

عدم روشمندی، رویکرد فیزیکی‌الیستی و فقدان نگاه پدیدارشناسانه در فلسفه خرافات

محمود هدایت‌افزا*

رسول رسولی‌پور**

چکیده

کتاب فلسفه‌ی خرافات با عنوانی از سنخ معرفت درجه دوم و ادعای نگاه فلسفی، برای تبیین مفهومی و شناخت اقسام خرافه، علل گرایش انسان‌ها بدان و روش‌های مبارزه با این معضل تصنیف شده است. نحوه‌ی ورود دکتر یثربی بدین بحث و سنخ‌گویی او، از دل مشغولی فراوان وی نسبت به خرافه، به ویژه در بُعد اجتماعی آن حکایت دارد؛ اما مؤلف در فصول این اثر، به جای آن‌که نگاه فلسفی به کلیات این بلیه را تقویت کند، با عبور سریع از مطالب اساسی و مفاهیم پایه، به مباحث مصداقی ورود می‌نماید. در این میان، عمده‌ترین معضل، ناظر به «تعریف خرافه» است. فصل ممیز امر خرافی از سایر باورها، عدم سازش 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 همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها تصویر می‌کند و از این رو نسبی بودن مصادیق خرافه را به حسب جوامع و اعصار متفاوت بر نمی‌تابد. متأسفانه جوانب این خطای فاحش، در تبیین عوامل گرایش به خرافات و درمان آن نیز مشهود است. همچنین نویسنده در جای‌جای کتاب با رویکرد فیزیکی‌الیستی و تأکید بر دیدگاه‌های آگوست کنت، هر امر ناخوشایند یا نابسامانی اجتماعی را بدون تحلیل لازم، به خرافه ارتباط می‌دهد و با ورود حداکثری به مصادیق خرافه،

* دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران، Mahmudhedayatfaza@yahoo.com

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

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۸/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۱۳

برخی باورهای اصیل مذهب امامیه همچون مجاری فیض الهی، صفات اولیای دین، شفاعت و توسل را به چالش می‌کشد. در این راستا به دلیل فقدان نگاه پدیدارشناسانه، حتی بسیاری از تجربیات زیسته‌ی شیعیان، ذیل مفهوم «خرافه» قرار گرفته است.

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

۱. مقدمه و طرح مسأله

پس از طرح فلسفه‌ی جدید و پیشرفت علوم تجربی در دوران رنسانس، یکی از مباحث پرمناقشه نزد متفکران، مسأله‌ی «خرافه» و درمان آن بوده است. در ایران نیز روشنفکران و برخی اساتید علوم انسانی، بیش از سایرین بدین مسأله توجه کرده‌اند. از آن جمله، کتابی با عنوان *فلسفه‌ی خرافات* به قلم جناب آقای دکتر سید یحیی یثربی، استادی با سوابق حوزوی و دانشگاهی است. این اثر - چنان‌که بر روی جلد کتاب حک شده - به منظور «معرفی و شناخت خرافات، علل و انگیزه‌های گرایش و مبارزه با آن» تصنیف شده است. مؤلف محترم مطالب مورد نظر خویش را در قالب یک مقدمه‌ی 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 جامعه‌ها است که آثار زیان‌بار آن، تمامی جهات زندگی انسان‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، از اخلاق تا اقتصاد و از دین و مذهب تا سیاست و مدیریت، همه و همه را (یثربی، ۱۳۹۳: ۱۳).

استاد معاصر در ادامه می‌گوید: خرافات به صورت موروثی در جان و اندیشه‌ی مردمان راه می‌یابد و آنان از روی ناآگاهی و به صرف تلقین و تقلید، خرافات را پذیرفته، 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 به نحو یکسان نیست، چه یک تفاوت بنیادی در این میان سبب شده که برخی جوامع پیشرفت نمایند و برخی دیگر عقب‌مانده بمانند. اما آن تفاوت اساسی چیست؟ به باور دکتر یثربی:

«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).

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

اوراق پیش رو علاوه بر ارزیابی سه منظور حک‌شده بر جلد کتاب، در راستای پاسخ-گویی به پرسش مزبور و دفع برخی ابهامات و توهمات ناظر بدان گام برمی‌دارد. این قلم، در پرتو بررسی نقّادانه‌ی برخی فصول کتاب *فلسفه‌ی خرافات* و تمرکز بر نکات اساسی آن، برخی پیش‌فرض‌ها و روش پژوهشی نویسنده‌ی محترم را به چالش می‌کشد.

۲. تأملاتی در کلیت فصول کتاب

در مقدمه‌ی کتاب تصریح شده است که مطالب این اثر در هشت بخش سامان یافته و مؤلف به اختصار، عناوین مطالب هر بخش را بیان کرده است (یثربی، ۱۳۹۳: ۱۵-۱۶)؛ اما در متن کتاب، شاهد یازده «فصل» می‌باشیم و سخنی از «بخش» دیده نمی‌شود. ظاهراً برخی بخش‌های مورد نظر دکتر یثربی، بعدها توسط خود او یا ویراستار یا ناشر به چند فصل تقسیم شده‌اند؛ ولی در مقدمه‌ی کتاب، توضیح آن مغفول مانده است. با مقایسه‌ی سخنان مؤلف در مقدمه و عناوین فصول، به راحتی می‌توان دریافت که بخش اول، به سه فصل و یکی از بخش‌های دوم یا سوم نیز، به دو فصل تقسیم شده‌اند. به هر حال، 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 انگیزه‌ی گرایش به خرافات

پنجم. علل و انگیزه‌های پایداری انسان در خرافه

ششم. بزرگ‌ترین عامل بقای خرافه

هفتم. روش مبارزه با خرافات

هشتم. دژهای 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، به خودی خود بیانگر بی‌ارتباطی حجم قابل توجهی از مطالب کتاب با نام اصلی آن است. توضیح بیشتر مطلب آن‌که:

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

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

- از آن‌جا که روش مبارزه با خرافات با شناخت دژهای مدرن این بلیه، ارتباط وثیقی دارد، باید به هم‌سویی مطالب فصول هفت و هشت با عنوان اصلی کتاب اذعان داشت؛ ولی برخی عناوین فرعی این دو فصل، به موازات یکدیگر تدوین یافته‌اند. به طور مثال، ثلث پایانی مطالب فصل هفتم به ویژه عنوان فرعی «ترفندهای دفاع از خرافه» به‌تمامه 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 به کلی با نام فلسفه‌ی 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. به هر حال نام کتاب، حاکی از نگاه فلسفی به

مقوله‌ی «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. علاوه بر این، در نگاه درجه دوم به یک پدیده، باید به مصداقی روشن و حتی المقدور مورد اتفاق همگان و فراتر از جامعه یا تفکر یا دین و مذهبی خاص پرداخت؛ نه آن‌که ثلث کتابی با عنوان درجه دوم فلسفه‌ی 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 محترم قدری در تبیین معنای خرافه می‌کوشد. او در ابتدا می‌گوید: خرافه به باورهای بی‌پایه‌ای گفته می‌شود که فاقد دلایل عقلانی و توجیحات منطقی بوده، ولی بر اذهان و رفتار آدمیان سیطره یافته است. یثربی در ادامه، پس از توضیح کوتاهی در باب واژه‌ی «خرافه» و بیان پیشینه‌ی 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» (یثربی، ۱۳۹۳: ۱۷).

شاید در نگاه اول این‌گونه به نظر آید که بیان مذکور، تعریفی جامع و منطقی از «خرافه» است؛ ولی با اندکی تأمل معرفت‌شناسانه، ابهامات قابل توجهی در آن مشاهده می‌شود. تردیدی نیست که خرافات، از جنس باورها و عقائد آدمی است که بعضاً در رفتارهای وی نیز ظهور می‌کند؛ اما نقطه‌ی 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 به ویژه فیلسوفان، معانی مختلفی برای واژه‌ی «عقل» قائل شده‌اند و هر یک معنای خاصی را در گستره‌ی مباحث علمی، ملاک سنجش قرار داده‌اند؛ از جمله: عقل عرفی، عقل جدلی، عقل نظری، قوه‌ی ادراک‌کننده، عقل عملی، عقل فعال، عقل منفعل، عقل مستفاد، عقل هیولانی، قوه‌ی تحریک‌کننده، عقل عام، عقل فطری، عقل

تجربی، ضروریات و بدیهیات، مجموع معقولات آدمی، امور مشهوره، تجربیات زندگی و ... (فارابی، ۱۹۳۸م: ۴-۳).

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 نمود: در آن سوی جهان، از تفکر ارسطویی و افلوپینی گرفته تا عقلانیت دکارتی و کانتی و پوزیتیویستی و فیزیکالیستی...؛ در این سو نیز، از تفکر معتزلی و اشعری گرفته تا اندیشه‌های سینوی و اشراقی و صدرایی و پدیدارهای حاصل از این گونه تفکرات، بسی متفاوت و تبعات آنها در نظام‌های سیاسی و اقتصادی غیر قابل انکار است.

تکیه بر علم منطقی نیز نمی‌تواند مثبت دیدگاه مؤلف محترم باشد؛ چه دست‌کم بخشی از قواعد منطقی، توسط فیلسوفان و اصحاب تفکر تدوین می‌شود و از این رو با تغییر گزاره‌های فلسفی، آنها نیز در معرض تغییر قرار خواهند گرفت. تفاوت‌های معنایی قابل توجه میان منطق قدیم - که اول بار توسط ارسطو تدوین یافته - و منطق جدید - که پایه‌گذار آن فرگه محسوب می‌شود - شاهد روشنی بر این ادعا است. گرچه علم منطقی در مقام تعلیم، مقدم بر فلسفه و کلام و سایر دانش‌ها است، ولی در مقام حدوث و تدوین، متأخر از آنها نگاشته می‌شود.

ممکن است مخاطبی که کتاب یثربی را نخوانده، نزد خویش تصور کند که وی قطعاً به اطلاعات متفاوت «عقل» توجه داشته، اما چون آن را امری سیال به حسب زمان‌ها و مکان‌های متفاوت می‌پنداشته، 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 محترم در طریق تبیین حدود و ثغور «خرافه» باشد؛ اما افسوس که دکتر یثربی، به صراحت چنین مبنایی را مردود دانسته است؛ چه او بدین نکته التفات دارد که لازمه‌ی این نگاه، نسبی انگاشتن مصادیق خرافه است، حال آنکه او از پذیرش چنین نگاهی سخت استنکاف می‌ورزد.

توضیح مطلب آن‌که در انتهای فصل اول، شاهد طرح سه نکته در باب خرافات می‌باشیم. عناوین این نکات عبارتند از: «خرافه‌ها یکسان نیستند»، «خرافه نسبی نیست»، «رابطه‌ی قداست و خرافات». گذشته از آن‌که مؤلف در ذیل هر سه نکته، مجدداً به طرح مصادیق قابل مناقشه روی آورده؛ ولی آنچه در این جا لازم به تأمل است، توضیحات ناظر

به نکته‌ی دوم و نفی نسبی بودن خرافات است. نویسنده مدعی است که مصادیق خرافه، همگانی، همه‌جایی و به طور 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 بدانیم!» درست نیست؛ زیرا هیچ خرافه‌ای، یعنی هیچ چیز غیرعلمی، بر اساس باور مردم تبدیل به یک گزاره‌ی علمی نمی‌گردد. نیز نمی‌توان با ایجاد تردید در مفاهیم معقول یا نامعقول بودن، خرافات را نسبی و مقتید به مکان و زمان دانست و ادعا کرد که هیچ وسیله‌ای برای تشخیص خرافه از غیر خرافه وجود ندارد. ما با تکیه بر عقل و اندیشه و با توجه به واقعیت جهان، می‌توانیم خرافه را بشناسیم (یشری، ۱۳۹۳: ۲۱).

چنان‌که ملاحظه شد برخی اهل نظر در آثار خویش، به درستی «خرافه» را امری نسبی انگاشته‌اند.^۱ به باور ایشان نیز، ملاک شناخت مصادیق این امر مذموم، غیر عقلانی بودن آن- هاست؛ ولی ظاهراً آنان دریافته بودند که «عقلانیت» به حسب دوران‌های متفاوت حیات بشری، وضع پایداری نداشته، بلکه پدیدارهای حاصل از آن متفاوت بوده است؛ لذا کاربرد آن نیز در تشخیص خرافات از سایر باورهای آدمی، همواره نتیجه‌ی واحدی ندارد. به نظر می‌رسد بهترین داوری در باب این امور به نحوی که مانع تک‌سونگری یا غرقه‌شدن در نگاه‌های ایدئولوژیک یا 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؛ به طور مثال، این که چرا مفاد دعوت انبیاء به لحاظ طولی در یک سطح نبوده 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 - در طول تاریخ است.

شاید گفته شود که مراد مؤلف محترم از «عقل»، همان فهم عرفی یا شعور معمولی است؛ حال آن‌که حتی این معنا از عقل نیز، در جوامع و دوره‌های زمانی مختلف و به ویژه با رشد علوم تجربی، حیثیت واحدی نداشته است. اساساً پدیدارهای حاصل از تفکرات بشری می‌گویند: درک مردمان هر جامعه، وضع ثابتی ندارد، بلکه عقلانیت ایشان بیشتر

تحت تأثیر پیشینه‌های فرهنگی، آموزه‌های اسطوره‌ای، عقائد دینی آن عصر اعم از سره و ناسره، نحوه‌ی حکمرانی والیان آن سامان و ... شکل گرفته است و در بستر زمان، با رشد علوم و تبدلات فرهنگی با سایر اقوام و گاه حدود 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.

با این توصیف، باید پرسید که مقصود از «عقل» و در پی 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 همان‌جا بوده و از این‌رو «خرافه» به لحاظ مصادیق، امری نسبی محسوب می‌شود. متأسفانه مؤلف گرامی در هیچ یک از فصول کتاب، توجهی بدین پرسش مقلد و پاسخ آن نداشته و از این‌رو ابهام مزبور، پاشنه‌ی آشیل تعریف مورد نظر وی از «خرافه» است. یتربی در ادامه‌ی مطالب فصل اول به جای آن‌که ابهامات اساسی تعریف مذکور را با توضیحاتی روشمند مرتفع نماید، بلافاصله به طرح مصادیق خرافه روی می‌آورد. او با ذکر مواردی همچون بت‌پرستی، توسل به عوامل پنداری چاره‌گر، تأثیر افلاک و ستارگان می‌کوشد تا مقصود خویش از خرافات را به مخاطبان القاء کند؛ حال آن‌که قدری مثال‌های درهم و برهم و یکی در میان قابل مناقشه، نمی‌تواند جایگزین مناسبی برای تبیین ممیز خرافات از سایر باورها باشد.

باید اذعان داشت که مفاهیم «عقل و عقلانیت»، گرچه بسیار رایج و پرکاربرد بوده، ولی به حسب مفهوم، واجد ابهام فراوانی است. به دیگر سخن، مفهوم «عقل» مشترک لفظی نسبت به مصادیق خویش است و در مباحثی نظیر خرافه‌شناسی، بررسی عقائد مذهبی و نقد خرده فرهنگ‌ها، دانسته یا نادانسته دستاویز اهل نظر قرار گرفته است؛ از این‌رو دکتر هیلدروپ در اوائل قرن ۱۸م (حدود ۳۰۰ سال پیش) می‌نویسد:

«مشاجرات رایج در باب معقولیت اعتقاد، از بدفهمی، سردرگمی و ابهام رنج می‌برد، زیرا مردم الفاظ خویش را تعریف نکرده‌اند و به ویژه روشن ننموده‌اند که منظورشان از کلمه‌ی بسیار تحریف‌شده و مورد سوء استفاده قرار گرفته‌ی «عقل» چیست» (Friedrich D, Schleiermacher, On Religion, P. 14؛ به نقل از شکرالاهی، ۱۳۹۰: ۳۷).

۱.۳ مثال‌های غیر روشمند و پریشان در باب 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 نماید. این شیوه در بیشتر فصول کتاب، به لحاظ کمی و کیفی به افراط منتهی شده، گویا هر معضل اجتماعی و ناکامی‌های نوع انسان در زندگی روزمره، ناشی از مقوله‌ی «خرافه» است. البته این روش، تازگی ندارد؛ چنان‌که پیش‌تر نیز، برخی با همین روش، همه‌ی کاستی‌ها و کژی‌های اطراف خویش را به مقوله‌ی «غلو» ارجاع داده‌اند.^۲ نیز 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 در باب مقولاتی از این دست، شایسته و بایسته است، اما روشمندی در طرح مباحث و نقد و تحلیل‌ها، شرط اصلی پویایی چنین پژوهش‌هایی است.

الغرض، دکتر یثربی به گونه‌ای به ذکر مثال‌ها در این اثر روی آورده که اگر کسی بدون توجه به نام کتاب و عناوین فصول آغازین آن، به تورق و مطالعه‌ی 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 بیست‌ویکم در میان همه‌ی اقوام و ملل، انواع و اقسام خرافات رواج دارد» (یثربی، ۱۳۹۳: ۱۹).

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

الف. بت‌پرستی: مقصود مؤلف محترم از این عنوان، امری اعم از مفهوم ابتدایی آن نزد عوام است:

بت‌پرستی 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 اراده‌ی آنان بدانند (همان: ۱۹).

بیان استاد معاصر حاکی از آن است که او تصوّر صحیحی از پیشینه‌ی «بت‌پرستی»، حتی در دوران جاهلیت پیش از اسلام ندارد تا چه رسد به تطوّرات این بلیه در قرون بعدی و برخی بت‌پرستی‌های مدرن. از آنجا که یثربی، مفسّر قرآن و مصنّف تفسیر روز است؛ از وی انتظار می‌رود که دست‌کم یک‌بار هم‌ی آیات قرآن را با تفکّر و دقّت خوانده باشد. اساساً غالب بت‌پرستان، شیء ساخته شده‌ی خود را معبود نمی‌دانستند. آنان این مقدار شعور داشتند که اشیاء خودساخته، خالق آسمان و زمین و سایر موجودات نیستند؛ بلکه به وجود خالق متعال باور داشتند؛ چنان‌که در چندین آیه‌ی قرآن بدین نکته تصریح شده 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: «الله» (عنکبوت: ۶۱؛ زمر: ۳۸؛ زحرف: 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، نیاز به وجود واسطه‌ای بین بندگان و صانع عالم است. تنها اشتباه در این میان، تشخیص آن واسطه بود. اکثر آنان چنین می‌اندیشیدند که خود باید برای نیایش و تضرّع به درگاه الهی، امر محسوسی را تدارک ببینند. به دیگر سخن، بت‌ها معبود اصلی مشرکان نبود، بلکه جهت عبادت آنان محسوب می‌شد. در واقع، مشرکان «الله» را مسجود خود می‌پنداشتند و بت‌ها را جهت عبادت خویش. در تصوّر آنان، هر کسی باید برای خود، نشانی برای عبادت و راز و نیاز با خالق اتخاذ می‌کرد؛ لذا انبیای الهی و نیز اوصیای ایشان، چندان بر سر اثبات صانع عالم و نفی الحاد با مردمان بحث نداشته‌اند؛ بلکه اکثر تلاش آنان اولاً، در مسیر نفی تأثیر بت‌های خودساخته‌ی مشرکان بود و ثانیاً، تبیین وسایط فیض الهی و طریق بندگی خداوند و تأکید بر اختیار این امور به دست خداوند.

متأسفانه تلقیات نادرست مؤلف از «بت‌پرستی» و «شرک»، در فصول پایانی کتاب از جمله فصل دهم، با آب و تاب بیشتر، عباراتی سبک و به نحو توهین‌آمیز در باب عقائد و مقدّسات شیعیان امامیه تفصیل یافته است (یثربی، ۱۳۹۳: ۲۳۹-۲۴۵) که طرح و ارزیابی هر یک از آن‌ها نوشتار مستقلی می‌طلبد، ولی درون‌مایه‌ی 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. آیهی اول اجمالاً به لزوم واسطه میان عبد و معبود تصریح کرده، فارغ از آن‌که تفسیر ما از وسیله و مصادیق آن چه باشد. آیهی دوم نیز وجود پیامبر رحمت را مانع نزول بلا دانسته است. طبعاً در این‌جا، 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 دعاهای مکتوب و غیر مکتوب، اشخاص و اماکن را منشأ آثار دانسته و عامل کامیابی و شفا و رسیدن به آرزوهایشان می‌شمارند» (همان: ۲۰).

مؤلف محترم که در متن قبلی، هر گونه وسیله‌ی ارتباطی میان خالق و مخلوق را منتفی دانسته و باور بدان‌ها را از مصادیق «خرافه» پنداشته بود، در متن اخیر، پا را فراتر گزارده، اساساً ادعیه و اذکار را فاقد منشأ آثار می‌خواند. چنین حکمی به مثابه موهوم انگاشتن طلب حاجت از خداوند است. پرواضح است که کلی‌گویی نامدلّل یثربی در تضعیف ادعیه، اذکار و اماکن شریفه؛ هیچ نتیجه‌ی محصلی برای مخاطب فهیم در پی نخواهد داشت. او اساساً توجه ندارد که مأخذ نصوص وارده در باب دعاها و اذکار متفاوت است و از این‌رو نمی‌توان همه‌ی آن‌ها را به چوب تردید راند! به واقع، چرا خواندن دعاها و اذکاری که در ضمن آیات قرآن یا احادیث مستند بیان شده و مشتمل بر مضامین عالیه است، از مصادیق خرافه به شمار آید؟ آیا به واقع مؤلف تفسیر روز، آیاتی نظیر «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر: ۶۰) و «قُلْ مَا يَعْبُؤُكُمْ 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 ناملايمات، مجرب و راه‌گشا یافته‌اند. اینک چه اصراری است که با تلقیات آنان ستیزه نماییم و آرامش نسبی ایشان را به اضطراب تبدیل کنیم؟ فرض کنید شخصی مدعی شود که به 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 به چالش کشاندن این تجربه‌ی شخصی برآیید و آن فرد را بدان دلیل که

غزلیات هفت قرن پیش را به دانش روز روان‌شناسی ترجیح داده؛ به خرافه‌پرستی متهم نماید؟ حال چه فرقی دارد که کسانی از روی تجربه‌ی زیسته‌ی خویش، مدعی رفع افسردگی با برخی اذکار و ادعیه و تشرّف به اماکنی خاص شوند و آن‌گونه امور را مرهم افسردگی خود پندارند و در عمل نیز با حضور در آن اماکن و قرائت برخی ادعیه و اذکار، به آرامشی نسبی دست یابند؟ از قضا، 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، خود محصول تجربه نیست؟

ج. تأثیرات افلاک و ستارگان: این مثال، از دو نمونه‌ی پیشین، مستقل بوده و از این‌رو

به نحوی 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 بر اساس یک جهان‌بینی یونانی استوار بود. حتی در فلسفه‌ی اسلامی ما نیز تفکر یونانی نفوذ کرده است. در آثار ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا و همه‌ی فیلسوفان مسلمان، نقش افلاک و ستارگان در پیدایش و تحولات جهان خاکی، به طور قطع و یقین پذیرفته شده تا جایی که هفت فلک و هفت ستاره‌ی سیار آن‌ها را، پدران موجودات جهان عناصر می‌شمردند (یثربی، ۱۳۹۳: ۲۰).

از آن‌جا که 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 القاء می‌کند. در این متن، فقدان نگاه پدیدارشناسانه بسی مشهود است و به گونه‌ای متعمدانه به نظر می‌رسد. توضیح این‌که، نزد اساتید فلسفه و از جمله استاد یثربی روشن و مبرهن است که ارسطو - برخلاف افلاطون - فیلسوفی طبیعت‌شناس بود و تفکر ارسطویی، مبتنی بر طبیعیات عصر وی بود. آن طبیعیات، به هیچ وجه حاصل اندیشه‌های خرافی نبود، بلکه اساس آن، حاصل تلاش علمی دانشمندان یونانی بر پایه‌ی مشاهدات رصدی و مبتنی بر روش‌های تجربی آن دوران بود؛ گرچه در تبیین برخی فروع مسائل، خیال‌پردازی‌هایی هم صورت گرفت.

عجیب آن‌که مؤلف فلسفه‌ی 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 به صرف ابطال ایده‌های پر قدمت و مشهوری نظیر هیأت بطلمیوسی در عصر جدید، می‌توان آن اندیشه را از مصادیق «خرافه» به شمار 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 به صرف باور به دستاوردهای علمی عصر خویش، افرادی خرافاتی انگاشت؟ اگر پاسخ مثبت است، باید اذعان داشت که باورمندان به علوم تجربی امروزی نیز، به دلیل رشد سریع علم و ابطال برخی نظرات کنونی در آینده، به تدریج 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^۳، به هیچ وجه نمی‌تواند در باب تحلیل مزبور، نسبت جهل به استاد معاصر بدهد؛ بلکه پیش‌فرض نادرست وی مبتنی بر مطلق‌انگاری خرافات، علت اصلی تحلیل نامناسب این‌گونه مثال‌ها می‌داند، بازگشت آن پیش‌فرض نادرست نیز، انگاره‌ی وضع ثابت برای تفکر عقلانی است. به دیگر بیان، اگر ملاک تمایز خرافات از سایر باورها، تفکر فلسفی و دانش علمی بشر باشد، بایستی نسبی بودن مصادیق خرافه را به حسب جوامع و اعصار متفاوت پذیرفت.

۴. علل و انگیزه‌های گرایش به خرافات

نویسنده‌ی فلسفه‌ی خرافات در فصل چهارم، علل و انگیزه‌های گرایش به خرافات را بررسی کرده است. از آنجا که مؤلف در فصول پیشین، تعریف درستی از «خرافه» و ملاک تمایز روشنی برای تفکیک مصادیق خرافه از سایر باورها ارائه نکرده، 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. انگیزه‌ی چنین تلاشی از سوی نوع انسان، در دو محور «بهره‌برداری از طبیعت و دفع آسیب‌ها» و «علاقه‌ی 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 به خاطر خود معرفت، به دنبال دانش می‌روند نه هدف‌های دیگر. ارسطو می‌گوید: جریان تاریخ، گواه این مطلب است، زیرا انسان‌ها پس از اینکه همه‌ی

ضرورت‌های زندگی و اسباب آسایش و سرگرمی خود را فراهم آوردند، به تفکر فلسفی پرداختند. تلاش انسان برای فهم جهان، از قید و بند 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. اما 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؟ 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 به ارث برده‌اند، چه آنان در آغوش سنت متولد می‌شوند و در محیطی آغشته به باورهای سنتی رشد می‌کنند و بدین ترتیب، باورهای خرافی با جامه‌ی قداست آراسته می‌گردند (همان).

دکتر یثربی به دنبال آن قطعه‌ی کوتاه، مجدداً همان بحث «شناخت جهان» را پیش می‌کشد؛ ولی این بار ذیل عنوان «نیاز انسان» به این مسأله ورود می‌کند. بیان وی در این قسمت، در عین حال که قدری از ابهام سخنان پیشین وی می‌کاهد، ولی 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 جهان-بینی 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 بلاهای 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 خرافی بودن آنان است؟ متأسفانه در سخنان مؤلف محترم، هیچ تبیین روشنی در این باره ارائه نشده است. تنها برخی عبارات درهم و برهم، 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 توجّه انسان‌ها به اماکن مذهبی، شخصیت‌های خداگونه، زیارت، توسّل و ورد؛ همگی از مقوله‌ی مذهب است. به دیگر سخن، اگر کسی ادّعا 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. چه بسا هدف مؤلف نیز از طرح آن‌گونه مثال‌ها، نقد پاره‌ای از آموزه‌های دینی بوده باشد.

در فصل پنجم کتاب نیز شاهد تشریح ابعاد دیگری از علل گرایش انسان‌ها به خرافات می‌باشیم. گرچه عنوان این فصل به «علل و انگیزه‌های گرایش انسان‌ها به خرافات» تغییر یافته، اما در عین حال، بخشی از مطالب این فصل، همان مباحث فصل پیشین با دسته‌بندی‌ها و تقریراتی متفاوت است. از مطالب جالب توجّه این فصل، دو نکته‌ی پایانی آن است که طرح و نقد آن‌ها اهمیت دارد.

۱.۴ دیدگاه آگوست کنت در باب مراحل تفکر بشری

دکتر یثربی تاریخ تفکرات بشر را مطابق با روایت معروف آگوست کنت بیان می‌دارد. کنت مدّعی بود که نوع بشر حائز سه دوره‌ی فکری بوده‌اند: دوره‌ی ربّانی، دوره‌ی فلسفی و دوره‌ی علمی. امور عالم و حوادث طبیعی در هر یک از این دوره‌ها به نحوی خاص تفسیر شده‌اند: در دوره‌ی اوّل با اراده‌ی الهی و موجودات روحانی، در نگاه فلسفی با نظریه-پردازی‌های مبتنی بر مفاهیم انتزاعی و در دوران اخیر، با تأکید بر قوانین حاصل از علوم تجربی. مؤلف در ادامه، به صراحت 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. البتّه او می‌پذیرد که در همه‌ی 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 دوره‌ی مذکور، قسیم یکدیگر و غیر قابل جمع تصویر شده‌اند؛ بدین معنا که فرد واحدی نمی‌تواند در یک زمان، دو نگاه را توأمان و بلکه سه نگاه را با هم لحاظ کند. اگر خود کنت نیز چنین مقصودی نداشته یا نسبت بدان لایشرط بوده، دست‌کم گزارش‌های متفکران ما از آن مراحل، موهم عدم امکان جمع آن نگاه‌ها است (فروغی، ۱۳۸۵: ۵۷۱-۵۷۲؛ ادیبی و انصاری، ۱۳۸۳: ۶۱). البتّه روایت برخی تحلیل‌گران

غربی نیز، خصیصه‌ی مزبور را تأیید می‌کند. بنابر نقل ژیلسون، مابعدالطبیعه در نظر آگوست گنت، شبیحی از الهیات فرورمده بود، اما در عین 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، چه اساساً در باب 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).

با این توصیف، پاشنه‌ی آشیل ایده‌ی آگوست گنت، استنباط عدم اجتماع آن سه مرحله و عدم هضم آن‌ها در تفکر فرد واحد است. به واقع چه اشکال دارد که کسی به حسب تفکر ربّانی، خداوند را علت اصلی هر پدیده بخواند؛ با نگاه فلسفی، امور مابعدالطبیعی را وسایط میان واجب تعالی و جهان طبیعت بداند و در نهایت، 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 نشانه‌ی خرافه‌پرستی نیست؛ بلکه نیازمند توسعه ذهنی، پای-بندی به ضوابط عقلی و عدم مقهوریت نسبت به دستاوردهای علم جدید است.

۲.۴ نقش باورهای خرافی در عقب‌ماندگی برخی کشورها

دکتر یثربی ضمن تبیین و پذیرش دیدگاه آگوست گنت در باب مراحل سه‌گانه‌ی تفکر، راز پیشرفت یا عقب‌ماندگی کشورها را تشریح می‌کند. او می‌گوید: در کشورهای پیشرفته برخلاف جوامع عقب‌مانده، تعداد افراد حائز تفکر علمی، از افراد مقیم در دوره‌ی ربّانی یا فلسفی، بیشتر است (یثربی، ۱۳۹۳: ۷۱).

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

اگرچه در کشورهای پیشرفته و عقب‌مانده، عده‌ای روشن‌اندیشند 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 به درستی ایده‌ی آگوست کنت را با وجه پیشرفت جوامع ارتباط داده است؛ چه اساساً کنت، یک فیلسوف جامعه‌شناس بود و غایت او نیز انتظام-بخشی به جامعه:

اصل منظور آگوست کنت اصلاح هیأت اجتماعی یعنی مدنیت است، به عبارت دیگر 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 - سیستم حکومتی هر جامعه، محصول تفکرات و رفتار عمومی شهروندان است؛ لذا به باور کنت:

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 فلسفه‌ی 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، از جمله گمانشان بر این رفته که «دین» یک امر شخصی است و آموزه‌های آن برای اداره‌ی جامعه معتبر نیست، لذا برآیند افکار مردمان مغرب‌زمین، اندک‌اندک با نظام سکولار هماهنگ شد و از این‌رو روشنفکران آن سامان و به بیان کنتی، اندیشمندان متعلق به مرحله‌ی علمی و تحقیقی در سیری طبیعی عهده‌دار امور کشوری شدند. بسی ساده‌اندیشی است که تصور شود در جوامع به اصطلاح عقب‌مانده با وجود رواج مذاهب دینی و نظامات فلسفه‌های سنتی، بتوان به صرف انتصاب نواندیشان به مدیریت جامعه، عقب‌ماندگی‌ها را جبران کرد و جامعه به رشد و بالندگی مورد نظر فیزیکیالیست‌ها یا سکولارها دست یابد. با این توصیف گمانه‌زنی یثربی در باب راز عقب‌ماندگی کشورهای جهان سوم چندان صحیح نمی‌نماید، چه 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.

به نظر کنت نیز، عدم اقناع تفکر عمومی جوامع مدرن به ایده‌های ربّانی 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 در مقام تقابل با این نگاه معتقد بود:

«توهم‌ها و پندارهای محافظه‌کاران و امانده یا انقلابیون گستاخ و تندرو، که بدون تحقیق در ماهیت واقعی قوانین حیات اجتماعی، مدینه‌های فاضله و رویاگونه ترسیم می‌کنند، از همین جا سرچشمه می‌گیرد» (ژیلسون، 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 اوائل کتاب به خوانندگان القاء کرده بود، برای مبارزه با خرافات دو گام ذیل را پیشنهاد می‌دهد:

«یکی تقویت روشن‌اندیشی در جهت شناخت خرافات و دیگری، شناخت دژهای خرافه در مقام مبارزه با آن. برای مبارزه با خرافات باید اندیشه‌ی 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 مسأله‌ی «روش تفکر» معطوف می‌دارد. او اهمّ مطالب خویش را در قالب دو عنوان «نقش روش» و «روش اندیشه» سامان می‌دهد:

دکارت همه‌ی توان خود را به کار برده است تا هر چه رساتر بگوید که: مردم! عقل و هوش را همگان دارند، اما روش استفاده از آن را نمی‌دانند. قرن هفدهم که شالوده‌ی تفکر و تملّن جدید در آن استوار گشت، قرن «روش جدید» بود. تجلّد از وقتی آغاز

شد که روش‌های جدید اندیشه و پژوهش به وسیله‌ی کسانی چون فرانسیس بیکن، دکارت، کپلر و گالیله جایگزین روش‌های سنتی شد (همان: ۱۲۰).

مؤلف در ادامه از بی‌اعتنایی اندیشمندان و مسؤولان کشور به عنصر «روش»، گله‌ی فراوان می‌کند و آنان را به دلیل طفره رفتن از تبیین راهکارها و صرف هدف‌گذاری مذمت می‌نماید. او حتی جماعت موسوم به روشنفکر را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهد، چه ایشان نیز راه و رسم نیل به اهداف مطلوب را به مردم نیاموخته‌اند (همان: ۱۲۱). در صفحات آتی، روشنفکران کشور به اتهام عدم توجه به «روش اندیشه» مورد مذمت قرار می‌گیرند:

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

کلّیت دعاوی مؤلف محترم در باب «روش» - فارغ از برخی ایرادات مصداقی - قابل قبول می‌نماید؛ اما نکته اینجاست که آیا خود یشربی به عنوان یک 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 *فلسفه‌ی خرافات* نشانه‌ی 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 فرو ریختن آواری از نقدهای عجولانه نسبت به عقائد 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، سرمستی ساده‌لوحان، حیرت کم‌سوادان و تحریک احساسات متعصبان فریقین در راستای نزاع‌های فرقه‌ای؛ ثمره‌ی معرفتی دیگری نیز به همراه دارد؟ اساساً با تأمل در پرسش‌های بالا، آیا نباید دکتر یشربی را نیز، متفکری بی‌اعتنا به «روش» و کتاب *فلسفه‌ی خرافات* را، اثری فاقد روش منطقی دانست؟

۲.۵ دژهای محکم خرافه

به باور مؤلف محترم، خرافات همواره با پوششی از حقانیت، 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. نیمه‌ی دوم فصل هفتم کتاب *فلسفه‌ی خرافات*، به بحث از «دژهای سنتی خرافه» اختصاص یافته است و فصل هشتم کتاب، به تمامه 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 قابل تأملی در باب سنگرهای سنتی خرافات بیان می‌دارد؛ اما به نظر می‌رسد که محور بحث ایشان ناظر به «یقین نخستین» یا «جمود و تعصب» است. بنابر استقرای وی، اوصاف چنین یقینی عبارتند از:

آماده، که برای به دست آوردنش رنجی نبرده‌اند.

موروثی، که از پیشینیان به ارث 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 به دست نیامده است.

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

تعصب‌آمیز و مقدس، که وابسته به شخصیت انسان و شخصیت و حرمت وابستگان و مریبان و اطرافیان مورد علاقه‌ی اوست...

جاهلانه که مبنایش جهل است، جهل مرکب: نداند و نداند که نداند (یثربی، ۱۳۹۳: ۱۲۹-۱۳۰).

در پی تبیین این اوصاف، فلسفه‌های سنتی به ویژه مکاتب یونانیان، متفکران بزرگی همچون تالس، افلاطون، ارسطو و برخی فیلسوفان مسلمان، اصحاب ادیان به ویژه مسیحیت و اسلام و نیز پاره‌ای معانی «ایمان»، به نقد کشیده شده‌اند. در خلال این بحث، نکات علمی قابل توجهی یافت می‌شود که از حیث فلسفی حائز اهمیت است، حتی در مواردی عملکرد فیلسوفان در قبال متکلمان تضعیف شده، از آن‌رو که تفکرات فلسفی و

گاه مکاشفات عرفانی در خدمت دانش کلام قرار گرفته‌اند (همان: ۱۳۲). اما به لحاظ مفاهیم دینی، گاه با کاستی‌ها و بی‌احتیاطی‌هایی نیز مواجه می‌باشیم. به طور نمونه، در مقام نفی «ایمان مسیحی» در دین مبین اسلام، به آیه‌ی مشهوری از قرآن استشهاد شده است^۴ (حجرات، ۱۴). آیه‌ی 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 (همان: ۱۴۷).

از این‌گونه برداشت‌های نامتعارف و عجولانه در فصول نهم و دهم کتاب یثربی موج می‌زند، چه 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 و ۱۹۹ و ۲۱۷ و ۲۲۸-۲۳۱ و ۲۳۵ و ۲۶۰ و ۲۶۷). یثربی با گره زدن مبحث «خرافه» با «غلو» راه تازه‌ای برای حمله به مقلّسات شیعی، از جمله «توسّل» و «شفاعت» هموار می‌کند (همان: ۲۳۲-۲۴۷). در این راستا، او نه خود یک مسأله را به نحو 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؛ حال آنکه شأن علمی استاد یثربی به ویژه 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 فلسفه‌ی 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، همه‌ی کتاب فلسفه‌ی خرافات را به جز فصل هشتم، مورد مطالعه قرار دهد، مؤلف محترم آن را یا به تسنن‌گرایی متهم می‌کند یا به غرب‌زدگی یا عنوانی قریب به این دو؛ اما تأمل در مطالب فصل مزبور، احتمال «غرب‌زدگی» را دچار تزلزل می‌کند؛ چه یثربی در این فصل، پاره‌ای از آراء بنیادین برخی فیلسوفان بزرگ مغرب‌زمین را به چالش می‌کشد.^۵ به باور او، بعضی از نظرات این روشنفکر نمایان، بستر مناسبی برای تحقّق دژهای نوین خرافه فراهم آورده است (یثربی، ۱۳۹۳: ۱۵۳).

مهم‌ترین ایده‌ی مورد نقد، «عدم امکان مابعدالطبیعه» در تفکر کانت و در طول آنها، «کثرت‌گرایی» و «سنّت‌گرایی» است؛ در واقع دو امر اخیر، به نوعی مولود ایده‌ی نخست تلقی شده‌اند. محصل سخن یثربی آنکه: کانت اوج جریان روشنفکری غرب است و با غیر

عقلانی خواندن مابعدالطبیعه، به ظاهر ضربه‌ی 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 سنجید، چه دین محصول عقل نیست، بلکه حاصل یک تجربه‌ی 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 به دور از واقعیت نیست، چه نه تنها برخی مسیحیان در غرب، بلکه گروه‌هایی از مسلمانان و حتی شیعیان نیز، چنین استفاده‌هایی از اندیشه‌های کانت نموده‌اند؛^۷ 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 آن سو لازم است مراد از «دین» نیز مشخص شود و به خصوص، فرق آن با آیین یا یک نظام اخلاقی تبیین گردد؛ اما به نحو فی‌الجمله می‌توان اذعان داشت که در آموزه‌های اصیل دینی گرچه امر ضد عقلی نداریم، اما امور فراعقلی ممتنع نیست؛ لذا برای تبیین دقیق نسبت میان دین و عقل، به برخی طبقه‌بندی‌های معارفی نیازمندیم و به سادگی نمی‌توان برای همه‌ی گزاره‌های دینی، به نحو فله‌ای حکم واحد صادر نمود.

مؤلف محترم در فرازی دیگر، دامنه‌ی سوء استفاده از آراء کانت را بسی فراخ‌تر تصویر می‌کند:

دیدگاه کانت در عدم امکان مابعدالطبیعه زمینه‌ای شده است برای دعوت به کثرت-گرایی و پلورالیزم در زمینه‌ی ادیان و حتی زمینه‌ای شده است برای دعوت به سنت-گرایی. چون همه‌ی این دعوت‌ها به گونه‌ای از مسیحیت غیر عقلانی و تحریف شده و ضد اصالت و اعتبار انسان سرچشمه دارند، عملاً نظریه‌ی کانت را تکیه‌گاهی قرار داده-اند برای بی‌اعتبار کردن انسان و عزل عقل و اندیشه‌ی او از داوری و انتخاب (همان: ۱۵۵-۱۵۶).

بعید نیست که طراحان «کثرت‌گرایی» و «سنت‌گرایی» از برخی آراء کانت تأثیر پذیرفته باشند؛ چنانکه هایدگر می‌گفت: سایه‌ی کانت بر سر همه‌ی ما افتاده است (کورنر، ۱۳۸۰: ۳). اما در عین حال تک‌سونگری در بیان دکتر یثربی مشهود است و از این رو نوع نقّادی وی، بسی عجولانه و فاقد هم‌دلی به نظر می‌رسد. یثربی اساساً به پیشینه‌های فکری افرادی همچون شلایر ماخر، اوتو و جان هیک در طرح ایده‌ی کثرت‌گرایی و دغدغه‌های الیوت،

کوماراسومی و گنون در ترویج سنت‌گرایی توجّه ندارد؛ بلکه هر نظریه را به اعتبار لازمه‌ای خاص مورد نکوهش قرار داده است (ر.ک: یثربی، ۱۳۹۳: ۱۷۱-۱۷۵).

۶. نتیجه‌گیری

کتاب *فلسفه‌ی خرافات* در عین دارا بودن متنی روان و دغدغه‌مندی مؤلف گرامی آن نسبت به معضلات فرهنگی جامعه که بالطبع در سیاست و اقتصاد نیز ریشه دوانیده، مشتمل بر سه معضل اساسی است:

یکم. عدم ارائه‌ی تعریف جامع و محصّل 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 محترم ملاک سنجش را با «عقلانیت» پیوند زده که خود، بستر نزاعی پر دامنه است. در این راستا، از جریان سیال تفکر عقلی در بستر تاریخ و پدیدارهای حاصل از آن نیز غفلت گردیده است و امور خرافی به حسب جوامع و دوره‌های زمانی متفاوت، اموری ثابت تلقی شده‌اند.

دوم. طرح بی‌رویه‌ی مصادیق خرافه در *فلسفه‌ی خرافات*، فضا را برای نگاه فلسفی بدین مسأله تنگ کرده است و تحلیل‌های مفهومی را به حاشیه رانده؛ حال آنکه نام کتاب، از عناوین ناظر به معرفت درجه دوم است و به مخاطبان خویش، بیش از هر چیز نگاه تحلیلی بر روی مفاهیم پایه را وعده می‌دهد. اساساً در نوع پژوهش‌های حائز نگاه فلسفی، می‌بایست در حدّ ضرورت و صرفاً در مسیر تبیین دقیق‌تر مفاهیم، به مباحث مصادیقی ورود کرد؛ چه کار اصلی فیلسوف، تحلیل مفهومی واقعیات خارجی است. به واقع، طرح مصادیق خرافه بدون تحلیل لازم در جای‌جای این اثر، از معضلات اساسی آن محسوب می‌شود. مؤلف محترم بی‌محابا هر امر ناخوشایند خویش را بدون کوچک‌ترین دلیل و گاه به صرف برخی اخبار یا خاطرات، از مصادیق خرافه می‌شناساند. اکثر فصول کتاب از این نقیصه رنج می‌برند و با تخمینی حلال‌وار، دو سوم این اثر، نافی نگاه فلسفی و معرفت درجه دوم به مسأله‌ی خرافات است.

سوم. با وجود تصریح بر رویکرد فیزیکیالیستی و طرفداری تمام‌قد از نگاه علمی تحصّلی، در مقام طرح برخی مصادیق خرافه، دست‌کم همین نگاه نیز لحاظ نشده است و نویسندگی محترم، بی‌پروا به جرح برخی آموزه‌های دینی به ویژه برخی اختصاصات مذهب تشیع و تجربیات زیسته‌ی شیعیان می‌پردازد. فقدان نگاه پدیدارشناسانه در نوع قضاوت‌های

مؤلف بسی مشهود است. حاصل چنین عملکردی، اظهارات تلگرافی و فتواگونه و فاقد تحلیل علمی درباره‌ی برخی آموزه‌ها همچون «وسایط فیض بین خدا و مخلوقات»، «انتساب علم غیب به برخی اولیاء»، «توسل» و «شفاعت» است که شائبه‌ی تقویت تفکرات وهابیان را - به ویژه در فصول پایانی کتاب - به همراه دارد.

پی‌نوشت‌ها


۱. یربى در ضمن مطلب مذکور، بدین آثار ارجاع داده است:
- شفق، رضازاده، مبارزه با خرافات، ص ۳
- جاهودا، گوستاو، روان‌شناسی خرافات، ص ۳-۱۰
۲. از جمله ر.ک: صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۸۵: ۱۶؛ مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰-۱۲.
۳. حتی یکی از نویسندگان این مقاله، در گذشته‌ی نه چندان دور، دو مقاله در دفاع از برخی تحلیل‌های نقادانه‌ی دکتر یربى در چارچوب فلسفه‌ی صدرایی نگاشته است؛ برای اطلاع بیشتر ر.ک: هدایت‌افزا، ۱۳۹۱: ۷۰-۸۳؛ همو، ۱۳۹۲: ۷۲-۸۲
۴. منظور، آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی 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 از جمله، در صفحات ۲۳۶ و ۲۳۹ بدان ارجاع داده شده است. نیز ره/فسانه که مشتمل بر برخی مقالات سخیف و غیر روشمند، نظیر مقاله‌ی «کارآمدترین خاکریز جنگ و نیرنگ غالیان» به قلم جويا جهان‌بخش است. متأسفانه دکتر یربى در پاورقی ص ۲۴۳، مقاله‌ی مزبور را اثری باارزش خوانده است.
۶. نقد و ارزیابی مطالب مهم این فصل، می‌بایست در مقاله‌ی پژوهشی مستقلى انجام پذیرد. در این نوشتار صرفاً به ذکر دو نکته بسنده می‌شود.
۷. برخی آثار عالمان مکتب تفکیک شاهد این مدعا است؛ از جمله ر.ک: فقیه محمدی، ۱۳۷۴: ۹۱-۸۹.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

ادیبی، حسین و انصاری، عبدالمعبود (۱۳۸۳)، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: دانژه، چاپ دوم
زیلسون، اتین (۱۳۸۹)، نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه‌ی احمد احمدی، تهران: سمت، چاپ چهارم

- شکراللهی، نادر (۱۳۹۰)، *عقل در دین‌شناسی ابن‌رشد*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی
- صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۸۵)، *غلو*، تهران: کویر، چاپ سوم
- فارابی، ابونصر (۱۹۳۸م)، *فی معانی العقل*، به تصحیح موریس بویج، بیروت: بی‌نا
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۵)، *سیر حکمت در اروپا*، تهران: زوآر، چاپ سوم
- فقیه محمّدی، ابراهیم (۱۳۷۴)، *در قلمرو مکتب تفکیک*، قم: دارالنشر اسلام
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰)، *فلسفه‌ی کانت*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، تهران، خوارزمی، چاپ دوم
- مدرّسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۶)، *مکتب در فرایند تکامل*، تهران: کویر، چاپ سوم
- نویسندگان (۱۳۹۰)، *ره افسانه (مجموعه مقالات)*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، عروج
- هدایت‌افزا، محمود (۱۳۹۱)، «آسیب‌شناسی فلسفه‌ی اسلامی از منظر دکتر یثربی»، قم: فصلنامه‌ی تخصصی سمات، شماره ۸
- هدایت‌افزا، محمود (۱۳۹۲)، «تأملی در نقدهای یثربی بر حکمت متعالیه»، تهران: خانه‌ی کتاب، کتاب ماه فلسفه، شماره ۶۷
- یثربی، سید یحیی (۱۳۹۳)، *فلسفه‌ی خرافات*، تهران: امیرکبیر، چاپ دوم



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی