

روش‌شناسی علمی ابن‌هیثم^۱

محمد بن ساسی^۲

ترجمه: حامد آرزائی^۳

چکیده

ابن‌هیثم یکی از دانشمندان نامدار تاریخ علوم ریاضی و طبیعی است. در سالیان گذشته پژوهشگران بسیاری به بررسی اندیشه‌های علمی او همت گماشته‌اند. یکی از نکات شایان توجه در اندیشه وی مسئله روش‌شناسی علمی و اصول نقادی در دانش است. هرچند پژوهش‌های بسیاری در سال‌های گذشته به روش‌شناسی علمی این دانشمند برجسته اختصاص یافته است ولی هنوز ابعاد تازه‌ای از رهیافت علمی او به مسئله روش‌شناسی علوم طبیعی و ریاضی قابل بررسی و تبیین است. مقاله پیش رو، به زاویه‌ای دیگر از مسئله روش‌شناسی علمی او پرداخته و پرسش‌هایی را در باره تأثیرپذیری جریان پسین علم و فلسفه، از او مطرح می‌سازد. در این راستا، این مقاله ابتدا چالش‌های تاریخی که میان پژوهشگرانی همچون رشدی راشد و عبدالحمید صبره وجود داشته را بر می‌رسد و پس از آن کوشش می‌کند برخی مفاهیم تازه‌یاب در ادبیات علمی ابن‌هیثم در باره روش‌شناسی علمی را فراروی خوانندگان قرار دارد. یکی از مفاهیم که در آثار ابن‌هیثم بدان پرداخته شده مفهوم «توقل» است که در این مقاله به بررسی معنایی این واژه و عبور ابن‌هیثم از دلالت آن نزد جاحظ و کندی اشاره‌ای می‌شود و به بررسی احتمال برگرفته شدن یکی از مفاهیم اصلی دکارتی از آن پرداخته می‌شود. همچنین این نگاه‌ها اجمالاً به طرح این پرسش خواهد پرداخت که طرح زمینه‌های مشترک در اندیشه کوپرنیکی و نقادی‌های علمی متداول در جهان اسلام، چگونه در یک فرهنگ پاسخی چون پدیده مدرنیته یافت و در فرهنگی دیگر پاسخی دیگرگون.

کلیدواژه‌ها: ابن‌هیثم، روش‌شناسی علمی، دکارت، طبیعیات

۱. این مقاله ترجمه متن سخنرانی دکتر محمد بن ساسی در سومین همایش بین‌المللی ابن‌هیثم و نور است که در سال

۲۰۲۱م در دانشگاه شهید باهنر کرمان برگزار شد.

۲. استاد دانشگاه محمد خامس، روابط مراکش

۳. عضو هیئت علمی گروه تاریخ پزشکی، دانشکده طب ایرانی، دانشگاه علوم پزشکی ایران hamedarezaei@yahoo.com

در این نگاه‌اشته به اندیشه ابن هیثم، دانشمند نقاد سده پنجم هجری می‌پردازیم. پیش‌تر در کتابی که در سال ۲۰۱۶ با عنوان «ابن هیثم، دانشمند فیلسوف» منتشر نمودم، مباحثی را در باره اندیشه او بیان نمودم. آن کتاب مجموعه‌ای از مطالعات است که بر اساس متون گوناگون ابن هیثم شکل گرفته. متونی که نمایانگر توجه او به دانش و فلسفه در معنای گسترده آن و به نحو اخص، فلسفه زمانه او است. کتاب از دو بخش تکوین یافته است. بخش نخست به چهره نقاد ابن هیثم در برابر دانش‌های زمانه‌اش می‌پردازد؛ آغاز این بخش با به سخن در آوردن زندگی خودنوشت ابن هیثم پدید آمد و آن را نظریه علم ابن هیثم عنوان دادیم.

در آن مطالعات گفت‌وگوهایی را که ملاحظات متن‌پژوهانه پدید آورده و این مسئله را که آیا فهرست آثار موجود در زندگی‌نامه‌ها برای یک ابن هیثم یا دو ابن هیثم است که بایستی میان آن دو - چنانکه رشدی راشد می‌گوید - تمایز قائل شد، مورد توجه قرار ندادیم. در مقابل این دیدگاه علمی راشد، عبدالحمید صبره به مجادله با آن پرداخته و استدلال‌های او را در کوشش برای رد کردن آن‌ها یک به یک مورد بررسی قرار داده است.

