با کتاب العالم رازی آشنایی دارند به‌خوبی می‌دانند که باب هفتم این کتاب به مسئله نبوت و اثبات معجزات پیغمبران اختصاص یافته است. رازی در این باب کوشیده است به ادله و براهین، و شواهدی که برای اثبات معجزات پیغمبران اقامه شده است، سامان بخشد. او به سخن مخالفان نیز توجه داشته و به چگونگی استدلال آنها در جهت انکار معجزات گوش فرا داده است. ما برای رعایت اختصار به نقل براهین و شواهدی که دو طرف بحث در مسئله محل نزاع ذکر کرده‌اند نمی‌پردازیم، ولی خلاصه و عصارهٔ سخن فخرالدین رازی به عنوان یک اندیشمند اشعری هم‌آهنگ با همهٔ اشاعره این است که خداوند تبارک و تعالی قادر مطلق است و به همین جهت جز قدرت مطلق و ارادهٔ ازلی پروردگار چیز دیگری در جهان هستی منشأ اثر نیست. پیغمبران الهی با اتکاء به قدرت خداوند ادعا کردند که ما از سوی خداوند فرستاده شده‌ایم تا این که مردم را به راه راست هدایت کنیم. دلیل صدق سخن ما نیز این است که می‌توانیم کاری را انجام دهیم که سایر مردم از انجام دادن آن عاجز و ناتوانند. در مقابل این ادعا، مردم نتوانستند به معارضه برخیزند و از انجام دادن کاری که همانند کارهای پیغمبران باشد ناتوان مانند. بنابراین در صدق سخن پیغمبران تردید نیست و آنچه آنها می‌گویند مقرون به صحت و راستی است.

فخرالدین رازی در اینجا به یک مثال استناد کرده و می‌گوید وقتی یک پادشاه بزرگ به یک مجلس بسیار بزرگ وارد می‌شود و بر سریر سلطنت خود تکیه می‌زند، همهٔ مردم او را می‌بینند و به پادشاهی او اعتراف می‌کنند. در این هنگام اگر کسی به پا خیزد و بگوید: «ای مردم من از سوی این پادشاه به سوی شما فرستاده شده‌ام.» سپس روی سوی پادشاه کند و بگوید: «ای پادشاه اگر من در آنچه می‌گویم صادقم، بر خلاف عادت خود عمل کن و از روی تخت خود برخیز» اگر آن پادشاه پس از شنیدن سخن آن شخص از جای خود برخیزد، ناچار همهٔ کسانی که در آن مجلس حضور دارند در می‌یابند که آن شخص ادعا کننده در ادعای خود صادق است. مسئله ادعای پیغمبری و آوردن معجزه چیزی است که با این مثال همانندی دارد. آنچه در اینجا ذکر شد عصاره و خلاصه‌ای است از آنچه متکلمان اشعری در باب مسئله نبوت و اظهار معجزه به وسیله پیغمبران مطرح کرده‌اند.

آنچه ابن کمونه

در مورد تعریف‌پذیر نبودن
مفاهیم عام مانند وجوب و امکان و امتناع ابراز می‌دارد
درست و معقول
است.

مدونه الحکماء العرب

ابن کمونه که به مبانی فکری اشاعره آشنایی دارد روی سخنان فخرالدین رازی در اینجا انگشت اعتراض گذاشته و سست بودن آن را آشکار ساخته است. او به خوبی می‌داند که اشاعره به حسن و قبح ذاتی باور ندارند و چنین می‌اندیشند که دربارهٔ افعال خداوندی جای هیچ‌گونه پرسش نیست. زیرا ممکن است خداوند مردم را نسبت به آنچه طاقت و توانایی انجام آن را ندارند مکلف سازد. خداوند می‌تواند شخص نیکوکار و درست کردار را به دوزخ اندازد و برعکس، اشخاص ستم کار و بدکردار را پاداش دهد. این یک اصل بنیادی و عمده ای است که اشاعره روی آن تکیه می‌کنند و فخرالدین رازی نیز به حکم این که اشعری است به آن باور دارد. در این اصل، قدرت، اساس و اصل شناخته می‌شود و حکمت یا باید قربانی قدرت شود و یا این که در مقابل سیطرهٔ آن سر تسلیم فرود آورد. ابن کمونه می‌گوید در فضای فکر و اندیشهٔ کسانی که چنین می‌اندیشند چه بسا آنچه خارق عادت یا معجزه خوانده می‌شود، به‌منظور همراه کردن مردم صورت پذیرفته باشد و یا این که اساساً غرضی در انجام آن منظور نشده باشد. کسی که به حسن و قبح ذاتی باور ندارد به هیچ وجه نمی‌تواند از ضرورت سخن به میان آورد، زیرا همه چیز تابع قدرت و ارادهٔ خداوند است، و آنجا که اختیار خداوند حاکم است، همه چیز به اختیار خداوند بستگی دارد و کسی نمی‌تواند در باره لزوم و ضرورت امور سخن بگوید. همراه شدن مردم نیز در حیطةٔ قدرت و حوزه اختیار خداوند است و کسی نمی‌تواند از ضرورت هدایت سخن بگوید. عین عبارت ابن کمونه در این باب چنین است: «فان من أنصف علم ان مع تجویز ان یکون الباری تعالی هو الذی یضلل الخلق و یفعل فیهم القبايح و یؤاخذهم علی ما لا یفعلونه و یکلفهم ما لا یطقونه و انه لا یراعی مصالحهم و یؤاخذ البری منہم بالمتهم علی ما هو مذهب صاحب الکتاب و کل الاشعریه فی هذه المسائل کلها و امثالها لا یستبعد و الحالته هذا ان یکون خرقه للعادة علی ایدی المدعیین للنبوۃ اضلالاً للخلق او لا لغرض اصلاً»^۳

چنان که در این عبارت دیده می‌شود ابن کمونه به خوبی می‌داند که متکلمان اشعری به حسن و قبح ذاتی که عبارت دیگری است از حسن و قبح عقلی باور ندارند. این مسئله نیز مسلم است که اگر حسن و قبح عقلی تحقق نداشته باشد، از ضرورت امور و لزوم بایدها و نبایدها نمی‌توان سخن به میان آورد و البته هرگاه ضرورت و لزوم در واقع و نفس الامر تحقق نداشته باشد، همه چیز جایز خواهد بود و نه تنها تکلیف ما لایطاق قبیح شناخته نمی‌شود بلکه پاداش دادن به اشخاص گناه کار و کیفر کردن مردم نیکوکردار نیز در زمرهٔ امور جایز قرار می‌گیرد، و اگر همه چیز جایز شناخته می‌شود، خارق عادت و معجزه نیز می‌تواند به منظور اضلال و همراه کردن مردم انجام پذیرد و یا این که اساساً غرضی در انجام آن وجود نداشته باشد.

ابن کمونه بدرستی دریافته است که انکار حسن و قبح ذاتی یا به عبارت دیگر انکار خوبی و بدی عقلی به عنوان یک اصل اشعری پی‌آمدهایی دارد که پذیرفتن آنها آسان نیست، و در برخی موارد به تناقض‌گویی می‌انجامد. حفظ اصول اشاعره و پایبند بودن به مبانی فکری این جماعت، موجب شده که فخرالدین رازی به رغم هوشمندی فراوانی که در برخی موارد از خود نشان می‌دهد در دام تناقض‌گویی گرفتار گردد.

ابن کمونه به این مسئله توجه داشته و روی تناقض‌گویی‌های رازی در برخی موارد انگشت گذاشته است. فخرالدین رازی در کتاب المحصل خود پیغمبران را برتر و بالاتر از فرشتگان دانسته و برای اثبات آن به اقامه دلیل پرداخته است. ولی او در کتاب المعالم فی الاصولین خود، کوشیده است نشان دهد که

در گذشته یادآور شدیم که
فخرالدین رازی ذهنی وقاد دارد و
در قدرت انتقاد و خرده گرفتن بر
سخن‌های دیگران کم نظیر است.

اما به‌رغم قدرت ذهنی و توانایی فکری که
از آن برخوردار بود، هرگز نتوانست
از زیر سیطرهٔ اندیشه‌های اشاعره بیرون رود.

مدیر انکسار

فرشتگان برتر و بالاتر از جنس بشر شناخته می‌شوند. ادله فراوانی نیز برای اثبات این مدعا اقامه کرده است که بیشتر آنها جنبه لفظی دارد و ما در اینجا به ذکر آنها نمی‌پردازیم و نکته جالب توجه این است که او در کتاب الاربعین خود قائل به توقف شده و از هر یک از دو نظریه خود روی گردانده است. ابن کمونه به تناقص‌های دیگری^۴ نیز اشاره کرده که از آثار و پی‌آمدهای قول به اصول اشاعره شناخته می‌شود.

نقد‌های ابن کمونه بر برخی از آثار فخرالدین رازی بیشتر به جنبه‌های اشعری بودن او مربوط می‌گردد که البته در بیشتر این موارد، فخرالدین رازی به ادله نقلی تمسک می‌کند و روی الفاظ و مفاهیم آنها تکیه می‌نماید. از باب نمونه می‌توان به نظریه او در باب بقاء نفس اشاره کرد. او در کتاب المعالم خود می‌گوید طریقه ما در باب بقای نفس ناطقه پیروی از سخن پیغمبران الهی است که همه آنها به اتفاق حکما در این باب اتحاد و هماهنگی دارند و این اتحاد و هماهنگی پیغمبران با احکام اقلی عقل در این باب مورد تأکید قرار می‌گیرد. ابن کمونه در اینجا نیز به نقد سخن فخرالدین رازی پرداخته و می‌گوید: «تاکنون ندیده‌ام که شخصی از اتفاق و اتحاد پیغمبران در باب بقای نفس سخن بگوید و سخن او موجب حصول قطع و یقین گردد. زیرا اگر این اتفاق و اتحاد به وقوع پیوسته بود، ناچار کسی که به جاودانگی نفس اعتراف نمی‌کرد، در زمره کافران قرار می‌گرفت درحالی‌که بزرگان دین به کفر و الحاد این‌گونه اشخاص فتوا نداده‌اند.»

اشکال دیگر ابن کمونه بر سخن فخرالدین رازی این است که او از طریق اقتناع عقلی، اتفاق و اتحاد پیغمبران را در باب بقای نفس محکم‌تر دانسته و مؤکد به‌شمار آورده است. ابن کمونه می‌گوید این سخن رازی دلیل بر این است که اتحاد و اتفاق پیغمبران را در این باب حجت قاطع نمی‌شناسد. زیرا اگر اتفاق پیغمبران برای او یک حجت قاطع و یقینی بود، نیازمند تأکید عقلی نبود. عین بخشی از عبارت ابن کمونه در این باب چنین است: «... و قوله بعد ذلك ثم ان هذا المعنى يتأكد بالاقناعات العقلية يدل على ان اطلاق الأنباء عنده ليس بحجة قاطعة اذ لو افاد اليقين لما تأكد اذ ليس بعد اليقين رتبة اخرى و في ذلك ما فيه.»^۵

در این عبارت می‌بینیم که ابن کمونه سخن فخرالدین رازی را مبنی بر این که عقل می‌تواند تأکیدی بر اتفاق و اتحاد پیغمبران بوده باشد مردود شناخته و چنین می‌اندیشد که بالاتر از یقینی که از طریق اتفاق پیغمبران به دست می‌آید، یقین و اطمینان دیگری وجود ندارد. صرف نظر از این که موضع فخرالدین رازی در این باب تا چه اندازه استحکام و اعتبار داشته باشد سخن ابن کمونه نیز خالی از خدشه و خلل نیست. زیرا یقین، دارای مراتب مختلف و گوناگون است و از مرتبه علم‌الیقین تا مقام حق‌الیقین را شامل می‌شود. شاید ابن کمونه به همین نکته اشاره داشته است آنجا که در پایان تعلیقه خود می‌گوید: «وفى ذلك ما فيه» یعنی در اینجا همان است که هست.

هر چند در این باب گفته شود از این نکته نباید غافل باشیم که کتاب المعالم فی الاصولین فخرالدین رازی به‌گونه‌ای نگارش یافته که با آثار دیگر او تفاوت دارد. او در این کتاب به روش اشاعره سخن گفته و اندیشه‌های خود را به‌عنوان یک متکلم اشعری به‌رشته نگارش در آورده است. ابن کمونه نیز فقط بر این کتاب رازی تعلیقه نوشته است و البته این کار نشان می‌دهد که او با اندیشه‌های اشاعره سر سازگاری ندارد و نسبت به آن بخش از اندیشه‌های فخرالدین رازی که به سبک و اسلوب اشاعره



ابن کمونه باب پنجم از کتاب الجدید فی الحکمة خود را به مبحث نفس و صفات و آثار آن اختصاص داده و در فصل ششم از همین باب به بررسی مسئله ابدی بودن نفس پس از مرگ بدن پرداخته است.



مطرح شده به دیده انتقادی می‌نگرد. فخرالدین رازی شخصیت ویژه‌ای است که از توانایی‌های فکری فراوانی برخوردار است. او در قدرت نقد و ایجاد شک و طرح شبهه از افراد کم نظیر به‌شمار می‌آید. ابن کمونه از جمله کسانی است که به این جنبه از شخصیت رازی آگاهی دارد و از راه و روش او در این باب نیز به گونه‌ای انکارناپذیر اثر پذیرفته است. اگر کسی با آثار گوناگون ابن دو اندیشمند که یکی مسلمان و دیگری یهودی است آشنایی داشته باشد، در اثر پذیری ابن کمونه از فخرالدین رازی تردید نخواهد کرد. چنان که یادآور شدیم جایگاه شهاب‌الدین سهروردی را نیز در فضای فکری ابن کمونه نمی‌توان نادیده انگاشت البته او با کتاب الفوز‌الاصغر ابوعلی، معروف به ابن مسکویه نیز آشنایی داشته و در ضمن آثار خود با صراحت از او نام برده است. نام ابوحامد غزالی نیز در آثار ابن اندیشمند اسرائیلی به‌طور مکرر مطرح گشته و به آثار او استناد شده است. احاطه و اشراف به آثار حکما و متکلمان از یک‌سو و برخوردار بودن از هوش سرشار و ذکاوت ذاتی از سوی دیگر موجب شده که او بتواند سخن نو و تازه بگوید و از دیدگاه ویژه به مسائل نظر کند. هر امر معقولی را ممکن است بارها و بارها اندیشیده باشند، اما هرگاه دوباره و در شرایط دیگری اندیشیده شود، جلوه جدیدی پیدا می‌کند و رنگ تازه‌ای به‌خود می‌گیرد.

ابن کمونه درباره مسائلی می‌اندیشد که پیش از او اندیشیده شده است. آنچه اندیشیده شده است، وقتی دوباره اندیشیده می‌شود، در واقع بار دیگر خود را به اثبات می‌رساند. شاید به‌همین جهت بوده است که ابن اندیشمند اسرائیلی مهم‌ترین کتاب فلسفی خود را الجدید فی الحکمة خوانده است. حکمت جدید یا آنچه جدید در حکمت خوانده می‌شود جز باز اندیشی آنچه اندیشیده شده است چیز دیگری نیست.

اگر به این امر آگاه باشیم که دانستن از دانسته شده جدا نیست، به این حقیقت نیز آگاه خواهیم شد که حکیم جدید، از حکمت جدید سخن می‌گوید و فیلسوفی که امروز وارد صحنه زندگی می‌شود، فلسفه امروز زندگی را به ارمغان می‌آورد. هر تفسیری از یک متن چیزی را به معنای آن می‌افزاید چنان که گویی هر شخصی به‌واسطه منحصر به فرد بودنش ضامن انکشاف وجه ویژه و خاصی از حقیقت است و شاید بتوان گفت برخی از زوایای حقیقت، هرگز مکشوف واقع نمی‌گشت اگر کسانی از جمع افراد نوع بشر غایب بودند.

نکته جالب توجه این است که کتاب الجدید فی الحکمة به نام الکاشف نیز خوانده شده است، و این می‌تواند اشاره باشد به این که هر قرائت یا تفسیری از متون، نوعی کشف به‌شمار می‌آید. بزرگان تفسیر و اصحاب هرمنوتیک چنین می‌اندیشند که فعل قرائت موجب امتزاج افق‌ها می‌شود که البته از رهگذر آن، افق متن به‌رغم این که هیچ‌گاه به تمام و کمال فهمیده و کشف نمی‌شود با افق فهم خواننده تلاقی و اتصال پیدا می‌کند و این افق را گسترش می‌دهد.

از اینجا می‌توان دریافت که هر فهمی باهمه فهم‌های دیگر تفاوت دارد؛ و شاید به‌توان گفت هرکسی اگر بتواند بفهمد به نحوی متفاوت با فهم دیگران می‌فهمد و در اینجا نباید چنین پنداشته شود که مفسر سرچشمه واحد و یگانه تفسیر است و آنچه متن شناخته می‌شود یک ظرف تهی و بدون مظلوف به‌شمار می‌آید، زیرا چنان که یادآور شدیم در هرگونه تفسیری امکان مواجهه خواننده با متن همواره محفوظ است و در این مواجهه امتزاج و تلاقی افق‌ها صورت می‌پذیرد. برقرار کردن مواجهه با دیگری همواره در بردارنده نوعی سخن گفتن و پاسخ گرفتن است و البته گفتن

ابن کمونه سخن فخرالدین رازی را
مبنی بر این که عقل می‌تواند تأکیدی بر
اتفاق و اتحاد پیغمبران بوده باشد
مردود شناخته و چنین می‌اندیشد که
بالاخر از یقینی که از طریق اتفاق پیغمبران
به دست می‌آید، یقین و اطمینان دیگری
وجود ندارد.

مردود الحکماء عزالدوله

نیز پیوسته جایگاه نزدیک شدن و تقرب جستن به دیگری است. گفتن انسان هیچ‌گاه به تمام و کمال در گفتهٔ او حضور ندارد. با این همه گفته، یگانه راهی است که برای دسترسی به گفتن در پیش روی ما قرار می‌گیرد.

