

با وجود سوءظنی که عامه مسلمین-خاصه فقها و زهاد-نسبت به فلسفه و حتی کلام (1) اظهار می کردند، وقتی از اهمیت ابداعات مسلمین در علوم مختلف سخن می رود البته کلام و فلسفه اسلامی را نباید فراموش کرد. غلط مشهوریست که گفته اند فلسفه اسلامی چیزی نیست جز نقل فلسفه یونانی به عربی. حقیقت آنست که آنچه فلسفه اسلامی خوانده می شود التقاطی محض نیست، جنبه ابتکار و اصالت نیز دارد. از لحاظ غایت و حاصل حاکی از یک مرحله اساسی است در طریق تحقیقات فلسفی که بهر حال هرگز در جایی متوقف نمی شود و فردا هم مثل امروز در حرکت و ترقی خواهد بود. کلام اسلامی را هم نوعی حکمت اسکولاستیک اسلام باید شمرد و اگر در آن هدف دفاع از عقاید اسلامی است در مقابل، شکوک و شبهات منکران حکمت اسکولاستیک اروپا هم جز این هدف دیگر نداشت و حتی این طرز فکر نزد متالهین اخیر اروپا نیز هست و این کلام «من دوبیران» حکیم فرانسوی مشهورست که می گوید تمام علم و معرفت انسان دو قطب دارد یکی وجود خود انسان است که همه چیز از آن شروع می شود و آندیکر وجود خداست که همه چیز بدان ختم می شود (2) برای عقول که عقاید غیر معقول را نمی توانند بپذیرند کلام نوعی فلسفه بود که رنگ دنیای خویش را داشت-دنیای قرون وسطی. اگر اختلاف در مسائل راجع به خلافت و ولایت نزد بعضی فرقه ها منتهی به اختلاف در عقاید شد، در محیط آرام و کم تعصب علمی و عقلی اختلافات در اصول مجالی به اهل تعقل داد برای انصراف به کلام. مخصوصا ازین حیث فعالیت فرقه معتزله در خور یاد آوریست که وسعت نظر و تسامح معروف آنها متأسفانه بسبب خشونت که در امر «محنه» نشان دادند لطمه دید و با اینهمه افول آنها در تاریخ فکر اسلامی مقدمه یی است برای شروع یک دوره رکود و انحطاط. طریقه معتزله را-خاصه در بعضی مسائل فلسفی محققان از تاثیر یونانی مآبی یا مسیحیت خاصه آراء و تعالیم اریجن خالی نیافته اند (3). توضیحی درین باب شاید اینجا بی فایده نباشد. گفته اند مدتها قبل از ظهور معتزله پیروان اریجن در فلسطین و شام بین نصارا وجود داشته اند ازین رو احتمال هست که معتزله پاره یی آراء خویش را از آنها اخذ کرده باشند. شباهت بین بعضی از آراء معتزله با تعلیم اریجن البته قابل ملاحظه است اما دلیل آشنائی معتزله با افکار اریجن نیست و معتزله از حیث اعتقاد به قدرت و آزادی اراده انسان در نزد عامه مسلمین متهم بوده اند به مشارکت و مشابهت با مجوس و ظاهرا مخالفانشان بهمین سبب آنها را قدریه می خوانده اند، تا عنوان «مجوس امت» -که در یک حدیث راجع به قدریه می آمده ست-درباره آنها صادق آید. مساله آزادی اراده و اختیار در حقیقت در آن ایام از مقالات اساسی مجوس بشمار می آمده است و در محیط مجادلات بین مسلمین و مجوس اعتقاد به جبر از موارد اعتراض موبدان بوده است بر مسلمین. چنانکه معتزله نیز به این اعتبار که گویی انسان را شریک قدرت الهی-در فعل و اراده-می دانسته اند از طریق مشاغبه مجوس خوانده می شده اند-یعنی ثنوی. در هر حال، این فرقه که بعضی خلفاء مثل مامون و واثق نیز از آنها حمایت می کرده اند-در مسائل راجع به عقاید غالبا راه حلهای ابتکاری عرضه کرده اند و ازین لحاظ عنوان آزاد فکران در (Les Rationnalistes de L'Islam) که بعضی (Freidenker des Islam) یا تعقل گرایان اسلام اسلام اهل تحقیق به آنها داده اند چندان گزاف نیست. بعلاوه در اروپای قرون وسطی نیز شهرت بعضی آراء

و اقوال آنها قابل (Loquentes) یاد ملاحظه بوده است چنانکه در بعضی کتب لاتینی، حکماء اسکولاستیک از آنها بعنوان متکلمین کرده اند.

بهر حال، صرف نظر از اختلاف معتزله و اشاعره تاثیر متکلمین اسلام در عادت دادن اذهان به برهان و نظر بسیار بوده است. بعلاوه، متکلمین در جزئیات مباحث فلسفی گهگاه نظریاتی اظهار کرده اند که هنوز نیز جالب است. و از بعضی جهات آنها را از طلایه داران پاره یی مکتبهای فلسفی اروپا می توان تلقی کرد. چنانکه قول ضرار بن عمرو که گوید جسم مرکب است از لون و طعم و رایحه و حرارت یا برودت و یبوست یا رطوبت (4) بانظریه هیوم و میل، حکماء انگلیسی که (Phenomenism) خوانده می شود و آن را می توان مذهب اصالت عوارض نام مذهبشان فنومنیزم هادشبهات بسیار دارد. همچنین، اعتقاد به تجدید جواهر و اجسام را حالابعد حال که بعضی به نظام نسبت داده اند و بموجب آن خداوند دنیا را در هر «حال» بدون آنکه فنا کند و بازگرداند خلق می کند (5) می توان شبیه دانست به رای مالبرانش در باب خلق مستدام که این فیلسوف فرانسوی در تبیین آن می گوید اگر دنیا باقی است از آن روست که خداوند چنان می خواهد و همین حفظ و ابقاء عالم از جانب خداوند عبارت از خلق مستدام آنست (6) ، در واقع، قول دیگر مالبرانش هم که منشأ اعتقاد او به خلق مستدام است و بر حسب آن تمام اسباب و علل مادی و طبیعی در عالم معدات هستند و علت و فاعل حقیقی تمام امور جز مشیت و اراده الهی نیست نیز تا حدی همان قول مشهور ابو الحسن اشعریست که نظریه او در فلسفه موسی بن میمون اسرائیلی و بعد از آن در فلسفه توماس داکویناس هم انعکاس یافته آنچه نزد موسی بن میمون و توماس داکویناس بشدت نقد و رد شده است (8) مخصوصاً قول بعضی متکلمین اسلام است در باب جزء لا یتجزی-یا جوهر فرد-که قول ابو الهذیل علاف بوده است و باقلانی آن را موافق مذهب اشاعره تصحیح و تقریر کرده است. با وجود نفوذ اقوال دیمقراطیس و ابیقوردین نظریه متکلمین تاثیر عقاید هندوان نیز در آن محسوس است (9) اما بهرحال شک نیست که مسلمین آن را در موارد دیگر بکار برده اند و از آن نتایج دیگر گرفته اند غیر از نتایج منظور حکماء یونان. در حقیقت، کلام که هدف آن برهانی کردن عقاید اسلامی بود اگر چه در دفع شکوک و شبهات منکرین، وجود خود را مفید و تا حدی مؤثر نشان داد اما بسبب اشتغال بر چون و چراهای اهل فلسفه نزد بسیاری از مسلمین-که تایید ایمان رادر شان و حد عقل و استدلال نمی دیدند-مطعون واقع شد یا مکروه. در فلسفه اسلامی اولین نام درخشان عبارت بود از یعقوب بن اسحق کندی (متوفی 260) -یک عرب خالص از خانواده امراء کنده.

این نکته مخصوصاً قابل توجه است زیرا در واقع ردی است بر قول بعضی شعوبیه متاخر که تعصب آنها می خواهد حکمت و تعقل را در بین مسلمین در انحصار یک قوم بگذارد و سهم دیگران را انکار کند. رد دیگر وجود فارابی است که گویند ترک بوده است و ابن خلکان هم به ترک بودنش تصریح می کند (10) ، اگر چه صحت قولش مشکوک است. همچنین است وجود ابن رشد، ابن طفیل، ابن باجه که همه آنها نشان می دهند حکمت و عقل اختصاص به یک قوم یا چند قوم ندارد. بهر حال تعصبات نژادی درین مسائل کودکانه است و ناشی از ناشناخت. کندی را-چنانکه ابن الندیم (11) می گوید-فیلسوف العرب می خوانده اند. با آنکه ظاهراً غیر از فلسفه در علوم مختلف تالیفات داشته است از آثار او چندان چیزی نمانده. وی که از خاندان اشراف و امراء عرب بود در کوفه، بغداد و بصره می زیست و چون با علوم یونانی، ایرانی، و هندی آشنائی تمام داشت (12) به امر مامون خلیفه مامور شد کتب حکمت را از یونانی یا سریانی نقل کند. در اواخر عمر مورد تعقیب واقع گشت و ظاهراً به اتهام تمایل به اعتزال در عهد متوکل کتابخانه اش مصادره شد. کندی تالیفاتش بالغ بر دویست و هفتاد مجلد

می شد که حتی از ده یکشان هم امروز نشانی نمانده است. قسمتی از آثار او در قدیم به لاتینی ترجمه شد و از بعضی آثارش فقط ترجمه لاتینی باقی است. تاثیر فکر نو افلاطونی درین آثار محسوس است و تحت تاثیر همین جریان بود که فیلسوف عرب در صدر آمد فلسفه ارسطو را با حکمت افلاطون تلفیق کند. درست است که کندي در اواخر عمر به محنت افتاد اما تاثیر وجود او در نشر علوم عقلي بين مسلمين بسيار بود و شاید بتوان گفت گرایش به تحقیق تجربی هم بوسیله آثار علمی او از دنیای اسلام به اروپای غربی راه یافت (13)، در حکمت کار کندي را فارابی دنبال کرد- که نیز مانند اوانسیکلوپدست بود- جامع علوم مختلف. ابو نصر فارابی (متوفی 339) از ترکستان یا ماوراء النهر برخاست اما اکثر عمرش در عراق و شام گذشت. در فلسفه اسلامی سیمائی جالبتر و در عین حال ساده تر از او نیست. نه مثل کندي از طبقه اشراف بود، نه مثل ابن سینا به خدمت سلاطین و امراء علاقه یی نشان داد. قناعت او، حتی از زهد صوفیه هم بالاتر بود، و ظاهراً به احوال دیوجانس یونانی شباهت داشت. به کار و خانه اعتنائی نداشت، لباس صوفیه می پوشید و از همه کس به دنیا بی علاقه تر بود. با وجود این، در فلسفه به اصلاح دنیا و ایجاد مدینه فاضله می اندیشید- برای تمام انسانیت.

