

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

مسعود مطهری نسب\*

محمد بید هندی\*\*، علیرضا آقا حسینی\*\*\*

### چکیده

بازخوانی گفتمان علمی و روش‌شناسی حاکم بر تمدن اسلامی در دوره‌های 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 تمدن‌ها از لحاظ فکری و علمی دارای ساختاری مجموعه‌ای است. بر همین اساس در این پژوهش سعی گردیده با مقایسه روش‌شناسی زکریای رازی و ابونصر فارابی به عنوان دو نمونه بارز دوران نوزایی، مختصات گفتمان علمی دوره نوزایی تمدن اسلامی (قرون سوم و چهارم) مورد بازشناسی قرار گیرد. یافته‌های این پژوهش حاکی از آنست که زکریای رازی دارای معرفت‌شناسی واقع‌گرا و روش‌شناسی تجربه‌گرایانه‌ی محض به سبک اثبات‌گرایان فعلی است و فارابی دارای معرفت‌شناسی آرمان‌گرایانه با تأکید بر عقلانیت استعلایی و دارای روش‌شناسی ترکیبی و عقلانیت همراه با تجربه است. در نهایت بر اساس یافته‌های این پژوهش می‌توان این‌طور نتیجه‌گیری نمود که روش‌شناسی متکثری بر گفتمان علمی دوره نوزایی تمدن اسلامی - ایرانی حاکم بوده است.

**کلیدواژه‌ها:** روش‌شناسی، تجربه‌گرایی، 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@lroui.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 می باشد 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 باز تولید گردد. 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 مجموعه‌ی پیچیده‌ای از پدیده‌های اجتماعی حاوی جهات مذهبی، اخلاقی، زیبایی‌شناختی، فنی، علمی و مشترک در همه اعضای یک جامعه‌ی وسیع و یا چندین جامعه مرتبط با یکدیگر اطلاق نماییم. دوره تمدنی مورد پژوهش در این مقاله قرن سوم و چهارم هجری است که دوران نوزایی محسوب گردیده و مقدمه و زمینه ساز تحقق عصر شکوفایی تمدن اسلامی است. با توجه به بررسی تفکر علمی دانشمندان دوره نوزایی نظر می‌رسد آنان سعی در طراحی نوین علمی با مشی مستقل فکری و عدم تقلید پذیری داشته‌اند. لذا این دوره تمدن از اهمیت متدلوژیک راهبردی برخوردار است. اگر روش را هرگونه ابزار مناسب برای رسیدن به مقصود تلقی نماییم. (ساروخانی، ۱۳۷۵: ۲۴) و یا روش را کارکرد های عقلایی و منطقی ذهن در راه جستجوی دانش از واقعیت و تکنیک 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 اذعان نمود 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 معتقد است که هر دوره‌ای گفتمان خاص خود را دارد. گفتمان‌ها دارای سرشت، ماهیت و ساختار اجتماعی هستند و در جریانی اجتماعی شکل می‌گیرند (بشیر، ۱۳۸۵: ۱۴). فوکو به مبانی وحدت بخش یک حوزه یا صورتبندی گفتمانی خاص، نظام دانایی یا ایستمه اطلاق نموده و اذعان می‌دارد: «منظور ما از نظام دانایی، کل روابطی است که در یک عصر خاص، وحدت بخش 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، می توان میان علوم یافت، به شرط آن که این علوم را در سطح صورت بندی گفتمانی تحلیل کنیم.» (دریفوس، ۱۳۷۹: ۸۳).

مفهوم صورت بندی یا ایستمه عبارت است از: «مجموعه روابطی که در عصر تاریخی میان علوم، در سطح قواعد گفتمانی وجود دارد.» ایستمه: «مجموعه روابطی که در یک عصر تاریخی به کردارهای گفتمانی موجد دانش‌ها، علوم و نظام‌های فکری وحدت می بخشد.» (دریفوس، ۱۳۷۹: ۸۶). مراد فوکو از نظام دانایی اشاره به حوزه معرفت شناختی خاصی است که در چارچوب آن دانش و گفتار و حدیث ویژه‌ای در فرهنگی خاص و عرصه‌ای مهین شکل می گیرد.» (ضیمران، ۱۳۷۹: ۹۱). فوکو در تعریف شبکه معنا می گوید که وقتی ما در تشخیص استراتژی‌های روابط نیروهای حامی انواع دانش و عکس آن موفق شدیم، آنگاه شبکه معنایی در دست داریم (دریفوس، ۱۳۷۹: ۲۲۵). یکی از دغدغه‌های این پژوهش پاسخ به این پرسش است که آیا دوران نوزایی تمدن اسلامی دارای یک گفتمان علمی و روشی و نظام دانایی خاص خود بوده است؟ جهت پاسخ دهی به این پرسش فرایند مقاله با بررسی مقایسه‌ای دو تن از اندیشمندان مطرح آن دوره به دنبال استنباط طرح کلی روش‌شناسی آن دوره ادامه خواهد یافت.

با مقایسه‌ی 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 داده شود که در صورت تشکیل گفتمان علمی در عصر نوزایی تمدن اسلامی، اصول و مختصات روش شناختی آن دوره تمدنی چه بوده است؟ حکیم زکریای رازی در جوامع علمی تنها به عنوان یک طبیب و یا یک کیمیا گر به صورت مجزا مورد توجه قرار گرفته است در صورتی که وی حکیمی جامع‌الطراف بوده که در زمینه‌های طب، شیمی، اخلاق، جامعه‌شناسی، حکمت مغانی و جغرافیا صاحب نظر بوده وی دارای معرفت‌شناسی واقع‌گرا و روش‌شناسی تجربه‌گرای محض به سبک تجربه‌گرایان فعلی با مشی مستقل علمی بوده است. اینکه وی بر مبنای چه روش‌شناسی در رشته‌های متنوع تولید علمی داشته است از اهمیت بالای در گفتمان سازی علمی در حال حاضر برخوردار است. از سوی دیگر روش‌شناسی علمی فارابی می تواند بدیل مناسبی نسبت به اتخاذ یک جانبه روش طبیعت‌انگار پوزیتیویستی و روش‌های ضد طبیعت‌گرای هرمنوتیکی

باشد. راهبرد کثرت در وحدت و وحدت در کثرت در عرصه علمی از نگاه فارابی، لازمه تبیین درست و همه‌جانبه رهیافت وی در تفکر علمی است.

## ۲- مکتب روش شناختی حکیم زکریای رازی

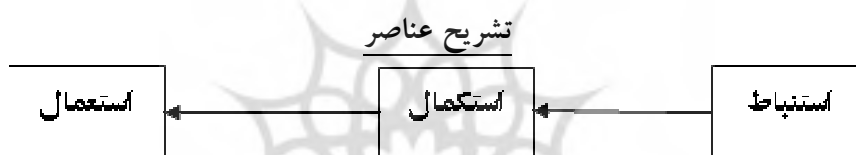
نام او محمد و نام پدرش زکریا و نام جدش یحیی و کنیه‌اش ابوبکر و در نسبتش به زادگاه خود «ری» رازی است. او در طی کتابها بعنوان و اوصاف مختلف مانند: جالینوس عرب، فیلسوف عرب، طبیب مارستانی، طبیب مسلمان، علامه در علم اوائل (علوم یونانی) خوانده شده است. آنان که کتابهای او را به زبان لاتین ترجمه کرده‌اند، او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

## ۲-۱- توصیف و تحلیل فرآیند 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 علم دوستی چراغ خود را در چراغدانی بر روی دیواری می‌نهاد و کتاب خود را بر آن دیوار تکیه می‌داد و بخواندن می‌پرداخت تا اگر خواب او را در رباید کتاب از دستش بیفتند و او بیدار شود و به مطالعه خود ادامه دهد" (محقق، ۱۳۶۸: ۶). او خود گوید که در جوانی علاقه بسیار داشته که به «تجربه و آزمایش» اکاذیب معزمان (علم عزائم یکی از علوم غریبه است) بپردازد. بر این اساس رازی یک مترجم کتاب و یا یک کاتب و نساخ که برای امرار معاش به نسخه نویسی بپردازد نبوده است، بلکه محقق دوستدار علم بوده که از جهتی به تحصیل علم از طریق مطالعه کتب قدما پرداخته و دریافت و تحصیل علم را به خوبی انجام داده و از جهت دیگر تولید علم و خروجی داشته چرا که دائم در حال نوشتن و تالیف کتاب بوده است. رسم دانشمندان و فیلسوفان قدیم در عهد تمدن مسلمانان آن بود که دو نحو کتاب نویسی 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 که موضوع کتاب های صغیر و کبیر یکی بود و تنها تفاوت در مجمل و مفصل بودن 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 نمونه های این سبک کتاب ها، الادب الکبیر و الادب الصغیر ابن مقفع، السیاسه الکبیر و السیاسه الصغیر سرخسی، البلدان الکبیر و البلدان الصغیر بلاذری می باشد. وی به جویندگان علم و شاگردان خاص خود در علم کیمیا توصیه اکید کرده است که برای کسب علم کیمیا اول کتاب، «المدخل التعلیمی» و سپس کتاب «علل المعادن و هو المدخل البرهانی» و پس از آن کتاب «اثبات الصناعه و الرد علی منکری ها» و در نهایت کتاب «الحجر» را مطالعه نمایند (محقق، ۱۳۶: ۱۱۶-۱۱۷). از سیاق اسامی کتاب ها و محتوای آن مدل و مراحل زیر را استنباط می گردد: از سیاق اسامی کتاب ها و محتوای آن می توان مدل مرحله ای زیر را استخراج نمود:

### تعلیم مقدماتی ← علت یابی و اقامه برهان ← اثبات اصول و رد منتقدین ←



(۱) **مرحله اول: استنباط؛** به معنای اخذ و تحصیل داده ها و اطلاعات موجود در ارتباط با یک پدیده یا موضوع و فهم آن می باشد (۲) **مرحله دوم: استکمال:** به معنای زدودن زواید یک تئوری و بومی سازی و تکامل آن بر اساس نظام پیشی و یا جغرافیای خاص است. (۳) **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 می باشد. رازی برای مطالعه و کسب علم یک وضعیت مرحله ای و تدریجی قائل بوده، وی در خصوص علم طب تمامی آثار و کتب عصر خود را مطالعه، تحلیل و نقد نموده و در نهایت دست به تولید نهایی زده و کتاب عظیم الحاوی را برای استفاده جویندگان علم طب تالیف نموده است یعنی تمام مراحل سه گانه مذکور را در طول مدت پانزده سال به گفته خود طی نموده است. براساس مدل فوق مشی و روش تحقیقاتی و تعلیماتی رازی نه تنها تقلیدی نبوده، بلکه دارای روحیه ی جستجوگری در جهت تکامل دانسته های گذشتگان و ابداع نوآوری های علمی بوده است.

## ۲-۲- روش‌ها و تکنیک‌های تحقیق در تفکر علمی رازی

پینس معتقد است؛ رازی مدعی نیست که تمامی اطلاعات فراهم آمده باید در وهله‌ی نخست کاملاً درست و موثق به شمار 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، و یا حتی اگر علت‌های پدیده‌های مفروض نا شناخته باشد، باز هم بایستی این اطلاعات را ثبت و ضبط کرد؛ زیرا که اندک مسامحتی در این امر ممکن است ما را از فایده‌ها و فرصت‌های بسیار محروم دارد. میان این نظریه و آموزه‌ی مشائیان در باره‌ی تجربه، نوعی همانندی وجود دارد؛ چه هر دو گروه به پدیده‌ها و نتایج حاصل از آنها، بیشتر از شناخت علل آنها علاقه منداند. دور نیست این آموزه از نگرش پزشکی‌ای که، رازی از نمایندگان آن بود تأثیر پذیرفته باشد. اما وی بسی بیشتر از ارسطوئیان بر سودمندی عملی تأکید می‌ورزید، چه ظاهراً ارسطوئیان با آن احساس رضایتی که از جمع‌آوری کشف هر چه بیشتر امور واقع داشت، میتوان تا اندازه‌ای نشان دهنده‌ی اعتقاد او به پیشرفت پایان ناپذیر علم دانست، که در کتاب شکوک بر جالینوس آمده است (پینس، ۱۳۷۶: ۳۲). حوصله و جهد من در طلب دانش تا آن حد بود که در یک فن به خصوص 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). در خصوص نقل سندی حکیم رازی منجمله محتویات کتاب الحاوی نمونه وار است، مجموعه‌ی مشاهدات و معینات شخصی است و یکی از مهم‌ترین وجوه امتیاز کتاب مزبور بر دیگر کتب طبی مقرون با جمیع عقاید اطباء یونان و ایران و روم و همچنین متضمن ملاحظات خویش و اطلاعات گرد آمده 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 ضرری 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 می‌باشد؛ و کتاب فی التجارب که چون جزو کتب کیمیایی آمده، بایستی یکسره در آزمایشهای شیمیایی بوده باشد، چنان که کتابهای التدبیر و الترتیب کیمیایی هم در روش‌شناسی است" (اذکایی، ۱۳۸۴: ۱۴۸). دکتر

نصر تقسیم بندی کیمیا دانان اسلامی را چنین مطرح میکنند: 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 بنابر این همه اعمالی که از طرف کیمیا گر بر روی طبیعت صورت می گیرد از جهت شباهت عالم صغیر با عالم کبیر تاثیر بر نفس وی دارد، شیمی بر عکس تنها وقتی جنبه تقدم پیدا کرد که موادی که کیمیا گر با آن سر و کار داشت رنگ قدسی خود را از دست دادند 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 اساسا با تغییرات درونی سر و کار داشته اند و بعضی دیگر با تبدلات شیمیایی، ولی گروه سومی نیز بوده است که عملیات خارجی را همچون تکیه گاهی برای تحولات درونی روح به کار می برده اند برای مثال نوشته های عراقی بیشتر به دسته اول مربوط است و آثار رازی به دسته دوم، و آثار جابر غالبا از دسته سوم است (نصر ۱۳۵۰: ۲۳۴). کیمیاگران قدیم زنگار نفس را می زدودند تا تبدیل به روح گردد. این در حالی است که افرادی مثل رازی با تقلیل کیمیا به شیمی به دنبال آن بودند که زنگار فلزات پست را بزدايند تا تبدیل به فلزات اعلى گردد، مانند تبدیل مس به طلا. در هر حال مبنای علم کیمیا بر حسب روش احتمال و امکان بوده است. حکیم رازی در کتاب الاسرار ده ها روش را برای تنقیح خصوصیات پست فلزات و تبدیل آنها به فلزات با ارزش و بوجود آوردن خصوصیات فلز در آنها بیان نموده است. (رازی، ۱۳۷۱: ۳۶۱-۳۶۲).

## ۲-۳- نفی تقلید و مشی تحقیق

رازی کتاب مهمی دارد به نام «شکوک بر جالینوس» که اشکالات و انتقاداتی بر آراء جالینوس مطرح کرده است که در اول همان کتاب اذعان می کند که مردم مرا به دلیل مخالفت با حکیم بزرگی چون جالینوس مورد ملامت و سرزنش قرار داده اند، به همین دلیل وی پاسخ علمی و مستدل زیر را در جواب منتقدین مطرح می کند: «صناعت طب و فلسفه تسلیم به رئیسان و قبول محض گفتار آنان را نمی پذیرد و فیلسوف از شاگردان و دانشجویان خود این تسلیم را انتظار ندارد چنانکه جالینوس خود در کتاب «منافع الاعضاء» کسانی را که عقاید و گفتار خود را به پیروان خود بدون دلیل و برهان تحمیل می کنند توبیخ کرده است. من آنکس را که مرا در استخراج این شکوک ملامت می کند فیلسوف نمی شمارم زیرا اوسنت 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 آراء به مناقضت او پرداخته است و این تاو فرسطس 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 ابناء بشر دچار آن می‌گردند. ۲- دیگر چیرگی هوی بر عقل است.

۳- صناعات به مرور ایام افزون می‌گردد و به کمال نزدیک می‌شود و آنچه را که دانشمندان گذشته در زمان درازی دریافته‌اند، دانشمندان آینده در زمانی کوتاه در می‌یابند 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 به طور مطلق نمی‌توان کرد مگر اینکه آن متأخر به تکمیل آنچه را که متقدم آورده است پرداخته باشد. (محقق، ۱۳۶۸: 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 هم عصر 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 به جاست که این فقره هم در باب نقد شعوبی عالمانه‌ی رازی نقل شود، استطراداً در پایان کتاب الشکوک بر جالینوس خرده گرفته است که گوید: "زبان یونانی خوش‌ترین و روان‌ترین زبانها، و دیگر زبانهای دنیا همچون صدای خوک‌ها و بانگ وزغ‌ها می‌باشد." رازی می‌گوید این‌گونه سخن حرف عوام است و او ندانسته، که روانی و شیرینی زبان بستگی به عادت دارد و زبان عرب نزد تازیان مانند یونانی است (اذکایی، ۱۳۸۴: ۱۶۱).

## ۲-۴- 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 تنها 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 که با دقت در آن معلوم می‌گردد وی در تمام علوم زمان خود حداقل یک جلد کتاب نگاشته است. این ناشی از جامع الاطراف بودن تفکر علمی وی و در واقع مستحق دارا بودن مقام "حکیم" بوده است. (ولایتی ۱۳۸۶: ۲۱۵-۲۱۷). اگر چه ساختار اندیشه رازی متأثر از اندیشه و حکمت مانوی و مغانی است اما نادیده گرفتن تاثیر پذیری رازی از جابر بن حیان و معرفت‌شناسی اسلامی یک تحلیل نادرست به نظر می‌رسد. یکی از ایرادات ناصر خسرو قبادیانی به رازی آنست 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 ی "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 گوئیم 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 پاکیزه اش 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 آن که دین نماز را در یکتا جامه‌ای روا دانسته، که آن را پاهای آلوده ی مگسها به خون و پلیدی پساویده است؛ و پاک داشتن را با آب روان حتی اگر بدانیم که در آن ادرار کرده اند، 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 خرد و پیروی از هوی محض است. (رازی، ۱۳۸۱: ۸۸) کتاب طب روحانی رازی در مفهوم معاصرانه 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، شهوانی) امکان پذیر می‌باشد. اما سیمای ناشناخته بسیار برجسته و معاصرانه حکیم رازی، در نگره‌های «گیتی‌شناسی» و آراء فلسفی او، همانا منطق جدلی (Dialectical logic) است که علم کلی‌ترین قوانین حاکم بر تطور طبیعت و اجتماع و تفکر می‌باشد؛ حکیم رازی یک چنین

روش‌شناسی را نیز یکسره از حکمت معانی ایران باستان، هم بمانند بسیاری از آراء و اصول عقاید علمی حکمی دیگر از آن سرچشمه (مزدانی - مانوی) برگرفته است. (اذکایی، ۱۳۷۶: ۱۴۹).

