

## **Lack of Method, Physicalism Approach and Lack of Phenomenological Perspective in *Philosophy of Superstitions***

Mahmood Hedayatafza \*

Rasool Rasoolipour \*\*

### **Abstract**

“Philosophy of Superstitions” has been authored as a work of second-order knowledge and philosophical perspective concerning the conceptual explanation and identification of different types of superstition, causes of human tendency towards superstitions and the method of battle with this problem. The mode of discussion of Professor Yasrebi of this issue bespeaks of his deep concerns of superstition particularly in its social aspect, but the author in the chapters of this work, instead of strengthening the philosophical perspective of the outlines of this problem, after a short review of the basic notions, turns to the extensions. Meanwhile, the most important problem is concerned with the “definition of superstition”. The distinguishing feature of the superstition as compared to other beliefs, its failure of consistency with rational foundations and drawn logical rules. Without paying attention to different applications of “reas” and requirements of thinking, Yasrebi considers rationality to have a unique condition in all times and spaces. Thus, he does not tolerate the relativity of the extensions of superstition in different societies and ages. Unfortunately, side effects of this great mistake can be seen in his explanation of the causes of the tendency towards superstition and its cure.

**Keywords:** Definition of Superstition, Rational Applications, Extensions of Superstition, Different Rationalities, Auguste Conte.

---

\* PhD in Philosophy and Kalam, University of Tehran, Iran (Corresponding Author),  
Mahmudhedayatafza@yahoo.com

\*\* Assistant Professor of Philosophy, Kharazmi University, Tehran, Iran, rasouli@khu.ac.ir

Date received: 2020-02-12, Date of acceptance: 2020-06-02

Copyright © 2010, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



## عدم روش‌مندی، رویکرد فیزیکالیستی، و فقدان نگاه پدیدارشناسانه در فلسفه خرافات

محمود هدایت‌افزا\*

رسول رسولی‌پور\*\*

### چکیده

کتاب *فلسفه خرافات* با عنوانی از سنخ معرفت‌درجه دوم و ادعای نگاه فلسفی برای تبیین مفهومی و شناخت اقسام خرافه، علل‌گرایش انسان‌ها بدان و روش‌های مبارزه با این معضل تصنیف شده است. نحوه ورود دکتر یثربی بدین بحث و سنخ‌گویی او، از دل‌مشغولی فراوان وی نسبت به خرافه، به‌ویژه در بعد اجتماعی آن حکایت دارد، اما مؤلف در فصول این اثر، به‌جای آن‌که نگاه فلسفی به کلیات این بلیه را تقویت کند، با عبور سریع از مطالب اساسی و مفاهیم پایه، به مباحث مصداقی ورود می‌کند. در این میان، عمده‌ترین معضل ناظر به «تعریف خرافه» است. فصل ممیز امر خرافاتی از سایر باورها، سازش‌نداشتن آن با مبانی عقلانی و موازین منطقی تصویر شده است. یثربی بدون اعتنا به اطلاعات گوناگون «عقل» و لوازم تفکر، «عقلانیت» را واجد وضعی واحد در همه زمان‌ها و مکان‌ها تصویر می‌کند و از این‌رو نسبی‌بودن مصداق خرافه را به‌حسب جوامع و اعصار متفاوت برنمی‌تابد. متأسفانه جوانب این خطای فاحش در تبیین عوامل‌گرایش به خرافات و درمان آن نیز مشهود است. هم‌چنین نویسنده در جای‌جای کتاب با رویکرد فیزیکالیستی و تأکید بر دیدگاه‌های آگوست کنت، هر امر ناخوش‌آیند یا نابه‌سامان اجتماعی را بدون تحلیل لازم به خرافه ارتباط می‌دهد و با ورود حداکثری به مصداق خرافه برخی باورهای

\* دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)، Mahmudhedayatafza@yahoo.com

\*\* استادیار گروه فلسفه، دانشگاه خوارزمی، rasouli@khu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۳

اصیل مذهب امامیه هم‌چون مجاری فیض الهی، صفات اولیای دین، شفاعت، و توسل را به‌چالش می‌کشد. در این خصوص، به‌دلیل فقدان نگاه پدیدارشناسانه، حتی بسیاری از تجربیات زیسته شیعیان ذیل مفهوم «خرافه» قرار گرفته است.

**کلیدواژه‌ها:** آگوست کنت، اطلاعات عقل، باورهای امامیه، تجربیات زیسته شیعیان، تعریف خرافه، عقلانیت‌های متفاوت، مصادیق خرافه.

## ۱. مقدمه و طرح مسئله

پس از طرح فلسفه جدید و پیشرفت علوم تجربی در دوران رنسانس، یکی از مباحث پرمناقشه نزد متفکران مسئله «خرافه» و درمان آن بوده است. در ایران نیز روشن‌فکران و برخی استادان علوم انسانی بیش از سایرین بدین مسئله توجه کرده‌اند. از آن جمله کتابی با عنوان *فلسفه خرافات* به‌قلم دکتر سیدیحیی یثربی، استادی با سوابق حوزوی و دانشگاهی، است. این اثر، چنان‌که روی جلد کتاب حک شده است، به‌منظور «معرفی و شناخت خرافات، علل و انگیزه‌های گرایش و مبارزه با آن» تصنیف شده است. مؤلف مطالب موردنظر خویش را در قالب یک مقدمه کوتاه و یازده فصل سامان داده و پیش‌گفتار کوتاهی نیز به ابتدای آن‌ها افزوده است. او در پیش‌گفتار کتاب می‌کوشد تا خواننده را به ضرورت شناخت بیماری تمایل به خرافه و علل و درمان آن توجه دهد. یثربی در همان ابتدا می‌نویسد:

خرافه برای جامعه بیماری خطرناکی است که هم موروثی و مادرزادی است و هم فراگیر و همگانی. خرافه خطرناک‌ترین بیماری جامعه‌هاست که آثار زیان‌بار آن تمامی جهات زندگی انسان‌ها را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد؛ از اخلاق تا اقتصاد و از دین و مذهب تا سیاست و مدیریت همه‌وهمه را (یثربی ۱۳۹۳: ۱۳).

استاد معاصر در ادامه می‌گوید که خرافات به‌صورت موروثی در جان و اندیشه مردمان راه می‌یابد و آنان از روی ناآگاهی و به‌صرف تلقین و تقلید خرافات را می‌پذیرند و بر مبنای آن عمل می‌کنند. این بیماری به جوامع عقب‌مانده اختصاص ندارد، بلکه ویروس آن شرق و غرب و عموم کشورها را احاطه کرده است، اما در عین حال آثار زیان‌بار خرافه در این کشورها به‌نحو یکسان نیست، زیرا یک تفاوت بنیادی در این میان سبب شده است که برخی جوامع پیشرفت کنند و برخی دیگر عقب‌مانده بمانند، اما آن تفاوت اساسی چیست؟ دکتر یثربی بر این عقیده است:

عدم روش مندی، رویکرد فیزیکیالیستی، و فقدان نگاه پدیدارشناسانه ... (محمود هدایت‌افزا و رسول رسولی‌پور) ۴۰۱

در کشورهای پیشرفته، تدبیر امور جامعه در دست کسانی است که بیش‌تر به اصول عقلانی و تدبیر علمی توجه دارند، اما در جامعه‌های عقب‌مانده، متولیان و گردانندگان جامعه خود از گرفتاران خرافه و حامیان آن می‌باشند (همان).

چنین توصیفاتی از «خرافه» ضرورت پرداختن بدان را مسجل می‌کند و مبحث «خرافه‌شناسی» را در اولویت قرار می‌دهد، اما جای سؤال است که تعریف خرافه و وجه‌تمایز مصادیق آن از سایر باورهای آدمی چیست و آیا به‌واقع چنین پیوند وثیقی میان خرافات و پیشرفت جوامع وجود دارد؟

اوراق پیش‌رو علاوه‌بر ارزیابی سه منظور حک شده بر جلد کتاب، در جهت پاسخ‌گویی به پرسش مزبور و دفع برخی ابهامات و توهّمات ناظر بدان گام برمی‌دارد. این قلم در پرتو بررسی نقادانه برخی فصول کتاب *فلسفه خرافات* و تمرکز بر نکات اساسی آن برخی پیش‌فرض‌ها و روش پژوهشی نویسنده را به‌چالش می‌کشد.

## ۲. تأملاتی در کلیت فصول کتاب

در مقدمه کتاب تصریح شده است که مطالب این اثر در هشت بخش سامان یافته و مؤلف به‌اختصار عناوین مطالب هر بخش را بیان کرده است (یثربی ۱۳۹۳: ۱۵-۱۶)، اما در متن کتاب یازده «فصل» را مشاهده می‌کنیم و سخنی از «بخش» دیده نمی‌شود. ظاهراً برخی بخش‌های موردنظر دکتر یثربی را بعدها خود او یا ویراستار و ناشر به چند فصل تقسیم کرده‌اند، اما در مقدمه کتاب توضیح آن مغفول مانده است. با مقایسه سخنان مؤلف در مقدمه و عناوین فصول به‌راحتی می‌توان دریافت که بخش اول به سه فصل و یکی از بخش‌های دوم یا سوم نیز به دو فصل تقسیم شده‌اند. به‌هرحال، عناوین فصول کتاب به قرار ذیل‌اند:

اول: خرافه چیست؟ و نمونه‌های آن؛

دوم: نسبت خرافه با علم، فلسفه، و دین؛

سوم: نقش زیان‌بار خرافه در زندگی فردی و اجتماعی انسان؛

چهارم: علل و انگیزه گرایش به خرافات؛

پنجم: علل و انگیزه‌های پایداری انسان در خرافه؛

ششم: بزرگ‌ترین عامل بقای خرافه؛

هفتم: روش مبارزه با خرافات؛

هشتم: دزهای مدرن خرافه؛

نهم: پیدایش تحریف و خرافه در دین اسلام؛

دهم: تحریف و خرافه در مذهب تشیع؛

یازدهم: جمع‌بندی و نتیجه‌گیری.