در میان موجودات این جهان، انسان، تنها موجودی است که می‌تواند جهان را به صورتی معنی‌دار تجربه کند و زندگی خود را بر اساس آن سامان بخشد و البته این سخن به معنی این است که معنی از وجود انسان بر می‌خیزد. هر چه در این باب گفته شود، این مسئله مسلم است که این کمونه به رغم این که کتاب خود را *الجديد في الحكمة خوانده* است، همواره پیرو سنت بوده و از راه و رسم گذشتگان هرگز فاصله نمی‌گیرد، او به‌خوبی می‌داند که وارد شدن در یک نظام فکری جدید، مستلزم آن نیست که همهٔ آنچه به گذشته مربوط است به کناری گذاشته شود و کار به‌طور کلی از صفر آغاز گردد، زیرا بزرگ‌ترین نوآوران همواره کار خود را دنبالهٔ کار بزرگان سنت دانسته‌اند. کاری که یک نوآور واقعی انجام می‌دهد غیر از آن چیزی است که یک شیاد فرومایه از آن سخن می‌گوید و اشخاص آگاه نباید این دو صحنه را با یکدیگر اشتباه کنند.

این کمونه افزون بر این که با سنت فلسفی گذشته آشنایی دارد و با فیلسوفان مسلمان و آثار آنان ارتباط عمیق و محکم برقرار کرده است، در الهیات مربوط به آیین یهودی نیز بیگانه نیست و در آنها غور و بررسی فراوان کرده است. تحقق این ویژگی در شخصیت فکری او موجب می‌شود که در راه جمع و توفیق میان فلسفه و دین تلاش و کوشش نماید. اما این که این اندیشمند اسرائیلی تا چه اندازه توانسته است در این کار کامیاب گردد، پرسشی است که پاسخ به آن آسان نیست. او به‌خوبی می‌داند که هم‌کیشان یهودی او به تقدّم ایمان بر عقل باور دارند. به همین جهت ناچار است در کار جمع میان فلسفه و دین به‌گونه‌ای سخن بگوید که واژه‌هایی مانند «آما» و «اگر» در آن نقش عمده ایفا می‌کنند. در نظر این اندیشمند اسرائیلی فلسفه دشمن دین نیست بلکه به‌درستی می‌توان در جهت تأیید و اثبات اصول عقاید، از آن بهره برد، اما این کار هنگامی میسر است که در مبادی برهان کوچک‌ترین خللی وارد نگردد و این همان چیزی است که همواره سخن این فیلسوف را در کار جمع میان فلسفه و دین با واژه‌هایی مانند «آما» و «اگر» همراه می‌سازد.

صرف‌نظر از دشواری‌ها و سختی‌هایی که در کار جمع و توفیق میان فلسفه و دین یا عقل و نقل وجود دارد، کوشش‌های فلسفی این کمونه چشم‌گیر و ارزشمند است و برای طالبان فلسفه می‌تواند بسیار سودمند باشد. بیان او روشن و شفاف است و از عهدهٔ تحریر و تقریر مسائل پیچیده و بغرنج به‌خوبی بر می‌آید. در میان آثار این فیلسوف اسرائیلی همان‌گونه که یاد آور شدیم کتاب *الجديد في الحكمة* از اهمیت ویژه برخوردار است. در این کتاب امهات مسائل منطقی و فلسفی مطرح شده و به اسلوبی دقیق مورد بررسی قرار گرفته است. مسائلی که در این کتاب آمده به‌گونه‌ای تنظیم شده که با آنچه در سایر کتاب‌های فلسفی دیده می‌شود اندکی تفاوت دارد.

مجموع آنچه در این کتاب آمده در هفت باب تنظیم شده و هر یک از این ابواب نیز مشتمل بر هفت فصل است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت مسائلی که در این کتاب مطرح شده در چهار نقطه تمرکز پیدا



کرده است. نقطه نخست به میزان فکر اختصاص دارد و مسائل منطقی در آن، مورد بررسی قرار می گیرد. نقطه دوم به مسائلی مربوط می شود که مابعدالطبیعه یا متافیزیک نام دارد. نقطه سوم که در آن از طبیعت یا آنچه فیزیک خوانده می شود سخن به میان می آید. نقطه چهارم به انسان مربوط می شود که هم ظاهر دارد و هم باطن و از این دیدگاه وزان عالم وجود و فهرست جهان هستی شناخته می شود. بررسی مسائل مندرج در این کتاب وقت زیاد و فرصت بسیار می طلبد. آنچه در این مجال کوتاه و فرصت اندک می گنجد تنها همین است که به برخی از نکته های دقیق و ظریفی که در خلال مباحث این کتاب مطرح شده است، اشاره ای موجز و مختصر داشته باشیم. این کمونه در بخش منطقی کتاب خود به مطلب بدیع و مسئله جدیدی دست نیافته و سخن تازه ای نگفته است. به طور کلی می توان گفت شمار کسانی که در منطق مطلب بدیع آورده و سخن تازه گفته اند، بسیار اندک است.

او در باب صناعت های پنجگانه روی صناعت مغالطه تکیه کرده و ضرورت آگاهی انسان را نسبت به آن یادآور شده است. در نظر این اندیشمند یهودی، انسان اگر قصور و نارسایی ادراک نداشت و غیر واقعی را به جای امر واقعی نمی نشاند، جایی برای صناعت مغالطه نبود. اما چنین نیست و انسان هر لحظه ممکن است در دام مغالطه گرفتار گردد و در اثر همین گرفتاری است که شخص هم با خود مغالطه می کند و هم دیگری را در دام مغالطه می سازد.

به نظر می رسد که این کمونه در تأکیدی که روی توجه کردن به صناعت مغالطه می گذارد تحت تأثیر سهروردی قرار گرفته است، زیرا این فیلسوف اشراقی نیز روی صناعت مغالطه بیش از اندازه تأکید گذاشته و بیش از هر صناعت دیگری در این باب بحث و بررسی به عمل آورده است. او گفته است در روز قیامت که همه چیز آشکار می شود از هر هزار تن، نهصد و نود و نه تن کشته شده الفاظ و عبارات شناخته می شوند و منظور او این است که این اشخاص نتوانسته اند از دام مغالطه خود را خلاص و آزاد کنند.

برای این که انسان بتواند از خطر فرو افتادن در دام مغالطه دوری گزیند، باید حجت و دلیل و اجزاء آنها را به خوبی بشناسد و از ماده و صورت قیاس چه از جهت لفظ و چه از جهت معنی آگاه باشد. آنچه می تواند در این باب به ذهن انسان کمک کند این است که انواع گوناگون مغالطات مورد بررسی قرار گیرد و راه های باریک و پیچ و خم های آن شناخته شود. سهروردی در کتاب حکمة الاشراق خود بیشتر انواع مغالطه را مورد بررسی قرار داده است ولی این کمونه در کتاب الجدید فی الحکمة خود فقط به پنج نوع از انواع مغالطه اشاره کرده، که ما در اینجا به نقل آنها نمی پردازیم. آنچه باید یادآور شویم این است که آگاهی داشتن به اهمیت صناعت مغالطه حاکی از عمق اندیشه و ژرفای تفکر انسان است. زیرا در این صناعت است که انسان می تواند کج تابی های ذهن و زبان را شناسائی کند و تا آنجا که ممکن است از آن پرهیز نماید. زبان به همان اندازه که در کشف حقایق نقش ایفا می کند، در گمراه کردن و کج راه بردن انسان نیز منشأ آثار فراوان واقع می شود. زبان خانه وجود است ولی اگر نقش خود را به درستی ایفا نکند، راهی به دوزخ نیستی خواهد بود. آگاهی نسبت به این نکته نشان می دهد که چرا سهروردی تا این اندازه در مورد صناعت مغالطه حساس بوده و اصرار ورزیده است. این کمونه نیز از جمله کسانی است که به اهمیت این مسئله واقف شده و کوشیده است از خطر فرو افتادن در این دام جلوگیری به عمل آورد.

جالب توجه این است که

کتاب الجدید فی الحکمة

به نام الکاشف نیز خوانده شده است،

و این می تواند اشاره باشد به این که

هر قرائت یا تفسیری از متون،

نوعی کشف به شمار

می آید

مدرسه حکماء عرب اسلامی

این فیلسوف اسرائیلی باب دوم کتاب خود را به بررسی امور عامه و مفاهیم کلی اختصاص داده و در آنجا روی نکته‌های باریک و ظریفی انگشت گذاشته است. سه مفهوم وجوب و امکان و امتناع و مفاهیم دیگری که به این مفاهیم بستگی دارند از اهمیت ویژه برخوردار بوده و بدون آگاهی از این مفاهیم کار اندیشه سامان نمی‌پذیرد. این سه مفهوم بدیهی بوده و هر کسی می‌داند که انسان به‌گونه‌ای واجب، جنبه حیوانی دارد و از امکان نویسنده بودن برخوردار است و در همین احوال سنگ بودن برای او ممتنع شناخته می‌شود. حتی کسانی که با علوم سروکار ندارند می‌توانند به‌طور بدیهی به درک این سه مفهوم دست پیدا کنند. کسانی که می‌کوشند از طریق تعریف منطقی به درک این مفاهیم دست یابند، در نوعی از دور باطل گرفتار می‌شوند و راه به‌جایی نمی‌برند. آنچه در این باب گفته می‌شود فقط جنبه تنبیه و یادآوری دارد.

آنچه به‌عنوان یک پرسش در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا در میان این سه مفهوم بدیهی، تقدم و تأخر هست یا این که به‌حکم بدیهی بودن همه آنها در یک درجه و مرتبه بوده و هیچ‌گونه تقدم و تأخیری در این باب تحقق نمی‌پذیرد؟ این کمونه چنین می‌اندیشد که مفهوم وجوب بر دو مفهوم دیگر تقدم دارد. زیرا وجوب، تأکید وجود است و البته وجود از عدم شناخته شده‌تر، به‌شمار می‌آید. وجود به ذات خود شناخته می‌شود درحالی‌که عدم به وجهی از طریق وجود مورد شناسایی قرار می‌گیرد. مفهوم وجوب بر بی‌نیازی از غیر خود دلالت دارد و از لوازم این بی‌نیازی وابسته نبودن به غیر خود را باید نام برد. مفهوم وجوب و امکان و امتناع امور معقولی شناخته می‌شوند که در نسبت دادن امر متصور به موجودات در جهان خارج تحقق می‌پذیرند.

آنچه این کمونه در مورد تعریف‌پذیر نبودن مفاهیم عام مانند وجوب و امکان و امتناع ابراز می‌دارد درست و معقول است. زیرا تعریف منطقی هر یک از این مفاهیم جز به‌طریق نوعی دور باطل امکان‌پذیر نیست. ولی این اندیشمند اسرائیلی در این موضع، ثابت و استوار باقی نمانده و در موارد دیگر بر خلاف آنچه در اینجا ابراز داشته سخن گفته است. تردیدی نمی‌توان داشت که مفهوم وحدت و کثرت نیز در زمره مفاهیم عام قرار می‌گیرند و احکام این مفاهیم در مورد آنها نیز صادق است. اما این کمونه در مقام تعریف مفهوم وحدت از مفهوم کثرت استفاده کرده و گفته است معنی وحدت هنگامی تحقق می‌پذیرد که عقل ما بتواند تقسیم‌پذیر نبودن هويت چیزی را تعقل کند. عین عبارت او در این باب چنین است: «معنی الوحدة هو تعقل العقل لعدم انقسام الهوية...»^۷، چنان‌که در این عبارت دیده می‌شود در تعریف معنی وحدت، مفهوم تقسیم ناپذیر به‌کار برده شده است و معنی تقسیم، بدون درک معنی تعدد و کثرت امکان‌پذیر نخواهد بود. کسی که معنی تعدد و کثرت را نداند، به معنی تقسیم نیز آگاهی نخواهد داشت و این همان چیزی است که دور باطل خوانده می‌شود.

این کمونه در باب سوم کتاب خود که تحت عنوان اعراض وجودی و اعتباری مطرح شده به نکته‌های دقیق و ظریفی اشاره کرده که می‌تواند تأمل برانگیز بوده باشد. او در این باب روی ماهیت مقدار به‌عنوان یک عرض انگشت گذاشته و از خط و سطح و بُعد تام سخن به میان آورده است. در نظر او عنوان بعد تام در جایی صادق است که طول و عرض و عمق تحقق پذیرفته باشد. بنابراین خط و سطح را نمی‌توان بُعد تام به‌شمار آورد، همان‌گونه که هر یک از خط و سطح و عمق را می‌توان یک عرض به‌شمار آورد. مجموع این ابعاد سه گانه که بُعد تام خوانده می‌شود نیز در زمره اعراض قرار می‌گیرد و البته معلوم

این کمونه حتی در شرط بودن بدن
نسبت به وجود نفس ناطقه
چون و چرا می‌کند و آن را نمی‌پذیرد.
او در هر گونه تقدم بدن بر نفس،
چه به‌نحو علیت و چه به‌نحو شرط بودن،
با دیده انکار
می‌نگرد.

مدرسه حکما عرب اسلامی

است که هیچ یک از این سه بعد، به طور مستقل در عالم عین و جهان خارج وجود ندارد. زیرا اگر خط مثلاً به تنهایی و به طور مستقل در عالم خارجی وجود داشته باشد، مستلزم این خواهد بود که آنچه از خط می تواند با سطح تماس پیدا کند غیر از آن جهت دیگری باشد که با سطح تماس پیدا نمی کند و این امر به معنی تقسیم پذیر بودن خط در عرض شناخته می شود؛ درحالی که خط به حسب ذات و ماهیت خود از جهت عرض قابل تقسیم نیست. سطح نیز اگر به طور مستقل در جهان خارجی وجود داشته باشد مستلزم این خواهد بود که آنچه از سطح با جهت جسم تلاقی پیدا می کند غیر از آن جهت دیگری باشد که با جسم در تماس و تلاقی نیست و این امر به معنی این است که سطح در عمق تقسیم پذیر باشد، درحالی که این سخن در مورد بُعد تام نیز صادق است، زیرا اگر بُعد تام به طور مستقل و بدون هرگونه ماده در جهان خارج، وجود عینی داشته باشد مستلزم تحقق خلأ خواهد بود، درحالی که بطلان تحقق خلأ در جای خود به اثبات رسیده است. به تصور درآوردن آنچه «تخن» نامیده می شود، صرف نظر از ماده، همان چیزی است که جسم تعلیمی خوانده می شود و البته بُعد تام نیز به شمار می آید. هنگامی که ما به تصور بُعد تام به گونه ای متناهی دست می یابیم، در واقع به تصور سطح آن دست یافته ایم.

به طور کلی می توان گفت بُعد تام گاهی به نحو لاشروط اعتبار می شود و گاهی بشرط لا. تفاوت میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی نیز به چگونگی و نحوه این دو اعتبار مربوط می گردد. نکته جالب توجه در اینجا این است که بُعد تام را می توانیم دو گونه اعتبار کنیم ولی در مورد سطح و خط این سخن صادق نیست؛ زیرا ما هرگز نمی توانیم هر یک از سطح یا خط را بشرط شیء اعتبار کنیم. سطح و خط همان گونه که به تنهایی و به طور مستقل در جهان خارجی تحقق نمی پذیرند، در عالم تخیل و جهان تصور نیز به طور مستقل تحقق پذیر نخواهند بود. زیرا وقتی سطح را به تصور در می آوریم، ناچار باید برای آن نوعی بالا و پایین را نیز در نظر بگیریم. در مورد خط نیز وضع به همین منوال است، زیرا وقتی خط را در تصور می آوریم، ناچار باید برای آن به نوعی تصور از طرف راست و طرف چپ دست یافته باشیم.

این کمونه در اینجا به نکته مهم دیگری نیز اشاره کرده که نمی توان آن را نادیده انگاشت. بسیاری از حکما و فلاسفه سطح را به پایان جسم تعریف کرده و گفته اند آنجا که جسم پایان می پذیرد سطح آغاز می شود. این کمونه این سخن را ناقص و نارسا خوانده و می گوید ما نمی توانیم سطح را فقط به پایان جسم تعریف کنیم. زیرا پایان جسم چیزی نیست که بتوان آن را قابل اشاره حسی به شمار آورد.

به این ترتیب در تعریف سطح باید سه چیز در نظر گرفته شود. در مرحله نخست باید از پایان پذیرفتن جسم فقط از جهت معین سخن گفته شود و آن هم جز ژرفای جسم چیزی دیگری نیست. در مرحله دوم باید مقداری در نظر گرفته شود که فقط دارای طول و عرض باشد. و بالاخره در مرحله سوم از نوعی اضافه سخن گفته می شود که بر پایان یافتن جسم عارض می گردد و به همین اعتبار گفته می شود سطح پایان پذیر است و البته این اضافه عارض و متأخر است. همان گونه که سطح پایان جسم است، خط نیز پایان سطح به شمار می آید و بالاخره نقطه نیز پایان خط شناخته می شود و به این ترتیب نقطه مقدار نیست و از مصادیق مقوله کم به شمار نمی آید؛ زیرا تقسیم پذیر نیست و تقسیم پذیر بودن از ویژگی های ذاتی و انفکاکناپذیر مقوله کم شناخته می شود. در تعریف نقطه فقط می توان گفت که آن چیزی است که دارای وضع است اما تقسیم پذیر نیست.

این کمونه افزون بر این که
با سنت فلسفی گذشته آشنایی دارد و
با فیلسوفان مسلمان و آثار آنان
ارتباط عمیق و محکم برقرار کرده است،
در الهیات مربوط به آیین یهودی نیز
بیگانه نیست و در آنها غور و
بررسی فراوان کرده است.

مدرسه حکماء عرب

ابن کمونه نقطه را پایان همه مقادیر دانسته و جسم تعلیمی را نیز بعد تام به شمار آورده است.^۸ او برای اثبات سخن خود مبنی بر این که جسم تعلیمی بعد تام است به خطوط سه گانه متقاطع استدلال کرده که زاویه قائمه تشکیل می دهند، نمی توان فرض کرد، ناچار باید گفت آنچه این خطوط متقاطع در آن فرض می شود، بعد تام و کامل شناخته می شود و بعدی که کامل تر از آن باشد وجود ندارد.

ابن کمونه درباره کم منفصل نیز سخن گفته و آن را فقط عدد دانسته است. در عدد از آن جهت که عدد است به هیچ وجه نمی توان حد مشترک در نظر گرفت. عدد، وسط و طرف ندارد و هرگز نمی توان گفت برخی از اجزاء عدد وسط است و برخی دیگر در دو طرف آن قرار گرفته است، به عبارت دیگر می توان گفت عدد از آن جهت که عدد است، حد مشترکی در آن وجود ندارد و فرض ترتیب یا وسط و طرف در آن امکان پذیر نیست. درست است که عدد در هر مرتبه و درجه ای که قرار دارد از احاد تشکیل گشته است ولی هیچ یک از احادی که تشکیل دهنده آن عدد شناخته می شوند، برای وسط بودن یا طرف قرار گرفتن اولویت ندارند بلکه نقش همه احاد در تشکیل دادن یک عدد یکسان و یکنواخت است.

تریدی نمی توان داشت که واحد مبدأ و منشأ عدد است و مقوم آن نیز به شمار می آید. به همین جهت واحد عدد نیست بلکه کوچک ترین عدد ۲ شناخته می شود و این عدد ۲، زوج نخستین نیز به شمار می آید. نکته ای که نباید در اینجا نادیده انگاشته شود این است که نسبت میان واحد و عدد همانند نسبت میان نقطه و خط نیست. زیرا واحد جزء عدد است در حالی که نقطه پایان خط شناخته می شود.

این مسئله نیز مسلم است که پایان یک شیء جزء آن به شمار نمی آید. نقطه از آن جهت جزء خط شناخته نمی شود که مستلزم ترکیب خط از نقطه ها خواهد بود و در صورتی که خط از نقطه ها ترکیب گردد، سطح نیز از خطوط مرکب خواهد شد و اگر چنین باشد جسم نیز از سطوح ترکیب می یابد. و این همان چیزی است که در ترکیب جسم از جواهر فرد یا اجزاء لایتجزی مطرح شده و البته در جای خود بطلان آن از سوی حکما و فلاسفه به اثبات رسیده است.

ارتباط واحد با عدد که کم منفصل است و هم چنین ارتباط با خط و سطح که کم متصل شناخته می شوند، یک ارتباط وثیق و محکم است که به هیچ وجه نمی توان از آن صرف نظر نمود. اما به این مسئله نیز باید توجه داشت که نوع ارتباط واحد با عدد نسبت به آنچه ارتباط نقطه و خط خوانده می شود معکوس و متقابل است. آنچه در ارتباط اول مبدأ و مقوم شناخته می شود در ارتباط دوم پایان و فناپذیری به شمار می آید. با توجه به این که واحد مقوم عدد شناخته می شود، می توان ادعا کرد که هر نوعی از انواع عدد دارای گونه ای وحدت است که به اعتبار آن از یک سلسله از خواص و لوازم برخوردار است. البته هر یک از اعداد به اعتبار دیگر نوعی کثرت شناخته می شود که این کثرت نوعیت آن به شمار می آید. به این ترتیب می توان گفت عدد در عالم اعتبار و جهان ذهن دارای حقیقت است، اگر چه در جهان خارج از یک

حقیقت عینی برخوردار نیست. همان گونه که عدد به عنوان کم منفصل به یک اعتبار از نوعی وحدت برخوردار است و به اعتبار دیگر کثرت به شمار می آید، مقدار نیز به عنوان کم متصل به اعتبار متصل بودن خود و احد است ولی از جهت اجزاء که به طور بالقوه در آن تحقق دارد، کثیر به شمار می آید.^۹

در باره کم متصل و منفصل هر چه گفته شود از اهمیت واحد و نقش بنیادی نقطه نباید غافل بود. درست

ابن کمونه چنین می اندیشد که

تصور قبل و بعد بدون تصور زمان

امکان پذیر نیست.

از آنچه در اینجا ذکر شد می توان دریافت که

این اندیشمند اسرائیلی با آثار ابوالبرکات

که با او هم کیش و هم آیین بوده

آشنایی نداشته است.

مدونه الحکماء عزالدوله

است که واحد نقش آغازین را ایفا می‌کند و نقطه در پایان، خود را آشکار می‌سازد ولی آغاز و انجام نسبت به یکدیگر وابسته و هم‌بسته‌اند و به همان اندازه که آغاز بدون انجام ابتر و بی‌هوده است، انجام بدون آغاز نیز معنی معقول و محصلی نخواهد داشت.

ابن کمونه به کم‌متصل غیر قازالذات نیز اشاره کرده و با چگونگی وجود زمان، آن را توضیح داده است ولی او به‌خوبی می‌داند که ماهیت زمان پنهان و پیچیده است و به آسانی نمی‌توان در این باب سخن گفت. از جمله اموری که می‌تواند ما را به ادراک زمان نزدیک کند مسئله سابق و لاحق یا قبل و بعدی است که با یکدیگر قابل جمع نیستند. تردیدی نمی‌توان داشت که عنوان حادث بر چیزی اطلاق می‌شود که مسبوق به‌غیر خود بوده باشد. آنچه قبل از یک امر حادث تحقق دارد، عدم نیست. زیرا عدم به همان اندازه که می‌تواند قبل از امر حادث مطرح شود بعد از امر حادث نیز مطرح می‌گردد. ذات فاعل نیز چیزی نیست که به‌توان آن را یک موجود قبل از حادث به‌شمار آورد. زیرا ذات فاعل هم قبل از حادث و هم بعد از حادث و هم همراه حادث می‌تواند وجود داشته باشد.

به این ترتیب آنچه قبل از یک امر حادث تحقق دارد و نمی‌تواند با بعد از خود قابل جمع شناخته شود چیزی است که همواره تجدد و تحول و دگرگونی دارد و این تحول و دگرگونی نیز پیوسته و متصل به‌شمار می‌آید. از ویژگی‌های این امر آن است که در حد ذات خود متصل و بی‌قرار است. آنچه در حد ذات خود بی‌قرار و متصل بوده و همواره بر یک امر حادث تقدم دارد، همان چیزی است که می‌توان آن را زمان به‌شمار آورد. تصور زمان به‌عنوان چیزی که هرگز استقرار ندارد، مستلزم تصور تقدم و تأخر و قبل و بعد خواهد بود و البته این تقدم و تأخر و قبل و بعد، از ذات زمان سرچشمه می‌گیرد و به‌طور ذاتی و بی‌واسطه عارض بر زمان می‌گردد. تقدم و تأخر و قبل و بعد وقتی به غیر زمان عارض می‌گردد به‌واسطه زمان خواهد بود. چیزی که غیر زمان شناخته می‌شود و معروض تقدم و تأخر و قبل و بعد واقع می‌شود، هر آن چیزی است که دارای حقیقت است ولی آن حقیقت ضمن این که به حسب ذات بی‌قرار نیست با زمان که به‌حسب ذات بی‌قرار است مقرون و همراه شناخته می‌شود. ذاتی بودن بی‌قراری برای زمان به‌گونه‌ای است که وقتی امروز و دیروز را در نظر می‌گیریم به هیچ‌وجه نیازمند این نیستیم که بگوییم امروز بعد از دیروز است. زیرا مفهوم امروز و دیروز خود بر این تقدم و تأخر و قبل و بعد دلالت دارند درحالی‌که مفاهیم دیگر از این ویژگی برخوردار نیستند و هنگامی که مثلاً از وجود و عدم سخن می‌گوییم، تقدم و تأخر از آنها مستفاد نمی‌گردد و برای اثبات تقدم هر کدام بر دیگری باید به نوعی استدلال توسل جوییم.

ابن کمونه چنین می‌اندیشد که تصور قبل و بعد بدون تصور زمان امکان‌پذیر نیست. به این ترتیب کسی که در تعریف منطقی زمان از مفهوم قبل و بعد بهره می‌جوید، در واقع خود زمان را در تعریف آن به‌کار برده است. عین عبارت ابن کمونه در این باب چنین است: «... فانه لا یصح تصور المعیة و القبلیة و البعدیة الا مع تصور الزمان فلا یؤخذان فی تعریفه...»^{۱۰}

چنان‌که در این عبارت دیده می‌شود ادراک زمان بدون ادراک معنی قبل و بعد امکان‌پذیر نبوده و بنابراین، معنی تقدم و تأخر نسبت به حقیقت زمان یک امر ذاتی به‌شمار می‌آید. ابن کمونه در اینجا قول مشهور میان حکما را نیز پذیرفته و زمان را مقدار حرکت به‌شمار آورده است. البته او روی این قید نیز تکیه

به‌نظر می‌رسد که
ابن کمونه در تأکیدی که روی
توجه کردن به صناعت مغالطه می‌گذارد
تحت تأثیر سهروردی
قرار گرفته
است

مدیر انکسار السیاسی

کرده و گفته است زمان از جهت مسافت مقدار حرکت نیست بلکه از جهت آن نوع از تقدم و تأخری که هرگز با یکدیگر جمع نمی‌شوند مقدار حرکت به‌شمار می‌آید.

