

بازخوانی گفتمان علمی دوره نوزایی تمدن اسلامی با تأکید بر مقایسه روش شناسی علمی زکریای رازی و ابونصر فارابی

مسعود مطهری نسب*

محمد بیدهندي**، علیرضا آقاحسینی***

چکیده

بازخوانی گفتمان علمی و روش شناسی حاکم بر تمدن اسلامی در دوره های گذشته، به ویژه دوره نوزایی، در ارتباط با شناخت تمدن اسلامی دارای اهمیت راهبردی است. به طور کلی، دوره نوزایی تمدن اسلامی به دلیل مواجهه با اندیشه یونانی و کتب ترجمه شده از سایر تمدن ها از لحاظ فکری و علمی دارای ساختاری مجموعه ای است. بر همین اساس، در این پژوهش سعی شده است با مقایسه روش شناسی زکریای رازی و ابونصر فارابی، به عنوان دو نمونه بارز دوران نوزایی، مختصات گفتمان علمی دوره نوزایی تمدن اسلامی (قرون سوم و چهارم) بازشناسی شود. یافته های این پژوهش حاکی است که زکریای رازی دارای معرفت شناسی واقع گرا و روش شناسی تجربه گرایانه محض به سبک اثبات گرایان فعلی است و فارابی دارای معرفت شناسی آرمان گرایانه با تأکید بر عقلانیت استعلایی و دارای روش شناسی ترکیبی و عقلانیت همراه با تجربه است. در نهایت براساس یافته های این پژوهش می توان این طور نتیجه گیری کرد که روش شناسی متکثری بر گفتمان علمی دوره نوزایی تمدن اسلامی — ایرانی حاکم بوده است.

کلیدواژه ها: روش شناسی، تجربه گرایی، عقلانیت، نوزایی علمی، رازی، فارابی.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)، motahari1200@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان، m.bid@ltr.ui.ac.ir

*** دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان، alireza.aghahosseini@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۹/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۸

۱. مقدمه

هر تمدنی دارای یک گفتمان علمی (scientific discourse) خاص است و هر گفتمان علمی دارای یک دستگاه روش‌شناسی مختص به خود است، لذا یکی از راه‌کارهای تحقق تمدن اسلامی بازشناسی گفتمان علمی و روش‌شناختی حاکم بر تمدن اسلامی در دوره‌های گذشته و تبیین و تحلیل روش‌شناسی دانشمندان و فیلسوفان آن دوران است تا از این طریق گفتمان‌های علمی بومی بازتولید شود. در این مقاله تأکید مباحث روش‌شناسی بر رویکردهای عقلی و تجربی است و طرح جامع روش‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفانی، فلسفی، و الهیاتی به صورت عام مورد تأکید پژوهش نیست. اگر تمدن را در اصطلاح به مجموعه پیچیده‌ای از پدیده‌های اجتماعی حاوی جهات مذهبی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی، فنی، علمی، و مشترک در همه اعضای یک جامعه وسیع یا چندین جامعه مرتبط با یکدیگر اطلاق کنیم. دوره تمدنی مورد پژوهش در این مقاله قرن سوم و چهارم هجری است که دوران نوزایی محسوب می‌شود و مقدمه و زمینه‌ساز تحقق عصر شکوفایی تمدن اسلامی است. با بررسی تفکر علمی دانشمندان دوره نوزایی به نظر می‌رسد آنان سعی در طراحی جدید علمی با مشی مستقل فکری و عدم تقلید داشته‌اند. لذا این دوره تمدن از اهمیت روش‌شناختی راهبردی برخوردار است. در صورتی که روش را هر گونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود تلقی کنیم (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۲۴) یا کارکردهای عقلایی و منطقی ذهن را در راه جست‌وجوی دانش از واقعیت و فن گرد آوردن داده‌ها قلمداد کنیم (عالم، ۱۳۸۱: ۴۳) و همچنین روش را به مفهوم در پیش گرفتن راهی برای رسیدن به هدف و مقصودی با نظم و توالی خاص در نظر بگیریم (کاظمی، ۱۳۷۵: ۱۴۵)، آیا می‌توان ادعان کرد که دانشمندان عصر شکوفایی تمدن اسلامی نیز روش‌هایی مطابق تعاریف فوق مد نظر داشته‌اند؟ پرسش مهم دیگر آن‌که در آن عصر چه نوع گفتمان روش‌شناختی در بین دانشمندان رواج داشته است؟ میشل فوکو هر دوره‌ای را دارای گفتمان خاص خود می‌داند. گفتمان‌ها دارای سرشت، ماهیت، و ساختار اجتماعی‌اند و در جریانی اجتماعی شکل می‌گیرند (بشیر، ۱۳۸۵: ۱۴). فوکو به مبانی وحدت‌بخش یک حوزه یا صورت‌بندی گفتمانی خاص نظام دانایی یا ایستمه اطلاق می‌کند و معتقد است:

منظور ما از نظام دانایی کل روابطی است که در یک عصر خاص وحدت‌بخش کردارهای گفتمانی‌ای است که اشکال معرفت‌شناسانه، علم و احتمالاً نظام‌های صوری را پدید می‌آورند. نظام شکلی از معرفت یا نوعی عقلانیت نیست که با گذار از مرزهای علوم بسیار گوناگون، وحدت غالب یک موضوع، یا یک روح تاریخی، یا یک

عصر را نشان دهد. نظام دانایی مجموعه روابطی است که در یک عصر خاص، می‌توان میان علوم یافت، به شرط آن‌که این علوم را در سطح صورت‌بندی گفتمانی تحلیل کنیم (دریفوس، ۱۳۷۹: ۸۳).

مفهوم صورت‌بندی یا اپیستمه عبارت است از «مجموعه روابطی که در عصر تاریخی میان علوم در سطح قواعد گفتمانی وجود دارد». اپیستمه «مجموعه روابطی که در یک عصر تاریخی به کردارهای گفتمانی موجد دانش‌ها، علوم، و نظام‌های فکری وحدت می‌بخشد» (همان: ۸۶). مراد فوکو از نظام دانایی اشاره به حوزه معرفت‌شناختی خاصی است که در چهارچوب آن دانش و گفتار و حدیث ویژه‌ای در فرهنگی خاص و عرصه‌ای مهین شکل می‌گیرد (ضمیران، ۱۳۷۹: ۹۱). فوکو در تعریف شبکه معنا می‌گوید که وقتی در تشخیص استراتژی‌های روابط نیروهای حامی انواع دانش و عکس آن موفق شدیم، آن‌گاه شبکه معنایی را در دست داریم (دریفوس، ۱۳۷۹: ۲۲۵). یکی از دغدغه‌های این پژوهش پاسخ به این پرسش است که آیا دوره نوزایی تمدن اسلامی دارای یک گفتمان علمی و روشی و نظام دانایی خاص خود بوده است؟ برای پاسخ به این پرسش این مقاله با بررسی مقایسه‌ای دو تن از اندیشمندان مطرح آن دوره به دنبال استنباط طرح کلی روش‌شناسی آن دوره خواهد بود.

با مقایسه روش‌شناسی علمی حکیم زکریای و حکیم فارابی و تبیین نقاط اشتراک و افتراق روش علمی - معرفتی آن دو و همچنین شناسایی عناصر محوری نظام فکری این دو اندیشمند توضیح خواهیم داد که در صورت تشکیل گفتمان علمی در عصر نوزایی تمدن اسلامی، اصول و مختصات روش‌شناختی آن دوره تمدنی چه بوده است؟ حکیم زکریای رازی در جوامع علمی فقط در جایگاه طیب یا کیمیاگر مورد توجه قرار گرفته است در صورتی که وی حکیمی جامع‌الاطراف بوده که در زمینه‌های طب، شیمی، اخلاق، جامعه‌شناسی، حکمت معانی، و جغرافیا صاحب‌نظر بوده است. وی به‌لحاظ معرفت‌شناختی واقع‌گرا بوده و روش‌شناسی تجربه‌گرای محضی به سبک تجربه‌گرایان فعلی با مشی مستقل علمی داشته است. این که وی بر مبنای چه روش‌شناسی‌ای در رشته‌های متنوع تولید علمی داشته است از اهمیت بالایی در گفتمان‌سازی علمی در حال حاضر برخوردار است. از سوی دیگر، روش‌شناسی علمی فارابی می‌تواند بدیل مناسبی در برابر اتخاذ یک‌جانبه روش طبیعت‌انگار پوزیتیویستی و روش‌های ضد طبیعت‌گرای هرمنوتیکی باشد. رهیافت کثرت در وحدت و وحدت در کثرت در حوزه علم و معرفت لازمه تبیین جامع و همه‌جانبه در تفکر علمی است.

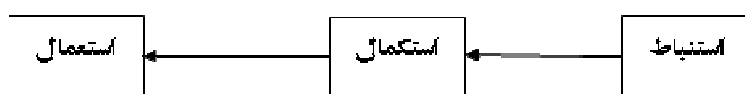
۲. مکتب روش‌شناختی حکیم زکریای رازی

نام او محمد و نام پدرش زکریا و نام جدش یحیی و کنیه‌اش ابوبکر و در نسبتش به زادگاه خود «ری» رازی است. او در کتاب‌ها با عناوین و اوصاف گوناگونی مانند جالینوس عرب، فیلسوف عرب، طبیب مارستانی، طبیب مسلمان، و علامه در علم اوایل (علوم یونانی) خوانده شده است. آنان که کتاب‌های او را به زبان لاتین ترجمه کرده‌اند، او را «Rhazes» گفته‌اند و در آثار اروپایی بدین نام اشتهار دارد و گاهی هم به‌طور ساده او را «Razi» می‌نویسند (محقق، ۱۳۶۸: ۳). وی در سال ۲۵۱ هجری در ری به دنیا آمد و در سال ۳۱۳ هجری از دنیا رفت (مطهری، ۱۳۵۷: ۵۳۴).