این امر (پرداختن تفصیلی به دلایل) سبب شد که رشدی راشد دیگر یارای پاسخ‌گویی به یک‌به‌یک نقدها را در قالب ردیه‌ای سازمان‌یافته و مرتب نداشته باشد و به یک پانویس در پایان مجلد چهارم کتاب ریاضیات بی‌نهایت کوچک‌ها که به آثار ابن هیثم اختصاص داده شده است، بسنده کند. پی‌نوشتی که در آن مدعی شد که آنچه صبره در نقدهایش عرضه کرده است، از مجموعه‌ای از حدس‌ها فراتر نمی‌رود^۱. راشد می‌گوید: «خواننده به آسانی درمی‌یابد که این حدس‌ها کم‌مایه‌تر از آن است که نیاز باشد به یک‌به‌یک آن‌ها

۱. پیشتر مترجم این مقاله، وجوه استدلال راشد را در نگاه‌اشته‌ای مستقل بیان کرده است. عنوان مقاله «ابن هیثم ریاضیدان و ابن هیثم فلسفه‌دان، نگاهی به ادله رشدی راشد در تمایز میان دو ابن هیثم» است که در مجله میراث علمی، زمستان ۱۳۹۸، شماره ۱۶ منتشر شده است. شایان ذکر است که ادله رشدی راشد بسیار فراتر از آن است که محمد بن ساسی گمان کرده است و راشد خود در مقاله مستقلی که در سال ۲۰۰۷ در باب انتساب کتاب «فی هیئة العالم» به ابن هیثم نگاشته، به عرضه منظم برخی از استدلال‌های خود همت گماشته است.

پاسخ گفت». این پانوشت با شماره ۱۱ در توضیح عباراتی در همان صفحه یعنی صفحه ۸۷۶ آمده است که در متن راشد نوشته است: «در نبود ادله تاریخی و متنی، همه حدس‌ها ممکن خواهد بود و باورمندی به این که همه این حدس و تخمین‌های بی‌نهایت درست باشد، دشوار است.»

بدین ترتیب، دیدگاه رشدی راشد در این عبارات با آنچه عبدالحمید صبره به آن رسید یا پس از آن بدان رسید، نقاط تلاقی می‌یابد. به نظر می‌رسد آنچه را بدان اشاره نمودیم، راشد پیش از اینکه جزء دوم ردیه صبره منتشر شود، نگاشته است. متنی که ما در اینجا بدان ارجاع می‌دهیم ترجمه‌ای از متنی است که موسسه اسلامی فرقان لندن در سال ۲۰۰۲ نشر داده است، درحالی که جزء دوم از ردیه صبره در سال بعد یعنی ۲۰۰۳ در مجله مرکز مطالعات تاریخ علوم عربی-اسلامی فرانکفورت آلمان منتشر شد، همان مرکزی که شادروان فؤاد سزگین مدیریت آن را بر عهده داشت.

ما توضیحات خود در خصوص زندگی خودنوشت ابن‌هیثم در کتاب یادشده‌مان را شواهد و قراینی می‌دانیم که بیانگر این است که ابن‌هیثم، چه محمد بن حسن و چه حسن بن حسن خوانده شود، یک فرد است. او دانشمندی فیلسوف یا یک دانشمند و فیلسوف است که تمامی دانش‌های زمانه خود را فرا گرفته است. این فراگیری گسترده ابتدا در زمان تحصیل اتفاق افتاده و سپس در زمان نگارش یادداشت‌های علمی تا ابتدای دوره پیری و در پایان با نگارش‌های نوآورانه در بررسی و نقد دیدگاه‌های یادشده در دانش‌های گوناگون نمود یافت. زندگی خودنوشت او متضمن این موضوع است و آن را تداعی می‌کند و این امر را در جایی که در مقاله هفتم از کتاب *حیلة البرء پزشک و فیلسوف مشهور جالینوس سخن می‌گوید*، می‌یابیم. در ادامه به بیان دیدگاه او در رساله‌اش در باره مفهوم «مکان» و آنچه او آن را روش «سبر و اعتبار (واکاوی و آزمودن)» نامیده، بسنده کردیم. در این مسیر، از رساله او درباره پرتو نور (ضوء) آغاز کردیم و برخی از آنچه را در بیان معنای این رساله نیاز است، بر اساس کتاب مهم و اساسی ابن‌هیثم *یعنی المناظر و برخی رساله‌های دیگر* تبیین نمودیم. این همان بخش ابن‌هیثم نقاد است که بخش نخست اثر است.