از آنچه در اینجا ذکر شد می‌توان دریافت که این اندیشمند اسرائیلی با آثار ابوالبرکات که با او هم‌کیش و هم‌آیین بوده آشنایی نداشته است. زیرا ابوالبرکات از جمله کسانی است که زمان را مقدار حرکت ندانسته و آن را از شئون وجود می‌شناسد. ابن کمونه به قول ابن فیلسوف یهودی اشاره نکرده و تنها به قول مشهور میان حکما در این باب بسنده کرده است.

از جمله امور بنیادی و عمده‌ای که در مسئله زمان مطرح می‌گردد و ابن کمونه نیز به آن توجه داشته این است که معنی قبل و بعد در زمان نسبت به لحظه یا آن وهمی سنجیده می‌شود و این لحظه یا آن وهمی یک امر دفعی به‌شمار می‌آید. امر دفعی نیز چیزی است که در زمان واقع نمی‌شود.

آنچه از اجزاء ماضی نسبت به لحظه و آن وهمی نزدیک تر باشد، بعد خوانده می‌شود و آنچه از اجزاء ماضی نسبت به آن وهمی دورتر باشد، قبل به‌شمار می‌آید. این محاسبه در مورد نسبت اجزاء مستقبل به لحظه و آن وهمی عکس آن چیزی است که در ماضی گفته می‌شود. اگر خواسته باشیم سخن ابن کمونه را در باب حقیقت زمان خلاصه کنیم، باید بگوییم که زمان در نظر او جز اتصال انقضاء یا گذرپیوسته و همیشگی، چیزی دیگری نیست. اتصال انقضاء یا گذر پیوسته و همیشگی که حقیقت زمان را تشکیل می‌دهد چیزی نیست که بتواند از جنس خود مبدأ و آغاز داشته باشد.

این سخن در مورد مقطع و پایان نیز صادق است. معنی این سخن آن است که زمان، آغاز و انجامی از سنخ و جنس خود ندارد. زمان همیشه زمان است و گذرپیوسته همیشه گذرپیوسته به‌شمار می‌آید. چیزی که از سنخ خود آغاز ندارد، از سنخ خود پایان نیز نخواهد داشت. به عبارت دیگر می‌توان گفت زمان آغاز زمانی ندارد چنان‌که پایان زمانی نیز نخواهد داشت. برای این که زمان را قطع کنیم و برای آن آغازی را در نظر بگیریم، باید لحظه‌ای از زمان را فرض کنیم که در آن لحظه، زمان قطع می‌شود، به این ترتیب قطع زمان در زمان انجام می‌پذیرد و این سخن به معنی این است که قطع زمان امکان‌پذیر نیست و آغازی از سنخ زمان نمی‌توان برای آن در نظر گرفت.

در اینجا ممکن است که گفته شود اگر بپذیریم که زمان از سنخ خودش آغاز و انجام ندارد، مستلزم این خواهد بود که این حقیقت جاری و گذرنده یک موجود واجب به‌شمار می‌آید. در این مسئله نیز تردید نیست که قول به واجب‌الوجود بودن زمان شرک آشکار شناخته می‌شود.

ابن کمونه به این اشکال توجه داشته و آن را در کتاب خود مطرح کرده است. این اندیشمند اسرائیلی در طرح اشکال از توانایی قابل ملاحظه‌ای برخوردار است و علاوه بر این که در شبهه معروف فرض دو واجب‌الوجود بالذات، شهرت پیدا کرده در اینجا نیز از شبهه واجب‌الوجود بودن زمان، غافل نبوده است. البته او کوشیده است به رفع این شبهه بپردازد و کوشش او در این راه نیز معقول و پسندیده است.

ابن کمونه به این امر اعتراف می‌کند که اگر از فرض عدم یک موجود، یک امر محال لازم آید، آن موجود واجب‌الوجود شناخته می‌شود. ولی او معتقد است که این سخن در مورد وجود زمان صادق نیست. زیرا از فرض عدم وجود زمان، به‌طور مطلق و در همه احوال محال لازم نمی‌آید بلکه فقط در دو مورد است که می‌توانیم بگوییم فرض عدم زمان مستلزم امر محال می‌گردد: فرض عدم زمان قبل از ثبوت زمان



دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی

مدونه الحکماء العربیة

و فرض عدم زمان بعد از ثبوت آن، مستلزم امر محال می‌گردد و به‌این ترتیب شبهه واجب‌الوجود بودن زمان به طور مطلق از میان برداشته می‌شود. عین عبارت ابن‌کمون در این باب چنین است: «... و لا یلزم من هذا کون الزمان واجبا لذاته. انما کان یلزم ذلک لو لزم من فرض عدمه المحال کیف کان، اما اذا لزم المحال من فرض عدمه قبل ثبوت او بعد ثبوت لا مطلقا لم یلزم وجوبه بذاته...»

چنان‌که در این عبارت دیده می‌شود ابن‌کمون به طرح شبهه واجب‌الوجود بودن زمان پرداخته و سپس به دفع آن مبادرت کرده است. شبهه از آنجا ناشی می‌شود که شخص در فرض عدم زمان با امر محال روبرو می‌گردد. این مسئله نیز مسلم است که اگر فرض عدم یک موجود مستلزم امر محال باشد، آن موجود واجب خواهد بود. دفع این شبهه نیز به‌این ترتیب است که فرض عدم زمان به‌طور مطلق و در همه احوال مستلزم یک امر محال نیست. البته فرض عدم زمان پیش از ثبوت و بعد از ثبوت آن مستلزم یک امر محال است، ولی این استلزام دلیل واجب‌الوجود بودن زمان^{۱۱} شناخته نمی‌شود. در مورد مسئله زمان از این نکته نیز نباید غفلت داشت که لحظه یا آن وهمی در زمان همان نقشی را ایفا می‌کند که نقطه در خط آن را ایفا می‌نماید. لحظه یا آن در زمان، یک طرف وهمی است که در میان گذاشته و آینده قرار گرفته و به واسطه آن برخی از اجزاء زمان به برخی از اجزاء دیگر متصل می‌گردد. وقتی می‌گوییم لحظه یا آن، طرف زمان است، به این امر نیز آگاهی داریم که زمان در واقع طرف ندارد. بنابراین طرف بودن «آن» نسبت به زمان تنها در ذهن تحقق می‌پذیرد.

ابن‌کمون در اینجا به‌گونه‌ای روشن و آشکار تحت تأثیر اندیشه‌های ابن‌سینا قرار گرفته است. زیرا ابن‌فلسوف بزرگ مسلمان روی این مسئله تأکید گذاشته و می‌گوید: لحظه یا «آن» وصل‌کننده گذشته به آینده است. البته فاصله میان گذشته و آینده نیز به‌واسطه «آن» در وهم صورت می‌پذیرد. این سخن در مورد نقطه نیز صادق است زیرا نقطه نقش وصل و فصل میان دو خط را ایفا می‌نماید. شاید هم بتوان گفت که «آن» وهمی از یک جهت وصل‌کننده و از جهت دیگر کار فصل^{۱۲} را به‌عهده دارد.

شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا به نقش دوگانه در مسئله «آن» اشاره کرده در واقع میان «آن» مادی و «آن» مثالی جمع و توفیق برقرار نموده است. کسی که می‌تواند میان فلسفه و تصوف، نوعی همراهی و هماهنگی برقرار کند در جمع و توفیق میان «آن» مادی و «آن» مثالی نیز تردید به‌خود راه نمی‌دهد. «آن» همیشه بعد از ما قبل و قبل از ما بعد است. معنی ماضی و مستقبل نیز از همین‌جا ناشی می‌شود. آنچه در اینجا مشکل می‌نماید همانا زمان حاضر را باید نام برد. البته انکار کردن زمان حاضر بسیار مشکل است^{۱۳} اگر چه اثبات آن نیز خالی از اشکال نیست. با توجه به آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت حرکت در «آن» قابل تصور نیست. مسئله دیگری که در ارتباط با این مسئله مطرح می‌شود این است که در تعریف معنی سکون گفته می‌شود سکون عبارت است از عدم حرکت در چیزی که شأن متحرک بودن برخوردار است. اکنون اگر حرکت در «آن» قابل تصور نیست، ناچار باید بگوییم که جسم در «آن» واحد نه متحرک است و نه ساکن. برای خردمندان پوشیده و پنهان نیست که نه متحرک‌بودن و نه ساکن‌بودن نوعی ارتفاع نقیضین است که در محال بودن آن نمی‌توان تردید داشت.

