



**Four contemporary interpretations
on The nature of philosophy of Ibn Sina**

Received date: 2020.07.17

Accepted date: 2020.09.05

PP.209-229

DOI: 10.22034/jpiut.2020.40812.2619

Malek shojaei jeshvaghani (corresponding author)

Assistant Prof. of Philosophy, Institute for Humanities and Cultural Studies, Iran. Tebran.
malekmind@yahoo.com

Nafiseh Badamchi

M. A. of philosophy, Islamic Azad University, Tehran branch, Iran. Tebran.
N.badamchi98@gmail.com

Abstract

According to the popular interpretation of the History of Islamic philosophy, Ibn Sina, along with philosophers such as *Shaikh Al-Isbraq* and *Mulla Sadra*, are known as the representatives of the three major philosophical currents of the Islamic world. This article, rather than entering the text of the controversies and philosophical issues concerning Islamic philosophy, from the perspective of metaphilosophy and historiography of philosophy, and for the first time to the approaches of interpretations of philosophy of Ibn Sina according to the categories of Western Contemporary philosophy deals with and explores its central idea and achievement at the same level. We can speak of four types of interpretations of Islamic philosophy and consequently of philosophy of Ibn Sina, namely Henry Corbin (*Illumination* interpretation), Etienne Gilson (Eurocentric interpretation), Haeri Yazdi (analytical interpretation) and Mohammad Abed aljaber (ideological interpretation) and analyze and compare These views pay off. In the end, while pointing to the Principles and consequences of each of these interpretations, it will be shown that the studies of Islamic philosophy (especially philosophy of Ibn Sina) in contemporary Iran, if it is with regard to these types approaches, will find its way more self-consciously and of course Concrete issues of contemporary culture will follow.

Keywords: philosophy of Ibn Sina, Islamic philosophy, Henry Corbin, Etienne Gilson, Haeri Yazdi

Introduction

Famous interpretation on Ibn Sina's philosophy introduces it as one of the three major schools of philosophy in the Islamic world. This article discusses four interpretations of the nature of Islamic philosophy and consequently of the nature of Ibn Sina's philosophy 1- Henry Corbin (*Illumination* interpretation), 2-Gilson (Eurocentric interpretation), 3-Haeri Yazdi (analytical interpretation) and 4- Mohammad Abed aljaberi (ideological interpretation).

Our basic premise in this paper is that the root of the diversity of interpretations of the nature of philosophy of Ibn Sina should be sought in the kind of conception that commentators have of the nature of philosophy in the contemporary intellectual-cultural Discourse , Belonging to one of the two major currents of contemporary philosophy (analytical or continental) and the different views of these commentators on what is original philosophy? and its relationship with religious thought (distinction between philosophy and theology(Kalam)) are two important and decisive pillars in this field.

Eurocentric interpretation has a long history and, while emphasizing the mystical dimensions, interprets Islamic philosophy as a bridge between Greek and medieval Latin philosophy and does not give originality to Islamic philosophy. The background to this interpretation can be seen in Eurocentric readings of the history of philosophy, especially Hegel's reading of the history of philosophy in the world (and not just the West) (Hegel, 1990). A clear example of this approach is the De Boer's history of philosophy, in which the author, while claiming that Islamic philosophy is a mere imitation of Greek philosophy and does not show any progress or innovation, sees only its use in the social history of ideas (De Boer, 1967: 29).

Findings

In the words of Dr. Nasr: "Most European Orientalists and historians consider only that part of Islamic knowledge which has been influential in the fate of religions and the philosophical and scientific life of the West. They do not value Islamic culture independently. For this reason, in most European and American universities, in the history of philosophy, in the part related to Islam, they still start from al-Kindi, al-*Farabi*, Ibn Sina and end with Ibn Rushd, and even the name of Sheikh Ishraq and Qutbuddin Shirazi, Mirdamad and Mulla Sadra are not mentioned. And in the most famous books of the history of Islamic philosophy in European languages such as: Monk (1859) and De Boer (1933) and Goiter (1900) and Quadri (1947), They also see their civilization through the eyes of Westerners. It has disappeared in the sixth and seventh centuries. " (Nasr, 1992: 137-138). This interpretation is the dominant and unrivaled approach until the publication of the Corbin's *History of Islamic Philosophy* (1964). About half a century after the publication of the Corbin's *History of Islamic Philosophy*, most of the European works on Islamic philosophy still deal mainly with Islamic philosophy from al-Kindi to Ibn Rushd, and even in recent works such as *A History of Islamic Philosophy*, by Majid Fakhri (1970), the section on post- Ibn Rushd philosophy It reaches less than twenty pages. The second interpretation is the Henry Corbin's illuminationist interpretation, which is the main part of this article. The advantage of this point is that, firstly, as mentioned, the history of Corbin 's *History of Islamic Philosophy* implies a kind of attempt to pass over the dominant orientalist interpretations of Islamic philosophy, and on the other hand, at least two other approaches, Haeri Yazdi's analytical approach and Jabri's ideological approach. We will pay, have explicitly defined their position on Corbin.

The third interpretation is Haeri Yazdi's analytical approach to Islamic philosophy; This interpretation tries to show in a comparative study that Islamic philosophy is successful in dialogue with the analytical and epistemological philosophies in the twentieth century, and in this view, it emphasizes more on the analytical and argumentative aspects of Ibn Sina's philosophy and not on its illuminating aspects.

The fourth interpretation is the ideological interpretation represented by Mohammad Abed Al-Jaberi; He tried to analyze Ibn Sina's philosophy in the context of the ideological conflicts of the East and the West of Islamic culture in his book "*We and the Tradition*" and in a detailed chapter entitled "Ibn Sina and Eastern Philosophy".

Conclusion

As a result, although this study is in its infancy, it has tried to show how intellectual / cultural and even personal interests and concerns affect the interpretation of the above-mentioned thinkers of the nature of Islamic philosophy and, consequently and of Ibn Sina's analytical philosophy. Which presents his place in the history of Islamic philosophy. Any Analysis about the nature and Position of of Islamic philosophy will make our interpretation different from the periods and even the key concepts and issues of Islamic philosophy. The aim of this article was to invite reflection on the diversity of some of the existing interpretations of the nature of Sinaic philosophy to show that the contemporary narrative and analysis of Islamic philosophy, if it is according to contemporary questions and concerns, may be able to look at Transform the three cycles of peripatetic, enlightenment, and transcendence (at the level of philosophical historiography, the elaboration of philosophical problems, the new formulation of problems, the presentation of alternative answers, and so on). Let us not forget that it was Motahhari's comparative and critical encounter with modern philosophies that, for the first time in the tradition of Islamic philosophy, made him the importance of epistemology in philosophy and the precedence of epistemological over ontological issues; It was noted that even the Clasification of issues in a book such as the *Principles of Philosophy and the Method of Realism* distinguished it from the classic Texts of Islamic philosophy such as *Shefa*, *Hikmat al-isbraq*, *Asfar*, and even the *Bedayat al-Hikmah*.

References

- Ibn Sina (1376) *Theology from the Kitab al-Shifa*, Qom, Seminary Propaganda Office.
- De Boer, T. J. (1967) *The History of Philosophy in Islam*, trans. E. R. Jones, (London: Luzac & Co, 1903, reprint New York, Dover.
- Dummett, Michael (1993) *The Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, Harvard University
- Gutas, Dimitri (2002) *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 29, No. 1 , pp. 5-25.



مجله علمی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز

سال ۱۴ / شماره ۳۳ / زمستان ۱۳۹۹

ماهیت فلسفه سینیوی به چهار روایت معاصر

مالک شجاعی جشوقانی (نویسنده مسئول)

استادیار گروه فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران. ایران.

malekmind@yahoo.com

نقیسه بادامچی

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران، تهران. ایران.

N.badamchi98@gmail.com

چکیده

طبق تفسیر متداول از تاریخ فلسفه اسلامی، ابن‌سینا در کنار فلاسفه‌ای چون شیخ اشراق و ملاصدرا به عنوان نمایندگان سه جریان عمده فلسفی جهان اسلام، یعنی فلسفه مشاء، اشراق و متعالیه شناخته می‌شوند. این مقاله بیش از آنکه وارد متن منازعات و مسائل فلسفی ناظر به فلسفه سینیوی و اسلامی شود، از افق مباحث فلسفه‌شناسی (Metaphilosophy) و تاریخ‌نگاری فلسفه (Historiography of philosophy) به رویکرد شناسی تفاسیر از ماهیت فلسفه سینیوی با توجه به مقولات فلسفه معاصر غربی و تامل در باب منطق تحول این رویکردها می‌پردازد. می‌توان از چهار نوع خوانش فلسفه اسلامی و به تبع آن فلسفه سینیوی یعنی تفسیر هانری کربن (تفسیر اشراقی)، تفسیر اتین ژیلسون (تفسیر اروپامحور)، حائری یزدی (تفسیر تحلیلی) و محمد عابدالجابری (تفسیر ایدئولوژیک) سخن گفت و به تحلیل و مقایسه این دیدگاهها پرداخت. در پایان ضمن اشاره به مبانی و لوازم هر یک از این رویکردها نشان داده خواهد شد که مطالعات فلسفه اسلامی (و به ویژه سینیوی) در ایران معاصر، اگر با التفات به این سخن مباحث و رویکردها باشد مسیر خود را خودآگاهانه تر و البته ناظر به مسائل انضمامی فرهنگ معاصر دنبال خواهد کرد.

کلیدواژه‌ها: تفاسیر معاصر، ماهیت فلسفه سینیوی، هانری کربن، اتین ژیلسون، حائری یزدی، محمد عابد الجابری.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۶/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۴/۲۷

مقدمه

بدون اینکه ادعای استقصای تام داشته باشیم، در کنار تفسیر متداول از فلسفه ابن سینا به عنوان یکی از سه جریان عمده فلسفه در جهان اسلام، از چهار تفسیر اروپامحور (به نمایندگی ژیلسون)، اشراقی (به نمایندگی هانری کربن)، تحلیلی (به نمایندگی حائری یزدی) و ایدئولوژیک (به نمایندگی محمد عبدالجباری) درباره تاریخ فلسفه اسلامی و در نتیجه درباره فلسفه ابن سینا دوره معاصر می‌توان سخن گفت.

فرض اساسی ما در این نوشتار آن است که منطق تنوع تفاسیر از ماهیت فلسفه سینوی را باید در نوع تلقی‌ای که مفسران از ماهیت فلسفه در فضای فکری- فرهنگی معاصر دارند جست و جو کرد. تعلق به یکی از دو جریان عمده فلسفه معاصر (تحلیلی و قاره‌ای) و تلقی متفاوت این مفسران از چپستی فلسفه اصیل اسلامی و مناسبات آن با اندیشه دینی (تمایز میان فلسفه و کلام) دو رکن مهم و تعیین کننده در این زمینه اند.

تفسیر اروپا محور قدمت بسیاری دارد و ضمن تاکید بر ابعاد عرفانی و رازآلود (Mystical) فلسفه اسلامی را به عنوان پل واسط میان فلسفه یونانی و فلسفه لاتینی قرون وسطی تفسیر می‌کند و اصلاتی برای فلسفه اسلامی قائل نیست. پیشینه این تفسیر را می‌توان در خوانش‌های اروپا محور از تاریخ فلسفه به ویژه خوانش هگل از تاریخ فلسفه در جهان (و نه فقط غرب) ملاحظه کرد (هگل، ۱۹۹۰) نمونه بارز این رویکرد تاریخ فلسفه دی بور است که در آن نویسنده ضمن طرح این ادعا که فلسفه اسلامی نوعی تقلید صرف از فلسفه یونان بوده و در آن پیشرفت و ابتکاری دیده نمی‌شود، تنها فایده آن را در تاریخ اجتماعی ایده‌ها می‌بیند (دی بور، ۱۹۶۷: ۲۹).

به تعبیر دکتر نصر: «اکثر مستشرقین و مورخین اروپایی فقط آن قسمت از معارف اسلامی را در نظر می‌گیرند که در سرنوشت مذاهب و نحل فلسفی و علمی مغرب زمین مؤثر بوده است. آنان برای فرهنگ اسلامی ارزش مستقلی قائل نیستند. به این دلیل هنوز در اکثر دانشگاه‌های اروپا و آمریکا در دروس تاریخ فلسفه، در بخشی که مربوط به اسلام است، از کندی و فارابی و ابن سینا شروع می‌کنند و به ابن رشد خاتمه می‌دهند، و حتی نامی از شیخ اشراق و قطب‌الدین شیرازی و میرداماد و ملاصدرا به میان نمی‌آید. و در مشهورترین کتب تاریخ فلسفه اسلامی به زبانهای اروپایی مانند: کتاب‌های مانک (۱۸۵۹) و دی بور (1933) و گویتز (۱۹۰۰) و کوادری (۱۹۴۷)، فقط از حکمای مشایی صحبت به میان آمده، آن هم تا حدی که افکار آنها در فلسفه اروپایی مؤثر بوده است. در نتیجه نه تنها نام ملاصدرا را، بلکه ذکر جمیع سلسله حکما و عرفای اسلامی از قرن ششم به بعد مانند سهروردی و ابن عربی، خواجه نصیر و قطب‌الدین شیرازی، و ابن ترکه، و ابن ابی جمهور، و میرداماد و پیروان مکتب آخوند از قبیل ملامحسن فیض، ملا عبدالرزاق لاهیجی، حاجی ملاهادی سبزواری از صفحه تاریخ حکمت اسلامی حذف شده و علوم و معارف اسلامی به نظر اکثر اروپاییان و متأسفانه بعضی از مسلمانان جدید که تمدن خود را نیز از دریچه چشم غریبها می‌نگرند در قرون ششم و هفتم از بین رفته است» (نصر، ۱۳۷۱: ۱۳۷-۱۳۸).

این خوانش و تفسیر تا زمان انتشار کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی کربن* (۱۹۶۴) رویکرد غالب و بی رقیب است. با گذشت حدود نیم سده از انتشار کتاب کربن، هنوز بخش اعظم آثار اروپایی در باب فلسفه اسلامی عمدتاً به فلسفه اسلامی از کندی تا ابن رشد می‌پردازند و حتی در آثار متأخر همچون *سیر فلسفه در جهان اسلام* ماجد فخری (۱۹۷۰) بخش فلسفه پس از ابن رشد به کمتر از بیست صفحه می‌رسد. تفسیر دوم، تفسیر اشراقی هانری کربن است که بخش عمده مقاله ما عهده‌دار پرداختن به آن است. وجه این امتیاز بخشی آن است که تاریخ فلسفه کربن به نوعی تلاش برای عبور از تفاسیر غالب شرق شناسانه از فلسفه اسلامی دلالت دارد و از سوی دیگر

حداقل دو رویکرد دیگر یعنی رویکرد تحلیلی حائری یزدی و رویکرد ایدئولوژیک جابری که بدان خواهیم پرداخت، صراحتاً موضع خود را در تقابل با کربن تعریف کرده اند.

اما تفسیر سوم، رویکرد تحلیلی حائری یزدی به فلسفه اسلامی - سینیوی است. این تفسیر می‌کوشد تا در مطالعه تطبیقی نشان دهد که فلسفه سینیوی در گفتگو با فلسفه‌های تحلیلی و معرفت‌شناسانه قرن بیستم کامیاب است و در این نگاه بیشتر بر جنبه‌های تحلیلی و استدلالی فلسفه ابن‌سینا و نه جنبه‌های اشراقی آن تأکید می‌شود. تفسیر چهارم هم تفسیر ایدئولوژیک به نمایندگی محمد عابد الجابری است. وی در کتاب «*نحن والنراث*» و در فصل مفصلی تحت عنوان «ابن‌سینا و فلسفه مشرقی» کوشیده تا فلسفه ابن‌سینا را در متن منازعات ایدئولوژیک مشرقیان و مغربیان فرهنگ اسلامی تحلیل کند.

۱. ابن‌سینا به روایت اشراقی هانری کربن

توجه جدی به فلسفه عرفانی سهروردی، فهم کربن را نه فقط از تاریخ فلسفه اسلامی بلکه از کلیت تمدن اسلامی متأثر ساخته است. لذا وی این حلقه مفقوده (فلسفه مشرقی) در رویکرد شرق‌شناسانه به تاریخ فلسفه اسلامی را نمایانگر تصویر حقیقی اسلام می‌داند. البته عرفانی بودن فلسفه اسلامی در سنت شرق‌شناسانه ریشه دارد اما آنچه در رویکرد کربن حائز اهمیت است، تأکید او بر این نکته است که در اسلام، تاریخ فلسفه و تاریخ معنویت جدایی ناپذیرند و فلسفه اسلامی، بالذات با واقعیت معنوی اسلام مرتبط است.

با این تلقی کربن از فلسفه اسلامی است که در تاریخ‌نگاری او تمایز معهود و تاریخی میان کلام (یا الاهیات) و فلسفه برداشته می‌شود و با ابداع حکمت نبوی (Theosophy) از این تمایز مقبول در سنت فلسفه و فرهنگ مسیحی و اسلامی عبور می‌کند. سیدحسین نصر به این نکته اشاره می‌کند که واژه حکمت نبوی را نخستین بار او و کربن به کار برده‌اند (نصر، ۱۳۸۸: ۷۲).

با برداشتن تمایز میان کلام (یا الاهیات) و فلسفه است که کربن موفق به انقلاب در تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی می‌گردد و همه مرزها میان کلام و فلسفه و حتی عرفان اسلامی فرو می‌ریزد. قلب تپنده فلسفه اسلامی از نظر کربن، نبوت و وحی نبوی است. تا اینجا کربن فلسفه سهروردی و ما بعد آن را رنگ اشراقی می‌زند. اما او به این نکته اکتفا نمی‌کند و به دنبال ریشه‌های اصلی مدرسه اشراقی در آثار ابن‌سینا بر می‌آید. وی در *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی* (۱۹۵۴)، ابن‌سینا را بنیانگذار فلسفه مشرقی سهروردی می‌داند. گوتاس معتقد است که کربن با انتشار *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی* تأثیر چندانی در ادبیات فلسفه اسلامی در غرب نداشته هر چند برای پژوهشگران مطالعات دینی، انسان‌شناختی و فرهنگی جذاب و قابل اعتنا بوده است (گوتاس، ۲۰۰۳: ۱۸).

رویکرد اشراقی کربن در تفسیر تاریخ فلسفه اسلامی منجر به شکل‌گیری این دیدگاه شد که فلسفه، کلام و عرفان اسلامی ارتباط تنگاتنگی دارند و منبع الهام و خاستگاه هر سه در قرآن و احادیث است. نصر به تبع کربن در مقاله قرآن و حدیث به عنوان سرچشمه و منبع الهام فلسفه اسلامی، ضمن اشاره به غفلت مطالعات غربیان از نقش تفاسیر قرآن در فلسفه اسلامی، به اهمیت فلسفی تفاسیر قرآنی و شروح حدیثی ابن‌سینا، سهروردی و به‌ویژه ملا صدرا تذکار می‌دهد و در جمع‌بندی نهایی به این نتیجه می‌رسد که فلسفه اسلامی در اصل و ذات خود فلسفه نبوی است. فلسفه نبوی در نظر نصر مبتنی بر تأویلات کتاب آسمانی مقدسی است که حاصل وحی است، به گونه‌ای انفکاک‌ناپذیر با عقل جهانی پیوند خورده و به تنهایی می‌تواند امکانات پنهان شده و بالقوه عقل را در ما فعلیت دهد (نصر، ۱۳۸۸: ۶۹).

از نظر کربن، فلسفه حقیقی اسلامی همان فلسفه یا حکمت نبوی است و همه متفکران بزرگ شیعه در ایران مانند ملاصدرا، ملامحسن فیض کاشانی، قاضی سعید قمی و بسیاری دیگر فلسفه را به همین معنا فهمیده‌اند. اهم ویژگی‌های این فلسفه عبارتند از:

۱. فلسفه و الاهیات (کلام) به معنای رایج این واژه‌ها در غرب نیست.
 ۲. تعادلی از دانش فلسفی و تجربه روحانی است و در آن بیشتر بر اشراق حضوری تأکید می‌شود تا بر علم انتزاعی صوری.
 ۳. وظیفه آن تداوم و حفظ معنای معنوی وحی الاهی، یعنی باطن است. بقای وجود اسلام معنوی نیز وابسته به همین حفظ باطن است.
 ۴. در این حکمت است که نبی و پیام او در مرکز مطالب قرار می‌گیرد (کربن، ۱۳۷۳: ۵۱).
 ۵. مصادیق تاریخی آن، منظومه‌های فکری، همچون آرای فسی ابن‌سینا، فلسفه اشراقی سهروردی، حکمت الاهی ابن عربی و مجموعه احادیث اهل بیت (ع) است. کربن پیشینه این سنخ حکمت الاهی را در فلسفه مشرقی ابن‌سینا می‌بیند. ابن‌سینا در مقدمه منطق *شفا* به این نکته اشاره کرده که اثری در فلسفه مشرقیه دارد که سبک آن با آثاری چون *شفا* متفاوت است. سخنان ابن‌سینا در این مقدمه نشان می‌دهد که *الحکمه المشرقیه* را پیش از اتمام *شفا* نوشته‌است. معهداً آنچه در حال حاضر از *الحکمه المشرقیه* موجود است، بخش منطق آن است که با اسم *منطق المشرقیین* منتشر شده‌است.
- ابن‌سینا در *منطق المشرقیین* می‌گوید این کتاب *[الحکمه المشرقیه]* را فقط برای نشان دادن به خودمان، یعنی کسانی که به منزله قائم مقام ما هستند، تألیف کردیم اما برای عامه کسانی که به این فن می‌پردازند، در کتاب *شفا* بسیار بیشتر از نیازشان نوشته‌ایم و در *لواحق* باز هم خواهیم نوشت (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۴).
- کربن در جای دیگر نشان می‌دهد که طرح و نقشه عظیم فکری ابن‌سینا می‌بایست منتج و منتهی به یک نوع فلسفه شرقی شود و اشارات و امارات بسیاری برای اثبات حقانیت این ادعا وجود دارد (کربن، ۱۳۷۳: ۳۳). همچنین در کتاب *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی* می‌کوشد تا سه هدف مشخص را در طول هم دنبال کند، دغدغه نخست وی آن است تا نشان دهد که برخلاف تصور رایج، ابن‌سینا یک فیلسوف مشایی صرف نیست و لذا نمی‌توان او را در برابر سنت حکمای اشراقی و به عنوان رئیس مشائیان مسلمان قرار داد. طبق این تحلیل، ابن‌سینا نه فقط در برابر سهروردی و حکمت اشراقی او قرار نمی‌گیرد، بلکه اصولاً سلف فکری و معنوی سهروردی است و حکمت سهروردی ادامه همان راهی است که ابن‌سینا در حکمت مشرقی خویش آغاز کرده است. بنابر این می‌توان همه فیلسوفان ایرانی پس از ابن‌سینا (سهروردی، میرداماد، ملاصدرا تا حاج ملاهادی سبزواری) را در خانواده معنوی واحدی جای داد و از آنها با عنوان سینائیان مسلمان تعبیر کرد:
- «میان ابن‌سینا و سهروردی نسبتی موجود است، نسبتی که از طریق تمثیل‌های عرفانی آنها و نیز حکم به این واقعیت معنادار که هر دوی آنها با استفاده از این سبک نگارش اول شخص، احساس نیاز می‌کرده‌اند نمایان است. این نشانه عقل‌گرایی نابجاست که بخواهیم دقیقاً معلوم کنید مرز میان فلسفه و عرفان در حکمت ما کجاست» (کربن، ۱۳۸۷: ۴۲۱).

وی سهروردی را به این اعتبار خلف ابن‌سینای می‌داند که به نوبه خود طرح حکمت اشراق را تجدید و با احیای حکمت نور ایرانیان باستان به انجام رسانید. کربن جهش عظیم این مکتب ابن‌سینایی سهروردی را در آغاز سده دهم و در مکتب اصفهان می‌داند و از نمایندگان آن که با کمال تأسف از تاریخ‌های فلسفه غایب‌اند، یعنی

سید احمد علوی و دیگران یاد می‌کند که در زمانه‌ای که اندیشه فلسفی در نقاط دیگر جهان اسلام به خواب گران فرو رفت:

«این استادان مکتب ابن‌سینایی ایرانی، اسلام شیعی را به عالی‌ترین درجه آگاهی فلسفی هدایت کردند. وحدت ملک وحی یا روح القدس با عقل فعال یا فرشته معرفت، در تضاد با تقدیر مکتب ابن‌سینایی لاتینی، فلسفه روحی کاملاً متفاوت با فلسفه روح در مغرب زمین ایجاد کرد. طبیعی است که همه واپسین صفحات *شفا* که در آن ابن‌سینا با ایجازی عمدی درباره مفهوم پیامبر و امام سخن گفته، نظر متفکران را جلب می‌کرده است. زیرا با توجه به آن مطالب می‌توانستند دریابند که معرفت‌شناسی ابن‌سینایی و نظریه عقل، حاوی مقدمات حکمت نبوی خاص آنان بوده است» (کربن، ۱۳۷۳: ۲۴۷).

کار دیگری که کربن در *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی* به دنبال آن است نشان دادن این معناست که فلسفه ابن‌سینا برای انسان معاصر (به خصوص غربیان) فلسفه‌ای کارآمد، راه‌گشا و امروزی است.

«چیزی چون حکمت مشرقی ابن‌سینا می‌تواند انسان معاصر را در دستیابی به آزادی از دست رفته‌اش یاری کند، به باور کربن انسان معاصر، در دام انواع دترمینیسم (موجیت‌ها) و پوزیتیویسم گرفتار آمده‌است، حکایت او همان حکایت پرندگان *رساله الطیر* است که گرفتار دام و دانه صیادان شده‌اند و این اسارت، اسارتی درونی است و آدمی هر قدر هم که به لحاظ ظاهری بکوشد تا آزادی بیشتری به‌دست آورد. . . هیچ تأثیری به حال اسارت درونی او ندارد» (کربن، ۱۳۸۷: ۱۲).

طبیعی است که خوانش صرفاً مشایی - عقلی ابن‌سینا در این جهت کمک چندانی به کربن نمی‌کند و کربن باید به ساحات اشراقی فلسفه سینوی توجه بیشتر کند، کاری که وی در سرتاسر آثار خود و به‌ویژه در *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی* به خوبی انجام داده است. سومین هدف کربن از *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، نقشی است که حکمت مشرقی ابن‌سینا می‌تواند در پروژه فکری کربن ایفا کند. پروژه فکری کربن مقابله با چیزی است که از آن به عرفی شدن تعبیر می‌کند. البته این عرفی شدن، سکولاریسم به معنایی نیست که در فلسفه دین و کلام جدید مطرح است، بلکه به معنای عرفی شدن مابعدالطبیعی است، چیزی که به معنی باور کردن تعلیق امر معنوی به امر دنیوی و امر قدسی به امر عرفی است (کربن، ۱۳۶۹: ۱۳۱). به باور کربن در جهان غرب و به دنبال افول مکتب سینایی ناب و همه سلطه مشرقی از این دست و سلطه معنویت عرفی کلیسایی که مجالی برای شکوفایی نفس باطنی یا خود افراد باقی نمی‌گذارد، آدمی نه تنها مشرق وجود خویش را از دست داده بلکه اعتقاد به عالم فرشتگان را که برای معنویت راستین آن همه در خور اهمیت است به اعتقادی بی‌خاصیت فروکاسته است. ولی در جهان اسلام پیام مکتب ابن‌سینایی به نیکی درک و دریافت شده و همه اخلاف ابن‌سینا با تقریرهای مختلف آن را باز گفته‌اند و با تکرار این پیام، در حقیقت خویش را تکرار کرده‌اند. تقابل اصلی در نگاه کربن، تقابل مکتب سینایی لاتینی و مکتب سینایی ایرانی است که دومی برخلاف اولی که با ابن‌رشد افول کرد، نه تنها دچار افول نشده بلکه تا به امروز شکوفاست. کربن می‌کوشد تا به زبان زمانه جریان اخیر را احیا و انسان معاصر (به‌ویژه غربی) را از مواهب حکمت مشرقی ابن‌سینا برخوردار سازد (کربن، ۱۳۸۷: ۱۶).

کربن در ضمیمه کتاب *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی*، پیوستی را تحت عنوان «تحقیقات اخیر در باب حکمت مشرقی ابن‌سینا» گشوده که در آن به تحلیل پژوهش‌های پینس و ماسینیون پرداخته و معتقد است که ابن‌سینا در حکمت مشرقی خویش، معارفی متفاوت با معارف یونان مطرح کرده است، حال پرسش این است که آیا او به مدد تأملات شخصی خویش به عنوان یک فیلسوف و عارف و البته با هدایت راهنمای درونی‌اش یعنی مثلاً حی

بن یقظان به این معارف غیر یونانی دست یافته‌است، یا اینکه به منابع یک سنت غیر یونانی دسترسی داشته و در پرتو آن منابع حکمت مشرقی خویش را طراحی کرده است؟

پاسخ کربن به طور ضمنی هر دو است، اینکه ابن سینا در اثر تاملات خویش و با هدایت عقل فعال یا همان حی بن یقظان به این حکمت نائل شده و از سوی دیگر سنت‌های ایرانی و اسلامی هر دو الهام‌بخش او بوده‌اند (همان: ۴۷۴). هانری کربن، راز تداوم و بسط حکمت معنوی در ایران پس از ابن سینا را در ظهور تفکر اشراقی سهروردی و نیز عرفان ابن عربی - که غایبان بزرگ در تاریخ فلسفه غرب‌اند - جست‌وجو می‌کند و بر این اساس بر نظریه توقف این حکمت با مرگ ابن رشد، خط بطلان می‌کشد (شجاعی و بادامچی، ۱۳۹۰).

۲. ابن سینا به روایت اروپا - محور اتین ژیلسون

اتین ژیلسون فیلسوف و مورخ فلسفه نوتومیست فرانسوی در کتاب خود در باب فلسفه قرون وسطی که حاصل نزدیک به پنج دهه از کار تحقیقی اوست یعنی *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی* به تفسیر فلسفه اسلامی ذیل فلسفه قرون وسطی پرداخته است. بخش پنجم این کتاب به «فلسفه عربی و یهودی» اختصاص دارد و ژیلسون در آن ضمن اشاره به سهم شرق، تمدن اسلامی و حتی آفریقا (از طریق مصر) در پیدایش و بسط فلسفه قرون وسطی، اهمیت فلسفه عربی و یهودی را صرفاً به جهت نقش آنان در فهم و تفسیر بهتر فلسفه مسیحی می‌داند و همچون سایر مورخان اروپایی، فلسفه فارابی، ابن سینا و ابن رشد را ذیل تاریخ فلسفه غربی مطرح می‌کند. نهایت فایده برای طرح فلسفه اسلامی آن است که «برای تفسیر درست تاریخ تفکر قرون وسطی پاره‌ای از مفاهیم مقدماتی درباره تاریخ فلسفه عربی لازم و ضروری است» (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۲۷۶).

وی در کتاب «*تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی*» فلسفه مسلمانان را با عنوان فلسفه عربی (Arabian philosophy) نام می‌برد لکن فلسفه یهودی را با عنوان (Jewish philosophy) و فلسفه مسیحی را با عنوان (christian philosophy) ذکر کرده است. وی تصریح می‌کند که سخن گفتن از فلسفه مسیحی مدلل است: «چند دلیل از تاریخ، حکایت از این می‌کند اساس فلسفه و دین در قرون که بعد از قرون وسطا آمده، از یکدیگر تفکیک نپذیرفت و به هر صورت می‌توان این بحث را به میان آورد که فلسفه اولی به صورت متعارف خود در اروپا از جوهر وحی مسیحی بیش از آنچه معمولاً گمان می‌بردند بهره برد و مایه گرفت. این بحث در واقع همان طرح مسئله فلسفی به نحو دیگری است. حاصل این بحث این است که وحی مسیحی منشأی برای بعضی از افکار فلسفی محض بود، فلسفه اولی از تورات و انجیل مایه بسیار گرفت. عقاید امثال دکارت، مالبرانش و لایب نیتس هر گاه خالی از تأثیر دین مسیح می‌ماند صورتی را که به خود گرفته است نمی‌داشت. بنابر این می‌توان به احتمالی قریب به یقین، بر آن بود که چون دین مسیح این همه تأثیر در فلسفه اروپایی بخشید پس فلسفه مسیحی به معنی خاص خود وجود دارد» و اینکه «آنچه ما فلسفه مسیحی می‌نامیم، نتیجه حاصله از فعالیت متکلمان مسیحی است که به نام دین مسیح و برای همین دین بخصوصه می‌کوشیدند» (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۶۲۱).

ژیلسون فلسفه اسلامی «حقیقی» را از آن متکلمان اشعری و نه فلاسفه اسلامی می‌داند، آن هم به دلیل اینکه تلقی آنان از جهان عمیقاً با برداشت قرآنی از خدا همخوانی داشته و جهان‌شان جهانی کاملاً غیر یونانی بود. جهان اشعری از جبر و ضرورت ذاتی کاملاً مبرا بود و ماده کاملاً شکل‌پذیری بود که همواره در معرض دخالت‌های آزادانه اراده خدای قادر مطلق بود، حال آنکه این نگاه در فارابی و ابن رشد غایب است. ژیلسون تأثیر فلسفه عربی بر فلسفه مسیحی را بیش از فلسفه یهودی می‌داند، چرا که به نظر او تفکر یهود برخلاف نظام اندیشگی فلاسفه

اسلامی اساساً دینی است نه فلسفی: «اما سؤال این است که آیا درباره فلاسفه عالم اسلام نیز می‌توان چنین گفت؟ چون فلسفه‌ای را که فلاسفه متدین به دین اسلام فراهم ساختند و اکثر کتاب‌های خود را در این باب به زبان عربی پرداختند به ضرورت نمی‌توان فلسفه اسلامی نامید، درباره فلاسفه ابن‌رشد یقین داریم که جنبه دینی اسلامی آن بسیار ضعیف است و در باره فلاسفه ابن‌سینا باید دید تا چه اندازه چنین است» (همان).

بخش قابل‌اعتنایی از کتاب *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطی* به واکاوی نقش ابن‌سینا در تکوین فلسفه قرون وسطی اختصاص دارد. وی معتقد است که ابن‌سینا با الهام دینی و گرایش‌های عرفانی‌اش برای الهی‌دانان مسیحی کمک و در عین حال وسوسه‌ای پرمخاطره بود، چراکه نظام فکری او نمونه چشمگیری از امکان تبیین طبیعی و فلسفی جهانی بود که بوسیله آموزه نجات - که به همان اندازه طبیعی و فلسفی بود - به اوج کمال خود می‌رسید. به باور وی ابن‌سینا تحت همان فشار دینی‌ای که به گفته ابن‌رشد او را ناگزیر کرد تا فلسفه ارسطویی را تحریف کند، میان علیت محرک و علیت صانع تفکیک کرده و مفهوم علت فاعلی را که به نحو کمابیش مبهمی در ذهن الهی‌دانان مسیحی برای توصیف فعل الهی خلقت وجود داشت با نظریه علل اربعه ارسطویی ادغام کرد، ابتکاری مابعدالطبیعی که پیامدهای گسترده‌ای در تاریخ فلسفه مسیحی داشت. وی به نحو همدلانه‌ای می‌گوید:

«ابن‌رشد در اینکه تاثیر وحی قرآن بر مابعدالطبیعه ابن‌سینا را تقبیح و محکوم می‌کند چندان بر خطا نیست.» (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۳۰۴).

ابن‌سینا الهی‌دانان مسیحی را با مسئله طرح یا بازگرداندن اختیار در جهانی روبرو ساخت که مخلوق موجود واجب است، مسئله‌ای که به باور ژیلسون، الهی‌دانان مسیحی در پاسخگویی بدان کامیاب بودند. حاصل مواجهه الهی‌دانان مسیحی با ابن‌سینا آن شد که تفکر مسیحی، تسلیم فشار و هجوم تفکر اسلامی گشت و روایت کتاب مقدس از آفرینش که در این فضای فلسفی غوطه‌ور بود در مابعدالطبیعه‌های پرزرق و برق ناظر به صدور جهان ناپدید شد.

ژیلسون در کتاب *هستی در اندیشه فیلسوفان*^۱ مسأله هستی را که امروزه مغفول قرار گرفته است، از دیدگاه برخی از فیلسوفان قرون وسطی بررسی کرده است. در این میان، او به دیدگاه برخی از فیلسوفان مسلمان از جمله ابن‌سینا توجه کرده است. آنچه در میان مقولات فلسفه سینوی برای ژیلسون تامل برانگیز و در عین حال مورد نقادی جدی است آرای ابن‌سینا در باب وجود و ماهیت است که ضمن اینکه ژیلسون به جنبه ابدایی و ابتکاری آن اذعان دارد به مطالعه سیر آرای ابن‌سینا و انتقال آن از طریق ترجمه‌های متعدد لاتینی به غرب می‌پردازد. وی در این کتاب تفسیر متفاوتی از مفاهیم کلیدی فلسفه سینوی از جمله مفهوم «ماهیت فی‌نفسه» ارائه می‌کند. بر پایه این تفسیر، ماهیات فی‌نفسه ابن‌سینا، نه خود مُثُل افلاطونی، بلکه اشباحی از آنها به شمار می‌آیند که در عین نیستی به هستی متصف می‌گردند. کل هستی آنها برابر با ضرورت انتزاعی آنهاست و آنها در هاله‌هایی از حفاظ معقول خویش، فاتحانه در مقابل تمام مساعی عقل برای تغییر آنها ایستادگی می‌کنند. بنابراین آنها نامتغیرند و این نوع هستی وجود نیست و با این حال نوعی هستی است؛ هستی‌ای که متعلق به ماهیت بماه‌هی است؛ صرف‌نظر از این واقعیت که آن ماهیت در نفس عاقلی و یا شیء جزئی موجودی، فعلیت یافته یا نیافته باشد (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۶۲).

هدف ژیلسون از این نوع تفسیر ابن‌سینا، نشان دادن وی در مقام یک متکلم دینی و نه یک فیلسوف به معنایی است که ژیلسون از آن مراد می‌کند. قطعاً دغدغه‌های کلامی - الهیاتی ابن‌سینا در وجودشناسی فلسفی وی اثر خود را بر جای گذاشته است، فی‌المثل وقتی ماهیت را قبل از اتصاف به وجود، متساوی‌الطرفین می‌داند، می‌کوشد

تا جایی برای خدای ادیان ابراهیمی باز کند که نقش فاعلی و تعیین کننده در سنگین کردن کفه وجود ماهیات ممکن دارد. اینکه ابن سینا ماهیت را لاقتضا می‌داند و وجود را علت خروج ماهیت از حالت لاقتضا می‌داند در جهت تحکیم جایگاه وجودشناختی «خدا» در نظام هستی شناختی فلسفی وی می‌باشد. به بیان دیگر ابن سینا با طرح نظریه ماهیت و بیان لا اقتضا بودن این ماهیت به وجود و عدم، به نوعی فضا را برای نظریه خلقت و آفرینش که مورد تأیید ادیان هست باز می‌کند. این نوع نظریه پردازی فلسفی ابن سینا، با طعن ابن رشد مواجه شد و ژیلسون هم با ابن رشد در اینکه ابن سینا با این تصرف در فلسفه ارسطویی به نوعی پایه گذار انحراف از فلسفه معلم اول و خلط دین و فلسفه است همداستان می‌باشد. از نظر ابن رشد - به روایت ژیلسون - دین و فلسفه در مبنا یک چیزند؛ اما شیوه آنها قابل فروکاستن به یکدیگر نیست (همان: ۱۲۰) بنابراین ابن سینا با گرفتن ژست متکلمانه گرفتار همین خلط شده و توهم کرده است یک فیلسوف و متکلم همان گونه که آموزه‌های مشترک دارند، شیوه مشترک نیز دارند.

ژیلسون در ادامه و به نحو طعن آمیزی می‌گوید که تصور ماهیتی که هم ممکن باشد و هم ضروری، مانند تصور چیزی است که بالفعل هست و با آنکه هست، باز هم فی نفسه چنان باقی می‌ماند که گویی نیست! و چنین سخنی بی‌معنا و نامعقول است (همان: ۱۲۸).

ما در اینجا قصد ورود به مباحثه فلسفی با ژیلسون در باب اینکه وی فهم درستی از ماهیت در ابن سینا دارد یا ندارد را نداریم، اما باید توجه داشت که ابن سینا قایل به امکان ذاتی است و ممکن الوجود را حتی پس از ملتبس شدن به لباس تحقق و وجود، امری ممکن می‌داند. تفصیل این بحث در فلسفه ابن سینا و ذیل بحث مناط نیازمندی معلول به علت طرح جدی خود را یافته است. طعن ژیلسون وقتی وارد است که مامناط نیاز به علت را «حدوث» بدانیم در حالی که ابن سینا این نظر را رد کرده و مناط نیازمندی را «امکان» می‌داند. طرح مسئله به این صورت است که ماهیتی که موجود شده و از حالت استوا نسبت به وجود و عدم بیرون آمده، واجب است یا ممکن؟ طبق قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد»، واجب است و این وجوب یا از ناحیه خودش است یا از ناحیه غیر. این وجوب از ناحیه خودش نیست و گرنه در آناتی از آن جدا نمی‌شود، بنابراین از غیر یعنی واجب الوجود بالذات یعنی خدا است (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۲۶۱-۲۶۲) و (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۵۵۳).

۳. ابن سینا به روایت تحلیلی حائری یزدی

مهدی حائری یزدی (۱۳۰۲ش-۱۳۷۸ش) حکیم و اصولی معاصر هر چند اثر مستقلی در باب فلسفه ابن سینا منتشر نکرده اما به جهت تلقی خاصی که از ماهیت فلسفه اسلامی و نوع نقش آفرینی آن در مضاف با فلسفه‌های جدید و معاصر غربی دارد، در مواجهه با آرای فلسفی ابن سینا هم به طریق خاصی ورود پیدا کرده است.

وی در آثاری همچون علم کلی (قم ۱۳۳۵ش)، کاوشهای عقل نظری (تهران ۱۳۴۷ش)، هرم هستی: تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی (تهران ۱۳۵۹ش)، روش راستین یکتاشناسی: انتولوجی توحیدی (تهران ۱۳۵۹ش)، متافیزیک (تهران ۱۳۶۰ش)، آگاهی و گواهی (تهران ۱۳۶۰ش)، کاوشهای عقل عملی، فلسفه اخلاق (تهران ۱۳۶۱ش)، علم حضوری: اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی^۲ (در ۱۳۶۱ش / ۱۹۸۲ در تهران و در ۱۳۷۱ش / ۱۹۹۲ در نیویورک)، به مطالعات تطبیقی فلسفه اسلامی و غرب پرداخته است. حائری در آثار خود از برخی از آموزه‌ها و مقولات فلسفه اسلامی برای تحلیل مسائل و پاسخ معضلات فلسفه غرب - عمدتاً در سنت تحلیلی - استفاده کرده است؛ از جمله تفاوت میان استی (وجود رابط) و هستی (وجود محمولی)، و وجود مطلق و مطلق وجود (حائری، ۱۳۸۵: ۴۰۹) و یا نقد برهان صدیقین ابن سینا و براساس برهان ملاصدرا، در تقریر این برهان روشی

جدید عرضه کرده و کوشیده است اشکالات آن را از طریق تحلیل منطقی برطرف کند (حائری، ۱۳۸۴: ۶۰). معرفت‌شناسی و مسائل مرتبط با علم‌شناسی فلسفی نیز یکی از کلان‌پروژه‌های فلسفی حائری بوده، و این دغدغه در رساله دکتری وی که به اصول معرفت‌شناسی در سنت فلسفی اسلامی اختصاص دارد به خوبی مشاهده می‌شود.

برای فهم بهتر خوانش حائری از فلسفه اسلامی و سینوی باید آن را در تقابل با نوع خوانش کسانی چون هانری کربن دانست. وی در ارزیابی پروژه فکری کربن در زمینه فلسفه اسلامی آورده است: «آقای هانری کربن یک ضربه کلی به فلسفه اسلامی زده است و آن اینکه اصلاً اسم فلسفه اسلامی را تئوسوفی (Theosophy) گذاشته است» (رضوی، ۱۳۷۹: ۵۶).

وقتی از حائری سؤال می‌شود که اقبالی که در روزگار ما به معارف و فلسفه اسلامی در دنیای غرب و از طریق کارهای فکری کسانی چون کربن و رنه گتون صورت گرفته را چگونه می‌بینید، پاسخ می‌دهد که این اقبال از نوع کاذب است. زیرا هیچ اسمی در محافل فلسفی از فلسفه‌ی اسلامی نیست. براساس تحقیقات کربن و پیروان او، فلسفه اسلامی تئوسوفی است نه فیلاسوفی و موضوعاً از دایره تفکرات انسانی خارج است. در محافل شرق‌شناسی، بسیار نام فلسفه اسلامی، فقه اسلامی و غیره شنیده می‌شود و دانشجویان بسیاری در این رشته‌ها مشغول‌اند. اما چیزی را که نمی‌دانند «فلسفه حقیقی» اسلامی است.

این اقبال شرق‌شناسی برای هویت فلسفه برای تفکرات اسلامی، ادبار است نه اقبال. اینها با انگ تئوسوفی به چهره فلسفه اسلامی، این فلسفه را بی‌صورت و بی‌محتوا جلوه داده‌اند و در این کار هم بسیار موفق شده‌اند. حائری یزدی با لحنی بدبینانه می‌گوید شرق‌شناسی، هیچ محتوای تحقیقاتی و اندیشه‌گرایی ندارد و به فلسفه اسلامی آنقدر اهمیت می‌دهد که به گریه ایرانی و قالی کاشان و اصفهان. در جای دیگر گفته است کربن و پیروان او به اصرار شگفت‌آوری اتیکت تئوسوفی را به فلسفه اسلامی بخشیده‌اند و فلسفه اسلامی را به کلی از درجه اعتبار حتی یک نوع تفکر انسانی بیرون رانده و در رده روش‌هایی همچون فن جن‌گیری و احضار ارواح قلمداد کرده‌اند (همان: ۳۲).

از کتاب *کاوش‌های عقل نظری* تا کتاب *علم حضوری* که رساله دکتری حائری پس از طی مدارج عالی در فلسفه اسلامی و غرب است، حائری یک مسیر واحد اما پیش‌رونده را طی می‌کند و آن هم چیزی جز استنتاج و تقریر نوین سنت فلسفه اسلامی از طریق پرسش‌هایی که عمدتاً در سنت فلسفه تحلیلی غربی مطرح شده نیست. تربیت خاص فلسفی حائری و نوع تلقی‌ای که از فلسفه غرب و اسلامی داشته وی را به چنین ارزیابی‌ای سوق داده است.

رشته تحصیلی حائری در مغرب زمین، فلسفه آنالیتیک (تحلیلی) است، فلسفه‌ای که به تعبیر خود حائری، «معجونی از تفکر تجربی انگلیس و پراگماتیسم آمریکایی به علاوه منطق ریاضی» است. حائری تصریح می‌کند که در دپارتمان‌های فلسفی‌ای که آموزش دیده «هیچ گونه توجه و اعتباری برای فلسفه اروپایی (قاره‌ای) قائل نبودند و فقط اهتمامشان به فلسفه آنالیتیک بود. هر کس مقاله‌ای را کمی به روش فلسفه اروپایی می‌نوشت، ردش می‌کردند و می‌گفتند این‌ها بافندگی و مزخرف است (همان: ۳۰).

عمده‌ترین ملاک‌هایی که برای تمایز سنت تحلیلی از دیگر سنت‌های فلسفی ارایه شده عبارتند از: تفکیک فلسفه از تاریخ فلسفه، محوریت تحلیل مفاهیم، نقد سایکولوژیسم در منطق، محوریت منطق جدید، تبیین فلسفی اندیشه از طریق تبیین فلسفی زبان، چرخش زبانی، تقدم فلسفه زبان و نفی متافیزیک (هکر، ۱۹۸۰: ۱۴۰). به جز نفی متافیزیک که حائری علی‌المبنا نمی‌تواند با آن همداستان باشد، بقیه ملاک‌های فلسفه تحلیلی با سبک

فلسفه‌ورزی حائری تلائم دارد. نکته مهم آن است که در میان سه جریان فلسفی سینیوی، اشراقی و حکمت متعالیه در فرهنگ اسلامی، آثار ابن‌سینا به ملاک‌های مذکور نزدیکتر است. همان ابن‌سینای تحلیلی مطلوب حائری که اهل برهان و منطق است، نه ابن‌سینای مشرقی و اشراقی. حائری حتی تفسیر سینیوی سهروردی، ملاصدرا و همچنین کل مکتب اشراق را ترویج می‌کند (شجاعی و بادامچی، ۱۳۹۰).

از آنجا که ملاک فلسفه‌ورزی برهان است نه چیزی غیر از آن، وی به راحتی به عقلانیت جهان‌شمول و مشترک – با اختلافاتی نه چندان بنیادی – بین سنت فلسفه اسلامی و غربی حکم می‌کند. در تقابل با دیدگاه مطهری که عدم توجه فیلسوفان اسلامی به تاریخ فلسفه را موجب نقص و اشتباه‌کاری دانسته و رویکرد تاریخی به فلسفه را به نوعی ارج می‌نهد، حائری تاکید می‌کند که تاریخ فلسفه با فلسفه دو موضوع متفاوت است و در تاریخ فلسفه نمی‌توان فلسفه آموخت:

«البته در تاریخ فلسفه غرب و سیر افکار علمی آنها کتاب‌های بسیاری ترجمه و تألیف شده و در بین آنها کتاب سیر حکمت در اروپا نوشته مرحوم فروغی و بعضی از کتاب‌های دیگری که نویسندگان فارسی و عرب ترجمه یا تألیف کرده‌اند در باب خود شایسته تمجید و مورد استفاده است. اما به عقیده ما فلسفه را در تاریخ فلسفه نمی‌توان آموخت و تاریخ فلسفه که موضوعاً با خود فلسفه تفاوت بسیار دارد نمی‌تواند معرف حقیقی افکار فلاسفه به نام اروپا و امریکا باشد» (حائری، ۱۳۶۱: ۲۳).

این تاریخ‌گزینی در طرح مسایل فلسفی یا غیبت نگاه تاریخی به‌وضوح در سنت فلسفه تحلیلی هم دیده می‌شود. هرچند جریان‌های متاخر فلسفه تحلیلی خودآگاهی تاریخی بیشتری نسبت به اسلاف خود دارند چنان‌که مایکل دامت که از فلاسفه متاخر تحلیلی است به نگارش کتابی در این باب تحت عنوان سرچشمه‌های فلسفه تحلیلی پرداخته است.

حائری در مقدمه کتاب کاوش‌های عقل نظری می‌نویسد:

«تنها فصلی که از آغاز تا انجام با روش تحقیقی و تطبیقی توأمان نگاشته شده فصل سیزدهم است که به‌عنوان خدانشناسی تطبیقی آمده‌است. در این فصل سخنان فلاسفه مغرب‌زمین را با فلسفه اسلامی و از دید فلاسفه اسلامی تحریر کرده و از تفسیر و ترکیب آنها نتایج عمده و اساسی به‌دست آورده‌ایم که تا کنون استنباط این نتایج علمی برای هیچ‌یک از فلاسفه شرق و غرب میسر نبوده‌است. و ضمناً این حقیقت آشکار گردیده که ما راه خود را آن‌چنان پیموده‌ایم که خردمندان دیگر پیموده‌اند و اگر در این راه جلو دار نباشیم عقب‌ماندگی هم نداریم. در فصل مزبور پی‌جوئیها و نقادیهای ماهرانه در نظام‌های فلسفه غربی به‌عمل آمده و ما مدعی ابتکار این نقادی‌ها و نکته‌سنجی‌ها هستیم. شاید این گفته که تفاوت آشکاری میان این دو گروه تفکر عقلانی در میان نیست، در نظر بسیاری قابل قبول نباشد. اما نگارنده در این کتاب کوشش به‌عمل آورده‌است تا این حقیقت را بین و مبین سازد و با طرح بحث‌های تطبیقی و گفت‌وگوهای طرفینی معلوم کند که راه خردمندان از هم جدا نیست، و فلاسفه این‌سو و آن‌سو جهان‌نه تنها در اهداف خود توافق نظر دارند، بلکه در متدولوژی عقلانی نیز اختلاف مهمی که آشتی‌ناپذیر باشد، ندارند» (حائری، ۱۳۶۰: ۲۵).

این نگاه خوش‌بینانه که اختلاف مهمی در متدولوژی عقلانی فلاسفه اسلامی و غرب وجود ندارد، فقط در ابن‌سینای تحلیلی شده (Analyticalized) حائری می‌تواند امکان‌پذیر باشد و از این روست که وی تفسیر

سینوی از سهروردی و ملاصدرا را فلسفه اسلامی حقیقی می‌داند. یک مقایسه کوتاه، میان پرسشهای مرکزی، رویکردها و مقاصد فلسفی متنوع فیلسوفان معاصر (اعم از تحلیلی و به‌ویژه قاره ای) با فیلسوفان اسلامی نشان می‌دهد که از قضا فلاسفه این‌سوی و آن‌سوی جهان نه تنها در اهداف خود توافق نظر ندارند، بلکه در متدولوژی عقلانی نیز اختلافات مهم آشتی‌ناپذیر دارند (شجاعی و بادامچی، ۱۳۹۰).

حائری در کتاب *کاوش‌های عقل عملی* به سبک فلسفه اخلاق تحلیلی، به مسئله معروف «باید» و «هست» می‌پردازد. مسئله‌ای که از زمان طرح آن توسط هیوم در قرن هجدهم، یکی از مسایل فلسفه اخلاق تحلیلی می‌گردد. در *اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری* که رساله دکتری حایری است، او می‌کوشد تا با پذیرفتن تمایز سهروردی میان علم حضوری و حصولی، علم حضوری را با معرفت نفس به خود یا علم به ذات با علم خداوند به جهان و وجود عالم به منزله علم حضوری خداوند مرتبط سازد. وی به تفصیل درباره کانت، راسل، ویتگنشتاین و فلاسفه‌ای که بدون آگاهی از واقعیت و معنای علم حضوری، معرفت‌شناسی خود را ارایه داده‌اند به بحث می‌پردازد.

حائری کوشیده تا به سبک فلاسفه تحلیلی‌ای همچون استیسی و ویلیام جیمز به بحث در باب زبان عرفان و فلسفه عرفان بپردازد. تطبیق حائری میان آرای ابن سینا و کانت، ابن عربی و جیمز، سهروردی و راسل، کتاب را در مقام الگوی مناسبی برای فلسفه تطبیقی تحلیلی میان سنت اسلامی و غربی نشانده است. در کتاب *هرم هستی* به تطبیق آرا و نظریات فیلسوفان غربی نظیر افلاطون، ارسطو، کانت، هگل، راسل، کواهن، سرل و دیگران با آرای فیلسوفان مسلمان پرداخته است. حائری در مقدمه کتاب می‌نویسد:

«یکی از این مشخصات بی‌همتای فلسفه اسلامی، تئوری انتولوژی یعنی هستی‌شناسی مخصوص است که از سوی ابن‌سینا با مهارتی بی‌نظیر طرح‌ریزی شده و به صدرالدین شیرازی و مسلک زیربنایی اصالت‌الوجود او منتهی گردیده است» (همان: ۳).

حائری یزدی بیشتر به آن مدلی از فلسفه اسلامی - سینوی می‌اندیشد که در رقابت با فلسفه‌های تحلیلی و معرفت‌شناسانه حرفی برای گفتن داشته باشد. در این نگاه بیشتر بر جنبه‌های تحلیلی و استدلالی فلسفه اسلامی تأکید می‌شود. همین نگاه است که او را بدین رأی می‌کشاند که:

«پس از ورود در بحث‌های تطبیقی [فلسفه اسلامی و غرب]. . . [بدین نتیجه رسیده است که] فلسفه اسلامی، آن طور که اکنون در اذهان عمومی شایع است، در دو قطب مخالف نمی‌باشند، زیرا آنها نه در حقیقت مسائل و نه در متدهای تعلیمی، تفاوت آشکار و سازش‌ناپذیری ندارند و بر عکس این مشهورات، امکانات بسیاری موجود است که یک سازش و تفاهم عمیقی میان این دو گروه تفکر انسانی برقرار گردد و ریشه ناسازگاری‌های شرق و غرب از میان برداشته شود» (همان: بیست و شش).

وی هر چند اختلاف نظر در میان این دو مشرب را می‌پذیرد اما تأکید می‌کند که:

«با وجود این اختلاف، مسائل عقلی نظری در مکتب هر دو گروه، نوعاً از یک دیدگاه مطرح گردیده‌است، گو اینکه در یکجا به نتیجه مثبت رسیده و در جایی دیگر نتیجه آن منفی بوده است» (همان).

حائری در تطبیق فلسفه اسلامی و غرب هم بیشتر به موضوعاتی می‌پردازد که دیدگاه فوق را تقویت می‌کند. فی‌المثل وی در فصل سیزدهم کتاب *کاوش‌های عقلی نظری* به بحث تطبیقی در باب برهان وجودی در فلسفه

اسلامی و فلسفه غرب پرداخته و آرای فیلسوفانی چون آکویناس، دکارت، کانت، راسل، نورمن مالکوم که بیشتر صبغه تحلیلی دارند را به عنوان نمایندگان فلسفه غرب، بررسی می‌کند.

۴. ابن سینا به روایت ایدئولوژیک جابری

محمد عابد الجابری (۲۰۱۰-۱۹۳۵) اندیشمند عرب معاصر به جهت تاملات و پژوهش‌های گسترده در باب سرشت و سرنوشت عقلانیت در جهان اسلامی و عربی از دهه هشتاد میلادی به این سو در سطح جهانی شناخته شده است (جابری، ۱۹۹۱: ۱۲۵). از آنجا که بازخوانی عقلانیت در سنت عربی - اسلامی دغدغه محوری جابری است وی در آثار خود به فلاسفه غربی و اندیشمندان اسلامی توأمان ارجاع می‌دهد و در کنار طرح آرای متفکرانی چون دکارت، اسپینوزا، لاک، هیوم، کانت، باشلار و فوکو به اندیشمندان جهان عربی - اسلامی همچون ابن خلدون، غزالی، ابن رشد، فارابی، ابن سینا، باقلانی، رازی و طوسی هم می‌پردازد. آثار وی به لحاظ موضوعی طیف گسترده‌ای از مسائل از تفسیر متون دینی تا فلسفه اخلاق، سیاست، تعلیم و تربیت و پست مدرنیسم و مدرنیسم را در بر گرفته است.

نقدهای وی بیش از آنکه متوجه مصادیق و سطوح باشد، ناظر به لایه‌های زیرین و بنیادهای فکر و فرهنگ است و جابری نقادی عقل عربی را نه با رویکردی کلامی - الهیاتی که با رویکردی فلسفی - معرفت‌شناسانه پیش می‌برد و نیاز امروز ما را نه کلام جدید و الهیات نوین اسلامی بلکه رویکرد معرفت‌شناسانه به عقل عربی می‌داند (جابری، ۱۹۹۴: ۲۸۰). وی این نقد سنت را در قالب پروژه نقد عقل عربی و در قالب: ۱- تکوین العقل العربی، نقد العقل العربی؛ ۲- بنیه العقل العربی، نقد العقل العربی؛ ۳- العقل السياسي العربی، محددات و تجلیات نقد العقل العربی؛ ۴- العقل الاخلاقی العربی، درسه تحلیلیه نقدیه لنظم القیم فیالثقافه العربیه پیش می‌برد.

جابری در کلان پروژه فکری خویش بر رابطه ویژه میان عنصر ایدئولوژیک و عنصر معرفتی در درون فرهنگ عربی متمرکز می‌شود و نشان می‌دهد که این فرهنگ چگونه از عصر تدوین تا روزگار معاصر واجد سه نظام معرفتی (سه گونه عقل یا عقلانیت) بوده است:

نخست: نظام معرفتی «بیانی» است که میراث عربی و اسلامی ناب - یعنی زبان و شریعت (دین) - را شکل داده است. این نظام مبتنی بر سه‌گانه نص، اجماع و اجتهاد است. به زعم جابری، این عقل بیانی، خمیرمایه اساسی و هسته بنیادین نظام معرفتی اهل سنت در گستره تمدن اسلامی است.

دوم: نظام معرفتی - عرفانی و باطنی است که گفتمان امر نامعقول یا عقل مستعفی را شکل داده است. تاکید این نوع عقلانیت عرفانی بر کشف و شهود به مثابه معتبرترین طریق در جهت وصول به حقیقت و در نتیجه اتحاد با حضرت حق است. این عقل عرفانی، خمیرمایه اساسی و هسته بنیادین نظام معرفتی تشیع و نظام فکری فلاسفه‌ای - عمدتاً ایرانی - همچون ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا است.

سوم: نظام معرفتی برهانی که گفتمان فلسفه و علوم عقلی را شکل داده است. این نظام معرفتی کاملاً به قوای معرفتی بشری اعم از قوای حسی و عقلی اتکا دارد و کارکرد آن نظم بخشی عقلانی به کثرت و بی‌نظمی پدیدارهای هستی و طبیعت ذیل مقولات فلسفی است. این نظام پس از آن که مفاهیم دو نظام پیشین در آن تثبیت شد، در دوره پس از عصر تدوین، بر فرهنگ اسلامی - عربی چیره شد (همان: ۳۳۴).

جابری به ساختار شناسی عقل عربی در قیاس با رقیب جدی و پرهیمنه آن یعنی عقل یونانی و فلسفه اروپایی جدید می‌پردازد. در فلسفه اروپایی جدید، تحولی اساسی در باب مناسبات عقل و طبیعت شکل گرفته و این رابطه به گونه‌ای تعیین کننده صورتبندی شده و بر خلاف رویکردهای پیشا-مدرن، عقل واجد توانایی درک و تفسیر این

رابطه می‌باشد. ویژگی تمایز بخش عقل عربی، مثلثی است که مکانیسم اندیشیدن حول آن شکل می‌گیرد و آن مثلث خدا، انسان و طبیعت می‌باشد. اما باید توجه داشت که هر سه ضلع این مثلث، شان و کارکرد همسانی ندارند و در ساختار عقل عربی نمی‌توان از استقلال ضلع سوم یعنی طبیعت سخن گفت. اما در ساختار عقل یونانی - اروپایی جدید، عمده مناسبات میان عقل و طبیعت تعریف می‌شود و در این ساختار ضلع خداوند، به عنوان ضلعی مستقل از انسان (سوژه) و طبیعت محلی از اعراب ندارد. (همان). جابری میان نقش خدا در عقل یونانی - اروپایی جدید و نقش طبیعت در عقل عربی نوعی تناظر می‌بیند. توضیح اینکه همانطور که کارکرد ایده خدا در عقل یونانی (دمیورگ افلاطونی در رساله تیمائوس) آن است که به اکتشاف نظم در طبیعت کمک می‌کند. در عقل یونانی - اروپایی هم طبیعت واجد این کارکرد اساسی است که عقل را به سوی اکتشاف خداوند و وصول به حقیقت کمک می‌کند. در فرهنگ اسلامی - عربی تامل عقلانی در باب طبیعت کارکرد مورد انتظار از عقل است و در فرهنگ یونانی - اروپایی مدرن، عقل به دنبال آن است که حتی مقولات محوری فلسفه و الهیات پیشامدرن را در خدمت فهم طبیعت و به تعبیر دقیق تر وجه ضمان اعتبار فهم ما از طبیعت قرار دهد.

برخورد این نظام‌های سه گانه با یکدیگر به "بحران مبانی" انجامید. زیرا بیان، گاه با برهان و برهان گاه با عرفان در گیر شده است. البته برخورد ساختارهای فکری با هم برخورد اضداد نبوده و از این رو گاه به تداخل و برخورد میان هر سه باهم انجامیده است و این همان چیزی است که غزالی در «المنقذ من الضلال» از آن به "بحران عمیق" جریان‌ها و مذاهب فکری و اصناف طالبان رسیدن به حقیقت یاد می‌کند (جابری، ۱۹۸۴: ۲۹۵).

قرن چهارم هجری ظرف زمانی - فرهنگی تحقق بحران و تعارض فکری مشرق و مغرب عربی است. در مشرق عربی ابن‌سینا و سینیویان پس از وی رویکرد اشراقی و باطنی را بر فلسفه حاکم کردند و زمینه ساز ظهور عرفان شدند. جابری این تحول را برخاسته از غلبه نگاه هرمتی در فکر اسلامی می‌داند. وی بر آن است که نتیجه این برخوردها، به سود عرفان یا عقل مستعفی بود. وی ریشه‌ها و علل انحطاط و رکود فرهنگ عربی - اسلامی را در پیروزی گفتمان عقل عرفانی و سیطره اش بر عقل برهانی و بیانی و کامیابی آن، چه در سطح معرفتی و چه در سطح مناسبات انضمامی تمدن اسلامی جست و جو می‌کند.

جابری در کتاب *نحن والتراث* و در گفتار مفصلی تحت عنوان *ابن‌سینا و فلسفه مشرقی* کوشیده تا ماهیت فلسفه ابن‌سینا را در متن مناظرات ایدئولوژیک مشرقیان و مغربیان فرهنگ اسلامی تحلیل کند و به صورتی خصمانه با ابن‌سینا تسویه حساب می‌کند. وی بر این باور است که ابن‌سینا انحرافی از فارابی و سبب انحراف‌های بعدی نیز هست. البته در آثار مکتوب خود ابن‌سینا مطلبی وجود ندارد که چنین نظری را توجیه کند. جابری ضمن اذعان به اینکه چون به تعبیر اشتراوسی کلمه ابن‌سینا «پنهان نویسی» می‌کند، فهم حقیقی و دریافت عمق فلسفه‌اش بسیار دشوار است نیاز به روش خاصی برای استخراج ناگفته‌های ابن‌سینا را متذکر می‌گردد (جابری، ۱۹۹۳: ۸۷) او این روش را «بازخوانی غیرمستقیم» (غیر مباشره) می‌نامد و با این روش فلسفه حقیقی ابن‌سینا را از لابه‌لای آثار و نوشته‌های او استخراج و صورتبندی می‌کند (جابری، ۱۳۹۴: ۵۶).

مشرقیان، فرزندان اقوامی هستند که به دلیل طبقه و قومیت، در دولت سنی مشرب متوکل مورد ظلم قرار گرفتند و لذا ادغام دین در فلسفه و فلسفه در دین از سوی مشرقیان (اسماعیلیه و به تبع آن ابن‌سینا) در واقع شکستن مرجعیت اهل تسنن از طریق تمهید زمینه‌ای برای ظهور عقلانیت دینی‌ای فراقومی طبقه‌ای (جهان‌شمول) بود. فلسفه سینیوی به تعبیر جابری، مضامین و انگیزه‌های ایدئولوژیک خود را پنهان ساخته و از قضا به دلیل همین ساختار پیچیده است که آثار تخریبی فلسفه مشرقی ابن‌سینا بر پیکره عقلانیت اسلامی از نظرها پنهان مانده است (جابری، ۱۹۹۰: ۱۵۰).

مؤلفه‌های ایدئولوژیک فلسفه مشرقی ابن‌سینا عبارتند از:

۱. اعتقادات و آرای صابئی و حرانی

۲. عقاید دینی فلسفی اسماعیلی

۳. تفاسیر نوافلاطونی ارسطو

جابری با مبنا قرار دادن دیدگاه میشل فوکو مبنی بر رابطه دانش و قدرت، از حوزه اپیستمیک و نسبت مضمون ایدئولوژیک با آن می‌گوید. او معتقد است که میان اپیستمه و ایدئولوژی تناسبی وجود دارد، چنانکه در فلسفه یونانی و فلسفه اروپای جدید چنین است. اما معتقد است که در عصر یونانی‌مآبی و در تاریخ فلسفه مسیحی و اسلامی مضمون معرفتی همان مضمون یونانی بود و فیلسوفان عالم اسلام از این مضمون یونانی استفاده ایدئولوژیک کردند. به باور جابری، فلسفه اسلامی خوانشی پی‌گیر و نوگرایانه در تاریخ فلسفه نبوده است، بلکه همواره خوانشی از فلسفه دیگر، یعنی خوانشی از فلسفه زمان بوده است.

بنابراین چیز نویی که در این فلسفه باید بحث و بررسی شود مجموعه شناخت‌هایی نیست که این فلسفه از آن سود جسته یا رواج داده است، بلکه کارکرد ایدئولوژیک است که هر فیلسوفی به این شناختها داده است. یعنی فلسفه اسلامی یکسره ایدئولوژی است و تاریخ آن هم ناگزیر باید تاریخ ایدئولوژی باشد. وی در مقاله‌ای با عنوان خاورشناسی و فلسفه‌شناسی: روش و نگرش، با محور قرار دادن سه کتاب برجسته در زمینه تاریخ فلسفه اسلامی که جایگاه مهمی در میان مسلمین کسب کرده‌اند یعنی تاریخ فلسفه اسلامی مصطفی عبدالرزاق، ابراهیم مدکور و هانری کربن، به این نکته می‌پردازد که نگاه حاکم بر این تاریخنگاری‌ها، نگاه اروپامحورانه بوده و اهداف، نیازها و انگیزه‌های غربیان در نوشتن تاریخ فلسفه اسلامی حتی در بهترین شکل آن، کاملاً جدا از اهداف و انگیزه‌ها و نیازهای مسلمانان است. جابری پس از اشاره به خطوط کلی تاریخ فلسفه اسلامی کربن و حکمت نبوی آنچنان که در این تاریخنگاری آمده می‌گوید: اگر ما ظواهر امور را در نظر بگیریم، می‌توانیم بی‌تردید بگوییم که هانری کربن با طریقی که در انداخته، علناً مهم‌ترین پایه‌هایی را که تاریخ فلسفه غرب بر آن استوار شده است در هم شکسته و صریحاً از مؤلفه‌های نگرش خاورشناسانه سر پیچیده است، اما باید توجه داشت که:

«هانری کربن با این انقلاب در تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی نمی‌خواهد خطای شایعی

را تصحیح کند، یا از مظلومی به نام فرهنگ معنوی ایرانی دادخواهی کند، بلکه در پس

این همه انگیزه‌ها و محرکات بیگانه از اسلام و اندیشه شیعی و فلسفه اشراق در کار است

و آن انگیزه‌ها منبعث از اروپا محوری و تناقضات اندیشه غربی است» (جابری، ۱۳۸۱: ۱۹).

با این وصف باید توجه داشت که همه نظرهای فلسفی در مآل امر آثار سیاسی، اجتماعی و اخلاقی دارند اما یک نظر به صرف اینکه منشا اثر سیاسی باشد ایدئولوژیک خوانده نمی‌شود، بلکه وقتی ایدئولوژیک است که با یک نظام سیاسی میزان شود و دستورالعملی برای رسیدن به مقاصد سیاسی بدهد. ایدئولوژیک دانستن فلسفه ابن‌سینا توسط جابری عکس‌العملی در برابر نظر هانری کربن است که فلسفه عربی را در قرن ششم و در آثار ابن‌رشد پایان یافته دیده است، اما فلسفه‌ای را که او مشرقی و اشراقی و ایرانی می‌دانست همچنان زنده تلقی می‌کرد (داوری: ۱۳۸۵: ۱۰۵).

جمع‌بندی و تحلیل نهایی

چنانکه در سرآغاز مقاله اشاره شد، این مقاله قصد ورود فنی به مسئله‌ای از مسائل خاص فلسفه سینیوی و فلسفه اسلامی را نداشته و کوشیده تا با توجه به مباحث اخیر (عمدتاً از ۱۹۶۰ میلادی به این سو) در باب متافلسفه و تاریخنگاری فلسفه، تنوع تفاسیر از ماهیت فلسفه سینیوی را با توجه به رویکردهای متاخر در خوانش تاریخ فلسفه اسلامی نشان دهد و به بیان منطق تحول این تفاسیر بپردازد. چنانکه در مقدمه این نوشتار و به عنوان فرضیه پیشنهادی طرح کردیم، ریشه تنوع تفاسیر از ماهیت فلسفه سینیوی را باید در مباحث متا-فلسفه معاصرو تعلق مفسران به یکی از دو جریان غالب فلسفه معاصر (تحلیلی- قاره‌ای) از سویی و تفاوت در رویکرد این مفسران در باب مناسبات دین و فلسفه دانست، ضمن اینکه پرسش محوری‌ای که هر یک از این مفسران با آن دست به گریبان هستند بخش‌هایی خاص از میراث فلسفه سینیوی را برای آنها برجسته و مهم می‌کند و طبیعی است که هیچکدام از مفسران با کلیت نظام فلسفی ابن‌سینا و تمام مسائل و مقولات این نظام وارد گفت و گو نخواهند شد. به دلایل و عللی و از جمله نوع تلقی خاصی که از ماهیت تفکر فلسفی در جهان اسلام وجود داشته و عمدتاً این مباحث در سطح قضایای برهانی (کلی و ضروری) و در نسبتی فراتاریخی نگریسته شده و فلسفه اساساً دانشی استدلالی و تابع دلیل‌آوری (Reasoning) تلقی شده است، فیلسوفان مسلمان و محققان فلسفه در جهان اسلام کمتر نگاه تاریخی و از منظر مباحث متا-فلسفه به فلسفه اسلامی و تحولات آن داشته‌اند و در دهه‌های اخیر در برخی آثار اندیشورانی چون استاد مطهری (آثاری چون مقالات فلسفی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، خدمات متقابل اسلام و ایران و آشنایی با علوم اسلامی و...) التفات به اهمیت نگاه تاریخی و حتی تطبیقی به فلسفه اسلامی شکل گرفته است.

در ایران و جهان اسلام و متأثر از پژوهش‌های شرق شناسان و مطالعات تطبیقی و تاریخی متاخر در فلسفه بود که نگاه‌های مقایسه‌ای، تاریخی و متافلسفی به فلسفه اسلامی شکل گرفت. کرین، ژیلسون، حائری و جابری در تفاسیر متنوعی که از ماهیت فلسفه اسلامی و سینیوی ارائه داده‌اند متأثر از مبانی و مبادی جریان‌های فکری‌ای بوده‌اند که در آن تنفس فکری کرده‌اند و وقتی با آن داشته‌ها و مقدمات فلسفی به سراغ فلسفه اسلامی (و سینیوی) آمده‌اند به دنبال گمشده‌های خود و ارائه پاسخ به مسائل فلسفه و فرهنگ معاصر خود بوده‌اند. اتین ژیلسون یک فیلسوف نوتومیست است و علائق تومیستی خود را صریحاً و در همه آثار خود آشکار کرده و به زنده و زاینده بودن آموزه‌های توماس آکوئیناس در مواجهه با مسائل فلسفه و فرهنگ معاصر قائل است، معه‌ذا به دلیل اینکه نگاه جهت‌گیرانه مثبت به فلسفه مسیحی از سویی و نگاه جهت‌گیرانه منفی به فلسفه اسلامی دارد در میراث فلسفی اسلامی- لاقلاً تا اطلاع ثانوی - دستاورد چشمگیری برای فلسفه معاصر نمی‌یابد و البته گناه این فقدان را به گردن خود محققان جهان اسلام می‌اندازد. چنانکه برخی منتقدان هم تذکار داده‌اند، ژیلسون هر چند در آثار خود دفع شبهه مقدر می‌کند که عیار فلسفه را به محک فلسفه تومایی نسنجیده، تعمق در مطاوی کتاب او عیان می‌سازد که به تاریخ فلسفه از همین منظر می‌نگرد و فی‌المثل در آثاری چون «خدا و فلسفه»، همچون متفکری نوتومیست، تفکر اسطوره‌ای یونان را به دیدعقلی و ذوق کاتولیکی می‌نگرد و غافل از اشاراتی است که در تفکر شاعرانه و تراژیک یونان نهفته است.

هانری کرین اما ذیل سنت فلسفه قاره‌ای در غرب می‌اندیشد و مسائل و دغدغه‌های وی هم ذیل همین نگاه قابل فهم است. کرین با عزیمت از سنت قاره‌ای به جهان فلسفه ایرانی رو می‌کند و بیشتر به جنبه اشراقی فلسفه ایرانی - اسلامی توجه دارد. مسئله محوری فلسفه اروپایی (قاره‌ای)، چگونگی مواجهه با نیپیلیسم و اندیشیدن به

امکان عبور از آن است. چیزی که به وضوح حضور جدی خود را در دغدغه‌های وی نشان می‌دهد. کربن در مقاله مهم *یزدان شناخت تنزیهی*، همچون *پادزهری برای نیهیلیسم* که در همایش اندیشه غربی و گفت‌وگوی تمدن‌ها در ایران ارائه کرده، به تفصیل به این معنا پرداخته است. وی بر خلاف خوانش مشهور از فلسفه ابن‌سینا به مثابه منظومه‌ای استدلالی و برهانی، می‌کوشد تا ضمن برجسته کردن جنبه‌های باطنی و اشراقی فلسفه سینوی نه فقط فلسفه ابن‌سینا بلکه کلیت سنت عقلی جهان اسلام را رنگ عرفانی بزند. وقتی مسئله اندیشمندی، بحران معنا، غلبه عقلانیت دکارتی، گم شدن عالم خیال، نیهیلیسم مابعدالطبیعی و غیبت اقلیم هشتم باشد، در ابن‌سینا به دنبال برجسته کردن همین وجوه خواهد رفت و مباحث فنی وجود- معرفت‌شناسانه و منطقی برهان شفا و منطق شفا برای وی محلی از اعراب نخواهد داشت. این نوع خوانش کربن از فلسفه و سنت فکری جهان اسلام، برخی از شخصیت‌های کلیدی فکر و فرهنگ ایران معاصر را تحت تاثیر خود قرار داده است؛ چنانکه سید احمد فرید، داریوش شایگان، رضا داوری ردکانی و سید حسین نصر در خوانش خود از مناسبات فلسفه، کلام و عرفان اسلامی با فلسفه و فکر غربی و امدار کربن هستند.

حائری یزدی درست در نقطه مقابل کربن، اولاً تحصیلات منظم فلسفی خود را در سنت فلسفه اسلامی دنبال کرده و فلسفه اسلامی و سینوی را به نحو برهانی و استدلالی می‌فهمد و از سوی دیگر در دو نحله غالب فلسفه قرن بیستم، تمایل به فلسفه تحلیلی دارد و تحصیلات وی در آمریکا در فلسفه تحلیلی بوده است. وی بر اساس فهمی که از فلسفه به مثابه مجموعه‌ای از قضایای معرفتی که بر اساس مدلی منطقی صورتبندی مطلوب خود را یافته دارد، مدل مطلوب فلسفه ورزی را بیش از آنکه متناسب با سنخ فلسفه ورزی فیلسوفان قاره‌ای بدانند، در اردوگاه فلسفی فیلسوفان تحلیلی می‌یابد و به خوانشی تحلیلی از ابن‌سینا می‌پردازد.

محمد عابد الجابری اما به پروژه سنت و تجدد و مواجهه جهان اسلام و غرب ذیل مقولاتی چون علل انحطاط عقلانیت در جهان اسلام می‌اندیشد و فلسفه باطنی و از جمله ابن‌سینا را از عوامل انحطاط و استعقای عقلانیت در جهان اسلام می‌داند. طبیعی است که وی نه به مثابه یک فیلسوف تحلیلی به دنبال پاسخ‌های فلسفی مستخرج از میراث ابن‌سینا به معضلات منطقی و معرفت‌شناسانه همچون تعاریف و ملاک‌های صدق و معناداری می‌گردد و نه همچون فلاسفه قاره‌ای به دنبال پرسش فلسفی در باب نیهیلیسم و بحران معناست، بلکه جابری می‌کوشد تا از افق مباحث پست مدرن فلسفه غربی به تبارشناسی عقلانیت و نا-عقلانیت در جهان اسلام بپردازد.

جابری فقط منتقد و مخالف ابن‌سینا نیست بلکه شیخ الرئیس را «رئیس» کل فیلسوفان شرقی جهان اسلام از جمله سهروردی و ملاصدرا - که از قضا ایرانی‌اند - و شریک در ماجرای انحراف عقلانیت فلسفی در جهان اسلام و بالاتر از آن، «رئیس» در انحراف عقلانیت در جهان اسلام می‌داند. از سوی دیگر مدل تفلسف فیلسوفان مغرب همچون ابن‌رشد را نماد عقلانیت و راه‌رهایی جهان اسلام از انحطاط بالفعل آن می‌داند. حاصل آنکه این مطالعه هر چند در گام‌های آغازین است، کوشیده تا نشان دهد که چگونه مسائل و دغدغه‌های فکری، فرهنگی و حتی شخصی رنگ خود را بر تفسیر اندیشمندان فوق‌الذکر از ماهیت فلسفه اسلامی و به تبع آن فلسفه ابن‌سینا و تحلیلی که از جایگاه وی در تاریخ فلسفه اسلامی ارائه می‌دهند، هر نگاهی به چیستی و مکانیت تمدنی فلسفه اسلامی، تفسیر ما را از ادوار و حتی مفاهیم و مسائل کلیدی فلسفه اسلامی متفاوت خواهد کرد. سعی این نوشته آن بود تا ضمن ارائه تحلیلی به منظور تبیین منطق تنوع برخی از تفاسیر موجود از ماهیت فلسفه سینوی نشان دهد که روایت و تحلیل معاصر و امروزی فلسفه اسلامی اگر با توجه به پرسش‌ها و دغدغه‌های معاصر باشد، چه بسا بتواند نگاه متداول به ادوار سه‌گانه مشاء، اشراق و متعالیه را (در سطح تاریخ‌نگاری فلسفه، تبویب مسائل فلسفی، صورتبندی جدید از مسائل، آرایه پاسخ‌های بدیل و...) دگرگون کند. از یاد نبریم که مواجهه

تطبیقی و نقادانه استاد مطهری با فلسفه‌های جدید غربی بود که برای نخستین بار در سنت فلسفه اسلامی ذهن ایشان را متوجه اهمیت معرفت‌شناسی در فلسفه و تقدم مباحث معرفت‌شناسانه بر وجودشناسانه نمود و همین توجه بود که حتی تبویب و نوع ورود و خروج به مسائل در کتابی چون *اصول فلسفه و روش رئالیسم* را از آثار کلاسیک فلسفه اسلامی همچون *شفاء*، *حکمه الاشراف*، *اسفار* و حتی *بدایه الحکمه* متمایز می‌کرد.

پی‌نوشت‌ها

¹ Being and Some Philosophers

² The principles of Epistemology in Islamic philosophy: Knowledge by Presence

References

- Amin Razavi (1999) Mehdi, *Islamic Philosophy in the New World (Iran)*, trans. Hossein Mafi Moghadam, Hekmat. (in Persian)
- Corbin, Henry (1369) *Iranian philosophy and comparative philosophy*, trans. Javad Tabatabai, Tehran, Toos. (in Persian)
- Corbin, Henry (1373) *History of Islamic Philosophy*, trans. Javad Tabatabai, Tehran, Kavir. (in Persian)
- Corbin, Henry (2002) *Introduction to the al-Mashair of Sadr al-Muta'allehin Shirazi*, trans. Karim Mojtahedi, Tehran, Sadra Islamic Wisdom Foundation. (in Persian)
- Corbin, Henry (2005) *a collection of articles by Henry Corbin*, compiled and edited by Mohammad Amin Shahjoui under the supervision of Shahram Pazouki, Tehran, Haghghat Publications. (in Persian)
- Corbin, Henry (2008) *Ibn Sina and mystical allegory*, trans. and introduction by Insha'Allah Rahmati, Tehran, Jami. (in Persian)
- De Boer, T. J. (1967) *The History of Philosophy in Islam*, trans. E. R. Jones, (London: Luzac & Co, 1903, reprint New York, Dover.
- Dummett, Michael (1993) *The Origins of Analytical Philosophy*, Cambridge, Harvard University
- Gilson, Etienne (1374) *God and Philosophy*, trans. Shahram Pazouki, Tehran, Haghghat. (in Persian)
- Gilson, Etienne (1991) *The Spirit of Medieval Philosophy*, trans. Ali Morad Davoodi, Tehran, Scientific and Cultural Publications. (in Persian)
- Gilson, Etienne (2006) *Existence in the Thought of Philosophers*, trans. Seyed Hamid Talebzadeh, Tehran, Hekmat. (in Persian)
- Gilson, Etienne (2010) *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, trans. Reza Gandami Nasrabadi, Qom, University of Religions. (in Persian)
- Gutas, Dimitri (2002) *The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 29, No. 1 , pp. 5-25.
- Hacker ,P. M. C. (1980) *Analytic Philosophy: What, Whence, and Whither?* in *The story of analytic philosophy: plot and heroes*, By Anat Biletzki, Anat Mata, Routledge.
- Haeri Yazdi, Mehdi (1361) *Explorations of Practical Reason*, Tehran, Institute of Cultural Studies and Research. (in Persian)
- Haeri Yazdi, Mehdi (1374) *Philosophy of Searching for Truth and Existence*, Farhang Magazine, Vol. 17, pp. 102-119. (in Persian)
- Haeri Yazdi, Mehdi (1981) *Explorations of Theoretical Wisdom*, Tehran, Anteshar Co. (in Persian)
- Haeri Yazdi, Mehdi (1981) *Pyramid of Existence*, Tehran, Iranian Center for the Study of Cultures. (in Persian)
- Haeri Yazdi, Mehdi (1992) *The principles of Epistemology in Islamic philosophy: Knowledge by Presence*, New York State University Press.

- Haeri Yazdi, Mehdi (2005) *Philosophical Essays: A Collection of Articles*, by Abdullah Nasri, Tehran, Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy. (in Persian)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1990) *Lectures on the History of Philosophy*, 1825–6, 3 volumes, ed. And trans. Robert F. Brown, university of california Press.
- Ibn Sina (1364) *Salvation from drowning in the sea of misfortunes*, edited and preface by Mohammad Taghi Danesh pajoo, Tehran, University of Tehran.
- Ibn Sina (1376) *Theology from the Kitāb al-Shifā*, Qom, Seminary Propaganda Office.
- Ibn Sina (1400) *The Logic of the Orientalists*, Qom, Ayatollah Marashi School.
- Jaber, Mohammad Abed (1984) *The Development of the Arab Reason*, Beirut, Dar al-Taliya.
- Jaber, Mohammad Abed (1991) *Heritage and Hadith*, Beirut, Arab Cultural Center.
- Jaber, Mohammad Abed (2015) *Rereading the history of philosophy in the Islamic East*, trans. Ismail Baghestani, Tehran, Hermes, 2015.
- Jaber, Mohammad Abed. (1993) *We and Heritage, Contemporary Readings in Our Philosophical Heritage*, Beirut, Al-Arab Cultural Center.
- Jaber, Mohammad Abed. (1994) *The Issue of Culture*, Beirut, Center for the Study of Al-Wahda Al-Arabiya.
- Jaber, Mohammad Abed. (2002) *Orientalism and Islamic Philosophy, Method and Attitude*, trans. Ismail Baghestani, Aineh Pajuhesh Magazine, Vol. 74. (in Persian)
- Motahari, Morteza (1990) *Philosophical Essays*, Volume 3, Tehran, Hekmat. (in Persian)
- Motahari, Morteza (1998) *Principles of Philosophy and Method of Realism*, Tehran, Sadra. (in Persian)
- Nasr, Seyed Hossein (1992) *Islamic teachings in the Contemporary World*, Tehran, Pocket Books Company. (in Persian)
- Nasr, Seyed Hossein (2009) *History of Islamic Philosophy*, Vol. 5, trans. group of translators, Tehran, Hekmat. (in Persian)
- Nasr, Seyed Hossein and Oliver liman (1383) *History of Islamic Philosophy*, Vol. 1, trans. a group of translators, Tehran, Hekmat. (in Persian)
- Davari Ardakani, Reza (2010) *We and the History of Islamic Philosophy*, Tehran, Institute of Islamic Culture and Thought Press. (in Persian)
- Razavi Faqih, Saeed (2000) "A Bridge between Islamic Philosophy and Western Philosophy (A Look at the Opinions and Thoughts of Ayatollah Dr. Mehdi Haeri Yazdi in the Cultural Field", *Research Journal*, No. 18 and 19, 223-249. (in Persian)
- Razavi, Massoud (2000) *Philosophy horizons from pure intellect to the wisdom of rules (interview with Mehdi Haeri Yazdi)*, Tehran, Farzan. (in Persian)
- Shojaei Jeshvaghani, Malek, badamchi, Nafiseh (2011) *Return via Strasbourg*, Surah Andisheh Monthly, Vol. (in Persian)