وی حکمت ارسطو را موافق طریقه نو افلاطونیان شرح کرد، درباره عقل و نفس، درباره سعادت، و در بیان اغراض ما بعد الطبیعه ارسطو تحقیقات جالب انجام داد، مثل کندي آراء و تعالیم افلاطون و ارسطو را تلفیق کرد، با اینهمه، هم در رد کندي کتاب نوشت هم در رد رازی و ابن الراوندي.

همین اقدام او برای جمع بین رای دو حکیم نشان می دهد که تا چه حد قول کسانی که می پندارند فلسفه اسلامی چیزی جز ادامه حکمت ارسطو نیست بر خطاست. بر عکس، مسلمین چون معتقد بوده اند که فکر ارسطو در اصل با اندیشه افلاطون مخالف نیست مثل بعضی حکماء اسکندریه در جمع و تلفیق بین آنها مساعی مهم بجا آورده اند. (14) بعلاوه، توجه فارابی- و همچنین کندي- به مسائل منطق تاثیر خود را در علاقه مسلمین به منطق باقی گذاشت.

در واقع مسلمین در منطق که بمناسبت ارتباط آن با ارسطو مربی اسکندر یکچند نزد آنها به میراث ذی القرنین شهرت یافت با علاقه مطالعه کردند و از آن نه فقط در مجادلات و در علم اصول بهره بردند بلکه در توسعه خود منطق هم پیشرفتهایی کردند. اشکالات امام فخر بر بعضی نکات منطق (15) تفسیرات و ایرادات بعضی محققان امثال زین الدین ساوی و شیخ اشراق بر پاره یی جزئیات آن علم و کتاب الرد علی المنطقیین ابن تیمیه اگر هم هیچ یک تاثیری در تخریب منطق یونانی نداشته است حاکی است از قدرت و جسارت مسلمین در این گونه مسائل. ابو البرکات بغدادی (متوفی 547) هم که در المعتمر، به نقد منطق می پردازد بیانش حاکی از تاثیر فرهنگ مسلمین است که توسعه کلام و اصول آنها را در ارزش منطق یونانی به شک می انداخت. قول ابن تیمیه در باب منطق که می گوید هوشمند بدان حاجت ندارد و نادان از آن فایده ای نمی برد، شباهت دارد به آنچه امثال بیکن و دکارت در باب منطق یونانی و بیحاصلی آن گفته اند (16) این سوء ظن نسبت به منطق اختصاص به ابن تیمیه- که یک فقیه قشری اما فوق العاده با هوش بود- نداشت، جلال الدین سیوطی حتی کتابی در تحریم منطق نوشت. فکر یونانی در نزاکت فقهاء چنان موجب ضلال و در ردیف مقالات زنادقه و براهمه مخالف هر نوع فکر دینی تلقی می شد که حکمت ارسطو حتی با وجود روپوش نو افلاطونی که فارابی و ابن سینا به آن پوشیدند، نزد غزالی ملازم کفر بود.

باری حکمت فارابی در واقع تنها حکمت ارسطو مطابق آراء نو افلاطونی نیست نشانه هایی هم از حکمت مشرقی- حکمت صوفیه که خود او ظاهراً از آنها بوده است- در آن هست، اما این رنگ نو افلاطونی در حکمت ابن سینا هم

هست چنانکه نوعی گرایش به حکمت صوفیه هم در فلسفه شیخ مشهودست. ابن سینا (متوفی 428) در جوانی طبیب نام آوری بود و هم در جوانی به حکمت نیز شهرت یافت اما کاری که خلاف حکمت کرد آن بود که خود را گرفتار ددرسرهایی پوچ وزارت کردن هم وزارت و یا ندیمی امراء کوچک دیلمی در همدان و اصفهان. نتیجه این بی حکمتی هم آن بود که بزودی دستخوش یا آلت دست لشکریان گشت. معهذا، حتی وزارت هم او را از تدریس و تالیف باز نداشت و در ایام وزارت خویش نیز مجلس درس و بحث صبحگاهی را تعطیل نکرد حکمت او بر خلاف مشهور تقلید صرف نیست و تصرف دماغ این حکیم ایرانی نژاد درین فلسفه مشائی-که ارسطویی و نو افلاطونی است محسوس است. کتاب الشفا و کتاب النجاة او هر دو هنوز مهمترین مجموعه-یا دائرة المعارف-فلسفه مشائی مسلمین است. کتاب الانصاف او که متاسفانه نمانده است نوعی حکمت بوده است بین شارحان شرقی (بغداد؟) و غربی (اسکندریه) که در آن آراء و مباحثات هر دو دسته درمسائل حکمت مشائی مطرح شده است و شیخ به اعتقاد خود در بین آنها دوری کرده. حکمت المشرقیه او نیز ظاهراً در بیان آراء شارحان شرقی بوده است و در مقابل شارحان اسکندرانی فلسفه مشاء. کتاب اشارات او که گویند از آخرین تالیفات مهم او بشمارست به بیان گرایشهای عرفانی شیخ خاتمه می یابد. در بین آثار ابن سینا چند رساله عرفانی هست و رمزی که از آنها می توان علاقه وی را به حکمت ذوقی دریافت. اهمیت فلسفه ابن سینا در جامعیت اوست و توفیقی هم که در سازش بین تعلیم فلسفه و تعلیم دین یافته است، ارزش ابتکاری دارد. اسم ابن سینا نزد حکمای اسکولاستیک اروپا شهرت تمام یافت-مخصوصاً در قرن سیزدهم-و اگر حکماء نصارا وی را به چشم یک مخالف می دیده اند، به چشم یک مخالف قابل احترام می دیده اند که حتی معارضه با او هم درخور اهمیت بوده است. از کتاب عظیم شفاء شیخ اجزاء راجع به منطق، سماع طبیعی، کتاب النفس و ما بعد الطبیعه در قرون وسطی به لاتینی ترجمه شد و در تبیین طریقه مشائی شهرت او به جایی رسید که در تمام اروپای آن ایام یک فیلسوف مسیحی اگر پیرو ابن سینا نبود، پیرو ابن رشد بود (17) در حالی که نفوذ فکر او در فلسفه ابن رشد خود حاجت به بیان ندارد.

آراء او را ارباب کلیسا بقدری با تعلیم سن اگوستن موافق یافتند که تمام اتباع گونه گونه فلسفه اگوستن در اروپای غربی با وجود اختلافاتی که بین فکر او و فکر سن اگوستن هست (18) آن را به همین چشم می دیدند. اهتمام او در تلفیق بین دین و عقل چنان بود که اگر او را به اعتبار این آثار نتوان یک فیلسوف مستقل خواند توماس داکویناس و البرتوس بزرگ را هم نمی توان خواند. در واقع حتی تاثیر افکار ابن سینا در آراء این دو حکیم قرون وسطی قابل ملاحظه است و بی شک حق با راجربیکن انگلیسی است که این حکیم مسلمان را بزرگترین استاد فلسفه بعد از ارسطو می خواند (19). کتاب شفای او به یک معنی اوج کمالی است که تفکر فلسفی در قرون وسطی به آن رسیده است-خاصه در زمینه تلفیق بین عقل و دین.

حتی قبل از وی و همراه با مساعی کندي و فارابی همواره نزد مسلمین برای تلفیق بین عقل و دین اهتمام دائم در کار بود. گذشته از کوشش متکلمان درین باب، مساعی اخوان الصفا مخصوصاً اهمیت داشت. وجود این فرقه سری-شیعه یا باطنیه-که نوعی فراماسونری اسلامی محسوب می شد حکایت از پیروزی و غلبه عقل داشت در قلمرو اسلام. پنجاه و چهار رساله فلسفی به این جمعیت منسوبست که رسائل اخوان الصفا خوانده می شود و در آنها تعلیم مشائی و اشراقی بهم آمیخته است و صبغه فیثاغورسی هم محسوس است. می توان گفت حکمت آنها رنگ نو فیثاغورسی و نو افلاطونی دارد که با مذاهب و مبادی شرقی و اسلامی انطباق یافته باشد. اما تاثر آن از حکمت یونانی ظاهراً تا آن پایه نیست که بعضی محققان حتی لفظ صفا، نام آن را-که در واقع یاد آور داستان

«حمامه مطوقه» کلیله و دمنه است-از لفظ سوفوس یونانی بمعنی حکمت، مشتق بدانند: ادعایی که هیچ دلیل قانع کننده همراه ندارد (20) اخوان الصفا به حرکت و تحول حیات از جمادی به نباتی و سپس حیوانی، توجه کرده اند و درین طرز بیان آنها بعضی محققان نشانه یی یافته اند از آنچه طلایه فرضیات معروف چارلز داروین تواند بود. (21) در بیان این نکته به اعتقاد اخوان الصفا کافی است توجه شود به خزه، که گاه روی سنگها را می پوشد و فاصله یی است بین جماد و نبات یا به بوزینه که برزخ بین حیوان و انسان است (22) آراء اخوان الصفا در طبیعیات و الهیات نزد اروپائیه با اهمیت تلقی شد و از غور در رسائل آنها پیداست که هدف آنها عبارت بوده است از تلفیق بین عقل و دین. چنانکه مآخذ عمده شان هم حکمتهای هرمسی، فیثاغورسی، و افلاطونی بوده است بعلاوه پاره یی تعالیم شیعه با بعضی ماخوذات از آراء فارابی و شاید صوفیه. باری، اگر در قرون وسطی این رسائل به لاتینی نقل نشد تا در اذهان حکماء اسکولاستیک تاثیر مستقیم باقی گذارد این اندازه هست که بهر حال، هم در آثار بعضی حکماء اسلام تاثیر گذاشت هم در اندیشه بعضی متفکران یهود-هم درابن رشد و هم در ابن جبرول.

حکمت یهودی را در قرون وسطی بدون شک-خاصه در اندلس- باید جلوه دیگری از حکمت اسلامی شمرد. در بین حکماء یهود کسانی که در مغرب زمین تاثیر بیشتری داشته اند عبارتند از ابن جبرول و موسی بن میمون. این هر دو حکیم اهل اندلس بوده اند و هر دو نیز این نکته را نشان داده اند که فکر یهود در آن ایام تا چه حد تحت تاثیر فکر اسلامی بوده است. (23) (Fons vitae) ابن جبرول که فقط ترجمه لاتینی آن از قدیم باقی است بقدری نزدیک با حکمت اسلامی ینبوع الحیاة بود که حکماء اسکولاستیک او را گاه یک حکیم مسلمان می پنداشته اند. دلالة الحائرین ابن میمون که در فلسفه توماس داکویناس تاثیر بارز داشت خود تحت تاثیر ابن رشد بود. در هر صورت حکماء یهود قرون وسطی شاگردان حکماء اسلامی بوده اند (24) و آثار خود را با استفاده از کتب مسلمین بوجود آورده اند اما این که ارنست رنان مدعی شده است که فلسفه اسلامی نزد حکماء یهود جدی تربیان شده است تا نزد خود اعراب از مقوله ادعاهای پرشور اما مبالغه آمیز نیست که در کلام آن فیلسوف فرانسوی کم نیست. آثار حکماء یهود هم مثل حکمت اسکولاستیک اروپا و فلسفه حکماء اسلامی در واقع کوششی بود برای توفیق بین عقل و دین. با اینهمه، بعد از ابن سینا، در شرق تمایلات ضد فلسفه-و در واقع ضد فکر غیر اسلامی-غلبه یافت و فلسفه در ردیف آراء زناده و دهریه مورد طعن و ایراد گشت. قهرمان بزرگ این مبارزه بر ضد فلسفه، غزالی(متوفی 505) بود.

امام ابو حامد غزالی در رد و نقد فلاسفه خیلی پا فشاری کرد و بی شک به حیثیت فلسفه مشائی نیز لطمه قابل ملاحظه یی وارد آورد لیکن رکود یا انحطاط علوم عقلی را در ادوار بلافاصله بعد از غزالی نمی توان به غزالی منسوب داشت و وی با وجود تحاشی از فلسفه در واقع خود یک فیلسوف بود. قول امثال زاخائو که در مقدمه آثار الباقیه پنداشته ست بدون اشعری و غزالی اعراب-یعنی مسلمین-قومی می شدند از نژاد گالیله ها، کپلرها و نیوتون ها گزاف است. حقیقت آنست که امثال رازی ابو الوفا، ابن هیثم، ابن سینا و بیرونی در بین مسلمین در عهد خویش ازامثال گالیله، کپلر و نیوتون چندان دست کم نداشته اند اما پیدایش نوابغ مقدمات دارد و وقتی آن مقدمات حاصل شد، هیچ چیزی نمی تواند ظهور آنها را مانع آید. نکته اینست که بعد از غزالی در شرق نزدیک-به قول فرنگیه-با وجود امثال شیخ اشراق، خواجه نصیر و غیاث الدین جمشید کاشانی، چندان فرصتی برای پیدایش و پرورش نوابغ بزرگ علمی حاصل نیامد و لیکن مسؤول این امر را بتنهایی نمی توان غزالی شمرد. در هر حال نقدی که غزالی از حکمت مشائی کرد او را یک متفکر و یک فیلسوف واقعی نشان داد. در حقیقت،

انتقادات غزالي از فلسفه مشائي درتحقيق ارزش واقعي حکمت يوناني بسيار مهم بود و بدينگونه اين امام اهل خراسان با وجود بيزاري از فلسفه، خويشتن را يک فيلسوف نقاد نشان داد. تحقيقات فلسفي او در تهافه الفلاسفه و در المنقذ من الضلال، هم شک دستوري کتاب گفتار دکارت و هم نقد دقيق کانت را از عقل نظري به خاطر مي آورد و ازين لحاظ وي را از پيشروان اسلامي علم المعرفه مي توان شناخت. اروپائيها در قديم چون غزالي را فقط از روي ترجمه لاتيني مقاصد الفلاسفه اش Algazel در ردیف پيروان ابن سينا شمرده مي شد و بسبب همين اشتباه، مؤلف کتاب تهافه مي شناختند نزد آنها الفلاسفه در نزد حکماء اسکولاستيک اروپا مظهر و نماينده همان افکاري شناخته مي شد که خودش با آنها مبارزه کرده بود. با اينهمه، تاثير غزالي در فکراروپايي قابل ملاحظه است، آراء او بطور غير مستقيم و ظاهرا از طريق يکي از کتب ريمون مارتين در فلسفه توماس داکويناس و حتي دراندیشه هاي پاسکال هم مؤثر واقع گشت. در تاريخ فکر و فلسفه اسلامي مساعي غزالي بهر حال قابل توجه بود. وي در نقد ورد آراء ارسطو-و دوشريک بزرگ مسلماننش فارابي و ابن سينا-شور و حرارت بسيار نشان داد. نزديک بيست ايراد که بر حکمت مشائي داشت، هم بر فلسفه طبيعي آن خدشه وارد مي آورد هم در فلسفه ما بعد الطبيعه اش بسياري از عقايدمي يافت که به اعتقاد وي مردود بود و مستلزم کفر.

اين باب اعتراض بر فلسفه که تقريبا غزالي آن را گشود در قلمرواسلام شرقي ادامه يافت. شيخ اشراق که مؤسس يا مروج حکمت اشراقي است بسبب انتقاداتي که بر حکماء مشائي وارد آورد بنيان حکمت مشائي را ضعيف کرد اما حکمت خود او که يک نوع حکمت هرمسي يانو افلاطوني منسوب به حکماء قديم ايران بود نتوانست حکمت مشائي را ازرواج بيندازد و مساعي شمس الدين شهرزوري و قطب الدين شيرازي وامثال آنها در احياء آن هر چند موجب مزيد تبیین و تقرير آن مکتب گشت حکمت مشاء را بکلي از قدرت و اعتبار نينداخت.