ابن‌کمون در مقام دفع این اشکال برآمده و می‌گوید متحرک نبودن جسم در «آن» واحد مستلزم این

این فیلسوف اسرائیلی باب دوم کتاب خود را

به بررسی امور عامه و مفاهیم کلی

اختصاص داده و در آنجا

روی نکته‌های باریک و ظریفی

انگشت گذاشته

است

مدونه الکلماء العربیة

نیست که جسم فی نفسه نه ساکن باشد و نه متحرک، چنان که اگر شود که شخص زید مثلاً در آسمان ساکن نیست و در آنجا متحرک نیز شناخته نمی‌شود، مستلزم آن نیست که شخص زید به‌طور مطلق خالی از حرکت و سکون است. عین بخشی از عبارت ابن کمونه در این باب چنین است: «و لا يتصور وقوع الحركة في الآن... و اذا اخذ السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركاً فالجسم في الآن الواحد لا يكون متحركاً و لا ساكناً و لا يلزم من ذلك ان لا يكون متحركاً و لا ساكناً في نفسه. كما انه لا يلزم من كون زید غیر متحرک فی السماء و لا ساکن فیها ان یخلو عن الحركة و السكون مطلقاً.»^{۱۴}

در این عبارت می‌بینیم که ابن کمونه براساس عدم تحقق حرکت در «آن»، سکون را نیز در مورد آن بی معنی دانسته است. زیرا سکون، نبودن حرکت در جایی است که از شأنیت متحرک بودن برخوردار بوده باشد و چون «آن» از شأن حرکت برخوردار نیست، ساکن نیز نخواهد بود. این سخن به معنی ارتفاع نقیضان شناخته می‌شود ولی ابن کمونه به دفع این اشکال پرداخته و گفته است اگر جسم در «آن» واحد متحرک و ساکن نباشد، مستلزم این نیست که جسم فی نفسه از هر نوع حرکت یا سکون خالی باشد. او سپس افزوده است که سکون مطلق در مقابل حرکت مطلق قرار می‌گیرد و سکون خاص در مقابل حرکت خاص معنی پیدا می‌کند. معنی سکون این نیست که هیچ گونه حرکتی وجود نداشته باشد. هیچ متحرکی در جهان وجود ندارد مگر این که در حال حرکت خود از حرکت‌های دیگری بی‌بهره است.

هرگز نمی‌توان حرکتی را به تصور آورد که حرکتی سریع‌تر از آن وجود نداشته باشد زیرا اگر حرکتی که سریع‌تر از آن امکان‌پذیر نیست تحقق پیدا کند، ناچار باید در زمانی تحقق یابد که آن زمان قابل تقسیم و تجزیه نباشد و آن همان چیزی است که «آن» خوانده می‌شود. حرکت هر اندازه سریع باشد اگر در زمانی تحقق یابد که آن زمان تجزیه‌پذیر است، ناچار باید گفت سرعت آن حرکت کمتر از حرکتی است که سریع‌ترین حرکت به‌شمار می‌آید.

در تمام تصور عقلی وضع به‌همین منوال است که در اینجا مطرح شد اما به‌حسب آنچه در جهان خارج و عالم عینی تحقق می‌پذیرد برای هر یک از شتاب و کندی حرکت حدی وجود دارد که بیش از آن امکان‌پذیر نیست. عین عبارت ابن کمونه در این چنین است: «و اما فی الأعیان فللسرعة و البطء حدان لا یمکن الزیاده علیها فی نفس الأمر...»^{۱۵}

در این عبارت می‌بینیم که در نظر ابن کمونه هر یک از شتاب و کندی دارای حدی معین است که در واقع و نفس‌الامر بیش از آنچه هست امکان‌پذیر نیست. از جمله اموری که در مورد زمان مطرح می‌شود این است که هر جزئی از اجزاء مفروض زمان که بر جزء دیگر آن تقدم دارد از نوع تقدم زمانی به‌شمار نمی‌آید بلکه تقدم هر جزئی از اجزاء زمان بر جزء دیگر از نوع تقدم بالطبع شناخته می‌شود. هر جزء سابق شرطی است که معداً است برای جزئی که لاحق محسوب می‌گردد.

مسئله دیگری که باید مورد توجه واقع شود این است که همراه بودن و معیت آنچه در زمان واقع می‌شود با خود زمان، غیر از آن چیزی است که در مورد معیت

و همراه بودن دو چیزی که در زمان واحد واقع می‌شوند مطرح می‌گردد؛ زیرا در مورد نخست فقط یک نسبت است که میان یک شیء و زمان برقرار می‌گردد و این همان چیزی است که تحت عنوان «متی» برای یک شیء مطرح می‌شود. اما در مورد دوم، دو نسبت وجود دارد که به یک امر واحد منسوب می‌شوند و آن امر واحد نیز بخشی از زمان به‌شمار می‌آید.

چنان که در این عبارت دیده می‌شود ابن کمونه به طرح شبهه واجب‌الوجود بودن زمان پرداخته و سپس به دفع آن مبادرت کرده است. ابن کمونه در اینجا به گونه‌ای روشن و آشکار تحت تأثیر اندیشه‌های ابن سینا قرار گرفته است.

مسئله دیگری که در زمان باید مورد توجه قرار گیرد این است که گفته می‌شود همان‌گونه که حرکت‌ها به واسطه زمان اندازه‌گیری می‌شوند، زمان نیز به واسطه حرکت قابل اندازه‌گیری خواهد بود. این نسبت در میان حرکت و مسافت نیز برقرار می‌گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت به همان اندازه که مسافت بر حرکت دلالت دارد، حرکت نیز بر مسافت می‌تواند دلالت داشته باشد. برای این که زمان تحقق داشته باشد یک حرکت کفایت می‌کند ولی البته هرگونه حرکتی برای این امر کفایت و مناسبت ندارد بلکه آن حرکت فقط حرکتی است که نه آغاز دارد و نه پایان. و این همان حرکتی است که حافظ زمان شناخته می‌شود.

بر اساس آنچه تاکنون در اینجا ذکر شد می‌توان گفت زمان در حد ذات خود بی‌قرار است و چون که در حد ذات خود بی‌قرار شناخته می‌شود، جنبه حضور ندارد و نمی‌توان چیزی از آن را حاضر به‌شمار آورد. درباره آنچه به علت زمان مربوط می‌گردد باید گفت علت زمان اعم از این که تام و تمام باشد یا ناقص، هرگز نمی‌تواند در زمان و یا با زمان بوده باشد. البته ممکن است این امر فقط در توهم صورت پذیرد. زیرا وهم انسان امور غیر زمانی را با زمان می‌سنجد و هرگز نمی‌تواند از سیطره زنجیره زمان بیرون رود.

گاهی از سکون در زمان سخن گفته می‌شود و اندازه آن با زمان تعیین می‌گردد.

این‌گونه سخن‌ها را باید از اقسام مجاز به‌شمار آورد. وقتی گفته می‌شود زمان مقدار حرکت است منظور این نیست که زمان در جهان خارج زائد بر حرکت بوده و قائم به آن شناخته می‌شود، بلکه زائد بودن بر حرکت فقط در عالم اعتبار ذهن معنی پیدا می‌کند. زیرا ذهن از این توانایی برخوردار است که همه حرکت‌ها را در اصل حرکت بودن مشترک می‌شناسد و اختلاف آنها را بر اساس مقادیر که زمان آنها شناخته می‌شود تعیین می‌نماید. هرگز نمی‌توان چیزی را به زمان منسوب ساخت و آن را یک واقعیت زمانی به‌شمار آورد مگر این که آن چیز دارای تقدم و تأخر و ماضی و مستقبل بوده و از آغاز و انجام نیز برخوردار است و البته معلوم است چیزی که چنین باشد یا خود حرکت است و یا از حرکت برخوردار شناخته می‌شود. هر چیزی که در زمان است و زمانی به‌شمار می‌آید ناچار دارای متی مخصوص بوده و از انتقال و دگرگونی در حد متناهی برخوردار است اما آنچه بیرون از زمان است، سنخ هستی آن با زمان بودن است نه در زمان بودن و البته معلوم است که با زمان بودن با آنچه در زمان بودن خوانده می‌شود تفاوت عمده و بنیادی دارد. با زمان بودن که نوعی معیت و همراهی به‌شمار می‌آید اگر به عنوان یک امر ثابت با چیزی که غیر ثابت است سنجیده شود، مسئله دهر مطرح می‌گردد ولی همین امر اگر با امر ثابت دیگر مورد مقایسه قرار گیرد عنوان سرمد بر آن اطلاق می‌گردد. به این ترتیب سنجیدن ثابت با ثابت سرمد خوانده می‌شود و سنجیدن ثابت با متغیر دهر شناخته می‌شود و بالاخره اگر از مقایسه متغیر با متغیر سخن گفته شود، مسئله زمان مطرح می‌گردد. تردیدی نمی‌توان داشت که در آنچه به دهر و سرمد مربوط می‌گردد، امتداد و مقدار وجود ندارد، مقوله متی نیز به طور واقعی تحقق نمی‌پذیرد.^{۱۶}

ابن کمونه باب پنجم از کتاب الجدید فی الحکمة خود را به مبحث نفس و صفات و آثار آن اختصاص داده و در فصل ششم از همین باب به بررسی مسئله ابدی بودن نفس پس از مرگ بدن پرداخته است. در آغاز همین فصل چگونگی تعلق نفس به بدن مورد بحث و بررسی قرار گرفته که از جمله مسائل عمده و بنیادی

ابن کمونه در باب سوم کتاب خود
که تحت عنوان اعراض وجودی و

اعتباری مطرح شده

به نکته‌های دقیق و ظریفی اشاره کرده

که می‌تواند تأمل برانگیز

بوده باشد.

مدرسه الحکماء العربیة

به‌شمار می‌آید. او می‌گوید: تعلق نفس به بدن گونه‌ای از تعلق نیست که مرگ و فاسد شدن بدن موجب مرگ و فاسد شدن نفس گردد. فرض تعلق نفس به بدن از سه صورت بیرون نیست. صورت اول این است که این تعلق بعد از بدن تحقق می‌پذیرد. صورت دوم این است در این تعلق، تقدم و تأخری وجود ندارد بلکه نفس و بدن همراه و هم‌عنان، به یکدیگر وابستگی دارند.

و بالاخره صورت سوم این است که نفس بر بدن تقدم دارد و به آن تعلق پیدا می‌کند.

در اینجا وقتی از تقدم تأخر سخن گفته می‌شود منظور تقدم و تأخر در زمان نیست بلکه به نوعی از تقدم و تأخر اشاره می‌شود که می‌توان آن را تقدم یا تأخر ذاتی به‌شمار آورد.

در میان فرض‌های سه‌گانه فرض نخست در نظر ابن‌کمون ممتنع شناخته شده است. زیرا این فرض مستلزم این است که بدن علت نفس بوده باشد در حالی که علت بودن بدن نسبت به نفس به هیچ وجه معقول و موجه نیست. بدن نسبت به نفس ناطقه، فاعل نیست چنان‌که قابل نیز به‌شمار نمی‌آید. زیرا قابل بودن بدن نسبت به نفس به معنی نوعی انطباق است و انطباق نفس در بدن در میزان خرد مردود شناخته می‌شود. بدن نسبت به نفس، علت صوری و علت غایی نیز شناخته نمی‌شود. زیرا عکس آن یعنی صورت و غایت بودن نفس نسبت به بدن در میزان خرد پسندیده‌تر به نظر می‌رسد و این چیزی است که در نظر عقل روشن و آشکار است.

ابن‌کمون در اینجا به نکته مهم دیگری نیز اشاره کرده که نمی‌توان آن را نادیده انگاشت.

بسیاری از حکما و فلاسفه سطح را به پایان جسم تعریف کرده و گفته‌اند آنجا که جسم پایان می‌پذیرد سطح آغاز می‌شود. ابن‌کمون این سخن را ناقص و نارسا خوانده.

ابن‌کمون حتی در شرط بودن بدن نسبت به وجود نفس ناطقه چون و چرا می‌کند و آن را نمی‌پذیرد. او در هرگونه تقدم بدن بر نفس، چه به نحو علت و چه به نحو شرط بودن، با دیده انکار می‌نگرد.

این فیلسوف اسرائیلی فرض دوم از فرض‌های سه‌گانه تعلق نفس به بدن را نیز مردود می‌شمارد. در نظر او وابستگی و تعلق، نوعی اضافه است و یک امر ذاتی و جوهری به‌شمار نمی‌آید. اکنون اگر بپذیریم که نفس و بدن در ذات و گوهر خود وابسته و هم‌بسته به یکدیگرند، ناچار باید به این امر نیز اعتراف کنیم که نفس و بدن در ذات و گوهر خود مضاف بوده و هیچ یک از آنها جوهر شناخته نمی‌شوند؛ درحالی‌که به حسب مقام واقع و نفس‌الامر، هم نفس و هم بدن، در مقوله جوهر قرار می‌گیرند.

در نظر اهل خرد مقوله اضافه سست‌ترین مقوله از مقولات نه‌گانه عرض به‌شمار می‌آید و آنچه سست‌ترین است. نمی‌تواند مقوم وجود جوهر شناخته شود. به این ترتیب فرض اول و دوم از فرض‌های سه‌گانه تعلق نفس به بدن مردود بوده و تنها فرض سوم است که می‌توان آن را معقول و موجه به‌شمار آورد. در این فرض، تعلق نفس به بدن از نوع تعلق یک امر متقدم در وجود شناخته می‌شود و از آثار آن یکی این است که مرگ بدن نمی‌تواند موجب مرگ نفس بوده باشد. زیرا نابود شدن یک امر متأخر نمی‌تواند موجب نابودی چیزی گردد که به حسب ذات تقدم دارد.

نتیجه این سخن آن است که اگر بتوانیم از مرگ و نابودی نفس ناطقه سخن بگوییم، باید به دلیل دیگری استناد کنیم که آن غیر از مرگ و نابودی بدن است ولی استناد کردن به دلیل دیگر نیز خالی از اشکال نیست. زیرا نفس به حسب گوهر خویش بسیط و قائم به ذات است و چیزی که چنین باشد، پس از

پیدایش و فعلیت یافتن با فرض وجود علت فاعلی خود نمی‌تواند پذیرای نیستی باشد. دلیل این مدعا آن است که آنچه بالفعل است و در همان حال می‌تواند قابل عدم بوده باشد، ناچار باید قوه وجود و عدم آن در غیرش باشد؛ زیرا یک موجود از آن جهت که بالفعل است، نمی‌توان برای وجود خود بالقوه بوده باشد، اگر چه ممکن است برای تحقق یافتن امری دیگر بالقوه شناخته شود.

از مجموع آنچه تاکنون در اینجا به‌طور اجمال ذکر شد می‌توان دریافت که نبود شدن نفس ناطقه از صحنه جهان هستی امکان‌پذیر نیست مگر این که علت فاعلی آن نبود گردد ولی چون که علت فاعلی نفس نیز در حد ذات خود بسیط و قائم به خویش است، نبود شدن آن نیز امکان‌پذیر نخواهد بود مگر این که علت فاعلی‌اش نبود گردد و این سخن هم‌چنان ادامه می‌یابد تا این که به واجب‌الوجود بالذات منتهی گردد و در آنجا از نیستی و نابودی سخن به‌میان نمی‌آید؛ و چون که نیستی و نابودی در مورد واجب‌الوجود بالذات امکان‌پذیر نیست، نفس ناطقه نیز نبود نمی‌گردد.

این کمونه در کتاب الجدید فی الحکمة خود براهین دیگری نیز برای اثبات ابدی بودن نفس ناطقه اقامه کرده که ما در اینجا از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم. او در مورد نفس ناطقه بیش از هر فیلسوف یهودی دیگر به بحث و بررسی پرداخته و روی ازلی و ابدی بودن آن اصرار ورزیده است. این فیلسوف اسرائیلی افزون بر آنچه در کتاب الجدید فی الحکمة و سایر آثار خود آورده و نفس را جاویدان شمرده است به تألیف یک کتاب جداگانه درباره جاودانگی نفس مبادرت کرده که تحت عنوان ازلیة النفس و بقائها انتشار یافته است.

ما در اینجا برای رعایت اختصار به بررسی مطالب مندرج در این کتاب نمی‌پردازیم و اشخاص علاقه‌مند می‌توانند خود به این کتاب مراجعه نمایند.



پی‌نوشت‌ها

۱. کارل مارکس، درباره مسئله یهود، گامی در نقد فلسفه حق هگل، ترجمه دکتر مرتضی محیط، نشر اختران، تهران، ۱۳۸۱، ص ۴۵.
۲. برای اطلاع بیشتر در این باب ر.ک به همان، صص ۱۴، ۳۲، ۳۵، ۴۵.
۳. أسئلة نجم‌الدین الکاتبی عن المعالم لفخرالدین رازی مع تعالیق عزالدوله ابن کمونه، تحقیق زابینه اشمیتکه، رضا پورجوادی، ص ۱۰۱، تهران ۱۳۸۶.
۴. ابن کمونه، ص ۳۰۵ از کتاب أسئلة نجم‌الدین الکاتبی عن المعالم لفخرالدین رازی مع تعالیق عزالدوله ابن کمونه، به تحقیق زابینه اشمیتکه، رضا پورجوادی، ص ۱۰۵.
۵. أسئلة نجم‌الدین الکاتبی عن المعالم لفخرالدین رازی مع تعالیق عزالدوله ابن کمونه، تحقیق زابینه اشمیتکه، رضا پورجوادی، ص ۱۱۳.
۶. ابن کمونه، الجدید فی الحکمة، تحقیق حمید مرعید ابکیسی، دانشگاه بغداد، ۱۹۸۲، ص ۲۳۴.
۷. همان، ص ۲۲۷.
۸. همان، ص ۲۶۸.
۹. همان، ص ۲۷۰.
۱۰. همان، ص ۲۷۳.
۱۱. همان، ص ۲۷۴.
۱۲. ملاصدرا، اسفار اربعه، سفر اول، ج ۱، ص ۱۷.
۱۳. به نقل از کتاب الزمان فی الفكر الاسلامی، نوشته ابراهیم العاتی، ص ۱۸۲.
۱۴. ابن کمونه، کتاب الجدید الحکمة، چاپ دانشگاه بغداد، ص ۳۲۷.
۱۵. همان، ص ۳۲۸.
۱۶. همان، ص ۲۷۷.



مدونه الحکما عزالدوله