عناوین مزبور، که دورنمایی از مباحث این اثر را نشان می‌دهند، به‌خودی‌خود بیان‌گر بی‌ارتباطی حجم زیادی از مطالب کتاب با نام اصلی آن است. توضیح بیش‌تر مطلب این است:

- سه فصل اول کتاب به تبیین موضوع «خرافه»، حدود و ثغور آن به‌لحاظ علمی، و نقش زیان‌بار آن در فرهنگ آدمیان پرداخته است. عناوین اصلی این فصول با موضوع کتاب تناسب دارند، اما برخی عناوین فرعی فصول مزبور، به‌ویژه از حیث طرح مصادیق خرافات، با بحث اصلی ناسازگار است.

- در سه فصل دوم کتاب، علل گرایش و پای‌بندی انسان‌ها به خرافات تجزیه و تحلیل شده است. این عناوین نیز با فلسفه خرافات مرتبط است، به‌جز این‌که برخی عناوین فرعی فصول چهارم و پنجم درهم آمیخته شده است و میان عناوین اصلی فصول پنجم و ششم تفاوت روشنی ملحوظ نیست. درواقع، این دو فصل باید در یک‌دیگر ادغام می‌شدند و سه فصل دوم کتاب ذیل عنوان «علل گرایش انسان‌ها به خرافات» قابلیت اجتماع داشتند.

- از آن‌جاکه روش مبارزه با خرافات با شناخت دزهای مدرن این بلیه ارتباط وثیقی دارد، باید به هم‌سویی مطالب فصول هفتم و هشتم با عنوان اصلی کتاب اذعان داشت، اما برخی عناوین فرعی این دو فصل به‌موازات یک‌دیگر تدوین یافته‌اند. برای مثال، ثلث پایانی مطالب فصل هفتم به‌ویژه عنوان فرعی «ترفندهای دفاع از خرافه» به‌تمامی می‌توانست در فصل هشتم بیاید و جالب آن‌که مفاد همان مطالب با عناوینی دیگر در فصل اخیر آمده است.

- عناوین فصول نهم و دهم کتاب به‌کلی با نام فلسفه خرافات بی‌ارتباط است. طبعاً ورود مصداقی به مبحث «خرافه» در عرض طویل و با عمق بسیار کم، کاملاً با نگاه فلسفی بدان پدیده ناهم‌گون است. به‌رحال نام کتاب حاکی از نگاه فلسفی به مقوله «خرافه» است و مؤلف صرفاً برای توضیح و تبیین بهتر دعاوی خود، مجاز به طرح مباحث مصداقی است که آن نیز بیش از حد نیاز، در فصول قبلی اعمال شده بود.

عدم روش مندی، رویکرد فیزیکیالیستی، و فقدان نگاه پدیدارشناسانه ... (محمود هدایت‌افزا و رسول رسولی‌پور) ۴۰۳

علاوه بر این، در نگاه درجه دوم به یک پدیده، باید به مصادیقی روشن و حتی المقدر مورد اتفاق همگان و فراتر از جامعه و تفکر یا دین و مذهبی خاص پرداخت؛ نه آن‌که ثلث کتابی با عنوان درجه دوم فلسفه خرافات را به مباحث مصداقی و جرح عواطف مخاطبان مؤمن به دین اسلام و مذهب تشیع اختصاص داد.

### ۳. تعریف نامحصل از خرافه و ملاک تمایز آن از سایر باورها

در فصل اول، که مختصرترین فصل کتاب است، مؤلف قدری در تبیین معنای «خرافه» می‌کوشد. او در ابتدا می‌گوید خرافه به باورهای بی‌پایه‌ای گفته می‌شود که فاقد دلایل عقلانی و توجیحات منطقی است، اما بر اذهان و رفتار آدمیان سیطره یافته است. یشربی در ادامه، پس از توضیح کوتاهی در خصوص واژه «خرافه» و بیان پیشینه آن در میان مردم عربستان، مجدداً به تعریف خرافه می‌پردازد: «مطالب بی‌پایه و بی‌دلیلی که با علل و انگیزه‌های مختلف پدید آمده و بر اساس تقلید از گذشتگان و نیز با همان علل و انگیزه‌ها در میان انسان‌ها رواج یافته و ماندگار شده‌اند» (یشربی ۱۳۹۳: ۱۷).

شاید در نگاه اول این‌گونه به نظر آید که بیان مذکور تعریفی جامع و منطقی از «خرافه» است، اما با اندکی تأمل معرفت‌شناسانه، ابهامات بسیاری در آن مشاهده می‌شود. تردیدی نیست که خرافات از جنس باورها و عقاید آدمی است که در رفتارهای وی نیز ظهور می‌کند، اما نقطه ثقل ابهامات ناظر به خاصه یا فصل خرافات است. در توضیحات مؤلف، صرفاً بر فقدان دلیل عقلی یا توجیه منطقی برای خرافه تصریح شده است، حال آن‌که اهل نظر تلقی واحدی از «عقل» و قواعد آن ندارند.

تاریخ علم و فلسفه نشان می‌دهد که نوع بشر در طول تاریخ با برداشت‌های متفاوت از «عقل» مواجه بوده است. اهل نظر، به‌ویژه فیلسوفان، معانی مختلفی برای واژه «عقل» قائل شده و هر یک معنای خاصی را در گستره مباحث علمی ملاک سنجش قرار داده‌اند. از جمله عقل عرفی، عقل جدلی، عقل نظری، قوه ادراک‌کننده، عقل عملی، عقل فعال، عقل منفعل، عقل مستفاد، عقل هیولانی، قوه تحریک‌کننده، عقل عام، عقل فطری، عقل تجربی، ضروریات و بدیهیات، مجموع معقولات آدمی، امور مشهوره، تجربیات زندگی، و... (فارابی ۱۹۳۸م: ۴-۳۴).

بنابراین، در مقام تحقق هرگز وضع مشخصی برای تفکر و عقلانیت متصور نیست و با لحاظ نگاه پدیدارشناسانه و توصیفی و نه دستوری به سهولت می‌توان این تفاوت را مشاهده

کرد. در آن سوی جهان، از تفکر ارسطویی و افلوپینی گرفته تا عقلانیت دکارتی، کانتی، پوزیتیویستی، و فیزیکیالیستی... در این سو نیز از تفکر معتزلی و اشعری گرفته تا اندیشه‌های سینیوی، اشراقی، صدرایی، و... پدیدارهای حاصل از این‌گونه تفکرات بسیار متفاوت و تبعات آن‌ها در نظام‌های سیاسی و اقتصادی انکارناپذیر است.

تکیه بر علم منطق نیز نمی‌تواند دیدگاه مثبت مؤلف باشد، زیرا دست‌کم بخشی از قواعد منطقی را فیلسوفان و اصحاب تفکر تدوین می‌کنند و از این رو با تغییر گزاره‌های فلسفی آن‌ها نیز در معرض تغییر قرار خواهند گرفت. تفاوت‌های معنایی درخور توجه میان منطق قدیم، که اول‌بار ارسطو آن را تدوین کرده است، و منطق جدید، که پایه‌گذار آن فرگه است، شاهد روشنی بر این ادعاست. علم منطق در مقام تعلیم، مقدم بر فلسفه، کلام، و سایر دانش‌هاست، اما در مقام حدوث و تدوین متأخر از آن‌ها نگاشته می‌شود.

ممکن است مخاطبی که کتاب یثربی را نخوانده است، تصور کند که وی قطعاً به اطلاعات متفاوت «عقل» توجه داشته است، اما چون آن را امری سیال به‌حسب زمان‌ها و مکان‌های متفاوت می‌پنداشته است، قیدی برای آن در تعریف خویش لحاظ نکرده است.

در قبال این احتمال باید اذعان داشت که پذیرش چنین دیدگاهی می‌تواند رافع برخی مشکلات مؤلف در طریق تبیین حدود و ثغور «خرافه» باشد، اما افسوس که دکتر یثربی به‌صراحت چنین مبنایی را مردود دانسته است، زیرا او بدین نکته التفات دارد که لازمه این نگاه نسبی‌انگاشتن مصادیق خرافه است، حال آن‌که او از پذیرش چنین نگاهی سخت استنکاف می‌ورزد.

توضیح مطلب آن‌که در انتهای فصل اول طرح سه نکته در خصوص خرافات را مشاهده می‌کنیم. عناوین این نکات عبارت‌اند از «خرافه‌ها یک‌سان نیستند»، «خرافه نسبی نیست»، و «رابطه قداست و خرافات». گذشته از آن‌که مؤلف در ذیل هر سه نکته مجدداً به طرح مصادیق قابل‌مناقشه روی آورده است، آن‌چه در این بخش جای تأمل دارد، توضیحات ناظر به نکته دوم و نفی نسبی بودن خرافات است. نویسنده مدعی است که مصادیق خرافه همگانی، همه‌جایی، و به‌طور کلی امری مطلق است:

یک چیز یا خرافه است یا نیست؛ یعنی یا دلیل عقلی دارد و می‌تواند داشته باشد و یا دلیل عقلی ندارد و نمی‌توان برای آن دلیل عقلی پیدا کرد. این درست نیست که یک باور یا آیین و رفتار را، زمانی خرافه بدانیم و زمانی دیگر ندانیم. آن چیزی که خرافه است، همیشه و در هر جامعه‌ای خرافه محسوب می‌شود. بنابراین، کسانی که می‌گویند: «به خاطر باور جامعه‌ای به عقلانی بودن یک چیز خرافی، دیگر نباید آن را خرافه



عدم روش مندی، رویکرد فیزیکیالیستی، و فقدان نگاه پدیدارشناسانه ... (محمود هدایت‌افزا و رسول رسولی‌پور) ۴۰۵

بدانیم! درست نیست، زیرا هیچ خرافه‌ای، یعنی هیچ چیز غیرعلمی، براساس باور مردم تبدیل به یک گزاره علمی نمی‌گردد. نیز نمی‌توان با ایجاد تردید در مفاهیم معقول یا نامعقول بودن، خرافات را نسبی و مقید به مکان و زمان دانست و ادعا کرد که هیچ وسیله‌ای برای تشخیص خرافه از غیرخرافه وجود ندارد. ما با تکیه بر عقل و اندیشه و باتوجه به واقعیت جهان، می‌توانیم خرافه را بشناسیم (یثربی ۱۳۹۳: ۲۱).

چنان‌که ملاحظه شد برخی اهل نظر در آثار خویش به‌درستی «خرافه» را امری نسبی انگاشته‌اند.<sup>۱</sup> به‌باور ایشان نیز ملاک شناخت مصادیق این امر مذموم و غیرعقلانی بودن آن‌هاست، اما به‌ظاهر آنان دریافته بودند که «عقلانیت» به‌حسب دوران‌های متفاوت حیات بشری وضع پایداری ندارد، بلکه پدیدارهای حاصل از آن متفاوت بوده است. بنابراین کارکرد آن نیز در تشخیص خرافات از سایر باورهای آدمی همواره نتیجه واحدی ندارد. به‌نظر می‌رسد بهترین داوری درخصوص این امور به‌نحوی که مانع تک‌سونگری یا غرقه‌شدن در نگاه‌های ایدئولوژیک، فیزیکیالیستی یا پوزیتیویستی شود، همان نگاه پدیدارشناسانه است. آری، اساساً دلیل تفاوت امور مهم دیگر آدمیان نیز معلول تفاوت عقلانیت در جوامع مختلف بوده است. برای مثال، این که چرا مفاد دعوت انبیا به‌لحاظ طولی در یک سطح نبوده است یا چرا نظام‌های فلسفی تفاوت‌های فاحشی با یک‌دیگر دارند و...؛ طبعاً یافتن پاسخ مناسب برای این پرسش‌ها در گرو قبول وجود «عقل»‌ها و نه عقل واحد درطول تاریخ است.

شاید گفته شود که مراد مؤلف از «عقل» همان فهم عرفی یا شعور معمولی است؛ حال آن‌که حتی این معنا از عقل نیز در جوامع و دوره‌های زمانی مختلف و به‌ویژه با رشد علوم تجربی حیثیت واحدی نداشته است. اساساً پدیدارهای حاصل از تفکرات بشری می‌گویند که درک مردمان هر جامعه وضع ثابتی ندارد، بلکه عقلانیت آن‌ها بیش‌تر تحت تأثیر پیشینه‌های فرهنگی، آموزه‌های اسطوره‌ای، عقاید دینی آن عصر اعم از سره و ناسره، نحوه حکمرانی والیان آن سامان و... شکل گرفته است و در بستر زمان، با رشد علوم و تبدلات فرهنگی با سایر اقوام و گاه حدوث برخی تحولات اجتماعی دچار تغییر خواهد شد. ناگفته نماند که تعبیری نظیر «عقلانیت مدرن» یا «تفکر سنتی» در سایه‌سار باور به هویت سیال عقل تعیین و معنا یافته است.

باین‌وصف، باید پرسید که مقصود از «عقل» و درپی آن «منطق» برای تمایز میان امور خرافی از غیر آن‌ها چیست؟ طبعاً عقلانیت هر جامعه که برآیند آداب زندگی، باورهای دینی، و تجربیات علمی آن محیط است، ملاک عمل در همان‌جاست و ازاین‌رو «خرافه»

به‌لحاظ مصادیق امری نسبی محسوب می‌شود. متأسفانه مؤلف در هیچ‌یک از فصول کتاب توجهی بدین پرسش مقدر و پاسخ آن نداشته و از این رو ابهام مزبور پاشنه آشیل تعریف موردنظر وی از «خرافه» است. یثربی در ادامه مطالب فصل اول به‌جای آن‌که ابهامات اساسی تعریف مذکور را با توضیحاتی روش‌مند برطرف کند، بلافاصله به طرح مصادیق خرافه روی می‌آورد. او با ذکر مواردی هم‌چون بت‌پرستی، توسل به عوامل پنداری چاره‌گر، و تأثیر افلاک و ستارگان می‌کوشد مقصود خویش از خرافات را به مخاطبان القا کند؛ حال آن‌که قدری مثال‌های درهم‌وبرهم و یکی در میان قابل‌مناقشه نمی‌تواند جای‌گزین مناسبی برای تبیین ممیز خرافات از سایر باورها باشد.

باید اذعان داشت که مفاهیم «عقل و عقلانیت» بسیار رایج و پرکاربردند، اما به‌حسب مفهوم ابهام فراوانی دارند. به‌دیگرسخن، مفهوم «عقل» مشترک لفظی نسبت به مصادیق خویش است و در مباحثی نظیر خرافه‌شناسی، بررسی عقاید مذهبی، و نقد خرده‌فرهنگ‌ها دانسته یا نادانسته دست‌آویز اهل نظر قرار گرفته است؛ از این رو، دکتر هیلدروپ در اوایل قرن هجدهم میلادی (حدود سی صد سال پیش) می‌نویسد:

مشاجرات رایج در باب معقولیت اعتقاد، از بدفهمی، سردرگمی، و ابهام رنج می‌برد، زیرا مردم الفاظ خویش را تعریف نکرده‌اند و به‌ویژه روشن ننموده‌اند که منظورشان از کلمه بسیار تحریف‌شده و مورد سوءاستفاده قرارگرفته 'عقل' چیست  
Friedrich D, Schleiermacher, On Religion, P. 14.؛ به‌نقل از شکراللهی (۱۳۹۰: ۳۷).

### ۱,۳ مثال‌های غیرروش‌مند و پریشان در خصوص مصادیق خرافات

گفته شد که دکتر یثربی در جای‌جای این اثر درصدد است ضعف حاصل از ملاک سنجش خرافات از سایر باورهای آدمی را با ذکر مثال‌های فراوان و متنوع جبران کند. این شیوه در بیش‌تر فصول کتاب به‌لحاظ کمی و کیفی به‌افراط منتهی شده است، گویا هر معضل اجتماعی و ناکامی‌های نوع انسان در زندگی روزمره ناشی از مقوله «خرافه» است. البته این روش تازگی ندارد، چنان‌که پیش‌تر نیز برخی با همین روش همه کاستی‌ها و کژئی‌های اطراف خویش را به مقوله «غلو» ارجاع داده‌اند.<sup>۲</sup> هم‌چنین در تصور تقریب‌گرایان مذهبی، برخی مناسک دینی و اختلافات مذهبی مسبب عقب‌ماندگی کشور شده است و در نگاه برخی سنت‌گرایان، مصیبت‌های اصلی ما معلول مدرنیته و تهاجم فرهنگی غرب تصویر می‌شود. طبعاً آسیب‌شناسی درخصوص مقولاتی از این دست شایسته و بایسته است، اما روش‌مندی در طرح مباحث، نقد، و تحلیل‌ها شرط اصلی پویایی چنین پژوهش‌هایی است.

عدم روش مندی، رویکرد فیزیکیالیستی، و فقدان نگاه پدیدارشناسانه ... (محمود هدایت‌افزا و رسول رسولی‌پور) ۴۰۷

در نتیجه دکتر یثربی به گونه‌ای به ذکر مثال‌ها در این اثر روی آورده است که اگر کسی بدون توجه به نام کتاب و عناوین فصول آغازین آن به تورق و مطالعه متن کتاب بپردازد، آن را اثری با هدف گردآوری مصادیق «خرافه» خواهد یافت. از باب نمونه، عبارات مؤکد و چشم‌گیر مؤلف در همان فصل اول کتاب گزارش و تحلیل می‌شود. استاد یثربی ذیل عنوان «نمونه‌هایی از خرافات در میان مردم دنیا» می‌نویسد: «در همین قرن بیست و یکم در میان همه اقوام و ملل انواع و اقسام خرافات رواج دارد» (یثربی ۱۳۹۳: ۱۹).

مؤلف در ادامه سه موضوع خاص مطرح کرده است که به‌باور وی از مصادیق روشن خرافه‌اند. توضیحات ذیل هر عنوان حاکی از تعمیم بعضی از مفاهیم ناظر بدان موضوع است. به نظر می‌رسد تأمل در نحوه بهره‌گیری مؤلف از مثال‌ها در همین قطعه و تشریح جهات ضعف تحلیل‌های وی مقصود نگارنده را از عدم روش مندی در طرح مثال‌ها و پریشانی محتوایی بعضی از آن‌ها به مخاطبان بنمایاند.

**الف) بت پرستی:** مقصود مؤلف از این عنوان امری اعم از مفهوم ابتدایی آن نزد عوام است:

بت پرستی یعنی انسان اجسام بی‌جان یا افرادی از انسان‌ها از جادوگران و متولیان ادیان و برخی مکان‌ها و جایگاه‌ها را به مقام خدایی رسانده و آنان را حاکم بر کائنات و سرنوشت خود بدانند. در برابر آن‌ها سر فرود آورده و نیازهایش را از آن‌ها بخواهد. حوادث جهان همانند بیماری‌های فراگیر، زلزله، توفان، جنگ و خون‌ریزی، قحطی و گرسنگی را ناشی از اراده آنان بدانند (همان: ۱۹).

بیان استاد معاصر حاکی از آن است که او تصور صحیحی از پیشینه «بت پرستی»، حتی در دوران جاهلیت پیش از اسلام، ندارد تا چه رسد به تطورات این بلیه در قرون بعدی و برخی بت پرستی‌های مدرن. از آن‌جاکه یثربی مفسر قرآن و مصنف تفسیر روز است؛ انتظار می‌رود که دست‌کم یک‌بار همه آیات قرآن را با تفکر و دقت خوانده باشد. اساساً غالب بت پرستان شیء ساخته‌شده خود را معبود نمی‌دانستند. آنان این مقدار شعور داشتند که اشیای خودساخته، خالق آسمان، زمین، و سایر موجودات نیستند، بلکه به وجود خالق متعال باور داشتند، چنان‌که در چندین آیه قرآن بدین نکته تصریح شده است که اگر از مشرکان پرسش شود که خالق زمین و آسمان مسخر خورشید و ماه و خالق خود آنان کیست؟ به تحقیق در جواب گویند: «اللّه» (عنکبوت: ۶۱؛ زمر: ۳۸؛ زخرف: ۸۷).

آری، اغلب مشرکان نه تنها اجمالاً به ذات ربوبی باور داشتند، بلکه بدین نکته نیز واقف بودند که چون آن حقیقت قابل رؤیت نیست، به وجود واسطه‌ای بین بندگان و صانع عالم نیاز است. تنها اشتباه در این میان تشخیص آن واسطه بود. اکثر آنان چنین می‌اندیشیدند که خود باید برای نیایش و تضرع به درگاه الهی امر محسوسی را تدارک بینند. به‌دیگرسخن، بت‌ها معبود اصلی مشرکان نبودند، بلکه جهت عبادت آنان محسوب می‌شدند. در واقع، مشرکان «الله» را مسجود خود می‌پنداشتند و بت‌ها را برای عبادت خویش. در تصور آنان، هرکسی باید برای خود نشانی برای عبادت و رازونیز با خالق اتخاذ می‌کرد. بنابراین انبیای الهی و اوصیای ایشان چندان برسر اثبات صانع عالم و نفی الحاد با مردمان بحث نداشته‌اند، بلکه بیش‌تر تلاش آنان اولاً در مسیر نفی تأثیر بت‌های خودساخته مشرکان و ثانیاً تبیین وسایط فیض الهی و طریق بندگی خداوند و تأکید بر اختیار این امور به‌دست خداوند بود. متأسفانه تلقیات نادرست مؤلف از «بت‌پرستی» و «شرک» در فصول پایانی کتاب، از جمله فصل دهم، با آب‌وتاب بیش‌تر و با عباراتی سبک و به‌نحو توهین‌آمیزی درخصوص عقاید و مقدسات شیعیان امامیه تفصیل یافته است (یثربی ۱۳۹۳: ۲۳۹-۲۴۵) که طرح و ارزیابی هر یک از آن‌ها نوشتار مستقلی می‌طلبد، اما درون‌مایه سخن مؤلف همانی است که در سطور مذکور نقل و نقد شد.

این قلم بسیار بعید و بلکه محال وقوعی می‌داند که دکتر یثربی آیاتی نظیر «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ» (مائده: ۳۵) یا «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ» (انفال: ۳۳) را در قرآن ندیده باشد. آیه اول به‌اختصار به لزوم واسطه میان عبد و معبود تصریح کرده است، فارغ از آن‌که تفسیر ما از وسیله و مصادیق آن چه باشد. آیه دوم نیز وجود پیامبر رحمت را مانع نزول بلا دانسته است. طبعاً در این جا مراد آیه حضور فیزیکی پیامبر نیست، بلکه حضور معنوی و ولایی او مورد نظر است و عبارت «ما كان الله» در ابتدای آیه دال بر همیشگی بودن این ویژگی و قاعده‌مندی آن است.

**ب) توسل به عوامل پنداری چاره‌گر:** در توضیح این نمونه از خرافات می‌خوانیم: «بسیاری از مردم برخی از وردها، ذکرها و دعاها، مکتوب و غیرمکتوب، اشخاص و اماکن را منشأ آثار دانسته و عامل کام‌یابی و شفا و رسیدن به آرزوهایشان می‌شمارند» (یثربی ۱۳۹۳: ۲۰).

مؤلف محترم که در متن قبلی هرگونه وسیله ارتباطی میان خالق و مخلوق را منتفی دانسته است و باور بدان‌ها را از مصادیق «خرافه» پنداشته بود، در متن اخیر پا را فراتر گذاشته است و اساساً ادعیه و اذکار را فاقد منشأ آثار می‌خواند. چنین حکمی به‌مثابه

موهوم‌انگاشتن طلب حاجت از خداوند است. پرواضح است که کلی‌گویی نامدلل‌یثربی در تضعیف ادعیه، اذکار، و اماکن شریفه هیچ نتیجه محصلی برای مخاطب فهیم درپی نخواهد داشت. او اساساً توجه ندارد که مأخذ نصوص وارده درخصوص دعاها و اذکار متفاوت است و ازاین‌رو نمی‌توان همه آن‌ها را به چوب تردید راند! به‌واقع، چرا خواندن دعاها و اذکاری که در ضمن آیات قرآن یا احادیث مستند بیان شده و مشتمل بر مضامین عالیه است، از مصادیق خرافه به‌شمار آید؟ آیا به‌واقع مؤلف تفسیر روز آیاتی نظیر «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۶۰) و «قُلْ مَا يَدْعُوا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ» (فرقان: ۷۷) را در قرآن ملاحظه نکرده است؟

گذشته از نصوص معتبر برخی افراد از دعا، ذکر، مکان یا حتی افرادی خاص، تجربه‌های شخصی دارند و بعضی از آن‌ها را در رفع پاره‌ای نامالایمات مجرب و راه‌گشا یافته‌اند. اینک چه اصراری است که با تلقیات آنان ستیزه و آرامش نسبی آن‌ها را به اضطراب تبدیل کنیم؟ فرض کنید شخصی مدعی شود که هنگام مواجهه با افسردگی، با خواندن دو سه غزل از حافظ، امید به زندگی را در روان خویش تازه می‌کند. آیا صحیح است که شما درصدد به‌چالش‌کشاندن این تجربه شخصی برآیید و آن فرد را بدان دلیل که غزلیات هفت قرن پیش را به دانش روز روان‌شناسی ترجیح داده است، به خرافه‌پرستی متهم کنید؟ حال چه فرقی دارد که کسانی از روی تجربه زیسته خویش مدعی رفع افسردگی با برخی اذکار، ادعیه، و تشریف به اماکنی خاص شوند و آن‌گونه امور را مرهم افسردگی خود پندارند و درعمل نیز با حضور در آن اماکن و قرائت برخی ادعیه و اذکار به آرامشی نسبی دست یابند؟ ازقضا، روان‌شناسان متبحر به این‌گونه تجربیات شخصی اهمیت می‌دهند و با نگاه پدیدارشناسانه از چنین ظرفیت‌هایی در حل مشکلات بیماران بهره می‌گیرند. اساساً مگر هدف روان‌شناسان چیزی جز رفع افسردگی و نشاط روحی افراد جامعه است و آیا توصیه‌های التیام‌بخش آنان محصول تجربه نیست؟

**ج) تأثیرات افلاک و ستارگان:** این مثال، از دو نمونه پیشین مستقل بوده و ازاین‌رو به‌نحوی متفاوت طرح شده است:

باور انسان به نقش افلاک و ستارگان در سرنوشت خود و حوادث کائنات در سراسر جهان از دیرباز رایج بوده و هست. چنین تصویری براساس یک جهان‌بینی یونانی استوار بود. حتی در فلسفه اسلامی ما نیز تفکر یونانی نفوذ کرده است. در آثار ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، و همه فیلسوفان مسلمان نقش افلاک و ستارگان در پیدایش و

تحولات جهان خاکی، به‌طور قطع و یقین پذیرفته شده تاجایی که هفت فلک و هفت ستارهٔ سیار آن‌ها را پدران موجودات جهان عناصر می‌شمردند (یثربی ۱۳۹۳: ۲۰).

از آن‌جاکه دکتر یثربی دستی در مباحث تاریخ فلسفه دارد، مثال سوم خود را به نقد برخی تفکرات فلسفی مبتنی بر طبیعیات قدیم اختصاص داده است، اما گویش وی تلقیاتی نادرستی را به خواننده القا می‌کند. در این متن، فقدان نگاه پدیدارشناسانه بسیار مشهود است و به‌گونه‌ای متعمدانه به‌نظر می‌رسد. توضیح این‌که نزد استادان فلسفه و از جمله استاد یثربی روشن و مبرهن است که ارسطو، برخلاف افلاطون، فیلسوفی طبیعت‌شناس و تفکر ارسطویی مبتنی بر طبیعیات عصر وی بود. آن طبیعیات به‌هیچ‌وجه حاصل اندیشه‌های خرافی نبودند، بلکه اساس آن حاصل تلاش علمی دانشمندان یونانی بر پایهٔ مشاهدات رصدی و مبتنی بر روش‌های تجربی آن دوران بود. اگرچه در تبیین برخی فروعات مسائل خیال‌پردازی‌هایی نیز صورت گرفت.

عجیب آن‌که مؤلف فلسفهٔ خرافات با آن‌که علوم تجربی را مقدم بر آموزه‌های فلسفی و حتی مذهبی آدمیان می‌داند، در این موضع دانش تجربی یونان قدیم را بستر پرورش خرافات دانسته است. آیا به‌صرف ابطال ایده‌های پر قدمت و مشهوری نظیر هیئت بطلمیوسی در عصر جدید می‌توان آن اندیشه را از مصادیق «خرافه» به‌شمار آورد؟ در این‌که امروزه دست‌کم بخشی از آن باورها در عداد خرافات است، شکی نیست، اما آیا می‌توان فیلسوفان بزرگی هم‌چون ارسطو یا ابن‌سینا را به‌صرف باور به دستاوردهای علمی عصر خویش، افرادی خرافاتی انگاشت؟ اگر پاسخ مثبت است، باید اذعان داشت که باورمندان به علوم تجربی امروزی نیز به‌دلیل رشد سریع علم و ابطال برخی نظریات کنونی در آینده به‌تدریج به اصحاب خرافه ملحق خواهند شد. کوتاه سخن آن‌که ذکر این‌گونه مثال‌ها در کتاب یثربی یادآور ضرب‌المثل «یکی بر شاخ بود و بن می‌برید!» است.

نویسندگان این مقاله از آن‌رو که دکتر یثربی را آگاه به تاریخ فلسفه می‌شناسند،<sup>۳</sup> به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند در خصوص تحلیل مزبور نسبت جهل به استاد معاصر بدهند، بلکه پیش‌فرض نادرست وی مبتنی بر مطلق‌انگاری خرافات را علت اصلی تحلیل نامناسب این‌گونه مثال‌ها می‌دانند و بازگشت آن پیش‌فرض نادرست نیز انگارهٔ وضع ثابت برای تفکر عقلانی است. به‌بیان‌دیگر، اگر ملاک تمایز خرافات از سایر باورها تفکر فلسفی و دانش علمی بشر باشد، بایستی نسبی بودن مصادیق خرافه را به‌حسب جوامع و اعصار متفاوت پذیرفت.

#### ۴. علل و انگیزه‌های گرایش به خرافات

نویسنده فلسفه خرافات در فصل چهارم علل و انگیزه‌های گرایش به خرافات را بررسی کرده است. از آن‌جاکه مؤلف در فصول پیشین تعریف درستی از «خرافه» و ملاک تمایز روشنی برای تفکیک مصادیق خرافه از سایر باورها ارائه نکرده است، در این فصل نیز چندان نمی‌توان مطالب روش‌مند و متقنی را از وی انتظار داشت. دکتر یثربی در ابتدای فصل بر تلاش انسان برای شناخت و تسخیر طبیعت انگشت گذاشته است. انگیزه چنین تلاشی از سوی نوع انسان در دو محور «بهره‌برداری از طبیعت و دفع آسیب‌ها» و «علاقه ذاتی انسان به فهم جهان» تصویر شده است (یثربی ۱۳۹۳: ۵۱-۵۲).  
در توضیح محور دوم با تکیه بر سخنی از ارسطو می‌خوانیم:

تلاش در جهت جهان‌بینی و فهم اسرار و رموز کائنات برای انسان خود یک هدف ارجمند است. ارسطو به این نکته توجه داشت که انسان‌ها برای گریز از نادانی به تفکر می‌پردازند و به‌خاطر خود معرفت به‌دنبال دانش می‌روند نه هدف‌های دیگر. ارسطو می‌گوید جریان تاریخ گواه این مطلب است، زیرا انسان‌ها پس از این‌که همه ضرورت‌های زندگی و اسباب آسایش و سرگرمی خود را فراهم آوردند، به تفکر فلسفی پرداختند. تلاش انسان برای فهم جهان از قیدوبند تعلق به سودجویی آزاد است (همان: ۵۲).

پرواضح است که سخن منقول از ارسطو بسی خوش‌باورانه است و سیر تطورات اندیشه‌های فلسفی و سلوک خود ارسطو نیز چنین چیزی را تأیید نمی‌کند. با فرض صحت ادعای ارسطو اساساً باید پرسید که نقل این مطلب با علل گرایش به خرافات چه نسبتی دارد؟ چرا یثربی وجه استناد خود را بدین مطلب بیان نکرده است؟ گویا فهم این معنا به خود خوانندگان واگذار شده است.

مؤلف در ادامه بر نقش عنصر «تقلید و توارث» در گرایش به خرافات تکیه می‌کند، این‌که انسان‌ها اغلب آیین‌های خرافی را از آبا و اجداد خویش به‌ارث برده‌اند، زیرا آنان در آغوش سنت متولد می‌شوند و در محیطی آغشته به باورهای سنتی رشد می‌کنند و بدین ترتیب، باورهای خرافی با جامعه قداست آراسته می‌شوند (همان).

دکتر یثربی به‌دنبال آن قطعه کوتاه، مجدداً همان بحث «شناخت جهان» را پیش می‌کشد، اما این‌بار ذیل عنوان «نیاز انسان» به این مسئله ورود می‌کند. بیان وی در این قسمت، درعین حال که قدری از ابهام سخنان پیشین وی می‌کاهد، اما از حیث دیگری با تحلیل وی از گفتار ارسطو در تناقض است:

عامل اصلی در پیدایش و بقای خرافه، همان نیاز انسان به فهمیدن جهان و زندگی بهتر و مطمئن‌تر در آن و نیز تلاش در جهت دفع آسیب و خطر و کسب سود و لذت است ... انسان نیاز خود را به فهم جهان با اسطوره و افسانه برآورده می‌ساخت و به جهان‌بینی خود، اگرچه سراپا وهم و خیال بود، قانع بود. اما آنچه او را بیش‌تر وادار به پذیرش خرافه می‌کرد، نیازهای روزمره‌اش بود. نیاز به سلامتی، آرامش، غذا، آب، و باد و هم‌چنین نیاز به مبارزه با آفات و بلایای طبیعی. چنین نیازی هم‌اکنون نیز یکی از عوامل بقای خرافه است (همان: ۵۲-۵۳).

آیا صرف تلاش‌های نافرجام برای فهم رموز جهان هستی و ابطال برخی تفکرات فلسفی پیشینیان در بستر رشد علم و فلسفه دلیل بر خرافی‌بودن آنان است؟ متأسفانه در سخنان مؤلف هیچ تبیین روشنی در این باره ارائه نشده است. تنها برخی عبارات درهم‌و‌بهرم، هم‌راه با مثال‌های نامتجانس در متن کتاب دیده می‌شود. اساساً مثال‌های یثربی با عنوان «نیاز انسان به فهم جهان» تناسب خاصی ندارند، بلکه این مثال‌ها بیش‌تر ناظر به امور دینی‌اند. خرده‌گیری بر توجه انسان‌ها به اماکن مذهبی، شخصیت‌های خداگونه، زیارت، توسل، و ورد همگی از مقوله مذهب است. به‌دیگرسخن، اگر کسی ادعا داشت که «دلایل» یا دست‌کم برخی آموزه‌های موجود در ادیان بستر گرایش به خرافات را فراهم کرده است، طبعاً می‌بایست برای تبیین دیدگاه خویش به طرح چنین مثال‌هایی روی می‌آورد. چه‌بسا هدف مؤلف نیز از طرح آن‌گونه مثال‌ها نقد پاره‌ای از آموزه‌های دینی بوده است.

در فصل پنجم کتاب نیز تشریح ابعاد دیگری از علل گرایش انسان‌ها به خرافات را شاهدیم. عنوان این فصل به «علل و انگیزه‌های گرایش انسان‌ها به خرافات» تغییر یافته است، اما درعین‌حال، بخشی از مطالب این فصل همان مباحث فصل پیشین با دسته‌بندی‌ها و تقریراتی متفاوت است. از مطالب جالب‌توجه این فصل دو نکته پایانی آن است که طرح و نقد آن‌ها اهمیت دارد.

#### ۱,۴ دیدگاه آگوست کنت در خصوص مراحل تفکر بشری

دکتر یثربی تاریخ تفکرات بشر را مطابق با روایت معروف آگوست کنت بیان می‌کند. کنت مدعی بود که نوع بشر حائز سه دوره فکری بوده‌اند: دوره ربانی، دوره فلسفی، و دوره علمی. امور عالم و حوادث طبیعی در هریک از این دوره‌ها به‌نحوی خاص تفسیر شده‌اند: در دوره اول با اراده الهی و موجودات روحانی، در نگاه فلسفی با نظریه‌پردازی‌های مبتنی بر مفاهیم انتزاعی، و در دوران اخیر با تأکید بر قوانین حاصل از علوم تجربی. مؤلف در ادامه



عدم روش مندی، رویکرد فیزیکیالیستی، و فقدان نگاه پدیدارشناسانه ... (محمود هدایت‌افزا و رسول رسولی‌پور) ۴۱۳

به‌صراحت از رویکرد علمی و بستر اصلی تفکر فیزیکیالیسم دفاع تام می‌کند و آن را تنها راه نجات جامعه از خرافات، جبران عقب‌ماندگی‌ها، و مفید پیشرفت می‌شمارد. البته او می‌پذیرد که در همه ادوار تاریخ، انسان‌ها نمایندگان از هر سه گونه تفکر یادشده داشته‌اند (یثربی ۱۳۹۳: ۷۱).

ظاهراً گزارش موجز یثربی از تحلیل تاریخی آگوست کنت مشکلی ندارد، اما نقد وارد بر این نظریه آن است که سه دوره مذکور قسیم یک‌دیگر و جمع‌ناپذیر تصویر شده‌اند؛ بدین معنا که فرد واحدی نمی‌تواند در یک‌زمان دو نگاه را توأمان و بلکه سه نگاه را با هم لحاظ کند. اگر خود کنت نیز چنین مقصودی نداشته یا نسبت بدان لاشعری بوده است، دست‌کم گزارش‌های متفکران ما از آن مراحل موهم عدم امکان جمع آن نگاه‌هاست (فروغی ۱۳۸۵: ۵۷۱-۵۷۲؛ ادیبی و انصاری ۱۳۸۳: ۶۱). البته روایت برخی تحلیل‌گران غربی نیز خصیصه مزبور را تأیید می‌کند. بنابر نقل ژیلسون، مابعدالطبیعه در نظر آگوست کنت شبیحی از الهیات فرورمده بود، اما درعین حال دوران فترتی لازم بود تا در سایه‌سار آن دانش تحصیلی به کمال مطلوب خود برسد. روح این دانش به خدایان یا علل انسی نشان نمی‌داد، زیرا اساساً درخصوص پدیده‌ها از «چرایی» پرسش نمی‌کند، بلکه همواره به دنبال فهم «چگونگی» آن‌هاست. در این نگاه، تبیین و توجیه حقایق عالم تنها از طریق شناخت قوانین هستی و نه علل آن مطلوب است (ژیلسون ۱۳۸۹: ۱۹۸).

باین توصیف، پاشنه آشیل ایده آگوست کنت استنباط عدم اجتماع آن سه مرحله و عدم هضم آن‌ها در تفکر فرد واحد است. به‌واقع چه اشکال دارد که کسی به‌حسب تفکر ربانی خداوند را علت اصلی هر پدیده بخواند؛ با نگاه فلسفی، امور مابعدالطبیعی را وسایط میان واجب تعالی و جهان طبیعت بدانند و درنهایت، با نگاه تحصیلی و بهره‌مندی از علوم تجربی روابط میان پدیده‌های مادی را شناسایی کند. ظاهراً جمع و هضم این سه نگاه مترتب مانعی در پی ندارد و نشانه خرافه‌پرستی نیست، بلکه نیازمند توسعه ذهنی، پای‌بندی به ضوابط عقلی، و عدم مقهوریت درقبال دستاوردهای علم جدید است.

#### ۲,۴ نقش باورهای خرافی در عقب‌ماندگی برخی کشورها

دکتر یثربی ضمن تبیین و پذیرش دیدگاه آگوست کنت درخصوص مراحل سه‌گانه تفکر راز پیشرفت یا عقب‌ماندگی کشورها را تشریح می‌کند. او می‌گوید که در کشورهای

پیشرفته برخلاف جوامع عقب‌مانده تعداد افراد حائز تفکر علمی از افراد مقیم در دورهٔ ربانی یا فلسفی بیش‌تر است (یثربی ۱۳۹۳: ۷۱).

چون استاد بدون ارجاع به آمار مشخصی سخن گفته است، میزان کمی آن بیش‌تری مشخص نیست، اما در ادامهٔ سخن وی راز شکوفایی جوامع مدرن و فلاکت کشورهای عقب‌مانده چنین ترسیم شده است:

اگرچه در کشورهای پیشرفته و عقب‌مانده عده‌ای روشن‌اندیش‌اند و بقیه دارای افکار معمولی و حتی خرافی می‌باشند، اما در کشورهای پیشرفته مدیریت جامعه در دست اقلیت روشن‌اندیش است؛ برخلاف کشورهای عقب‌مانده که مدیریت آن‌ها در دست افرادی است که... به گروه‌های خرافی تعلق دارند (همان: ۷۲).

باید اذعان داشت که یثربی به‌درستی ایدهٔ آگوست کنت را با وجه پیشرفت جوامع ارتباط داده است، زیرا اساساً کنت فیلسوف جامعه‌شناس و غایت او نیز انتظام‌بخشی به جامعه بود:

اصل منظور آگوست کنت اصلاح هیئت اجتماعی؛ یعنی مدنیت است، به‌عبارت‌دیگر تأسیس سیاست نیکو و درست و لیکن حصول این مقصود را به انقلاب و تبدیل اوضاع ناگهانی یا زور میسر نمی‌داند، بلکه معتقد است که باید علم سیاست درست شود (فروغی ۱۳۸۵: ۵۶۹).

اما باید توجه داشت که در نظر این فیلسوف فرانسوی نیز، هم‌چون بسیاری از اهل نظر، نظام حکومتی هر جامعه محصول تفکرات و رفتار عمومی شهروندان است، بنابراین به‌باور کنت چنین است:

هر قومی باید گروهی از دانشمندان داشته باشد که آن اصول و عقاید را ترتیب دهند و تنظیم کنند و قائد افکار قوم باشند، زیرا که تشکیلات و انتظامات جامعه، بسته به آداب و اخلاق مردم است و آداب و اخلاق، مبتنی بر اصول و عقاید ایشان است و دانشمندانی که [می‌خواهند] رهبر جماعت باشند... باید در فلسفهٔ تاریخ تأمل نمایند (همان: ۵۶۹-۵۷۰).

این راه با هر دشواری که بوده و فارغ از آن‌که نتایج آن را ممدوح بدانیم یا مذموم، در غرب پیموده شده است؛ بدین معنا که افکار مردمان تغییر یافته است، از جمله گمانشان بر این رفته است که «دین» امری شخصی است و آموزه‌های آن برای ادارهٔ

عدم روش‌مندی، رویکرد فیزیکیالیستی، و فقدان نگاه پدیدارشناسانه ... (محمود هدایت‌افزا و رسول رسولی‌پور) ۴۱۵

جامعه معتبر نیست، بنابراین برآیند افکار مردمان مغرب‌زمین اندک‌اندک با نظام سکولار هماهنگ شد و از این‌رو، روشن‌فکران آن سامان و به‌بیان‌گفتی، اندیشمندان متعلق به مرحله علمی و تحقیقی در سیری طبیعی عهده‌دار امور کشوری شدند. بسی ساده‌اندیشی است که تصور شود در جوامع به‌اصطلاح عقب‌مانده باوجود رواج مذاهب دینی و نظامات فلسفه‌های سنتی بتوان به‌صرف انتصاب نواندیشان به مدیریت جامعه عقب‌ماندگی‌ها را جبران کرد و جامعه به رشد و بالندگی موردنظر فیزیکیالیست‌ها یا سکولارها دست یابد. باین‌توصیف، گمانه‌زنی یثربی درباره راز عقب‌ماندگی کشورهای جهان سوم چندان صحیح نیست، زیرا او بدون توجه به معدل فکری مردمان این جوامع صرف سپردن مدیریت جامعه به افراد روشن‌فکر را مفید پیشرفت دانسته است. در نگاه استاد یثربی، یک‌دستی نسبی افراد جامعه و هماهنگی فکری آنان با مسئولان مغفول مانده است.

به‌نظر کنت نیز عدم افتخار تفکر عمومی جوامع مدرن به ایده‌های ربانی و فلسفی، زمینه‌ساز طرح نگاه علمی و تحقیقی شد تا از پریشانی حال عمومی اجتماع و عدم انسجام برنامه‌های مردمان بکاهد (همان: ۵۷۲). ظاهراً در دوران کنت، هنوز این باور نادرست رواج داشت که شکل‌گیری اجتماع تابع هیچ قانون معینی نیست، اما او درمقام تقابل با این نگاه بر این باور بود:

توهم‌ها و پندارهای محافظه‌کاران وامانده یا انقلابیون گستاخ و تندرو، که بدون تحقیق در ماهیت واقعی قوانین حیات اجتماعی مدینه‌های فاضله و رؤیاگونه ترسیم می‌کنند، از همین‌جا سرچشمه می‌گیرد (زیلسون ۱۳۸۹: ۲۰۰).

## ۵. روش‌های مبارزه با خرافات و دژهای محکم آن

پیش‌تر بیان شد که فصل هفتم کتاب مشتمل بر تبیین روش‌هایی برای اضمحلال اندیشه‌های خرافی است. دکتر یثربی از آن‌رو که خرافات را محصول جهل و نادانی انسان می‌داند و همین دیدگاه را نیز در اوایل کتاب به خوانندگان القا کرده بود، برای مبارزه با خرافات دو گام ذیل را پیش‌نهاد می‌دهد:

یکی تقویت روشن‌اندیشی درجهت شناخت خرافات و دیگری، شناخت دژهای خرافه درمقام مبارزه با آن. برای مبارزه با خرافات باید اندیشه روشنی داشته باشیم تا بتوانیم خرافات را تشخیص دهیم (یثربی ۱۳۹۳: ۱۱۹).

## ۱,۵ اهمیت روش تفکر در طریق روشن‌اندیشی

استاد یثربی در مقام شرح روشن‌اندیشی به سرعت بحث خویش را به مسئله «روش تفکر» معطوف می‌دارد. او اهم مطالب خویش را در قالب دو عنوان «نقش روش» و «روش اندیشه» سامان می‌دهد:

دکارت همه توان خود را به کار برده است تا هرچه رساتر بگوید که مردم! عقل و هوش را همگان دارند، اما روش استفاده از آن را نمی‌دانند. قرن هفدهم، که شالوده تفکر و تمدن جدید در آن استوار گشت، قرن «روش جدید» بود. تجدد از وقتی آغاز شد که روش‌های جدید اندیشه و پژوهش به وسیله کسانی چون فرانسیس بیکن، دکارت، کپلر، و گالیله جای‌گزین روش‌های سنتی شد (یثربی ۱۳۹۳: ۱۲۰).

مؤلف در ادامه از بی‌اعتنایی اندیشمندان و مسئولان کشور به عنصر «روش» گلّه فراوان دارد و آنان را به دلیل طفره رفتن از تبیین راه کارها و صرف هدف‌گذاری مذمت می‌کند. او حتی به جماعت موسوم به روشن‌فکر نیز انتقاد می‌کند، زیرا ایشان نیز راه‌ورسم نیل به اهداف مطلوب را به مردم نیاموخته‌اند (همان: ۱۲۱). در صفحات آتی روشن‌فکران کشور به‌اتهام بی‌توجهی به «روش اندیشه» مذمت می‌شوند:

متأسفانه مدعیان روشن‌اندیشی به جای آن که کمی درباره روش درست‌اندیشی سخن بگویند، آواری از مطالب و مسائل جدید غرب را بر سر مردم فرومی‌ریزند... نمی‌دانند که تا مردم خودشان توان اندیشه نداشته باشند، با اندیشه دیگران به جایی نخواهند رسید. تفکر و تمدن جدید غرب را کسانی پی‌نهادند که از «روش» سخن گفتند (همان: ۱۲۳).

کلیت دعاوی مؤلف در خصوص «روش»، فارغ از برخی ایرادات مصداقی، پذیرفتنی است، اما نکته این‌جاست که آیا یثربی، به منزله استاد کهن‌سال فلسفه و عرفان، به روش‌مندی در طرح مباحث ناظر به «خرافات» توجه داشته است؟ آیا عدم تعریف محصل برای «خرافه» در کتابی با عنوان *فلسفه خرافات* نشانه فقدان روش‌مندی نیست؟ آیا عدم معیار مشخص برای تمایز میان خرافات از سایر باورها ابزار اندیشیدن را از مخاطبان سلب نکرده است؟ آیا ورود بیش از اندازه به مباحث مصداقی نافی نگاه فلسفی نیست؟ آیا فروریختن آواری از نقدهای عجولانه نسبت به عقاید شیعیان بدون لحاظ نگاه پدیدارشناسانه در آثار مثبت آن باورها مجالی برای اندیشیدن باقی می‌گذارد؟ آیا تألیف چنین آثاری که مشتمل بر نقد اعتقادات اصیل امامیه است، جز خشنودی اصحاب سقیفه،

عدم روش مندی، رویکرد فیزیکیالیستی، و فقدان نگاه پدیدارشناسانه ... (محمود هدایت‌افزا و رسول رسولی‌پور) ۴۱۷

سرمستی ساده‌لوحان، حیرت کم‌سوادان، و تحریک احساسات متعصبان فریقین در جهت نزاع‌های فرقه‌ای ثمره معرفتی دیگری نیز به‌هم‌راه دارد؟ اساساً با تأمل در پرسش‌های بالا آیا نباید دکتر یثربی را نیز متفکری بی‌اعتنا به «روش» و کتاب *فلسفه خرافات* را اثری فاقد روش منطقی دانست؟

## ۲,۵ دژهای محکم خرافه

به‌باور مؤلف خرافات همواره با پوششی از حقایقیت به نحو معقول و مقبول در جوامع شیوع یافته است. از آن پوشش‌ها می‌توان به سنگرها و دژهای محکم خرافات تعبیر کرد. این دژها به دو قسم سنتی و مدرن تقسیم می‌شوند. نیمه دوم فصل هفتم کتاب *فلسفه خرافات* به بحث از «دژهای سنتی خرافه» اختصاص یافته است و فصل هشتم کتاب به‌تمامی از «دژهای مدرن خرافه» سخن می‌گوید.

**الف) دژهای سنتی خرافه:** مراد از این تعبیر مجموعه اموری است که از دیرباز مانع ابطال خرافات در جوامع شده است. مؤلف با نگاه توصیفی به تاریخ فلسفه و کلام نکات بسیار قابل‌تأملی درباره سنگرهای سنتی خرافات بیان می‌دارد، اما به‌نظر می‌رسد که محور بحث او ناظر به «یقین نخستین» یا «جمود و تعصب» است. بنابر استقرای وی اوصاف چنین یقینی عبارت‌اند از:

آماده، که برای به‌دست‌آوردنش رنجی نبرده‌اند.

موروثی، که از پیشینیان به‌ارث برده‌اند.

پیش‌ساخته، که در نظام و ساخت آن نقشی نداشته‌اند.

خام، که مقدماتش نقد نشده است.

تلقینی و تقلیدی، که از تحقیق و استدلال شخصی به‌دست نیامده است.

خوش‌باورانه که نتیجه اطمینان ساده‌اندیشانه به توان فکری خویش و اطرافیان است.

تعصب‌آمیز و مقدس، که وابسته به شخصیت انسان و شخصیت و حرمت وابستگان و اطرافیان موردعلاقه اوست...

جاهلانه که مبنایش جهل است، جهل مرکب: نداند و نداند که نداند (یثربی ۱۳۹۳:

۱۲۹-۱۳۰).

در پی تبیین این اوصاف، فلسفه‌های سنتی به‌ویژه مکاتب یونانیان، متفکران بزرگی هم‌چون تالس، افلاطون، ارسطو، و برخی فیلسوفان مسلمان، اصحاب ادیان به‌ویژه

مسیحیت و اسلام و پاره‌ای معانی «ایمان» به نقد کشیده شده‌اند. در خلال این بحث، نکات علمی زیادی یافت می‌شود که از حیث فلسفی حائز اهمیت است؛ حتی در مواردی عملکرد فیلسوفان در قبال متکلمان تضعیف شده است، از آن‌رو که تفکرات فلسفی و گاه مکاشفات عرفانی در خدمت دانش کلام قرار گرفته‌اند (همان: ۱۳۲). این در حالی است که به لحاظ مفاهیم دینی گاه با کاستی‌ها و بی‌احتیاطی‌هایی نیز مواجه‌ایم. به طور نمونه، در مقام نفی «ایمان مسیحی» در دین مبین اسلام به آیه مشهوری از قرآن استشهاد شده است<sup>۴</sup> (حجرات: ۱۴). آیه مزبور ناظر به «ایمان قلبی» در قبال ایمان ظاهری و گاه قرین با استدلال است، اما یثربی محتوای آیه را تنزل داده و آن را به سود «ایمان عقلی» در قبال «ایمان تقلیدی» تفسیر کرده است (یثربی ۱۳۹۳: ۱۴۷).

از این‌گونه برداشت‌های نامتعارف و عجولانه در فصول نهم و دهم کتاب یثربی موج می‌زند، زیرا مطالب این دو فصل به مصادیق خرافات در دین مبین اسلام و مذهب تشیع اختصاص یافته است. مؤلف در عین بی‌اعتنایی تام به کتب حدیث و دست‌کم تفاسیر روایی، هر معنای دل‌خواه خویش را به آیات قرآنی نسبت می‌دهد (همان: ۱۸۷، ۱۹۹، ۲۱۷؛ ۲۲۸-۲۳۱؛ ۲۳۵، ۲۶۰، ۲۶۷). یثربی با گره‌زدن مبحث «خرافه» با «غلو» راه تازه‌ای برای حمله به مقدسات شیعی از جمله «توسل» و «شفاعت» هموار می‌کند (همان: ۲۳۲-۲۴۷). در این خصوص، او نه خود یک مسئله را به‌نحو علمی تحلیل می‌کند و نه از تحقیقات پیشینیان و استناد به آنان بهره می‌جوید، بلکه اندک ارجاعات او به کتب برخی نویسندگان لجوج و گاه با تفکرات شبهه‌وهابی ختم می‌شود؛<sup>۵</sup> حال آن‌که شأن علمی استاد یثربی به‌ویژه از حیث فلسفی و عرفانی به مراتب از سواد مؤلفان آن‌گونه آثار برتر است.

**ب) دژهای مدرن خرافه:** دکتر یثربی این عنوان را بر فصل هشتم *فلسفه خرافات* نهاده است. مطالب این فصل نقش شایانی در فهم غایت تفکر وی دارد. اگر فردی متدین و در عین حال ساده‌اندیش یا عجول در قضاوت همه کتاب *فلسفه خرافات* را به‌جز فصل هشتم مطالعه کند، مؤلف آن را به تسنن‌گرایی و غرب‌زدگی یا عنوانی قریب به این دو متهم می‌کند، اما تأمل در مطالب فصل مزبور احتمال «غرب‌زدگی» را دچار تزلزل می‌کند، زیرا یثربی در این فصل پاره‌ای از آرای بنیادین برخی فیلسوفان بزرگ مغرب‌زمین را به‌چالش می‌کشد.<sup>۶</sup> به‌باور او، بعضی از نظریات این روشن‌فکر نمایان بستر مناسبی برای تحقق دژهای نوین خرافه فراهم آورده است (همان: ۱۵۳).

مهم‌ترین ایده موردنقد، «عدم امکان مابعدالطبیعه» در تفکر کانت و در طول آن‌ها، «کثرت‌گرایی» و «سنت‌گرایی» است. در واقع دو امر اخیر به‌نوعی مولود ایده نخست تلقی

شده‌اند. ماحصل سخن یثربی آن‌که کانت اوج جریان روشن‌فکری غرب است و با غیرعقلانی خواندن مابعدالطبیعه به‌ظاهر ضربه سهمگینی بر خرافات و ادیان باطل زد، اما برخی کوشیدند تا با تکیه بر تفکر کانتی، سنگری نو برای دفاع از خرافه تدارک ببینند. آنان مدعی شدند که اساساً نباید دین و آموزه‌های آن را با عقل سنجدید، زیرا دین محصول عقل نیست، بلکه حاصل تجربه درونی است، چنان‌که کانت نیز با تمسک به اخلاق خدا و معاد را اثبات کرد، نه براهین عقلی (همان: ۱۵۵).

ادعای استاد یثربی در این باره چندان به‌دور از واقعیت نیست، زیرا نه‌تنها برخی مسیحیان در غرب، بلکه گروه‌هایی از مسلمانان و حتی شیعیان نیز چنین استفاده‌هایی از اندیشه‌های کانت کرده‌اند،<sup>۷</sup> اما باید توجه داشت که در این‌جا نیز فهم اطلاقات متفاوت «عقل» و توجه به لوازم عقلانیت در تبیین نسبت میان عقل و دین حائز اهمیت است. هم‌چنین از آن‌سو لازم است مراد از «دین» نیز مشخص و فرق آن با آیین یا یک نظام اخلاقی تبیین شود، اما می‌توان اذعان داشت که در آموزه‌های اصیل دینی امر ضدعقلی نداریم و امور فراعقلی ممتنع نیست. بنابراین برای تبیین دقیق نسبت میان دین و عقل به برخی طبقه‌بندی‌های معارفی نیازمندیم و به‌سادگی نمی‌توان برای همه گزاره‌های دینی به‌نحو فله‌ای حکم واحد صادر کرد.

مؤلف در فرازی دیگر دامنه سوءاستفاده از آرای کانت را بسیار فراخ‌تر تصویر می‌کند:

دیدگاه کانت در عدم امکان مابعدالطبیعه زمینه‌ای شده است برای دعوت به کثرت‌گرایی و پلورالیزم در زمینه ادیان و حتی زمینه‌ای شده است برای دعوت به سنت‌گرایی. چون همه این دعوت‌ها به‌گونه‌ای از مسیحیت غیرعقلانی و تحریف‌شده و ضداصالت و اعتبار انسان سرچشمه دارند، عملاً نظریه کانت را تکیه‌گاهی قرار داده‌اند برای بی‌اعتبار کردن انسان و عزل عقل و اندیشه او از داوری و انتخاب (همان: ۱۵۵-۱۵۶).

بعید نیست که طراحان «کثرت‌گرایی» و «سنت‌گرایی» از برخی آرای کانت تأثیر پذیرفته باشند؛ چنان‌که هایدگر می‌گفت سایه کانت بر سر همه ما افتاده است (کورنر ۱۳۸۰: ۳). درعین حال، تک‌سونگری در بیان دکتر یثربی مشهود است و از این‌رو نوع نقادی وی بسیار عجولانه و فاقد هم‌دلی به‌نظر می‌رسد. یثربی اساساً به پیشینه‌های فکری افرادی هم‌چون شلایر ماخر، اوتسو، و جان هیک در طرح ایده کثرت‌گرایی و دغدغه‌های الیوت، کوماراسومی، و گون در ترویج سنت‌گرایی توجه ندارد، بلکه هر نظریه را به اعتبار لازمه‌ای خاص نکوهش کرده است (برای آگاهی بیشتر، بنگرید به یثربی ۱۳۹۳: ۱۷۱-۱۷۵).

## ۶. نتیجه‌گیری

کتاب *فلسفه خرافات* درعین داشتن متنی روان و دغدغه‌مندی مؤلف گرامی آن دربارهٔ معضلات فرهنگی جامعه، که به تبع در سیاست و اقتصاد نیز ریشه دوانیده است، مشتمل بر سه معضل اساسی است:

الف) ارائه‌ندادن تعریف جامع و محصل برای «خرافه»؛ تعریفی که از آن ملاک سنجشی برای تمایز باور خرافی از غیر آن حاصل شود و در فهم آن اتفاق نظر باشد نقطه ضعف اصلی کتاب است. مؤلف ملاک سنجش را با «عقلانیت» پیوند زده است که خود بستر نزاعی پر دامنه به‌شمار می‌رود. در این خصوص، از جریان سیال تفکر عقلی در بستر تاریخ و پدیدارهای حاصل از آن نیز غفلت شده است و امور خرافی به‌حسب جوامع و دوره‌های زمانی متفاوت اموری ثابت تلقی شده‌اند؛

ب) طرح بی‌رویهٔ مصادیق خرافه در *فلسفه خرافات* فضا را برای نگاه فلسفی بدین مسئله تنگ کرده و تحلیل‌های مفهومی را به حاشیه رانده است، حال آن‌که نام کتاب از عناوین ناظر به معرفت درجهٔ دوم است و به مخاطبان خویش بیش از هر چیز نگاه تحلیلی روی مفاهیم پایه را وعده می‌دهد. اساساً در نوع پژوهش‌های حائز نگاه فلسفی می‌بایست در حد ضرورت و صرفاً در مسیر تبیین دقیق‌تر مفاهیم به مباحث مصداقی ورود کرد؛ زیرا کار اصلی فیلسوف تحلیل مفهومی واقعیات خارجی است. به‌واقع، طرح مصادیق خرافه بدون تحلیل لازم در جای‌جای این اثر از معضلات اساسی آن محسوب می‌شود. مؤلف بی‌محابا هر امر ناخوش‌آیند خویش را بدون کوچک‌ترین دلیل و گاه به‌صرف برخی اخبار یا خاطرات از مصادیق خرافه می‌شناساند. اکثر فصول کتاب از این نقیصه رنج می‌برند و با تخمینی حلال‌وار، دوسوم این اثر نافی نگاه فلسفی و معرفت درجهٔ دوم به مسئله خرافات است؛

ج) با وجود تصریح بر رویکرد فیزیکالیستی و طرف‌داری تمام‌قد از نگاه علمی تحصلی، در مقام طرح برخی مصادیق خرافه، دست‌کم همین نگاه نیز لحاظ نشده است و نویسنده بی‌پروا به جرح برخی آموزه‌های دینی به‌ویژه برخی اختصاصات مذهب تشیع و تجربیات زیسته شیعیان می‌پردازد. فقدان نگاه پدیدارشناسانه در نوع قضاوت‌های مؤلف بسیار مشهود است. حاصل چنین عملکردی اظهارات تلگرافی، فتواگونه، و فاقد تحلیل علمی دربارهٔ برخی آموزه‌ها هم‌چون «وسایط فیض بین خدا و مخلوقات»، «انتساب علم غیب به برخی اولیا»، «توسل» و «شفاعت» است که شائبهٔ تقویت تفکرات وهابیون را، به‌ویژه در فصول پایانی کتاب، به‌هم‌راه دارد.



## پی‌نوشت‌ها

۱. یتربی درضمن مطلب مذکور بدین آثار ارجاع داده است:  
- شفق، رضازاده، مبارزه با خرافات، ص ۳؛  
- جاهودا، گوستاو، روان‌شناسی خرافات، ص ۳-۱۰.
۲. ازجمله برای آگاهی بیش‌تر، بنگرید به صالحی نجف‌آبادی ۱۳۸۵: ۱۶؛ مدرسی طباطبایی ۱۳۸۶: ۱۰-۱۲.
۳. حتی یکی از نویسندگان این مقاله، در گذشته نه‌چندان دور، دو مقاله در دفاع از برخی تحلیل‌های نقادانه دکتر یتربی در چهارچوب فلسفه صدرایی نگاشته است. برای اطلاع بیش‌تر، بنگرید به هدایت‌افزا ۱۳۹۱: ۷۰-۸۳؛ هدایت‌افزا ۱۳۹۲: ۷۲-۸۲.
۴. منظور آیه ۱۴ سوره حجرات است: «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ».
۵. از این دست آثار، می‌توان غلو تألیف صالحی نجف‌آبادی را نام برد که ازجمله در صفحات ۲۳۶ و ۲۳۹ بدان ارجاع داده شده است. هم‌چنین ره/افسانه، که مشتمل بر برخی مقالات سخیف و غیرروش‌مند نظیر مقاله «کارآمدترین خاک‌ریز جنگ و نیرنگ غالیان» به‌قلم جويا جهان‌بخش است. متأسفانه دکتر یتربی در پاورقی صفحه ۲۴۳ مقاله مزبور را اثری بارزش خوانده است.
۶. نقد و ارزیابی مطالب مهم این فصل می‌بایست در مقاله پژوهشی مستقلی انجام شود. در این نوشتار صرفاً به ذکر دو نکته بسنده می‌شود.
۷. برخی آثار عالمان مکتب تفکیک شاهد این مدعاست؛ ازجمله برای اطلاع بیش‌تر، بنگرید به فقیه‌محمدی ۱۳۷۴: ۸۹-۹۱.

## کتاب‌نامه

### قرآن کریم.

- ادیبی، حسین و عبدالمعبود انصاری (۱۳۸۳)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: دانه.
- ره/افسانه (مجموعه مقالات) (۱۳۹۰)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، عروج.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۹)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- شکراللهی، نادر (۱۳۹۰)، عقل در دین‌شناسی ابن‌رشد، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۸۵)، غلو، تهران: کویر.
- فارابی، ابونصر (۱۹۳۸م)، فی معانی العقل، به تصحیح مورس بویج، بیروت: بی‌نا.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۵)، سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار.

۴۲۲ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال بیستم، شماره پنجم، مرداد ۱۳۹۹

فقیه‌محمدی، ابراهیم (۱۳۷۴)، در قلمرو مکتب تفکیک، قم: دار النشر اسلام.  
کورنر، اشتفان (۱۳۸۰)، فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.  
مدرسی طباطبایی، سیدحسین (۱۳۸۶)، مکتب در فرایند تکامل، تهران: کویر.  
هدایت‌افزا، محمود (۱۳۹۱)، «آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی از منظر دکتر یثربی»، قم: فصل‌نامه تخصصی  
سمات، ش ۸  
هدایت‌افزا، محمود (۱۳۹۲)، «تأملی در نقدهای یثربی بر حکمت متعالیه»، ماه‌نامه کتاب ماه فلسفه،  
ش ۶۷.  
یثربی، سیدیجیی (۱۳۹۳)، فلسفه خرافات، تهران: امیرکبیر.