محمد بن عبد الکريم شهرستاني(متوفي 548) که در مقالات واديان، کتاب معروف خويش الملل و النحل و در کلام، کتاب نهاية الاقدام را تاليف کرد، در رد عقايد بوعلی شوق و نشاطي نشان داد، چنانکه در ملاقات با ابو الحسن بيهقي فصلي از يک کتاب خويش را که رد عقايد شيخ بود بر وي فرو خواند. بعلاوه، کتابي به نام مصارع الفلاسفه نوشت و در آن مثل امام غزالي در چند مساله بر ابن سينا اعتراض کرد. وجوابي که بعدها خواجه نصير طوسي تحت عنوان مصارع المصارع به اين کتاب داد، نوعي محاکمه بود بين شهرستاني و ابن سينا که ضعف اعتراضات وي را بر حکمت مشائي نشان مي دهد. ابو البرکات(متوفي 560) طبيب يهودي اين عهد، که گوييد در اواخر عمر مسلمان شد، نيز در نقد حکمت بو علي-امانه با هدف و نيتي نظير غزالي-کوشيد. وي در کتاب المعتبر خويش سنتهاي فلسفي نو افلاطونيان و تا حدي فلسفه رازي رااحياء کرد و بر کتاب شفای شيخ-که خود وي قسمتي از مطالب آن را اخذ کرده بود-بشدت اعتراض کرد. از جمله راي مشائيان را دائر به امتناع حرکت در خلاء رد کرد و زمان را هم بر خلاف راي مشائيها که آن را مقدار حرکت مي دانند مقدار وجود شمرد. چنانکه انتقادات او درافکار امام فخر خاصه در کتاب مباحث المشرقيه تاثير کرد. بعضي پنداشته اند اگر اعتراضات او را خواجه نصير جواب نداده بود، حکمت مشائي با آنها از بين مي رفت. شايد ابن قول صاحب قصص العلما (25) مبالغه آميز باشد اما حقا اگر تاييدات و مدافعات خواجه نصير طوسي نبوداعتراضات و تشکيکات ابو البرکات لطمه بزرگي به حيثيت فلسفه مي زد.

چنانکه هم خواجه نصير بود که اعتراضات و تشکيکات امام فخر را درشرح اشارات شيخ رد کرد و از فلسفه دفاع نمود. اين همان دفاعي بودکه پيش از خواجه، ابن رشد قرطبي در اندلس کرده بود-و در جواب امام غزالي. ابن رشد(متوفي 595) از حيث نفوذ و تاثير فکر بي شک يک تن از بزرگترين حکماء دنياي قرون وسطي است و

تعلیم این حکیم اسلامی نه فقط در حکمت اسکولاستیک قرون وسطی تاثیر عظیم داشت، بلکه در عهد رنسانس و حتی تا اوایل قرون جدید تاریخ هم بعضی از افکار او در اذهان اهل علم نافذ و مؤثر واقع شد. نفوذ وی در اسکولاستیک غربی بقدری بود که مدتها ابن رشد نزد اهل علم محک و میزان حقیقت بود.

پاره یی هر چه را با حکمت او موافق بود عین حقیقت می شمردند و برخی هر چه را با عقاید او موافق بود محض ضلال می خواندند. اگر مجامع دینی و مقامات کلیسائی مکرر در قرون وسطی در منع از تدریس آثار اوفتواهای سخت صادر کردند نشانه نفوذ فوق العاده یی بود که این استاد بزرگ فلسفه در قلمرو فرهنگ اسکولاستیک داشت. در واقع اهتمام او در توفیق بین دین و عقل، مخصوصا سرمشق و زمینه خوبی شد برای حکماء اسکولاستیک که در حوزه دیانت خویش با نظیر همین مساله مواجه بودند. جوابی که ابن رشد به این مساله می داد آن بود که فلسفه را باید از دسترس کسانی که از عهده فهم آن بر نمی آیند دور داشت زیرا بین فلسفه و دین خلاف نیست، اختلاف در فهم کسانی است که مقاصد حکما را درک نکرده اند. با همین مقدمه است که ابن رشد در تهافت التهافت اعتراضات غزالی را رد می کند و مدافع فلسفه می شود و همین ملاحظات اوست که حکماء اسکولاستیک را هم در مقابل منکران قدرت مقاومت می دهد. حکماء اروپا در قرون وسطی بی هیچ تردید ریزه خوارخوان ابن رشد بوده اند. توماس داکویناس به قول رنان (26) نزدیک به تمام حکمت خود را به او مدیون است، و با اینهمه در رد و نقد اقوال او اصراری تمام کرده است، گویی این هم طریقه یی بوده است برای ادای دینی که به او داشته. در هر صورت مبارزه یی که بعضی حکماء اسکولاستیک با فلسفه ابن رشد کرده اند حکایت از قوت نفوذ او در اذهان و افکار اهل حکمت دارد. ابن رشد بسبب آثاری که در شرح کتب و تبیین اغراض ارسطو تالیف کرد در اروپا به عنوان شارح شناخته شد-شارح مطلق.

چنانکه دانته وقتی می خواهد از او نام ببرد، مثل آنکه بنائی عظیم را به کسی نسبت می دهند، درباره اش می گوید: این (Che il grand Commento feo). در حقیقت شروح او بود که با کتابهای رشد که شرح بزرگ رادرست کرد دیگری که از وی به لاتینی ترجمه شد، باب فهم واقعی فلسفه را بر روی دنیای اسکولاستیک گشود. جای افسوس است که از بعضی آثار او جز از طریق ترجمه های لاتینی نمی توان استفاده برد. اما اگر اصل عربی بعضی آنها در دست نیست ترجمه آنها حاکی از اهمیت آنها هست. هر چه هست اروپا ابن رشد را شارح بزرگ می خواند اما در حقیقت وی معلم واقعی فلسفه است. غیر از توماس داکویناس که از ابن رشد تاثیر پذیرفت و در عین حال آن را رد کرد باید مخصوصا از ریمون لول نام برد-از حکما و عرفاء معروف قرون وسطی-که گوئی فلسفه ابن رشد را بمنزله حجت اسلام تلقی می کرد و مبارزه با حکمت ابن رشد در نزد او بر نوعی غیرت و تعصب دینی مبتنی بود. حتی پترارک شاعر معروف ایتالیائی هم بر ضد انتشار حکمت ابن رشد و بر ضد علاقه یی که معاصران او هنوز به حکمت و طب و علم و ادب اسلامی نشان می داده اند بشدت سخن می گوید. ارزیابی تاثیر ابن رشد در فلسفه اروپایی کاریست دشوار و دقیق، چون این تاثیر به قرون وسطی محدود نمی شود و به عصر جدید تاریخ هم می رسد. در حکماء اسکولاستیک نفوذ او البته مستقیم و قطعی است. راجریکن با قدری مبالغه، اما با لحنی آکنده از اطمینان، می گوید که فلسفه ابن رشد در آن زمان مورد قبول تمام عقلا بود. البته اینجا صحبت از قرون وسطی است اما شباهتهایی هم که بین بعضی اقوال او با آراء دکارت ولایب نیتس هست در خور تامل است. حتی در رساله الهی و سیاسی اسپینوزا هم اندیشه ابن رشد ظاهرا بی تاثیر نبوده است.

درین رساله اسپینوزا موضعهایی هست که با بعضی موارد رساله فصل المقال ابن رشد شباهت دارد و به نظر می آید که اسپینوزا از طریق کتب ابن میمون از ابن رشد متأثر شده باشد. در واقع یک مآخذ عمده فلسفه ابن رشد

هنوز هم ترجمه هاي قديم عبري آثار اوست که بعضي از آنها جزدر ترجمه عبري باقي نمانده است و در اينصورت مي توان فهميد که ابن رشداز طريق حکماء يهود هم در فکر بعضي حکماء اروپا مي توانسته است تاثير بگذارد. اگر اروپا ابن رشد را خاتم حکماي اسلامي و بقول معروف آخرين چشمه یک آتشبازي بي دوام- که نزد آنها وصف تمدن اسلامي است خواند قضاوتش ناشي از بيخبريست. چون بعد از عصر رنسانس و شروع عهد جديد اروپا از شرق و اسلام بي خبر ماند، ازین رونه از حکمت اشراقي که پيش از ابن رشد در بين مسلمين ظهور يافته بود اطلاع يافت نه از حکمت صدر المتالihin که قرنها بعد پديد آمد. بي توجهي غربيان به اين حکمتهاي شرقي از آن روست که چون در قديم به لاتتني نقل نشده و در افکار حکماء و در حکمت اروپا تاثير مستقيم نمي بایست کرده باشد ديگر به آن مکتبها چندان علاقه يي نشان نداده اند. در صورتیکه فلسفه اسلامي اگر در اندلس با از دست رفتن حکومت اسلامي دنباله يي نيافت در مشرق با وجود مشکلاتي که در عهد مغول و بعد از آن براي اينگونه مباحث پيش آمد همچنان دوام يافت. صرف نظر از شروح ارزنده يي که در باب کتب شيخ الرئيس بوسيله امام فخر رازي(متوفي 606) و خواجه نصيرطوسي(متوفي 672) انجام شد، حکمت اشراق سهروردي هم به حکمت نوريه ملا صدرا انجاميد. (27) بعلاوه، کلام اسلامي در آثاري چون مواقف قاضي عضد، شرح تجريد علامه حلي و کتب متعدد ديگر در توفيق بين عقل و شرع راه خود را همچنان ادامه داد.

اروپا از فلسفه اسلامي البته فقط به مشائيان توجه يافت-ازکندي تا ابن رشد-اما از تاثير حکمت آنها تا قرنها بعد از شروع عهدجديد هم بهره مي برد. ترجمه لاتيني آثار شيخ از اندلس شروع شد که درآن علماء يهود بانصارا همکاري نمودند. چند سالي بعد، آثار کندي وفارابي به لاتيني نقل شد و تقريبا یک قرن بعد از ترجمه کتب ابن سينا بود که ترجمه آثار ابن رشد آغاز گشت-اوایل قرن سيزدهم ميلادي.

با وجود معارضاتي که اهل اسکولاستيک نسبت به حکمت اسلامي خاصه فلسفه ابن رشد-نشان دادند اين حکمت براي آنها مايه اعجاب بود و خضوع. از موارد جالبي که اين حالت اعجاب نصارا را نسبت به حکمت و فرهنگ اسلامي نشان مي دهد یک رساله لاتيني است از مؤلفي مجهول که هر چند معلوم نيست اهل کجاست اما بهر حال در مسيحي بودنش جاي شک نيست چون نه فقط از انجيل مکرر مطالبتي نقل مي کند بلکه صريحا نیز به تثليث اظهار عقیده مي نمايد. با اينهمه، در اواخر کتاب، جائي که اشارت دارد به انبيا که منبع وحی الهي بوده اند نام محمد ص را هم در ردیف نام موسي ذکر مي کند و اين نکته در دنياي لاتين قرون وسطي که محمد ص را پيغمبر راستين نمي دانسته اند بسيار غريب مي نمايد و حاكي است از تاثير و نفوذ فوق العاده حکمت اسلامي در اذهان و افکار علماء و حکماء اسکولاستيک (28). اين اعجاب و تحسين ذهن اسکولاستيک نسبت به فلسفه اسلامي بود که آن را و مي داشت حتي در حالي که بشدت فلسفه اسلامي را نقد مي کند از آن چيزهائي اخذ کند. ازینجاست که مکرر به موارد شباهت بين اقوال حکماء قديم اروپا با آراء مسلمين مي توان برخورد. از جمله آن قول مشهور توماس داکویناس که مي گویدعلم خداوند علت اشیاء است، چنانکه آلفرد گیوم خاطرنشان مي کند، چيزي نيست جز کلام ابن رشد که مي نويسد: العلم القديم هو العلة و السبب للموجود (29) حتي در اقوال حکماء بعد از رنسانس هم ازین موارد شباهت مي توان يافت که مي بایست آراء مسلمين از طريق ترجمه هاي لاتيني ياعبري در اذهان اروپائيها وارد شده باشد و بهر حال قدرت و غلبه حکمت اسلامي-خاصه فلسفه ابن رشد- بر فکر اروپايي تا دوره گاليله و امثال او بي شک هنوز دوام داشته است (30) آيا مشاجره معروف لايب نيتس و پير بل درباب مساله شرور و اين که اين عالم بهترين عوالم ممکنه هست يا نه از حيث ماهيت دعوي و طرز احتجاج عين مشاجره يي است که موسي بن ميمون-و قبل از وي بعضي حکماء اسلام-در جواب زندقه يي مانند

محمد بن زکریای رازی آورده اند؟ آشنایی اروپا با فلسفه ابن میمون امکان این ارتباط را تبیین می کند و از تامل در این دعوی که کاتبی قزوینی نیز- در کتاب المفصل فی شرح المحصل- آن را تقریباً بهمان شکل ابن میمون مطرح می کند (31)، لا اقل می توان به این نتیجه رسید که در افکار حکماء اروپا هنوز نکته هائی هست که سابقه آنها را در نزد حکمای اسلامی می توان یافت. باری، مساعی مسلمین در فلسفه زیادست و کتب آنها مطالب ابتکاری و تازه بسیار دارد. با چنین وضعی، خامی و کوتاه بینی است که آنها را درین مورد فقط شارح حکمت یونانی بخوانند- و لا غیر. حکمت اسلامی هم، مثل علم اسلامی، هر چند از قوم یونانی- و همچنین از اقوام هندی و ایرانی- بسیار چیزها اخذ و اقتباس کرده است بی شک فلسفه یی است مستقل و با حکمت یونانی بهر حال تفاوت بسیار دارد- هم در هدف و هم در طرز بیان. 19

پی نوشت ها :

1. دو اثر مهم غزالی که این نظر را تایید می کند عبارتست از:
تهافت الفلاسفه، و الجام العوام.
2. Lahr, Cours de Philosophie I/6 2.
3. مقایسه شود بین قول ژیلسون، فلسفه در قرون وسطی/345 با بحث کوادری، فلسفه عرب/24-25
4. تبصرة العوام/57 و نظیر آن را با بعضی تفاوتها به نظام(شهرستانی، الملل و النحل، چاپ اروپا/39) و حتی هشام بن الحکم(الفرق/8479) نسبت داده اند.
5. الفرق بین الفرق/86
6. Malebranche, Entretiens Met. VII, 7
- در باب مذهب فنومیسیم رجوع شود به: متافیزیک فلیسین شاله، ترجمه نگارنده/34-35
7. ژیلسون، فلسفه در قرون وسطی/347
8. گارده-قنواتی، مدخل در علم کلام(فرانسوی) /8-284
9. Pines, Beitrage zur Islamischen Atomenlehre, Berlin 1936/103-23
10. وفيات الاعیان 4/239 در باب ادعای فارسی الاصل بودنش، رجوع شود به: دکتر صفا، تاریخ علوم عقلی/179
11. الفهرست/357
12. دکتر صفا، تاریخ علوم عقلی/164
13. Quadri, G. , la Philorophie Arabe/66-67
14. Gilson, la Philosophie au Moyen Age/347
15. شهابی، رهبر خرد/277، 204، 150-51
16. سیر حکمت در اروپا/، 14-163-39-138
17. ژیلسون، فلسفه قرون وسطی/351
18. کوادری، فلسفه عرب/96
19. Legacy of Islam/260

.Carra de Vaux,Penseurs IV/102 20

مقایسه شود با:

Goldziher,uber die Benennung der Ichwan_al_Sata Der Islam/22-26

ietrici Der Darwinismus in X undXIX Jahrhundert, Leipzig 1876 21.

Quadri, Philosophie Arabe/59-60 22.

Gordon Leff, Medieval Thought, P. B. /162 23.

Gilson, Philosophie au Moyen Age/368 24.

25. قصص العلماء، طهران 1304/278

Renan, E. , Anroes/236 26.

Horten,Die Philosophie des Islam, Munchen 1924-194 27.

Gilson,Philosophie au Moyen Age/385-86 28.

Guillaume, A. , Legacy of Islam/279 29.

Carra de Vaux, [Averroes, Avroism], in Hastings 2/266 30.

31. پل کراوس، رسائل رازی طبع مصر/209