

درآمدی بر روش علمی و مؤلفه‌های آن در فلسفه ابن‌سینا

عباس گوهری^۱

علی غزالی‌فر^۲

چکیده

هدف از این مقاله آغاز راهی برای بازسازی عقلانی تفکر علمی ابن‌سینا است؛ به عبارت دیگر، آغازی است برای کشف و استخراج فلسفه علم ابن‌سینا. در این مقاله پس از اشاره به جایگاه علم در منظومه فکری ابن‌سینا، به بحث از روش علوم پرداخته شده است. ابن‌سینا در باب روش، قائل به نوعی پلورالیسم یا کثرت‌گرایی روشی است. این کثرت‌گرایی به دلیل اصالت عقل، به هیچ عنوان باعث آشوب و هرج و مرج معرفتی نمی‌شود و هیچ‌گاه به نسبیّت معرفتی منجر نمی‌گردد. در نهایت مؤلفه‌ها و مقوم‌های روش علمی ابن‌سینا توضیح داده می‌شود که عبارتند از: ارتباط طبیعت‌باوراء طبیعت، مفهوم‌مصورت، ارتباط میان‌علوم، غایت‌شناسی و تقدم معرفت‌شناختی‌مورعاموبسیط. همه این امور دست به دست هم می‌دهند تا یک نظام معرفتی کلی و منسجم به وجود آید که در

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ gohari_a@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه امام صادق (ع)؛

a.ghazalifar@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۱۱/۱۴

۹۰ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

آن، فلسفه و علم در هماهنگی با یکدیگر واقع شوند.

کلید واژه‌ها: ابن‌سینا، علم، روش علمی، طبیعت، صورت، غایت.

مقدمه

علم^۱ پدیده‌ای بسیار پیچیده است. نسبتی که ما با علم داریم نیز پیچیده بوده و به همین دلیل مسأله‌ساز است. درست است که علم بسیاری از مشکلات ما را حل می‌کند، اما خود آن می‌تواند تبدیل به یکی از مشکلات جدی ما شود. به همین دلیل لازم است به علم بیندیشیم و آن را به درستی درک کنیم و خوب بفهمیم. بدون اندیشیدن جدی به علم، نمی‌توان از مشکلات آن در امان بود.

از طرفی، تفکر درباره علم از سنخ فلسفه بوده و تامل در باب علم کاملاً در حوزه فلسفه جای می‌گیرد. امروزه در همه جای دنیا تفکر درباره علم به جد در جریان است؛ ما نیز نیازمندیم به این موضوع توجه جدی نشان دهیم. بدین منظور، لازم است از سنت خود بهره‌گیریم و کار خود را از جایی آغاز کنیم که گذشتگان ما به پایان رسانده‌اند. استفاده از میراث غنی پیشینیان برای مواجهه‌ای خوب و موفق بسیار مهم و ضروری است.

در این میان ابن‌سینا، بدون اغراق، صدها صفحه در باب علم و مسائل گوناگون مربوط به آن نگاشته است. این سخنان خود به تنهایی اگر یک‌جا گردآوری شوند شامل چندین مجلد کتاب خواهد شد. نظریات او گاهی چنان ژرف و دقیق و گاه آن‌قدر مبهم و مجمل است که نیاز به هزاران صفحه شرح و تفسیر دارد. مباحث مختصری که در این مقاله ذکر شده صرفاً گامی برای آغاز بازسازی علم‌شناسی فلسفی ابن‌سینا است که البته به هیچ‌وجه کار سهل و آسانی نیست. آنچه باید مورد

۱. science

روش علمی و مؤلفه‌های آن در فلسفه ابن سینا ۹۱

توجه جدی قرار گیرد و مسأله اصلی به‌شمار می‌آید این است که او چه نگاهی به علم داشته و آن را چگونه می‌فهمیده است؟ به عبارت دیگر، ابن سینا چه فهمی از علم دارد؟ اینکه چرا باید به این مسأله پرداخت از توجه به این نکته حاصل می‌شود که ابن سینا هم فیلسوفی بزرگ است و هم دانشمندی برجسته. اهمیت این ویژگی ممتاز ابن سینا زمانی آشکار می‌شود که توجه داشته باشیم که در میان فیلسوفان بزرگ مسلمان، برای نمونه ملاصدرا و سهروردی، فقط ابن سینا به‌طور جدی به علم پرداخته و در آن صاحب نظر است. در میان عالمان علوم طبیعی در جهان اسلام نیز کسی به اندازه ابن سینا با فلسفه آشنایی نداشته است. بنابراین، به جرأت می‌توان گفت ابن سینا بزرگ‌ترین فیلسوف دانشمند سراسر تاریخ و تمدن اسلامی است.

ابن سینا شناختی درست و عمیق از فلسفه و علم دارد و به تبع این شناخت، رابطه این دو را نیز به خوبی درک می‌کند. آثار متعدد، گسترده و ارزشمند او بهترین گواه بر این مطلب است و به خوبی نشان می‌دهد که چه داد و ستد گسترده و ژرفی با علم و فلسفه دارد و چگونه آنها را با هم لحاظ می‌کند. این ویژگی مزیت بزرگی برای ابن سینا به‌شمار می‌آید، زیرا بسیاری از دشواری‌های این حوزه به نحوه ارتباط میان فلسفه و علم بازمی‌گردد؛ گاه علم قربانی فلسفه شده و گاه فلسفه به خاطر علم کنار نهاده شده است. اما ابن سینا نه فیلسوفی غافل از علم است و نه دانشمندی جاهل نسبت به فلسفه، بلکه بر هر دوی آنها تسلط کامل دارد. این تسلط به حدی است که گفته‌اند: او در علم و پزشکی تقریباً همان مقام و بزرگی را داشته که در فلسفه دارد (نصر، ۱۳۶۱، ۳۶).

اهمیت دیگر ابن سینا در این است که فلسفه او کاملاً با دیدگاه‌های علمی مرتبط است و نظریات علمی‌اش نیز کاملاً با فلسفه‌اش سازگار و هماهنگ است. چنین نظم و ترکیب سازگار و هماهنگی در کمتر دانشمندی مشاهده می‌شود. همین امر باعث شده است او نمونه کامل یک فیلسوف دانشمند باشد. اما متأسفانه امروزه فقط به

۹۲ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

فلسفه او توجه می‌شود و از دیدگاه‌های علمی او غافل‌اند و پژوهش‌های جدی و قابل توجهی در این زمینه به چشم نمی‌خورد.

ممکن است برخی گمان کنند پرداختن به علم در سنت سینوی صرفاً به منظور گردآوری دیدگاه‌های علمی اندیشمندان پیشین بوده‌است. به عنوان مثال برخی معتقدند ابن‌سینا در آثار علمی خود از لحاظ صوری، تنها در پی این بوده که به پیروی از ارسطو مجموعه‌هایی از کتب مربوط به نظریات علمی را تدوین کند و لذا به لحاظ محتوایی کاملاً مقلد و پیرو ارسطو بوده است. اما چنین گمانی سخت نادرست است، چرا که واقعیت‌های تاریخی و مستند کاملاً خلاف آن را به تصویر می‌کشد. ابن‌سینا به هیچ وجه، نه در فلسفه و نه علوم دیگر، چنین عمل کردی نداشته است؛ او نه در ظاهر و نه در محتوا مقلد و پیرو ارسطو نبوده بلکه کاملاً برخلاف این عقیده، باید اذعان کرد که رویکردی نقدی و انتقادی به ارسطو و دیدگاه‌های ارسطویی داشته است.

رویکرد علمی مکتب مشاء در دوران اسلامی، در نظریات جدید دانشمندان ایرانی ثمراتی به بار آورد و این ثمرات درست همان جایی ظاهر شد که دانشمندان شرق اسلامی از مبانی ارسطویی عدول کردند. به عنوان نمونه، یکی از ارزش‌مندترین این ثمرات در شاخه دینامیک از علم فیزیک ظاهر گشت. ابن‌سینا در نقد آراء ارسطو و دینامیک ارسطویی، به نظریه‌ای جدید در باب چگونگی حرکات قسری رسید و آن را «میل» نامید و همین نظریه بود که زیربنای علم مکانیک در عهد رنسانس اروپایی و عصر تحول علوم در غرب را تشکیل داد (فرشاد، ۱۳۶۵، ۳۶۱).

در باب فلسفه علم نیز باید خاطر نشان کرد که ابن‌سینا به هیچ وجه با چنین رویکردی بیگانه نبوده است و مباحثی از سنخ فلسفه علم و مربوط به این حوزه از دانش، در آثار و اندیشه‌های او قابل مشاهده است. برای مثال، اگر بخشی از فلسفه علم بررسی و پرسش درباره پیش‌فرض‌های دانشمندان است (اکاشا، ۱۳۹۱، ۱۵)،

روش علمی و مؤلفه‌های آن در فلسفه ابن سینا ۹۳

یقیناً ابن سینا ورود قابل توجهی به این حوزه داشته است. او در آثار فلسفی خود تصریح می‌کند که یکی از وظایف اساسی فلسفه بررسی مبادی سایر علوم است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ۵).

(۱) روش علمی

برخی گمان می‌کنند توجه به روش در علوم و دانش‌ها مختص به دوره مدرن و علوم جدید است و متفکران گذشته به آن نپرداخته‌اند. این گمان نادرست است یا دست‌کم در مورد ابن سینا صدق نمی‌کند. توجه به روش در مباحث علمی اندیشه‌های ابن سینا از چنان اهمیتی برخوردار است که برخی هدف ابن سینا از مباحث مربوط به علم در کتاب *شفارارائه‌الکویی* برای روش علمی شمرده‌اند. به همین دلیل است که او لزوماً فقط جدیدترین مطالب علمی را مطرح نمی‌کند؛ برای مثال، با آنکه اذعان می‌کند که در هواشناسی پیرو ارسطو است اما در مواردی که نظریه بهتری یافته یا خودش به نتیجه دیگری رسیده است، از نظریات ارسطو پیروی نمی‌کند (جعفری نائینی، ۱۳۷۰، ص ۳۵). او در *منطق‌المشرقیین* تصریح می‌کند که هیچ ابائی از مخالفت با نظریات رایج و مشهور اندیشمندان مشائی ندارد. از نظر ابن سینا هر چند ارسطو جایگاه بسیار بلندی در علوم دارد اما تلاش‌های علمی هرگز نباید منحصر در تقلید از او باشد (ابن سینا، ۱۴۰۵ ج، ۲-۳).

امروزه اغلب صاحب‌نظران در حوزه فلسفه علم قائل به روشی واحد برای رسیدن به معرفت علمی معتبر هستند؛ بعضی به استقرار گرایقائل‌اند، عده‌ای بر ابطال‌گرایی پافشاری می‌کنند و برخی دیگر روش‌های دیگری را معتبر می‌دانند ولی همگی دیگر روش‌ها را طرد و نفی می‌کنند. اما رویکرد ابن سینا کاملاً متفاوت با چنین دیدگاه‌هایی است. از نظر ابن سینا علم تنها از یک روش یا مسیر به دست نمی‌آید بلکه روش‌های متعددی برای این مقصود وجود دارد. او مشاهده حسی (۱۳۹۱، ۴۶ و

۹۴ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

(۳۸۲)، تجربه (همان، ۱۱۸)، استقراء (همان، ۱۱۴)، قیاس (۱۳۸۳، ج ۱، ۲۲۹)، شهود عقلانی یا حدس (۳۳۹، ۱۳۸۵) و نیز الهام الهی (۱۴۰۵، ب، ۲۰) را در رسیدن به معرفت صحیح معتبر می‌داند. به همین دلیل می‌توان گفت ابن سینا قائل به نوعی پلورالیسم روشی در باب رسیدن به معرفت معتبر در علوم طبیعی است.

اولین نکته‌ای که باید مورد توجه قرار گیرد این است که روش‌شناسی ابن سینا کاملاً تحت تأثیر هستی‌شناسی او قرار دارد؛ بدین معنی که نگاه او به هستی و جهان او را بر آن داشته که روش‌های متعددی را برای حصول شناخت واقعیت باید به کار گیرد و صرفاً به یک روش اکتفا نکند. این روش‌ها متضاد یا مغایر با یکدیگر نیستند بلکه به عنوان وسیله‌ای در راه رسیدن به هدف نهایی علوم اسلامی، مکمل یکدیگر به‌شمار می‌آیند. این هدف، شناخت وحدت هستی است که خود از دو منبع وحی و شهود عقلانی نشأت می‌گیرد. بنابراین، علوم گوناگون که بر روش‌های گوناگون شناخت مبتنی‌اند، همه با هم در هماهنگی کامل‌اند و چنین نیست که رویکرد هر شناخت از حقیقت، با دیگر رویکردها در تضاد باشد (بکار، ۱۳۸۷، ۲۹-۳۰).

سخن گفتن از روش‌شناسی به معنای سخن گفتن از راه‌ها و روش‌هایی است که انسان به کمک آنها به بخشی از واقعیت یا همه ابعاد واقعیت دست پیدا می‌کند. بنابراین، سخن گفتن از روش‌شناسی بیش از هر چیز سخن گفتن از انسان، بُعد ذهنی علمی یا فاعل شناسنده است. این بعد در بر گیرنده همه نیروها و استعدادها، شناخت در انسان است. این استعدادها ماهیتی مبتنی بر سلسله مراتب دارند. به عبارت دیگر، انسان توانایی دارد به سطح‌های چندگانه آگاهی دست پیدا کند.

هنگام سخن گفتن از روش‌شناسی، از جهانی سخن می‌گوییم که بعد عینی دانایی یا شیء مورد شناخت است. این بعد نیز دارای درجات و سلسله مراتبی است. به بیانی دیگر، جهان دارای سطوح چندگانه‌ای از هستی یا وجود است. روش‌شناسی اسلامی

روش علمی و مؤلفه‌های آن در فلسفه ابن سینا ۹۵

علم دقیقاً به ارتباط اساسی میان سلسله مراتب استعدادهای انسان در شناخت و سلسله مراتب جهان و اصول حاکم بر رابطهایین دو می‌پردازد (همان، ۳۱).

چنانکه برخی از فیلسوفان علم خاطر نشان کرده‌اند، هر پارادایمی جهان را ساخته شده از انواع مختلفی از اعیان می‌داند. پارادایم ارسطویی جهان را به دو قلمرو جدا و متفاوت تقسیم می‌کند؛ منطقه فسادناپذیر و لایتغیر فوق‌القمر و منطقه فسادپذیر و متغیر تحت‌القمر یا زمین. پارادایم‌های بعدی همگی تمام جهان را فقط مرکب از همان نوع عناصر مادی می‌دانند (چالمرز، ۱۳۸۴، ۱۱۵).

از آنجا که ابن سینا در پارادایمی می‌اندیشد که واقعیت مساوی با ماده نیست و فراتر از ماده واقعیت‌های بسیاری وجود دارد، طبیعی است که نمی‌تواند یک روش را برای حصول معرفت در نظر بگیرد، زیرا هر موضوع و ابژه شناختی روش خاصی را می‌طلبد و نمی‌توان برای موضوعات مختلف روش واحد و یکسانی را به کار برد. در مورد ابن سینا نکته مهم‌تر آن است که او این دو قلمرو مادی و غیرمادی را در ارتباط با هم می‌داند. او برخلاف کسانی که قائل شدن به دو قلمرو هستی‌شناختی را به معنای جدایی آنها از یکدیگر می‌شمارند، به ارتباط وثیق این دو قلمرو از واقعیت و هستی باور دارد و در جای‌جای آثار خود بر آن تأکید می‌کند.

این نگرش به لحاظ روشی نتایج بسیار مهمی در پی دارد. شاید مهم‌ترین نتیجه روش‌شناختی این دیدگاه هستی‌شناختی این باشد که روش‌های شناخت قلمرو غیرمادی در شناخت قلمرو مادی نیز کاملاً به کار می‌آید. فراتر از این، ابن سینا قلمرو هستی مادی را به لحاظ وجودشناختی کاملاً نیازمند و وابسته به قلمرو غیرمادی می‌داند. از نظر او بدیهی است که اگر حقیقتی از حیث وجودشناختی به حقیقتی وابسته باشد، از حیث معرفت‌شناختی نیز کاملاً به آن وابسته بوده و بدون شناخت واقعیت دوم، شناخت واقعیت نیازمند امکان‌پذیر نخواهد بود.

۹۶ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

به تعبیر فنی و فلسفی، اساساً نظر ابن‌سینا این است که شناخت همیشه شناخت از طریق علت است و حقایق به‌طور مستقیم مورد شناخت معتبر واقع نمی‌شوند. برای شناخت اموری که دارای علت هستند باید حتماً از طریق علت به شناسایی آنها دست یافت، به این معنی که با شناخت علت یک شیء به شناخت آن می‌رسیم. این روش صرفاً یک راه در عرض سایر راه‌ها و روش‌های معرفتی نیست. یعنی چنین نیست که روش‌های مختلفی برای شناخت حقیقت شیء وجود داشته باشد که روش شناخت از طریق علت یکی از آن روش‌ها باشد، به‌طوری که اگر از آن راه‌ها نیز در پی شناخت حقیقت امور باشیم به معرفت کامل و معتبری دست پیدا خواهیم کرد بلکه مسأله کاملاً برعکس است؛ هیچ راه دیگری غیر از شناخت علت برای شناخت معتبر از حقیقت یک شیء وجود ندارد. تمامی راه‌ها و روش‌های معرفتی دیگر هم اگر بخواهند درست و معتبر باشند، باید در نهایت به همین روش بازگردند.

ابن‌سینا این روش را به‌صورت قاعده درآورده است: «علم یقینی به آنچه دارای سبب است، فقط از طریق سببش قابل حصول است» (۱۳۹۱، ۹۸-۹۹). به عبارت دیگر، امور دارای علل شناخته نمی‌شوند مگر از طریق علل‌شان. این رویکرد کاملاً در تقابل با رویکرد علوم جدید است. در این علوم واقعیت منحصر در واقعیت مادی است یا اگر منحصر در آن نباشد، واقعیت غیرمادی ربط و ارتباطی با واقعیت غیرمادی ندارد و بنابراین، کاملاً به آن بی‌توجهی می‌شود. در چنین مواجهه‌ای شناخت امور مادی نمی‌تواند از طریق شناخت امور غیرمادی حاصل شود و لذا نظام‌سازی در معرفت و یکپارچگی تمامی علوم حاصل نخواهد شد.

ممکن است برخی از این سخنان چنین برداشت کنند که ابن‌سینا بسیار انتزاعی و دور از واقعیت سخن گفته و با چنین روشی از واقعیات و امور انضمامی فاصله گرفته است. اما واقعیت این است که به‌هیچ‌وجه چنین نیست، حتی متفکران غربی نیز

روش علمی و مؤلفه‌های آن در فلسفه ابن سینا ۹۷

اعتراف کرده‌اند که حتی منطق انتزاعی ابن سینا، سرشار از مشاهدات عینی است و همین امر سبب می‌شود با آثار انتزاعی‌تر منطق دانان لاتین زبان تفاوت داشته باشد. ابن سینا خود از روش‌های پیشنهادی‌اش در طبیعیات و مابعدالطبیعه‌اش و حتی در آن قسمت‌هایی از منطق که سخنان وی کمابیش به منزله تقریر جدیدی از منطق ارسطو است، استفاده کرده است. برای مثال، در مبحث قیاس خواننده حضور مستمر دانشمند و فیلسوفی را درمی‌یابد که تجربه شخصی‌اش از خلال تبیین‌ها و استنتاج‌هایش پرورده می‌شود (ژیلسون، ۱۳۸۵، ۴۳-۴۴). برای نمونه، اغلب مثال‌هایی که ابن سینا برای مباحث و قواعد منطقی مطرح می‌کند به علوم پزشکی (۱۳۹۱، ۸۹)^۱، طبیعیات (همان، ۵۲۸)^۲، نجوم (همان، ۱۰۴)^۳ و ریاضیات (۱۳۸۱، ۴۱)^۴ مربوط

۱. «مثال برهان الان المطلق أن هذا المحموم قد عرض له بول أبيض خائر في علته الحادة و كل من يعرض له ذلك خيف عليه السرسام ثم ينتج أن هذا المحموم يخاف عليه السرسام. و أنت تعلم أن البول الأبيض و السرسام معا معلولان لعلة واحدة و هي حركة الاخلاط الحادة الى ناحية الراس و اندفاعها نحوه. و ليس و لا واحد منها بعلة و لا معلول للآخر. و مثال الدليل، هذا المحموم تنوب حمّاه غبا و كل من ناب حمّاه غبا فحمّاه من عفونة الصفراء».

۲. «ان الغيم رطوبة قد طفئت فيها نار و كل رطوبة طفئت فيها نار يحدث فيها صوت، فالغيم يحدث فيها صوت و كل صوت يحدث في الغيم فهو رعد فالغيم يحدث فيه رعد. فقد صارت هذه الامور الثلاثة أجزاء برهانيين مرتين أصغر حدودهما موضوع الامور الثلاثة و هو الغيم. فكان طفوء النار اول مذكور من هذه الثلاثة ثم حدوث الصوت. و كان حدوث الصوت يثبت في نتيجة البرهان الاول و طفوء النار لا يثبت بل هو مبدأ برهان لانيته. و المحدود و هو الرعد هو آخر مذكور من هذه الثلاثة في البرهان الثاني و مذكور في النتيجة الثانية».

۳. «مثلاً أوج الشمس من جهة أن حركة الشمس غير مستوية في اجزاء فلك البروج سرعة و بطئاً».

۹۸ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

است.

۲) ویژگی‌های روش علمی ابن سینا

علاوه بر این رویکرد کلی ابن سینا در علم‌شناسی، باید به جزئیات دیگری نیز توجه کنیم. البته بسیاری از این جزئیات و ویژگی‌ها به صراحت و متمرکز در آثار ابن سینا مطرح نشده بلکه باید با دقت و تأمل در سخنان او آنها را استنتاج و استنباط کرد. به همین دلیل هر کوشش و تلاشی که در این زمینه صورت بگیرد سخن پایانی نخواهد بود و همیشه راه برای فهم و استنباط جدید باز است.

به عنوان پیش‌درآمدی بر این ویژگی‌ها باید به این نکته اشاره کنیم که ابن سینا فیلسوفی عقل‌گرا است اما این هرگز به معنای طرد هر چیزی غیر از عقل و نفی سایر روش‌های معرفتی یا دیگر ساحت‌های وجود انسان نیست. عقل‌گرایی ابن سینا با اهمیت دادن به عقل‌گرایی در پرتو عقل متعالی، سایر روش‌های معرفتی را در ارتباط و هماهنگی با یکدیگر قرار داده و لذا نقش تنظیمی و هماهنگ‌کننده ایفا می‌کند. همچنین در پرتو چنین عقلی سایر ساحت‌های وجود انسان محفوظ بوده و هر کدام در جایگاه مناسب خود قرار داده می‌شوند تا کارکردی مناسب داشته باشند. در غیر این صورت همه چیز از دست می‌رود، زیرا اگر روشی به غیر از عقل‌گرایی مسلط شود، خودبه‌خود سایر روش‌ها را طرد کرده و هیچ کدام را معتبر نخواهد شناخت. همچنین

فیبطوها للأوج و سرعتها للحضیض و لا یعطی العلة فی شیء من هذا و أنما یعطیها الطبیعی».

۱. «فکما أن الشیء قد یعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنی اسم المثلث، و قد یعلم تصورا معه تصدیق مثل علمنا أن کل مثلث فان زوایاه مساویة لقائمتین، کذلک الشیء قد یجهل من طریق التصور فلا یتصور معناه الی أن یتعرف، مثل ذی الاسمین و المنفصل و غیرهما، و قد یجهل من جهة التصدیق الی أن یتعلم مثل کون القطر قویا علی ضلعی القائمة الی یوترها».

روش علمی و مؤلفه‌های آن در فلسفه ابن سینا ۹۹

اگر به جای عقل ساحت دیگری از وجود انسان (مثلاً احساسات و عواطف) محور قرار گیرند، بی‌شک سایر ساحت و جودی انسان کنار زده خواهند شد. به همین دلیل است که ابن سینا عقل‌گرایی را با الهام و شهود و دیگر روش‌های معرفت‌متضاد و ناسازگار نمی‌بیند.

۱-۲. ارتباط طبیعت با ماوراء طبیعت

مهم‌ترین و برجسته‌ترین ویژگی در علم‌شناسی ابن سینا نحوه تلقی او از ارتباط عالم طبیعت با عالم ماوراء طبیعت است. این نگرش او را در جهت مخالف با نگاه مدرن به علم‌شناسی قرار می‌دهد. از نظر ابن سینا طبیعت جدا و بریده از ماوراء طبیعت نیست. او در مباحث علمی و فلسفی خود هر دوی این قلمروها را با هم لحاظ می‌کند. طبیعت از نتایج و لوازم ماوراء طبیعت است و ماوراء طبیعت نیز هستی‌بخش و قوام‌بخش طبیعت است. عالم طبیعت چنانکه در هستی خود به ماوراء طبیعت نیازمند است، در فهم و شناخت نیز بدان وابسته است، چرا که - چنانکه گذشت - ابن سینا معرفت حقیقی را شناخت از طریق علل می‌داند؛ برای شناخت امور طبیعی باید علل آنها را بشناسیم و علل امور طبیعی چیزی نیست جز امور ماوراء طبیعی.

علاوه بر این، می‌توان از سخنان ابن سینا چنین استنباط کرد که علم حقیقی و کامل علمی است که علم به ذات اشیاء را در نسبت با مبدأ الهی آنها جستجو می‌کند. این علم به ذات است که پدیده‌ها را با منشأ همه موجودات مرتبط می‌سازد. به همین دلیل فقط در سایه چنین شناختی از سلسله مراتب واقعیت است که علم واقعی به دست می‌آید (بکار، ۱۳۸۷، ۳۴)؛ ابن سینا در طبیعیات پرداختن به علت فاعلی را لازم و ضروری می‌داند. البته او علت فاعلی را دارای انواعی می‌داند که طبیعیات فقط برخی از آنها را می‌تواند بررسی کند و برخی از آنها به عهده فلسفه است و طبیعیات باید در

۱۰۰ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

فرایند شناخت خود، فلسفه را نیز مدنظر قرار دهد (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف، ۴۹).
توجه به این نکته نیز ضروری است که ابن سینا برخلاف دیدگاه دانش‌های مدرن که انسان را عامل اصلی حصول معرفت می‌دانند، انسان را قابل معرفت می‌داند، نه عامل و فاعل آن. اساساً، معرفت جایگاه و موطن بالایی در عالم هستی دارد و جایگاه اصلی و سرچشمه علم، ذهن انسان نیست بلکه در اصل خداوند و در مراتب پایین‌تر عقل فعال یا عقل کل جهان علم را افزه می‌کند. انسان برای حصول معرفت باید آن را از عقل فعال دریافت کند یا به تعبیر بهتر، عقل فعال معرفت را بر انسان افزه می‌کند. به همین دلیل، از نظر ابن سینا کاملاً پذیرفتنی است که فردی به سبب برخورداری از تأیید الهی، از روش‌های متعارف کسب علم، همچون منطق، بی‌نیاز باشد (ابن سینا، ۱۴۰۵ ب، ۲۰).

اگر بپذیریم که معرفت افزه عقل فعال است، در علوم تجربی و طبیعی نیز باید همین دیدگاه را بپذیریم و درباره ارتباط با مبادی عالی در علوم طبیعی نیز مؤثر و مفید است، چرا که سرشت ذاتی معرفت این‌گونه است که افزه عقل فعال است؛ فرقی نمی‌کند معرفت متافیزیکی و فلسفی باشد یا معرفت علمی و تجربی. همچنین تفاوتی نیست که معرفت از نوع عادی و متعارف باشد یا از نوع ویژه و متعالی. پس باید بپذیریم که اموری همچون حدس، الهام، ابداع، نظریه‌پردازی و اموری مشابه این موارد، همگی از عقل فعال نشأت می‌گیرند.

این در حالی است که علم مدرن مسأله شهود و خلاقیت را به نبوغ انسان بازمی‌گرداند و این موضوع را فقط با مقوله‌های زیست‌شناختی تبیین می‌کند. علوم سنتی برخلاف این نگاه مدرن، در جستجوی توجیه مسأله با توجه به منشأ الهی آن است و به مدد وسایط فیض، نیروهای بالقوه در عقل انسان را بر اساس همان طرح الهی به فعلیت درمی‌آورد. البته این بدین معنی نیست که اهمیت عوامل انسانی

روش علمی و مؤلفه‌های آن در فلسفه ابن سینا ۱۰۱

همچون عوامل زیست‌شناختی، روان‌شناختی و فرهنگی جایگاه‌شان را از دست بدهند بلکه به عکس، در نگاه سنتی برای پرورش اندیشه‌های خلاق، ایجاد بستر مناسب اجتماعی، فرهنگی و مادی بسیار مهم و مؤثر است (بکار، ۱۳۸۷، ۴۰-۴۱).

امروزه نیز جریان‌های بیاب کرده‌اند که تلاش می‌کنند مسائلی همچون حدس و الهام را به همان شیوه حل کنند.

مهم‌ترین عمل‌کرد عالمان علوم طبیعی و دانش‌های تجربی مبتنی بر پدیده‌ای است که آن را حدس می‌نامند. می‌توان وضعیت دانشمند تجربی را در رسیدن به فرضیات یا نظریات علمی شبیه به شاعری دانست که از ذوق و استعداد ذاتی برای سرودن شعر برخوردار است اما همیشه توان سرودن شعر را ندارد. گاهی از گفتن شعر عاجز است اما گاهی نیز نمی‌تواند مانع تراوش شعر از درون خویش باشد. این تفاوت در وضعیت درونی شاعر نشان‌دهنده آن است که وی گاهی به ساحتی از واقع دست می‌یابد که امکان سرودن شعر را برای وی فراهم می‌سازد. در مقابل، عدم ارتباط با آن ساحت، دلیل ناتوانی وی از سرودن شعر در مواقع دیگر است. رسیدن به نظریات و فرضیات علمی نیز از وضعیتی مشابه برخوردار است. دانشمند و نظریه‌پرداز با مشاهده موارد جزئی که ممکن است توسط بسیاری از انسان‌های دیگر نیز ملاحظه شود، به آمادگی برای اتصال به ماوراءطبیعت دست می‌یابد که با تمام یافتن این آمادگی، نظریه علمی توسط او تبیین می‌گردد. اما سایر افراد به دلیل عدم ارتباط و اتصال به ماوراءطبیعت هرگز امکان

۱۰۲ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

عرضه چنین نظریه‌ای را نیافته‌اند. (پویمن، ۱۳۸۷، ۲۵-۲۶)^۱

ابن سینا نیز نه تنها وجود حدس را می‌پذیرد بلکه برای آن نقشی بنیادین و مهم در معرفت انسان قائل است. از نظر او همه علوم در نهایت فقط به‌همین صورت قابل تبیین هستند، زیرا مبادی همه علوم ابتدا حدس بزرگان و بنیان‌گذاران آنها بوده است که به تدریج از راه آموزش به شاگردان و پیروان آنها منتقل شده است (۱۳۸۵، ۳۳۹)^۲.

این مطلب حتی در مورد یک مفهوم نیز صادق است. فرآیند حصول یک مفهوم عقلی کلی برای انسان فقط و فقط در ارتباط با عقل فعال قابل تبیین و توجیه است. به‌همین دلیل، از نظر ابن سینا خود انسان به‌تنهایی با تأمل و توجه به امور جزئی هرگز به مفهوم کلی دست پیدا نمی‌کند. اگر ادراک امور جزئی و توجه به شباهت میان آنها برای تشکیل مفهوم کلی کافی باشد، در این صورت کسب معرفت امری مکانیکی خواهد شد و این مکانیسم نیز از روی ضرورت عمل خواهد کرد. اما این درست نیست که معرفت به‌صورتی مکانیکی و جبری به‌دست آید. منشأ معرفت امری اسرارآمیز و پنهان و مستلزم شهود است. در مورد همه معرفت‌های

۱. مطلب نقل شده از توضیحات مترجم منبع ذکر شده است، نه از نویسنده آن؛ با کمی تغییر در عبارات.

۲. «و مبادی التعليم الحدس. فان الاشياء تنتهي لا محالة الى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس ثم اوردها الى المتعلمين. فجازئ اذن ان يقع للانسان بنفسه الحدس و ان ينعقد في ذهنه القياس بلا تعلم».

روش علمی و مؤلفه‌های آن در فلسفه ابن سینا ۱۰۳

عقلی، بیش و کم، گفتن «من آن را می‌دانم» چندان درست نیست، بلکه باید گفت «چنین در دلم می‌آید» یا «چنین بر من ظاهر می‌شود». طبق نظر ابن سینا کسب معلومات و حتی به دست آمدن نتیجه از مقدمات این کیفیت نیایش‌وار را دارد، انسان باید تلاش کند و پاسخ، فعل خدا یا عقل فعال است^۱. در واقع، ما غالباً از آنچه می‌خواهیم بدانیم خبر نداریم، تا چه رسد به اینکه «آن را بدانیم». حتی می‌توان گفت یک نظریه معرفتی که نتواند این حقیقت اساسی را درک کند، نه تنها غلط است بلکه کفرآمیز هم هست. (شریف، ۱۳۶۲، ۷۰۴-۷۰۵)

بر مبنای این مطلب، مسأله از لحاظ روشی نیز دگرگون می‌شود. توضیح آنکه، خلاقیت‌های علمی از نظر فیلسوفان مسلمان نمی‌تواند به روشی گام‌به‌گام و مشخص تحلیل یابد، بلکه همواره با نوعی شهود و جهشی خلاق همراه است. هر چند امروزه دانشمندان زیادی این نظر را پذیرفته‌اند اما در واقع نگاه فیلسوفان مسلمان درباره خلاقیت و شهود عمیقاً با برداشت دانش امروز از این مسأله تفاوت دارد. جستجوی دانش جدید در راه یافتن به سرچشمه‌های اندیشه و عمل، عمدتاً

۱. ملاصدرا نقل می‌کند که ابن سینا در رسائل خود گفته است: «انّ الفکر فی استنزال العلوم من عند الله یجری مجری التضرع فی استنزال النعم و الحاجات من عنده... ان القوه العقلیه اذا اشتاقت الی شیء من الصور العقلیه تضرعت بالطبع الی المبدأ الوهاب؛ فان فاضت علیها علی سبیل الحدس، کفت المؤمنة و الا فرغت الی حرکات من قوی اخرى من شأنها ان تعدها لقبول الفیض للمشاکلة بین النفس و بین شیء من الصور التي فی عالم الفیض فیحصل له بالاضطرابات ما لم یکن یحصل له بالحدس» اما متأسفانه عنوان رساله ابن سینا را ذکر نمی‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ۵۱۶).

۱۰۴ فصلنامه علمی پژوهشی شهسای معرفت شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

جستجویی افقی است که به حیطه مسائل و مشکلات زمینی محدود مانده و واقعیت‌های فراتر از ماده و ذهن را نادیده می‌گیرد. برای یافتن منشأ اندیشه‌ها بیشتر به ساختمان مغز انسان و ترکیبات شیمیایی آن توجه شده است و در چنین چشم‌اندازی منشأ الهی افکار و اندیشه‌ها انکار شده و مفهوم نبوغ انسانی - که در تمدن‌های سنتی اهمیت کمتری دارد - جایگزین آن شده است. درباره مسأله رشد و به‌کار افتادن قوه خلاقیت و هماهنگی کامل آن با دیدگاهی مادی و آزادی از قید مذهب نیز راه‌حل‌های ارائه‌شده محدود به نظام‌های صرفاً روان‌شناختی یا مادی هستند (بکار، ۱۳۸۷، ۳۸-۳۹).

۲-۲. مفهوم صورت

مفهوم صورت در همه مباحث علمی ابن‌سینا مفهومی کلیدی و محوری است. او آن را مهم‌ترین علت از میان سایر علل برای همه علوم، اعم از طبیعیات و ریاضیات دانسته است (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف، ۷۵)^۱ و آن را در فیزیک، طبیعیات و زیست‌شناسی به یکسان به کار می‌گیرد و از لزوم و اهمیت آن در طبیعیات سخن می‌گوید (همان، ۳۴ و ۴۶). ابن‌سینا رویکردهای مادی‌انگارانه به علم را نادرست می‌داند، علم از نظر او به هیچ‌وجه خصلت پوزیتیویستی ندارد. او با مطرح کردن مفهوم صورت در طبیعیات که باعث قوام و فعلیت جسم جان‌دار و بی‌جان است (همان، ۳۴ و ۵۲)، راهی دیگر در فلسفه علم گشوده است، زیرا صورت حقیقتی متافیزیکی است که از عالم ماوراء ماده نشأت

۱. «و اذ قد بان لنا عدة الاسباب و احوالها، فنقول انه يجب ان يكون الطبيعي معتینا بالاحاطة بکلیتها و خصوصاً بالصورة حتى يتم احاطته بالمعلول و اما الامور التعليمية فلا يدخل فيها مبدأ حركة، اذ لا حركة لها. و كذلك لا يدخل فيها غاية حركة و لا مادة البتة، بل يتأمل فيها العلل الصورية فقط».

روش علمی و مؤلفه‌های آن در فلسفه ابن سینا ۱۰۵

می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۵۷)^۱. به این ترتیب، عالم ماوراء ماده به نحو جدی، بنیادین و نظام‌مند قوام‌بخش عالم ماده می‌شود و به تبع آن شناخت عالم ماده و غور در علوم نیز وابسته و نیازمند فهم و شناخت ماوراء ماده خواهد بود.

۲-۳. ارتباط میان علوم

ابن سینا به دلیل تسلط بر علوم گوناگون، توانسته است آنها را در ارتباط با یکدیگر لحاظ کرده و ارتباطات پنهانی آنها را آشکار کند. برای مثال، او در طبیعیات شفا درباره ارتباط طبیعیات با سایر علوم، از جمله شاخه‌های مختلف ریاضیات، فصل مبسوطی را اختصاص داده است و با تحلیلی مفصل ربط و وثیق آنها را نشان می‌دهد (الف، ۱۴۰۵-۴۱، ۴۶-۴۱). برای نمونه، او هندسه را از جهتی جزئی از طبیعیات دانسته و نیز علوم مکانیک، موسیقی، کرات متحرک، نور و هیأت را کاملاً متناسب با علم طبیعی به‌شمار آورده است (همان، ۴۱)^۲. اهمیت این موضوع زمانی بر ما روشن می‌شود که متوجه باشیم علی‌رغم این دیدگاه ابن سینا می‌بینیم که هنوز هم بسیاری از فیلسوفان علم فقط به شاخه محدودی از علوم نظر دارند و به نظریه‌پردازی فلسفی در آن حوزه محدود مشغول‌اند. این نگاه محدود باعث می‌شود نظریات آنها از جامعیت و کلیت مناسب برخوردار نباشند و به تبع، از کارآیی لازم نیز برخوردار نباشد.

گسسته دیدن علوم از یکدیگر منجر به گسسته شدن معرفت می‌شود. این گسست معرفتی نیز به نوعی با گسسته لحاظ کردن واقعیت و عالم در ارتباط است. طبیعی

۱. «و أما الصور فتفیض من ذلك العقل [أی، العقل الفعال]».

۲. «تصیر الهندسة جزئیة بوجه ما عند العلم الطبيعي... ههنا علوم اخرى تحتها [ای تحت الطبیعیات] کعلم الانتقال و علم الموسيقى و علم الاکر المتحرکه و علم المناظر و علم الهيئة».

۱۰۶ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

است که چنین رویکردی اثری مخرب بر حیات انسانی خواهد داشت. بسیاری از بحران‌های مختلفی که در زندگی انسانی و در جهان امروز ظاهر می‌شود، ریشه در چنین رویکردی دارد. برای مثال، علت تخریب محیط زیست همین نگاه محدود و یک‌سویه است؛ علم بدون توجه به تبعاتش بر طبیعت رشد می‌کند و در نهایت باعث آسیب جدی به آن می‌شود.

۲-۴. غایت‌شناسی

نظام علمی ابن‌سینا به گونه‌ای است که برای تبیین و توجیه بسیاری از پدیده‌های طبیعی از «غایت» استفاده می‌کند؛ اساساً اهتمام به غایت و پژوهش در چارچوب غایت‌شناسی یکی از ویژگی‌های طبیعیات قدیم است (نصر، ۱۳۵۹ الف، ۱۱۴). عناصر و مؤلفه‌هایی که در طبیعیات به کار گرفته شده‌اند، کاملاً مجوز این نوع رویکرد را صادر می‌کنند. ابن‌سینا با طرح مؤلفه‌ای به نام طبیعت در دل اجسام طبیعی، این امکان را فراهم می‌آورد. طبیعت نیروی محرکه اجسام طبیعی است؛ این قوه توسط عقل فعال افزوده می‌شود. به همین دلیل، این قوه ریشه در عقل کلی جهان دارد و از آگاهی عالم ریشه می‌گیرد.

چنین چیزی به یک معنی با غایت عالم ارتباط پیدا می‌کند. طبیعت چه خود صورت باشد و چه بخشی از صورت، به هر حال، از عقل فعال افزوده می‌شود، چون صورت از عقل فعال افزوده می‌شود، و به همین دلیل، از سنخ فعلیت عقل فعال است و لذا در تحریک و به حرکت درآوردن اجسام طبیعی همیشه آنها را به غایت خاصی رهنمون می‌شود. ابن‌سینا معتقد است همه اشیاء طبیعی در نظام هستی به سوی غایت و خیری رهنمون می‌شوند و هیچ چیزی از آنها گزاف یا اتفاقی نیست؛ مگر در موارد بسیار نادر و استثنایی، بلکه باید گفت برای اشیاء طبیعی عالم ترتیبی بر اساس حکمت هست و چیزی در این بین نیست که معطل و بی‌فایده باشد. همچنین از

روش علمی و مؤلفه‌های آن در فلسفه ابن سینا ۱۰۷

جانب مبدأ اولی که مباین آنها است، فعل قسری و خلاف قوه طبیعی شان در آنها قرار داده نشده است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ۱۰۲).

بر این مبنا، می‌توان نتیجه گرفت که در فلسفه طبیعت ابن سینا، روشی که برای تحقیق در جهان طبیعت به کار گرفته می‌شود، باید با هدف و غایت خلقت جهان طبیعت هماهنگ باشد. طبیعت در فلسفه او قلمروی است از واقعیت که برای هدف و غایت خاصی خلق شده و همه پدیده‌های آن معنی‌دار بوده و حکمت خالق آن همه جا ظاهر شده است. طبیعت طبق تدبیر و نظام الهی به وجود آمده و غایت آن محقق شدن نظام احسن است. طبیعت همه چیز را با یک قصد طبیعی حرکت می‌دهد و این قصد و هدف، رساندن موجودات به خیر و کمال است؛ البته به شرطی که موانعی در راه طبیعت واقع نشود.

حتی آنچه بد به نظر می‌آید، مانند پرپر شدن یک گل یا مرگ یک جان‌دار، برای نظام کلی عالم لازم است و باعث خیر بزرگ‌تری می‌شود. همه عناصر و معادن و گیاهان و حیوانات به سوی کمال و خیر بیشتر در حرکت هستند. مثلاً، در بدن انسان بیماری که به علت ازدیاد یکی از نیروهای بدن به وجود آمده است، به وسیله طبیعت که نظم و اعتدال را دوباره برقرار می‌سازد، مرتفع می‌شود. بنابراین، اگر در عالم مادی زشتی دیده می‌شود، علت آن خود طبیعت نیست بلکه ماده و عدم موفقیت فعل طبیعت بر روی ماده است.

طبیعت تا آنجا که بر ماده اثرگذار باشد، آن را به سوی غایت و هدف تکامل سوق می‌دهد، اما چون قوه و ماده بیش از آن است که طبیعت بتواند بر همه آن اثر کند، نقص و زشتی در این عالم به چشم می‌آید. مرگ و فنا نیز که همه جا در طبیعت دیده می‌شود و انسان آن را بدی و شر می‌شمارد، در نظام کل لازم است. برای مثال، مرگ انسان نفس او را آزاد می‌سازد تا بتواند به کمال خاص خود

۱۰۸ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

برسد (نصر، ۱۳۵۹ ب، ۳۵۶-۳۵۸).

نکته مهم اینکه، توجه به غایت فقط جنبه وجودشناختی ندارد. اگر غایت‌شناسی فقط چنین باشد، می‌توان اشکال کرد که چنین رویکردی تأثیر خاص و قابل توجهی در علم نخواهد داشت. بنابراین، مهم آن است که این رویکرد از حیث معرفت‌شناختی نیز اثرگذار باشد و گرنه در علم قابل استفاده نخواهد بود. خوشبختانه ابن‌سینا متوجه چنین معضلی بوده است. از نظر او توجه به غایت در تبیین علمی نقش مهمی ایفا می‌کند. او معتقد است برای تبیین یک پدیده طبیعی باید علل آن ذکر شود؛ چرایی امور طبیعت فقط با شناخت علل روشن می‌شود، به‌ویژه علت غایی، زیرا فقط و فقط با علت غایی پرسش از چرایی پایان می‌یابد. به‌دیگر سخن، تبیین‌هایی و غایی امور و قوانین طبیعی فقط با علت غایی امکان‌پذیر است. بنابراین، فقط با پاسخی غایت‌شناختی می‌توان تبیینی کاملاً معقول و خردپسند برای مسائل علمی ارائه کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ الف، ۷۷).^۱

۵-۲. تقدم معرفت‌شناختی امور عام و بسیط

گفته شد که ابن‌سینا معرفت حقیقی را معرفت از طریق علل می‌داند. حال باید به این نکته توجه کرد که اشیاء طبیعی دارای مبادی مختلفی هستند، برخی از این مبادی عام، بعضی خاص، برخی بسیط و برخی دیگر مرکب‌اند. در معرفت به طبیعات باید نسبت به ارتباط این مبادی با هم آگاه بود تا نحوه علم به آنها نیز مشخص شود، زیرا فقط از طریق علم به آنها است که می‌توان علم به اشیاء طبیعی حاصل نمود. از میان این امور، امور عام و بسیط نزد عقل شناخته شده‌ترند، اما آنچه نزد طبیعت شناخته‌تر

۱. «فاذا شئت ان ترفض ما يقال على سبيل المجاز و تذكر الامر الحقيقي، فان الجواب الحقيقي ان تذكر جميع العلال التي لم تتضمنها المسألة فاذا ذكرت و ختمت بالغاية الحقيقية وقف السؤال».

روش علمی و مؤلفه‌های آن در فلسفه ابن سینا ۱۰۹

است، امور خاص و مرکب‌اند.

از آنجا که طبیعت از ایجاد امور عام و بسیط آغاز می‌کند و سپس موجوداتی را که دارای تفصیلات نوعی و ترکیبی هستند، از آنها بوجود می‌آورد، متعلم نیز باید از امور عام و بسیط آغاز کند و سپس از آنها به معرفت انواع و امور مرکب برسد؛ هنگامی که حصول نوعیات و مرکبات دست داد، مقصود اصلی طبیعت و متعلم هر دو محقق شده است (همان، ۱۲). ابن سینا اشاره می‌کند که اگر حرکت علمی برخلاف این مطلب صورت گیرد، این شکل از معرفت به هیچ وجه یقینی نخواهد بود (۱۳۹۱، ۱۴۶). بنابراین، برای فهم عقلی و بازسازی عقلانی طبیعت باید در جریان شناخت عقلی از عام به خاص و از بسیط به مرکب حرکت کنیم.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ابن سینا به‌طور گسترده به همه دانش‌های زمان خود پرداخته و در همه آنها صاحب‌نظر بوده است. همین امر باعث شده نگاهی کلی و جامع نسبت به همه علوم داشته باشد. البته اهمیت مباحث علمی ابن سینا فقط مربوط به یافته‌ها و نتایج علمی او نیست بلکه کاری که ابن سینا در مورد علوم انجام داده فراتر از نتایجی است که به دست آورده است. یکی از مهم‌ترین دستاوردهای علمی ابن سینا طرح روش علمی و ارائه مؤلفه‌های خاص آن است که همچنان می‌تواند برای روزگار ما نیز مفید، زایا و سازنده باشد.

تفکیک، شکاف و جداسازی مطلق میان علم و فلسفه در اندیشه ابن سینا جایی ندارد، زیرا جهان و حقیقت برای او یک کل است و او در پی شناخت جهان در کلیت کامل آن است. چنانکه ساحت‌های مختلف جهان هستی همگی با هم در ارتباطند، معرفت‌هایی که به این ساحت‌های مختلف تعلق می‌گیرد نیز باید در ارتباط ارگانیک با هم باشند. بنابراین، به‌خودی‌خود فلسفه و علم با یکدیگر گره می‌خورند، به‌طوری که

۱۱۰ فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

می‌توان گفت علم جدای از فلسفه از نظر ابن‌سینا کاملاً بی‌معنا و بی‌محتوا است و حتی قابل تحقق نیست. علاوه بر این نسبت کلی، ارتباط فلسفه و علوم و نیز ارتباط میان خود علوم در جای‌جای علوم دیده می‌شود، به طوری که می‌توان گفت علوم عرصه کاربردی شدن قواعد و نتایج فلسفه هستند.

همه آنچه تحت عنوان مؤلفه‌های روش علمی ابن‌سینا مطرح شد به خوبی نشانی دهد که هم‌چنانکه در نظام هستی، از حیث وجودشناختی طبیعت ریشه در ماوراء طبیعت دارد و کاملاً به آن وابسته است، فلسفه نیز تار و پود علوم را تشکیل می‌دهد و در باطن همه علوم حضور دارد. در یک کلام می‌توان گفت علم مرتبه نازله فلسفه یا ظهور و تجلی فلسفه است. شاید بتوان گفت مهم‌ترین مشخصه علم‌شناسی ابن‌سینا همین باشد که فلسفه و علم چنین ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر پیدا می‌کنند. سایر مؤلفه‌های یادشده نیز به نوعی تفصیل یافته همین قاعده کلی هستند.

مزیت عملی این دیدگاه آن است که چنین ارتباط وثیقی باعث می‌شود علوم هیچ‌گاه افسارگسیخته نشوند و حیات انسانی را تهدید نکنند و از طرف دیگر، فلسفه نیز همیشه در عرصه زندگی حضور پررنگ و مؤثری داشته باشد. همه این شرایط در نهایت منجر به یک حیات سازنده می‌شوند که نتیجه آن تعالی و شکوفایی توأمان و هماهنگ فرد و جامعه می‌شود؛ همان چیزی که در زمانه ابن‌سینا محقق شده بود و با از هم گسیختن چنین نظام و تفکری، همه این امور از هم پاشید که تاکنون نیز ادامه دارد.

منابع

ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۶۳) *الالهیات*، تصحیح ابراهیم مدکور، تهران: ناصر خسرو.

روش علمی و مؤلفه‌های آن در فلسفه ابن سینا

- (۱۳۶۴) *النجاة*، تهران: مرتضوی.
- (۱۳۸۱) *الاشارات و التنبيهات*، تحقیق و تصحیح عباسعلی زارعی سبزواری، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- (۱۳۸۳) *الاشارات و التنبيهات*، به همراه شرح نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، تهران: نشر بلاغت.
- (۱۳۸۵) *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- (۱۳۹۱) *برهان شفا*، ترجمه و تفسیر مهدی قوام صفری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- (۱۴۰۵ الف) *الطبیعیات*، المجلد الاول، تصحیح ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- (۱۴۰۵ ب) *المنطق*، المجلد الاول، قسم *المدخل*، تصحیح ابراهیم مدکور، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- (۱۴۰۵ ج) *منطق المشرقیین*، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- اکاشا، سمیر (۱۳۹۱) *فلسفه علم*، ترجمه هومن پناهنده، تهران: فرهنگ معاصر.
- بکار، عثمان (۱۳۸۷) *تاریخ و فلسفه علوم اسلامی*، ترجمه محمدرضا مصباحی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- پویمن، لوئیس (۱۳۸۷) *معرفت‌شناسی*، ترجمه رضا محمدزاده، تهران: دانشگاه امام صادق.
- جعفری نائینی، علیرضا (۱۳۷۰) «ابن سینا»، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- چالمرز، آلن اف. (۱۳۸۴) *چیستی علم*، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۵) *فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون*، ترجمه حسن

۱۱۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / ش ۹، بهار و تابستان ۱۳۹۴

فتوحی، تهران: حکمت.

شریف، میر محمد (۱۳۶۲) *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*، ج ۱، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فرشاد، مهدی (۱۳۶۵) *تاریخ علم در ایران*، ج ۱، تهران: امیرکبیر.

ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

نصر، سید حسین (۱۳۵۹ الف) *علم در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: خوارزمی.

----- (۱۳۵۹ ب) *نظر متفکران اسلامی در باب طبیعت*، تهران: خوارزمی.

----- (۱۳۶۱) *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی

کتاب‌های جیبی.