

انسان گرایی در عصر رنسانس اسلامی

نصرالله پورجوادی

Joel L. Kraemer. *Humanism in the Renaissance of Islam (The Cultural Revival During The Buyid Age)*. E.J. Brill, Leiden, 1986.

«رنسانس اسلامی» عنوانی است که ابتدا اسلام‌شناسان غربی به نهضت فرهنگی قرن چهارم هجری (دهم میلادی) در تمدن اسلامی داده‌اند. بعضی از شرق‌شناسان تاریخ تمدن اسلامی را به طور کلی به سه دورهٔ عمده تقسیم کرده‌اند که آنها را به ترتیب دوره‌های زرین و سیمین و مفرغی نامیده‌اند. دورهٔ زرین یا طلایی تاریخ تمدن اسلامی از اوایل قرن دوم هجری آغاز می‌شود و تا حدود اوائل قرن هفتم ادامه می‌یابد. این چهار قرن حقاً مهمترین و سازنده‌ترین دوره از تاریخ تمدن اسلامی است. در همین دوران بود که شالودهٔ یک تمدن عظیم در یک سرزمین پهناور ریخته شد. البته، در همین دورهٔ طلایی نیز تمدن اسلامی را می‌توان به صورت منحصراً در نظر گرفت که نقطهٔ اوج آن قرن چهارم (باخصوص نیمهٔ دوم آن) است. در این قرن ما شاهد یک نهضت بزرگ ادبی و علمی و فلسفی در عالم اسلام هستیم، نهضتی که از نظر اسلام‌شناسان نه قبل از آن سابقه داشته و نه بعداً در تاریخ اسلام تکرار شده است. نظیر این نهضت را غرب‌بیان در تاریخ اروپا، در قرن دوازدهم میلادی، مشاهده کرده‌اند و به این نهضت نیز عنوان رنسانس را اطلاق کرده‌اند. رنسانس اروپایی دارای چندین صفت بود که مهمترین آنها فعالیت دانشمندان و ادباء در احیاء علوم و معارف قدیم یونانی و ترجمه آثار اسلامی بود. مستشرقانی که نهضت فرهنگی قرن چهارم هجری را «رنسانس اسلامی» نامیده‌اند کم و بیش همین صفاتی را که از برای رنسانس اروپایی بر شمرده‌اند در تمدن اسلامی در این دوره مشاهده کرده‌اند. بنابراین، مفهوم «رنسانس» اساساً یک مفهوم غربی است، و اطلاق این عنوان به دوره‌ای از ادوار

تاریخ تمدن اسلامی ناشی از نگرشی است که غرب بیان اولاً به تاریخ تمدن خود، و ثانیاً به تاریخ تمدن اسلامی به منزله حاشیهٔ تاریخ تمدن غرب داشته‌اند.

نخستین کسی که عنوان «رنسانس اسلامی» را به کار برده مستشرق فقید سویسی آدام متز بود. متز در کتاب معروف خود (به نام *Die Renaissance des Islam*) سعی کرده است جنبه‌های مختلف تمدن و فرهنگ اسلامی را در قرن چهارم هجری مورد مطالعه قرار دهد.^۱

از زمان تألیف این اثر در سال ۱۹۱۷ میلادی، عنوان «رنسانس اسلامی» برای این دوره از تمدن اسلامی در حوزه‌های شرق‌شناسی رایج شده است و اخیراً نیز پس از قریب هفتاد سال کتاب دیگری منتشر شده است (به زبان انگلیسی) که همین دوره از تمدن اسلامی از لحاظ دیگر در آن مورد بررسی قرار گرفته است. در این اثر جدید نیز عنوان «رنسانس اسلامی» به کار رفته است، اما مؤلف آن بیشتر به یک جنبهٔ خاص این رنسانس توجه کرده و آن اومنیسم یا انسان‌گرایی (یا مذهب اصالت بشر) است، و لذا کتاب خود را اومنیسم در رنسانس اسلامی نامیده است.

یونیل کریم، مؤلف کتاب اومنیسم در رنسانس اسلامی کاملاً به اثر معروف آدام متز توجه داشته و مطالعه او در واقع دنبالهٔ کار محقق سویسی است. اگر چه هر دو نویسنده به یک دوره از تمدن و فرهنگ اسلامی نظر داشته‌اند، دوره‌ای که آن را رنسانس اسلامی خوانده‌اند، حاصل کار ایشان هم از حیث محتوا و هم از حیث صورت و روش با هم فرق دارد. آدام متز در کتاب خود بطور کلی به کل تمدن و فرهنگ اسلامی در این دوره نظر انکنده است. عناوین فصول کتاب او خود دامنهٔ مطالعه اورا در این اثر نشان می‌دهد. وی از جغرافیای سرزمینی‌های اسلامی و تاریخ خلفاً و فرمانروایان آغاز می‌کند و پس از شرح مذاهب و فرقه‌ها و سازمانهای اداری و آداب و رسوم دیوانی به مسائل علمی و ادبی و مذهبی و وضع دانشمندان و اوضاع اجتماعی و آداب و رسوم مسلمانان و وضع شهرها و مسائل کشاورزی و صنعتی و بازرگانی و حتی ارتباطات زمینی و دریایی می‌پردازد. هر یک از این مسائل را مؤلف در فصل جداگانه بررسی کرده، و حجم فصول بیست و نه گانهٔ کتاب او کم و بیش یکسان است. منابع

۱. این کتاب را آقای علیرضا ذکارلو تحت عنوان تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری، تهران، ۱۳۶۲، از ترجمهٔ عربی به فارسی برگردانده است.

مؤلف نیز متون اصلی اسلامی مربوط به این دوره بوده است. اما کتاب کریم فقط مشتمل بر سه فصل دراز و یک مقدمه و خاتمه کوتاه است و در این سه فصل نیز نظر او نه بر همه جنبه‌های تدن اسلامی، بلکه اساساً بر یک جنبه آن بوده است و آن جنبه فرهنگی و بیشتر فلسفی است. موضوع اصلی این کتاب در فصول دوم و سوم که حدود دو سوم کتاب است مطرح شده است. در فصل دوم مکاتب و مجالس علمی و ادبی این دوره و در فصل سوم فعالیتهای شش تن از اهل ادب و فرهنگ و فلسفه شرح داده شده است. البته، مؤلف به جنبه‌های تاریخی و سیاسی و اجتماعی این عصر نیز توجه کرده است، و این جنبه‌ها در فصل اول و تا حدودی در مقدمه بررسی شده است. کیفیت به قدرت رسیدن آل بویه و روابط و مناسبات آنان با خلفای عباسی و پادشاهان دیگر، وضع بغداد و اوضاع اجتماعی و فرهنگی مردم، گروهها و مذاهب کلامی و اقلیتهای دینی همه مسائلی است که اجمالاً در این فصل مطرح شده است. اما همانطور که اشاره شده‌است، این مباحث به منزله تمہید مقدمه است برای مسائل اصلی کتاب که مؤلف در دو فصل دوم و سوم مطرح کرده است.

منابع مؤلف در درجه اول آثار اسلامی (به زبان عربی) است، و در درجه دوم تحقیقات جدیدی که اروپائیان کرده‌اند. در استفاده از این تحقیقات مؤلف به مطالعات اسلامشناسان اکتفا نکرده، بلکه گاهی از آثاری که محققان غربی درباره تاریخ تدن غرب در قرون وسطی بخصوص عصر رنسانس نوشته‌اند بهره برده است، کاری که هر محققی باید با احتیاط در پیش گیرد. توجیهی که مؤلف از این عمل خود کرده این است که رنسانس اروپایی و اسلامی هردو صفات مشترکی داشته‌اند و آنچه اروپائیان در وصف رنسانس اروپائی گفته‌اند از جهاتی در مورد رنسانس اسلامی نیز صادق است. با همین استدلال است که مؤلف وقتی می‌خواهد مثلًا وضع زندگی عامه مردم را در قرن چهارم هجری شرح دهد و احوال نفسانی ایشان را وصف کند از اظهارنظرهایی که بعضی از صاحب نظران غربی درباره اوضاع روانی و اجتماعی فرانسویان در قرون وسطی کرده‌اند استفاده می‌کند. مثلًا یکی از ایشان معتقد است که عامه مردم در قدیم همواره دچار احساس شدید نامنی و ترس از قحطی و بیماری و جنگ و راهزف بودند و یکی دیگر می‌گوید که مردم قرون وسطی در احساسات خود سخت افراطی بودند - هم شفقت زیاد داشتند و هم خشم و نفرت شدید. این حالات را نویسنده ما در مورد مسلمانان نیز صادق می‌داند. تصویری که او بدین نحو از عامه

مردم ترسیم می کنند تا اندازه ای جاندار است، ولی بهر حال این نوع مقایسه را نمی توان خالی از اشکال دانست. درست است که مردم اروپا و خاورمیانه در قرون وسطی در جامعه ای کشاورزی زندگی می کردند و از این حیث زندگی اجتماعی و احوال نفسانی ایشان با بشر جدید در جامعه صنعتی فرق دارد، ولی چیزی که در زندگی و احوال مردم در جامعه مؤثر است صرفاً عوامل جامعه شناسی نیست. مسائل دینی و اعتقادات و رسوم فرهنگی نیز بدون شک از عوامل مؤثر در روحیات مردم و نحوه زندگی و احوال نفسانی ایشان است. به هر حال، استفاده از نظریات غربی برای شرح اوضاع اجتماعی و فرهنگی مسلمانان در قرن چهارم خود نشانه نظرگاه غربی نویسنده است، و این چیزی است که در کتاب آدام متر که صرفاً مبتنی بر منابع اسلامی است به چشم نمی خورد، هرچند که دیدگاه آدام نیز به هر حال یک دیدگاه غربی است. نظرگاه غربی مؤلف در این کتاب به موضوعی که اشاره شد محدود نمی شود. این نظرگاه در حقیقت بر کل موضوع و همچنین بر عنوان کتاب سایه افکنده است. دو مفهوم «اومنیسم» و «رنسانس» هردو غربی است و در اصل در مورد تاریخ تمدن و فرهنگ غرب بکار برده شده است. علت اینکه مؤلف (و قبل از او مستشرقان دیگر) این دو مفهوم را در مورد تاریخ اسلام نیز بکار برده است این است که وی همان صفاتی را که غربیان در رنسانس اروپایی ملاحظه کرده اند، در قرن چهارم در تمدن اسلامی مشاهده کرده است. مؤلف سه صفت بر جسته را در رنسانس اروپایی ملاحظه می کند و سپس سعی می کند آنها را بر تمدن اسلامی در قرن چهارم منطبق سازد. این سه صفت که ویژگی تمدن اسلامی در قرن چهارم است عبارت است از فردگرایی (individualism)، جهان‌وطئی (cosmopolitanism) و دنیاگرایی (secularism).

این صفات به عنوان ویژگی فرهنگی قرن چهارم مکرراً گوشزد شده است. کسانی که متصرف به این صفات بودند عامه مسلمانان نبودند، بلکه خواص ایشان، یعنی مردان علم و ادب و فلسفه بودند که سرگذشتگان را مؤلف در فصول دوم و سوم شرح داده است. در این مردان عموماً یک نوع احساس فردیت و جدایی از دیگران و توجه به ارزش‌های شخصی و میل به ابراز وجود و اظهار فضل دیده می شود و این چیزی است که مؤلف فردگرایی می خواند. همین میل به ابراز وجود و اظهار فضل است که مردان رنسانس را به شهرهای بزرگ، از جمله بغداد و شیراز و ری و اصفهان، می کشاند. مردان رنسانس تقریباً همه اهل فلسفه بودند و از نظر فلاسفه اسلامی نیز تحصیل

سعادت و کمال در شهر و از طریق همکاری و تعاون میسر بود. و بالاخره مردان رنسانس که عموماً اهل فلسفه بودند با علمای دینی (فقها و صوفیه و محدثان و حقیقیتکلامان) فرق داشتند. از نظر ایشان فلسفه و تفکر فلسفی و علمی فعالیق مستقل به حساب می آمد و فلسفه خادم کلام و دین نبود. البته، همه ایشان کم و بیش اهل تقبیه بودند و برای دین نیز اهمیت زیادی قائل بودند. به نظر مؤلف این مردان رنسانس دین را قالب سنتی ارزش‌های اجتماعی برای عامه مردم می‌پنداشتند. این خصوصیت است که مؤلف *secularism* (دنیاگرایی) می‌خواند. فردگرایی و جهان‌وطفی و دنیاگرایی صفاتی بود که در رنسانس اسلامی وجود داشت، و همین صفات نیز حدود دو قرن بعد در اروپا ظاهر شد. اما این صفات در واقع جنبه اومانیستی رنسانس را نشان می‌دهد. لفظ اومانیسم که در اوائل قرن نوزدهم ساخته شد، همانطور که می‌دانیم، به منظور بیان ویژگیهای فرهنگی رنسانس اروپایی به کار برده شد. البته «اومانیستهای» دوره رنسانس کسانی بودند که سعی در احیاء علوم و معارف قدیم اروپا (باخصوص یونانی) داشتند. به عبارت دیگر، اومانیستهای رنسانس معلمان ادب و فرهنگ و منشیان و مصححان کتابهای کلاسیک بودند. کریم لفظ اومانیسم را در این کتاب به هردو معنی بکار می‌برد، یعنی او مردان رنسانس اسلامی را که ادیب و ورق و منشی بودند نظیر همان اومانیستهای رنسانس اروپایی می‌داند. فرقی که میان اومانیستهای اسلامی و اروپایی هست این است که اومانیستهای اروپایی توجه خاصی به فلسفه نداشتند و حال آنکه اومانیستهای مسلمان عموماً اهل فلسفه بودند. علاوه بر این، معنای جدید لفظ اومانیسم (انسان گرایی) در مورد اومانیستهای اسلامی نیز صادق است. احساس شفقت نسبت به انسان و عقیده به برادری و خویشی و وحدت میان همه افراد انسان در میان اومانیستهای مسلمان، همانند اومانیستهای اروپایی، دیده می‌شود.

واما چرا این عصر در تمدن اسلامی رنسانس خوانده شده است؟ پاسخ این سؤال در معنای این لفظ نهفته است. رنسانس به معنای تجدید حیات فرهنگی است و همانطور که می‌دانیم رنسانس اروپایی نهضتی بود فرهنگی برای احیاء آثار و افکار دانشمندان و متفکران یونان و روم قدیم. در قرن چهارم نیز دقیقاً همین حادثه اتفاق افتاد. کار مسلمانان رنسانس عمدتاً احیاء تفکر فلسفی و علمی یونانی و ایرانی از طریق ترجمه آنها از یونانی و سریانی و پهلوی به عربی بود. میراث فلسفی قدیم از نظر ایشان بسیار ارزشمند و برای پرورش اخلاق و رشد شخصیت و فعالیت عقلی اول لازم بود.

متکران مسلمان در این دوره سخت شیفتۀ فلسفه قدیم یونان بودند و سعی می‌کردند که از مجموعه عظیمی که به ایشان منتقل شده بود آنچه را که می‌خواهند انتخاب کنند. در سیاست به آراء افلاطون و در ما بعد الطبیعه به آراء نوافلاطون و مشایی روی می‌آورند. به میراث علمی یونان نیز که به آن علوم اولی می‌گفتند علاقه داشتند و آن را به خلاف «علوم العرب» متعلق به همه افراد انسان می‌دانستند. به همین دلیل بود که کنندی این علوم را علوم انسانی می‌خواند. این توجه به معارف قدیم در اولانیستهای اروپایی (در قرن دوازدهم) نیز پدید آمد، ولی در اینجا یک فرق عمدۀ وجود داشت. چیزی که مسلمانان به عالم اسلام منتقل کردند فلسفه و علوم یونانی بود، ولی اروپائیان علاوه بر فلسفه و علوم یونانی به ترجمه آثار عربی نیز هم گماشتند. به هر تقدیر، ناقلان این معارف در هر دو قدم کم و بیش یکسان بودند؛ هردو فرقه ازوّاقان و ادباء و منشیان و مصححان نسخ قدیم و مترجمان بودند. این فرقه در عالم اسلام کسانی بودند که به عنوان کاتب و منشی در خدمت سلاطین و وزراء بودند و به اصطلاح «عمال السلطان» و «اصحاب الدرایع» بودند که با علمای دینی یعنی «اصحاب الطیلسان» فرق داشتند. البته ترجمه و انتقال علوم و فلسفه و معارف یونانی و ایرانی از قرن سوم آغاز شده بود، ولی در قرن چهارم این نهضت همچنان ادامه پیدا کرد و کار نسخه برداری و تصحیح و تنقیح متون و خرید و نوش کتاب به اوچ خود رسید. علاوه بر این، در نیمه قرن چهارم دانشمندان و صاحب نظرانی بودند که خود حوزه‌ها و حلقه‌های درس و مجالس بحث و مناظره تشکیل می‌دادند و بخش اعظم فعالیتهای فرهنگی نیز از همین اجتماعات سرچشمه می‌گرفت. بسیاری از این فعالیتهای فرهنگی نیز با دربارهای شاهان و وزیران مرتبط بود و گاهی در حضور آنان تشکیل می‌شد. در واقع پاره‌ای از اولانیستهای رنسانس اسلامی وزرا و حقی در یک مورد خود شاه (عهد الدوله دیلمی) بودند. این حوزه‌ها و حلقه‌ها و مجالس را مؤلف در فصل دوم کتاب خود شرح داده است.

در فصل دوم میان سه نوع اجتماع علمی تمیز قائل می‌شود و سهس نمونه‌هایی برای هریک شرح می‌دهد. این سه نوع اجتماع عبارت است از: مکاتب فکری (schools)، حلقه‌های علمی (circles) و انجمنها (societies). بنابر تعریف مؤلف، مکاتب تشکیلاتی بود غیر رسمی، متشکل از شاگردان و دانش‌پژوهانی که به دور یک استاد گرد می‌آمدند. استاد مجالس درس را معمولاً در خانه اش تشکیل می‌داد و مخارج شاگردان

را نیز خود تأمین می‌کرد. اعضاء مکتب به یک نظام خاص فلسفی ملتزم نبودند. چیزی که به مکتب وحدت و انسجام می‌بخشید این بود که اعضاء آن همه در یک فعالیت مشترک علمی شرکت می‌جستند و از روش واحدی پیروی می‌کردند.

نمونه بارز این مکاتب در قرن چهارم مکتب یحیی بن عدی بود. کریم شخصیت ابن عدی و فعالیتهای او و شاگردانش را به تفصیل شرح داده است. ابن عدی یکی از مسیحیان یعقوبی و اصلاً اهل تکریت بود. برای تحصیل به بغداد آمد و ابتدا نزد مقی بن یونس و سپس فارابی تلمذ کرد. پس از اینکه فارابی بغداد را به قصد حلب ترک کرد، ابن عدی سرآمد فلاسفه بغداد شد. به نظر کریم، یحیی ناینده بارز اومانیسم فلسفی در رنسانس اسلامی بود. حرفة اوراقی و ترجمه و تصحیح و شرح متون قدیم (بخصوص آثار ارسسطو) بود. شاگردان او نیز غالباً به همین کار می‌پرداختند. مکتب ابن عدی گروه نسبتاً کوچکی بودند که فعالیت عمده شان شرح و تصحیح متون و بحث در مسائل فلسفی بود.

شاگردان این مکتب به دو دستهٔ مسیحی و مسلمان تقسیم می‌شدند: از جمله شاگردان مسیحی که غالباً طبیب بودند ابوعلی عیسی بن زرعه، ابن الحمار، ابن السمع، و نظیف الرومی (طبیب عضدادوله) بودند که مؤلف سرگذشت آنان را نیز در این فصل شرح داده است. در رأس شاگردان مسلمان ابن عدی نیز ابوسلیمان سجستانی، ابوحیان توحیدی، ابوعلی مسکویه، ابوبکر القوسی، ابومحمد العروضی، عیسی بن علی و ابوالحسن بدیهی بودند. این مسلمانان، به خلاف شاگردان مسیحی، بیشتر به تاریخ فلسفه علاقه داشتند و متون قدیم را مطالعه و شرح می‌کردند ولی به ترجمه و تصحیح آنها چندان توجهی نداشتند. ایشان بیش از شاگردان مسیحی این مکتب به فعالیتهای فرهنگی و ادبی اشتغال داشتند. مکتب ابن عدی آخرین جایی است که طلاب مسیحی و مسلمان در کنار هم گردید یک استاد جمع می‌شوند. از آن به بعد طلاب و دانشمندان مسیحی و مسلمان حساب خود را از هم جدا کردند.

مکتب ابن عدی یک مکتب فلسفی بود با گرایشی خاص به فقه اللغه (philology). اما در این عصر مکاتب کلامی هم بود که اعضاء آن به یک نظام کلامی خاص ملتزم بودند. نمونه بارز این نوع مکاتب، مکتب ابوعبدالله بصری (شیخ المرشد و معروف به جعل) بود. ابوعبدالله رهبر فرقه بهشمیه از متکلمان معتزلی بود. زیدی بود و از دوستداران و مدافعان سرسخت علی بن ابیطالب (ع)، فعالیتهای او و شاگردانش را

است. مقدسی فلسفه و شریعت اسلام را هماهنگ می‌دانست و معتقد بود که نبوت شعبه‌ای از فلسفه است و نبی تابع فیلسوف است. ولی سجستانی در عین حال که هم فلسفه را قبول داشت و هم دین را، این دورا از هم جدا می‌دانست و آنها را دوراه مختلف می‌پندشت که هدف یکی (فلسفه) مطالعه آثار قدرت خدا بود و هدف دیگری نزدیک شدن به او. ولی به هر حال، سجستانی و اخوان الصفا هردو معتقد بودند که انسان برای رستگاری خود باید به حکومت عقل تن دردهد و از شهوت و امیال نفسی دوری جوید و راه علم و معرفت را طی کند.

فصل دوم، همان طور که ملاحظه کردیم، درباره اجتماعات علمی و فرهنگی است. مؤلف در فصل سوم تحت عنوان «چهره‌ها» به شرح آراء و احوال چند تن از بزرگان فرهنگی در این عصر پرداخته است. با این تغییر عنوان خواننده انتظار دارد که در فصل سوم وارد یک مبحث جدید یا متفاوتی گردد، ولی درواقع این چنین نیست. مباحث دو فصل اول و دوم واقعاً متفاوت است و خط فاصل میان این دو فصل کاملاً مشخص است. اما فصل دوم و سوم حقیقتاً آن جدایی را از هم ندارند، یا لااقل خطی که آنها را از هم جدا کرده است بسیار کمرنگ است. علت این امر این است که مؤلف با وجود این که سعی کرده است اجتماعات را اولاً به سه نوع و ثانیاً بعضی ازانواع آن را به دو قسم تقسیم کند، در نهایت آنچه درباره هر یک از آنها گفته است فی الواقع مربوط به اشخاص است. به عبارت دیگر، کاری که مؤلف در فصل دوم انجام داده است شرح آراء و فعالیتهای چندتن از علمای محققان و فلاسفه قرن چهارم است، و این کاری است که در فصل سوم هم انجام شده است. البته، در فصل دوم وی سعی کرده است که این اشخاص را دسته دسته کند، ولی این تقسیمات چندان دقیق نیست. مثلث فرق حلقه سجستانی و مکتب ابن عدی زیاد مشخص نیست. حتی خود مؤلف نیز اذعان می‌کند که این تقسیم بندی لااقل در مورد ابن عدی و سجستانی چندان معتبر نیست، زیرا هر چند که سجستانی دارای یک حلقه علمی بود، در عین حال رسماً نیز تدریس می‌کرد، و ابن عدی نیز که دارای مکتب بود، حلقه‌ای علمی نیز داشت (ص ۱۰۴). با توجه به اینکه ابن عدی و سجستانی تنها کسانی هستند که یکی به عنوان صاحب مکتب و دیگری به عنوان صاحب حلقه معرفی شده‌اند، خواننده حق دارد که در فایده این تقسیم بندی شک کند. در مورد اختلاف میان حلقه و مکتب از یک سو و انجمن از سوی دیگر همین شک وجود دارد. آیا اختلاف میان این انجمنها ناشی از خصوصیات شخصی

استاد و مرشد و تعالیم او و بخصوص روش تعلیم او نبوده است؟ از این گذشته، اشخاصی هم که در فصل سوم به عنوان فرد (individual) معرفی شده‌اند، هر یک به هر حال با مکتب یا حلقه‌ای مربوط بوده‌اند. خلاصه آنکه، ما در فصل دوم و سوم بیشتر با یک تعداد اسم روبرو می‌شویم که مؤلف دائرة المعارف وارد دربارهٔ هر یک سخن گفته است. البته این به هیچ وجه از ارزش تحقیقاتی که مؤلف در بارهٔ هر یک از این اشخاص کرده و نظرهای تازه‌ای که از دیدگاه خاص خود دربارهٔ ایشان اظهار نموده است نمی‌کاهد.

در فصل سوم، مؤلف ابتدا مسألهٔ فردیت یا فردگرایی را مطرح می‌کند و می‌نویسد که این مسألهٔ یکی از خصوصیات بارز رنسانس اسلامی (و بعد از رنسانس اروپایی) بود. وی اذعان می‌کند که اهمیت یافتن شخصیت فردی در قدن اسلامی اساساً معلول تحول عظیم اجتماعی بود که با تعالیم حضرت محمد(ص) آغاز شد. پیغمبر بود که ابتدا در اعرابی که هر یک صرفاً عضو یک قبیله بودند و قبیله برای آنان اصالت داشت، احساس شخصیت به وجود آورد و خلاصه اسلام بود که به هر فرد مسلمان استقلال و عزت نفس بخشید، هرچند که افراد در نهایت اعضاء جامعهٔ بزرگ اسلامی به حساب می‌آمدند و همگی با هم تشکیل یک امت را می‌دادند.

پس از این مقدمه (که هیچ نتیجهٔ خاصی هم از آن گرفته نمی‌شود) مؤلف به معرفی اجمالی چهره‌های مورد نظر خود می‌پردازد تا سپس دربارهٔ هر یک از ایشان بتفصیل سخن گوید. این چهره‌ها عبارتند از: ابوحیان توحیدی و ابوعلی مسکویه و ابوالحسن عامری و ابوالفضل بن عمید و صاحب بن عبّاد و بالآخره عضددالله دیلمی. این چهره‌ها، با همهٔ اختلاف که میان شخصیت فردی و نقش اجتماعی و سیاسی آنان موجود است، از نظر مؤلف غاییندهٔ کسانی بودند که بار رنسانس اسلامی را بردوش خود حمل می‌کردند.

مطالبی که مؤلف دربارهٔ هر یک از چهره‌های فوق گفته است بسیار روشنگر است، و ترجمه‌آنها به فارسی بدون شک سودمند خواهد بود. حق مطالبی که تحت اسم هر یک از این چهره‌ها آمده است خود مقاله‌ای است مستقل که می‌تواند جداگانه ترجمه و چاپ شود. دربارهٔ حوادث تاریخی و فلسفی این چهره‌ها مقالاتی در زبان فارسی و عربی هست و به هر حال تلخیص این فصل از حوصلهٔ این نقد بیرون است. در اینجا برای پیوستگی مطالب فقط به پاره‌ای از اظهار نظرهای کریم دربارهٔ هر یک از این

شش تن اشاره می‌کنم.

ابو حیان توحیدی نمونه بارز مردم‌رنسانسی معرفی شده است. مردی تنها و ناآرام، از یک طرف با گرایش‌های زاھدانه و متّقانه و از طرف دیگر با روحیه‌ای بدین و گاهی متّهم به بدینی. وی مظہر ناامنی و تزلزل فکری و شک و غرور و خودپسندی عصر خویش معرفی شده است. حرفة اصلیش مثل بسیاری از مردان رنسانس و راقه یا استنساخ کتاب بود. به فلسفه علاقه‌مند بود، ولی فلسفه در حاشیهٔ فعالیتهای فرهنگی او بود. علاقهٔ او بیشتر به ادب بود و از ادب عرب بھرہ ای وافی داشت. از نظر مؤلف توحیدی یک اومانیست واقعی بود. «هیچ چیزی که به انسان مربوط شود برای او غریب نبود». مؤلف وضع روحی انسان عصر رنسانس را در این جملهٔ توحیدی می‌بیند که می‌گوید: «آن انسان اشکل علیه‌الانسان» - مشکل انسان خود انسان است. مسکویه هم فیلسوف بود و هم مورخ و هم رجل سیاسی و مرتبط با دربار، وی باز هد و عزلت میانه‌ای نداشت. از نظر او انسان از روی طبع موجودی است مدنی و سعادت او نیز فقط در شهر و به واسطهٔ تعاون با دیگران به دست می‌آید. ابوالحسن عامری فیلسوف بود که در عین حال به تصوف نیز گرایش داشت. از نظر او کسی که محب حکمت و عرفان است باید از اجتماع دوری گزیند. جامعه موجب می‌شود که فیلسوف نتواند به کمال انسانی برسد. این عمدی شخصیت چند جانبی داشت. هم لشکری بود و هم دیوانی (وزیر) و هم فیلسوف. به شعر و ادب علاقهٔ وافر داشت و در نامه نویسی و انشاء اعجاز می‌کرد. در صحنهٔ رنسانس اسلامی او یکی از بازیگران اصلی بود. همهٔ اشخاصی که در این فصل معرفی شده‌اند به نحوی با او در ارتباط بودند. صاحب بن عباد هم وزیر بود. او نیز بسیاری از مردان علم و ادب را دور خود جمع کرده بود. به کتاب علاقه‌ای زیاد داشت و کتابخانهٔ بزرگی ساخته بود. تمايل او بیشتر به کلام معتزی بود. از لحاظ اخلاقی، جامع صفات متضاد بود. آدمی بود متّقی و در عین حال عشرت طلب و خودخواه. عضدالدوله با وجود اینکه شاه بود و خود را شاهنشاه می‌خواند، از علاقه‌مندان به فلسفه و خود اهل علم و ادب بود و ادباء و دانشمندان را گرد خود جمع کرده بود. وی احساس می‌کرد که مأموریتی بزرگ به وی محول شده است.

اینها چهره‌هایی هستند که بر روی هم اومانیسم قرن چهارم را نمایان می‌سازند. یکی شاه و دو نفر وزیر و یکی وراق و یکی سیاستمدار و خلاصه همه بنحوی با دستگاه

حاکمه مرتبط. اینها نمایندگان خواص مردم در این عصراند. هنگامی که عصر رنسانس به سر آمد، حکومت به دست غزنویان و سلجوقیان افتاد، نقش خواص به علمای دینی (اهل تسنن) محول گردید، و این خود باعث پدید آمدن وضع فرهنگی دیگری در عالم اسلام شد.

در اینجا ما به حکومت فرهنگی علمای سُنّی در قرون بعد اشاره کردیم و این نکته‌ای است که باید قدری بیشتر درباره آن توضیح داد. همانطور که مؤلف تأکید کرده است، قرن چهارم که عصر رنسانس اسلامی است قرنی است که شیعه به حکومت می‌رسد. آل بویه که در بین النہرین و غرب ایران، یعنی از نظر مؤلف مرکز رنسانس، حکومت می‌کردند یک سلسله شیعی بود. در همین دوره حمدانیان در سوریه و فاطمیان در مصر حکومت می‌کردند که هردو سلسله‌های شیعی بودند. حقیقت سامانیان نیز که یک رنسانس اسلامی - ایرانی را پدید آورده‌اند تمایلات شیعی داشتند. بسیاری از ادب و فلسفه و ورآقان و منشیان و خلاصه مردان رنسانس نیز یا شیعه بودند یا تمایلات شیعی داشتند. خصوصیت شیعیان که بار اصلی فعالیتهای فرهنگی عصر رنسانس را برداشتم داشتند آزاداندیشی و داشتن روح تسامح بود. از نظر مؤلف شیعیان به خلاف سینیان عقاید مذهبی خود را به دیگران تحمیل نمی‌کردند.

تجربه قرن چهارم تجربه‌ای است که فقط یک بار در تاریخ اسلام رخ داد. در یک قرن، حکومت سیاسی و فرهنگی، به دست ایرانیان و شیعیان افتاد و نهضتی بزرگ در عالم اسلام و در جهان علم و ادب پدید آمد. این شور و حیات فرهنگی نه در عصر حکومت اعراب بنی امیه و اوائل خلافت عباسی رخ داد و نه در عصری که حکومت به دست ترکان سُنّی مذهب غزنوی و سلجوقی افتاد.

چنان که ملاحظه کردیم، قلمروی که مؤلف در این کتاب بررسی کرده است قلمرو آل بویه است و مرکز اصلی فعالیتها نیز بغداد است. در این کتاب هیچ بخشی از فعالیتهای فرهنگی در سایر نقاط جهان اسلام، بخصوص قلمرو سامانیان نشده است. البته، ابوالحسن عامری نیشابوری است و در واقع متعلق به قلمرو سامانیان است، ولی مؤلف باز هنگامی از او سخن می‌گوید که از نیشابور خارج شده است. این محدودیت یکی از ضعفهای عمدۀ کتاب است. اثری که درباره رنسانس اسلامی نوشته می‌شود و این عنوان جامع را به خود می‌گیرد باید سراسر جهان اسلام را در این عصر مورد بررسی قرار دهد، یا لااقل مراکز عمدۀ دیگر را نیز در حوزه مطالعه خود وارد

کند. مرزهای عالم اسلام لااقل از لحاظ فرهنگی آن قدرها که مؤلف تصویر کرده است مشخص و جدا از هم نبوده است. با توجه به همین محدودیت بوده است که مؤلف نام کتاب خود را «تجدید حیات فرهنگی اسلامی در قلمرو آل بویه» گذاشته است. باری، یکی از عللی بی توجیهی مؤلف به شهرهای دیگر (از جمله شهرهایی که در قلمرو آل بویه بوده است) این است که وی مستشرقی است که بیشتر با سوابق و اطلاعات «عرب شناسی» به مطالعه تاریخ اسلام پرداخته است. منابع اصلی او همه به زبان عربی است و از تحقیقات ایرانشناسی آنطور که باید استفاده نکرده است. ولذا با وجود اینکه مطالعه او اساساً درباره بخشی از تاریخ ایران در دوره اسلامی است و سرزینهای مورد بحث تقریباً همه ایرانی است، مع‌هذا نقش ایران چندان مشخص نشده است. در این کتاب به مذهب و فرهنگ ایرانی و علاقه ایرانیان به فلسفه و تفکر و علم و ادب و نقش ایشان در رنسانس کم و بیش همانقدر تأکید شده است که به اقلیتها یی چون مسیحیان و صابیان. البته، این نه بدین معنی است که مؤلف با ایرانیان مخالف بوده است، یا خواسته است که از اسلام تجلیل کرده باشد. وی درقبال اسلام همان موضعی را اتخاذ کرده است که از یک «مستشرق غربی» انتظار می‌رود. حتی نقش اسلام نیز در این رنسانس کمنگ است. در عوض عنصر یونانی است که در این کتاب به گونه‌ای بر جسته ثایان شده است. باعث رنسانس اسلامی انتقال علوم و فلسفه یونانی به عالم اسلام بود. از معارف اسلامی و علوم دینی و تعالیم قرآنی در این کتاب تقریباً هیچ سخنی به میان نیامده است. گویی که اسلام خودش مایه‌های فرهنگی و ادبی و فلسفی نداشته است. حتی مسلمانی شخصیت‌های اسلامی این کتاب نیز یک امر فرعی است. مایه‌های آنچه مؤلف اول مانیسم اسلامی خوانده است همه از خارج از اسلام آمده است - عمدتاً از یونان و اندکی هم از ایران. بجهت نیست که توجه اصلی مؤلف در این کتاب به فلسفه و معرفی کسانی است که به فلسفه (بخصوص آثار ارسسطو و نوافلاطونیان) می‌پرداختند. حتی از فعالیتهاي علمی این دوره نیز خبری نیست.

با وجود تأکیدی که به تاریخ فلسفه در این کتاب شده است، این اثر را نمی‌توان به معنی دقیق کلمه یک تاریخ فلسفه دانست. (این موضوع را مؤلف در کتاب دیگری به نام فلسفه در رنسانس اسلامی؛ ابوسليمان السجستانی و حوزه‌ او، عنوان کرده است. حق در بسیاری از موارد نقل حوادث تاریخی بوضوح بر مباحث فلسفی و علمی و ادبی

غلبه می کند. با این حال باید اذعان کرد که در این کتاب تصویر روش و زنده ای از وضع فلسفی اسلام در فاصله میان دو فیلسوف بزرگ، فارابی و ابن سینا، ترسیم شده است.