در بخش دوم که به نقدهایی که بر ابن هیثم وارد شده اختصاص دادیم، به تفصیل به درگیر شدن فیلسوفان و دانشمندان پس از او با برخی رساله‌ها و نظرگاه‌های وی پرداختیم. در این راستا، نقد موفق‌الدین عبداللطیف بغدادی را در باره نظریه مکان او بیان نموده و نقد ابن رشد را در خصوص برخی دیدگاه‌ها و روش‌های او در دانش آثار علوی و هواشناسی عرضه نمودیم. همچنین به فراروی کمال‌الدین فارسی از بیان کوتاه ابن هیثم در باره آناتومی و کارکردشناسی چشم پرداختیم. جایی که عرضه دیدگاه‌های پزشکی در باره چشم از جالینوس تا ابن سینا و از آن پس شارحان ابن سینا را وجهه همت قرار داده و نشان دادیم چگونه کمال‌الدین فارسی در این مسیر با توجه به دیدگاه سینوی بحث را پیش می‌برد. جایی که کمال‌الدین فارسی خود بیان می‌کند: «دیدگاه‌های پیشین قابل نوشیدن است ولی سیراب نمی‌کند و ما را به دامنه‌ها می‌رساند اما به قلعه‌ها فرا نمی‌برد (در اشاره به دیدگاه ابن هیثم در کتاب *تنقیح المناظر*)». این بخش با تبیین جایگاه طرح‌واره علمی و فلسفی و روش شناختی ابن هیثم در پرتو انقلاب علمی معاصر که تامس کوون و [الکساندر] کویره آن را به انقلاب کوپرنیکی بازمی‌گردانند، و بازخوانی آن پایان می‌یابد.

در اینجا علاوه بر آنچه در کتاب نگاشتیم، کوشش خواهیم کرد تا بر روی اصطلاحی روش شناختی و به نظر ما بسیار مهم تمرکز کنیم که نگارندگان پیشین و معاصر بدان توجه نکرده‌اند. و آن اصطلاح «توقّل/فراروی» است که در صدر بخشی از زندگانی خودنوشت ابن هیثم جای گرفته است. این اصطلاح با مفاهیم مشابه دکارتی در آثار گفتار در روش درست به کاربردن عقل، تأملات در فلسفه اولی و قواعد هدایت فکر، پیوند می‌خورد. این مفاهیم شامل شک، کودکی، سن مناسب برای راهبری عقل به شکل روشمند و اراده آن و حتی من شک‌کننده و اراده‌کننده برای رسیدن به حقیقت از طریق روش‌های متفاوت دریافت آن یا روش‌هایی که ادعای رسانندگی به آن را دارند، می‌شود.

این‌ها مفاهیمی هستند که ابن هیثم، در بند نخست پیش از رسیدن به بحث از ترکیب حقیقت از ماده و صورت از آن‌ها بهره گرفته است. امری که از نظر او نمایانگر دیدگاه ارسطویی است. از این‌رو، آن را پیش از بحث خود عرضه کرده و در پی آن به سخن گفتن از روشی پرداخته که از آن با فعلی که به معنای صعود و فرا رفتن است، یاد