۱.۲ توصیف و تحلیل فرایند روش‌شناسی رازی

«یکی از رازیان (همشهری رازی) نقل می‌کند که او هیچ‌گاه از کاغذ و قلم جدا نمی‌گشته و همیشه در حال نوشتن بوده است» (ابن ندیم، ۱۳۶۶: ۲۹۹). ابوریحان بیرونی می‌گوید رازی «از فرط علم‌دوستی چراغ خود را در چراغ‌دانی بر روی دیواری می‌نهاد و کتاب خود را بر آن دیوار تکیه می‌داد و به خواندن می‌پرداخت تا اگر خواب او را در رباید کتاب از دستش بیفتد و او بیدار شود و به مطالعه خود ادامه دهد» (محقق، ۱۳۶۸: ۶). او خود گوید که در جوانی علاقه بسیار داشت که به «تجربه و آزمایش» اکاذیب معزمان (علم عزائم یکی از علوم غریبه است) بپردازد. بر این اساس، رازی مترجم کتاب یا کاتب و نساخ، که برای امرار معاش به نسخه‌نویسی بپردازد، نبوده است؛ بلکه محقق دوست‌دار علم بود که به تحصیل علم از طریق مطالعه کتب قدما پرداخته و تولید علم داشته است؛ چراکه دائم در حال نوشتن و تألیف کتاب بوده است. رسم دانشمندان و فیلسوفان قدیم در عهد تمدن مسلمانان آن بود که دو نحو کتاب‌نویسی داشتند که یکی را با پسوند صغیر برای طلاب و محصلان مقدماتی و یکی را با پسوند کبیر برای خواص و خبرگان در علم تدوین می‌کردند. موضوع کتاب‌های صغیر و کبیر یکی بود و فقط تفاوت در اجمال و تفصیل محتوای کتاب بود. حکیم رازی *الحاوی صغیر و کبیر و علم الهی صغیر و کبیر*، کتاب *نفس کبیر و صغیر* را به این سبک نگاشته است. از نمونه‌های این سبک کتاب‌ها *الادب الکبیر و الادب الصغیر* ابن مقفع، *السیاسة الکبیر و السیاسة الصغیر* سرخسی، *البلدان الکبیر و البلدان الصغیر* بلاذری هستند. وی به جویندگان علم و شاگردان خاص خود در علم *کیمیا* توصیه‌ای اکید کرده

است که برای کسب علم کیمیا اول کتاب المدخل التعليمی و سپس کتاب علل المعادن و هو المدخل البرهانی و پس از آن کتاب اثبات الصنائه و الرد علی منکری و درنهایت کتاب الحجر را مطالعه کنند (محقق، ۱۳۶۸: ۱۱۶-۱۱۷). از سیاق اسامی کتاب‌ها و محتوای آن‌ها می‌توان مفاهیم مرکزی آن را به این ترتیب تنظیم کرد: تعلیم مقدماتی؛ علت‌یابی و اقامه برهان؛ اثبات اصول و رد منتقدین؛ تشریح عناصر. بر همین اساس مدل مرحله‌ای زیر قابل استخراج است:



مرحله اول (استنباط): به معنای اخذ و تحصیل داده‌ها و اطلاعات موجود در ارتباط با یک پدیده یا موضوع و فهم آن است؛

مرحله دوم (استكمال): به معنای زدودن زواید یک نظریه و بومی‌سازی و تکامل آن براساس نظام بینشی و یا جغرافیای خاص است؛

مرحله سوم (استعمال): به معنای متحقق شدن و به فعلیت رسیدن و کاربرد عملی یک نظریه در جامعه و استفاده عینی و عملی از آن است. رازی برای مطالعه و کسب علم به یک وضعیت مرحله‌ای و تدریجی قائل است. وی در خصوص علم طب تمامی آثار و کتب عصر خود را مطالعه، تحلیل، و نقد کرد و درنهایت دست به تولید نهایی زده و کتاب عظیم الحاوی را برای استفاده جویندگان علم طب تألیف کرده است. یعنی تمام مراحل سه‌گانه مذکور را طی مدت پانزده سال به گفته خود طی کرده است. براساس مدل فوق، مشی و روش تحقیقاتی و تعلیماتی رازی نه تنها تقلیدی نبود، بلکه دارای روحیه جست‌وجوگری در جهت تکامل دانسته‌های گذشتگان و ابداع نوآوری‌های علمی بوده است.

۲.۲ روش‌ها و فنون تحقیق در تفکر علمی رازی

رازی مدعی نیست تمامی اطلاعات فراهم‌آمده باید در وهله نخست کاملاً درست و موثق به‌شمار رود؛ چه از نظر وی هیچ‌یک از گفته‌های او تا به محک تجربه گذاشته نشده است نباید پذیرفته شود؛ ولی اگر حتی آن‌چه او می‌گوید تجربه نشده باشد یا حتی اگر علت‌های پدیده‌های مفروض ناشناخته باشد، باز هم باید این اطلاعات را ثبت و ضبط کرد؛ زیرا اندک مسامحتی در این امر ممکن است ما را از فایده‌ها و فرصت‌های بسیار محروم کند.

میان این نظریه و آموزه مشائیان درباره تجربه نوعی همانندی وجود دارد؛ چه هر دو گروه به پدیده‌ها و نتایج حاصل از آن‌ها بیش‌تر از شناخت علل آن‌ها علاقه‌مندند. دور نیست این آموزه از نگرش پزشکی‌ای که رازی از نمایندگان آن بود تأثیر پذیرفته باشد. اما وی بسی بیش‌تر از ارسطویان بر سودمندی عملی تأکید می‌ورزید، چه ظاهراً ارسطویان با آن احساس رضایتی که از جمع‌آوری کشف هرچه بیش‌تر امور واقع داشت می‌توان تا اندازه‌ای نشان‌دهنده اعتقاد او به پیش‌رفت پایان‌ناپذیر علم دانست که در کتاب شکوک بر جالینوس آمده است (پینس، ۱۳۷۶). «حوصله و تلاش من در طلب دانش تا آن حد بود که در یک فن خاص به خط تعویض (یعنی مفرط و ریز) بیش از ۲۰۰۰۰ ورقه چیز نوشته و پانزده سال از عمر خود را شب و روز در تألیف جامع کبیر (همان حاوی) صرف نمودم» (محقق، ۱۳۶۸: ۲۲۵). یکی از مهم‌ترین وجوه امتیاز کتاب مزبور بر دیگر کتب طبی مقرون با جمیع عقاید طبای یونان و ایران و روم و هم‌چنین متضمن ملاحظات خویش و اطلاعات گردآمده تا زمان مؤلف است (اذکایی، ۱۳۸۴: ۱۷۰).

رازی می‌گوید:

اگر چنین اتفاق می‌افتاد که کتابی را نخوانده و یا دانشمندی را ملاقات نکرده بودم تا از این کار فراغت نمی‌یافتم به امر دیگر نمی‌پرداختم و اگر هم در این مرحله ضروری عظیم در پیش بود تا آن کتاب را نمی‌خواندم (یعنی استفاده از روش کتاب‌خانه‌ای) و یا از آن دانشمند استفاده نمی‌کردم (یعنی استفاده از روش مصاحبه و مباحثه علمی) از پای نمی‌نشستم (محقق، ۱۳۶۸: ۲۲۵).

«در خصوص روش آزمایش و احتمال تجربی اصولاً کتاب سترگ الحاوی وی ترکیبی از تجربه و تألیف است؛ و کتاب فی التجارب که چون جزو کتب کیمیایی آمده است، باید یک‌سره در آزمایش‌های شیمیایی بوده باشد، چنان‌که کتاب‌های التذییر و الترتیب کیمیایی هم در روش‌شناسی است» (اذکایی، ۱۳۸۴: ۱۴۸). دکتر نصر تقسیم‌بندی کیمیدانان اسلامی را چنین مطرح می‌کند: میان «کیمیا» و «شیمی» جدید یک نوع پیوستگی موضوع بحث وجود دارد و اما شاید از لحاظ طرز دید و هدف نهایی فاصله زیادی میان آن دو وجود دارد؛ در کیمیا طبیعت مقدس است، بنابراین همه اعمالی که از طرف کیمیاگر بر روی طبیعت صورت می‌گیرد از جهت شباهت عالم صغیر با عالم کبیر تأثیر بر نفس وی دارد، شیمی برعکس فقط وقتی تقدم پیدا کرد که موادی که کیمیاگر با آن سروکار داشت رنگ قدسی خود را از دست داد و به همین دلیل اعمالی که بر روی آن‌ها انجام شد تنها در خود آن‌ها مؤثر افتاد (نصر، ۱۳۵۰: ۲۴۱).

در میان نویسندگان و محققان کیمیا بعضی اساساً با تغییرات درونی سروکار داشته‌اند و بعضی دیگر با تبدلات شیمیایی، ولی گروه سومی نیز بوده‌اند که عملیات خارجی را هم چون تکیه‌گاهی برای تحولات درونی روح به کار می‌برده‌اند. برای مثال نوشته‌های عراقی بیش‌تر به دسته اول مربوط است و آثار رازی به دسته دوم و آثار جابر غالباً از دسته سوم است (همان: ۲۳۴). کیمیاگران قدیم زنگار نفس را می‌زدودند تا تبدیل به روح شود. این در حالی است که افرادی مثل رازی با تقلیل کیمیا به شیمی به دنبال آن بودند که زنگار فلزات پست را بزدایند تا تبدیل به فلزات اعلی شود، مانند تبدیل مس به طلا. در هر حال مبنای علم کیمیا بر حسب روش احتمال و امکان بوده است. حکیم رازی در کتاب *الاسرار* ده‌ها روش را برای تنقیح خصوصیات پست فلزات و تبدیل آن‌ها به فلزات باارزش و به‌وجود آوردن خصوصیات فلز در آن‌ها بیان کرده است (رازی، ۱۳۷۱: ۳۶۱-۳۶۲).

۳.۲ نفی تقلید و مشی تحقیق

رازی کتاب مهمی دارد به نام *شکوک بر جالینوس* که اشکالات و انتقاداتی بر آرای جالینوس مطرح کرده است. وی در اول این کتاب اذعان می‌کند که مردم مرا به دلیل مخالفت با حکیم بزرگی چون جالینوس ملامت کرده‌اند. به همین دلیل وی پاسخ علمی و مستدل زیر را در جواب منتقدان مطرح می‌کند:

صناعت طب و فلسفه، تسلیم به رئیسان و قبول محض گفتار آنان را نمی‌پذیرد و فیلسوف از شاگردان و دانشجویان خود این تسلیم را انتظار ندارد چنان‌که جالینوس خود در کتاب *منافع الاعضا* کسانی را که عقاید و گفتار خود را به پیروان خود بدون دلیل و برهان تحمیل می‌کنند توبیخ کرده است. من آن کس را که مرا در استخراج این شکوک ملامت می‌کند فیلسوف نمی‌شمارم؛ زیرا او سنت فیلسوفان را پشت انداخت و به سنت غوغا که تقلید از بزرگان و ترک خرده‌گیری بر آنان را لازم می‌دانند تمسک بسته است زیرا سنت متفلسفان بر این است که شدت مطالبت و ترک مساهلت را درباره بزرگان مرعی دارند. این ارسطو است که می‌گوید حق و افلاطون با هم اختلاف نمودند و هر دو با ما دوست هستند ولی حق از افلاطون برای ما دوست‌تر است. و در بیش‌تر آرا به مناقضت او پرداخته است و این ثاوفرسطس است که در آشکارترین قسمت فلسفه پس از هندسه یعنی منطق، ارسطو را نقض کرده است. اگر از علت این‌که متأخران بر افاضل متقدمان این‌گونه ایرادات را وارد می‌سازند بپرسی، می‌گویم این امر چند علت دارد؛ ۱. یکی سهو و غفلت که همه ابنا بشر دچار آن می‌شوند؛ ۲. دیگری چیرگی هوی بر عقل است؛ ۳. علت دیگر این‌که صناعات به‌مرور ایام افزون می‌شوند و به کمال نزدیک می‌شوند و آن‌چه

را که دانشمندان گذشته در زمان درازی دریافته‌اند، دانشمندان آینده در زمانی کوتاه درمی‌یابند و مثل پیشینیان مثل مکتسبان و مثل پسینیان مثل مورثان است. اگر گفته شود که این موجب می‌گردد که دانشمندان متأخر برتر از دانشمندان متقدم باشند می‌گویم این ادعا را به‌طور مطلق نمی‌توان کرد مگر این‌که آن متأخر به تکمیل آنچه را که متقدم آورده است پرداخته باشد (محقق، ۱۳۳۸: ۲۰۳-۲۰۵).

رازی در دفاع از فیلسوف بودن خود ضعف‌های جالینوس و ارسطو را ذکر کرده است. وی هر کجا لازم دانسته به رد و نقض علمی دانشمندان معاصر و گذشته خود پرداخته است (اذکایی، ۱۳۸۴: ۱۶۲). یکی از سخنان کوتاه رازی این است که «هرگاه جالینوس و ارسطو بر امری اتفاق کردند، آن امر درست است و اگر در امری اختلاف داشتند، درک صواب دشوار است» گفتنی و به‌جاست که این فقره هم در باب نقد شعوبی عالمانه رازی نقل شود، استطراداً در پایان کتاب الشکوک بر جالینوس خرده گرفته است که گوید «زبان یونانی خوترین و روان‌ترین زبان‌ها و دیگر زبان‌های دنیا هم‌چون صدای خوک‌ها و بانگ وزغ‌ها می‌باشد» رازی می‌گوید این گونه سخن حرف عوام است و او ندانسته که روانی و شیرینی زبان بستگی به عادت دارد و زبان عرب نزد تازیان مانند یونانی است (همان: ۱۶۱).

۴.۲ نسبت معرفت‌شناسی با روش‌شناسی

حکیم زکریای رازی در فلسفه نظامی منسجم نداشت. وی قائل به اصالت عقل بود و به نیروی عقل و خرد بی‌اندازه تکیه می‌کرد و یگانه منبع معرفت را عقل می‌دانست و به همین سبب الهام و شهود را نمی‌پذیرفت. نام تعداد بسیاری از تحقیقات مکتوب و کتاب‌هایی را ذکر کرده است که با دقت در آن معلوم می‌شود وی در تمام علوم زمان خود حداقل یک جلد کتاب نگاشته است. این ناشی از جامع‌الاطراف بودن تفکر علمی وی و درواقع مستحق دارا بودن مقام «حکیم» بوده است (ولایتی، ۱۳۸۶: ۲۱۵-۲۱۷). اگرچه ساختار اندیشه رازی متأثر از اندیشه و حکمت مانوی و مغانی است، اما نادیده گرفتن تأثیرپذیری رازی از جابر بن حیان و معرفت‌شناسی اسلامی یک تحلیل نادرست به‌نظر می‌رسد. یکی از ایرادات ناصر خسرو قبادیانی به رازی آن است که چرا وی مذهب توقف را اختیار کرده است. رازی گفته است «اندر آنچه همی ندانم از کارها توقف کردم». پیداست که حسب آنچه بیش‌تر درباره «احتیاط» علمی گذشت، درست‌ترین و اصولی‌ترین موضع‌گیری در خصوص آنچه محقق «همی نداند» ابراز تردید و توقف در امر تحقیق و نظر است (اذکایی، ۱۳۸۴: ۱۵۰).

وی در این کتاب معتقد است:

پس گوییم که پاکی و پاکیزگی را باید با حواس سنجید نه با قیاس؛ چه امر جاری در این دو مورد حسب آن چیزی است که احساس می‌شود نه بر حسب چیزی که گمان به آن می‌شود. پس آنچه را حواس نفی کند که پلیدی دانند، ما آن را پاک می‌نامیم و آنچه را نفی کند که چرک دانند، ما پاکیزه‌اش خوانیم. هم از آن رو که قصد و مراد ما از این دو یعنی پاکی و پاکیزگی، خواه از نظر دینی باشد یا از حیث آلودگی، ما را هیچ‌زیانی نرسد و در هیچ‌یک از این دو معنا هم نیست، آنچه حواس را اندک چیزی از چرک و پلید فائت گشته است. چه آن‌که دین نماز را در یکتا جامه‌ای روا دانسته که آن را پاهای آلوده مگس‌ها به خون و پلیدی پساویده است؛ و پاک داشتن را با آب روان حتی اگر بدانیم که در آن ادرار کرده‌اند و نیز با آب ایستاده در استخر بزرگ، حتی اگر بدانیم که در آن چکه‌ای از خون یا می‌هست، از آن آلودگی ما را زیان نرسد. چه زشت است خردمند را پای فشردن بر چیزی که وی را در آن باب نه عذری باشد و نه حجتی زیرا آن همانا جدایی از خرد و پیروی از هوی محض است (رازی، ۱۳۸۱: ۸).

کتاب *طب روحانی رازی* در مفهوم معاصر آن همان «روان‌شناسی اخلاقی» است، یا از حیث حکمی خود اخلاق فلسفی یا «فلسفه اخلاقی» (moral philosophy) در برابر «طب جسدانی» و معتقد است اقناع [روحی و فکری یک فرد] با حجت‌ها و برهان‌ها در تعدیل افعال نفس‌های سه‌گانه (ناطقه، غضبی، و شهوانی) امکان‌پذیر است. اما سیمای ناشناخته برجسته و معاصر حکیم رازی در نگره‌های «گیتی‌شناسی» و آرای فلسفی او همانا منطق جدلی (dialectical logic) است (اذکایی، ۱۳۷۶: ۱۴۹).

۵.۲ روش تحلیل جامعه مدنی

رازی معتقد است «بر طبق قوانین برهانی نگره‌هایی که روا نیست در درستی آن‌ها شک کرد همان چیزهاست که همگی مردم یا بیش‌ترین و یا داناترین‌شان بر آن اتفاق کنند» (رازی، ۱۳۸۱: ۸۴). در این جمله بسیار کوتاه از واژه «همگی مردم» دموکراسی مستقیم، از واژه «بیش‌ترین» دموکراسی مشارکتی، و از واژه «داناترین‌شان» نخبه‌گرایی قابل استنباط است. وی به واقعیت‌های اجتماعی و نیز عرف علمی در جامعه توجه داشته است که تاحدی به تعبیر فعلی پارادایم حاکم بر فضای علمی جامعه معتقد بوده است، البته تاحدی که اصول تشکیک و توقف علمی در مسیر تولید علم همیشه پابرجا باشد. رازی معتقد است:

اگر یک آدمی تک‌وتنها در بیابانی خشک به تصور آید شاید که او را زینده نپندارند اگر هر آینه زینده پندارند زیبایی‌اش یک زندگی خوب و خوش به تصور نیاید چونان کسی که همه نیازهایش بر او فراهم گشته او را بسنده باشد که از بهر حاجت خویش بکوشد؛ بل همانا زندگی آن یک وحشیانه‌جانوری و بی‌ریخت است، چون فاقد همکاری و هم‌دستی راهبر به زندگی نیک و خوش راحت می‌باشد. سبب آن است که چون مردم بسیاری «اجتماع» همیاران و همکاران را تشکیل می‌دهند، اشکال «کار» و کوشش‌های عاید بر اجتماع ایشان «تقسیم» می‌گردد؛ پس هر یک از ایشان در یک (شکل) از کار می‌کوشند، چندان که آن را به حاصل کرده و به‌نحو کامل فرا می‌دارد. پس از این رو، هر یک از ایشان خدمتگر و خدمت‌پذیر، یا کارگر و کارفرمای دیگری می‌شود (همان: ۹۰).

درواقع رازی به مدنی‌الطبع بودن انسان و همکاری‌های اجتماعی جهت تکامل انسانی اشاره کرده است. لذا باید گفت وی از جمله اندیشمندانی است که از دریچه درون به برون در حوزه مسائل روان‌شناسی اجتماعی پرداخته است. کتاب طب روحانی به‌عنوان یکی از اولین متون علمی در زمینه رفتارشناسی جامعه است که در سراسر این کتاب با روش تحلیل عقلانی به آسیب‌شناسی رفتار جامعه می‌پردازد و بر ارائه راه‌کار برای رفع آن تأکید دارد.

۳. مکتب روش‌شناختی حکیم ابونصر فارابی

فارابی مؤسس فلسفه اسلامی و فلسفه سیاسی اسلام است. وی بین سال‌های ۲۵۷ و ۲۵۹ در فاراب به دنیا آمد و در سال ۳۳۹ هجری قمری نیز از دنیا رفت (قادری، ۱۳۸۹: ۱۳۷). اگرچه فارابی از فیلسوفان کلاسیک بهره گرفته است، اما صراحتاً می‌گوید:

پیروی ما از ارسطو در شرح نوشته‌هایش در مورد قواعد و قوانین علوم به این معنا نیست که ما حتی از عبارت و امثله او هم تقلید کرده باشیم و پیرو ظاهری او باشیم. این رفتار شایسته افراد کودن است. آنچه ما از ارسطو اخذ کرده‌ایم، غرض و مقصود او در قواعد و قوانین کلی است (فارابی، ۱۹۸۶: ۶۹).

۱.۳ منطق و روش

فارابی منطق را از ارسطو اخذ می‌کند، اما جایگاه روشی منطق به‌عنوان اساسی‌ترین گام برای رسیدن به «سعادت» اخروی که در رأس هرم منظومه فکری او قرار دارد، از افکار خود او نشئت گرفته است. لذا تصریح او درباره اهمیت منطق، در *احصاء العلوم، تحصیل*

السعادة و التنبیه علی سبیل السعادة مبنی بر این که «اول مراتبها (السعادة) تحصیل صناعة المنطق» یعنی اولین مرتبه سعادت تحصیل صناعت منطق است (فارابی، ۱۳۷۱: ۷۰). این نظر قطعاً از اندیشه روشمند او ناشی شده است. فارابی روش ورود به مباحث فکری را به دو صورت بیان کرده است: یکی روش صعودی و دیگری روش نزولی که به تناسب موضوعات از آنها بهره می‌گیرد. در مابعدالطبیعه روش نزولی یعنی از علت به معلول و از واحد به کثرت به کار رفته است و به عبارت دیگر همه موجودات از واجب تعالی نشئت می‌گیرند و فیض الهی به عقل اول و دوم تا عقل دهم که عقل فعال نامیده می‌شود و از طریق آن فیوضات به نفس و صورت و ماده نخستین و عناصر اربعه تنزل می‌کند (فارابی، ۱۹۹۱: ۶۱). اما در قضایای انسانی و اجتماعات مدنی معلم ثانی از روش صعودی استفاده می‌کند؛ یعنی از هیولی آغاز می‌کند و به معدنیات و نباتات و حیوانات تا به اشرف موجودات مادون قمر، یعنی انسان، می‌رسد و در اجتماعات از فرد آغاز می‌کند و به خانواده و کوی و محله و ده و مدینه و امت و در نهایت به دولت جهانی «معموره ارض» می‌رسد. از نظر کیفی از مدینه فاضله و مجتمع فاضل به خبر و کمال و سعادت حقیقی نائل می‌شود. به عبارت دیگر، از جزئی به کلی و از ارضی به سماوی و از حسی به عقلی می‌رسد و در انسان شناسی از مباحث قوای حسی ظاهری به قوای باطنی و به ادراکات عقلی و از آنجا به تکامل و سعادت می‌رسد (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

۲.۳ نسبت روش شناسی با معرفت شناسی

فارابی معتقد است که «حکمت عبارت است از تعقل و شناخت برترین اشیا به وسیله برترین علم‌ها» (همان: ۸) یا در تعبیری دیگر از نظر وی «حکمت عبارت است از این که عقل برترین چیزها را به وسیله برترین علم‌ها تعقل کرده و بداند» (همان: ۹۸). هم‌چنین حکمت را عبارت از این می‌داند که نخست «برترین چیزها را به واسطه برترین علم‌ها بداند» تا بر آن اساس نظام علمی، عملی، و عینی محکم و استواری برقرار کند (همان). وی علم و معرفت را در برخی مواضع به جزئی و کلی تقسیم کرده است. در یک موضع در رساله *المسائل متفرقة* معرفت را به دو مرتبه و حتی دو نوع حفظ و فهم تعبیر و تقسیم می‌کند. وی نخست مطرح می‌کند (فارابی، ۱۳۴۴: ۱۶) که شناخت و معرفت در حد فهم برتر از حفظ است، آن‌گاه در توجیه آن به اهم ویژگی‌های این‌ها می‌پردازد. از نظر وی حفظیات و محفوظات، که حاصل محسوسات و مشاهدات هستند، اولاً، غالباً در قالب‌های لفظی اند یا در آن حد و آمیخته با آنها هستند؛ ثانیاً، جزئی، شخصی یا موردی و مصداقی هستند؛

بنابراین این‌ها داده‌های اولیه، نامحدود، تکراری، و غیرمتعین و متغیر شخصی هستند، یعنی شناخت و یافته‌های نوعی و کلیات و مبانی آن امور و پدیده‌ها نیستند. در نظر او، فهم و درک داده‌ها و پردازش و همچنین تجزیه و تحلیل و نیز ترکیبات آن‌ها از طریق تعقل یا فهم و ادراک تفهومی و نیز تجرید و انتزاع آن‌ها صورت می‌گیرد. بر این اساس، فقط فهم، منتج، و راهنماست، یعنی به استنباط‌ها و استنتاج‌های علمی منجر می‌شود، «و الفهم فعله فی المعانی الکلیات و القوانین» (همان: ۱۷).

فارابی در کتاب *التعلیقات* نیز در زمینه معرفت اشیا، اولاً، نیل به حقیقت پدیده‌ها را مؤکداً ناممکن دانسته است؛ ثانیاً، مبدأ معرفت اشیا خارجی و عینی را حس و محسوسات و در واقع همان حفظ و محفوظات می‌داند، یعنی مواردی که عقل آدمی در فرایند تعقل به آن‌ها دست می‌یابد، آن هم یکی با تمیز و تمایز و نیز تعیین و تشخیص مشابهت‌ها و تباین‌ها یا تفاوت‌هاست و دیگری در عین حال با شناخت بعضی لوازم، ذاتیات، و خواص پدیده بوده و سرانجام به صورت تدریجی و مرحله به مرحله است. انسان بدین ترتیب به شناخت اجمالی جمله و کلی یا مجمل و غیر محقق پدیده دست می‌یابد. بر این اساس، البته انسان به حقیقت شیء معرفت نمی‌یابد؛ زیرا حس مبدأ معرفت اشیاست، سپس عقل با تمیز و تمایز بین متشابهات و متباینات به معرفت بعضی لوازم، ذاتیات، و خواص آن می‌رسد، آن‌گاه مرحله به مرحله به علم اجمالی و کلی غیرمحقق دست می‌یابد (همان: ۱۴۱).

۳.۳ عقلانیت تجربی

بهترین شاهد توجه فارابی به روش تجربی، طرح حسیات، حدسیات، و تجربیات در مقدمات برهان است. او بر این باور است که حدس زدن گام اولیه به سوی معرفت و آگاهی است. از سوی دیگر، فارابی موفقیت مدنی (مدبر جامعه) را در گرو دو نوع آگاهی می‌داند. استناد به آیات و روایات و در نظر گرفتن بینش دینی، به‌ویژه بینش شیعی در بیان دیدگاه‌های اجتماعی، نشانه به‌کارگیری روش تبدیلی از سوی فارابی در تحلیل مسائل اجتماعی است. نهضت ترجمه و حاکمیت عقل‌گروی بر جامعه علاقه‌مندی به تبیین معقول و مستدل باورداشت‌های دینی و مذهبی، گرایش به اندیشه‌های افلاطون و ارسطو از عوامل به‌کارگیری روش تعقلی در تحقیقات فارابی به‌شمار می‌روند (رجبی، ۱۳۸۱: ۲۷-۲۹). فارابی در کتاب *موسیقی کبیر* در مبحثی با عنوان «تجربه و مبادی براهین یا بنیادهای استدلال» به تبیین تجربه می‌پردازد. او با تصریح مبادی و فرایند تولید تجربه علمی ساختار

و ارکان آن را به عنوان یک نظریه جامع تبیین می‌کند: «نخستین مبادی براهین یقینی در هر صنعت از احساس مفردات اجزای آن در نفس به وجود می‌آید» (فارابی، ۱۳۵۵: ۳۶).

به عبارت دیگر، مبادی یا مواد اولیه علم محسوس‌ها هستند، یعنی داده‌های هر علمی که برای سیر روشمند به یافته‌های علمی و مطابق با واقع به کار می‌روند از ناحیه محسوسات است. این داده‌ها از طریق حس و حسی و با انعکاس صورت تک به تک مصادیق و آحاد اشخاص و افراد عینی، واقعی، و خارجی آن‌ها حاصل می‌شوند. هم‌چنین با احساس عوارض و صفات مربوطه به وجود می‌آیند. از نظر وی، حداکثر این‌که گاه برای یافتن این براهین به احساس مفردات معدودی می‌توان اکتفا کرد و گاه به احساس مفردات بیش‌تری نیاز است (همان: ۴۲). بعد از آن‌که این اجزا را احساس کردیم، در حاسه و بعد در حافظه و سپس برای عملیات فکر و پردازش علمی در خیال خویش جای می‌دهیم، بعد از این مراحل تازه عقل عمل خاص خود را انجام می‌دهد (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۷). عقل انسان و به اصطلاح ذهن که عاملی تکوینی و طبیعی است، با رویدادهای حسی، یعنی موارد جزئی و مفردات فراهم شده، ابتدا به تجزیه، تحلیل، و ترکیب یا پردازش و فرآوری آن‌ها می‌پردازد. ذهن آدمی با متخیله خود به تخیل مبادرت می‌ورزد، یعنی بر این اساس به درک محسوسات و حکم کردن در مورد آن‌ها و در واقع پرداخت قوانین و کلیات آن‌ها می‌پردازد. عقل در همین راستا به کلی‌سازی‌های اولیه اقدام می‌کند، بدین ترتیب که به تعبیر وی، ذهن نخست این مفردات را جدا جدا در نظر می‌گیرد، سپس آن‌ها را با یک‌دیگر ترکیب می‌کند. فارابی در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین* نیز تجزیه و ترکیب یا تقسیم و ترکیب را در نیل به حدود، مفاهیم، تعاریف، و حتی احکام مؤثر و مناسب می‌داند. به همین مناسبت معتقد است که فرایند تقسیم و ترکیب پدیده‌ها و داده‌ها برای دست‌یابی به حدود مفاهیم و تعاریف است. وی در این‌جا تصریح می‌کند: «پیداست که عقل، هنگام حکم کردن درباره آن‌ها، تنها به حس اکتفا نمی‌کند، چه اگر این چنین بود برای او اصلاً یقینی حاصل نمی‌شد» (همان: ۸۸).

در توجیه آن مدعی می‌شود که حس به تنهایی این امکان را ندارد که درباره شیء یا کلیت آن حکمی یقینی صادر کند؛ چراکه کسب یقین عمل خاص عقل است. هم‌چنین وی معتقد است در برخی اشیا به محض احساس شدن عقل می‌تواند درباره آن‌ها یقین حاصل کند، در برخی دیگر لازم است به صورت مکرر و متنوع یا در موضوع‌ها و مواضع گوناگون احساس شوند تا عقل بتواند در باب آن‌ها به یقین برسد. از دیدگاه فارابی، مبادی نخستین و ضروری امور وقتی یقینی هستند که عقل «تَیقِن» حاصل کند که به اصطلاح محمول آن‌ها در موضوع آن‌ها موجود است. در باب مبادی نخستین اموری که بر اکثریت استوار است نیز

عقل باید یقین حاصل کند که محمول آن‌ها در اکثر موضوع آن‌هاست، یا در کل موضوع آن‌ها، ولی در اکثر اوقات، یا سرانجام در اکثر موضوع آن‌ها، در اکثر اوقات وجود دارد. بر این اساس، فارابی در خصوص تعریف متعارف تجربه می‌گوید احساس اشیای گوناگون، از روی قصد و به‌کرات را، به آن منظور که عقل در باب آن‌چه از حس به او رسیده است عمل خاص خود را انجام دهد تا به یکی از دو وجهی که بیان شد یقین حاصل کند، تجربه خوانند. بنابراین فارابی تجربه را از مبادی اصلی برهان و علم و شناخت تلقی می‌کند. وی احساس مفردات اجزای پدیده‌ها را «نخستین مبادی براهین یقین در هر صنعت» و از جمله در صنعت عملی و علمی مدنی می‌داند. بر این اساس، راه و روش و نیز ابزار و چگونگی سیر و دست‌یابی به «تجربه» و «مبادی اعظم» و «بنیادی» را تبیین می‌کند. هم‌چنین مبدأ آن را بازمی‌نمایاند، کما این‌که در این‌جا تصریح می‌کند که «راه به‌دست آوردن مبادی اعظم یا بنیادی این صنعت چیست» و نیز «می‌دانیم برای شناختن امر یا فرایند آن از کجا باید آغاز کرد» (همان: ۸۹).

فارابی شیوه «مقایسه» یا «مناسبت» را در تجربه غیرمستقیم و غیرحضوری لازم و کارساز می‌داند. درحقیقت اشاره می‌کند که در تجربه غیرمستقیم و غیرحضوری، تجربه، صرف پردازش به معنای تجزیه و تحلیل و ترکیب صوری داده‌های حسی و تجربی سایرین نیست، بلکه تجربه بیش و پیش از هر چیزی، بازسازی و به‌نوعی شبیه‌سازی آزمایشگاهی محیط و شرایط و نیز حالت و چگونگی حس و هم‌چنین احساسات است. از نظر وی، هر پژوهش‌گری در تجربه غیرحضوری و غیرمستقیم هم‌چون موسیقی‌دانی است که جزئیات این علم را خود شخصاً و حضوراً حس نکرده است؛ در نتیجه برای این‌که بتواند آن‌ها را تصور کند، باید همانند کسی عمل کند که جزئیات علوم غیرقابل احساس مثل نفس، عقل، ماده‌اولی و همه به‌اصطلاح موجودات مفارقه و مجرد از ماده را تصور می‌کند. پژوهش‌گر و ناظر علمی تا این‌ها را به هر صورت در متخیله و ذهن خویش روشن نسازد، نمی‌تواند آن‌ها را اصلاً عملی سازد یا به عمل درآورد، حتی نمی‌تواند درباره آن‌ها نظری دهد یا سخنی بگوید. وی با تصریح بر این شرایط که «جز این‌که چون تخیل آن‌ها، از جهت احساس مفردات آن‌ها ممکن نباشد»، نتیجه می‌گیرد که باید راهی دیگر برگزید که ما را به تخیل یعنی تصور آن‌ها برساند. آن‌گاه تأکید می‌کند که این همان راه مقایسه یا مناسبت است (صدر، ۱۳۸۲). فارابی در تعریف تجربه می‌گوید: تجربه، تأمل در جزئیات موارد، مصادیق و اشخاص متعلق موضوع شیء است و بر این اساس حکم بر کلیات و یافتن و ساختن کلی‌های آن‌ها، آن هم مطابق با این جزئیات است (فارابی، ۱۹۷۴: ۴۸). وی در رساله‌النجوم

نیز تجربه را فقط در ممکنات و به اصطلاح در امور محتمل الصدق و الکذب می‌داند، یعنی اموری که ممکن است باشند یا نباشند و نیز اموری که امکان تأیید یا تکذیب وجود آنها مطرح است، هم‌چنین اموری که احتمال وجود صفات و عوارضی یا موارد و قوانینی در مورد آنها موضوعیت دارد؛ بنابراین وی در این موضع مدعی است که تجربه در ممتنعات و ضروریات راه ندارد (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۸)؛ چراکه در هر دو مورد حکم و نتیجه منفی یا مثبت آنها از قبل معلوم و قطعی است. این در حالی است که «تجربه» و بلکه «علم تجربی» عبارت از «تحقیق در مورد امور نامعلوم احتمالی» و احتمالات است. فارابی در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین* معتقد است که «ادراک حواس عبارت از درک جزئیات» است، یعنی متعلق آنها جزئیات عینی و خارجی و موارد قابل حس و محسوس هستند؛ بنابراین از جزئیات کلیات به دست می‌آیند، یا کلی‌سازی‌ها، کلی‌یابی‌ها، قوانین و مفاهیم و کلیات نیز در حقیقت همان تجارب یا تجارب حقیقی هستند؛ البته از نظر وی تجارب صرفاً آن‌هایی‌اند که با «قصد» تحصیل می‌شوند (همان). «قصد» در تجربه، از نگاه فارابی، بسیار مهم است، لفظ تجربه در زبان فیلسوفان به دو معنای عام و خاص به کار می‌رود، تجربه به معنای عام به تعبیر فارابی از روی قصد نیست. وی در عین حال، تجارب عمومی و غیرعمدی را نیز به‌عنوان اوایل معارف مبادی برهان می‌داند و آنها را به اسامی و عناوینی شبیه ماده خام و اولیه تجربه علمی می‌نامد (همان).

۴.۳ سیر روشمند تکامل علمی و معرفتی انسان

فارابی در *تحصیل السعاده*، که یکی از بهترین آثار فلسفی سیاسی فارابی است، تمام فضایل، علوم، و صناعات را به چهار بخش تقسیم کرده است: ۱. فضایل نظری، ۲. فضایل فکری، ۳. فضایل خلقی، و ۴. فضایل عملی؛ و بخش فضایل نظری را به حوزه فهم فیلسوفان وامی‌گذارد و سه بخش دیگر را در قلمرو «سیاست‌مداران» می‌داند (فارابی، ۱۳۷۵: ۳۳-۳۴). حسین نصر در کتاب *علم و تمدن در اسلام* به نقل از فارابی مراحل تکاملی علم انسانی را این چنین توضیح می‌دهد:

مرحله اول: نخستین جنس چیزهایی که شخص باید در آن به تحقیق پردازد آن است که فهم آن آسان‌تر و کم‌تر پریشانی و اشتباه فکری در آن حاصل می‌شود و آن جنس اعداد و کمیات (اعظام) است. خصوصیت این علم که در اعداد و کمیات به تحقیق می‌پردازد، این است که اصول تعلیم در آن با اصول وجود یکسان است. بحث با عدد (یعنی علم حساب) آغاز می‌شود و پس از آن مقادیر است (یعنی هندسه) و سپس هر چیز که در آن

عدد و مقدار بستگی ذاتی دارد، هم‌چون علم مناظر و مقادیر در حال حرکت که اجسام فلکی هستند و موسیقی و بحث در ثقل و علم الحیل (مکانیک). بدین ترتیب، تحقیق با چیزهایی آغاز می‌شود که می‌توان آن‌ها را، بدون ارتباط به ماده، تصور کرد و فهمید. پس از آن چیزهایی هست که فهم و تصور و تعقل آن‌ها با اندکی وابستگی به ماده امکان‌پذیر است (فارابی، ۱۳۵۰: ۴۹).

مرحله دوم: سپس باید به تحقیق در اجسام و امور موجود در اجسام نظر کند و جنس‌های اجسام همان عالم است و چیزهایی که عالم آن‌ها را فرامی‌گیرد و این اجناس، به‌طور خلاصه، همان اجناس اجسام محسوس است یا اجسامی که صفات اشیای محسوس را دارند و آن اجسام آسمانی است و سپس زمین و آب و هوا و آنچه به هوا شبیه است هم‌چون آتش و بخار و جز این و سپس گیاه و جانور غیرناطق و جانور ناطق و در هر یک از اجناس این‌ها و نیز در انواع هر جنس باید از وجود و مبادی وجود آن‌ها بحث کند. مبادی تعلیم در همه آن‌چه این علم را فرامی‌گیرد چیزی سوای مبادی وجود است و از طریق مبادی تعلیم است که می‌توان به مبادی وجود راه برد. هنگامی که کار نظر کردن در اجسام سماوی و جست‌وجوی مبادی تعلیم آن‌ها به پایان برسد، جوینده ناچار باید در این مبادی وجود نظر کند تا بر آن مبادی آگاه شود که نه طبع است و نه طبیعی بلکه موجوداتی هستند که وجود آن‌ها کامل‌تر از طبیعت (طبع) و اشیای طبیعی است: نه جسم‌اند و نه در جسم و این خود نیازمند به نظر و تحقیق دیگر و علم دیگری است که منحصر به تحقیق در امور مابعدالطبیعی است. در این هنگام است که میان دو علم قرار می‌گیرد «یکی علم طبیعت و دیگری علم مابعدالطبیعیات»، از لحاظ ترتیب جست‌وجو و تعلیم، یا فوق‌الطبیعیات از لحاظ درجه وجود (همان).

مرحله سوم: در آن هنگام که کار به آن‌جا می‌رسد که در مبادی وجود حیوان به پژوهش پردازد، ناگزیر باید در نفس تحقیق کند و از این راه بر مبادی نفسانی آگاه شود تا از آن راه بتواند در حیوان ناطق به تحقیق پردازد و چون بخواهد در مبادی این یکی نظر کند، ناچار باید در این نظر کند که چه و به چه و چگونه و از چه و برای چه است و در این هنگام است که نسبت به عقل و امور معقول آشنا می‌شود. در این علم برای وی آشکار خواهد شد که هر شخص فقط به جزئی از آن کمال می‌رسد و آنچه وی بدان می‌تواند برسد ممکن است فزونی و کاستی پیدا کند، چه یک نفر بی دست‌یاری مردمان دیگر نمی‌تواند به همه کمال برسد و فطرت هر کسی چنان است که در تلاش برای رسیدن به چیزی که خواهان آن است با دیگران پیوستگی داشته باشد و حال همه افراد مردم چنین است. بدین جهت هر

انسان برای رسیدن به منظور خود نیازمند آن است که در کنار انسان‌های دیگر باشد و با آنان به حالت اجتماع زندگی کند و نیز در فطرت طبیعی این جانور است که منزل و پناهگاهی در همسایگی کسانی که از نوع خود اویند برگزیند (همان: ۵۰).

مرحله چهارم: به همین سبب او را حیوان اجتماعی می‌نامند. از این‌جا خود علمی دیگر و تحقیق دیگر برمی‌خیزد که کارش جست‌وجوی این مبادی عقلی و از کارها و ملکاتی است که آدمی به وسیله آن‌ها به طرف این کمال می‌شتابد و از همین است که علم انسانی و علم مدنی حاصل می‌شود. سپس به دانش انسانی می‌پردازد و در جست‌وجوی هدفی برمی‌آید که برای آن انسان آفریده شده و آن کمالی است که آدمی ناگزیر باید به آن برسد و بداند که این هدف چه است و چگونه است. پس از آن در همه چیزهایی جست‌وجو می‌کند که آدمی با آن‌ها به این کمال می‌رسد، یا در رسیدن به این کمال از آن‌ها بهره می‌گیرد و آن نیکی‌ها و فضیلت‌ها و کارهای نیک است و علم مدنی همین است و آن علمی است که مردمان شهرها و کشورها (مدن و تمدن‌ها) به مدد آن هر یک به اندازه‌ای که آمادگی فطری دارد به سعادت می‌رسد (همان: ۵۱). در این مراحل در عین آن‌که یک کثرت علمی که از جامعیت و کاملیت برخوردار است ترسیم می‌شود اما یک وحدت معنایی و معنوی در سراسر این فرایند مشاهده می‌شود و به دنبال آن است که انسان در جست‌وجوی علم را راهبری کند تا به یک مقصد متعالی و کمال مطلوب برساند. این کثرت در عین وحدت و تکامل در عین تعامل و تعالی علوم مطروحه در متن فوق می‌تواند به‌عنوان یک «الگوی سیر و سلوک جامع علمی» در رشته‌های علوم انسانی مورد استفاده عملی قرار گیرد.

۵.۳ روش‌شناسی علم مدنی

در علم مدنی فارابی از دو روش مطالعه «صعودی» و «نزولی» استفاده شده است؛ به این معنا که گاهی از وحدت به کثرت و از علت به معلوم می‌رسد و گاهی برعکس از کثرت به وحدت و از معلول به علت برمی‌گردد. در روش صعودی مطالعه و تحقیق معمولاً از پایین‌ترین مرتبه وجود آغاز می‌شود و به سمت برترین مرتبه وجود و مبدأ موجودات ادامه می‌یابد، ولی در روش نزولی مطالعه و بررسی از سبب و مبدأ نخستین موجودات شروع می‌شود تا به هیولا و ماده مشترک همه اجسام می‌رسد. روش مسلم فارابی در تحلیل سیاست و مسائل انسانی و اجتماعات بشری «روش صعودی» است (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۳۲-۳۵). مطالعه در اجتماعات نیز از فرد، که عنصر نخستین آن

است، آغاز و به خانواده، کوی، محله، ده، مدینه، امت و در نهایت به دولت جهانی «معموره ارض» منتهی می‌شود (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۱۷-۱۱۸). فارابی در مباحث نظری به سراغ برهان منطقی می‌رود و در امور حسی از تجربه و مشاهده مدد می‌گیرد و در امور عرفانی بر اشراق و افاضه الهی تکیه می‌کند و مدار رد و قبول و مناط حکم بر امکان و امتناع موضوعات علمی را در همه جا برهان قاطع عقلی، استقرا، و تجربه حسی شهودی می‌داند. از آن‌جا که در بستر حرکت صعودی عمومیت و شمولیت این روش‌ها را با موضوعات متناسب می‌داند، در تصمیمات کلان سیاسی اتکا به یک روش خاص را کافی نمی‌داند. او به‌رغم آن‌که تجربه را در محدوده پدیده‌های امکانی (در غیر ضروریات و ممتنعات) بسیار مهم و فراوانی تجربه را موجب شکل‌گیری عقل عملی می‌داند، تصریح دارد که در کار حکومت و ریاست نباید به صرف تجربه اکتفا کرد و جزمیت بر آن را از ویژگی‌های حکومت‌های غیرفاضله معرفی می‌کند. روش‌شناسی فارابی به‌طور اساسی در ساختار کتاب *احصاء العلوم* بازتابیده است.

در آن‌جا منطبق را، که عطاکننده قوانین قوام‌بخش به عقل، فکر، و ذهن در طریق صواب است، متصدی تبیین روش‌ها می‌داند. آن‌چه در روش تحلیل سیاست مهم می‌نماید چگونگی اتصال دو روش نزولی و صعودی است. در فلسفه سیاسی فارابی عنصری از مافوق قمر به نام «عقل فعال»، که پایین‌ترین حلقه قوس نزولی است و عنصری مادون قمر به نام انسان کامل که برترین مرتبه قوس صعودی است، با هم ارتباط فیضانی برقرار می‌کنند؛ «انسانی» تکوین می‌یابد که واسطه فیض الهی به اجتماعات بشری است و فارابی او را «نبی منذر، فیلسوف، امام، رئیس اول» می‌نامد و این انسان پدیدآورنده اجتماع بشری است (مهاجرنیا، ۱۳۸۰: ۳۲-۳۵). فارابی اجزای تشکیل‌دهنده مدینه فاضله را بر پنج طبقه تقسیم می‌کند: ۱. طبقه فاضل: یعنی حکما و صاحب‌نظران در امور مهم و دینی؛ ۲. طبقه ذوالالسنه: یعنی صاحبان علوم زبانی، سخن‌وران، شاعران، نویسندگان، و خوانندگان؛ ۳. طبقه مقدران: یعنی حساب‌رسان، مهندسان، پزشکان، و منجمان؛ ۴. طبقه مجاهدان: یعنی پاسداران؛ ۵. طبقه مالیون: یعنی کشاورزان، دام‌داران، چوپانان، و پیشه‌وران (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۳-۶۴).

۴. تحلیل مقایسه‌ای روش‌شناسی رازی و فارابی

پرویز اذکایی معتقد است:

مختصات منطقی عملی رازی یا «روش‌شناسی» جاری در فلسفه علمی او حاصل تجربه‌گرایی تحصیلی می‌باشد؛ ولی فلسفه نظری‌اش مبتنی بر «عقل» بوده و اصولاً خردگراست، چنان‌که حکمت طبیعی‌اش هم بر پایه «تجربه» و آزمایش قرار دارد. رازی همان‌طور که روش‌های استقرایی را در طبیعت پژوهی به‌کار بسته، قیاس منطقی را نیز در مورد نتایج و استنباط حکم اعمال نموده است. هم‌چنین «شک» اسلوبی وی که مقرون با «نقد» موضوعی است، دامنه آن به جز طب و فلسفه تا حدود کلام و عقاید گسترش یافته که مراتب اجتهاد او کم‌ترین تقلید و تبعیت از غیر نیست. از این رو دانشمندان بر این نظر اتفاق دارند که اندیشه‌های چندگونه رازی، به نوعی علم نوین سده‌های ۱۶ و ۱۷ (م) را در ذهن تداعی می‌کند؛ چندان که او را پیش‌تاز و پیشوای عالمان بزرگ و دوران‌سازی چون: فرانسیس بیکن، اسحاق نیوتون، و رنه دکارت دانسته‌اند (اذکابی، ۱۳۷۶: ۱۴۹).

یکی از ویژگی‌های منظومه فکری فارابی روشمندی آن است؛ به این معنا که در علوم گوناگون برای رسیدن به مقصود از راه کارهای قانونمند بهره گرفته است. او در متافیزیک روشی خاص و در معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی روشی دیگر دارد و اخلاق و سیاست هر کدام روش خاص خود را دارند؛ اما اهمیت روش شناختی منظومه فلسفی او به این است که بین روش‌های متعدد نوعی ارتباط منطقی برقرار کرده است و همه روش‌ها درحقیقت واحد با هم تلاقی پیدا می‌کنند و به غایت واحد می‌رسند؛ زیرا مبادی علوم با هم ارتباط و هم‌سانی دارند. معلم ثانی در این راستا مباحثی را در علوم گوناگونی چون فضیلت علوم، احصای علوم، ترتیب علوم، و تصنیف علوم مطرح کرده است و تألیفاتی چون *احصاء العلوم*، *فضیله العلوم*، *احکام النجوم*، *الحروف*، و *الجدل* را به این مقوله‌ها اختصاص داده است.

۱.۴ تشریح شاخصه‌های روش‌شناسی رازی

حکیم زکریای رازی طبیب، کیمیاگر، روان‌شناس عقل‌گرا، و متفکری آزاداندیش بوده است. وی دارای معرفت‌شناسی واقع‌گرا و روش‌شناسی تجربه‌گرای محض به سبک تجربه‌گرایان فعلی با مشی مستقل علمی بوده است. وی به‌شدت با تقلید در تفکر مخالفت ورزیده است و همان‌طور که ذکر شد وی آن کس را که او را در استخراج شکوک بر جالینوس ملامت می‌کند فیلسوف نمی‌شمارد؛ زیرا چنین کسی سنت فیلسوفان را به پشت انداخته و به سنت غوغا که تقلید از بزرگان و ترک خردگیری بر آنان را لازم می‌دانند تمسک جستته است. هم‌چنین زکریای رازی گفته است: هیچ‌یک از گفته‌های من تا به محک تجربه گذاشته نشده است نباید پذیرفته شود.

۲.۴ تشریح شاخصه‌های روش‌شناسی فارابی

فارابی در روش علمی هم‌چنین در روش‌های علم مدنی دانشمندی کثرت‌گرا و دارای سبک منظم و متجانس است نه کثرت‌گرایی آنارشویست. انسان مدنی شبکه‌ای عظیم و نظام‌وار از اعضا و قوا، جهات و جنبه‌های عینی و علمی کثیر و نیازمند تحلیل نظام‌مند است. تجربه، تأمل در جزئیات موارد، مصادیق و اشخاص متعلق موضوع شیء بوده است و حکم بر کلیات مطابق با این جزئیات است. انسان به حقیقت شیء معرفت نمی‌یابد؛ زیرا حس مبدأ معرفت اشیاست، سپس عقل با تمایز بین تشابهات و متباینات به شناخت بعضی ذاتیات و خواص آن می‌رسد، آن‌گاه مرحله به مرحله به علم اجمالی و غیرمحقق می‌رسد. اگر کسی فقط علوم نظری را تحصیل کند و از توانایی به‌کارگیری آن‌ها در دیگران بهره‌مند نباشد، این فلسفه ناقص است. فارابی در تشریح مراحل تکاملی معرفت انسانی بین روش‌های متعدد ارتباط منطقی ایجاد کرده است و همه روش‌ها در حقیقتی واحد با هم تلاقی می‌کنند و به غایت واحد می‌رسند. یک وحدت معنایی و معنوی در سراسر این فرایند مشاهده می‌شود و به دنبال آن است که انسان در جست‌وجوی علم را راهبری کند تا به یک مقصد متعالی و کمال مطلوب برساند.

۳.۴ تحلیل مقایسه‌ای تفکر علمی این دو حکیم

وجه تشابه:

۱. هر دو حکیم دارای مشی مستقل فکری بوده‌اند و به‌شدت از تقلید در علم و فلسفه پرهیز داشته‌اند؛ ۲. هر دو از اهمیت تجربه در تولید علم آگاه بوده‌اند؛ ۳. تکامل علم و معرفت را امری تدریجی و فرایندی می‌دانستند؛ و ۴. معتقد به کثرت روش در تولید علم بوده‌اند.

وجه تفاوت:

زکریای رازی: ۱. در نظام فکری و فلسفی چهارچوب منسجمی نداشته است. وی دارای تفکر اسلامی بود اما تا حدی نیز در معرفت‌شناسی متأثر از حکمت مانوی در ایران باستان بوده است، رازی به پنج قدیم (قدمای خمسه) شامل خالق، نفس کلی، هیولی اولی، زمان مطلق (دهر)، و مکان مطلق (خلأ) معتقد بوده است (اذکایی، ۱۳۸۴: ۳۷۹)؛ ۲. او کیمیا را تبدیل به شیمی کرد و سیری از وحدت به کثرت داشته است؛ ۳. وی بر روش عقلی - تجربی تأکید داشت و تمرکز وی بر علم کیمیا و طب بوده است؛ ۴. دارای رویکردی مخالف با شهودگرایی باطنی بوده است.

ابونصر فارابی: ۱. به طراحی سبک زندگی خصوصاً در علم مدنی و سیاست مدن مبادرت داشته است؛ ۲. فارابی در طراحی نظام تکاملی معرفت انسان سیری از ماده به معنا و از کثرت به وحدت داشته است؛ ۳. وی دارای یک تفکر منسجم و نظام‌مند در فلسفه نظری و عملی است؛ ۴. وی به عقلانیت استعلایی توجه داشته است و نسبت عالم مادی و مدنی را با عوالم عقلی و غیبی تبیین کرده است؛ ۵. متأثر از فلسفه افلاطون و ارسطو بوده است.

۵. نتیجه‌گیری

تحول و تکامل علوم و نظریات علمی و بررسی و نقد آرای دانشمندان در یک جامعه علمی پویا امری ضروری است؛ بنابراین بررسی و تحلیل آرای اندیشمندانی که در فضای فرهنگ و تمدن اسلامی رشد کرده‌اند و با افکار بدیع خود موجب گسترش و توسعه تفکر شده‌اند دارای اهمیت راه‌بردی است. براساس مباحث مطرح‌شده، روش‌شناسی علمی حکیم رازی به‌لحاظ بینشی دارای ساختاری ترکیبی (عقلی و تجربی) بوده است و به‌لحاظ روشی در وضعیتی میان‌روشی دارای روش‌های تعلیلی - استدلالی، استنادی، و آزمون و خطا قرار دارد. با این حال، به‌دلیل عدم قبول بینش شهودی روش تأویلی را رد کرده است. وی را به صرف توجه به امور تجربی و طبیعی نمی‌توان از زمره اندیشمندان طبیعت‌گرا شمرد و هم‌چنین به صرف موضع‌گیری‌ها و نظریات کاملاً عقلانی رازی در مناظره‌هایش یا به‌واسطه تحلیل‌های عقلانی محض وی در کتاب *طب روحانی* او را عقل‌گرا (rationalist) دانست. بر این اساس، رازی را باید با در نظر گرفتن شرایط زمانه‌اش تحلیل کرد. رازی به‌دلیل آن‌که در زمان خود با مکاتب فکری و فرقه‌های متعدد فقهی مواجه بوده است و از طرفی موجی از تکثرگرایی معرفتی و سیاسی بدون تساهل همراه با نوعی تعصب افراطی را در جامعه مشاهده می‌کرده است، روش عقلی خصوصاً عقلانیت تجربی و عقلانیت انتقادی را پادزهری برای افکار غیرقابل قبول کلامی اشعری مسلک و فقهی ظاهراندیش می‌دانسته است. ساختار فکری حکیم زکریای رازی محمل تلاقی روش‌ها و بینش‌های یونانی، ایرانی، و اسلامی بوده است و بهترین تعبیر برای ساختار فکری حکیم زکریای رازی اندیشمندی در حال گذار است.

حکیم ابونصر فارابی در تشریح مراحل تکاملی علم و معرفت انسانی که تبیین شد در عین آن‌که مجموعه کثیر روش‌های علمی را ترسیم می‌کند، اما یک وحدت معنایی و معنوی در سراسر این فرایند مشاهده می‌شود و به‌دنبال آن است که انسان در جست‌وجوی علم را راهبری کند تا به یک مقصد متعالی و کمال مطلوب برساند. این کثرت در عین وحدت و

این تکامل در عین تعامل و تعالی می‌تواند به‌عنوان یک الگوی سیر و سلوک جامع علمی در رشته‌های علوم انسانی مورد استفاده قرار گیرد. فارابی برخلاف اندیشمندان سیاسی اهل تسنن به‌هیچ‌وجه اندیشه‌اش متوجه توجیه وضع موجود نبوده است و پیاپی در پی ترسیم مدینه فاضله به‌عنوان وضعیت مطلوب بوده است. معلم ثانی سیر و سلوک علمی را از بدیهیات اولیه شروع کرد و به علم مدنی و درنهایت به سعادت‌مند شدن ختم می‌کند. سعادت محوری و کمال‌گرایی نخ‌تسبیح وحدت‌گرایی در علوم است که در عین متفاوت و متکثر بودن روش‌ها در همه علوم مد نظر فارابی بوده است، درنهایت باید اذعان کرد که مختصات گفتمان علمی و ساختار روش‌شناختی حاکم بر عصر نوزایی تمدن اسلامی — ایرانی منحصر در پوزیتیویسم یا مکتب انتقادی یا عقلانیت تجربی و استعلایی صرف نبوده است، بلکه اندیشمندان آن دوره علاوه بر برهان اِنّی (از معلول به علت) و سیر از جز به کل (استقرا) و فرایندی از کثرت به وحدت، به برهان لَمّی (از علت به معلول) و سیر از کل به جزء (قیاس) و فرایندی از وحدت به کثرت نیز توجه داشته‌اند. نتیجه این‌که باید پذیرفت که یک وضعیت تکثر روش‌شناختی بر گفتمان علمی دوره نوزایی تمدن اسلامی ایرانی حاکم بوده است و چنین فضایی مقدمه و زمینه‌ساز تحقق گفتمان علمی دوره شکوفایی تمدن اسلامی شده که دارای روش‌شناسی جامع و ترکیبی «عقل، نقل، و تجربه» مبتنی بر معرفت دینی بوده است.

کتاب‌نامه

- ابن ندیم (۱۳۶۶). *الفهرست*، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: امیرکبیر.
- اذکایی، پرویز سپیتمان (۱۳۸۴). *حکیم رازی*، تهران: طرح نو.
- ارفع، کاظم (۱۳۷۴). *سیره عملی اهل بیت (امام جعفر صادق (ع))*، تهران: مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض کاشانی.
- پینس، س. (۱۳۷۶). «اصالت علم اسلامی در چه بود؟»، ترجمه بهناز هاشمی‌پور، *مجله معارف*، ش ۴۰.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۴). *طبقه‌بندی دانش سیاسی در جهان اسلام*، فصل‌نامه علوم سیاسی، ش ۲۸.
- حقیقت، عبدالرفیع (۱۳۷۳). *از جاماسب حکیم تا حکیم سبزواری*، تهران: نشر کوشش.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۲). *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- دریفوس، هیوبرت و رابینو، پل (۱۳۸۴). *میشل فوکو فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
- رجبی، محمود و دیگران (۱۳۸۱). *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام*، تهران: سمت.
- زکریای رازی، محمد (۱۳۷۱). *کتاب‌الاسرار*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

- زکریای رازی، محمد (۱۳۸۱). *طب روحانی*، پرویز اذکایی، تهران: مؤسسه فرهنگی اهل قلم.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۰). *اصالت ریاضیات دکارت*، کتاب نقد تفکر فلسفی غرب، احمد احمدی، تهران: سمت.
- سارتون، جورج (۱۳۵۱). *مقدمه بر تاریخ علم*، ترجمه حسین صدری افشار، تهران: دفتر ترویج علوم و وزارت علوم.
- ساروخانی، باقر (۱۳۷۵). *روشن‌های تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شاله، فلیسین (۱۳۴۶). *شناخت روشن علوم یا فلسفه علمی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۴). *فلسفه سیاسی ابن‌سینا*، تهران: عقل سرخ.
- صدر، علیرضا (۱۳۸۹). «روشن‌شناسی فارابی در علم مدنی»، *مجله علوم سیاسی*، ش ۲۲.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱). *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ضیمران، محمد (۱۳۸۴). *میشل فوکو: دانش و قدرت*، تهران: نشر هرمس.
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۱). *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشر نی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۴۰). *فضیله العلوم*، حیدرآباد دکن: المعارف النظامیه.
- فارابی، ابونصر (۱۳۴۴ ق). *فی مسائل المتفرقه*، حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیه.
- فارابی، ابونصر (۱۳۴۶ ق). *محمد الفارابی، التعليقات*، حیدرآباد: دائرة المعارف.
- فارابی، ابونصر (۱۳۵۲/۱۹۷۴). *تلخیص نوامیس افلاطون*، به نقل از: عبدالرحمن بدوی، *افلاطون فی الاسلام*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا.
- فارابی، ابونصر (۱۳۵۵). *موسیقی کبیر*، ترجمه ابوالفضل باخنده اسلام‌دوست، تهران: پارت.
- فارابی، ابونصر (۱۳۶۴). *احصاء العلوم*، حسین فرید جم، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۱). *التبیه علی سبیل السعاده*، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.
- فارابی، ابونصر (۱۳۷۵). *موسیقی کبیر*، آذرتاش، آذرنوش، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۳ ق). *تحصیل السعاده*، جعفر آل یاسین، بیروت: دارالاندلس.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق). *الجمع بین رأی حکیمین*، تهران: انتشارات المکتبه الزهراء.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ ق). *فصول المتشرعه*، فوزی نجار، تهران: مکتبه الزهراء.
- فارابی، ابونصر (۱۹۷۱). *فصول المتشرعه*، فوزی نجار، بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، ابونصر (۱۹۸۶). *التحلیل*، یوصارقمیر، بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، ابونصر (۱۹۸۶). *القیاس الصغیر علی طریقہ المتکلمین*، تحقیق دکتر رفیق العجم، بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، ابونصر (۱۹۹۱). *آراء اهل مدینه فاضله*، البیرنضری نادر، بیروت: دارالمشرق.
- قادری، حاتم (۱۳۸۸). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت.
- کاظمی، سیدعلی اصغر (۱۳۷۴). *روشن و بینش در سیاست*، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه.
- محقق، مهدی (۱۳۶۸). *فیلسوف زکریای رازی*، تهران: نشر نی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *خدمات متقابل اسلام و ایران*، قم: صدرا.

۱۲۲ بازخوانی گفتمان علمی دوره نوزایی تمدن اسلامی با تأکید بر مقایسه روش‌شناسی علمی ...

معتضد، خسرو (۱۳۶۸). محمد زکریای رازی، تهران: شرکت توسعه کتاب‌خانه‌های ایران.

نصر، حسین (۱۳۵۰). علم و تمدن در اسلام، تهران: انتشارات اندیشه.

ولایتی، علی‌اکبر (۱۳۸۶). پویای فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.