

# امام زمان در برابر علوم زمانه

## درباره اسلامی کردن دانشگاهها

نوشته، نیما

روز سوم شهریورماه سال ۱۳۸۸، چهارمین جلسه دادگاههای نمایشی حکومت اسلامی برگزار شد که در آن بازجویان حکومت پس از ماه ها فشار بر فعالان سیاسی اصلاح طلب از جمله **سعید حجاریان**، در شرایطی که به لحاظ حقوقی مصداق شکنجه است، موفق شدند سخنان خود را به عنوان اعترافات سیاسی- امنیتی و انکشافات علمی- فلسفی بر دهان زندانیان بگذارند. آنها از قول سعید حجاریان و به عنوان دفاعیات وی مطالبی را طرح کردند که در تقابل آشکار با نظرات سابق این متفکر و فعال سیاسی بود. سعید حجاریان، یا به عبارتی شکنجه گران، گفت/گفتند:

۱- متأسفانه در ایران با ضعف علوم انسانی به خصوص در رشته‌های جامعه‌شناسی و علوم سیاسی مواجهیم و علی‌رغم گسترش مراکز آموزش عالی و کثرت دانشجو در رشته‌های علوم انسانی، متون آن از عمق چندانی برخوردار نیست و مطالب با ترجمه‌های اغلب ناقص و بدون نقد در اختیار دانشجویان گذاشته می‌شود.

۲- حجم وسیعی کتاب بعد از انقلاب ترجمه شده که بسیاری از آنها جنبه ایدئولوژیک دارند و در کنه آنها می‌توان ردپای مکاتب مختلف از مارکسیسم تا نئولیبرالیسم را مشاهده کرد و این کتب و - باید اضافه کرد - مجلات به وفور در دسترس مشتاقان است.

۳- علاوه بر این، فارغ التحصیلان علوم انسانی به خصوص در دانشگاه‌های خارج که به عنوان اعضای هیئت علمی استخدام می‌شوند، ناخودآگاه حامل آخرین دستاوردهای این علوم به ایران هستند و هم اکنون می‌توان مشاهده کرد که دیدگاه‌های پست‌استوراکتورالیسم، پست‌مارکسیسم، فمینیسم و انواع مکاتب غربی تحت عنوان علم ترویج می‌شوند. (نقل از خبرگزاری فارس/مورخه‌ی ۱۳۸۸/۰۶)

همچنین به عنوان یکی از دلایل عدم انطباق نظریات ماکس وبر در خصوص ساختارهای سیاسی حکومت‌های شرقی بر اوضاع ایران که سابق بر این توسط حجاریان برای تحلیل ساختار سیاسی ایران به کار گرفته شده بود، از قول او اظهار شد که، «مذهب غالب مردم ایران تشیع است و نظام ولایت فقیه مشروعیت خود را از ناحیه مقدسه امام زمان (عج) می‌گیرد و بدین لحاظ حکم ولی فقیه شعبه‌ای از

ولایت رسول اکرم (ص) می باشد» (همان.) درست پنج روز بعد، رهبر این حکومت در جلسه‌ای که جلسه‌ی دیدار با اساتید دانشگاه‌ها خوانده شد، پس از آنکه گفت، «ما ملاک پیشرفت علمی‌مان را درج مقالات در مجلات آی.اس.آی نباید قرار بدهیم. ما نمی‌دانیم آنچه که پیشنهاد می‌شود، تشویق می‌شود، برایش، آن مقاله‌نویس احترام می‌شود، دقیقاً همان چیزی باشد که کشور ما به آن احتیاج دارد. ما خودمان باید مشخص کنیم که درباره‌ی چي مقاله می‌نویسیم، درباره‌ی چي تحقیق می‌کنیم» در هماهنگی کامل با بازجویان سعید جحاریان ادامه می‌دهد:

«در همین زمینه من این را عرض بکنم که طبق آنچه که به ما گزارش دادند، در بین این مجموعه‌ی عظیم دانشجویی کشور که حدود سه میلیون و نیم مثلاً دانشجوی دولتی و آزاد و پیام نور و بقیه‌ی دانشگاه‌های کشور داریم، حدود دو میلیون اینها دانشجویان علوم انسانی اند! این به یک صورت، انسان را نگران می‌کند. ما در زمینه‌ی علوم انسانی، کار بومی، تحقیقات اسلامی چقدر داریم؟ کتاب آماده در زمینه‌های علوم انسانی مگر چقدر داریم؟ استاد مبرزی که معتقد به جهان‌بینی اسلامی باشد و بخواهد جامعه‌شناسی یا روانشناسی یا مدیریت یا غیره درس بدهد، مگر چقدر داریم، که این همه دانشجو برای این رشته‌ها می‌گیریم؟ این نگران کننده است. بسیاری از مباحث علوم انسانی، مبتنی بر فلسفه‌هایی هستند که مبنایش مادیگری است، مبنایش حیوان انگاشتن انسان است، عدم مسئولیت انسان در قبال خداوند متعال است، نداشتن نگاه معنوی به انسان و جهان است. خوب، این علوم انسانی را ترجمه کنیم، آنچه را که غربی‌ها گفتند و نوشتند، عیناً ما همان را بیاوریم به جوان خودمان تعلیم بدهیم، در واقع شکاکیت و تردید و بی‌اعتقادی به مبانی الهی و اسلامی و ارزشهای خودمان را در قالبهای درسی به جوانها منتقل کنیم؛ این چیز خیلی مطلوبی نیست. این از جمله‌ی چیزهایی است که بایستی مورد توجه قرار بگیرد؛ هم در مجموعه‌های دولتی مثل وزارت علوم، هم در شورای عالی انقلاب فرهنگی، هم در هر مرکز تصمیم‌گیری که در اینجا وجود دارد؛ اعم از خود دانشگاه‌ها و بیرون دانشگاه‌ها. به هر حال نکته‌ی بسیار مهمی است.» (پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری، مورخه‌ی ۱۳۸۸/۰۶/۰۸)

این بخش از اظهارات ولی فقیه، به نحو گسترده‌ای مورد استقبال رسانه‌های دولتی قرار می‌گیرد و خیلی از اظهارات تأییدگرانه توسط مسئولان بازگو می‌شود. درست یک هفته بعد، روابط عمومی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی به نقل از ریاست این پژوهشگاه (حمیدرضا آیت‌اللهی) اعلام می‌کند که سرفصل‌های علوم انسانی در دانشگاه‌ها بازنگری خواهند شد چرا که «هر کشوری سعی می‌کند شرایط بومی و منطقه‌ای خود را در تدوین دروس مورد توجه جدی قرار دهد در حالی که در

کشور ما بسیاری از عناوین و سرفصل‌های دروس این اقتضاء را نادیده گرفته‌اند و در جهت فرهنگ ایرانی - اسلامی ما نیستند که همین امر تجدید نظر در سرفصل‌ها را ضروری کرده‌است.» (خبرگزاری فارس، مورخه‌ی ۸۸/۰۶/۱۵)

**کامران دانشجو**، شخصی که بعد از برگزاری یک انتخابات پرمسأله در وزارت کشور (در سمت معاونت سیاسی)، به عنوان وزیر وزارتخانه‌ی علوم، تحقیقات و فناوری معرفی و از مجلس رأی اعتماد گرفت در جلسه‌ی معارفه‌ی خود ضمن تأکید بر اینکه تنها دغدغه‌ی دین دارد گفت: «در تفکر لیبرالیسم سیر علوم به این نحو است که انسان چه بوده، چه هست و چه خواهد شد. نتیجه این سیر و نظام‌هایی که چنین سیری را در دانشگاه‌های خود دنبال می‌کنند، نظام‌های غربی به خصوص شیطان بزرگ است ... اما در سیر علوم با تکیه بر جهان‌بینی اسلامی دو سؤال "چه کسی آفرید؟" و "برای چه آفرید؟" مطرح می‌شود با این طرز تفکر در دانشگاه سئوالاتی نظیر اینکه چرا می‌خواهیم عالم شویم نیز مطرح می‌شود.» (خبرگزاری مهر، مورخه‌ی ۱۳۸۸/۰۶/۱۸)

به این ترتیب موج جدیدی از طرح به اصطلاح "اسلامی کردن دانشگاه‌ها" آغاز شد که موج اولش چند سال پس از وقوع انقلاب اسلامی سال ۵۷ و متعاقبش تعطیلی دانشگاه‌ها، و تشکیل ستاد عالی شورای انقلاب فرهنگی به همین منظور (اسلامی کردن فضاها‌ی آموزش عالی) رخ داده بود.

هدف «انقلاب فرهنگی» در سالهای نخست انقلاب اسلامی ایجاد پیوند بین حوزه و دانشگاه بود. آن روزها عبارت «**وحدت حوزه و دانشگاه**» ورد زبان مسئولان انقلابی بود. البته قرار نبود حوزه، دانشگاهی شود بلکه قرار بود با اسلامی شدن دانشگاه‌ها، دانشجو و استاد و دانشگاه، حوزوی شوند. همان طور که کسی چندان دل‌نگران **امکان نظری** همزیستی مسالمت‌آمیز دو واژه‌ی «اسلامی» و «جمهوری» در کنار هم نبود، کسی هم بحث ژرفی در باب مبانی متفاوت مدارس قدیم و جدید و عدم امکان سازش آنها با هم طرح نکرد. شعار «وحدت حوزه و دانشگاه» با شور و حرارت هرچه تمام‌تر داده می‌شد و لابد گمان این بود که شور انقلابی، همان طور که بر یک ساختار سیاسی تا دندان مسلح فایق آمده‌است، بر **امتناعات فلسفی** و دشواری‌هایی که این امتناعات در عرصه‌ی عمل فراهم می‌آورند نیز غلبه خواهد کرد.

اکنون که این سطور نگاشته می‌شود سه دهه از برقراری حکومت اسلامی می‌گذرد و این زمان خوبی برای قضاوت در باره‌ی آرزوهای انقلابیان جوان سی سال پیش است. **صادق زیباکلام**، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران، در مصاحبه با دویچه وله به مناسبت سخنان ولی فقیه در باب علوم انسانی، در پاسخ به این سوال که آیا انقلاب فرهنگی یک اقدام حکومتی بود و به دستور رهبر وقت انجام گرفته بود یا خیر، می‌گوید، «انقلاب فرهنگی اصلاً ربطی به حکومت نداشت، یعنی ربطی به رهبری انقلاب نداشت.

آنها که این اقدام را انجام دادند، افرادی مانند من بودند. من همواره گفتم اشتباه کردم، خطا کردم و از ملت تقاضای عفو کردم. صراحتاً گفتم که مرا به خاطر نقشی که در جریان انقلاب فرهنگی داشتم، ببخشید.» (دویچه وله، مورخه‌ی ۰۱.۰۹.۲۰۰۹)

آقای زیباکلام که تجربه‌ی قبلی اسلامی کردن دانشگاه‌ها، یا به تعبیر خودش «ایدئولوژیک کردن مردم» را تجربه‌ای شکست خورده می‌داند، از اینکه در موج اول آن نقش ایفاء کرده‌است به صراحت عذرخواهی می‌کند.

فقط صادق زیباکلام نیست که چنین نظری دارد. **عبدالکریم سروش**، یکی دیگر از اعضای ستاد عالی انقلاب فرهنگی، که امروزه مشهورترین نماینده‌ی جریان روشنفکری دینی محسوب می‌شود، بیش از ده سال قبل در جریان مصاحبه‌ای در مورد نقش خود در این ستاد، بدین شکل توضیح می‌دهد: «من در حد وسع خود و در حدود خطاپذیری بشری، کاری و خدمتی انجام دادم. و یادتان باشد که ستاد پس از بستن دانشگاه‌ها و برای گشودنشان ایجاد شد، نه برای بستنشان. باری من توانستم علوم انسانی را از چنگال پاره‌ای از کژاندیشان برهانم و دروسی چون فلسفه‌ی علم و فلسفه‌ی دین را در دانشگاه‌ها برای بار نخست تأسیس کنم. و در ابتکار و تأسیس مرکز نشر دانشگاهی مشارکت فعال داشته باشم. همین که شکل کار عوض شد، و ستاد به شورا بدل شد و چهره‌هایی در آن پیدا شدند که من سابقه و مشی و مشربشان را نمی‌پسندیدم و فاشیسم فرهنگی را در عمل و نظرشان می‌دیدم، از آن کناره گرفتم و استعفای خود را به امام خمینی نوشتم و تسلیم آیت‌الله خامنه‌ای کردم، و صریحاً به ایشان گفتم که می‌بینم در به پاشنه‌ی دیگری می‌چرخد و لذا راه خود را در ایفاً خدمت‌های فرهنگی عوض کردم.» (سیاست‌نامه، ص: ۲۰۹)

**عبدالکریم سروش** در همان سال‌ها، در مقاله‌ی «**قرائت فاشیستی از دین**» در مورد سرنوشت برنامه‌ی «وحدت حوزه و دانشگاه» و موج دومی که برای اسلامی کردن دانشگاه‌ها به راه افتاده بود، نوشت:

«روزی روشنفکران دینی (به تعریفی که آوردم) حلقه‌ی وصل دو نهاد حوزه و دانشگاه بودند، اما امروز، روحانیت ملول و بدگمان از آن واسطگی، خود می‌خواهد به جای آن بنشینند و با اهل علم این زمان، هم‌زمانی کند. رفتن کثیری از روحانیان به دانشگاه‌های داخل برای تعلیم و برخی به دانشگاه‌های خارج برای تعلم... همه بداعی آن دلربایی‌ست. اما و هزار اما، برخاستن ندای مجدد اسلامی کردن دانشگاه‌ها (به منزله‌ی یک شاهد از میان شواهد بسیار) گویی حکایت از ناکامی روحانیان دارد و به بانگ بلند می‌گوید که گویا استادان و دانشجویان، دل در هوای محبوب‌های دیگر دارند و چنانکه

باید و شاید (به زعم و با معیار روحانیان) دلبرده‌ی روحانیت و سرسپرده‌ی اسلامیت نشده‌اند و لذا حاجت به رفو و شست و شوی بیشتری دارند! تصریحات پاره‌ای از اعضای شورای انقلاب فرهنگی در این باب چندان است که تردیدی در این تشخیص باقی نمی‌گذارد. من اینک در باب اسلامی‌شدن دانشگاه‌ها مفهوماً و مصداقاً سخنی نمی‌گویم، چرا که خود شاهد بوده‌ام که در ستاد و شورای انقلاب فرهنگی، چه جهد بی‌توفیقی بر سر تعریف و تحدید و تطبیق این مقوله‌ی وحشی و رام‌نشدنی می‌رفته‌است و اینک نیز به روشنی آفتاب می‌بینم که این قافله بی‌متاع سر از کدام ناکجا آباد برون خواهد کرد و پس از ویرانگری بسیار در چه ویرانه‌ای مسکن خواهد گزید. من به تجربه و تأمل دریافته‌ام که فرمول دادن برای اسلامی کردن دانشگاه‌ها، همچون فرمول دادن برای شاعر شدن و عاشق شدن است...» (سیاست‌نامه، ص: ۲۱۹-۲۲۰)

توجه کنید که این سخنان در باب اسلامی‌کردن دانشگاه‌ها در دهه‌ی دوم عمر این حکومت گفته شده، اقدامی که باید آن را **موج دوم** نام نهاد. بعدها، زمانی که این مصاحبه‌ها و مقالات در مجموعه‌ی «سیاست‌نامه» دوباره منتشر می‌شد، دولت اصلاحات بر سر کار بود و روحانیت در این دوران نیز برای هدایت دانشگاهیانی که تو گویی به هیچ طریقی زیر مجموعه‌ی حوزه و علوم و ارزش‌های سنتی‌اش نمی‌شدند، از روش کتک زدن و ضرب و جرح، و چندین نوبت حمله‌ی نظامی به دانشگاه هم استفاده کردند!

بد نیست برای ثبت همیشگی در تاریخ و یادآوری دوباره، بخش‌هایی دیگر از مقاله‌ی فوق‌الذکر نیز نقل شود تا صحنه‌ای که برای عبدالکریم سروش و دانشجویان مخاطب او ترتیب داده بودند با زبان شیوا و دل‌دردمند ایشان برایشان ترسیم شود. این حوادث تلخ در دولت آقای هاشمی رفسنجانی رخ داده بودند:

«بی‌پرده بگویم، زینبده‌ی روحانیت نبود که جمعی از طلاب علوم دینی در اصفهان، خصمانه و خونخوارانه به یک معلم دانشگاه حمله کنند و سخنرانی او را به آشوب بکشند و او را ایذاء و تهدید به مرگ کنند و روحانیت در این حادثه‌ی زشت، انگشتی به اعتراض برنیورد و خواستار مواخذه‌ی مقصران و آشوب‌گران نشود. زینبده‌ی روحانیت نبود که جمعی به نام **انصار حزب الله**، حرمت دو هزار دانشجو را نگاه ندارند و به دانشگاه تهران حمله‌ور شوند و مجلس سخنرانی را برآشوبند و میز خطابه را بشکنند و عینک سخنران را ببرند و جامه‌اش را بدرند و جسمش را مجروح کنند و فرزندش را جلوی چشمانش کتک بزنند و خود او را به سوختن و کشتن تهدید کنند و

آنگاه ظفرمندان در سطح دانشگاه بگردند و « یا زهرا یا زهرا » گویان سینه زنی کنند... شایسته‌ی روحانیت نبود که مشتی مهاجم و در رأسشان یک روحانی، چوبه‌ی دار به دانشگاه بیاورند و جوانان دانشجو را چنگیزمنشانه تهدید کنند و آنگاه وزارت اطلاعات، همان دانشجویان مظلوم را دستگیر کند و نه مهاجمان آشوبگر را... هیچ دانشگاهی با روحانی چنین نکرده‌است و هیچ روحانی به دست هیچ دانشگاهی مضروب و مجروح نشده‌است و همسر و فرزندان از نا امنی بر خود نلرزیده‌اند... روحانیت به حرمت آن دو هزار دانشجو که در آن حادثه آسیب دیدند، به حرمت دانشجویان دختری که در سالن سخنرانی می‌گریستند و راه فرار می‌جستند و به حرمت دانشگاهی که چنان طیآنچه خورد و پهلوی شکسته شد، دست کم می‌باید موضعی می‌گرفت...» (سیاست‌نامه، ص: ۲۲۱-۲۲۲)

مقصود نگارنده از یادآوری ایام تلخ گذشته، دلخون کردن بیشتر آزادیخواهان و آزاداندیشان نیست. نگارنده در این نوشتار قصد برانگیختن عواطف خواننده را ندارد. برعکس، بر این گمان است که اینک زمان چاره‌اندیشی و تأمل ژرف است. پس از سی سال، که اینک مردم ایران جنبشی سبز به پا کرده‌اند، نمی‌باید این جنبش تنها بر بال خشمی غلیان کرده استوار باشد. بال دیگر پرواز این سیم‌مرغ زمردین، بی‌گمان اندیشه‌ای است. اندیشه‌ای که این بار اسلامی نیست، بلکه سکولار است.

نگارنده در فکر فراهم آوردن مجموعه‌ایست که پشت‌گرم به یک سنت فلسفی استخوان‌دار، از دستاوردهای آن برای درک عمیق آنچه بر ما رفته‌است، استفاده کند و از پس بصیرتی که به دست می‌آید، شالوده‌ی شکل جدیدی از زندگی و جهان‌بینی را برای آینده، استوار بریزد. برخلاف پدرانمان، که نسنجیده سخن‌ها گفتند و نسنجیده کارها کردند، وقت آن است که بیاموزیم کدام واژه‌ها را باید کنار یکدیگر بنشانیم و کدام واژه‌ها را باید دوباره معنا کنیم.

این نوشتار هنگامی فراهم می‌آید که، بنا به گزارش کوتاهی که در ابتدای نوشته داده شد، موج سومی در اسلامی کردن دانشگاه‌ها راه افتاده است. این خود دلیل مضاعفیست بر ناکامی همه‌ی تلاش‌های گذشته در این راستا؛ تلاش‌هایی که از ارتکاب به اعمال شنیع تهی نبود. زمان آن است که تشریح کنیم کدام باید و نبایدهای قلمرو اندیشه، هست و نیست نظام سیاسی حاکم را پاره پاره کرده‌اند. بدون توجه به این باید و نبایدها، در مسیر تکرار تجربیات تلخ گذشته خواهیم افتاد. این باید و نبایدها همان قدر در ذهن گذشتگان مغفول مانده بودند، که امروز در ذهن بسیاری از ما!

همان طور که از زبان استادی در بالا گفته شد، طرح اسلامی کردن علوم انسانی، اندیشه‌ی نسنجیده‌ای نه فقط در ذهن سیاست‌بازان حرفه‌ای، بلکه در ذهن عموم مردم کشور بود و در ابتدا بسیار پسندیده

می‌نمود. امروز نیز در ذهن بسیاری از مردم عادی، به واسطه‌ی حسن ظنی که به اسلام دارند، این طرح به خودی خود طرحی هم‌شدنی و هم‌مطلوب است. نگارنده چند سال پیش، جزوه‌ای زیر عنوان «جنبش نرم‌افزاری» را مشاهده کرده بود که متن سخنرانی یکی از نمایندگان رهبر بود. مضمون این جزوه اسلامی کردن علوم، حتی علمی مانند ریاضیات و فیزیک و شیمی بود! این جزوه همچنین برخی از مسئولین عالی‌رتبه‌ی کشور را که به نحوی در ظهور جریان اصلاح‌طلبی در عرصه‌ی سیاسی کشور مسئول دانسته می‌شدند، به نا‌آگاهی و نادانی — و از این جهت معذوری — متصف می‌کرد. این مسئولان، به زعم سخنران، خود قربانی آموزش و پرورش غیراسلامی بودند و پرواضح بود که چاره‌ی جلوگیری از ظهور سیاستمداران و گروه‌های سیاسی منحرف، اصلاح نظام آموزشی است. (و لابد برای اثبات همین ایده بود که امسال به ضرب شکنجه و تعزیر تعداد بسیاری از این فعالان سیاسی «معذور» را وادار به بیان جملاتی مشابه آنچه که از حجاریان نقل شد، کردند!) نگارنده وقتی این جزوه را به یکی از دانش‌آموختگان فلسفه‌ی غرب در یکی از دانشگاه‌های نامدار کشور معرفی کرد، به نظر این دانش‌آموخته محتوای جزوه نه خطرناک، بلکه جذاب جلوه کرد! گویا همه‌ی آنچه که این شخص از فلسفه‌ی غرب آموخته بود، برای وی متضمن این آموزه نبود که چه تمایزی میان جهان‌بینی سنتی و جهان‌بینی مدرن وجود دارد و چگونه هر کدام جهان متناظر با خود را آفریده‌اند.

بی‌شک تعلق خاطری غم‌غربتی (نوستالژیک) به سنت از یک سو، و ناتوانی در برقراری ارتباط میان آموخته‌ها و مسائل روز جامعه‌ی خود از سوی دیگر، در آسیب‌پذیری این جوان موثر بودند. از همین ضعف است که گروه‌های سیاسی نورچشمی حکومت اسلامی متناوباً و به صورت دوره‌ای سوءاستفاده می‌کنند و هر بار با شعار «بازگشت به خویشتن»، «بومی کردن» و «اسلامی کردن»، موجی راه می‌اندازند و بر آن سوار می‌شوند. اگرچه، به علت سطحی بودن، و غلبه‌ی روحیه‌ی منفعت‌طلبی سیاسی بر هر انگیزش دیگری، هر بار ناکام‌تر از گذشته، سر جای خود می‌نشینند!

شکی نیست که نظام آموزشی هر کشوری، ذهنیت شهروندان را مهندسی می‌کند. متولیان حکومت اسلامی، از این جهت کاملاً محق‌اند که مسؤولیت غیراسلامی بودن جریان‌های سیاسی، فرهنگی، فکری و هنری پیشروی کشور را متوجه دانشگاه‌ها بدانند. اشتباه آنان، به زعم نگارنده این است که:

**الف:** هر احتمالی را برای تعلیل شکست برنامه‌ی وحدت حوزه و دانشگاه در نظر می‌گیرند مگر ضعف خود جهان‌بینی و فرهنگ اسلامی! قابل درک هم هست. اعتراف روحانیت به اینکه اندیشه‌ای ضعیف و غیرقابل رقابت با جریان‌های فکری حاکم را ارائه می‌دهد، نوعی انتحار صنفی‌ست! و امروزه که روحانیت در ایران مناصب سیاسی و قضایی و اجرایی و مدیریتی را هم در اختیار دارند، نه فقط انتحار صنفی،

بلکه اعتراف به ناشایستگی در عهده‌داری این مناصب است. در صددیم توضیح دهیم که چرا جهان‌بینی و اندیشه‌ی اسلامی ضعف دارد.

ب: علاوه بر ضعف تفکر اسلامی در جلب دانشگاہیان، مانع دیگر در **ماهیت متفاوت** علوم سنتی و جدید است. ساختار متفاوت علوم کهن با علوم جدید، ایجاد سازش میان صنف حوزوی و دانشگاهی را ممتنع می‌سازد. بیان این ماهیت منطقیاً متفاوت آنها، هدف این نوشتار است.

پ: جا انداختن جهان‌بینی و علوم سنتی، مثل این است که بخواهیم پس از آنکه از معصومیت دوران کودکی خارج شدیم، با نادیده گرفتن همه‌ی آنچه ما را به یک فرد بالغ و عاقل مبدل ساخته‌است، دوباره کودک شویم! کودک شدن، یعنی بازگشت به سطحی از آگاهی که پیش از این وجود داشت، تنها می‌تواند موضوع اشعار رمانتیک و غم‌غربتی باشد، موضوع آرزویی تحقق‌نیافتنی! این مدعیات در ادامه‌ی مقاله به تفصیل بحث خواهند شد.

حدود دو هزار و پانصد سال پیش، **ارسطو**، فیلسوف بزرگ یونانی، در رساله‌ی **سیاست** Politics اش نوشت، «انسان، حیوانیست مدنی الطبع؛ تنها حیوانات وحشی اند که به جهت خودکفایی قادر به زندگی در مدینه یا جامعه مدنی نیستند، و نیز آنها که از زمره خدایان اند.» (Politics, 1253 a, 27-29) با این تعریف از انسان، بنیان انسان‌شناسی آینده نهاده شد. چون این تعریف، با جدا کردن همزمان انسان از حیوانات و از موجودات الهی، در حقیقت پایه‌ی یک نظر مستقل را به انسان گذاشت. از آن پس، انسان دیگر صرفاً موجودی مخلوق خدا (چنانکه در عهد عتیق عبریان آمده بود) یا همچون لعبتی در دست خدایان خیمه‌شب باز المپ نبود که برای شناخت‌اش رجوع به حکایات متون مقدس اساطیری و دینی کافی باشد. بلکه به واسطه‌ی طبع (nature) یا ذات (essence) متفاوتی که دارد، باید باب مستقلی برای شناخت آن در پیکره‌ی دانش در نظر گرفت که شامل علوم‌ی باشد که هم خود را به تمامی مصروف شناخت این ذات متفاوت کرده‌باشند.

بنابراین رهبر حکومت اسلامی و هواداران‌اش، آنجا که ادعا می‌کنند مبنای علوم انسانی غربی، «حیوان انگاشتن انسان» است، درک غلط و مغرضانه‌ی خود را از این تعریف ارسطویی و تعاریف مشابه آن — که در تعریف، جنس نوع انسان را حیوان قرار می‌دهند — آفتابی می‌کنند. چون این دست تعاریف، آشکارا نه تقلیل انسان به حیوان، بلکه فراروی (تعالی) انسان از حیوان را پیش‌فرض گرفته‌اند.

اگر الهیات اسلامی با پذیرش شکل تعریف ارسطویی، در تعریف انسان، جنس را «خدا» قرار می‌داد، یعنی انسان را **نوعی خدا** قلمداد می‌کرد، در این صورت می‌توانستیم گفت که از دید حامیان این

دیدگاه، تعریف انسان با جنس‌حیوان، طبیعتاً تقلیل شأن انسان است. اما می‌دانیم که دست کم در الهیات اسلامی (چه شیعی چه سنت عامه) تعاریفی از این دست ذیل عنوان «قول به حلول» یا «فرعونیت»، کفر تلقی می‌شده و آنها را شدیداً نفی و طرد می‌کرده‌اند. در الهیات اسلامی، ارتباط انسان با خدا همواره مسأله‌ساز (problematic) بوده است. متألهین از یک سو و عارفان از سوی دیگر، برای تبیین ارتباط ویژه‌ی انسان با الوهیت تلاش‌های نظری قابل ملاحظه‌ای کردند. شاید بتوان گفت، با تکیه بر حکایت قرآنی تعلیم اسما الهی به انسان، غالباً بر این نکته توافق دارند که تمایز انسان از جانداران دیگر و حتی از فرشتگان آسمانی، نه در صفت مخلوقیت، بلکه در قابلیت انسان در شناخت بهتر خداوند است. این قول به امتیاز انسان و نزدیکی ویژه‌ی او به امر متعالی، منحصر در الهیات اسلامی نیست. بسیاری از فلسفه‌های بزرگ غربی نیز رابطه‌ی ویژه‌ای میان انسان و امر متعالی از طبیعت قائلند که در شکل ارسطویی تعریف انسان، این امتیاز در «فصل» تعریف واقع می‌شود؛ یعنی دقیقاً آنجا که معرف، در مقام بیان تمایز انسان از دیگر جانداران قرار می‌گیرد: ارسطو خود «اجتماعی بودن» (مدنی الطبع بودن)، «ناطق بودن» و «عقلانی بودن» انسان را به عنوان فصل انسان از حیوانات ذکر می‌کند که تا حدود دو هزار سال نه تنها مورد قبول فیلسوفان خارج از فرهنگ ادیان ابراهیمی قرار گرفت، بلکه مورد قبول فیلسوفان و متکلمان مسیحی و اسلامی نیز بوده‌است.

در فلسفه‌ی هگل و شلینگ، انسان در روند طولانی تحقق امر مطلق (the Absolute)، به عنوان دمی مطرح است که امر مطلق در آن دم به خود، آگاه می‌شود. در فلسفه‌ی ماکس شلر، مایه‌ی تمایز انسان از دیگر جانداران، که همان دلیل تعالی او از طبیعت است، روح (Geist) معرفی می‌شود. بنابراین فلسفه‌های غربی هم، تعالی انسان از موجودات طبیعی را قویاً تصدیق می‌کنند، و در عین حال، همچون الهیات اسلامی، انسان را با الوهیت اینهمان قلمداد نمی‌کنند. بدین ترتیب، اتهام «حیوان انگاشتن انسان» به تفکر غرب، به همان اندازه نارواست که ایراد این اتهام به الهیات اسلامی. این اتهام شایسته‌ی کارگزاران حکومتی است که حتی سی سال پس از استقرار خود، ریاکارانه از ارائه‌ی تعریف جرم سیاسی ابا می‌کنند تا در قبال فعالان سیاسی به لحاظ حقوقی کاملاً بی‌قید باشند و بازجویانش بتوانند از هر نوع شکنجه‌ای حتی تجاوز جنسی هم برای اخذ اعتراف استفاده کنند.

اما این نکته به درستی قابل طرح است که در فلسفه‌های مهم غربی، امر متعالی هرگز همان خدای متشخص (personified) ادیان ابراهیمی نیست. باور به **خدای متشخصی** که اغلب صفات انسانی همچون تکلم، رحمت، غضب، حسابگری، حساب‌کشی (منتقم) و امثال اینها را دارد، مختص الهیات ادیان ابراهیمی است و حتی در ادیان متأخر شرق آسیا (مثل بودیسم) هم کمتر دیده می‌شود. این تفاوت در برداشت از امر متعالی، به اندازه‌ی کافی در جهان‌بینی ملت‌ها تأثیر دارد که مایه‌ی تفاوت‌های جدی در این جهان‌بینی‌ها و احتمالاً کلیه‌ی رشته‌های مختلف دانشی شود که در دامان هر یک از این

جهان‌بینی‌ها می‌پرورد. بر این اساس سخن گفتن از جهان‌بینی اسلامی و علوم اسلامی متمایز از جهان‌بینی غربی و علوم غربی را معنادار تلقی می‌کنیم.

برای اینکه در بحث دقیق‌تر و به محل اختلاف نزدیک‌تر شده‌باشیم اجازه دهید فرهنگ و تفکر حاکم بر قرون وسطای کشورهای غربی (که الهیات مسیحی در کانون آن بوده‌است) را جدا کرده و از این پس از جهان‌بینی و علوم مدرن غربی با **ریشه‌های یونانی‌اش** در عهد باستان صحبت کنیم. در این صورت با دقت بیشتری می‌توان از تفاوت‌های بنیادین جهان‌بینی و علوم مدرن با جهان‌بینی و علوم اسلامی سخن گفت، و این دومی را می‌توان منطبق با آنچه که آن را معمولاً «جهان‌بینی و علوم سنتی» نیز می‌نامیم، دانست. نظریه‌پردازان رسمی حکومت اسلامی (از جمله **مصباح یزدی**) و کارگزارانش (از جمله وزیر علوم و تحقیقات و فناوری که جملاتی در بالا از وی نقل شد) به معنادار بودن چنین تمایزی قائلند و علاوه بر این، به برتری جهان‌بینی و علوم اسلامی/سنتی در مقایسه با جهان‌بینی و علوم مدرن غربی اصرار دارند. به عبارت دیگر، آنها **ماهیت ایدئولوژیک** علوم سنتی و جدید را پذیرفته، و چون به برتری ایدئولوژی اسلامی باور دارند، قصد دارند علوم متناسب با ایدئولوژی اسلامی را جایگزین علوم جدید کنند<sup>(۱)</sup>. تسلیم نشدن دانشگاهیان و قشر نخبه و تحصیل‌کرده‌ی کشور نیز در برابر اسلام و دستاوردهای علمی و فکری‌اش در بهترین حالت به نادانی و ناآگاهی، و در بدترین حالت به «عناد با حقیقت» تعبیر می‌شود. اجازه دهید ادعای برتری فرهنگ و تمدن اسلامی را بر فرهنگ و تمدن مدرن غربی بر اساس آنچه از آنها تاکنون بر پهنه‌ی تاریخ به منصفی ظهور رسیده‌است، بررسییم.

---

<sup>۱</sup> حجت الاسلام و المسلمین **سید مهدی میرباقری**، عضو شورای برنامه‌ریزی دفتر جنبش نرم‌افزاری، در بخش «پیش‌بایسته‌های جنبش نرم‌افزاری» در مقاله‌ای با نام مبانی نظری جنبش نرم‌افزاری می‌نویسد: «... ثانیاً: همگان باید به این نتیجه برسند که علم از سنخ کشف واقعیات نیست، بلکه پدیده‌ای تولید شدنی است که از نظام نیازمندی‌های انسان متأثر می‌گردد، در نتیجه، علم در مرحله نخست متصف به حقانیت و بطلان می‌شود نه به صدق و کذب. بنابراین با ایجاد تحولاتی باید نسبت به تولید علوم حق و الهی اهتمام ورزید.» (روزنامه‌ی کیهان) بدین ترتیب نظریه‌پردازان رسمی هم‌نوا با نوشته‌جات پست‌مدرنیستی مفهوم متعارف «عینیت علمی» را زیر سوال می‌برند و آن را خود تابعی از ایدئولوژی می‌دانند و سخن از «کنترل عینیت» می‌کنند: «در حال حاضر علوم غربی که سازوکار پرستش مادی هستند و متکی بر فلسفه‌های حسی می‌باشند [! ]، از مرزهای جوامع اسلامی گذر کرده و زندگی مسلمانان را تحت تاثیر قرار داده و به تدریج می‌رود تا آنها را به کام تمدن غرب فرو بفرستد. ما برای اینکه مسلمانان را از سایه سنگین تمدن ضد دینی غرب رهایی بخشیم باید نرم‌افزارهایی تولید کنیم که آموزه‌های قدسی اسلام را در عینیت جاری سازد و مدل اداره جدیدی برای بشر تعریف کند. چنانچه ما معادلات کاربردی ارایه دهیم که بتواند کیفیت را بر پایه فرهنگ اسلامی به کمیت تبدیل نماید، بدون تردید نظام اسلامی از اتهام ناکارآمدی در کنترل عینیت مبرا گشته و همچنین موازنه قدرت در جهان به نفع مذهب بیش از پیش دگرگون خواهد شد.» (همان). صرفنظر از اینکه این نظریه‌پردازان تا چه حد از تبعات منطقی و فلسفی آنچه می‌گویند آگاه‌اند، شایان نگرش است که آن جریانی از تفکر سکولار می‌تواند باطل السحر این الفاظ پرطمطراق اما تنک‌مایه باشد که بتواند به دفاعی شایسته از مفهوم «عینیت علمی» بپردازد.

عموم نظریه‌پردازان و کارگزاران رسمی حکومت اسلامی ناگزیر می‌پذیرند که در بخش **علوم پایه** (علوم دقیقه مثل ریاضیات، فیزیک، شیمی) و علوم تجربی و فنی (پزشکی، مهندسی، نجوم و...) علوم مدرن بسیار پیشرفته‌تر از علوم سنتی هستند. چنین واقعیتی صد البته قابل انکار نیست. اگرچه کسانی هم هستند که از ریاضیات و فیزیک و شیمی اسلامی سخن می‌گویند و کسانی با اخذ بودجه و اعتبارات از دستگاه‌های حکومتی سراغ احیاء «**طب نبوی**» (طب مستخرج از احادیث و روایات اسلامی) رفته‌اند و کسانی هم بر این باورند که کلیه‌ی علوم جدید را می‌توان از قرآن هم به دست آورد، اما گمان نمی‌کنم مسئولان عالیرتبه‌ی حکومت اسلامی هیچ‌گاه حاضر باشند محض اثبات صدق مدعای خود فی‌المثل «مرکز تحقیقات فیزیک نظری و ریاضیات» را تعطیل کنند و اعتبارات پژوهشی‌اش را به حساب مدعیان نسخه‌ی اسلامی این علوم واریز نمایند! (۲) حکومت اسلامی نشان داده‌است نه تنها به توفیق چشم‌گیر علوم مدرن معترف است، بلکه حاضر است برای به دست آوردن این علوم و آخرین دستاوردهایش، ماجراجویی‌های سیاسی کند و مخاطرات روبه‌رو شدن با حساسیت‌های دول غربی در خصوص علوم و فناوری‌های استراتژیک را متحمل شود.

حکومت اسلامی، نه فیزیک اسلامی، بلکه همان **فیزیک اتمی مدرن غربی** را می‌خواهد تا بتواند با آن فناوری‌های هسته‌ای تحصیل کند. با فیزیک زمان **ابن هیثم** چنین چیزی به دست نمی‌آید و با ریاضیات **غیاث‌الدین کاشانی** نمی‌توان ماهواره به مدار زمین فرستاد. گمان نمی‌کنم هیچ‌کدام از مسئولان هم حاضر باشند به هنگام ابتلاء به بیماری‌ها، دور پزشکی مترقی غرب خط بکشند و به «طب نبوی» یا به بخش طب کتاب شفای **ابن سینا** بسنده کنند! آنچه که این دانشمندان مسلمان از ریاضی و فیزیک و شیمی و طب پدید آورده‌اند یکی دو گام جلوتر از آن چیزی است که دانشمندان یونان باستان صورتبندی کرده‌بودند (یعنی ریشه‌های یونانی دارد) و بعدها نیز توسط دانشمندان عموماً اروپایی توسعه داده شد و به شکل امروزی‌اش تحول یافت.

علوم مدرن امروزی، حاصل رشد و توسعه‌ی علمی است که مرحله‌ای از مراحل تکامل خود را در بستر تمدن و فرهنگ اسلامی پیموده‌است. حتی اگر بتوان این علوم پرورده در دامن تمدن اسلامی را از گذشته و آینده‌اش جدا کرد و به نحو موجهی به آن صفت «اسلامی» اعطا نمود، با این حال کاملاً

---

<sup>۲</sup> بد نیست در این مورد یادآوری کنیم که **محمد جواد لاریجانی**، رییس پژوهشگاه علوم بنیادین — که مرکز تحقیقاتی فوق‌الذکر یکی از بخش‌های آن است — در همان جلسه‌ی معارفه‌ی وزیر علوم دولت دهم، چنانکه گویا نگران از این است که موج سوم اسلامی کردن علوم، این بار جدأ و واقعاً پژوهشگاه تحت مدیریت‌اش را با خود ببرد، با اشاره به اینکه «در حال حاضر بحث سیاسی در کشور داغ است» می‌گوید: «نباید به بهانه اعتراض سیاسی کار علمی را به کندی کشاند. گاهی افراد با یکدیگر قهر می‌کنند و می‌گویند اختلاف نظر دارند در حالی که باید تمرین کرد که اختلاف نظر داشت اما روبروی هم نشست و گفتگو کرد.» سپس تأکید می‌کند: «علوم پایه، پایه معارف بشر است و برای پیشرفتش نیاز به توجه خاصی دارد.» (خبرگزاری مهر، مورخه‌ی ۱۸/۰۶/۱۳۸۸)

منطقی است که دست کم بخش‌هایی از این حکومت هرگز تحت تأثیر این ایده‌ی «علوم اسلامی» قرار نگیرد و سیاست‌های کلان را بر مبنای این ایده تدوین نکند. اگر بنا به امکانات تاکنون بالفعل شده‌ی جهان‌بینی و فرهنگ اسلامی باشد، به نظر می‌رسد ادعای برتری علوم اسلامی به علوم غربی حتی یک ادعای قابل بررسی هم نیست، بلکه یک وهم یا یک آرزوست که از شدت اشتیاق به آن، هم اکنون محقق دانسته شده‌است.

اما ادعای اسلام‌گرایان را در زمینه‌ی علوم غیردقیقه، یا علوم انسانی، چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟

همانطور که گفتیم قلمرو علوم پایه یا دقیقه شاخص خوبی برای بررسی ادعای برتری علوم اسلامی به علوم غربی است، اما این حکم در مورد علوم غیردقیقه و غیرفنی، یا به اصطلاح امروزی‌ها، علوم انسانی محض هم به همان اندازه صادق است. می‌توان در بوق و کرنا کرد که مدت‌ها پیش از ظهور آگوست کنت در اروپا، ابن خلدون خطوط کلی علمی را که امروزه جامعه‌شناسی نامیده می‌شود ترسیم کرده‌است و بنابراین او مستحق لقب پدر جامعه‌شناسی است. اما آیا بیش از این می‌توان گفت؟ آیا مقدمه‌ی ابن خلدون در برابر پژوهش‌های گسترده‌ی محققان غربی در این زمینه اساساً قابل عرضه است؟ آیا همه‌ی رساله‌های علم النفس دانشمندان مسلمان را اگر جمع کنیم، می‌توانند ما را از پژوهش‌های روانشناختی و روانکاوای امروز بی‌نیاز کنند؟

در واقع اگر ارتباط اجزای یک فرهنگ را با هم ارتباطی مفهومی و به لحاظ شناخت‌شناسانه معنادار قلمداد کنیم (کاری که هم‌نوا با نظریه‌پردازان حکومت تاکنون انجام داده‌ایم) آیا می‌توان پذیرفت که علیرغم واپس‌ماندگی اسلام در قلمرو علوم دقیقه و فنی، حکایت در قلمرو علوم انسانی، غیر از این است؟ توجه به واقعیات غیرقابل انکاری از این دست است که نظریه‌پردازان رسمی را به صرافت تمیز دادن میان «علوم اسلامی» و «علوم مسلمانان» انداخته‌است. چون آنچه که به عنوان علوم دانشمندان مسلمان اکنون وجود دارد، به عنوان رقیب علوم مدرن، قابلیت طرح و عرضه ندارند.

بنابراین یکی از حوزویان (سید محمد مهدی میرباقری) در مصاحبه‌ای با نام «علم اسلامی» یعنی چه؟ می‌گوید:

«من گمان می‌کنم برای اسلامی بودن یک علم، صرف ارتباط مفهومی و معرفتی [با وحی و جهان‌بینی اسلامی] کفایت نمی‌کند بلکه این رابطه باید رابطه متدیک و منطقی هم باشد یعنی اگر در یک نظامی، معارفی به شیوه‌ی منطقی به وحی استناد داده شد می‌توان آن را اسلامی نامید. آن هم نه اسلامی به نحو مطلق بلکه متناسب با ظرفیت فرهنگی جامعه. والا استناد به دین در بستر تاریخ تکامل‌پذیر است. از این نظر به گمان من در بین علوم موجود که به علوم اسلامی نامیده می‌شوند بهتر است غیر

فقه، مابقی را « علوم مسلمین » بنامیم نه « علوم اسلامی ». حتی گمان می‌کنم در تفسیر قرآن هم شیوه‌ای منطقی برای استناد آن چه در متن تفسیر به کتاب خدا استظهار می‌شود نداریم و بیشتر احتمالات است. « ماهنامه سوره. شماره چهارم شهریور ۸۲ »

بدین ترتیب، علیرغم آنکه هزار و چهارصد سال از عمر اسلام می‌گذرد، جز علم فقه، هیچ کدام از مصادیق دیگر علوم اسلامی هنوز به وجود نیامده‌اند! این شخص حوزوی که عضو « شورای برنامه‌ریزی دفتر جنبش نرم‌افزاری » است، در پاسخ به سوال مصاحبه‌گر که می‌پرسد: « اگر می‌خواهیم یک نرم‌افزار اسلامی را با این وسعتی که شما فرمودید ارائه کنیم، کی می‌خواهیم وارد صحنه‌ی عمل شویم، وقتی فرصت دارد از دست می‌رود؟ » می‌گوید:

« اول عرض کنم که من چندان معتقد نیستم که فرصت از دست رفته‌است. این که می‌گویید جامعه ما دارد به سمت نرم‌افزارهای غربی می‌رود، روشن است و قابل پیش بینی هم بود. به دلیل اینکه در ابتدای انقلاب می‌خواستیم این نرم‌افزار را دستکاری کنیم که به بحران برخوردیم. حالا می‌گوییم بیاییم بدون دستکاری آن را پیاده کنیم. آن وقت که دستکاری می‌کردیم، احساس می‌کردیم با دین هم‌خوانی ندارد. وقتی آن دستکاری نتیجه نداد، دو اندیشه پیدا شد: یک اندیشه می‌گوید باید تمامیت علم سکولار را قبول کنیم و دست از ارزشها برداریم. یک اندیشه هم می‌گوید باید یک علم جدید برای خودمان تولید کنیم. دقیقاً همین جا نیاز به جنبش نرم‌افزاری پیدا می‌شود. از سال ۵۹ اندیشمندانی نیاز نرم‌افزاری را احساس می‌کردند ولی چرا جامعه ۲۰ سال دیر متوجه شد؟ چون حتی بسیاری از هوشمندان جامعه ما در سال ۵۹ به این نکته عنایت نکردند و سرمایه‌گذاری هم نکردند چرا حالا این نکته را دریافتیم؟ چون به سر دو راهی رسیده‌ایم. منفعلان می‌گویند همان نظام خوب است. نکته: می‌گوییم دین را چه کنیم؟ می‌گویند اصلاً دین را قید بزنیم. کی گفته دین باید در این امور دخالت کند؟ اما آنها که به دنبال تمدن اسلامی هستند به این نتیجه رسیده‌اند که باید به دنبال نرم‌افزاری برویم. پس ما داریم به طرف نرم‌افزاری اسلامی حرکت می‌کنیم، این مسیر طبیعی جامعه است. جامعه چطور به نیاز نرم‌افزاری می‌رسد چطور این اندیشه اجتماعی می‌شود؟ به همین کیفیت. یعنی ابتدا احساس می‌کنید با نرم‌افزارهای تولیدی دیگران به مقصود خودتان می‌رسید و بعد سعی می‌کنید در آنها دست ببرید و بعد می‌فهمید که قابل دست بردن هم نیست. ایده‌ها و فرهنگ خود را با خودش دارد. آن وقت به این نتیجه می‌رسید که باید کار دیگری انجام دهید پس ما

خیلی دور نشده‌ایم. دوم اینکه انقلاب اسلامی در این مدت، ترک‌های جدی در نرم‌افزار مادی غرب ایجاد کرده یعنی واقعاً الآن غرب مجبور شده به شدت عقب‌نشینی کند و روی فرهنگ خودش پا بگذارد. بعضی ممکن است این را احساس نکنند ولی واقعاً غرب مجبور شده از دموکراسی دست بردارد. لشکرکشی نظامی عریان که دیگر با اندیشه‌های دموکراتیک نمی‌سازد. بنابراین شما از این ناحیه نگران نباشید. مهم این است که ما باید تلاش خودمان را جدی بگیریم و زمان را از دست ندهیم.» (ماهنامه سوره. شماره چهارم. شهریور ۸۲)

ما در موارد مهمی با آنچه که در بند فوق نقل شده‌است با گوینده توافق داریم: اینکه امروز همگی به جایی رسیده‌ایم که باید تکلیف خود را با اندیشه‌های سنتی و اسلامی یک باره و برای همیشه روشن کنیم، اینکه علم و فناوری‌های جدید، ایده‌ها و جهان‌بینی مدرن را با خود حمل می‌کنند، و نمی‌توان با ادعای اسلامیت و پرچم‌داری اسلام، و از همه بزرگ‌تر، با ادعای بسندگی مکتب اسلام برای همه‌ی ملتها و در همه‌ی امور (چیزی که مورد تصریح این گوینده و همفکرانش است)<sup>۲</sup> به این علوم چنگ انداخت، که سهل است، برای تحصیل آنها به در یوزگی و سرقت علمی هم متوسل شد! بالاخره برای این ادعاهای بزرگ باید سندی و مدرکی فراهم کرد و اگر چنین اسناد و مدارکی اکنون موجود نیست، باید دست کم به آینده ارجاع داد!

---

<sup>۲</sup> گوینده در همین مصاحبه با تقسیم‌بندی سنتی منابع دانش به چهارگانه‌ی عقل و حس و شهود و وحی مخالفت می‌کند و بر این عقیده‌است که این تقسیم‌بندی دامن‌دهی مرجعیت دینی را در قلمرو امور حسی و تجربی و عقلانی محدود بلکه حذف می‌کند. به عبارت دیگر در علوم حسی و عقلی و شهودی هم استناد روشمند و منطقی به وحی لازم است! مصاحبه‌گر می‌پرسد: « آیا اساساً علوم تجربی، در حوزه کار دین قرار می‌گیرد یا نه؟ آیا دین آمده پاسخ اینها را بدهد؟ به استناد کدام آیه‌ی شریفه؟ » می‌گوید: « به استناد کل دین » و در واکنش به شگفتی مصاحبه‌گر که مجدداً می‌پرسد: « دین در کجای خودش مدعی شده است که من در تمام حوزه‌ها موظفم به شما پاسخ بدهم؟ می‌گوید: « موظفم که نه، لطف می‌کنم و در همه حوزه‌ها، سرپرستی‌تان می‌کنم. خدا لطف می‌کند. همه‌ی دین این را می‌گوید. لاله الا الله یعنی همین. ما دعوایمان با طرفداران دین حداقلی، سر توحید است اگر در همه‌ی عرصه‌ها عبد هستی، مناسک عبودیت را باید از دین بگیری. دعوا سر پرستش خداست. دین حداقلی، شرک را مجاز می‌داند تعریف توحید را عوض می‌کند. لذا آنهايي که می‌فهمند تصریح می‌کنند. آقای سروش تصریح می‌کند که توحید اسلام حداقلی است. دعوا سر توحید است. شما می‌گویید کجای دین؟ همه‌ی دین. ما مدعی هستیم که اصولاً ولایت دینی ولایت خدای متعال بر عالم که تکامل تحت ولایت او واقع می‌شود باید بر همه‌ی شئون جاری شود. ما باید در حیات فردی و جمعی‌مان، اخلاق در تولا پیدا کنیم. من از شما سوال می‌کنم که دانش تجربی را برای چه می‌خواهید؟ جزء برای جریان نیاز و ارضا؟ خوب جریان نیاز و ارضا را دین باید هدایت کند. در واقع ما در طول تاریخ‌مان تابع دین حداکثری نبودیم. به دین خدا، قید می‌زدیم! دستگاه موازی درست می‌کردیم.» (ماهنامه سوره. شماره چهارم. شهریور ۸۲).

آنچه که این حوزوی می‌گوید، طرحی که او و همفکرانش در ذهن دارند که اجرا کنند، دست‌کم به عنوان یک ادعا، یک طرحی که هم مدعی معناداری و هم امکان اجرایی شدن‌اش هستند، قابل بررسی‌ست و ما بنا داریم در مقاله‌ای جداگانه به تفصیل مدعیات اصحاب جنبش نرم‌افزاری را مورد بررسی و نقد قرار دهیم. اینجا به بیان همین دو نکته بسنده می‌کنیم که سخن گوینده مبنی بر اینکه بیست سال نخبگان انقلاب اسلامی از ایده‌ی اسلامی کردن علوم غافل بودند یا به اندازه‌ی کافی به آن عنایت نکردند، قطعاً سخنی نادرست است. مصاحبه‌ی منقول در بالا، حدود حداقل پنج یا شش سال پس از آن انجام شده‌است که عبدالکریم سروش در مورد **موج دوم اسلامی کردن دانشگاه‌ها** هشدار داده بود (منقول در بالا) و ابهام این معنی را تصریح کرده‌بود. پس چگونه می‌توان ادعا کرد که این ایده آنچنان که باید مورد عنایت انقلابیون قرار نگرفته است؟ و آیا تشکیل ستاد و شورای عالی انقلاب فرهنگی با همه‌ی هزینه‌های مادی و معنوی‌ای که برای آن شده و می‌شود، سرمایه‌گذاری در این راستا محسوب نمی‌شود؟

نکته‌ی دوم اینکه معلوم نیست نظر گوینده در مورد **نظامی‌گری حکومت اسلامی** در منطقه‌ی خاورمیانه و حتی در داخل مرزهای کشور در قبال گروه‌های سیاسی و حتی مردم عادی کوچه و خیابان چیست. آیا آن را انکار می‌کند؟ آیا (فی‌المثل) طرح به اصطلاح «امنیت اخلاقی» اوج نظامی‌گری یک ساختار سیاسی در قلمروی که علی‌الاصول خشونت کاری به پیش نمی‌برد، نیست؟ آیا این طرح، که تالی منطقی و این بار رسمی شعار «یا روسری یا توسری» ابتدای انقلاب است، فاش نمی‌کند که حکومت همواره به **تحمیل خشونت‌بار** ارزش‌های اسلامی بی‌هیچ رودربایستی‌ای متوسل می‌شده‌است؟<sup>(۴)</sup> آیا تأسیس سپاه پاسداران انقلاب اسلامی و در کنارش، تشکیل شبه‌نظامیان بسیج، با

<sup>۴</sup> بسیار به‌جاست که خواننده‌ی محترم را در خصوص همین مسأله‌ی پوشش اسلامی بانوان قویاً به مطالعه‌ی نوشته‌ی خانم فاطمه صادقی، استاد دانشگاه، با نام «چرا حجاب؟» ترغیب کنم. ایشان که خود فرزند یکی از شیوخ حکومتی مشهور است (شیخ صادق خلخالی) و در خانواده‌ای کاملاً مذهبی بالیده‌است در این نوشته تجربه‌ی خود را از حجاب شرح می‌دهد و در مقام یک محقق، گذشته و حال حاضر سیاست‌های این حکومت را در موضوع حجاب بررسی می‌کند. شاید درونمایه‌ی اصلی کل این رنجامه را بتوان در همین یک بند، خلاصه مشاهده کرد: «بحث حجاب که سرنوشت بسیاری از دختران و زنان ما را تعیین می‌کند، به لحاظ نظری از فقیرترین موضوعات بوده و هست و دلیل آن هم روشن است. تلاش‌های نظری از پیش از انقلاب تاکنون قادر نبوده‌اند پا را فراتر از آن چیزی بگذارند که مطهری زمانی گذاشته است. این بحران و آشفتگی بارها از سوی دست‌اندرکاران نیز تحت این عنوان که «باید کار فرهنگی کرد» مورد تأکید واقع شده است. اما واقعیت آن است که اتفاقاً کار فرهنگی زیاد شده، اما کفگیر به ته دیگ رسیده است! همان‌هایی که در تمام این سال‌ها کار فرهنگی کرده و موی خود را در این آسیاب به نظر من بی‌جهت سپید کرده‌اند، می‌دانند که در این مورد حرف جدیدی وجود ندارد. حرف‌ها و استدلال‌ها همان حرف‌های قدیمی است. هر آنچه باید گفته می‌شد، گفته شده و چیزی نگفته باقی نمانده‌است. از همه چیز برای توجیه حجاب بهره گرفته شده است. بیایید اعتراف کنیم که متأسفانه این حنا دیگر رنگی ندارد و تنها باید به زور متوسل شد. آنچه در این باب نوشته شده، نه تنها امثال مرا که با آن فرهنگ بار آمده‌ایم نتوانسته قانع کند، بلکه پاسخگوی بی‌شمار پرسش‌های نسل امروز نیست که دیگر از تکرار بی‌پایان و

مرامنامه‌ای که دارند و آنچه تاکنون مرتکب‌باش شده‌اند، خود دال بر این نیست که نظامی‌گری از همان ابتدا به اندازه‌ی روش سنتی موعظه و حتی بیش از آن مورد اتکای انقلابیون مسلمان بوده‌است؟

قدر مسلم آنکه ادعای برتری علوم اسلامی، از همین ابتدا با این مشکل بزرگ روبه‌رو است که مفهوم علوم اسلامی خود مفهومی نه‌متعین، که «در حال شدن» است؛ یعنی هنوز نمی‌توان به آن پاسخ روشن و قانع‌کننده داد. ما در این مورد به آینده ارجاع داده شده‌ایم. اما چگونه قائل به برتری چیزی نسبت به بدیل‌هایش هستند که هنوز در پهنه‌ی تاریخ متولد نشده‌است؟ مضاف بر اینکه، برتری مناقشه‌ناپذیر غرب در حیطه‌ی علوم پایه و فنی، در مقایسه با آنچه که تاکنون از اسلام و مسلمانان به منصفی ظهور رسیده‌است، ادعای برتری جهان‌بینی اسلامی را هم شدیداً به چالش می‌گیرد و عکس این ادعا را بیشتر مقرون به حقیقت جلوه می‌دهد.

علم، در معنایی که امروزه می‌شناسیم و انتظاری که امروزه از آن داریم، پدیده‌ای است ویژه، و در تاریخ حیات ملت‌ها نوظهور، که چند صد سال بیشتر از عمر آن نمی‌گذرد. واژه‌ی «علم» همواره مصداق امروزین را در تاریخ نداشته‌است و به قول منطقیون باید آن را اشتراک لفظی دانست تا اشتراک معنوی. یعنی مصداق این واژه در پهنه‌ی تاریخ آنچنان متفاوت است که بهتر است ترجیحاً آن را یک لفظ مشترک بدانیم تا یک معنای مشترک در میان ملل مختلف و ادوار مختلف تاریخ.

در فرهنگ ایرانی - اسلامی این واژه (فی‌المثل) بر متون گوناگونی از جفر و کیمیا و سیمیا و... (به اصطلاح «علوم» غریبه) گرفته تا حساب و هندسه‌ی راز - زدایی‌شده (demystified)ی ارشمیدس و اقلیدس اطلاق شده‌است. تطور معنای این واژه تا حدودی با تطور معنای «عقل» در فرهنگ اسلامی قابل مقایسه است. واژه‌ی عقل را مترجمین عرب زبان مقابل Nous یونانی گذاردند که مثل موارد مهم دیگر، این معادل‌گذاری‌ها باعث سوءتفاهم شد و راه فلسفه‌ی اسلامی را تا حدودی متفاوت از فلسفه‌ی یونانی کرد. خصوصاً آنجا که توجهی به تداویات متفاوت این دو واژه‌ی شبیه در دو زبان یونانی و عربی نشد. اما برخی موارد مورد توجه برخی اهل نظر قرار گرفت. مثلاً فیلسوفی به اسم **ابوالبرکات بغدادی** به تفاوت معنای عقل در عربی و یونانی پرداخت. او می‌گوید عقل در عربی با «**عقال**» به معنای افسار و زانوبند شتر هم‌ریشه است. در نتیجه، چنانکه **ابراهیمی دینانی** از وی نقل می‌کند: «... کلمه‌ی عقل در لغت عربی، تنها با عقل عملی مناسب دارد. زیرا لغت عقل در عربی به معنای منع کردن و بازداشتن است. وقتی گفته می‌شود شتر را عقال کردم، معنی آن این است که زانوی آن را بستم و از کوشش و

---

هذیان‌وار این مکررات سخت به ستوه آمده است.» (پایگاه اینترنتی میدان زنان، مورخه‌ی ۲۵/۲/۱۳۸۷) موضوع حجاب اسلامی یکی از آن موضوعاتی‌ست که ضعف، بلکه سخافت آنچه حکومت به عنوان «امر مقدس» تبلیغ می‌کند را بسیار عیان‌باز می‌نمایند. اگرچه چون ما در نوشتار حاضر در حال بررسی ادعای حکومت اسلامی در مقوله‌ی دیگری (علوم) هستیم، جز به نحو اشاره بدان نمی‌توانیم پرداخت.

رفتارش جلوگیری به عمل آوردم. بنابراین عقل در انسان نیز به معنی بازداشتن و منع کردن است. وقتی گفته می‌شود انسان تعقل می‌کند، معنای آن این است که نفس خود را از آنچه مقتضای طبیعت شهوانی ست باز می‌دارد. ابوالبرکات می‌گوید آنچه حکمای یونان از کلمه‌ی عقل مراد می‌کردند، معنایی بود که عقل نظری و رأی عملی را دربرداشت. او می‌افزاید در لغت عربی کلمه‌ای که بر چنین معنای جامعی دلالت داشته باشد، وجود ندارد...» (ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، جلد اول، مقاله‌ی مواضع مخصوص ابوالبرکات. صفحات ۳۰۴-۳۰۵)

بنابراین تا جایی که به ابوالبرکات عرب- زبان در قرون اولیه‌ی اسلامی مربوط می‌شود، عقل در عربی معادل با عقل در زادگاه فلسفه‌ی غربی یعنی یونان نیست. و این تفاوت در حقیقت به اینجا برمی‌گردد که عقل در عربی به مباحث نظری (theoretical) مربوط نیست. بلکه هر چه هست با مباحث اخلاقی (عقل عملی) ارتباط دارد. او به صراحت بیان می‌کند که تعقل انسان از نظر عرب زبان، نوعی پرهیز اخلاقی را می‌رساند و بر این اساس ابوالبرکات، با تقسیم قوای نفس انسان به قوه‌ی عاقله و حساسه و تقسیم عقل به نظری و عملی مخالفت می‌کند. قراینی موجود است که در قرآن، عقل به همین معنای عربی اصیل آن به کار رفته‌است نه در معنای جدیدی که دو قرن بعد، از یونان وارد سرزمین‌های اسلامی شد<sup>(۵)</sup>. پژوهشگری بر این اعتقاد است که صوفیان و فقیهان مسلمان به همین مفهوم یونانی واژه‌ی عقل پس از مدتی واکنش منفی نشان دادند و احادیثی را که بر علو مرتبه‌ی عقل دلالت می‌کرد غیر از عقل مورد نظر فیلسوفان دانستند.<sup>(۶)</sup>

---

<sup>۵</sup> از جمله‌ی این قراین آیه‌ی صد سوره‌ی یونس است که بیان می‌کند «ما بر کسانی که عقل را به کار نیندند رجس را مقرر می‌داریم.» برخی معتقدند واژه‌ی رجس معرب واژه‌ی «زشت» پارسی‌ست که مفهومی اخلاقی دارد. اما حتی اگر این ریشه‌شناسی درست نباشد مطابق با لغت نامه‌ی دهخدا این واژه به معنای کار زشت است. چنین برداشتی از واژه‌ی «رجس» در آیه‌ی مذکور با مفهوم عقل در معنای عربی اصیل‌اش که بیان کردیم مناسبت دارد: عدم توجه به عقل به معنای قوه‌ی پرهیز اخلاقی منجر می‌شود به ارتکاب به کار زشت.

<sup>۶</sup> پژوهشگر ارجمند، نصرالله پورجوادی، در مقاله‌ی مفصل خود به نام عقلاء المجانین می‌نویسد: «مفهوم عقل بی‌شک یکی از اساسی‌ترین مفاهیم در تمدن اسلامی‌ست، و اگر مفهوم علم نبود به جرأت می‌توانستیم ادعا کنیم که این مفهوم محور و مدار اصلی تمدن و فرهنگ اسلامی بوده‌است. تمدن و فرهنگی که نطفه‌ی آن در چهارده قرن پیش در شبه جزیره‌ی عربستان بسته‌شد، خود را از یک چیز متمایز دانست و آن جاهلیت بود. معنای دقیق جاهلیت هرچه باشد، این مفهوم متضمن نوعی بی‌عقلی بود. اعراب تا قبل از ظهور اسلام در شب جاهلیت و کفر که مولود بی‌عقلی بود به سر می‌بردند و ظهور اسلام به یک معنا طلوع خورشید عقل از افق دین بود.» ایشان حدیثی نقل می‌کند که در آن ابوبکر از پیغمبر می‌پرسد با چه چیز برانگیخته شدید؟! پیغمبر پاسخ می‌دهد با عقل. آنگاه ابوبکر از معنای عقل می‌پرسد و پیغمبر ضمن اشاره به معانی کثیر آن می‌گوید که عقل، قدر مسلم حلال داشتن حلال خدا و حرام داشتن حرام اوست. پورجوادی ادامه می‌دهد: «[بنابراین] مفهومی که پیغمبر (ص) از عقل ترسیم کرد یک مفهوم کاملاً دینی بود. این مفهوم دینی کمابیش در قرون بعد در تمدن اسلامی حفظ شد. تا پیش از آشنایی مسلمانان با فرهنگ‌های بیگانه به خصوص با

در فرهنگ سنتی ایرانی- اسلامی ما، واژه‌ی علم هم همچون واژه‌ی عقل، مفهومی اخلاقی- دینی بوده تا مفهومی مربوط به دانش نظری محض؛ یعنی معنایی که امروز از آن مراد می‌کنیم. روشنفکران دینی در تفسیر آن آیاتی از قرآن و آن فرازهایی از روایات دینی که توصیه به علم و تعقل می‌شود عمدتاً راه خطا رفته‌اند. چون آنها تمایل داشته‌اند بدون توجه به بعد زمانی متون دینی از عصر حاضر و تفاوت پس‌زمینه‌های فرهنگی، علم و عقل را به معنایی تفسیر کنند که مطابق با برداشت امروزین است، آنگاه نتیجه بگیرند که دین به اشتغال به علم و تعقل (به معنای امروزین‌اش) دعوت کرده‌است! این سنخ روشنفکران در کار آشتی دادن ذهنیتی با علوم یونانی- غربی بوده‌اند که در اساس با ذهنیتی که مولد این علوم یونانی- غربی‌ست بیگانه و حتی متخاصم بوده است. چنین کاری اگرچه مشتمل بر مغالطه و تفسیر به رأی است اما باید قبول کرد که تنها با چنین روشی مسلمانان نه تنها توانسته‌اند از دستاوردهای علوم غربی استفاده کنند، بلکه خود هم آن را بیاموزند و به گسترش کمی و کیفی‌اش یاری رسانند.

این روش خلط مبحث و تفسیر به رای — چه آگاهانه و عامدانه صورت گرفته‌باشد چه نا آگاهانه — باید پذیرفت که اولاً سابقه‌اش حتی تا ابوریحان بیرونی به عقب برمی‌گردد و ثانیاً جز نیت خیر بدان نمی‌توان نسبت داد. بد نیست فرازی از نوشته‌ی **ابوریحان بیرونی** را که برای بحث ما بسیار معنادار است نقل کنیم. او در کتاب **تحدید نهایات الاماکن** می‌نویسد، «کسانی که در زمان ما سخت تعصب می‌ورزند و به خاطر ارسطوطالیس هر کسی را که نامش به سین پایان می‌پذیرد به کفر و بی‌دینی منسوب می‌کنند... ولی از چیزی به خاطر خشمگینی نسبت به دارنده‌ی آن چشم پوشیدن و آن را نادرست نمایاندن، از حق به خاطر گمراهی گوینده‌ی آن دوری کردن، برخلاف آن است که در قرآن آمده‌است؛

---

علوم اوائل و فلسفه‌ی یونانی، مفهومی که مسلمانان از عقل داشتند همین مفهوم دینی بود که در حدیث بیان شده‌است. «کمی جلوتر در خصوص این تحول معنای عقل در قرون بعد می‌نویسد: «روشن‌ترین بحثی که درباره‌ی معانی مختلف عقل در فرهنگ و معارف اسلامی در میان نویسندگان کلاسیک شده‌است از فیلسوف بزرگ ابوعلی سیناست. ابن سینا در پارهای از آثار خود، از جمله کتاب شفاء و رساله الحدود، معانی مختلف عقل را به دقت شرح داده‌است. اما ابن سینا متعلق به اواخر قرن چهارم و اوائل قرن پنجم هجری است. و زمانی که او معانی مختلف عقل را شرح می‌داد، تحول مفهوم عقل کمابیش به نهایت سیر خود رسیده‌بود. آغاز این تحول در اوائل قرن سوم، یعنی حدود دو قرن پیش از ابن سینا بود. این تحول هرگز به آرامی صورت نگرفت. از همان ابتدا کسانی بودند که از عقل و عاقلی، به معنای جدیدی که پیدا کرده‌بود، شدیداً انتقاد می‌کردند. تا زمانی که عقل در نزد متفکران مومن به خصوص «اهل حقایق» همان معنای نبوی را داشت، عقل جوهری بود مطلوب و عاقلی صفتی بود محمود. اما همین که معنای عقل در قرن سوم تغییر کرد، ارزش آن نیز عوض شد و اهل حقایق که در این زمان صوفی نامیده می‌شدند به نکوهش آن پرداختند. ظاهراً نخستین کسی که در انتقاد از عقل، در معنای جدیدی که پیدا کرده بود، سخن گفته‌است ابوالحسن نوری است...» (معارف، دوره‌ی چهارم، شماره‌ی ۲، مرداد- آبان ۱۳۶۶، ص ۲۱۰- ۲۱۱)

خدای تعالی گفت: الذین یستمعون القول فیتبعون احسنه، اولئک الذین هداهم الله. «(علامه مجلسی، صفحه‌ی ۲۶)

بدین ترتیب غرب‌ستیزی در کسوت یونانی‌ستیزی در زمان ابوریحان بیرونی هم این قدر رونق داشته‌است که به حد حساسیت به اسامی و الفاظ یونانی بکشد و مخالفت‌ها هم از موضع دینی بوده‌است. ابوریحان برای لگام زدن به احساسات مخرب بومی چاره‌ای نداشته جز آنکه اولاً گمراهی و کفر متفکرین یونانی را به طور ضمنی تأیید کند و ثانیاً برای توجیه دانش‌آموزی خود و عده‌ای دیگر از نخبگان جامعه در مکتب فیلسوفان و دانشمندان یونانی به آیات قرآن متوسل شود.

غالباً گفته می‌شود که آیات قرآن در دعوت به تعلم و تعقل نقش مهمی در شکوفایی علمی و فلسفی تمدن اسلامی داشته‌است. چنین سخنی تنها در مورد پاره‌ای از نخبگان همچون ابوریحان بیرونی و ابن سینا و دیگران می‌تواند صادق باشد (که احتمالاً مخلصانه اما به اشتباه، قرآن و روایات اسلامی را موید فلسفه و علوم یونانی قلمداد می‌کردند)، اما طیف وسیعی از تحصیل‌کردگان جامعه هم بوده‌اند که با نقل داستان‌ها و روایات (صادق یا کاذب) مانند آنچه در **لامیه العجم صفدی** آمده‌است این ایده را تبلیغ می‌کرده‌اند که فلسفه و علوم یونانی با انگیزه‌ی تخریب فرهنگ اسلامی توسط بدخواهان ترجمه و نشر شد. در دوره‌ی حاکمیت صفویان، مجلسی این روایات را در تأیید همین ایده نقل می‌کرد. (علامه مجلسی، صفحه‌ی ۲۱۰ به بعد)

داستان مقابله‌ی فقیهان و صوفیان — که علیرغم همه‌ی اختلافات در این مورد به‌خصوص با یکدیگر اتفاق نظر داشتند — با فلسفه و علوم یونانی در فرهنگ ما داستان درازی‌ست که خود می‌تواند موضوع مقالات و کتب تاریخی بسیار باشد و پرداختن به آنها ما را از هدف اصلی دور می‌کند. تنها این نکته شایان ذکر است که اگر رونق فلسفه و علوم یونانی از سرزمین‌های اسلامی رفت، خود دلیل کافی‌ست بر صحت این ادعا که کفه‌ی مخالفین این نوع دانش به هر حال سنگین شد و نسل متفکرینی که ذهنیتی التقاطی داشتند یا با ذهنیتی یونانی عمری را مثل منافقین در بین مسلمانان زندگی کردند کنده شد. امروز نیز حوزویانی که تبارشان به **مجلسی** بازمی‌گردد مفهوم علم را نه در معنای غربی، بلکه در معنایی که هنوز مرز مشخصی با یک مفهوم اخلاقی-دینی ندارد به کار می‌گیرند و موفق شده‌اند امثال **عبدالکریم سروش** را از کشور بتاراندند و خود میدان‌داری کنند.

حوزوی سابق الذکر در صفحات فوق، صراحتاً می‌گوید، «از نظر معرفت‌شناسی اگر در اراده‌ی انسان اخلاص نبود، یک جور دیگر می‌فهمد، حس او طور دیگری درک می‌کند، یک جور دیگری عالم‌سازی می‌کند. این نکته معرفت‌شناسانه است که اراده در حوزه حس و عقل نظری و شهود هم حضور دارد و کیف شهود و سنجش و احساس بشر را متأثر می‌کند...» (ماهنامه سوره. شماره چهارم. شهریور ۸۲)

مصاحبه‌گر می‌پرسد: «من یک مثال عملی بزنم: شما روی این مثال عملی دیدگاه خود را توضیح بدهید: مثلاً رسول الله (ص) در ماجرای خندق از سلمان فارسی نظر می‌خواهد. این یک کار بشری‌ست که مبتنی بر وحی هم نیست. یا مثال در کارهای آزمایشگاهی ... انعکاس شرطی پاولوف را چگونه تحلیل می‌کنید؟» ایشان پاسخ می‌دهد:

«من با این شیوه استناد به شدت مخالفم. این که می‌گوییم بین فقه و سایر علوم فرق است، یعنی همین. در فقه وقتی می‌خواهند یک حکم فرعی را به خدا نسبت بدهند که مثلاً اذان مستحب است یا واجب، ببینید چقدر تفقه کرده اند؟! ده ها روایت را سند یابی می‌کنند. دلالتها و تعارضها را حل می‌کنند تا یک فتوا بدهند. چگونه شد؟ شما می‌خواهید یک تمدن به این وسعت را امضاء کنید، به یک روایت استناد می‌کنید که نبی اکرم (ص) به سلمان چه گفتند! اصلاً این شیوه تفقه، غلط است. علم را بر اساس فلسفه یونان تعریف می‌کنید بعد هم می‌آییم روایت «اطلبو العلم و لوبالصین» مطرح می‌کنیم! در حالی که همین روایت می‌گوید که علم هم از خانه ما اهل بیت علیه السلام بیرون می‌آید غیر از این، علم نیست و همه‌اش جهالت است. نگاه جامع نکردن و تفقه نکردن آنجا که به سراغ دین می‌رویم، مضر است.» (همان)

در مورد چگونگی تحلیل «بازتاب شرطی پاولوف» در این علمی که قرار است از بیت ائمه‌ی اطهار بیرون بیاید، ایشان موضوع را به آینده ارجاع می‌دهد، اینکه هم اکنون پاسخ را نمی‌داند، اما قابل پاسخ است! جالب‌تر این است که مشورت پیغمبر با سلمان پارسی را از مقوله‌ی رجوع موقتی «اسلام در حال شدن» به بیرون از محدوده‌های خود — که چیزی جز قلمرو ولایت طاغوت نمی‌تواند باشد — قلمداد می‌کند! یعنی حتی بنیان‌گذار اسلام هم که برحسب اعتقاد یک مومن راست‌گیش و مستقیماً به سرچشمه‌ی حقیقت ازلی متصل است، مجاز بوده‌است از علمی غیر اسلامی استفاده کند تا این اسلام «در حال گذار» و «در حال شدن» بپاید!

آنچه که علم سلمان پارسی را در قضیه‌ی حفر خندق غیراسلامی کرده‌است، منشأ ایرانی این ترفند نظامی‌ست و اینکه این ترفند منشأ وحیانی ندارد:

«... اما فرمودید که حضرت از تجارب سلمان استفاده کردند: این مورد قابل جواب است. ما هم در آن شرایط بودیم، استفاده می‌کردیم. من هم با این که مدعی تمدن اسلامی هستم می‌گویم الان در مرحله‌ی گذار از تجارب غرب استفاده کنید. پیغمبر هم در مرحله‌ی گذار بود و داشت جامعه را به سمت مدل مطلوب می‌برد. لذا به عقیده‌ی من اصلاً به مفهوم اصطلاحی، در شرع «امضاء» نداریم، اما انحلال

**داریم.** شرع، آنچه مربوط به وحی نیست را در درون خود منحل می کند. این غیر از امضاء است.» (همان)

وقتی خود پیغمبر — به گفته‌ی این شخص — از علوم غیراسلامی استفاده می کرده است، مجلسی هم که علیرغم همه‌ی موضع‌گیری‌های شدید و خصمانه‌ی خود علیه علوم یونانی، خود را بی بهره از آنها نمی‌گذاشته است، البته معذور است! مولف کتاب علامه مجلسی در این مورد و به عنوان پنجمین دلیل در رد نظر مجلسی (مبنی بر **غیرشرعی بودن علوم یونانی**) می‌نویسد:

«... مرحوم مجلسی در موارد زیادی برای فهم و تبیین مراد احادیث، از همین دانش‌ها مدد گرفته است، در حالی که آن دانش‌ها را در منابع دینی نمی‌توان سراغ گرفت. لازمه‌ی منطقی این روش آن است که آن دانش‌ها از دیدگاه دینی اعتبار داشته باشند و ترویج آنها در میان مسلمانان کاری نیکو به شمار آید. در فقرات پیش به استفاده‌ی مجلسی از قانون "گرد کردن اعداد" به منظور توضیح یک حدیث اشاره کردیم. برای نمونه‌ی دیگر می‌توانیم کوشش وی و محققان دیگر در بررسی جمله‌ی مشهور منسوب به پیامبر را شاهد بیاوریم. از پیامبر روایت می‌کنند که درباره‌ی قبله‌ی مسجد خویش فرمود: «محرابی علی المیزاب». رسول (ص) ابزاری در اختیار نداشت و جهت قبله را با این دقت تعیین کرده بود. برای تحقیق در درستی این ادعا تنها یک راه وجود دارد و آن محاسبات نجومی و اندازه‌گیری‌های جغرافیایی است. و مجلسی نیز خود همین راه را برگزید؛ هرچند او ظاهراً به دلیل در اختیار نداشتن جدول‌های دقیق طول و عرض، دچار خطا شده و به نتیجه‌ای نادرست رسید. اما آنچه در این تلاش مهم است اعتقاد او به داده‌های علمی است. در تعیین جهت قبله‌ی مساجد و مشاهد دیگر نیز به قواعد ریاضی روی آورده و به استناد همین قواعد، میزان انحراف قبله‌های عراق را به دست آورده است.» (علامه مجلسی، صفحات ۲۱۶-۲۱۷)

وقتی پیامبر و مجلسی از علوم غربی استفاده کرده‌اند، حکومت اسلامی هم به نحو اولی معذور است، منتها باید امیدوار باشیم متخصصین فارغ‌التحصیل دانشگاه‌های اسلامی و حوزه‌های به اصطلاح علمیه، وقتی به فن‌آوری‌های خطیری مثل انرژی هسته‌ای رو می‌آورند، استعدادشان برای حساب و کتاب علمی از علامه مجلسی بیشتر باشد!

با این حال، وجهی در اندیشه‌ی مجلسی و اسلاف و اخلافش وجود دارد که قطعاً مورد پذیرش ماست و آن تکیه بر **ماهیت ایدئولوژیک علم** است، و بدین ترتیب در این جدال قدیمی، ما با مولف محترم کتاب فوق‌الذکر (که سعی می‌کند نظر مجلسی را رد کند) موافق نیستیم و آن را در یک تحلیل

عمیق قابل دفاع نمی‌دانیم. در حقیقت، وقتی ما پذیرفتیم که **علوم مدرن، ماهیت غربی — و با نظر به ریشه‌های باستانی‌اش، یونانی — دارد**، منطقاً باید بپذیریم که این علوم غیراسلامی‌ست، و اگر قرار است که ما سر تا به پا اسلامی شویم و از دایره‌ی توحید اسلام خارج نشویم، باید با این علوم مرزبندی کنیم. آنچه قطعاً مورد اعتراض ماست این است که موافقان مسلمان این موضع، از همه‌ی این نتیجه نمی‌گیرند که این علوم نجس است و نباید از آن استفاده کرد! آنها خود را بی‌بهره از موهبت علم غربی نمی‌کنند چون به «**مصلحت اسلام**» نیست! این نحو رفتار دور از «**اخلاص**» ایمانی و نزدیک به دورویی و تزویر است.

در نوشتار حاضر به ذکر آنچه تاریخ گواهی می‌دهد بسنده نمی‌کنیم، و بنا داریم وجه ضروری وقایع تاریخی را نشان دهیم. نه فقط قرار است نشان دهیم که اوضاع چنین بوده و هست، بلکه قرار است بیان کنیم که چرا **ضرورتاً** جز این نمی‌توانسته بوده باشد. نگارنده در ادامه قصد دارد نشان دهد که چگونه سمت‌گیری‌های معرفتی اندیشه‌ی اسلامی مانع از این بوده‌است که علم به معنای غربی آن شکل بگیرد. این سخن قطعاً به این معنا نیست که در چارچوب آگاهی و اندیشه‌ی اسلامی، علم به هیچ معنایی ممکن نیست. به تعداد حوزه‌های فرهنگی بزرگ و تمدن‌ها، می‌توانیم شاهد مصادیق متعدد واژه‌ی علم باشیم. اما آن نوع علمی که مقتضی اندیشه‌ی اسلامی‌ست هیچ نسبتی با علم غربی نخواهد داشت. هیچ نوع علمی تاکنون نتوانسته به موفقیت‌های عینی چشمگیر علم غربی دست یابد و چنین واقعیتی را با توجه به سرشت ویژه‌ی علم غربی و اندیشه‌ای که مولد آن است باید توضیح داد. در صفحات آینده سعی می‌کنیم سرشت اندیشه‌ای که مولد علم غربی بوده‌است را بررسییم.

برخلاف آنچه که مدافعان افراطی اسلام قصد دارند القاء کنند تمایز اندیشه‌ی سنتی اسلامی با اندیشه‌ی مدرن را چندان نمی‌توان و نباید در بروز حس‌گرایی (sensationalism)، ماده‌گرایی (materialism)، اثبات‌گرایی (positivism)، یا دیدگاه مکانیکی (mechanism) به منزله‌ی گرایش‌های فلسفی و معرفت‌شناختی در غرب دانست. چون، از یک سو این گرایش‌ها هیچ‌کدام به تنهایی و حتی با هم آینده‌ی تمام‌نمایی از اندیشه‌ی فلسفی غرب نیستند. این گرایش‌ها هر کدام غالباً گرایش‌های متضاد خود را پدید می‌آورده‌اند و آنچه تفکر غرب را مولد کرده‌است جدال همین گرایش‌های متضاد بوده‌است.

از سوی دیگر، برخی از این گرایش‌ها در طول تاریخ کوتاه ظهور فرهنگ و تمدن مدرن، پس از آنکه نقش مفید خود را در جدال‌های علمی بازی کردند، به کلی منقرض شدند یا پس از تعدیل شدن‌های پی‌درپی از حالت خام و یکسویه‌نگرانه خارج شدند و مرزهای خود را با گرایش‌های مخالف و متضاد کمرنگ‌تر ساختند. به عنوان نمونه، دیدگاه مکانیکی به شکلی که توسط رنه دکارت در قرن هفدهم

طرح شد و حتی در اشکال متکامل ترش در قرن هیجدهم و نوزدهم منسوخ شده، اگرچه عناصر مثبت آن در نظریات جدید علم فیزیک جذب گردیده است<sup>(۷)</sup>. اثبات‌گرایی در نسخه‌های جدیدترش کاملاً از حالت خام اولیه فاصله گرفته و با انتقادات کارل پاپر (Karl Popper) در قرن بیستم در مجادلات علمی در تنگنا قرار گرفته است. حس‌گرایی نیز در شاخه‌های مختلف پژوهشی با انتقادات جدی مواجه شده است.

<sup>۷</sup> مزید اطلاع خوانندگان علاقه‌مند و به عنوان توضیح بیشتر یک نمونه، مایلم به روایت ارنست کاسیرر (Ernst Cassirer)، فیلسوف و مورخ آلمانی، از زوال دیدگاه مکانیکی در فیزیک اشاره کنم. وی در مسأله‌ی دانش (The Problem of Knowledge) می‌نویسد که برخی دانشمندان همچون ویلهلم ونت (Wilhelm Wundt)، هلمهولتز (Helmholtz) و آلبرت (Alembert) که هم فیزیکدان و هم آشنا به مباحث شناخت‌شناسی بودند تلاش کردند تا دیدگاه مکانیکی از عالم را صورتبندی کنند. در قرون هیجدهم و نوزدهم شکی نبود که وجود (existence) از یک سلسله‌مراتبی برخوردار است. آلبرت سعی کرد این سلسله‌مراتب را از سادگی به پیچیدگی مرتب کند: منطق، جبر، هندسه و نهایتاً مکانیک به ترتیب از سطوح پایین‌تر/ ساده‌تر به سطوح بالاتر/ پیچیده‌تر وجود می‌پرداختند. ستاره‌شناسی، نورشناسی و آب‌شناسی هم بر مکانیک مبتنی و اعتبار خود را از آن اخذ می‌کردند. اما از اواخر قرن نوزدهم بروز مسائلی در ترمودینامیک، نورشناسی و نظریه‌ی الکتریسیته در مورد اعتبار این نظم سلسله‌مراتبی تردیدهای جدی به وجود آورد. آیا اطلاق صفات عالی (higher) و دانی (lower) به رخداد‌های طبیعی موجه است؟ آیا تنها اساس محکم برای این هرم علم مکانیک است؟ (p.۹۰) فیلسوفان همراه با هلمهولتز قائل شدند که تنها شیوه‌ی درک قابل اعتماد طبیعت و رخداد‌های آن، تبیین مکانیسم آنهاست اما آنها یک گام هم به پیش برداشتند و خواستند که جایگاه ویژه و رجحانی برای این نوع تبیین دست و پا کنند از این طریق که برای آن یک زمینه‌ی پیشینی (a priori) و نه فقط تجربی مهیا کنند. در نتیجه تلاش کردند تا مفهوم علیت را به نحوی تعریف کنند که همه‌ی پدیده‌های طبیعی ضرورتاً به پدیده‌های محض حرکت تقلیل یابند. این گرایش به برجسته ساختن مفهوم علیت از طریق اصل موضوع کردن پدیده‌ی حرکت به ویژه در آثار ونت و هلمهولتز بارز است. (p.۸۷) اما اولین ضربه به دیدگاه مکانیکی در آزمایشگاه وارد شد: دانشمندان هرچه بیشتر به ناموجه بودن فرض وجود ماده‌ای به نام اتر پی بردند و از سوی دیگر وابستگی این مفهوم اتر به دیدگاه مکانیستی بارز بود. علاوه بر این دشواری‌هایی که آزمایش‌های تجربی پیش روی هواداران دیدگاه مکانیکی قرار داده بود انگیزه‌های دیگری از قبیل مشکلات روش‌شناختی نیز مزید بر انتقادات از این دیدگاه شد: گوستاو کیرشهوف (Gustav Kirchhoff) منکر شد که دیدگاه مکانیکی تبیینی از پدیده‌های طبیعی فراهم می‌کند بلکه، به زعم او، هدف این دیدگاه تنها ارائه‌ی یک توصیف کامل از حرکات در طبیعت به ساده‌ترین شیوه‌ی ممکن است. این اظهار نظر کیرشهوف به عنوان یک ابداع مهم و گسستی قاطع از سنت فیزیک کلاسیک قلمداد شد. چرخش نظری مهمی که کیرشهوف بانی آن بود در واقع انکار نظام سلسله‌مراتبی وجود است. بسنده کردن فیزیک به صرفاً توصیف به جای پرداختن به ماهیات اشیاء این امکان نظری را فراهم کرد که روابط بین پدیده‌ها بدون لحاظ سلسله‌مراتب احتمالی میان آنها بیان شود؛ یعنی امکان یک طبقه‌بندی نظام‌مند با قواعد همبسته (دو جانبه) و با تلقی ریاضی وار از مفهوم تابع (function).

کاسیرر ضربه‌ای را که کیرشهوف به دیدگاه مکانیکی زد به این شکل خلاصه می‌کند: « اینجا رابطه‌ی یکجانبه‌ی وابستگی آن گونه که در مورد "علت" و "معلول" هست در کار نیست، و نه رابطه‌ی منطقی "پیشی" یا "پسی". برعکس همبستگی

برخی محققان برای توضیح آنچه باعث و بانی ظهور علم به مفهوم مدرن آن در غرب شده است نه به نظام‌های مدون و مشخص فلسفی در قرون پیشا-مدرن و مدرن، بلکه به مولفه‌هایی اشاره کرده‌اند که می‌توانیم آنها را «سمت‌گیری‌های اندیشه» به طور کلی بنامیم؛ یعنی اختلاف جهان سنت (چه مسیحی چه اسلامی) با جهان مدرن را نه چندان در سطح نظریه‌پردازی (speculation) بلکه بیشتر در سطح ذهنیتی (mentality) که پس و پشت آن نظریه‌پردازی‌ها دست در کار داشته است، جستجو کند. فی‌المثل برخی اشاره کرده‌اند که اندیشه‌ی جدید به عمل (practice) بیشتر از تأمل نظری و ژرف‌نگری (contemplation) متوجه است و ظهور علم مدرن و جریان‌های فلسفی بزرگ چند قرن اخیر را بر همین مبنا توضیح داده‌اند (داریوش شایگان<sup>۸</sup>).

محض قواعد که بیان ساده‌اش در مفهوم ریاضی تابع است وجود دارد. به مجرد آنکه تصور فیزیکدان از نیرو به صورت صرفاً مورد خاصی از مفهوم تابع تغییر کرد دیگر ضرورتی ندارد که به نیروهای مکانیکی جایگاه استثنایی اعطاء شود و احتیاجی نیست که پدیده‌های متحرک به منزله‌ی پدیده‌های بهتر درک شده یا ساده‌تر نسبت به پدیده‌های دیگر، ممتاز شوند.» (p.۹۰) بدین ترتیب زمینه فراهم شد تا ماخ (Mach) فیزیک پدیده‌شناختی را در برابر فیزیک مکانیستی سابق طرح کند. در فیزیک پدیده‌شناختی دیگر سعی نمی‌شد — چنانکه ونت و هلمهولتز در نظر داشتند — اصول موضوعه‌ی علم مکانیک از اصل کلی علیت استخراج شود. «هدف پژوهش ماخ این بود که نشان دهد چرا هر تلاشی در این راستا محکوم به شکست است. قانون علیت خواستار چیزی بیش از اتقان و موجبیت در آنچه رخ می‌دهد نیست. این قانون چیزی در مورد تعلق سنخی از حوادث به مرتبه‌ای عالی‌تر از مراتب دیگر نمی‌گوید. بنابراین مطلقاً ناممکن است که ثابت کنیم هر علیت دقیق و حقیقی می‌بایست ماهیت مکانیکی داشته‌باشد.» (p.۹۱) برای مطالعه‌ی بیشتر به فصل پنجم مسأله‌ی دانش، زیر عنوان هدف و روش‌های فیزیک نظری مراجعه کنید.

<sup>۸</sup> رجوع کنید به متن مکتوب خطاب‌ی بت‌های ذهنی و خاطره‌ی ازلی در کتابی به همین نام. داریوش شایگان اینجا به درستی مفهوم «بت‌های ذهنی» فرانسوی بیکن را با درونمایه‌های فرهنگ سنتی یا به عبارت دیگر کهن‌الگوهای آگاهی اسطوره‌ای منطبق می‌کند. در نتیجه، ظهور و رشد فرهنگ جدید آن گونه که بیکن از ابتدا طرح‌ریزی کرد ملازم با نوعی ستیز با اندیشه‌ی اسطوره‌ای به نفع غلبه‌ی اندیشه‌ی تجربی و عقل‌ابزاری بوده‌است. اگرچه ایشان در بخش سوم این کتاب با نام تفکر هندی و علم غربی از تحلیل دو نوع ذهنیت جدا شده و به تحلیل تفاوت فلسفه‌های جهان سنت و مدرن می‌گراید، اما ایده‌ی اصلی کلیه‌ی نوشته‌های این اثر در تطابق با پژوهش ما تحلیل دو ذهنیت متفاوت ملت‌های شرقی و غربی، به عنوان صاحبان (به ترتیب) ذهنیت اسطوره‌ای و ذهنیت تجربی-انتقادی‌ست.

داریوش شایگان در بخش بینش اساطیری اشاره‌ای همدلانه به پژوهش‌های کاسیرر در اسطوره‌شناسی نیز دارد. اما موضع شایگان انتقاد از تفکر مدرن به نفع بینش اسطوره‌ای شرق است و اشاره به تفوق پراکسیس بر ژرف‌نگری معنوی در اندیشه‌ی مدرن، به عنوان انتقاد از آن طرح شده‌است. نگارنده، هم از باب بررسی مستقل این انتقاد و هم از جهت اینکه این مقوله به تفکیک عقل نظری از عقل عملی در سنت غربی اندیشه مرتبط است، و این تفکیک مورد انتقاد و اعتراض هواداران علم اسلامی نیز هست، مجال دیگری برای قلمفرسایی می‌طلبد. اندیشه‌ی داریوش شایگان، صرف‌نظر از اینکه چه موضعی درباره‌ی آن اتخاذ کرده‌باشیم و چه قضاوتی در خصوص نقش اجتماعی و سیاسی آن در دهه‌های گذشته داشته باشیم، بی‌گمان عمیق‌ترین شکل همدلی و همراهی بروز کرده با اسلام سنتی و سنت به طور کلی‌ست و باید در آن

## ذهنیت اسطوره‌ای و ذهنیت تجربی

برخی دیگر تکیه بر مفهوم عدم تناهی (الکساندر کویره) و برخی کمیت‌گرایی (رنه گنون) را خصیصه‌ی حاکم بر کل جریان‌های فکری و فرهنگی دانسته‌اند. هر کدام از این نظریات چه بسا بهره‌ای از حقیقت دارند. نظری که نگارنده ارایه می‌دهد و خود را متکفل تبیین مختصر و حتی الامکان ساده‌ی آن در این نوشتار کرده‌است از حیث آنکه سمت‌گیری‌های اندیشه را مبنای توضیح جهان‌بینی قدیم و جدید قرار داده‌است، در ردیف این دست نظریات است. ما تفاوت را در دو نوع ذهنیت که یکی را اسطوره‌ای (mythical) و دیگری را تجربی (empirical) یا انتقادی (critical) می‌نامیم، می‌جوئیم. مبدع این نظریه، فیلسوف نوکانتی آلمانی، ارنست کاسیرر (Ernst Cassirer) است که فلسفه‌اش مشتمل بر نوعی اسطوره‌شناسی فلسفی است. کاسیرر، در جلد دوم فلسفه‌ی صورت‌های سمبولیک با نام فرعی اندیشه‌ی اسطوره‌ای، مولفه‌های همین ذهنیت را پژوهیده است و در جلد سوم همین اثر با نام فرعی پدیده‌شناسی دانش، اندیشه‌ی علمی را بررسی کرده‌است. وارد شدن به این مسأله از منظر فلسفه‌ی ارنست کاسیرر امتیازاتی دارد و گشایش‌های تازه‌ای را در فهم ما به وجود می‌آورد که بیان خواهد شد.

نیل به مفهوم **عینیت علمی** بسیار مدیون تفکیک تاریخی میان عقل نظری و عقل عملی‌ست؛ یعنی **جدا کردن حوزه‌ی نظریه‌پردازی محض از حوزه‌ی مباحث اخلاقی**. مسلماً این تفکیک به هیچ وجه به معنای عدم توجه اندیشه‌ی غربی به اخلاقیات نیست، بلکه به معنای دسته‌بندی کردن مباحث و جلوگیری از خلط مبحث است. در تاریخ اندیشه‌ی غربی از زمان ارسطو تاکنون در هیچ دوره‌ای اخلاقیات از دایره‌ی توجه فیلسوفان خارج نبوده‌است و گاهی در برخی فلسفه‌ها (همچون فلسفه‌ی فیثته) اولویت نیز یافته‌است. از سوی دیگر، امروز به روشنی هرچه تمام‌تر می‌توانیم ببینیم که چطور جدا کردن مبحث شایست‌ها و ناشایست‌ها از بایست‌ها و نبایست‌ها، مفهوم قانون را در علم غربی صیقل زده‌است: قانون حاکم بر طبیعت در علم امروز، سلباً و ایجاباً هیچ ربطی به اراده‌ی انسانی یا شبه‌انسانی و احکام اخلاقی ناظر به آن ندارد. قوانین علمی بایست‌ها و نبایست‌های حاکم بر پدیده‌های طبیعت را بیان می‌کنند. اینکه (فی‌المثل) اجرام طبق قانون گرانش به سمت زمین کشیده می‌شوند برحسب اینکه اهل زمین گناهکار باشند یا نباشند تغییری نمی‌کند. اگرچه این نکته امروزه به نظر بسیاری از ما بدیهی می‌رسد اما مطالعات تاریخ علم و تاریخ فرهنگ بشر نشان می‌دهد که برای گذشتگان ما ابداً بدیهی نبوده‌است و حتی امروز هم کسانی هستند که تن به تبعات منطقی این تفکیک نمی‌دهند. کوشش‌های نظری و غیرنظری بسیاری صورت گرفته‌است که علم و مفاهیم وابسته به آن به عنوان مفهومی مستقل از اخلاق

---

درنگ کرد. همان طور که مصطفی ملکیان در جایی نوشته‌است، اغلب سنت‌گرایی‌ها و سنت‌دوستی‌ها در جامعه‌ی ما، به خصوص پس از انقلاب اسلامی، سطحی و بیشتر تحت تأثیر موج‌های سیاسی حکومت‌ساخته بوده‌است.

و مفاهیم مربوط به آن در نظر گرفته شود. دستاوردهای علم امروز، به شدت مرهون این پیراستن و — به طور کلی — این مقوله‌بندیها مفصل و دقیق است.

ارنست کاسیرر با ارجاع به نوشته‌ی ماکس پلانک، فیزیکدان برجسته‌ی آلمانی می‌نویسد:

«دانشمند بزرگی مثل ماکس پلانک، مجموعه‌ی روش‌های علمی را به منزله‌ی کوشش‌های پیوسته‌ای تعریف می‌کرده که معطوف به حذف و اخراج عناصر ناشی از مداخله‌ی نفسانیات انسان (anthropologic element) بوده‌اند. برای تحقیق در طبیعت و کشف و انشاء قوانین آن، باید انسان را به دست فراموشی سپرد. در جریان تحول فکر علمی، عناصر ناشی از مداخله‌ی انسان به تدریج عقب نشینی کرده‌اند. به طوری که در ساختمان آرمانی فیزیک اثری از آثار آن را نمی‌توان پیدا کرد.» (An Essay on Man, p: ۱۹۱)

این یعنی حذف انسان‌انگاری (anthropomorphism) از نظریات علمی؛ تا جایی که به خود مفهوم قانون در علم مربوط می‌شود یعنی اینکه قانون حاکم بر طبیعت مستقل از خواست انسان و تصوراتش از خیر و شر، و خوب و بد، و مستقل از آنچه که او گمان می‌کند خواست خدا یا خدایان است، ساری و جاری‌ست. درست نقطه‌ی مقابل این روند، اندیشه‌ی اسطوره‌ای به‌شدت انسان‌انگار است و میان امر واقعی و امر ایده‌آل، میان احکام ناظر به امر واقع و احکام ارزشی قابل انتساب به آن هیچ تمیزی نمی‌نهد. می‌توانیم به عنوان یک نمونه‌ی مهم، تلقی ذهنیت اسطوره‌ای را از مفهوم قانون بررسی کنیم.

پدیده‌های طبیعی و به ویژه پدیده‌های سماوی همچون ماه و خورشید و ستارگان همواره تأثیر ژرفی بر انسان و آگاهی اسطوره‌ای-دینی او داشته‌اند. تأثیر این پدیده‌ها بر آگاهی اسطوره‌ای-دینی در وهله‌ی اول به صورت **خدایی کردن** نیروهای خاص طبیعت یا اجرام سماوی دیده می‌شود. اما هنگامی که انسان قادر شد **نظم زمانی** پدیده‌های طبیعی و نظم حاکم بر حرکت ستارگان و سیارات را کشف کند وارد مرحله‌ی جدیدی از آگاهی شد. این در واقع اولین برخورد با قاعده‌مندی در طبیعت و اولین شکل تجربه‌ی مفهوم قانون بود. به همین خاطر کاسیرر رونق ستاره‌شناسی را که اول بار در بابل و آشور رخ داد (به‌عنوان چرخش از شهود امر حسی و جزئی به شهود امر کلی)، اولین شکل ابتدایی ظهور مفهوم قانون تعبیر می‌کند<sup>۹</sup>). در این مرحله، قانون حرکت سیارات و ستارگان، که منشا نهایی زمان و

<sup>۹</sup> اهمیت تجربه‌ی ادراکی انسان از اجرام سماوی برای ایمان ادیان ابراهیمی، مورد تصریح کتاب مقدس و قرآن است که از طریق حکایات ابراهیم بازگو شده‌است. قرآن ضمن حکایتی مراحل ایمان آوردن ابراهیم را به ستارگان، به ماه و به خورشید و نهایتاً به خدای یکتایی که دیده نمی‌شود اما خالق این اجرام سماوی‌ست شرح می‌دهد. (سوره‌ی انعام: ۷۵-۸۰) در حکایت دیگری ابراهیم را در حال احتجاج با کافری که مفسران با اتکا به تورات او را نمرود، پادشاه بابل شمرده‌اند، می‌یابیم. او خطاب به نمرود می‌گوید که خدای من آن است که خورشید را از شرق برمی‌آورد تو اگر می‌توانی

اندازه‌گیری آن بود، همچنین به منزله‌ی انتظام کیهانی که **می‌بایست** در زندگی بشر نیز جاری شود، خصلت اخلاقی و دینی می‌یابد. ما در اینجا، با تقدس یافتن «قانون» مواجهیم: قانون نه تنها بیانگر نظم طبیعی امور، بلکه نظم ایده‌آل اخلاقی و معنوی‌ست، نه تنها بیانگر آنچه هست، بلکه در عین حال بیانگر آنچه باید باشد نیز هست. این مفهوم در ادیان متکامل‌تر که قدرت تفکر انتزاعی توسعه یافته است، به‌صورت هماهنگی تکوین و تشریح، فوزیس و نوموس بیان می‌شود<sup>(۱)</sup>.

کاسیرر مثال‌هایی از اساطیر ملل باستانی نقل می‌کند که حاکی از درک نظم زمانی امور در آگاهی آنهاست: غالباً زمان، خود به خدایی مبدل می‌شود که نظم زمانی را مقرر کرده است. به عبارت دیگر زمان، به عنوان نظم حاکم بر پدیده‌ها، خدایی شخص‌وار (personified) می‌شود. از یک سو، قانونی که بالطبع تخطی‌ناپذیر است و از سویی دیگر یک شخص (person) که علی‌الاصول می‌بایست از اراده‌ی آزادی که خصلت ممیزه‌ی هر شخص است بهره‌مند باشد! مسلماً این تناقض یا تنش در آگاهی اسطوره‌ای ایجاد می‌کند: در اساطیر بابلی‌ها، مردوخ بر تیامات که همان آشفتگی اولیه است غلبه می‌کند و آنگاه مسیر حرکت ستارگان و سیارات را مقرر می‌کند به نحوی که برای هیچ خدایی و انسانی تخلف از مسیر تعیین شده ممکن نیست. اما این سوال کلامی می‌توانست مطرح باشد که آیا خود مردوخ می‌تواند از قانون خود تخلف کند؟ سوالی که بدیلش در چهارچوب‌های کلامی ادیان پیشرفته‌تر مثل مسیحیت و اسلام ذیل بحث مشیت الهی و «موجب» بودن یا نبودن آن وجود داشته است. در متون متأخر ودایی، پاراجاپاتی (Prajapati) که آفریدگار جهان‌ها، خدایان و آدمیان است همان «سال»، یا به عبارتی زمان است، اما در دیگر متون همین پاراجاپاتی خود مخلوق زمان می‌شود! گو اینکه زمان در این نوع متون اخیر به عنوان نیرویی غیر شخصی مطرح بوده است که بالطبع فراتر از خدایی شخصی مثل پاراجاپاتی است. کاسیرر در این مورد در اندیشه‌ی اسطوره‌ای (صفحه‌ی ۱۹۵ برگردان پارسی) می‌نویسد، «در اینجا همچنان که می‌بینیم نیروی خدایی زمان در آستانه‌ی این است که نیرویی فوق

---

از غرب برآرا! (سوره‌ی بقره: ۲۵۸) این نحو احتجاج کاشف از چند نکته از زبان قرآن است: اول آنکه برای زمان ابراهیم و زمینی که او و قوم‌اش در آن بالیدند (میان‌دورود) اجرام سماوی و نظم حاکم بر حرکت آنان نقش محوری در شکل‌دهی به آگاهی داشت. نکته‌ای که با اشاره‌ی تاریخی کاسیرر می‌خواند. دوم آنکه برداشت ابراهیم از حرکت منظم اجرام سماوی این است که این نظم بر حسب فرمان برقرار شده است و ناگزیر کسی را که منکر است فرامی‌خواند تا برحسب دستور نظم آسمان را تغییر دهد. اما این تلقی از نظم غیرقابل تغییر حرکت اجرام سماوی ابداً در علم مدرن جایی ندارد. مفهوم قانون در علم مدرن متضمن لایتغیر بودن به معنای مطلق کلمه است، چرا که این قانون برحسب دستور هیچ موجود بشری یا مافوق بشری مقرر نشده است که برحسب دستور همو متوقف شود یا تغییر کند. درک پیشرفته‌ی پدیده‌های طبیعی با این تلقی اخیر ممکن شد و نه با تلقی ابراهیمی. با این همه تاکید ابراهیم بر آن است که نظمی در پدیده‌های کلان طبیعت هست که با خواست بشر تغییر نمی‌کند و این را می‌توان به‌عنوان طلوع‌ی ظهور مفهوم قانون تعبیر کرد.

<sup>۱</sup> در یونان باستان، اولین بار سوفیست‌ها هماهنگی میان تکوین و تشریح را مورد پرسش قرار دادند. رجوع کنید به: گذار از جهان اسطوره به فلسفه، محمد ضیمران، نشر هرمس، چاپ اول، صفحات ۵۹-۶۳ و ۱۷۷.

خدایی شود، چون که نیرویش فوق شخصی شده است.» (Philosophy of Symbolic Forms: Mythical Thought, p: 116)

همین دوگانگی متناقض‌گون در مورد اهورامزدا نیز مشاهده می‌شود:

«در کتاب اوستا، موضوع آفرینش به دقیق‌ترین وجه توصیف شده‌است، اهورامزدا، بالاترین فرمانروا، به عنوان مبدع و خدایگان همه چیز پرستیده می‌شود. اما او در عین حال مجری نظم فوق شخصی اشا (Asha) نیز شناخته می‌گردد، اشا هم نظم طبیعی‌ست و هم نظم اخلاقی. گرچه اشا را اهورامزدا می‌آفریند اما اشا نیروی اولیه‌ی مستقلی‌ست که خدای روشنایی را در جنگ پیروزمندان‌اش با نیروهای تاریکی و دروغ یاری می‌دهد.» (Ibid)

کاسیرر این دوگانگی را تنشی در آگاهی اسطوره‌ای می‌داند که ناشی از عدم توانایی کافی برای فهم مفهوم قانون است. در واقع آگاهی اسطوره‌ای اینجا به **آستانه‌ی درک مفهوم قانون** به معنای علمی آن رسیده است، امانمی **تواند گام نهایی را بردارد**، چرا که شکل خاص این نوع آگاهی، که می‌خواهد همه‌ی امور و پدیده‌ها را از طریق قیاس با محتوای خود، یعنی وجود بشری درک کند، انسان-شکلی را به عنوان مهری همیشگی به تمامی مراحل آن می‌زند. درک نظمی تخطی‌ناپذیر از امور که فوق اراده‌های افراد بشر عمل می‌کند باعث می‌شود که به آن، **خصلتی الهی** نسبت داده شود و به همین جهت از قانون تعبیر به «سنت الهی» می‌شود، و همین برداشت از قانون است که بالطبع دلالت‌های اخلاقی و ارزشی را هم با خود حمل می‌کند. و همین دلالت‌های زائد است که پویایی را از قانون می‌گیرد و امکان تغییر آن را بر اساس آزمایش‌های سازمان‌یافته یا غیرسازمان‌یافته و بر اساس عقل انتقادی سلب می‌کند. کاسیرر نتیجه می‌گیرد که در ذهنیت اسطوره‌ای:

«... نظم و ترتیب زمان به منزله‌ی نظمی جهانی و نقض ناشدنی درک می‌شود؛ اما به نظر می‌رسد که این نظم بر اثر فرمان برقرار شده باشد. قانون زمان که همه‌ی تغییرات تابع آنند، به‌منزله‌ی قانونی درک می‌شود که آن را نیرویی نیمه-شخصی و نیمه-غیرشخصی مقرر داشته است. اسطوره.. نمی‌تواند از این آخرین مانع عبور کند.» (Ibid, p.118)

بنابراین علمی که هنوز در چهارچوب یک آگاهی اسطوره‌ای محصور است نوعاً جدا از دین و مواظب اخلاقی نیست.

جانورشناسی (zoology) پیش از آنکه مبنایی علمی اتخاذ کند، نمونه‌ی بسیاری خوبی برای مطالعه در این مورد است: قرن دوم پس از میلاد رساله‌ای به نام فیزیولوگوس (Physiologus) به زبان یونانی در اسکندریه از نویسنده‌ای ناشناس تألیف شد که برخلاف نامش هیچ شباهتی با علم فیزیولوژی‌ای که امروز می‌شناسیم نداشت. این رساله توصیفات از پیکر جانوران و حتی برخی اشیاء بی‌جان ارائه می‌کرد که همراه با نتیجه‌گیری‌های اخلاقی بود! این رساله در قرون بعدی غرب مسیحی الگوی نوعی از رساله‌های جانورشناسی به نام عمومی «جانوران» (Bestiaries) شد که در آنها، فی‌المثل، مورچه به عنوان تجسمی از سخت‌کوشی، و موش خرما به عنوان تجسمی از هرزگی جنسی و پلنگ به عنوان جانوری کامل یا به عبارت دیگر عیسای جانوران توصیف می‌شد! نویسندگان این رساله‌ها سعی می‌کردند با نقل فرازهایی از کتاب مقدس منشأ وحیانی آموزه‌های این رسالات را مورد تأکید قرار دهند.

در اواخر رنسانس بود که این «جانورشناسی الهیاتی» جای خود را به نوعی جانورشناسی تجربی داد که شخص جانورشناس در آن، هم خود را بیشتر مصروف جمع‌آوری گونه‌های مختلف جانوری و توصیف آنها بدون پیش‌داوری‌های اخلاقی و دینی می‌کرد. این نوع جانورشناسی اگرچه بعضاً با گرایش‌های عرفانی و رازآمیز همراه بود، پلی شد برای ظهور رساله‌های علمی به معنای جدید کلمه در غرب. اما در سرزمین‌های اسلامی که ظاهراً این روند مسیر خود را آن گونه که باید طی نکرد، عده‌ای امروزه با تأکید آشکار بر تلقی ارزش - مدارانه و اخلاقی از مفهوم علم، در حقیقت به دستاوردی غیر از همین رساله‌های اخلاقی - علمی نخواهند رسید.

دیدگاه علمی محض با کنار گذاشتن رابطه‌ی ایده‌آل میان اشیاء (و در حقیقت سپردن آن به مبحثی جداگانه و مستقل) تنها به رابطه‌ی واقعی (real) میان اشیاء می‌پردازد و با این سمت‌گیری مشخص قادر شده است به دستاوردهایی برسد که دیدگاه مندرج در رساله‌های جانورشناسی قرون وسطایی مسیحیت هیچ‌گاه به آن نرسیدند و نمی‌توانستند برسند. بنابراین، اگر استفاده از ترکیب «علم اسطوره‌ای» را مجاز بدانیم، باید اذعان کنیم که به واسطه‌ی سمت‌گیری خاصی که این نوع علم دارد، هرگز قادر به تدوین و عرضه‌ی قوانین علمی ناب نیست مگر آنکه از وضعیت یک دیگ در هم جوش (melting pot) که در آن همه چیز با یکدیگر آمیخته است، خارج شود و نظم و نسقی به خود بگیرد که اقتضای اندیشه‌ی تجربی - انتقادی‌ست. به زبان ساده‌تر، آقایان اسلامگرا باید از بسط روحیه‌ی مداحی در کار علمی دست بکشند و آشفته‌گویی را رها کنند؛ و تمایز میان علم و اخلاق را به رسمیت بشناسند تا بلکه به جایی برسند.

چارلز تیلور (Charles Taylor)، در کتاب عقلانیت و نسبی‌گرایی (Rationality and Relativism) به نکته‌ای در خصوص برداشت گذشتگان ما از مقوله‌ی فهم جهان و شیوه‌ی حصول این فهم اشاره می‌کند، که کامل‌کننده‌ی بحث ماست. چون نشان می‌دهد که چرا در تقابل با شیوه‌ی مدرن فهم امور، شیوه‌ی

سنتی به نظر ما کودکانه جلوه می‌کند. او می‌نویسد که در جهان پیشا- مدرن، فهم جهان با «همنوایی کردن» با آن ممکن تلقی می‌شد. طبیعت، همچون ابژه‌ی پژوهش، از انسان جدا انگاشته نمی‌شد بلکه نوعی همنوایی با طبیعت یا همدردی کردن و همدلی داشتن با آن، کلید درک طبیعت بود. او از دید حکمت سنتی و از قول حکیمان جهان سنت می‌نویسد:

«ما نظام اشیا را بدون درک مقام و جایگاه خودمان در آن درک نمی‌کنیم، زیرا ما خود بخشی از این نظام هستیم. و ما نمی‌توانیم نظام اشیا و امور و همچنین جایگاه خودمان در آن را بدون عشق ورزیدن بدان درک کنیم، یعنی بدون تشخیص خوبی این نظام؛ و منظور من از همنوا بودن با نظام اشیا نیز همین امر است. همنوا بودن با نظام اشیا، شرطی کافی برای نفهمیدن آن است، زیرا هر آن کس که به راستی آن را می‌فهمد، ضرورتاً عاشق آن است؛ و نفهمیدن آن با همنوا بودن با آن سازگار نیست زیرا همنوایی مستلزم نفهمیدن آن است.» (ارغنون، شماره‌ی ۱۵، صفحه‌ی ۹۸-۹۹)

بنابراین در جهان‌بینی سنتی، نه تنها مفهوم علم از اخلاق متمایز نیست، بلکه خود مقوله‌ی «فهم» در معنای کلی‌اش پیراسته از یک رویکرد عاطفی نیست. همین رویکرد عاطفی به موضوع پژوهش در جریان فهم آن است که باعث می‌شود احکام ارزشی (از قبیل احکام اخلاقی) در بطن گزاره‌های علم سنتی وارد شود. تیلور با استفاده از اصطلاح «همنوایی» به این خصیصه‌ی فهم و دانش سنتی اشاره می‌کند. ماکس شلر (Max Scheler)، فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی، با اصطلاح همدردی (Sympathy) به این کیفیت اشاره می‌کند و در کتابی با نام ماهیت و اشکال همدردی (Wesen und Formen der Sympathiegefule) پدیده‌شناسانه آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. شلر همچنین اشاره می‌کند که همدردی شیوه‌ی مواجهه‌ی با جهان و فهم آن در انسان عصر کهن است و در عصر مدرن تنها در میان کودکان و (از افراد بالغ) در میان برخی مبتلایان به اختلالات شناختی شیوه‌ی غالب درک محیط است. تیلور نیز در ادامه‌ی بحث خود در این مورد خاطر نشان می‌کند که:

«گسست پیوند میان فهم و همنوایی، جزئی اساسی از انقلاب مدرن در قلمرو علم بود. چنین گمان می‌رفت که درک جهان به منزله‌ی نظامی با معنا، و موضوعی که می‌توان با آن همنوا شد، نوعی فرافکنی‌ست، نوعی توهم تسلی‌بخش است که مانع رشد شناخت علمی می‌شود. پیشرفت و تداوم علم وابسته به رعایت نوعی انضباط است، انضباطی که ما را وامی‌دارد تا ماهیت اشیا و امور را بدون توجه به معانی آنها در چشم خودمان بررسی کنیم. این انضباط به لحاظ قواعد و هنجارها و عملکرد علم مدرن، به اصلی مرکزی بدل شده‌است. تمدن ما سرشار از هشدارهای گوناگون برای پرهیز از

خطایی ساده لوحانه است، یعنی خطای فرافکندن نظامی از اشیاء به جهان که برای ما با معنا و ارضاکننده یا غرورآمیز است، و همچنین پر است از سرزنش و نقد کسانی که مرتکب این خطا شده‌اند، و شادی و غرور افراد از خود متشکری که گمان می‌کنند مرتکب این خطا نشده‌اند. همه‌ی ما از کودکی و به کرات داستان‌های آموزنده‌ای درباره‌ی داروین یا فروید شنیده‌ایم، دانشمندانی که شجاعت رویارویی با حقایق تلخ را داشتند، همان حقایقی که تصاویر تسلی‌بخش ما از سلسله مراتب کائنات و جایگاه ما در آن را به اصطلاح متلاشی کردند؛ و گاهی اوقات نیز این دو تن همراه با کپرنیک (یا گالیله) تثلیثی مقدس را شکل می‌بخشند تا تاثیر این داستان‌ها افزایش یابد.»  
(ارغنون، شماره‌ی ۱۵، صفحات ۹۹-۱۰۰)

خلاصه آنکه، علم هرگز تضمین نداده‌است که ملاحظه‌ی خوشایندها و ناخوشایندهای انسان را بکند. علم غربی با این بی‌پروایی توانسته لایه‌هایی از حقیقت را کاوش بکند که هرگز علم سنتی که کارگزار دین و باورهای اسطوره‌ای بوده است به آستانه‌ی آن نرسیده است. علم غربی حتی ملاحظه‌ی حرمت داروین و فروید و دیگرانی که تا این حد در گسترش علم دخیل بوده‌اند را هم نمی‌کند و با نقد و اصلاح نظریات آنان به سمت لایه‌های عمیق‌تر حقیقت پیش می‌رود.

همان طور که در بند منقول از تیلور اشاره شد، جدا کردن همنوایی از روند فهم امور، بخشی از آموزش‌های مدرن است. یعنی ما برای این تفکیک نیازمند آموزش و تمرین مداوم‌ایم. کاسیرر در تحلیل خود تأکید می‌کند که ذهنیت اسطوره‌ای، اگرچه ذهنیتی فاقد مقوله نیست و نباید آن را به منزله‌ی ذهنیتی مشوش و بی‌ضبط و ربط به معنای مطلق کلمه قلمداد کرد، اما در مقایسه با اندیشه‌ی تجربی-انتقادی، ذهنیتی با مقوله‌بندی‌های تنک و مختصرتر است. ذهنیت اسطوره‌ای، ذهنیت اصیل و ابتدایی همه‌ی افراد بشر است. بنا به اصطلاحات رایج‌های این ذهنیت به صورت پیش‌فرض (default) در همه وجود دارد و حتی در عصر مدرن نیز ذهنیت کودکان در اساس نزدیک به ذهنیت اسطوره‌ایست. آموزش و پرورش مدرن است که این ذهنیت بکر و ساده‌انگار را به ذهنیتی پیچیده ارتقا می‌دهد، بحث اخلاق را از بحث علم جدا می‌کند، در علم به شاخه‌های گوناگون که هر کدام تعاریف مشخص خود را دارند قائل می‌شود و روش‌شناسی می‌آموزاند.

به‌همین جهت است که برای کلیه‌ی دانش‌آموزان و به‌خصوص دانشجویان رشته‌های فنی و حتی علوم انسانی، ذهنیت حوزویان، هم ساده‌لوحانه و هم آشفته جلوه خواهد کرد. در کتب معارف دینی به این دانشجویان آموخته می‌شود که دین «فطرت» انسان را مورد خطاب قرار می‌دهد و آموزه‌های دینی چیزی جز نوعی یادآوری نیستند. چون معارف دینی در نهاد هر انسان به صورت مکتوم موجود است و تنها غفلت، ما را نسبت به آنها بیگانه کرده است. این آموزه درست است اگر به جای واژه‌ی فطرت، که

مفهومی متافیزیکی است، مفهوم کانتی «شناخت پیشینی» (a priori cognition) را جایگزین کنیم: مقولات فاهمه (Verstand) در وجه اسطوره‌ای‌شان (که موضوع پژوهش کاسیرر بوده‌اند) به نحوی مضاعف پیشینی هستند، از یک سو پیشینی‌اند چون مقولات فاهمه همگی پیشینی هستند، از سوی دیگر به جهت وجه اسطوره‌ای که دارند نسبت به مقولات اندیشه‌ی تجربی- انتقادی نیز پیشینی هستند؛ یعنی نسبت به آنها منطقاً و زماناً مقدم‌اند. به همین جهت است که در تاریخ علم، ابتدا «علم اسطوره‌ای» داشته‌ایم، و علم مدرن تنها پس از تلاش‌های بسیار در جهت ایضاح مفاهیم و تدوین روش‌شناسی‌های دقیق و منظم در تاریخ به‌منصه‌ی ظهور رسیده است.

### رجعت‌گرایی حکومت اسلامی

کار حکومت اسلامی در بازگرداندن ذهنیت مدرن به ذهنیت اسطوره‌ای- دینی، کاری سهل و ممتنع است. سهل است چون ذهنیت اسطوره‌ای، ذهنیتی اصیل است و به نحوی پیشینی (یعنی بدون آنکه اساساً به آموزه‌ی خاصی نیاز باشد) حضور دارد، و بروز می‌کند. هر نوع آموزه‌ای برای فعلیت بخشیدن و تداوم این ذهنیت، مانند خلاص کردن خودرو در سرازیری‌ست! یا به عبارتی فلسفی‌تر، صرف یک یادآوری‌ست. این کار ممتنع است چون هرچه که آموزش و پرورش مدرن انضباط علمی را بسط می‌دهد، به همان میزان ذهنیت اسطوره‌ای را به حاشیه می‌راند. حذف آموزش و پرورش مدرن هم کمابیش محال است، چون حتی یک روز از زندگی شهری بدون کاربست علم مدرن (علوم فنی و مهندسی) میسر نیست. حتی می‌توان گفت که خود زندگی شهری برای شهروندان مستلزم رعایت حداقلی از نظم و در نتیجه حفظ حداقلی از عقلانیت است که فقط از ذهنیتی آموخته با انضباط فکری و دور از تموجات عاطفی می‌توان به‌خوبی انتظار داشت.

حکومت اسلامی هرگز نمی‌تواند به‌طور کامل یا حتی نسبی از ترویج آموزش علوم فنی مدرن دست بکشد، چون این علوم برای اداره‌ی زندگی شهری مدرن ضروری هستند. به مجرد اینکه این علوم در دبیرستان‌ها و دانشگاه‌ها تدریس و ترویج شدند، ذهنیت اسطوره‌ای- دینی هرچه بیشتر تحدید می‌شود. در بهترین حالت، حکومت اسلامی می‌تواند علوم انسانی مدرن را از دانشگاه‌ها حذف کند. چون ضرورت آموزش این علوم به ویژه در کوتاه‌مدت و میان‌مدت احساس نمی‌شود. علوم انسانی، تنها زمانی می‌توانند بر یک جامعه اثر مثبت داشته باشند که دستاوردهایشان در قالب برنامه‌های مدون که توسط یک ساختار حکومتی منسجم و قوام‌یافته ضمانت اجرایی پیدا کرده‌است، به کار گرفته شوند. حکومت اسلامی می‌تواند با نادیده گرفتن ارتباط شناخت‌شناسانه بین علوم مدرن فنی و تجربی، و علوم انسانی، صحبت از اسلامی کردن علوم انسانی بکند؛ و حتی موقوف اجرایی شدن این ایده نماند و با حذف غیرعلنی و غیر رسمی دانش‌آموختگان علوم انسانی از مدیریت کلان و راهبردی کشور و با پر کردن مناصب و مدیریت‌های رده- بالا با فارغ‌التحصیلان شبه- دانشگاه‌هایی مثل دانشگاه امام صادق عملاً تدریس علوم انسانی مدرن را به امری عبث مبدل کند. و این کاری‌ست که سالهاست انجام می‌شود.

به همین جهت می‌توان گفت که نگرانی رهبر حکومت اسلامی از تعداد زیاد دانشجویان علوم انسانی در کشور، اگرچه قابل درک است، اما چندان به‌جا نیست. چون فارغ‌التحصیلان این رشته‌ها معمولاً در هیچ منصب مهم حکومتی و مدیریتی به کار گرفته نمی‌شوند و آنهایی هم که به هر ترتیب مناصب مهمی می‌گیرند، از این پس ناگزیر کارگزار اجرای برنامه‌های کلانی می‌شوند که بر مبنای دستاوردهای علوم انسانی مدرن تدوین نشده‌اند، بلکه حاصل نگرانی‌های مکتبی و حوزوی آقایان‌اند.

### علوم این زمانه و علوم پس از ظهور امام زمان

مخالفت بنیادگرایان حاضر در دولت و مجلس با سند چشم‌انداز بیست ساله‌ی توسعه‌ی کشور دقیقاً از این منظر است که این سند به زعم آنها مروج اندیشه‌ی سکولار است و به اندازه‌ی کافی ضامن بقا و فرهنگ سنتی و اسلامی نیست. امروز امور کشور در سطح کلان در دست آن بخشی از متدینان جامعه قرار دارد که مبتنی بر روایات شیعی، علوم این زمانه را در برابر علوم قرار می‌دهند که قرار است امام زمان برای بشریت به ارمغان بیاورد. میرباقری، حوزوی‌ای که تاکنون نقل‌های متعددی از او کردیم و او را به حق باید یکی از بارزترین نظریه‌پردازان بنیادگرایان حاکم در دولت و مجلس بدانیم، با اشاره به روایتی که بر اساس آن در عصر ظهور امام آخر، تنها دو حرف از بیست و هفت حرف علم ظاهر شده‌است و امام بیست و پنج حرف دیگر علم را عرضه خواهد کرد، می‌گوید «خود این مطلب هم گویای این است که فضای دیگری غیر از این علوم به وجود خواهد آمد. بنابراین، نمی‌توان این علوم را با علوم عصر ظهور مقایسه نمود. غیر از این که این علوم و فناوری‌ها، ابزار توسعه تمدن مادی و توسعه پرستش دنیا نیز هستند و در جهت توسعه معنویت کاربری جدی ندارند.»

چنین است که همچون رییس این دولت، با تهور همه‌ی برنامه‌ریزی‌های تاکنون صورت‌گرفته و آمار و ارقام مستند این برنامه‌ها را پوچ و بی‌ارزش قلمداد می‌کند و به قصد ترسیم به اصطلاح «جامعه‌ی مهدوی» می‌گوید:

«دغدغه‌هایی که باید در جامعه شیعه رشد کند، دغدغه رسیدن به الگوی توسعه جهانی نیست و واقعاً این از امور بسیار خطرناک است که ما شاخصه‌هایی را که در دنیا برای توسعه و ترمیم مطرح می‌کنند، آنها را شاخصه‌های توسعه جامعه تشیع بدانیم و حتی گاهی می‌گویند: ما به آمارهای جهانی نزدیک شده‌ایم. من این را به معنای دوری از جامعه مهدوی می‌دانم و با افتخار می‌گویم: مثلاً اگر ما نرخ رشد جمعیت را در جامعه تشیع کنترل کرده‌ایم، آیا این علامت رشدیافتگی شیعه است؟ شاخصه کنترل نرخ رشد جمعیت، بر محور الگوهای توسعه جهانی، به چه دلیل جز شاخصه‌های مثبت است؟ سایر شاخصه‌هایی که ارائه می‌دهند و می‌گویند: تولید ناخالص ملی چنین شده یا ساماندهی اقتصاد چنین شده است و...، غرض آنها از دادن این آمار، این است که

می‌خواهند بگویند ما در حال حرکت به سوی الگوهای توسعه جهانی هستیم. حال اگر این الگوهای توسعه، معارض با مهدویت هستند، بنابراین، ما هم به سمت مخالفت حرکت می‌کنیم. پس مدیریت اجتماعی ما اگر به سمت توسعه حرکت کند - که توسعه مادی بستر تحقق لیبرال دموکراسی و جهانی شدن آن است - این به معنی انحلال در تمدن کفر است.» (دکترین جامعه‌ی مهدوی ۲- ماهنامه پارس‌مان شماره ۲۸)

بنابر این اظهارات ما باید سازوکارهای علمی اداره‌ی دشوار یک جامعه‌ی بزرگ و پیچیده را کنار بگذاریم و برای نزدیک‌تر شدن به تصویر خیالی‌ای که آنها از جامعه‌ی مهدوی ترسیم کرده‌اند و به این امید که سنخ به کلی "دیگری" از علم وجود دارد که عنقریب خواهد آمد، هزینه‌های گزافی مثل رها کردن نرخ رشد جمعیت را به جان بخریم، که حقیقتاً مادر همه‌ی بدبختی‌ها و آشفتگی‌های اجتماعی‌ست برای مردمی که از اداره‌ی همین جمعیت فعلی نیز به خوبی برنیامده‌اند. اگر آن بز بلاگردانی که باید پیش پای امام زمان قربانی شود، علوم زمانه است که جمعیتی سرسام‌آور و غیرقابل کنترل فقط یکی از تبعات عملی قربان کردنش باشد، آیا بهتر نیست از خیر ظهور امام بگذریم و این بز بینوا را حفظ کنیم!؟

### سیطره‌ی مذهب بر اندیشه‌ی سکولار

تا زمانی که این نظام سیاسی در ایران سر پاست، مسلماً تمام تلاش خود را برای بسط سیطره‌ی مکتبی به انجام می‌رساند. برگ برنده‌ی حامیان و مدافعان اندیشه‌ی سکولار مدرن، از یک سو، امتناع حذف علوم مدرن فنی و تجربی از دانشگاه‌های موجود کشور، و از سوی دیگر امکان آموزش غیر رسمی اذهان عموم مردم و نخبگان است. مقصود از آموزش غیر رسمی، آموزش‌هایی‌ست که می‌تواند زیر سقف منازل شخصی و در جمع هسته‌های شبکه‌ی سبز ارایه شود. یاران جنبش سبز، با تشکیل محافل منظم بحث و گفتگو و مطالعه‌ی متون مناسب باید نسبت به انحرافات ایدئولوژی رسمی آگاه شوند و دیگران را بیاگاهانند. بالطبع متونی که برای آموزش و گفتگو انتخاب می‌شوند باید متونی باشند که اولاً مبانی فلسفی علوم مدرن فنی و تجربی را تشریح کنند و ارتباط شناخت‌شناسانه‌ی آنها را با علوم انسانی مدرن روشن سازند. ثانیاً از این مبناهای فلسفی مدرن دفاعی شایسته به‌عمل آورند. ثالثاً به جبران اینکه حکومت اسلامی برخی سرفصل‌های حساسیت‌برانگیز را در حیطه‌ی علوم انسانی حذف می‌کند و یا به نحوی جهت‌دار ارائه می‌دهد، این متون با ارائه‌ی مباحث مهم و راهبردی رشته‌های مختلف علوم انسانی، این کمبود را جبران کند. این متون از طریق اینترنت و رسانه‌های مدرن دیگر می‌تواند در اختیار یاران سبز قرار گیرد.

نگارنده، خود برای اجرایی کردن این پیشنهاد پیش‌قدم می‌شود و سعی می‌کند با تهیه‌ی سلسله‌مقالاتی که تامین‌کننده‌ی این اهداف باشند برای بسط اندیشه‌ی سکولار و تبیین شایسته‌ی آن و رفع

بدفهمی‌های مسموم حکومت‌ساخته نقشی به‌عهده گیرد. چارچوب فلسفی این مقالات، فلسفه‌ی ارنست کاسیرر، فیلسوف نوکانتی قرن بیستم خواهد بود و نوشتار حاضر، اولین مقاله از این سلسله است.

در پایان مناسب می‌دانم اظهار نظر برخی را که با خوش‌بینی گمان می‌کردند تقابل میان علم و دین « بومی کشور ما و فرهنگ ما نیست » و این جدال « در ایران نه زمینه دارد و... نه جامعه‌ی ما فرصتی برای آن دارد » یادآوری کنم. دکتر رضا منصوری استاد فیزیک دانشگاه صنعتی شریف در کتاب بسیار ارزشمند ایران ۱۴۲۷ که تلاشی برای ترسیم لوازم رشد علمی و صنعتی کشور و پرداختن به موانع فرهنگی آن در ایران است، این جملات را در سال ۱۳۷۷ وارد کتاب خود می‌کند. امروز یازده سال از انتشار این کتاب می‌گذرد و متأسفانه باید بگوییم جملات امیدوارانه و خوش‌بینانه‌ی این کتاب هیچ کدام تحقق نیافته‌اند. ایشان به عنوان دلایل سخن خود می‌نویسند که « علم و دین در فرهنگ ما مکمل یکدیگر تلقی شده‌است. مخالفت گهگاهی عرفا با علم را نیز باید به معنی طرد مطلقیت علم یا خرد دانست که خود گویای همین مکملیت است و نه تضاد میان علم و دین... دین اسلام و مذهب شیعه نیز برخلاف کلیسا هیچ‌گاه داعیه‌ی علم نداشته است. حرکت‌هایی از نوعی که اخیراً در غرب مسیحی مشاهده می‌شود و در آن نمادگرایان مسیحی می‌خواهند کلام انجیل را عین علم بگیرند در اسلام قابل تصور نیست... » (صفحه‌ی ۲۶۳). « این گونه حرکت‌ها در ابتدای انقلاب بیشتر رایج بود ولی خوشبختانه در فرهنگ اسلامی ما زمینه‌ی رشد نیافته است و روز به روز کم‌رنگ‌تر می‌شود. » (صفحه‌ی ۲۶۹).

آقای منصوری که مدام از عرفان زاهدانه و خانقاهی انتقاد می‌کند و آن را علت رخوت بخش بزرگی از جامعه‌ی ایرانی می‌داند چیزی در مورد مضرات مدیریت فقهاتی و فقه‌زدگی نمی‌نویسد و در انتقاد از فقها احتیاط بسیار به خرج می‌دهد. چنین احتیاطی البته قابل درک است. اما امروزه دیگر شکی نیست که وضعیت کنونی جامعه‌ی ایرانی هیچ تفاوت بنیادینی با وضعیت اروپای پس از قرون وسطی ندارد. روحانیت شیعه امروزه مدعی علم اسلامی شده‌اند، و با هر حربه‌ای که امکان داشته است به جنگ دانشگاه و مبانی فلسفی علوم آن رفته‌اند و به دنبال آنند که همه‌ی علوم را به‌نحوی از متون دینی استخراج کنند و به صراحت فقه را علم اسلامی ایده‌آل که باید الگوی «علم‌سازی» قرار بگیرد معرفی می‌کنند. دادگاه‌های تفتیش عقاید برای فعالان سیاسی و فرهنگی تشکیل می‌دهند و آنها را وادار می‌کنند که علیه آنچه بدان اعتقاد داشته‌اند اقرار کنند. آشی که آنها برای ایران امروز پخته‌اند آنچنان شور شده است که فعالی را وادار کرده‌اند از عدم صدق و صحت علوم انسانی مدرن در باب حکومت اسلامی سخن بگویند چرا که این حکومت موید به تاییدات امام زمان است! و لابد در مورد آن نه قوانین علمی، بلکه «سنن الهی» صادق است که فکر ماکس وبر و ماکس شلر و ماکس مولر و امثالهم به آن نمی‌رسد! آیا این اوج خردستیزی نیست!؟

رضا منصوری می‌نویسد، «اوج خردستیزی و جدال سنتی نمادگرایان مذهبی با علم را در لباس طالبان‌گری شاهد هستیم، که زمینه‌ی رشد خود را در پاکستان یافته‌است. در واقع، رابطه‌ی علم و دین در پاکستان بسیار متفاوت با ایران است. فیزیکدانانی هستند در پاکستان که انرژی جن را محاسبه و منتشر کرده‌اند، که این اوج نمادگرایی بخشی از جامعه‌ی اهل علم پاکستان است. چنین چیزی در ایران نامحتمل است یا اگر هم جایی مطرح شود در حکم گفتار می‌ماند، با ریشخند حل می‌شود و فرهنگساز نمی‌شود. حضور طالبان‌گری در بخشی از همسایگی ما خود فرصت کافی‌ست برای نمادگرایان استبدادگرای جامعه‌ی ما که نتیجه‌ی استبداد خود را ببینند و از آن عبرت بگیرند.» (ایران ۱۴۲۷، صفحه‌ی ۲۶۸)

بنیادگرایان مذهبی جامعه‌ی ما متأسفانه از طالبان و سرنوشت‌اش درس عبرت نگرفته‌اند و پشت‌گرم از موقعیت ژئوپلیتیک کشور و منابع طبیعی نفت و گاز و سستی نیروهای سیاسی اصلاح‌طلب در دفاع از ته‌مانده‌ی گفتمان عقل‌محور در دهه‌ی اخیر، دلیلی نمی‌تازند و دور نیست که به از خورجین خود شاهکارهایی مانند محاسبه‌ی انرژی جن و ملائک هم خارج کنند! این بار دیگر نه سخنان ملایم و محتاطانه کارساز است نه جملات دو پهلو و چند پهلو. وقت آن است که گفتمان نیرومندی در دفاع از عقلانیت مدرن برپا کنیم و در این راه ملاحظه‌ی زورمندان زمانه را هیچ نکنیم.

## پایان

### منابع

ارغنون، شماره‌ی ۱۵: "عقلانیت"، پاییز ۱۳۷۸، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، ۱۳۸۳.

ایران ۱۴۲۷: عزم ملی برای توسعه علمی و فرهنگی، رضا منصوری، انتشارات طرح نو، چاپ اول ۱۳۷۷

بت‌های ذهنی و خاطره‌ی ازلی، داریوش شایگان، موسسه‌ی انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم، ۱۳۸۱

معارف، دوره‌ی چهارم، شماره‌ی ۲، مرداد-آبان ۱۳۶۶

ماجرای فکر فلسفی در اسلام، غلامحسین ابراهیمی دینانی، انتشارات طرح نو، چاپ دوم، ۱۳۷۹

ماهنامه پرسمان شماره ۲۸

ماهنامه سوره. شماره چهارم. شهریور ۸۲

رساله‌ی سیاست، ارسطو

سیاست‌نامه، عبدالکریم سروش، موسسه‌ی فرهنگی صراط، چاپ اول: بهار ۷۸

علامه مجلسی، حسن طارمی، طرح نو، چاپ اول ۱۳۷۵.

فلسفه و فرهنگ، ارنست کاسیرر، ترجمه‌ی دکتر نادر بزرگ زاد، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (این کتاب برگردان پارسی *An Essay on Man* است.)

فلسفه‌ی صورت‌های سمبولیک، جلد دوم: اندیشه‌ی اسطوره‌ای، ارنست کاسیرر، ترجمه‌ی یدالله موقن، نشر هرمس

**An Essay on Man, Ernst Cassirer**, Yale university press, renewed by Henry Cassirer and Anne Applebaum in 1972.

**The Philosophy of Symbolic Forms**, volume II: Mythical Thought, Ernst Cassirer, 1925, translated by Ralph Manheim, by Yale university press.

**The Problem of Knowledge**, Ernst Cassirer, translated by William H. Woglom, & Charles W. Hendel, Yale University Press,