کرده است. «توقّل» یعنی از کوه بالا رفت؛ «توقّل الجبل» دلالت بر صعود به قله‌های کوهستان دارد. در متن لاتینی قواعد هدایت عقل می‌بینیم که دکارت از واژه *scalae* به معنای نردبان استفاده می‌کند که اصطلاحی لاتینی به معنای نردبان یا پله نردبان است. با ایستاری متأملانه در باره این واژه، با آغاز از معانی واژگانی، به برداشت‌های مجازی که جاحظ و کندی روا داشته‌اند، گذر خواهیم کرد تا اینکه به معانی که اگر اجازه داشته باشیم دلالت‌های تجربیدی روش‌شناختی بنامیم، برسیم؛ دلالت‌هایی که در متون دکارت، بنیان‌گذار مدرنیته، به نوعی کمال دست می‌یابد. بدین منظور، مفاهیم و دلالت‌های هیشمی و دکارتی را در مواجهه با هم مورد مطالعه قرار می‌دهیم.

مجدداً و پیش از تمرکز بر این نکته که به‌مثابه ماجراجویی پژوهشی است و نیاز به تحلیل و نظر ورزی و نکته‌سنجی بسیار دارد که از حدّ و حدود این نگاه‌شسته کوتاه فراتر است، به آنچه در باره جایگاه ابن‌هیثم در انقلاب علمی گفتیم، اشاره می‌کنیم. چنانکه این امر را در نگاه‌شسته‌های متعدد الکساندر کویره و به ویژه کتاب *انقلاب نجومی* که در آن به مطالعه نگاه‌شسته‌های کوپرنیک و کپلر و برولی پرداخته، می‌یابیم؛ همچنین در دو کتاب توماس کوون: *انقلاب کوپرنیکی* نشر یافته به سال ۱۹۵۷م و *ساختار انقلاب‌های علمی* نشر یافته به سال ۱۹۶۲م. در کتاب گفته‌ایم که شروطی را که هر یک از کویره و کوون که خود را شاگرد کویره در زمینه تاریخ علم می‌داند، گرد آورده‌اند، تقریباً در سیاق جهان اسلام نیز فراهم می‌بینیم. تنها تفاوت این است که این شرایط در جهان غرب به انقلاب علمی انجامید و نزد ما (در جهان اسلام) به انقلاب علمی نینجامید. این شرایط به‌اختصار چنانکه در کتاب آوردیم، از این قرار است:

۱. نخست، یافتن الگوها و راه‌حلی برای اشکالات حرکت افلاک، این اشکالات به نحوی با تردیدهای ابن‌هیثم که در کتاب *«الشکوک علی بطلمیوس»* آمده مطابقت دارد و یا با آنچه در کتاب نویسنده‌ای ناشناس با عنوان *«استدراک بر هیئت افلاک»* آمده سازگار است.

۲. شرط دوم، انتقال از الگوی زمین مرکزی به خورشید مرکزی برای ترتیب دادن پارادایمی کمال یافته که چه از جهت ریاضیاتی و چه از جهت تکنیکی و چه از نظر فیزیکی چیزی از پارادایم بطلمیوسی کم نداشته باشد.

۳. سوم، مفاهیم فیزیکی نوینی که با پارادایم جدید جهان‌شناختی سازگار باشد و اشکالات پیشین بر حرکت زمین را حل نموده و اعتراضات مرتبط بدان را پاسخ گوید.

۴. چهارم، تبدیل شدن نظام کوپرنیکی به نظامی «فظیع (هولناک)» چنانکه عبارت خود کوپرنیک در درآمد کتابش در باره انقلاب افلاک بدان دلالت می‌کند. و فظیع (هولناک) برابر نهاد واژه فرانسوی «monstere» است که در برگردان فرانسوی کویره از بخش‌هایی از کتاب «انقلاب افلاک» کوپرنیک آمده است.

۵. پنجم، بازگشت به دیدگاه‌ها و فلسفه‌هایی که به نحو همسانی با ارسطوگرایی و فلسفه اسکولاستیک رقابت می‌کنند، مانند نوافلاطونی‌گری و دیدگاه‌های اتم‌گرایانه و مانند آن‌ها.

۶. ششم، پرداختن جدی مکاتبی به مطالعه دانش‌های گذشته و متون برگردان شده یا باز ترجمه آن‌ها به ویژه متون افلاطونی و ارسطویی.