## ۲-۵- روش تحلیل جامعه مدنی

رازی معتقد است: " برطبق قوانین برهانی نگره‌هایی که روا نیست در درستی آنها شک کرد همان چیز هاست 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 همچنین عرف علمی در جامعه توجه داشته 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 پا برجا باشد. رازی معتقد است که: اگر یک آدمی تک و تنها در بیابانی خشک به تصور آید شاید که او را زینده نیندارند اگر هر آینه زینده نیندارند زیبایی اش یک زندگی خوب و خوش به تصور نیاید چونان کسی که همه نیاز هایش بر او فراهم گشته او را بسنده باشد که از بهر حاجت خویش بکوشد؛ بل همانا زندگی آن یک وحشیانه جانوری و بی ریخت است، چون فاقد همکاری و همدستی راهبر به زندگی نیک و خوش راحت می باشد. سبب آن است که چون مردم بسیاری «اجتماع» همیاران و همکاران را تشکیل می دهند، اشکال «کار» و کوشش‌های عاید بر اجتماع ایشان «تقسیم» می گردد؛ پس هر یک از ایشان در یک (شکل) از کار می کوشد، چندان که آن را به حاصل کرده و به نحو کامل فرا می دارد. پس از این رو، هر یک از ایشان خدمت‌گر و خدمت‌پذیر، یا کارگر و کارفرمای دیگری می شود (رازی، ۱۳۸۱: ۹۰). در واقع رازی به مدنی الطبع بودن انسان و همکاری‌های اجتماعی جهت تکامل انسانی اشاره نموده 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 به عنوان یکی از اولین متون علمی در زمینه رفتارشناسی جامعه است که در سرتاسر این کتاب با روش تحلیل عقلانی به آسیب‌شناسی رفتار جامعه پرداخته بر ارائه راهکار برای رفع آن تأکید دارد.

### ۳- مکتب روش شناختی حکیم ابو نصر فارابی

فارابی مؤسس فلسفه اسلامی و فلسفه سیاسی اسلام می باشد وی در بین سالهای ۲۵۷ تا ۲۵۹ در فاراب به دنیا آمد و در سال ۳۳۹ هجری قمری نیز از دنیا رفت. (قادری، ۱۳۸۹: ۱۳۷) اگر چه فارابی از فیلسوفان کلاسیک بهره گرفته است، اما بالصراحه می گوید: «پیروی ما از ارسطو در شرح نوشته هایش در مورد قواعد و قوانین علوم به این معنا نیست که ما حتی از عبارت و امثله ی او هم تقلید کرده باشیم و پیرو ظاهری او باشیم. این رفتار، شایسته ی افراد کودن است. آن چه ما از ارسطو اخذ کرده ایم، غرض و مقصود او در قواعد و قوانین کلی است.» (فارابی، ۱۹۸۶: ۶۹).

#### ۳-۱- منطق و روش

فارابی منطق را از ارسطو اخذ نموده، اما جایگاه روشی منطق به عنوان اساسی ترین گام برای رسیدن به «سعادت» اخروی، که در رأس هرم منظومه ی فکری او قرار دارد، از افکار خود او نشأت گرفته است. لذا تصریح او درباره ی اهمیت منطق، در «احصاء العلوم»، «تحصیل السعاده» و «التنبیه علی سبیل السعاده» مبنی بر این که «اول مراتبها (السعاده) تحصیل صناعه المنطق» یعنی اولین مرتبه ی سعادت، تحصیل صناعت منطق است. (فارابی، ۱۳۷۱: ۷۰) این نظر قطعاً از اندیشه ی روش مند 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 آن ها بهره می گیرد. در مابعدالطبیعه، روش نزولی، یعنی از علت به معلول و از واحد به کثرت به کار رفته است و به عبارت دیگر، همه ی موجودات از واجب تعالی نشأت می گیرند و فیض الهی به عقل اول و دوم تا عقل دهم، که عقل فعال نامیده می شود و از طریق آن فیوضات به نفس و صورت و ماده ی نخستین و عناصر اربعه تنزل می کند. (فارابی، ۱۹۹۱: ۶۱). اما در قضایای انسانی و اجتماعات مدنی، معلم ثانی از روش صعودی استفاده می کند؛ یعنی از هیولی آغاز می کند و به معدنیات و نباتات و حیوانات تا به اشرف موجودات مادون قمر، یعنی انسان، می رسد و در اجتماعات از فرد آغاز می کند و به خانواده و کوی و محله و ده و مدینه و امت، و در نهایت، به دولت جهانی «معموره ارض» می رسد. از نظر کیفی، از مدینه ی فاضله و مجتمع فاضل به خبر و کمال و سعادت حقیقی نائل می شود. به عبارت دیگر، از جزئی به کلی و از ارضی به سماوی و از حسی به عقلی می رسد. و در انسان شناسی از مباحث قوای

حسی ظاهری به قوای باطنی و به ادراکات عقلی و از آن جا به تکامل و سعادت می‌رسد. (فارابی، ۱۹۹۱: ۱۱۷-۱۱۸).

### ۳-۲- نسبت روش‌شناسی با معرفت‌شناسی

فارابی معتقد است که «حکمت عبارت است از تعقل و شناخت برترین اشیا به وسیله برترین علم‌ها» (فارابی، ۱۹۹۱: 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» (فارابی، ۱۹۹۱: 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. (فارابی، ۱۹۹۱: ۹۸). وی علم و معرفت را در برخی مواضع به جزئی و کلی تقسیم کرده است. در یک موضع در رساله «المسائل متفرقه» معرفت را به دو مرتبه و حتی دو نوع حفظ و فهم تعبیر و تقسیم می‌کند. وی نخست مطرح می‌نماید (فارابی، ۱۳۴۴: ۱۶) که شناخت و معرفت در حد فهم برتر از حفظ می‌باشد. 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 بوده یا در آن حد و آمیخته با آنها هستند؛ ثانیاً، جزئی، شخصی یا موردی و مصداقی هستند؛ بنابراین اینها داده‌های اولیه، نامحدود، تکراری و غیر متعین 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 تفهیمی و نیز تجرید و انتزاع آنها صورت می‌گیرد. بر این اساس، تنها فهم، منتج و راهنماست، یعنی به استنباط‌ها و استنتاج‌های علمی منجر می‌گردد، «و الفهم فعله فی المعانی الکلیات و القوانین» (فارابی، ۱۳۴۴: ۱۷).

فارابی در کتاب التعلیقات نیز در زمینه معرفت‌اشیا، اولاً، نیل به حقیقت پدیده‌ها را مؤکداً ناممکن دانسته؛ 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 فرآیند تعقل بدانها دست می‌یابد، آن هم یکی با تمیز و تمایز و نیز تعیین و تشخیص مشابهت‌ها و تباین‌ها و یا تفاوت‌ها است، و دیگری در عین حال با شناخت بعضی لوازم، ذاتیات و خواص پدیده بوده و سرانجام به صورت تدریجی و مرحله به مرحله می‌باشد. 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 نمی یابد، زیرا حس مبدأ معرفت اشیاست، سپس عقل با تمیز و تمایز بین متشابهات و متباینات به معرفت بعضی لوازم، ذاتیات و خواص آن می رسد، آن گاه مرحله به مرحله به علم اجمالی و کلی غیر محقق دست می یابد (فارابی، ۱۳۴۴: 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) در گرو دو نوع آگاهی می داند. استناد به آیات و روایات و در نظر گرفتن بینش دینی، به خصوص بینش شیعی در بیان دیدگاه های اجتماعی نشانه به کارگیری روش تعبدی از سوی فارابی در تحلیل مسائل اجتماعی است. نهضت ترجمه و حاکمیت عقل گروهی بر جامعه، علاقه مندی به تبیین معقول و مستدل باور داشت های دینی و مذهبی، گرایش به اندیشه های افلاطون و ارسطو از عوامل به کارگیری روش عقلی در تحقیقات فارابی به شمار می روند. (رجبی، ۱۳۸۱: ۲۹-۲۷). فارابی در کتاب موسیقی کبیر در مبحثی تحت عنوان «تجربه و مبادی براهین یا بنیادهای استدلال» به تبیین تجربه می پردازد. او با تصریح بر مبادی و فرآیند تولید تجربه علمی، ساختار و ارکان آن را به عنوان یک نظریه جامع تبیین می کند: «نخستین مبادی براهین یقینی در هر صنعت از احساس مفردات اجزای آن در نفس به وجود می آید». (فارابی، ۱۳۵۵: ۳۶).

به عبارت دیگر، مبادی یا مواد اولیه علم، محسوس ها می باشند، یعنی داده های هر علمی که برای سیر روش مند به یافته های علمی و مطابق با واقع به کار می روند، از ناحیه محسوسات است. این داده ها از طریق حس و حسی و با انعکاس صورت تک به تک مصادیق و آحاد اشخاص و افراد عینی، واقعی و خارجی آنها حاصل می شوند؛ همچنین با احساس عوارض و صفات مربوطه به وجود می آیند. از نظر وی، حداکثر این که گاه برای یافتن این براهین به احساس مفردات معدودی می توان اکتفا کرد و گاه به احساس مفردات بیشتری نیاز است (فارابی، ۱۳۵۵: ۴۲). در ادامه، بعد از آن که این اجزا را احساس کردیم، در حاسه و بعد در حافظه و سپس برای عملیات فکر و پردازش علمی در خیال خویش جای می دهیم، بعد از این مراحل تازه عقل عمل خاص خود را انجام می دهد (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 در حقیقت در مرحله و بخش خیال و متخیله، به تفکر و 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 کلی سازی‌های اولیه اقدام می‌نماید، 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 فرآیند تقسیم و ترکیب پدیده‌ها و داده‌ها، برای دست‌یابی به حدود، مفاهیم و تعاریف است. وی در این جا تصریح می‌کند: «پیدا است که عقل، هنگام حکم کردن درباره آنها، تنها به حس اکتفا نمی‌کند، چه اگر این چنین بود برای او اصلاً یقینی حاصل نمی‌شد». (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۸). در توجیه آن مدعی می‌شود که حس به تنهایی این امکان را ندارد که درباره شیء یا کلیت آن حکمی یقینی صادر کند، چرا که 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 مختلف احساس شوند تا عقل بتواند در باب آنها به یقین برسد. از دیدگاه فارابی، مبادی نخستین و ضروری امور، وقتی یقینی هستند که عقل «تیقن» 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 آنها بوده، یا در کل موضوع آنها، ولی در اکثر اوقات می‌باشد، یا سرانجام در اکثر موضوع آنها، در اکثر اوقات وجود دارد. بر این اساس، فارابی در خصوص تعریف متعارف تجربه می‌گوید: احساس اشیا، مختلف، از روی قصد و به کرات 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 برهین 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 باز می‌نمایاند، کما این که در این جا تصریح می‌نماید که «راه به دست آوردن مبادی اعظم یا بنیادی این صنعت چیست» و نیز «می‌دانیم برای

شناختن امر یا فرآیند آن از کجا باید آغاز کرد». (فارابی، ۱۴۰۵: ۸۹) فارابی شیوه «مقایسه» یا «مناسبت» را در تجربه غیر مستقیم و غیر حضوری لازم و کارساز می‌داند. در حقیقت اشاره می‌نماید که در تجربه غیر مستقیم و غیر حضوری، 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 به نوعی شبیه سازی آزمایشگاهی محیط و شرایط و نیز حالت و چگونگی حس و همچنین احساسات است. از نظر وی، هر پژوهشگری در تجربه غیر حضوری و غیر مستقیم، همچون موسیقی دانی بوده که جزئیات این علم را خود شخصاً و حضوراً حس نکرده است؛ در نتیجه برای این که بتواند آن‌ها را تصور کند، باید همانند کسی عمل کند که جزئیات علوم غیر قابل احساس مثل نفس، عقل، ماده اولی و همه به اصطلاح 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 ساخته و یا به عمل درآورد، حتی نمی‌تواند درباره آنها نظری دهد یا سخنی بگوید. وی با تصریح بر این شرایط که «جز این که 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 می‌نماید که این همان راه مقایسه یا مناسبت است (فارابی، ۱۳۵۵: ۴۲). فارابی در تعریف تجربه می‌گوید: تجربه، تأمل در جزئیات موارد، مصادیق و اشخاص متعلق موضوع شیء بوده و بر این اساس حکم بر کلیات و یافتن و ساختن کلی‌های آن‌ها، آن‌هم مطابق با این جزئیات است (فارابی، ۱۹۷۴: ۴۸). وی در رساله «النجوم» نیز تجربه را تنها 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 و یا موارد و قوانینی در مورد آن‌ها موضوعیت دارد. بنابراین وی در این موضع مدعی است که تجربه در ممنوعات و ضروریات راه ندارد، (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۸). چرا که 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 رأی الحکیمین معتقد 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 کلی سازی‌ها، کلی یابی‌ها، قوانین و مفاهیم و کلیات نیز در حقیقت همان تجارب یا تجارب حقیقی می‌باشند؛ البته از نظر وی تجارب، صرفاً

آنهایی بوده که با «قصد» تحصیل می‌شوند (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۸). «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 غیر عمدی را نیز به عنوان اوایل معارف، مبادی برهان می‌داند و آنها را به اسامی و عناوینی شبیه ماده خام و اولیه تجربه علمی می‌نامد (فارابی، ۱۴۰۵: ۹۸).

### ۳-۴- سیر روش مند 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، ۴. فضایل عملی، و بخش فضایل نظری را به حوزه فهم فیلسوفان وا می‌گذارد 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 آسان تر 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 فرا می‌گیرد. و این اجناس، به طور خلاصه، همان اجناس اجسام محسوس است یا اجسامی که صفات اشیاء محسوس را واجدند 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 غیر ناطق 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 ی آنچه این علم را فرا می‌گیرد، 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 جستجوی 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 اشیاء طبیعی است: نه جسم اند و نه در جسم. و این خود نیازمند به نظر و تحقیق دیگر و علم دیگری است که منحصر به تحقیق در امور ما بعد طبیعی است. در این هنگام است که میان دو علم قرار می‌گیرد، "یکی علم طبیعت و دیگری علم ما بعد الطبیعیات"، از لحاظ ترتیب جستجو و تعلیم، یا فوق الطبیعیات از لحاظ درجه ی وجود (فارابی، ۱۳۵۰: ۴۹).

**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 تنها به جزئی از آن کمال می‌رسد، و آنچه وی بدان می‌تواند برسد، ممکن است فزونی و کاستی پیدا کند، چه یک نفر بی‌دستباری مردمان دیگر نمیتواند به همه ی 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 ی 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 (فارابی، ۱۳۵۰: ۵۰).

**مرحله چهارم:** به همین سبب او را حیوان اجتماعی و حیوان مدنی می‌نامند. از این جا خود علمی دیگر و تحقیق دیگر بر می‌خیزد که کارش جستجوی از این مبادی عقلی و از کارها و ملکاتی است که آدمی به وسیله ی 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 جستجوی هدفی بر می‌آید 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 ی چیزهایی جستجو 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. (فارابی، ۱۳۵۰: ۵۱). در این مراحل در عین آنکه یک کثرت علمی که از جامعیت و کاملیت برخوردار است ترسیم می‌گردد اما یک وحدت معنایی و معنوی در سر تا سر این فرآیند مشاهده می‌گردد و به دنبال آن است که انسان در جستجوی علم را، راهبری نموده 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 به عنوان یک "الگوی سیر و سلوک جامع علمی" در رشته‌های علوم انسانی استفاده عملی نمود.

### ۳-۵- روش شناسی علم مدنی

در علم مدنی فارابی از دو روش مطالعه "صعودی" و "نزولی" استفاده شده؛ 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 بر می‌گردد. 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. (مهاجر نیا، ۱۳۸۰: ۳۲-۳۵). مطالعه در اجتماعات نیز از فرد که عنصر نخستین آن است، آغاز و به خانواده، کوی، محله، ده، مدینه، امث و در نهایت به دولت جهانی "معموره ارض" منتهی می‌گردد (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 قرار می‌دهد. 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 به رغم آن که 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 ویژگی های حکومت های غیر فاضله معرفی می کند. روش شناسی فارابی به طور اساسی در ساختار کتاب احصاءالعلوم باز تابیده است.

در آنجا، منطق را که عطا کننده قوانین قوام بخش به عقل، فکر و ذهن در طریق صواب است، متصدی تبیین روش ها می داند. آنچه در روش تحلیل سیاست، مهم می نماید، چگونگی اتصال دو روش نزولی و صعودی است. در فلسفه سیاسی فارابی، عنصری از ما فوق قمر به نام "عقل فعال" که پایین ترین حلقه ی قوس نزولی است و عنصری مادون قمر به نام انسان کامل که برترین مرتبه قوس صعودی است، با هم ارتباط فیضانی برقرار می کنند "انسانی" تکوین می یابد که واسطه فیض الهی به اجتماعات بشری است و فارابی او را "نبی منذر، فیلسوف، امام، رئیس اول" می نامد و این انسان، پدید آورنده اجتماع بشری است (مهاجر نیا، ۱۳۸۰: ۳۲-۳۵). فارابی اجزای تشکیل دهنده مدینه فاضله را بر پنج طبقه تقسیم می کند: اول طبقه فاضل؛ یعنی حکما و صاحب نظران در امور مهم و دینی. دوم طبقه ذوالالسنه؛ یعنی صاحبان علوم زبانی، سخنوران، شاعران نویسندگان و خوانندگان، سوم - طبقه مقدران؛ یعنی حسابرسان، مهندسان، پزشکان و منجمان. چهارم طبقه مجاهدان؛ یعنی پاسداران پنجم طبقه مالیون؛ یعنی کشاورزان، دامداران، چوپانان، پیشه وران (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۳-۶۴).

#### ۴- تحلیل مقایسه ای روش شناسی رازی و فارابی

پرویز ادکایی معتقد است:

مختصات منطق عملی رازی یا «روش شناسی» جاری در فلسفه علمی او، حاصل تجربه گرایی تحصیلی می باشد؛ ولی فلسفه نظری اش مبتنی بر «عقل» بوده و اصولاً خردگراست، چنان که حکمت طبیعی اش هم بر پایه «تجربه» و آزمایش قرار دارد. رازی همان طور که روش های استقرائی را در طبیعت پژوهی به کار بسته، قیاس منطقی را نیز در مورد نتایج و استنباط حکم اعمال نموده است. هم چنین «شک» اسلوبی وی که مقرون با «نقد» موضوعی است، دامنه آن بجز از طب و فلسفه تا حدود کلام و عقاید گسترش یافته که مراتب اجتهاد او کم ترین تقلید و تبعیت از غیر نیست. از اینرو دانشمندان بر این نظر اتفاق دارند که اندیشه های چند گونه رازی، به نوعی علم نوین سده های ۱۶ و ۱۷ (م) را در ذهن تداعی

می‌کند؛ چندان که او را پیشتاز و پیشوای عالمان بزرگ و دوران‌سازی چون: فرانسویس بیکن، اسحاق نیوتون و رنه دکارت دانسته‌اند. (اذکایی، ۱۳۷۶: ۱۴۹).

یکی از ویژگی‌های منظومه فکری فارابی، روشمندی آن است؛ به این معنا که در علوم مختلف برای رسیدن به مقصود از راه کارهای قانون‌مند بهره‌گرفته 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 متدلوژیکی منظومه فلسفی او به این است که بین روش‌های متعدد، نوعی ارتباط منطقی ایجاد نموده و همه روش‌ها، در حقیقت 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 مختلف چون، فضیلت علوم، احصاء علوم، ترتیب علوم و تصنیف علوم مطرح کرده و تألیفاتی چون احصاء العلوم، فضیله العلوم، احکام النجوم، الحروف، الجدل را به این مقوله‌ها اختصاص داده است.

### تشریح شاخصه‌های روش‌شناسی رازی

حکیم زکریای رازی یک طبیب، یک کیمیاگر، یک روانشناس عقل‌گرا و یک متفکر آزاد اندیش بوده است. وی دارای معرفت‌شناسی واقع‌گرا و روش‌شناسی تجربه‌گرای محض به سبک تجربه‌گرایان فعلی با مشی مستقل علمی بوده است. وی به شدت با تقلید در تفکر مخالفت ورزیده و همانطور که ذکر شد وی

آنکس را که او را در استخراج شکوک بر جالینوس ملامت می‌کند فیلسوف نمی‌شمارد زیرا چنین کسی سنت فیلسوفان را به پشت انداخت و به سنت غوغا که تقلید از بزرگان و ترک خرده‌گیری بر آنان را لازم می‌دانند تمسک جسته است. همچنین زکریای رازی گفته است: هیچ یک از گفته‌های من تا به محک تجربه گذاشته نشده است، نباید پذیرفته شود.

### 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 و حکم بر

کلیات مطابق با این جزئیات است. انسان به حقیقت شیء معرفت نمی یابد، زیرا حس مبدأ معرفت اشیاست، سپس عقل با تمایز بین متشابهات و متباینات به شناخت بعضی ذاتیات و خواص آن می رسد، آن گاه مرحله به مرحله به علم اجمالی و غیر محقق می رسد. اگر کسی فقط علوم نظری را تحصیل کند و از توانایی به کارگیری آنها در دیگران بهره مند نباشد، این فلسفه ناقص است. فارابی در تشریح مراحل تکاملی معرفت انسانی بین روش های متعدد، ارتباط منطقی ایجاد کرده و همه روش ها، در حقیقتی واحد با هم تلاقی می کنند و به غایت واحد می رسند. یک وحدت معنایی و معنوی در سر تا سر این فرآیند مشاهده می گردد و به دنبال آن است تا انسان در جستجوی علم را، راهبری نموده تا به یک مقصد متعالی و کمال مطلوب برساند.

تحلیل مقایسه ای تفکر علمی این دو حکیم: در وجه تشابه: (۱) هر دو حکیم دارای مشی مستقل فکری بوده و به شدت از تقلید در علم و فلسفه پرهیز داشته اند. (۲) هر دو به اهمیت تجربه در تولید علم واقف بوده اند. (۳) تکامل علم و معرفت را امری تدریجی و فرایندی می دانستند. معتقد به کثرت روش در تولید علم بوده اند.

در وجه تفاوت: زکریای رازی: (۱) در فلسفه نظام فکری منسجمی نداشته است و تا حدی متأثر از حکمت مانوی در ایران باستان بوده است (معتقد به پنج قدیم در هستی شناسی). (۲) کیمیا را تبدیل به شیمی نمود و سیری از وحدت به کثرت داشته است. (۳) تاکید وی بر روش عقلی - تجربی بوده و تمرکز وی بر علم کیمیا و طب بوده است. (۴) دارای رویکردی مخالف با شهود گرایی باطنی بوده است. و ابو نصر فارابی: (۱) به طراحی سبک زندگی خصوصا 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 نظام مند در فلسفه نظری و عملی می باشد. (۴) وی به عقلانیت استعلایی توجه داشته و نسبت عالم مادی و مدنی را با عوالم عقلی و غیبی تبیین نموده است. (۵) متأثر از فلسفه افلاطون و ارسطو بوده است.

## نتیجه گیری

تحول و تکامل علوم و نظریات علمی و بررسی و نقد آراء دانشمندان در یک جامعه علمی پویا، امری ضروری است. بنابراین بررسی و تحلیل آرای اندیشمندانی که در فضای فرهنگ و تمدن اسلامی رشد کرده و با افکار بدیع خود، موجب گسترش و توسعه تفکر شده اند

دارای اهمیت راهبردی است. بر اساس مباحث مطرح شده روش‌شناسی علمی حکیم رازی به لحاظ بینشی دارای ساختاری ترکیبی شامل: (عقلی و تجربی) بوده و به لحاظ روشی در یک وضعیت بین روشی دارای روش‌های: (تعلیلی - استدلالی، استنادی و آزمون و خطا) می‌باشد. اما به دلیل عدم قبول بینش شهودی، روش تأویلی را رد نموده است. وی را به صرف توجه به امور تجربی و طبیعی نمی‌توان از زمره اندیشمندان طبیعت‌گرا به حساب آورد و همچنین به صرف موضع‌گیری‌ها و نظریات کاملاً عقلانی رازی در مناظره‌هایش و یا به واسطه‌ی تحلیل‌های عقلانی محض وی در کتاب طب روحانی او را راسیو نالیست دانست. بر این اساس رازی را باید با در نظر گرفتن شرایط زمانه‌اش تحلیل نمود. رازی به دلیل آنکه در زمان خود با مکاتب فکری و فرقه‌های متعدد فقهی مواجه بوده و از طرفی موجی از تکثر‌گرایی معرفتی و سیاسی بدون تساهل همراه با نوعی تعصب افراطی را در جامعه مشاهده می‌نموده است، روش عقلی خصوصاً عقلانیت تجربی و عقلانیت انتقادی را پادزهری برای افکار غیر قابل قبول کلامی اشعری مسلک و فقهی ظاهر‌اندیش می‌دانسته است. ساختار فکری حکیم زکریای رازی محمل تلاقی روشها و بینش‌های یونانی، ایرانی و اسلامی بوده 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 مجموعه‌ی کثیر روش‌های علمی را ترسیم می‌نماید، اما یک وحدت معنایی و معنوی در سر تا سر این فرآیند مشاهده می‌گردد و به دنبال آن است تا انسان در جستجوی علم را، راهبری نموده تا به یک مقصد متعالی و کمال مطلوب برساند. این کثرت در عین وحدت و این تکامل در عین تعامل و تعالی می‌تواند به عنوان یک الگوی سیر و سلوک جامع علمی در رشته‌های علوم انسانی مورد استفاده قرار گیرد. فارابی برخلاف اندیشمندان سیاسی اهل تسنن به هیچ وجه اندیشه‌اش متوجه توجیه وضع موجود نبوده و پیاپی در پی ترسیم مدینه فاضله به عنوان وضعیت مطلوب بوده است. معلم ثانی سیر و سلوک علمی را از بدیهیات اولیه شروع نمود و به علم مدنی و در نهایت به سعادت‌مند شدن ختم می‌نماید. سعادت محوری و کمال‌گرایی نخ‌تسبیح وحدت‌گرایی در علوم است که در عین متفاوت و متکثر بودن روش‌ها در همه‌ی علوم مد نظر فارابی بوده است، در نهایت باید اذعان نمود که: مختصات گفتمان علمی و ساختار روش‌شناختی حاکم بر عصر نوزایی تمدن اسلامی - ایرانی منحصر در پوزیتیویسم و یا مکتب انتقادی و یا عقلانیت تجربی و استعلایی صرف نبوده است، بلکه اندیشمندان آن دوره علاوه بر برهان‌انی (از معلول به علت) و سیر از جز به کل (استقراء) و فرایندی از کثرت به وحدت، به برهان

لَمَى (از علت به معلول) و سیر از کل به جزء (قیاس) و فرآیندی از وحدت به کثرت نیز توجه داشته اند. نتیجتاً باید پذیرفت که یک وضعیت تکثر روش شناختی حاکم یر گفتمان علمی دوره نوزایی تمدن اسلامی ایرانی بوده و چنین فضایی مقدمه و زمینه ساز تحقق گفتمان علمی دوره شکوفایی تمدن اسلامی گردیده که دارای روش شناسی جامع و ترکیبی «عقل، نقل و تجربه» بوده است.

### کتابنامه

- ابن ندیم، الفهرست، محمد رضا تجدد، تهران: امیر کبیر، ۱۳۶۶.
- ارفع، کاظم، سیره عملی اهل بیت (امام جعفر صادق ع)، تهران: موسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض کاشانی، ۱۳۷۴.
- اذکایی، پرویز، حکیم رازی، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، طرح نو، ۱۳۸۴.
- پینس، نشریه معارف، بهناز هاشمی پور، شماره ۴۰، ۱۳۷۶.
- حقیقت، عبد الرافع، از جاماسب حکیم تا حکیم سبزواری، تهران: نشر کوشش، ۱۳۷۳.
- حقیقت، صادق، طبقه بندی دانش سیاسی در جهان اسلام، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۸، ۱۳۸۴.
- داوری اردکانی، رضا، فارابی موسس فلسفه اسلامی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲.
- دریفوس، هیوبرت و رایینو، پل، میشل فوکو فراسوی ساخت گرایبی و هرمنوتیک، حسین بشیریه، نشر نی، ۱۳۸۴.
- رجبی، محمود و دیگران، تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام، چاپ سوم، تهران، سمت، ۱۳۸۱.
- زکریای رازی، محمد، کتاب الاسرار، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
- زکریای رازی، محمد، طب روحانی، پرویز اذکایی، تهران: موسسه فرهنگی اهل قلم، ۱۳۸۱.
- ژیلسون، اتین، اصالت ریاضیات دکارت، کتاب نقد تفکر فلسفی غرب، احمد احمدی، تهران: سمت، ۱۳۸۰.
- سارتون، جورج، مقدمه بر تاریخ علم، ترجمه حسین صدری افشار، تهران: دفتر ترویج علوم وزارت علوم، ۱۳۵۳.
- ساروخانی، باقر، روش های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- شکوری، ابوالفضل، فلسفه سیاسی ابن سینا، تهران، انتشارات عقل سرخ، ۱۳۸۴.
- شاله، فلیسین، شناخت روش علوم یا فلسفه علمی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۶.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱.
- ضمیران، محمد، ۱۳۸۴، «میشل فوکو: دانش و قدرت»، نشر هرمس.
- عالم، عبدالرحمن، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشرنی، چاپ نهم، ۱۳۸۱.
- فارابی، ابو نصر، آراء اهل مدینه فاضله، البیرنضری نادر، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۹۱م.

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

- فارابی، ابو نصر، احصاء العلوم، حسین فرید جم، تهران: شرکت انتشارات علمی، فرهنگی، ۱۳۶۴.
- فارابی، ابو نصر، تحصیل السعاده، جعفر آل یاسین، بیروت: دارالاندلس، ۱۴۰۳ق.
- فارابی، ابو نصر، التحلیل، یوصارقمیر، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶م.
- فارابی، ابو نصر، فصول الممتزعه، فوزی نجار، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۷۱م.
- فارابی، ابو نصر، فضیله العلوم، حیدر آباد دکن: المعارف النظامیه، ۱۳۴۰.
- فارابی، ابو نصر، فصول المشرعه، فوزی نجار، تهران: مکتبه الزهراء، ۱۴۰۵ق.
- فارابی، ابو نصر، موسیقی کبیر، آذر تاش، آذرنوش، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- فارابی، ابونصر، التبییه علی سبیل السعاده، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.
- فارابی، ابونصر، القیاس الصغیر علی طریقه المتکلمین، تحقیق دکتر رفیق العجم، بیروت: دارالمشرق، ۱۹۸۶.
- فارابی، ابونصر، فی مسائل المتفرقه (حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۴ق).
- فارابی، ابونصر، محمد الفارابی، التعليقات (حیدرآباد: دائرة المعارف، ۱۳۴۶ق).
- فارابی، ابونصر، موسیقی کبیر، ترجمه ابوالفضل باخنده اسلام دوست، تهران: پارت، ۱۳۵۵.
- فارابی، ابونصر، الجمع بین رأی الحکیمین، تهران: انتشارات المکتبه الزهراء قمی، ۱۴۰۵.
- فارابی، ابونصر، تلخیص نوامیس افلاطون، به نقل از: عبدالرحمن بدوی، افلاطون فی الاسلام، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا و دانشگاه، ۱۳۵۲ / ۱۹۷۴ م.
- فارابی، ابونصر، التبییه علی سبیل السعاده، تحقیق دکتر جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.
- قادری، حاتم، اندیشه های سیاسی در اسلام و ایران، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۸.
- کاظمی، سید علی اصغر، روش و بینش در سیاست، تهران: انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۷۴.
- مطهری، مرتضی، خدمات متقابل اسلام و ایران، قم: انتشارات صدرا، چاپ نهم، ۱۳۵۷.
- محقق، مهدی، فیلسوف ریزکریای رازی، تهران: نشر نی، ۱۳۶۸.
- معتضد، خسرو، محمد زکریای رازی، تهران: شرکت توسعه کتابخانه‌های ایران، ۱۳۶۸.
- نصر، حسین، علم و تمدن در اسلام، تهران: انتشارات اندیشه، ۱۳۵۰.
- ولایتی، علی اکبر، پویای فرهنگ و تمدن اسلام و ایران، تهران: مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، ۱۳۸۶.