

حکومت فردی را مستقر ساخته است حمله می‌کند. این رشد، عدل را ثمره معرفت، و ظلم را میوه جهل مردم می‌دانست. به نظر او برای حصول جمهوریت فاضله، باید مردم با دانش آشنا شوند، چون با علم مأنوس گردیدند، از افراط و تفریط خودداری می‌کنند و در نتیجه نیازی به پزشک و دارو ندارند...»^۱

از جالبترین نظریات او، دفاعیست که از حقوق زنان می‌کند و آنان را از جهت قوا و استعداد جسمی و فکری همانند مردان می‌شمارد و می‌گوید اگر زنانی در پاره‌یی امور به پای مرد نمی‌رسند در کارهای دیگر نظیر امور هنری و موسیقی بر مردان برتری دارند. این رشد، قرن‌ها پیش از ظهور تمدن جدید، می‌گفت جامعه اسلامی، هنگامی روی سعادت و نیک‌بختی خواهد دید که بالهای زن را بگشاید و قیودی را که مانع رشد و تکامل اجتماعی اوست از بین ببرد.

این رشد آشکارا می‌گوید: وضع اجتماعی ما، به ما اجازه نمی‌دهد که به همه منافعی که از جانب زنان نصیب ما می‌گردد به طور تفصیل بحث کنیم. ظاهراً زن برای دو کار خلق شده، یکی زادن، دیگر پروردن. وضع بردگی، که ما برای زنان ایجاد کرده‌ایم، ما را از مواهب بسیاری محروم کرده است و به ابتکار و نیروی عقلی آنان تا حد زیادی لطمه زده است. از این رو، در محیط اجتماعی ما، زنی که نبوغ و فضیلتی داشته باشد کمتر می‌بینیم و همین امر موجب بدبختی زنان و انحطاط فرهنگ و مدنیّت ما شده است. ارنست رنان^۲ دانشمند فرانسوی، او را متفکری آزاداندیش می‌داند که مطلقاً پای‌بند ظاهر کلمات نیست و در مورد قرآن بیشتر به معنای باطنی احکام و تعالیم قرآن توجه دارد و معتقد است با مردم نادان نباید از معانی باطنی قرآن سخن گفت.

از آنچه گذشت به این نتیجه می‌رسیم که این رشد یکی از نیرومندترین متفکران جهان اسلامی و از حیث عمق اندیشه و وسعت نظر و آزاداندیشی سرآمد همگان است؛ و به خاطر گرایش زیادی که به عقل دارد باید او را فیلسوفی عقل‌گرای و «راسیونالیست»^۳ شمرد. وی کوشید به عمق اندیشه‌های ارسطو و افلاطون دست یابد و از آمیختن اندیشه‌های آن دو، خودداری کند. به عقیده «لئون گوتیه»^۴ این رشد فیلسوفی عقل‌گرای با نظری وسیع بود. او برای مردم برحسب درجه فهم و نیروی تشخیصی که دارند نوعی

وظیفه دینی قایل است، عامه بی‌خبر باید دین را به همان صورتی که هست بپذیرند، زیرا رعایت مقررات مذهبی، برای حفظ نظامات اجتماعی ضروری است. ولی دین فیلسوف و متفکر، دین عقل و برهان است که به وسیله آن می‌توان به مدارج عالی رسید و سرانجام در زندگی و در ازلت عقل فعال شرکت جست. این رشد با فقهای قشری موافق نبود، همانطور که آنان نیز دشمن بی‌امان او بودند.

آوازه این رشد، پس از مرگ وی، یک چند، خاموشی گرفت ولی از دوره رنسانس، یعنی از قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی تا قرون اخیر، آثار فلسفی و طبیی او مکرر طبع و منتشر گردید، و در بیداری افکار عمومی مؤثر افتاد. به همین جهت کلیسای کاتولیک با پاره‌ای از آثار و افکار او به مخالفت برخاست، «لویجی زالدی» درباره او می‌نویسد: «برتری مسلمانان بر ما این است که آنها ما را با بسیاری از فلاسفه یونان آشنا کردند. حکمای جهان اسلامی، در نهضت فلسفی مسیحیان تأثیری بسزا داشتند و این رشد بزرگترین مترجم و شارح نظریات ارسطوست. از این رو در نزد مسلمانان و مسیحیان مقامی ارجمند دارد. نباید فراموش کنیم که او ابداع‌کنندهٔ روش «اندیشه آزاد» است. او به فلسفه عشق می‌ورزید و فریفته و عاشق «علم» بود و به آن دو اعتقاد راسخ داشت و برای شاگردانش با شور و شغف فراوان درس می‌گفت. آخرین کلمات او این بود: نموت روحی نموت الفلسفه.»^۱

دوران این رشد در پایان این بحث ذکر این نکته ضروری است که در عهد این رشد تعصب و جمود در اسپانیا حاکم بود به طوری که علامه مقریزی می‌نویسد: «همینکه گفته می‌شد که قتلان شخص به فرا گرفتن فلسفه مشغول است، مردم جاهل او را زندیق و کافر می‌خواندند و قیل از مداخله سلطان و حکومت، چنین کسی را سنگسار یا در آتش می‌سوزانیدند.»

روحانیان مسیحی، به آتش جهل دامن می‌زدند، چنانکه عده‌یی از آنان در مجلسی که در دیانا در سال ۱۳۱۱ منعقد گردید، بر نامشروع بودن کتابهای ابن رشد و ابن سینا فتوی دادند.

پس از غلبه مسیحیان به اسپانیا، محکمه نفتیش مذهبی تشکیل گردید، و در جریان آن هشتاد هزار کتاب عربی را طعمهٔ حریق ساختند که کتابهای ابن رشد نیز در میان آنها بوده است. آنچه از آثار ابن رشد در گوشه و کنار باقی مانده بود، از قرن سیزدهم به بعد

ترجمه و در اختیار اهل علم قرار گرفت. علاوه بر این از اواخر قرون وسطا وضع اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی اروپا رو به تغییر نهاد. با پیشرفت صنعت و کشاورزی و در نتیجه استقرار روابط اقتصادی و فرهنگی بین شرق و غرب، زمینه برای رشد افکار عمومی و پیشرفت صنعت و تجارت و ظهور رنسانس و تجدید حیات علم و ادب فراهم گردید.

ابن سینا و ابن رشد علامه شبلی نعمانی می نویسد: «حکمای اسلام مثل ابن سینا و غیره به زبان یونانی آشنا نبودند و مبنای اطلاعات آنها از فلسفه یونان، ترجمه‌هایی بود که حنین و اسحق کرده بودند. ابن رشد در «تهافت‌التهافة» لغزشها، و اشتباهات ابن سینا را گوشزد می‌کند و می‌نویسد: ابن سینا از حیث شارح ارسطو بودن، چنان شهرتی کسب کرده است که آنچه از قلم و زبان او درآمده، مردم خیال کرده‌اند که فکر ارسطوست تا جایی که بسیاری از مسائل که هیچ مربوط به ارسطو و افلاطون نیست امام رازی و امام غزالی و تمام متکلمین، آنها را مخصوصاً به ارسطو و افلاطون منسوب می‌کنند، در حالی که این مسائل زاده فکر ابن سیناست.

ابن رشد می‌نویسد: ارسطو برخلاف مشهور قابل به قدم عالم نبود، بلکه وی در کتاب «اتولوجیا» صریحاً می‌گوید خدا، هیولی را از عدم محض به وجود آورده و بعد از هیولی، تمام اشیاء را پدیدار ساخته است. سپس ابن رشد مطالب و نظریات دیگری را به افلاطون و ارسطو نسبت می‌دهد که با گفته‌های ابن سینا و دیگر حکما، تعارض کلی دارد...»^۱

در جای دیگر، ابن رشد، ابوعلی سینا را از این جهت که «... برای تأویل بعضی الفاظ دینی از قبیل وحی و لوح و قلم از فلسفه قدیم، جدایی گزیده است مورد سرزنش قرار داد، و در کتاب تفسیر مابعدالطبیعه بارها بر او تاخته و او را به پیروی از اشاعره متهم داشته و در بسیاری موارد به خطا و غلط منسوب کرده است. یکجا می‌گوید: ابن سینا با مقام خاص خود در حکمت، می‌گوید ممکن است انسان، از خاک پدید آمده باشد، چنانکه موش. اگر واقعاً به این اصل اعتقاد داشته و آن را برای موافقت با اهل زمان نگفته باشد، این فکر برای او در نتیجه آشنائی با عقاید اشعریه پیدا شده و او را به ایراد نظایر این اقوال که شمارش همه آنها، سخن را به درازا می‌کشاند، واداشته است...»^۲

به نظر «دی بور»، خاورشناس هلندی، در آراء و نظریات ابن رشد سه نظریه

۱. نقل و تلخیص از تاریخ علم کلام، ترجمه فخر داعی، ص ۱۲۶ به بعد.

۲. تاریخ ادبیات، دکتر صفا، ج ۲، ص ۲۸۳.

العاد آمیز که با سه دیانت بزرگ آن عصر سازگار نبود به چشم می خورد: اول اعتقاد به قدم عالم مادی، دیگر آنکه او، به رابطه علت و معلولی بین عوامل و پدیده های گوناگون معتقد بود و تلویحاً هر نوع عمل خارق العاده و اعجاز را رد می کرد. سوم اینکه ابن رشد همه جزئیات را فنا پذیر می دانست و ابدیت و خلود فردی را ناممکن می شمرد...^۱

با این حال نباید چنین انگاشت که ابن رشد متفکری مادی است. او دین را از درجه چشم یک مرد سیاسی می نگرد و آن را بنا به غایات اخلاقی که از آن منظور است گرامی می دارد... او غزالی را سرزنش می کند که چرا فلسفه را در اصول دینی خود مؤثر ساخته و درجه شک و کفر را برای بسیاری گشوده است. «به نظر ابن رشد، بحثهای فلسفی و کلامی، سرانجام به انکار صانع و ترک واجب منتهی می شود و ما برای رعایت مصلحت اخلاق و مصلحت دولت، سزاوار است که با این مذهب کلامی ناقص، بجنگیم. فیلسوفان عارف، مجازند که آیات قرآن را تاویل کنند، چه ایشان مقاصد آن را به نور حقیقت می فهمند و از این مطلب چیزی برای عامه نمی گویند مگر آنچه را که در خور فهم آنان باشد... فلسفه، بالاترین صورت حق است و خود در عین حال بالاترین دین می باشد. دین فیلسوفان در واقع عبارت است از تلاش برای معرفت هر آنچه موجود است...»^۲

«... شهرت عظیم ابن رشد در فلسفه، کارهای طبیبی او را تقریباً
مقام علمی و فلسفی
از یاد برده است اما در حقیقت او از طبیبان بزرگ دوران خود
ابن رشد
بود و نخستین کسی است که کار شبکیه چشم را شرح داد و گفت
هر که آبله بگیرد از ابتلای مجدد به این مرض مصون می شود. فرهنگ نامه او به نام،
الکلیات فی الطب، به لاتین ترجمه شد و در قلمرو مسیحی گری شهرت بسیار یافت...»
امیر ابو یعقوب، علاقه داشت که شرح روشنی از نظریات ارسطو را برای او بنویسند
و به اشاره ابن طفیل، این کار را به عهده ابن رشد گذاشت. فیلسوف، این پیشنهاد را به
گرمی پذیرفت، زیرا به نظر وی همه فلسفه، در نظریات فیلسوف یونان فراهم آمده بود.
می بایست آن را شرح کرد تا با هر دورانی متناسب شود. ابن رشد تصمیم گرفت اول از
هر کتاب معتبر ارسطو، خلاصه یی فراهم کند سپس شرح مختصری بر آن بنویسد و بعد
شرح مفصلی برای طالبان فلسفه که در این رشته پیش رفته اند فراهم کند... حوصله و
ذهن روشن و قدرنی که در تجزیه و تحلیل دقیق مطالب داشت او را در همه اروها معروف

۱. تاریخ فلسفه اسلام ص ۲۰۹.

۲. همان کتاب، ص ۲۱۱ به بعد.

کرد، و عنوان «شرح انظم» گرفت... و تالی ابن سینای بزرگ شد.

آثار ابن رشد
ابن رشد به جز این شرحها، شخصاً نیز کتابهایی در منطق و طبیعیات و علم النفس و مابعدالطبیعه و الهیات و شریعت و هیئت و نحو تألیف کرد و جوابی بر تهافت الفلاسفه غزالی داشت که آن را تهافت التهافت نامید. او نیز چون فرانسیس بیکن می گفت: اندکی فلسفه، ممکن است انسان را بی دین کند، اما اطلاع دقیق و کامل از فلسفه، مایه ائتلاف دین و فلسفه می شود. زیرا فیلسوف اگرچه تعلیمات قرآن و تورات و دیگر کتب آسمانی را به معنی ظاهر نمی گیرد. اما می داند که این تعلیمات، مورد نیاز اکثریت است تا مردمی را که در نتیجه مشکلات زندگی، فقط اندیشه های عجولانه و سطحی در مبادی و سرانجام اشیاء دارند، با تقوا و اخلاق نیک آشنا کند و حتی المقدور، از فساد جلوگیری نماید.

به همین جهت فیلسوف موفق و مآل اندیش، برخلاف دین، سخنی نمی گوید. در عوض فیلسوف، حق دارد آزادانه در جستجوی حقیقت بکوشد اما باید مباحثات خود را با متعلمان، در حدود فهم و استعداد آنها محصور کند، و افکار خود را در میان عامه رواج ندهد. به نظر وی اگر عقاید دینی را تأویل کنند، با نتایج علم و فلسفه هم آهنگ است.

ابن رشد، فلسفه را چنین تعریف می کند: بحث در حقیقت اشیاء به منظور اصلاح حال انسان. به گفته او جهان قدیم است و حرکات ستارگان، آغاز و انجام ندارد و اعتقاد بحدوث خلقت غلط است، که طرفداران آن ادعا دارند خدا کائنات تازه را بدون حاجت به ماده موجود خلق می کند... و همین پندار، علمای سه دین مُتَّبِع را به آنجا کشانیده که گویند چیز از ناچیز خلق نمی شود. حرکت قدیم و دایم است و هر حرکتی از حرکت پیش پدید می آید، بدون حرکت، زمان نخواهد بود و حرکت آغاز و انجام ندارد. معذک می گوید: که خداوند خلقت نو می گیرد، بنابراین خداوند، نظم و قوت و عقل کائنات است و نظام و عقل، مُحَرِّکِ افلاک و ستارگان، از این رو نظام عالم عقلی و کلی است... عقل انسان دو جزء دارد عقل قابل یا مادی که استعداد و قدرت تفکر و معرفت عقلانی است، این عقل جزو جسم است و با فتنای جسم فنا می شود. جهاز عصبی و مغز جزو عقل فعال است که از خداست و هموست که عقل قابل را به تفکر وامی دارد. عقل فعال، در افراد تفاوت ندارد بلکه در همه یکسان است و فقط اوست که باقی و لایزال است... عقل فردی می کوشد که با عقل فعال متحد شود... عقل انسانی به وسیله اتحاد با عقل فعال، مانند خدا می شود، زیرا بالقوه به وسیله فکر بر همه کائنات احاطه پیدا

می‌کند، در حقیقت جهان و هرچه در آن هست نسبت به ما، جز به وسیله عقلی که ادراک آن می‌کند، نه وجود دارد نه معنی. فقط ادراک حقیقت از طریق ذهن، عقل را به اتحاد با خدا که متصوفان می‌بندارند به وسیله ریاضت یا جذبۀ بدان توانند رسید، نایل می‌کند. این‌رشد از افکار صوفیانه به دور است. به عقیده او بهشت همان حکمت آرام و دوست‌داشتنی است که خردمندان از آن بهره‌ور می‌شوند.

ارسطو نیز به همین نتیجه رسیده است، لازم به گفتن نیست که نظریه عقل فعال و عقل منفعل یا قابل. از کتاب النفس ارسطو (مقاله سوم) گرفته شده و همین نظریه است که به صورت فرضیه فیض نو افلاطونی درآمده و به وسیله فارابی و ابن سینا و ابن باجه به ما رسیده و این فلسفه عربی همان فلسفه ارسطو بود که در قالب نو افلاطونی ریخته‌اند ولی در همان اتنا که افکار ارسطو به وسیله باطنیان، اسماعیلیان و خشاشین و جز اینها دست به دست می‌گردید به کمک این جمعیتها بسیاری از عقاید فلاسفه یونان بین ملل اسلامی منتشر گردید.

سیر تفکر و اندیشه‌های علمی و فلسفی پس از حمله مغول

سیر تفکر و اندیشه‌های علمی و فلسفی قبل از حمله ویرانگر و خانمانسوز مغول راه افول می‌سپرد. در دوران حکومت خوارزمشاهیان به علت سوء تدبیر سلاطین این سلسله و سیاست غلبه خلفای عباسی و نبودن سیاستمداران عاقل و مآل‌اندیش، موجبات حمله مغول و ویرانی شهرها فراهم گردید و به علت آماده نبودن محیط اجتماعی و فقدان امنیت و آرامش، چراغ فلسفه و تفکر علمی و منطقی رو به خاموشی رفت.

پس از استقرار حکومت تیموریان و صفویان، در نتیجه زواج استبداد مطلق و تعصب جاهلانه، مجالی برای رشد افکار علمی و فلسفی فراهم نگردید و در طی هفت، هشت قرن اخیر، هرگز مردانی چون زکریای رازی، بوعلی و بیرونی در میدان علم و دانش قدم نگذاشتند. چنانکه گفتیم از قرن دوم هجری به بعد زکریای رازی، ابوالعلائی مقری، ابن ابی‌العوجا، ابن راوندی و عده‌ی دیگر علیه دین و پیامبران و مقدسات مذهبی کتابها نوشتند و سخنها گفتند و کسی از خلفا و زمامداران و روحانیون و توده مردم متعرض جان و مال آنها نشد، در حالی که در قرون بعد مخصوصاً پس از استقرار حکومت صفویه اگر کسی جمله‌ی از گفته‌های مادبون و زنادقه را نقل می‌کرد جان و مال او در معرض خطر بود.

تکفیر دانشمندان
نویسنده گمنام بحرالفوائد، که ظاهراً از مُشترَعین بنام نیمه اول قرن ششم هجری است، در صفحه ۲۱۷ کتاب خود «در بیان کتابها، که نشاید خواندن و دانستن، و نبشتن آن حرام است» چنین می‌گوید: «کتاب اِخوان الصفا زندقه است و طعن بر مسلمانی است نشاید خواندن و نشاید دانستن بیاید سوختن، هفت مُلجد در بصره جمع شدند و آن کتاب بنهادند و نام خود بهوشیدند.

دوم ابوالعلاء حمری ملحد بوده است، کتاب لزوم مالایزم و فصول غایت، در معارضت قرآن کرده است بیاید سوختن. و دلیل الحادوی آن است که انکار قیامت و خشر اجساد می‌کند و می‌گوید:

لو أن جسمك متروك بهيئة بعد الممات طمعنا في نلاقه
لكنه صار اجزاء مقسمة ثم استمر هباً في سواقه

...دیگر بوعلی سینا کافر بی‌دین بود، شفا و نجات وی نشاید خواندن که نفی خشر اجساد می‌کند و نفی صفات یاری. و محمد زکریای رازی ملحد بوده است و کتابهای متقدمان گبران چون شهراب و جاماسب برخلاف مسلمانی است نشاید خواندن و نوشتن که مردم را از حق، یاز می‌دارد، باطل است که بددینان نهاده‌اند. بدان مشغول نشاید شدن نبیثی که کتب حق، تورات و انجیل و صحف داود کتب خدایی است، امروز متسوخ شده است نشاید خواندن و نوشتن، پس آن بیگانگان و گبران اولیتر که نشاید خواندن کتاب‌الله و سنته رسول‌الله فی علم‌الاولین والآخرین...

در دوره سلجوقیان با اینکه برخلاف عهد منصور و مأمون و واثق بحثهای فلسفی رو به فراموشی رفته بود، معذک وجود مردی چون غزالی نشان می‌دهد که هنوز بازار عقل و استدلال یکباره تعطیل نشده بود. غزالی برای رد آراء و نظریات علمی فلاسفه، خود از منطقی و دلیل، کمک می‌گرفت و به مردم می‌گفت که برای کشف حقیقت از تحقیق و پژوهش باز نایستند. با این حال ضمن مطالعه در آثار و افکار غزالی به مواردی برمی‌خوریم که وی برای حمایت از دین، عقل و استدلال را به چیزی نمی‌گیرد. با این حال در همان ایامی که فقها و محدثین، منطقی و فلسفه را محکوم می‌کردند، غزالی آموختن منطقی را تجویز می‌کرد و نسبت به فلسفه می‌گفت جز چند مسأله، بقیه مباحث فلسفی برخلاف مذهب نیست. از برکت این اقدام، مردانی چون فخررازی، سهروردی، آملی و شهرستانی توانستند در زمینه‌های علمی و فلسفی کمابیش مطالبی بگویند و بنویسند.

امام تاج‌الدین ابوالفتح محمدبن عبدالکریم شهرستانی (متوفی در ۵۴۹ هـ) که قبلاً از او سخن گفتیم، از محققین، متکلمین، و صاحب‌نظران و دانشمندان بزرگ عالم اسلام است و با این که وی محدث، واعظ و فقیه بود لیکن به جرم فلسفه‌دانی مورد اتهامات ناروا قرار گرفت. در «طبقات الشافعیه» از سمعانی منقول است که نسبت زندقه و الحاد به

او داده است...^۱

یاقوت در ترجمه احوال او می‌نویسد «... و اگر خلل در اعتقاد و میل به الحادش نبودی از انمه اسلام بودی... و این، جز از آن روی نبود که از نور شریعت روی برتاخته به ظلمات فلسفه پرداخته بود و میان ما، گفت و شنودها رخ داد و او در تأیید مذهب فلاسفه و دفاع از آنها مبالغه می‌کرد و من در چند مجلس از مجالس او حاضر آمدم، در آنها هیچ سخن از قال الله و قال رسول الله، و هیچ پاسخی از مسائل شرعی نبود...»^۲

سبکی، از تاریخ ذهبی نقل می‌کند که «ابن سمانی ذکر کرده است که او به میل به اهل قلاع یعنی اسماعیلیه و دعوت عقاید آنها و تأیید طامات آن طایفه متهم بود و او در «تحریر» آورده است که وی متهم به الحاد و میل بدانها و از جمله کسانی بود که در تشیع غالی بودند...»^۳

تا قرن هفتم هجری، هنوز اهل علم می‌توانستند کمابیش عقاید و نظریات خود را در پرده بیان کنند و برای به کرسی نشاندن مسائل مذهبی، عقاید ملحدین و مخالفین را نیز ذکر نمایند ولی پس از حمله مغول، مخصوصاً پس از روی کار آمدن سلسله صفویه، کار جمود و تعصب به جایی رسید که کسی را قدرت و جرأت آن نبود که برای رد اندیشه‌های ملحدین، به ذکر گفته‌های کفرآمیز آنان دست بزنند. به این ترتیب نقل کفر که در قرون اولیه اسلامی ممکن و جایز بود، در دوره‌های بعد اندک‌اندک تحریم گردید و کسی جرأت نمی‌کرد که از آراء و افکار مادیون و زنادقه و اهل عقل و استدلال، سخنی به میان آورد.

خواجه رشیدالدین فضل‌الله که به حکایت نامه‌های عدیده‌ای که از او به یادگار مانده از حامیان جدی اهل علم و دانش بود، همین که چرخ سیاست به زیان او به گردش درآمد، دشمنان، کتاب تفسیر قرآن او را پیراهن عثمان کرده عامه بی‌خبر را علیه او برانگیختند.

رشیدالدین، طیب و حکیم بود و در تفسیر قرآن مذاق و مشرب
فلسفی خود را به کار می‌برد. دشمنان سیاسی او از همین امر
نیز استفاده کردند و او را در نظر اکثریت مردم (که به پیروی از
تکفیر
رشیدالدین فضل‌الله
فقها و اهل حدیث و سنت، که به علوم عقلی با شک و تردید می‌نگریستند) خوار
کردند... دشمنان سیاسی او پس از کشتن او، برای آنکه آثار خیرات و میراث و تصنیفات

۱. تاریخ علم کلام، نیلی، ص ۵۲.

۲. معجم البلدان و طبقات الشافعیه، سبکی، ج ۴.

۳. به نقل از مقاله شهرستانی و مجلس فارسی او به قلم دکتر زرین کوب، از کتاب یادداشتها و اندیشه‌ها، ص ۱۱۱.

او را که بیشتر در راه دین اسلام بوده از بین مردم بزدایند و قتل او را در نظر عوام موجه جلوه دهند. باز مسأله اصلی یهودی او را پیش کشیدند و گفتند که این است سزای آن یهودی که کلام خدا را دگرگون ساخت.»^۱ آری مادام که در جامعه‌ای جهل و خرافات حاکم است و اکثریت مردم از درک عمیق مسائل اجتماعی و سیاسی عاجزند، دشمنان پیشرفت و ترقی می‌توانند هر آن افکار عمومی را علیه اصحاب عقل و استدلال منحرف سازند و از رشد تدریجی جامعه، و بیداری اکثریت، با حربه تکفیر جلوگیری نمایند.

یکی از ستارگان درخشان فرهنگ ایران در عهد مغول، خواجه نصیرالدین طوسی است که هم عصرانش او را «استادالبشر» می‌نامیدند. مردی است سیاست‌مدار، حکیم، فقیه، متکلم، ریاضی‌دان، منجم، طبیب، ادیب و لغوی. شاگرد دانشمند و معروفش علامه جلی او را در کنار عقول عَشْره‌ای که خداوند پدید آورده عقل یازدهم (عقل هادی عشر) می‌خواند. به عقیده یکی از صاحب نظران: «خواجه را باسانی می‌توان در ردیف فارابی، رازی، بیرونی، ابن سینا، خیام، غزالی، و نظایر آنها گذاشت و شاید در خواجه، به کمک شرایط تاریخی، مختصاتی گرد آمده بود که باز به او، برجستگی یا دقیقتر بگوئیم امتیاز بیشتری می‌دهد.

هنگامی که در نزد اسماعیلیه بود به «خواجه کاینات» شهرت یافت. در فلسفه به «محقق طوسی» معروف است، همه پژوهندگان کهن و نوین ایرانی و عرب و اروپایی که آثار او را بررسی کرده‌اند با شور و حیرت، شخصیت وی را ستوده‌اند. زندگی پرفراز و نشیب در دزهای مُحتمشان اسماعیلی و سپس در دربار هلاکو و آباقاخان، و نقش شگرفی که در دربار ایران بازی کرده است، در خور مطالعه و سبزنده تحلیل و تعلیل علمی زرفی است. تألیفات خواجه از صد می‌گذرد و مطالعات او در جبر و حساب و مثلثات به بررسی ویژه‌ی نیازمند است.

یکی از نقش‌های برجسته خواجه نصیر، احیاء نام‌فلسفه و حکمت، پس از خذلان موقت آن است، برخلاف شیعه (اعم از شیعه در احیای فلسفه نصیرالدین نقش خواجه نصیرالدین در احیای فلسفه است) و اثنا عشریه یا امامیه که به فلسفه راغب بودند، شیخان خنبلی و خنفی و شافعی و مالکی از آن احتراز داشتند و آن را مایه بی‌دینی

می‌دانستند. بیهوده نبود که فقیهان و متکلمین سنی از آنجمله فخر رازی معروف به ابن الخطیب متوفی به سال ۶۰۶، که امام المشککین لقب گرفته به دنبال نهافت الفلاسفه غزالی، کتاب «تعجیز الفلاسفه» را نوشته و به بهانه نگاشتن «شرح» بر اشارات بوعلی، در واقع و به قول معروف «جرح» بر آن نوشته و همه جا عقاید ابن سینا را رد کرده است. لذا شیعی بودن یا فلسفی مزاج بودن - و سنی بودن، با مخالفت با علوم عقلی، و اکتفا به متقولات، هم معنی بود، به پیروی از همین روح زمان است که سیف قرغانی درباره ابن سینا که مظهر حکمت شمرده می‌شد و به اصطلاح سخنگوی فلاسفه و زبان معقول بود، با بغض تمام می‌نویسد:

گوشِ دل خویشتن نگه‌دار از بوعلی آن زبان معقول
نقدِ ذغلی به زر مُطالاست در کیسه زرگران معقول
شعر خنکی است ولی نیت گوینده را با روشنی بیان می‌کند.

ابن سینا، خود اسماعیلی بود و به سبب همین شیعی بودن و فیلسوف بودن و اعتقاد به «قدم عالم» تا قرن‌ها از طرف خلافت و هیأت حاکم ارتجاعی، به «مظهر کفر» بدل شد. و سوزاندن کتابهایش، از سیاستهای متداول دستگاه دولتی، طی چندین قرن در کشور ما بود.

اسماعیلیه به داشتن ناصر خسرو، که او نیز فیلسوف بزرگی است، فخر می‌کند، و همین طایفه، وقتی آواز هوس و خردِ خواجه نصیرالدین را شنیدند، کوشیدند تا او را به خود جلب کنند. خواجه که در جهرود قم تولد یافته (۵۹۷) و در طوس تحصیل کرده و به شهرت رسیده بود، به تصور اینکه در پناه فلاح اسماعیلی، هم از هجوم تانار خود را حفظ کند و هم خود را در جوار هم‌دینان شیعی خویش قرار می‌دهد و امکان تألیف و تصنیف می‌یابد، بدین قلعه‌ها پناه بُرد و از زمان ناصرالدین مُحتشم تا زمان خورشاه، نزد آنان، در فلاح قهستان، می‌ماند.

ولی به وی در این فلاح، بسیار بسیار بد می‌گذرد. ما بین او که شیعی امامی بود و اسماعیلیه، روابط صمیمانه و اعتقادآمیزی برقرار نمی‌شود. وی در مقدمه شرح اشارات خود توضیح بسیار جانگدازی از گذران خود در میان اسماعیلیه می‌دهد، و از کثرت خصمی که نسبت به آنها داشته است کتاب اخلاق ناصری را که به نام ناصرالدین محتشم اسماعیلی نگاشته و تهدییی از «طهارة الاعراق» ابرعلی مسکویه است بعدها تغییر می‌دهد، و نام ناصرالدین را از آن حذف می‌کند.

در تمام دوران امامت نزد اسماعیلیان، خواجه می‌کوشد خود را از جنگ آنها

برهاند... سرانجام با نافع کردن خورشاه به تسلیم شدن در مقابل هلاکو، خود را به طور قطع از چنگ اسماعیلیان می‌رهاند.^۱

مقصود از ذکر این حواشی تاریخی، آن بود که چرا برای يك متكلم شافعی مانند فخر رازی، رد فلاسفه و به ویژه ابن سینا مطرح است و چرا برای يك عالم شیعی مانند خواجه نصیر، تجلیل فلاسفه، و به ویژه همان ابن سینا.

خواجه، در شرح اشارات خود، وارد مباحثه شدیدی با فخر رازی می‌شود و به اصطلاح با امام المُشککین به طور منطقی برخورد می‌کند، و پایه حکمت را که با عقاید شیعی سازگاری داشت، تحکیم می‌نماید. شالوده‌یی را که او می‌ریزد قرن‌ها بعد از او می‌ماند، البته روحانیت شیعه بعد از آنکه به قدرت رسید و به اصطلاح «روی در تراجع نهاد» خود با فلسفه درافتاد و روزگار صدرالدین شیرازی در دوران صفویه، بهترین گواه این امر است، ولی تا دورانی پس از خواجه، فلسفه‌یی که به نظر می‌رسد در زیر ضربات غزالی گرفته تا فخر رازی، تعطیل شده است جان گرفت و به رونق سابق رسید.

این نقش خواجه، در احیای عقل‌گرایی و راسیونالیسم فلسفی و در مباحثه با فخر رازی نظیر نقشی است که ابن رشد در مباحثه با غزالی و کتاب «تهافت الفلاسفه» او بازی کرده است. هم این رشد و هم خواجه نصیرالدین طوسی را باید از احیاگران عقل‌گرایی و راسیونالیسم فلسفی دانست، با این تفاوت که ابن رشد، گاه خود به ابن سینا تاخته است و حال آنکه خواجه به دفاع از ابن سینا برخاسته و البته در پشت سر هر دو نیز، انگیزه‌های سیاسی و اجتماعی بخوبی دیده می‌شود.

یکی دیگر از نقشهای برجسته خواجه، نجات دانش و دانشمندان در یکی از تیره‌ترین ایام ایلغار مغول است، اگر اسماعیلیه از فلسفه خوششان می‌آمد مغول و ایلخانان مغول، به نجوم و «علم اختیارات» علاقه داشتند و اصولاً دانشمندان را مانند ساحران و کهنه خود، تنها به معنای پیشگو و منجم می‌شناختند، در واقع این منجم‌پروری، خاص آنها نبود و در دربارهای شاهان و خلفا و امیران روزگار، سابقه طولانی داشته است، حتی زمانیکه خواجه در نزد محتشمان اسماعیلی بود، شهرت یافت که در کار ساختن رصدخانه است و از زمان ساختن «زیج شهریار» در دوران ساسانی، رصدخانه‌سازی در ایران معمول بود. هلاکو قبول کرد که به خواجه امکان دهد، بر روی تپه‌های مراغه زیج یا رصد معروف ایلخانی را بیا کند، و قرار شد موقوفات ایلخانی، در اختیار خواجه فرا گیرد. خواجه با

۱. خواجه در وصف حال خود در این دوران بحرانی می‌گوید:

به گرداگرد خود چندان که بیستم فلا انگشتری و من نگینم

این موقوفات نه تنها رصدخانه، بلکه کتابخانه‌یی با چهارصد هزار جلد کتاب و مدرسه و حجرات خاص برای فقیهان و طبیبان و محدثان و حکما با دادن حقوق (بارانیه و جامگی) که میزان آن هم در کتب ذکر شده است، ایجاد کرد و تقریباً زبده علمای عصر را در این مؤسسات گردآورد... در محضر خواجه، شاگردانی مانند علامه حلی و قطب‌الدین شیرازی تربیت شده‌اند.

خواجه پس از اسماعیلیه با از میان برداشتن قطعی خلافت عباسی، عملاً دو رقیب عظیم و نیرومند ایدئولوژی شیعه را، از سر راه برداشت و در واقع، دیگر هیچ چیز مانع سیر ایران به طرف قبول مذهب امامیه، به عنوان دین رسمی وجود نداشت، از زمان ایلخانان رخنه نیرومند این دین، در دستگاه دولتی آغاز گردید و ظفرمندی نهایی آن به دوران صفوی رسید...^۱

تفکرات فلسفی سهروردی

مهمترین نماینده تفکر فلسفی در قرن ششم، شیخ شهاب‌الدین سهروردی است، که در سطور زیر اجمالاً به آراء و افکار او اشاره می‌کنیم: شیخ شهاب‌الدین سهروردی، معروف به شیخ اشراق در سال ۵۴۹ در قریه سهرورد زنجان تولد یافت و در سال ۵۸۷ در ۳۸ سالگی به شهادت رسید. در آغاز جوانی یک چند به سیر و سیاحت پرداخت و با بزرگان تصوف به بحث و گفتگو نشست و کتب مزدایی عهد باستان را مورد مطالعه قرار داد و با اندیشه‌های مُترقی باطنیان آشنا شد. و چون مردی بی‌باک و آزاداندیش بود، با وجود شکست فاطمیان از مسیحیان و پیروزی نسبی اهل سنت و جماعت، وی در ابراز عقاید خود شجاعت و گستاخی نشان داد و درباره «ختم نبوت» و «دایره رسالت» مطالبی گفت که با افکار عامه تعارض داشت. سهروردی با مکاتب فلسفی یونانی و اصول مزدایی ایرانی کمابیش آشنا، و در مقام تلفیق و هم‌آهنگی آنها بود، وی در آثار خود «اصطلاحات قدیم ایرانیان را درباره فرشتگان، به کار برد. آثار او حاکی از اطلاعات دقیقی درباره فرشته‌شناسی مزدایی است که او با عقیده افلاطونی درباره عالم مثال بیامیخت. استعمال صحیح نام امشاسپندان به عنوان ارباب‌الانواع، شاهد آشنایی سهروردی با برخی از اصول اساسی حکمت قدیم

شهاب‌الدین
سهروردی

زرتشتیان است... شیخ اشراق... روش استدلالی را با اشراق بیامیخت و غایت فلسفه را نجات نفس از زندان ظلمانی هوی و هوس و هواجس^۱ نفسانی دانست، ریاضت و تزکیه نفس را لازمه علم کامل می شمرد و در تلفیق فلسفه و دین و نیز فلسفه یونانی و حکمت ایران باستان کوشید...»^۲

سهروردی در مقدمه حکمت اشراق خطاب به یاران و همفکران خود چنین می نویسد: «برادران، چون چندین مرتبه از من پرسیدید که حکمت اشراق چیست؟ این بود که ناگزیر شدم در این موضوع چیزی بنگارم و اگر خداوند، با دانشمندان پیمان نبسته بود که علم و خرد را پنهان نکنند و نیز اگر فرموده بود که علما آنچه را می دانند باید بگویند، هرگز حاضر نمی شدم که با سختیهایی که در این کار است و پیش بینی کرده ام لب بدین سخنان بگشایم و بحثی آغاز کنم...»^۳

سهروردی پس از مقدمه‌یی در پیرامون اصالت وجود یا اصالت ماهیت، چنین می گوید: عده‌یی از حکماء مشاء و ابن سینا اصالت وجود را امری عقلی و مسلم می دانند ولی شیخ اشراق در این مقوله با آنها همداستان نیست و برخلاف آنان ماهیت را اصل دانسته و وجود را امری اعتباری و انتزاعی به شمار می آورد. در کتاب مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، دکتر سیدحسین نصر، راجع به اصول و مبانی حکمت اشراقی چنین می نویسد: مقصود از «حکمت اشراقی»... به طور کلی، هر نوع حکمتی که مبتنی بر تنویر و اشراق عقل باشد نیست مانند آنچه در مکتب نو افلاطونیان و آگوستینی های غرب مشاهده می شود... به یگ معنی پیروان آنان، همگی اشراقی اند ولی به معنی خاص کلمه اشراق... حکمت اشراقی اولاً ذوقی است و در عین حال که استدلال و فلسفه استدلالی را پایه و لازمه خود به شمار می آورد تربیت منظم عقل نظری، و نیروی استدلالی را اولین مرحله کمال طالب معرفت می شمارد.

ماهیت حکمت اشراق
پس حکمت اشراقی حکمتی است که می کوشد رابطه‌یی بین عالم استدلال و اشراق با تفکر استدلالی و شهود درونی ایجاد کند و در واقع برزخی است بین فلسفه و کلام مدرسی و تصوف محض خانقاهی. ثانیاً حکمت اشراقی، آگاهانه درصدد احیای حکمت خسروانی و قهلولی ایرانیان باستان و نیز حکمت

۱. هواجس: آرزوهای نفسانی

۲. تلخیص از معارف اسلامی، تألیف دکتر سید حسین نصر، ص ۱۲۰.

۳. خلاصه افکار سهروردی و ملاصدرا، به قلم اکبر دانا سرشت، از ص ۶ به بعد.