۷. هفتم، نیاز به اصلاحات در دانش نجوم، گاه‌شماری و زیج‌های نجومی.

اموری مشابه با این هفت شرط را در نگاه‌های فیلسوفان و دانشمندان شرق و غرب جهان اسلام می‌یابیم. در فصل پایانی کتاب «ابن‌هشام دانشمند فیلسوف» شرایطی بیش از این هفت شرط را بر شمردم و در آن زمان بر این بودم که انقلابی به‌سان انقلاب کوپرنیکی در جهان اسلام صورت نپذیرفت. و این امر سه دلیل دارد:

۱. نخست، نوافلاطونی‌گری و افلاطون‌گرایی پروکلسی و به تعبیر ژان ژولیوه مکتب پروکلس عربی، فلسفه سیطره یافته‌ای در جهان اسلام نبود و آنچه نزد ما چیره شده بود نوعی راست‌کیشی بود که شاید بتوانیم آن را مشائی‌گرایی ساخت یافته از مؤلفه‌های اندیشه‌ای افلاطونی ارسطویی بخوانیم، امری که نزد فارابی و پس از او ابن‌سینا صورتی تبلور یافته پیدا کرد، در حالی که این امر در زمان کوپرنیک تفاوت یافته بود. چراکه در زمان کوپرنیک فلسفه خورشید چنانکه آن زمان این‌گونه نامیده می‌شد، مانند

خورشیدی در قلب اروپا می‌درخشید و آغازگر آن مارسیلیو فیچینو بود یا دست کم در ذهن کوپرنیک و استادش ناوارو چنین تصویری وجود داشت.

۲. دوم، الگوهای ترکیبی و مدل‌های فلکی غیر بطلمیوسی و نقاد نسبت به آن، که دانشمندان پیش از کوپرنیک بدان می‌پرداختند، در حدودی جزئی باقی ماند. مقصود ما مدل‌های فلکی است که برای نمونه نزد ابن‌شاطر و خفزی و صدرالشریعه می‌یابیم. متونی که مورد توجه مکتب آمریکایی تاریخ علم، چنانکه راشد چنین نام‌گذاری را برای اصحاب این جریان مطالعاتی می‌آورد، بوده است. به نظر می‌رسد این مسئله نیز در زمان کوپرنیک به اوج رسیده و کمال یافته بود و شهرهایی اروپایی به کلی در رقابت و مسابقه برای به پایان رساندن این مأموریت بودند.

۳. سوم، نیاز بسیار ضروری به تغییر تقویم‌ها و ساختن زیج‌های نجومی برای بنیان نهادن الگویی جدید برای تولید (الگوی بورژوازی، اگر بتوانیم آن را این‌گونه بنامیم)، که شروع به چیرگی بر اروپا گرفته بود و در صدد ریشه کن کردن و تصرف اردوگاه تولیدی سرمایه‌داری فتودالیسم بود.

و از همه مهم‌تر اینکه نظریه‌های نوین در جهان اسلام متشتت و پراکنده بود و در یک‌زمان و نزد یک شخص چنانکه در شخص کوپرنیک و زمان او جمع شد، گرد نیامده بود. از این روی، انقلاب نجومی، انقلاب کوپرنیکی نام گرفت، نه هیشمی و نه مراغی در نسبت به (رصدخانه) مراغه و نه طوسی در نسبت با خواجه نصیرالدین طوسی.

نکته‌ای که می‌خواهیم کمی در کنار آن ایستاری داشته باشیم تقریباً در همین رویکرد اندیشه‌ای جریان دارد. مفاد این نکته این است که بسیاری از مفاهیم و دلالت‌هایی که در تمدن اسلامی در دوره‌های مختلف تکون یافته است، زیر آسمانی غیر از آسمان ما ثمر می‌دهد و ولادت فرزندی که تکون و مرحله جنینی خود را در رحم تمدن ما طی کرده است، در خانه‌ای غیر از خانه ما رخ می‌دهد و زمانی که این مولود جدید (ارزش‌اندیشه‌ای یا دانش) پا به دنیا می‌گذارد ریشه‌های خود را فراموش می‌کند. مثالی که شاید برای این امر بتوانیم بیاوریم مسئله حرکت پرتابه‌ای است که در ابتدا به لفظ و معنا (میل قسری) «*inclinatio violenta*» منتقل شده و سپس فقط به دلالت‌های معنایی آن تحت عنوان

