

تکان دادن جهان با بوعلی

دکترسید نصرالله موسویان - هفتمین نشست از مجموعه درس‌گفتارهایی درباره بوعلی سینا

چهارشنبه ۱۴۰۰/۱/۱۸

هفتمین نشست از مجموعه درس‌گفتارهایی درباره بوعلی سینا با همکاری مرکز فرهنگی شهر کتاب و بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا در روز چهارشنبه ۱۸ فروردین برگزار شد. این نشست به سخنرانی دکترسید نصرالله موسویان با موضوع «ابن سینا به چه کارمان می‌آید؟» اختصاص داشت. این درس‌گفتار به صورت مجازی از اینستاگرام شهر کتاب پخش شد.

چگونه ممکن است زبان و اندیشه‌های هزارساله ابن سینا اکنون برای ما قابل درک، جذاب و تاثیرگذار باشد؟ چگونه ابن سینا در ساختن زبان فلسفی و منطقی ما نقش داشته است، مسائل اساسی آن را صورت‌بندی و مفاهیمی را معرفی کرده است که از مرزهای فلسفه و منطق ما فراتر رفته‌اند و در ادبیات و دین نقش مرکزی پیدا کرده‌اند. هر چند نمی‌توان درباره اهمیت ابن سینا در فرهنگ ایران اغراق کرد، راه پیش روی ما بازخوانی انتقادی میراث ابن سینا، آگاهی بر محدودیت‌ها و نواقص آن و پرداختن به مسائل و موضوعاتی است که احتمالاً بسیاری از آنها در زبان و روش ابن سینا قابل پاسخگویی نیستند. ساختن یک چهارچوب نو ابن‌سینایی می‌تواند قدم بعدی در این مسیر باشد.

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا بزرگ‌ترین فیلسوف در سنت فلسفی در جهان ایرانی- اسلامی است که متاسفانه هنوز یک چاپ انتقادی از مجموعه آثارش در ایران در اختیار نداریم، شرح و بسط و نقد روزآمد اندیشه‌ها و آثارش پیشکش. از قضا راه ورود ما به مناسبات جهان جدید و تاثیرگذاری در آن از دروازه عقلانیت و از باب‌هایی گشوده می‌شود که متفکرانی چون ابن سینا گشوده‌اند. اندیشه ابن سینا، همچنان که در بنیادهای فلسفه جدید و متفکرانی چون هگل و کانت و شاخه‌های متعدد رشته فلسفه تاثیر جدی دارد، نه فقط در شکل‌گیری آنچه فلسفه اسلامی خوانده می‌شود، بلکه در مباحث سایر علوم چون کلام و اصول و نحو و ... تاثیرگذار است.

آنچه در پی می‌آید سخنان دکترسید نصرالله موسویان در این نشست است که توسط محسن آزموده تنظیم شده است.

این سخن منسوب به ارشمیدس معروف است که گفته: «اگر به من جایی بدهید که بتوانم بایستم و یک میله به اندازه کافی بلند هم به من بدهید، می‌توانم دنیا را تکان بدهم.» پرسش این است که اگر آن کسی که قرار است چیزی را جابه‌جا کند، نسل امروز ایران باشد، یعنی کسانی که در فرهنگ، علوم انسانی و فلسفه فعالیت می‌کنند، ابن سینا چه کمکی به ایشان می‌کند؟ ما چگونه می‌توانیم به ابن سینا نزدیک شویم؟ به نظر می‌آید که ما نه در دانشگاه‌ها و نه حوزه‌ها چندان ابن سینا را نمی‌خوانیم. در حوزه‌های علمیه، عمدتاً فلسفه ملاصدرا تدریس می‌شود و باور عمومی احتمالاً چنین است که نظم فلسفی او اشکالاتی دارد که نظام فلسفی ملاصدرا آنها را رفع کرده یا اشکالات را ندارد. ممکن است در نظام دانشگاهی در مقاطع بالای رشته فلسفه یعنی فوق لیسانس یا دکترا یا در رشته‌های تخصصی مثل رشته فلسفه مشا به ابن سینا توجه شود، اما به‌طور عمومی مطالعه ابن سینا امر رایجی

نیست. برای ارزیابی دقیق‌تر می‌توان ابن‌سینا را با متفکرانی مثل ویتگنشتاین مقایسه کرد که به سنت فکری ما تعلق ندارند.

یک علت اقبال کم امروز ما به ابن‌سینا احتمالاً زبان اوست که تا جایی که عربی است، با زبان مادری ما متفاوت است و وقتی هم که فارسی می‌نویسد، فارسی کهنی است و با زبان رایج امروز متفاوت است. علت دیگر شاید نوع تفکر ابن‌سینا باشد. اما چطور می‌شود که از این بیگانگی با ابن‌سینا کاست و امروز بتوانیم از او استفاده کنیم؟ به نظر من می‌توان از فاصله‌های مربوط به زبان و زمان و دستگاه مفهومی ابن‌سینا با روزگار کنونی استفاده کرد. اما برای نشان دادن نحوه ربط دادن ابن‌سینا به امروز، از دو داستان راجع به تاریخ فکری خودمان کمک می‌گیرم.

ریشه‌های فلسفه جدید تا هگل و کانت

نخست به فلسفه غربی معاصر ایران می‌پردازم. فلسفه معاصر در ایران غیر از فلسفه اسلامی که عمدتاً به فلسفه ملاصدرا منحصر شده، به دو جریان منشعب می‌شود: نخست فلسفه قاره‌ای یا وجودی و دیگر فلسفه تحلیلی. به اجمال می‌دانیم که فلسفه تحلیلی از آثار فرگه و راسل شروع شده که مشکلاتی راجع به فهم زبان و مبانی ریاضیات و نسبت مفاهیم ریاضی و منطقی و... داشتند. بعد از فرگه و راسل جنبشی پدید آمد و فیلسوفانی چون مور و ویتگنشتاین و پوزیتویست‌های منطقی و حلقه وین و... پدید آمدند. برخی از آثار این افراد و جریان‌ها به فارسی ترجمه شده است. این باور عمومی (و کمابیش درست) هست که مسائل و روش‌های فلسفه تحلیلی با مسائل و روش‌های فلسفه قاره‌ای متفاوت است. از چهره‌های شاخص فلسفه قاره‌ای می‌توان به نیچه و هیدگر و سارتر اشاره کرد که مسائل‌شان علی‌الاصول با مسائل فرگه و راسل متفاوت است. به تعبیری اگر فیلسوفان تحلیلی راجع به اشیا صحبت می‌کردند، فیلسوفان قاره‌ای راجع به انسان فکر می‌کردند. از این جهت برای فیلسوفان قاره‌ای پدیدارشناسی مسائلی چون جهان روزمره، خودآگاهی و مقولات انسانی مثل رنج، محدودیت عمر، مرگ و... اهمیت دارد و روش‌هایی چون هرمنوتیک و متفاوت از روش‌های فیلسوفان تحلیلی به کار می‌برند. هرمنوتیک در فلسفه قاره‌ای بیشتر روشی برای فهم مسائل انسانی است. همچنین در فلسفه قاره‌ای گرایش‌های دیگری نیز هست، مثل اینکه به مسائل اجتماعی و بستر (context) پدید آمدن متن (text) توجه دارد.

این گرایش‌های فلسفه قاره‌ای را می‌توان ادامه کار هگل خواند. درست است که در هوسرل و هیدگر و... بحث‌های متفاوتی از فیلسوفان تحلیلی می‌بینیم، اما حداقل یکی از مراکز کار فلسفه قاره‌ای همچنان هگل است. ضمن آنکه فلسفه تحلیلی وقتی راسل ایده‌های اولیه آن را می‌نوشت، واکنشی به هگلیانیسم رایج در بریتانیا نزد متفکرانی چون برادلی بود. یعنی به نحوی ایده‌آلیسم آلمانی در بریتانیا سیطره پیدا کرده بود. بنابراین دو جریان فلسفه تحلیلی و فلسفه قاره‌ای، هر دو به فلسفه آلمانی قرن نوزدهم و چهره مرکزی آن هگل و پس از او مارکس ارتباط می‌یابند. تا اینجا به نظر می‌رسد که دو گرایش غالب فلسفی در ایران (قاره‌ای و تحلیلی) ربطی به فلسفه اسلامی و به تبع آن ابن‌سینا ندارد. اما با کندوکاو تاریخی نتایج متفاوتی پدیدار می‌شود. خود فلسفه هگل واکنشی است به نواقصی که او در فلسفه کانت می‌دید. به این معنا هگل در سنت کانتی رشد یافته است. ضمن آنکه هگل و کانت هر دو فیلسوفانی نظام‌ساز (systematic) هستند و چندان جزئی‌نگر نیستند و می‌خواستند یک نظام فلسفی بسازند. اما اگر هگل را واکنشی به کانت بخوانیم، آنگاه هر دو گرایش قاره‌ای و تحلیلی سرمنشا جدیدی می‌یابد که کانت است. کانت با پرسش از نحوه امکان دانش، نقطه عطفی در فلسفه مدرن ایجاد می‌کند. البته این کار پیش‌تر با کارهای متفکرانی چون دکارت و لاک و هیوم و... آغاز شده بود. اما با کانت می‌توان گفت فلسفه دوره جدید شکل گرفته است.

کانت می‌گوید که هیوم من را از خواب جزمی بیدار کرد و می‌خواهد مشکلات معرفت شناختی دکارت و لایبنیتس را حل کند، یعنی این سوال که شناخت و معرفت چگونه امکان‌پذیر می‌شود، او برای حل این مشکل از دستگاهی فکری شامل مفاهیمی چون خود استعلایی و مقولات استعلایی و خود روان‌شناختی و... استفاده می‌کند و توضیح می‌دهد که ما چگونه در فهم جهان مشارکت می‌کنیم. مقولات کانتی به ما می‌گویند که ما تا حدی سازنده آن چیزی هستیم که فهم ما از جهان است و در این فهم، نقش فعال داریم. ایده‌آلیسم استعلایی کانت می‌کوشد صلح موقتی میان دعوی عقل‌گرایانی مثل دکارت و لایبنیتس با حس‌گرایانی مثل لاک و هیوم برقرار کند.

ابن سینا و فلسفه جدید

اینجا جایی است که به ابن‌سینا مربوط می‌شود. دکارت و هیوم و کانت، به نحوی استعاری، صورت‌بندی مسائلی را انجام دادند که ما هنوز در فلسفه جدید غرب یا فلسفه معاصر با آنها دست و پنجه نرم می‌کنیم. ممکن است دکارت یا هیوم مدعی باشند که ما اولین بار است که این مسائل را طرح می‌کنیم. اما مطالعات سی سال گذشته، فیلسوفان غرب را به این سمت برده که احتمالاً چنین نیست. یعنی احتمالاً دکارت و هیوم، تا حد زیادی راجع به مسائلی صحبت می‌کنند که در دوره متاخر قرون وسطی، مسائل رایج بودند، ولو به صورت‌بندی‌های تا حدودی متفاوت. بنابراین فلسفه قرون وسطایی که دکارت و هیوم مسائل‌شان را از آن می‌گرفتند و درباره آنها می‌اندیشیدند و مسائل جدید راجع به آنها طرح می‌کردند، فلسفه‌ای است که از ابن‌سینا به آنجا رسیده است، نه الزاماً فلسفه‌ای ارسطویی. یعنی نوعی ارسطوگرایی است که ابن‌سینا آن را بازسازی کرده و تغییر شکل داده (reshape) است. به نوعی می‌توان گفت ابن‌سینا مسائل را ایجاد کرده است.

برای مثال مفهوم «مدرکات» (آنچه ادراک می‌کنیم) یا امور قابل درک (perceivable) را در نظر بگیریم. ما می‌دانیم که افلاطون و ارسطو راجع به نحوه صورت‌بندی مدرکات مباحثی مطرح کرده‌اند، اما در قرون وسطی بحث «حس‌های درونی» یا «حس‌های باطنی» نخستین بار در فلسفه ذهن ابن‌سینا مطرح می‌شود که آن را نوعی «تفکر دسته‌ای» خواند. یعنی او همان‌طور که از حواس ظاهری مثل چشایی یا لامسه صحبت می‌کنیم، از حس‌های درونی مثل خیال یا متخیله و مصوره و وهم و... صحبت می‌کند. این تعابیر در واقع ساختن یک فلسفه ذهنی است که می‌خواهد از طریق نوعی نظام دسته‌ای، ادراکات ما را طبقه‌بندی کند و نشان دهد که هر یک از این ادراکات چگونه و از چه مسیری وارد نفس یا روح می‌شوند یا به‌طور ساده‌تر ما آنها را ادراک می‌کنیم. گره زدن معرفت‌شناسی با فلسفه ذهن و ساختن یک نظام دسته‌ای، پیش از ابن‌سینا دیده نمی‌شود و بعد از او به سرعت گسترش می‌یابد.

اتفاق مهم دیگر بحث ابن‌سینا راجع به دوگانه‌انگاری (dualism) و بحث رابطه بدن و نفس یا روح است. چه چیزی ما را می‌کند؟ ابن‌سینا تحقیقاً مفهوم جدید «جان» را در دانشنامه علایی برای «نفس» عربی به کار می‌برد. ابن‌سینا تعابیری چون «جان»، «روان»، «روح» و «نفس» و «ذهن» را یک سازماندهی سیستماتیک کرد و هم در زبان به آنها سر و شکلی داد و هم برایش نظریه فلسفی ایجاد کرد که با آنچه از افلاطونی‌ها و ارسطو و نوافلاطونی‌ها می‌شناسیم، متفاوت و تازه است. از این حیث دیدگاه ابن‌سینا تازه است که او با تمام افلاطونیان پیش از خودش مخالف است که می‌توان پیش از بدن وجود داشت و آن را غیرقابل درک می‌داند. از دیگر سو با ارسطویی‌ها مخالف است. ارسطو با مفاهیم ماده و صورت، نفس را صورت بدن می‌داند و معتقد است که صورت بدون ماده نمی‌تواند وجود داشته باشد. این سخن هم به نظر ابن‌سینا قابل پذیرش نیست. بنابراین ابن‌سینا از حیث فلسفی، نه ارسطویی است و نه افلاطونی. ضمن آنکه او با باور رایج وجود پیش از بدن مخالف است که بسیاری از متکلمین و مفسرین به

آن قائل هستند، اما ابن سینا نمی‌تواند با دلایل فلسفی آن را بپذیرد. این نکته از دیدگاه‌ها او، کمتر عمومی شده است. جالب است که متکلمین و فقهای پس از ابن سینا، این دیدگاه او را پذیرفتند. حتی کسانی مثل ملاصدرا و شیخ اشراق که در برخی اصول فلسفی با ابن سینا مخالفت کرده‌اند، در پذیرش این دیدگاه که نفس قبل از بدن وجود نداشته، تحت‌تاثیر او هستند. یعنی ابن سینا مفهوم نفس را چنان تغییر داد که این تغییر هم در فلسفه و هم در شاخه‌های نزدیک به آن ماندگار شد و مفاهیم افلاطونی و ارسطویی به میزان زیادی کنار رفتند.

بنابراین ابن سینا تغییرات اساسی در میراث افلاطونی و ارسطویی ایجاد کرده است که به دو نمونه آن اشاره شد، یکی مساله حواس درونی (internal senses) و دیگری مفهوم «نفس» (soul). ابن سینا در معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن دستگاه‌های جدیدی ساخت، زیرا معتقد بود که میراث افلاطونی و ارسطویی قابل قبول نیستند. این مفاهیم در ابن سینا صورت‌بندی می‌شوند. دیمیتری گوتاس از ابن‌سینا شناسان شهیر معاصر در انتهای یکی از مقالاتش بر اساس ملاحظات معرفت‌شناسانه، حدس می‌زند که حتی ممکن است، لاک در نوع تجربه‌گرایی‌اش، از ابن سینا متأثر باشد و بد نیست مورخان فلسفه در این زمینه تحقیق کنند. یعنی از دید او نوع مباحث ابن سینا در معرفت‌شناسی با مباحث لاک و هیوم مشابه است.

بنابراین با نسب‌شناسی (genealogy) جریان‌های فلسفی معاصر در ایران درمی‌یابیم که کل فلسفه جدید، درگیر مسائلی است که در فلسفه قرون وسطای متأخر مطرح بوده و خود این فلسفه قرون وسطایی متأخر درگیر مسائلی است که الزاما در مسائل ارسطوییان متقدم یا نوافلاطونی‌ها نیست. فرضیه من این است که این مسائل تا حد زیادی توسط ابن سینا مطرح شده است و بعد در سنت اسلامی و لاتینی نضج گرفته است. ضمن آنکه نباید فلسفه قرون وسطی را با مضامین سوگیرانه‌ای چون دوره تاریک اندیشی و... مطالعه کرد. این یکی از کلیشه‌های خطایی است که در دوره‌ای خاورشناسان نیز به آن دامن زده‌اند. اما در پنجاه سال اخیر مورخان علم و فلسفه نشان داده‌اند که این پیش‌داوری خطاست و در قرون وسطی انبوهی از مسائل جدید طرح شده و بسیاری از آنها همچنان اهمیت جدی دارند. برای مثال پارادوکس دروغگو که به وفور در قرون وسطای اسلامی و لاتینی راجع به آن بحث شده و زمانی تصور می‌شد که اهمیتی ندارد، ولی حالا می‌دانیم چقدر این مساله هم در فلسفه زبان و هم در منطق اهمیت دارد. خلاصه آنکه ابن سینا از فلسفه معاصر و غرب جداکردنی نیست و دکارت و هیوم و کانت در چارچوب مفاهیمی می‌اندیشند که تا حد زیادی به نظام‌سازی‌های ابن سینا وابسته است.

یان اریتسن (Jan Aertsen) مورخ فلسفه فقید دانشگاه آمستردام در کتاب «فلسفه قرون وسطی به مثابه تفکر استعلایی» (۲۰۱۲) استدلال می‌کند که بن و اساس تفکر استعلایی کانت، در فلسفه قرون وسطاست و این تفکر که اندیشه کانت کاملا از فلسفه قرون وسطی منعزل است، داوری غلطی است. حتی تفکر استعلایی از فلسفه قرون وسطای متأخر می‌آید. او در این کتاب دو فصل راجع به ابن سینا و نقش مرکزی او در تحول فلسفه قرون وسطی و جنبش بخشیدن به فلسفه جدید دارد. یعنی گویی سوال خاستگاه مدرکات را ابن سینا مطرح کرده است و فیلسوفان بعدی جواب‌های متفاوتی به آن داده‌اند. در نظام ارسطویی از حس شروع می‌شود و به ادراکات بالاتر می‌رسد، اما روانشناسی و فلسفه ذهن ندارد و اشاره‌ای به چگونگی و چرایی تمایز و تفاوت قوه‌های ذهنی نمی‌شود. البته صورت ابتدایی این سوال در ارسطو هست، اما ابن سینا آن را بسط و گسترش داد و از ابن سینا وارد فلسفه آلمانی شد. بنابراین ابن سینا در تاروپود فلسفه جدیدی که از غرب می‌گیریم، حضور دارد و نمی‌توان فلسفه او را از فلسفه جدید

تفکیک کرد. فلسفه ابن‌سینا، فلسفه غرب است و بالعکس. این سخن به معنای آن نیست که ابن‌سینا راجع به انبوهی مسائل فلسفه جدید، اندیشیده است.

ابن‌سینا در فرهنگ و تمدن ما

اما داستان دوم پرداختن به فلسفه اسلامی در روزگار ماست. در روزگار ما تصور غالب این است که راه یافتن به ابن‌سینا از روزنه پرداختن به فلسفه ملاصدرا صورت می‌گیرد. یعنی ما فلسفه ملاصدرا را می‌آموزیم و در ادامه می‌کوشیم دریابیم که هر بخشی از آن پاسخ به ادعاهای کدام فیلسوفان مسلمان به ویژه ابن‌سیناست. گویی ابن‌سینا بخشی از باستان‌شناسی فکری ماست برای اینکه دریابیم که قدما چقدر می‌توانستند اشتباه کنند. این تصویر اگر هم غلط نباشد، گمراه‌کننده است. ما باید فلسفه اسلامی را دوباره بخوانیم. ما بخش‌های مهمی از فلسفه ابن‌سینا را در نوشته‌های فلسفی او نمی‌یابیم، بلکه در نوشته‌های منطقی او می‌یابیم. ابن‌سینا نوشته‌های منطقی‌اش را مقدم بر نوشته‌های فلسفی‌اش قرار می‌داد، زیرا این مقدمات برای آن نتایج اهمیت دارند، در حالی که ما در سیستم آموزشی حوزوی تقریباً آن مقدمات را حذف کرده‌ایم و در غیاب آن مقدمات، نتایج را نادرست و غیرجذاب می‌انگاریم.

در واقع به آنچه از اندیشه ابن‌سینا در فلسفه جدید شاخه شاخه شده و هر یک دیسیپلینی ساخته، از دل نوشته‌های منطقی او می‌توان راه جست. مثلاً کتاب العبارة ابن‌سینا مجموعه‌ای از مباحث فلسفه زبان و زبان‌شناسی است. یا کتاب قیاس از آثار منطقی ابن‌سینا، صورت فشرده‌ای از فلسفه منطق ابن‌سیناست. همچنین کتاب نفس او که الان جزو طبیعیات انگاشته و کمتر خوانده می‌شود، در واقع مجموعه کاملی از فلسفه ذهن اوست. همچنین کتاب برهان او که نسبتاً بیشتر خوانده می‌شود و در آن با فلسفه علم ابن‌سینا آشنا می‌شویم. بنابراین نوشته‌های منطقی ابن‌سینا اهمیت زیادی دارند و ما را مستقیم و غیرمستقیم به شاخه‌های جدید فلسفه مرتبط می‌کنند. مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه در مقاله منطق ابن‌سینا در مجموعه مقالات هزاره ابن‌سینا، می‌گوید اولین کسی که منطق را به فارسی نوشت و آن را تبیین کرد، ابن‌سیناست، مثلاً بخش دلالت‌های سه‌گانه و شرطی‌ات را ابن‌سینا اضافه کرده است. حتی ابن‌سینا زبان فارسی بخشی از این علوم را تاسیس کرده و مفاهیم را از عربی به فارسی برگردانده است.

مرحوم ابوالقاسم گرجی در مجموعه مقالات مذکور، مقاله‌ای راجع به تاثیر منطق بر علم اصول نوشته و توضیح می‌دهد که بسیاری از مباحث علم اصول، ناشی از صورت‌بندی‌های ابن‌سینا در منطق است. بحث دلالت که خیلی مشهور است و مرحوم آخوند خراسانی در ابتدای کفایه‌الاصول به دیدگاه محقق طوسی و ابن‌سینا راجع به دلالت اشاره می‌کند. در کلام نیز چنین است، مثلاً بحث جدل‌های کلامی، به بحث جدل ابن‌سینا باز می‌گردد که آن را در منطق صورت‌بندی کرده و سپس از منطق جدا و وارد کلام شد و در کلام کتاب‌های متعددی مثل کتاب معروف الکافیة فی الجدل از امام الحرمین جوینی نگاشته شده است. همه ما سهروردی را می‌شناسیم. بحث به اصول و کلام خلاصه نمی‌شود و حتی می‌توان به سایر مباحث نیز توجه کرد. به نظر من روح کار سهروردی که در اوایل حکمت الاشراق از آن صحبت می‌کند، متکی بر ابن‌سیناست. آنجا سهروردی می‌گوید آنچه مثاله با کشف و شهود دریافته، باید بتوان در قالب استدلال منطقی عرضه کرد و اگر نتواند چنین کند، سخنش قابل اتکا نیست. این روش از مباحث ابن‌سینا در اواخر اشارات آمده است که می‌گوید یک صورت‌بندی معقول قابل بیان نیاز دارید و اگر چنین نکنید، نمی‌فهمیم راجع به چه چیز صحبت می‌کنید. اینجاست که می‌توان نه فقط از تاثیر ابن‌سینا بر سهروردی که از اثرگذاری او بر چهره‌هایی

چون ابن عربی و قونوی و قیصری و... یاد کرد که مطالبشان را با استدلالها یا تعابیر فلسفی بیان می کنند. اصولا عرفان استدلالی یا کشف و شهود فلسفه اشراقی، هم از حیث مفاهیم و هم از نظر روش، متأثر از ابن سیناست. در علم زبان شناسی و نحو نیز تاثیر ابن سینا مشهود است. مخالفت با ابن سینا سبب شد که بسیاری نظامهای نحوی ایجاد شوند که خود واکنشی به تفکر و منطق ابن سینا هستند. یعنی کسانی مثل ابن تیمیه در کتاب ردی بر منطقیین، کوشیدند مخالفتشان با ابن سینا را به شکلی تعبیر کنند که نهایتا مکتب نحوی جدیدی شکل گرفته است. در همین زمینه می توان به کتاب الأفتراح فی علم الأصول النحو اثر عربی جلال الدین عبدالرحمن سیوطی اشاره کرد که بازگشتی دوباره به دعوای قدیمی منطق و نحو است و سیوطی اینجا جانب نحو را می گیرد. در نتیجه ابن سینا در مباحث علوم دیگر در این حوزه تمدنی مثل فلسفه، کلام، منطق، عرفان، نحو و... نقش مرکزی دارد. یعنی افراد نسبت به او تعیین موضع می کنند.

مرکز سنت فکری ما

بنابراین اگر در حوزه فلسفه اسلامی هم می اندیشیم، چنین نیست که ابن سینا فیلسوفی مشایبی است یا آن را تکامل بخشیده یا برای کار باستان شناسی به او رجوع می کنیم یا ... بلکه اهمیت ابن سینا در این است که او چنان تحولی هم در فلسفه و هم در علوم وابسته ایجاد کرده که آرایش مستقیم یا غیرمستقیم در این علوم دخالت دارد. همچنین نوشته های غیرفلسفی ابن سینا اهمیت زیادی دارد، زیرا ما را با شاخه های جدید علوم انسانی مربوط می کند. ما در وضعیت جدیدی هستیم که در آن علوم انسانی و جهان تغییر کرده است. می توان اسم این وضعیت جدید را مدرنیسم یا پست مدرنیسم و... خواند. پیشینیان ما مثل ابن سینا و ملاصدرا در این وضعیت جدید یا نو نبودند. این جهان جدید است و ما گویی از این جهان جدید بیرون افتاده ایم. باید بتوانیم با این جهان جدید نسبتی برقرار کنیم. به تعبیر ارشمیدس اهرمی می خواهیم که بتوانیم این جهان را تکان بدهیم و جابه جا و نسبتی موثر و فعال با آن برقرار کنیم. این اهرم یا میله چیزی جز عقلانیت نیست. حرف های دیگر ما را به بیراهه می برد. جایی که باید بایستیم و تکیه گاه ما سنت ماست، اما مرکز این سنت که به آن شکل داده و همزمان به جهان جدید و عقلانیت مربوط است، ابن سیناست. ابن سینا جایی است که هم می توانیم نسبمان را به آن بازگردانیم و هم می توانیم با آن به جهان جدید وصل شویم و ابزارهایی به ما می دهد که با آن می توانیم هم دریابیم چطور شکل گرفته ایم و هم جهان جدید را متأثر سازیم. ابن سینا مرکز سنت فکری ما برای آن است که با فلسفه و فکر جدید به شکل فعالی در ارتباط باشیم و اثر بگذاریم.