"impetus" که به بزرگان اندیشه‌ای دانشگاه پاریس نسبت داده می‌شود، ادامه می‌یابد و مکتب سینوی را که این مفهوم، یا اگر اجازه داشته باشیم آن را فیزیکی نوین بنامیم، تبلور بخشیده فراموش می‌شود. و به همین ترتیب می‌توان از روش سبر و اعتبار (واکاوی و آزمودن) ابن هیثم سخن گفت.

در اینجا به خود این جرأت را می‌دهم که از این پرافراتر بگذارم و در متن زندگی خودنگاشت ابن هیثم نشانه‌هایی از شک روشی و قواعد روش اندیشیدن یا دست کم برخی از این قواعد را بیابم و حتی بیش از این «من می‌اندیشم» را و دلواپسی‌های مربوط به عمری که فرد شک‌کننده، آموزش را به دست خود بگیرد و بر زمین سختی پس از سفر شک و تردیدش بتواند بایستد. بلکه حتی می‌خواهم فراتر از این بروم و الگوی مشابهی در روش و جنس نگاشتن زندگی خودنوشت بیابم. آیا گفتار در روش (به فرانسوی: Discours de la méthode)، زندگی خودنوشتی به‌سان متن ابن هیثم و متن اندیشمند معاصرش ابن سینا نیست؟ دو متنی که در آن‌ها برنامه‌ای برای تربیت انسان به دست خود او می‌یابیم و اشاره به آنچه نگاشته و آنچه در حال تکمیل است؛ در اندیشه ما این دو (ابن هیثم و ابن سینا) در نگارش خود با دکارت شریک‌اند و (یا بهتر بگوییم) دکارت در این مسئله با آن دو همسان و شریک است.

دکارت پس از اینکه به راه و روش اشاره می‌کند مثال‌هایی از دانش‌های نورشناسی و هواشناسی و نجوم می‌آورد و متونی می‌آورد که در آن متون، روش را تطبیق دهد. علمی دکارت می‌آورد با دانش‌هایی که مورد توجه ابن هیثم بوده (نورشناسی، هواشناسی، هندسه تحلیلی، جبر و ...)، نزدیک است. گویی ابن هیثم دکارتی است که زودتر از موعد آمده است، یا اینکه تجربه اندیشه‌ای او هنوز به پختگی و روشنی بیشتری نیازمند بوده و در نزد دکارت به کمال خود رسیده است.

زندگی خودنوشت ابن هیثم در بسیاری از زندگی‌نگاری‌های علمی که در باره او نوشته شده، آمده است و کامل‌ترین این زندگی‌نامه‌ها را در دست‌نویس لاهور می‌یابیم. متن در این دست‌نویس دیباچه‌ای دارد که نشانگر این است که این زندگی‌خودنوشت متن یا رساله‌ای مستقل است. این رساله به محمد بن حسن بن هیثم منسوب است و آنتوان هاینن

آن را تصحیح و منتشر کرده است. همین زندگی‌نامه در کتاب ابن‌ابی‌اصیبعه البته بدون دیباچه آمده است و می‌یابیم که ابن‌ابی‌اصیبعه هر جا می‌خواهد او را با نام کامل یاد کند با عنوان محمد بن حسن بن هیثم او را می‌خواند. و محمد بن حسن در فهرست پایانی او حذف می‌شود در حالی که دست‌نویس لاهور این فهرست دوم را این‌گونه نقل می‌کند: «فهرست آثار حسن بن حسن بن هیثم تا وفاتش»... و در اینجا نام حسن بن حسن به جای محمد بن حسن آشکار می‌شود، گویی با دو شخص مواجه هستیم! آیا ابن‌ابی‌اصیبعه از روی عمد نام او را نیاورده است؟ و آیا زندگی دو شخص و آثارشان را در کنار هم گرد آورده است؟ یا آیا حسن بن حسن همان محمد بن حسن است؟

این مشکلی است که پریشانی زیادی را سبب شده و بلوای زیادی به راه انداخته است. ولی آنچه در اینجا برای ما مهم است سخنی است که محمد بن حسن بن هیثم در بخش نخست از بند اول، درست پیش از سخن گفتن از فلسفه ارسطو می‌نگارد. و همچنین بند دوم پس از آن یعنی پس از بیان فلسفه ارسطو. در این دو بند ابن‌هیثم، به وضوحی که شکی بر نمی‌تابد، مفاهیمی را نظیر آنچه دکارت در چند متن خود درباره شک و روش می‌گوید، می‌یابیم. چنانکه می‌یابیم محمد بن حسن بن هیثم همواره با ضمیر اول شخص «من» سخن می‌گوید و به این آگاه است که «او» است که سخن می‌گوید و در جست‌وجوی حقیقت است، و در عبارتش می‌بینیم که اشاره می‌کند که از کودکی در باورهای مردمان در شک بوده است و در تمام آن باورها تردید داشته است و این تردید را در «همه» باورها و اندیشه‌ها می‌یابیم، و می‌دانیم که حقیقت یکی است و اختلاف از جهت طریق راه‌یافتن بدان است. ولی در عهد کودکی امکان به نتیجه رسیدن برای او وجود نداشت و بایستی منتظر می‌ماند تا به سنی معین برسد و البته او برخلاف دکارت که در تأملات در فلسفه اولی سن بیست و چند سال را ذکر کرده است، عددی برای این امر به دست نمی‌دهد، بلکه با این عبارت که «برای ادراک امور عقلانی رشد یافتم» بدین موضوع اشاره می‌کند. او پس از رسیدن به این سن، طلب حقیقت را وجهه همت خود می‌نماید و میل و رغبت خود را به اموری که گمان‌های نادرست را می‌پیراید و تاریکی‌های ذهن را در تردید و حیرت می‌زداید، مصروف می‌دارد. از این‌رو، به اموری که او را به چنین هدفی نایل نماید

می‌پردازد و اراده‌اش را معطوف به به‌دست آوردن اندیشه‌ای می‌نماید که سبب قرب الهی باشد. در اینجا محمد بن هیثم تجربه‌ای را می‌آغازد که در آن دیدگاه‌های گوناگون و باورهای رنگارنگ، اموری احتمالی برای دریافتن این اندیشه الهی هستند ولی او چنانکه در متن خودش است: «از هیچ‌یک (از این باورها) حاصلی نیافت و روشی که او را به حقیقت رهنمون شود نیافت و به اندیشه یقینی راهی دوباره نیافت». پس از این گونه‌های باور که در آن‌ها غوطه‌ور شده بود، به فلسفه راه یافت یا به نظرش رسید که فلسفه می‌تواند راه نو یا طریق سلوک قلمداد شود. چراکه اگرچه او از تجربه‌ای که در آن وارد شده بود دستاوردی از حقیقت نیافت ولی به سنج‌های برای یافتن حقیقت دست یافت که در این عبارات او نمایان است: «پس بدانستم که به حقیقت نمی‌رسم مگر از طریق دیدگاه‌هایی که ماده آن امور حسی باشد و صورت آن امور عقلی». و پس از پی‌جویی و واکاوی تنها این امر را در اندیشه‌ای که ارسطو در منطق و طبیعیات و الهیات که ذات و طبیعت فلسفه است، فرارو قرار داده یافت. پس از عرضه اقسام این فلسفه سخن خود را در بند دوم از متن زندگی‌نامه خود نوشت در باره ماجراجویی اندیشه‌ای خود پی می‌گیرد و دوباره با گفتارهای دکارتی، چنانکه پیش‌تر گفتیم، نسبت می‌یابد. اشکالی ندارد سخنش را یک‌بار دیگر مرور نماییم: «پس زمانی که این را دانستم تمام توانم را در جستجوی علوم فلسفی به کار گرفتم، پس به اصول و مبانی چنان چنگ آویختم که به واسطه آن به شاخه‌های این دانش‌ها دست یافتم و بلندی و پستی‌های این دانش‌ها را پیمودم». سخن ابن‌هیثم در اینجا پایان یافت.

آنچه در اینجا برای ما مهم است این امور است:

۱. نخست، به‌کاربردن تمام توان در جستجوی دانش‌های فلسفی از ریاضیات و طبیعیات و الهیات و در اینجا گویی از ارسطو که به ریاضیات چندان نپرداخت و منطق را مقدمه و ابزار طبیعیات دانست، سبقت می‌جوید، چراکه اهتمام ویژه‌ای نزد ابن‌هیثم نسبت به ریاضیات شاهد هستیم و البته او نیز منطق را ابزار طبیعیات و مابعدالطبیعه می‌پندارد.

۲. دوم، پرداختن مجدانه به اصول علوم فلسفی و مبادی آن، چراکه این امور او را به شناخت فروع و دقایق دانش‌های فلسفی نایل می‌کند. در اینجا نیز دو باره با اندیشه دکارت همراه می‌شود که نمی‌خواست عمرش را در تردید در تفصیل و شاخه‌های علوم بگذراند. شک در مبادی که علوم بر آن‌ها مبتنی هستند کافی است تا پی‌آمد آن شک در جزئیات تفصیلی علوم باشد و باز یافتن اطمینان به این مبادی ضامن خوبی برای باز یافتن اعتماد به مسائل تفصیلی علوم است؛ چراکه در درستی آن‌ها به معیار حقیقت ارجاع داده می‌شود و بر اساس آن، امور داوری می‌شود و این معیار نزد دکارت «وضوح و تمایز» و نزد ابن‌هیثم «ترکیب از عناصر حسی و ماده عقلی» است. و هر یک از این دو، راه و روشی را اقتضا می‌کند. بر این اساس، دیدگاه ابن‌هیثم را که دلالت بر این امر دارد می‌یابیم که ملاحظه سوم ما است.

۳. سوم، فراروی از مبادی علوم و استوار نمودن آن‌ها و پیمودن پستی و بلندی آن‌ها، چنانکه در متن شاهد آمده بود. و توقل (فرا رفتن و صعود) در اینجا دلالتی روش‌شناختی دارد که در دریافت دانش‌ها از بسیط به مرکب گذر می‌کند؛ یعنی از پستی به بلندی و از دامنه کوه به بلندای قله آن. این یعنی گذر کردن از پایین به بالا و سپس از بالا با بازگشت به پله‌های نردبان معرفت، برای اینکه ببینیم آیا این فراروی و صعود، حقیقتاً به درستی انجام پذیرفته است و می‌توانیم با مهارت و آسایش این صعود و نزول را ادامه دهیم. دکارت در آثار خودش گاه این معنا را بدون به کار بردن لفظ خاصی طرح کرده است و گاه نیز واژه جایگزین نردبان یا پله نردبان را برگزیده است که معنای صعود و نزول و بلندی و پستی و همچنین ترتیب و توالی را می‌رساند. پس آیا این مشابهت به نحو تصادفی اتفاق افتاده است؟ یا اینکه متون ابن‌هیثم و استفاده‌های مجازی مفاهیم او به دکارت رسیده است و او از آن‌ها بهتر از اندیشه صاحب آن مفاهیم بهره برده است؟ به نظر ما می‌رسد که ابن‌هیثم خودش این لفظ را ابتدا از زبان عربی برگرفته است و سپس از معنای حقیقی آن به معنای مجازی آن گذر کرده است و در این مسیر با جاحظ و کندی همراه شده است و دریافتن معنای مجازی، بهتر از آن دو دست برده و تصرف کرده است. این سنت اندیشه‌ورزی است؛ و این سنت دکارت بود

که او در زمانه خودش بهترین کسی بود که مشکلاتی را که پدر مرسان بر دانشمندان زمان عرضه می کرد، حل می کرد. پس آیا دکارت واژگان و مجازات و مفاهیم ابن هیثم را بهتر از او استفاده و بهره برداری کرد؟

در اینجا، با طرح این پرسش ها به بحث خاتمه می دهیم و سخن گفتن بیشتر در باره روش شناسی ابن هیثم را به زمانی دیگر وامی گذاریم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی