

نام فرهنگستان علوم

شماره نخست

دوره جدید
بهار ۱۳۹۶
قیمت: ۵۰۰۰ تومان

مجله علمی تخصصی فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران

گفتگو درباره وضع علم و تفکر و تمدن اسلامی
رضا داوری اردکانی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، سیدمصطفی محقق داماد،
غلامرضا اعوانی، رسول جعفریان، احمد احمدی و سید محمد سیدفاطمی

مدتی این مثنوی تعطیل شد!!
یادداشت سردبیر

پژوهش، علم و فرهنگستان علوم
رضا داوری اردکانی

مفهوم علوم در متون حدیثی متقدم
رسول جعفریان

رویکرد فرارشته‌ای
علی پایا

آموزش پزشکی سنتی ایران
حسن تاج‌بخش

ارزیابی وضعیت علمی دامپزشکی در ایران با نگاه آینده
محمدرضا مخبر دزفولی

دردسرهای علم
فیلیپ هندلر

گزارشی از فرهنگستان علوم قبل از انقلاب اسلامی ایران
مهدی بهزاد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نامه فرهنگستان علوم



The Academy of Sciences
Islamic Republic of Iran

فصلنامه علمی تخصصی فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران
دوره جدید. شماره نخست. بهار ۱۳۹۶

صاحب امتیاز: فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران

مدیر مسئول: رضا داوری اردکانی

سرمدبیر: سید مصطفی محقق داماد

زیر نظر شورای علمی

مدیر داخلی: حامد زارع

مدیر هنری: مجید میراب زاده

نشانی: تهران، بزرگراه شهید حقانی، خروجی فرهنگستان‌های

جمهوری اسلامی ایران و کتابخانه ملی، فرهنگستان علوم

کدپستی: ۱۵۳۷۶۳۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۵۳۱۸-۱۹۳۹۵

تلفن: ۸۸۶۴۵۵۸۵-دورنگار: ۸۸۶۴۵۵۹۸ - ۰۲۱

«مسئولیت مطالب به عهده گویندگان و نویسندگان است»

فهرست مطالب

۷	مدتی این مثنوی تعطیل شد!! یادداشت سردبیر
۹	پژوهش، علم و فرهنگستان علوم رضا داوری اردکانی
۱۷	مفهوم علوم در متون حدیثی متقدم (از بخاری تا کافی) رسول جعفریان
۵۴	گفتگو درباره وضع علم و تفکر و تمدن اسلامی رضا داوری اردکانی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، سیدمصطفی محقق داماد، غلامرضا اعوانی، رسول جعفریان، احمد احمدی و سیدمحمد سیدفاطمی
۸۷	رویکرد فرا رشته ای علی پایا
۱۲۱	آموزش پزشکی سنتی ایران حسن تاج بخش
۱۳۳	ارزیابی وضعیت علمی دامپزشکی در ایران با نگاه آینده محمد رضا مخبر دزفولی
۱۴۹	دردسره‌های علم فیلیپ هندلر
۱۶۱	گزارشی از فرهنگستان علوم قبل از انقلاب اسلامی ایران مهدی بهزاد

مدتی این مثنوی تعطیل شد!!

یادداشت سردبیر

نامه فرهنگستان علوم جریده‌ای نوپدید نیست، بلکه سال‌های اخیر به دلیل برخی مسائل در محاق به سربرده است. این فصلنامه در زمستان ۱۳۷۳ متولد شد و تا زمان توقف انتشار در زمستان ۱۳۸۵، قریب به ۳۰ مجلد از شماره‌های خود را به محضر اندیشمندان و دانشمندان ارائه کرده است. ماجرای توقف چندین ساله نشر مجله از جایی آغاز شد که مسئولان فرهنگی دولت قبل مدعی شدند که مدیرمسئول مجله باید در زمینه‌هایی که مجله مطبوعش اقدام به انتشار مقاله می‌کند متخصص باشد. پرمهرن است که ما هر چه با چراغ به گرد شهر گشتیم نتوانستیم فردی را پیدا کنیم که هم در علوم اسلامی و انسانی، هم در علوم فنی و مهندسی، هم در امور پزشکی و دامپزشکی و هم در امور کشاورزی و دامداری متخصص باشد. این مطالبه غیرحرفه‌ای دولت سابق باعث شد تا نامه فرهنگستان علوم ده سال به توقیفی خودخواسته تن دهد. با روی کار آمدن دولت جدید و مشاوره و مکاتبه با اولیای امر، مقرر شد که مجله را بر طبق روال سابق منتشر کنیم. مترصد هستیم تا در دوره جدید انتشار، به عنوان رساله و رسانه یکی از معتبرترین نهادهای علمی کشور، مسئله علم را مطمح نظر و بررسی جوانب مختلف سرشت و سرنوشت آن را پیشه خویش قرار دهیم. به همین خاطر شماره نخست دوره جدید نامه فرهنگ متکفل پرداختن به مسئله علم در معنای کلی آن شده است. ناگفته نماند که شماره‌های آتی نامه فرهنگستان به ترتیب با محوریت «علوم انسانی و اسلامی»، «علوم پایه»، «علوم مهندسی» و «علوم کشاورزی و دامپزشکی» به صورت فصلنامه منتشر خواهد شد. نامه فرهنگستان علوم از آنجا که دارای صبغه‌ای علمی پژوهشی است، بیشتر توان خود را مصروف انتشار مقالات مهم از استادان برجسته کشور در سه حوزه کلان فرهنگ، علم و فناوری می‌کند. بدیهی است نویسندگان مقالات می‌توانند از بین اعضا پیوسته و وابسته فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران و یا اعضای هیئت علمی دانشگاه‌ها، پژوهشگاه‌ها و مراکز آموزش عالی باشند. علاوه بر نشر مقالات، باز نشر پژوهش‌های مهم انجام شده در قالب گزارش اختصاصی و همچنین انتشار نقدهای تفصیلی و حرفه‌ای آثار مکتوب (اعم از تالیف و ترجمه) در حوزه‌های پیش گفته نیز در دستور کار فصلنامه قرار دارد. در پایان مطالعه می‌گردی که با عنوانی معطوف به وضع علم در تفکر و تمدن اسلامی تهیه و تنظیم شده است به عنوان پیشنهاد سردبیر مطرح می‌گردد. امیدواریم که در شماره‌های آتی نامه فرهنگستان علوم نیز میزگردهایی انگیزه برانگیز و پرفایده تقدیم مخاطبان خود کنیم.

سید مصطفی محقق داماد

بهار ۱۳۹۶



پژوهش، علم و فرهنگستان علوم

رضا داوری اردکانی

rdavari@ias.ac.ir

استاد دانشگاه تهران - رئیس فرهنگستان علوم



بارها این سوال مطرح شده است که فرهنگستان چه نظارتی بر وضع علم کشور می تواند داشته باشد؟ نظارت صورت ها و معانی بسیار دارد. نظارت فرهنگستان علوم نه استصوابی است و نه کاملاً استطلاعی بلکه نظارتی نزدیک به تماشاگری است و البته بهترین ناظر آنست که اهل تماشا باشد.

تنگ چشمان نظر به میوه کنند ما تماشاکنان بستانیم

اما تماشاگری کار شاعران و فیلسوفان است و فرهنگستان نمی تواند به آن اکتفا کند پس بینیم چه می تواند بکند. می توان در برنامه آموزشی دانشگاهها نظر کرد و خوب و بد آن را بر طبق روشها و موازین کم و بیش موجه سنجید. همچنین می توان تأمل کرد و دید که از آموزش و تربیت علمی چه بهره ها می بریم و آیا می توان تدابیری اندیشید که فوائد بیشتری از آن عاید شود. یک مطلب مهم دیگر اینست که وقتی دانشمندان ما پژوهش می کنند، آیا می دانیم که این پژوهشها کجا و چگونه مورد استفاده قرار می گیرد. پژوهش باید دانشمند را به مطلب تازه ای برساند به این جهت در تعبیر مرزهای دانش مسامحه ای هست. هر پژوهش حقیقی پژوهشی در مرز دانش است زیرا آنچه در درون مرز قرار دارد مطلب معلوم و دانسته است و به درد آموزش رسمی می خورد و هر جا که نباشد می توان آن را خریداری کرد. در گزارش های رسمی می بینیم که ایران از حیث تعداد مقالات علمی در میان کشورهای جهان رتبه مطلوبی دارد. این طبقه

بندهای قطعی و دقیق نیست و نمی توان مسلم انگاشت که همه کشورهای که در ردیف های بالاتر قرار دارند در علم و پژوهش پیشرفته ترند و آنها که پایین ترند علم و پژوهششان بی رونق تر و راکد تر است. ولی آنچه محرز است اینکه بیشتر دانشگاهیان و پژوهندگان از وضع علم کشور خود راضی نیستند. پژوهشهایی که انجام می

پژوهش باید دانشمندان را به مطلب تازه ای برساند به این جهت در تعبیر مرزهای دانش مسامحه ای هست. هر پژوهش حقیقی پژوهشی در مرز دانش است زیرا آنچه در درون مرز قرار دارد مطلب معلوم و دانسته است و به درد آموزش رسمی می خورد و هر جا که نباشد می توان آن را خریداری کرد.

گیرد گاهی تقلید پژوهش یا بکار بردن صوری روش علمی در جایی است که پژوهش ضرورت ندارد. طرحهایی که گزارش آنها بایگانی می شود غالباً از این سنخ است. گاهی هم پژوهش های مهم و مفید صورت می گیرد که اگر در کشور نتوانند از آن استفاده کنند خود بخود به جایی که به آن نیاز دارند صادر می شود. ما نه فقط باید شرایط مساعد پژوهش را فراهم کنیم بلکه باید جایی برای پژوهش و بهره برداری از آن در نظام جامع کشور خود دست و پا کنیم. ولی چه کنیم که ما هنوز نمی دانیم پژوهش باید ناظر به حل مسئله یا مسائلی باشد که در برابر ما قرار دارند و گشایشی در کارها پدید آورد. کار فرهنگستان پژوهش نیست اما اعضاء آن اگر برای فرهنگستان و به سفارش آن پژوهش انجام می دهند باید مسئله پژوهش و غایت و هدف و آثار و نتایج آن به درستی در نظر آمده باشد. کار عمده فرهنگستان راه جویی برای رونق بخشیدن به علم است. این مرکز علمی اگر نتواند برنامه علم برای کشور تدوین کند لاقلاً می تواند و باید این برنامه را اگر وجود دارد نقد کند و اگر وجود ندارد لزوم وجود و راه های پدید آمدن و استقرارش را بیان کند شاید این نظارت را ارشادی بتوان دانست.

همبستگی کمیت و کیفیت

درست است که آسان ترین راه تعیین مقام علمی یک کشور شمارش تعداد دانشمندان و اندازه گرفتن مقدار علم با احصاء کتب و مقالات ایشان است اما این ملاک حتی اگر صحیح باشد اعتبارش به



دهه های اخیر و به آغاز عصر الکترونیک باز می گردد که با پایان گرفتن عصر تئوریهای بزرگ علمی فرا رسیده و در آن علم یکسره به گزارشهای کوتاه پژوهشی تکنیکی مبدل شده و این گزارشها و مقالات جای تئوریهای علمی را گرفته است. تعداد مقاله های علمی در هر کشور با تولید اشیاء تکنولوژیک

کار فرهنگستان پژوهش نیست اما اعضاء آن اگر برای فرهنگستان و به سفارش آن پژوهش انجام می‌دهند باید مسئله پژوهش و غایت و هدف و آثار و نتایج آن به درستی در نظر آمده باشد. کار عمده فرهنگستان راه‌جویی برای رونق بخشیدن به علم است. این مرکز علمی اگر نتواند برنامه علم برای کشور تدوین کند لااقل می‌تواند و باید این برنامه را اگر وجود دارد نقد کند و اگر وجود ندارد لزوم وجود و راه‌های پدید آمدن و استقرارش را بیان کند شاید این نظارت را ارشادی بتوان دانست.

تناسب دارد و بی وجه نیست که از تولید مقاله علمی سخن می‌گویند. وقتی مقاله با تولید پیوسته است چرا خود آن را یک تولید ندانیم. اکنون تولید علم در کشور ما کافی نیست و باید افزایش یابد و افزایش تولید علم موقوف و موقوف به افزایش تعداد دانشمندان است. البته اگر به ارقام و آمار نظر داشته باشیم پیشرفت علم ما در سال‌های اخیر بالنسبه سریع بوده است اما مهم این است که این مقالات تا چه اندازه تحقیقی‌اند و اعتبار علمی‌شان چه اندازه است.

مقالاتی که بر اثر اضطرار و به حکم الزام اداری و مقرراتی نوشته و چاپ می‌شوند معمولاً مقالات چندانی خوبی نیستند و به اصطلاح متداول کیفیت مناسبی ندارند. در زمان ما و در جهان علمی تکنیکی کنونی کمیت و کیفیت را از هم جدا نمی‌توان کرد. کمیت و کیفیت هر علمی به جوهر آن بستگی دارد و به این جهت آنها به هم بسته‌اند.

هموار کردن راه پژوهش

ما همواره در فرهنگستان به بحث درباره آموزش و مخصوصاً مشکلات آموزش عالی پرداخته ایم. درباره نسبت میان علم و اخلاق و مشکل آب و محیط زیست و آلودگی هوا و دریای خزر بحث‌هایی داشته ایم. (لااقل من در خبرنامه‌های فرهنگستان به این مسائل پرداخته‌ام اما ظاهراً هنوز این مسائل چنانکه باید در نزد ما اهمیت نیافته است و به آنها اعتنای شایسته نمی‌شود.) بحث‌های علمی تخصصی‌تری نیز در فرهنگستان علوم جریان داشته است و دارد. اما چنانکه اشاره کردیم کار عمده و اساسی، رسیدگی به وضع علم در کشور و کوشش برای نشان دادن راه پژوهش و یافتن شیوه‌های هموار کردن آن راه است. پژوهش‌های علمی بیشتر در دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌ها صورت می‌گیرد و اعضاء فرهنگستان نیز مسلماً در آن پژوهش‌ها سهم مؤثر دارند. اما کار فرهنگستان پژوهش‌های اساسی و اساسی‌ترین پژوهش‌هاست: پژوهش در اینکه فضا و شرایط و جهان علم را چگونه می‌توان و باید بنا نهاد و از آن مواظبت کرد. در جهان علم است که دانشمند بزرگ ظهور می‌کند یا می‌تواند راه علم را به آسانی بپیماید و کار علم را پیش ببرد. اگر در جایی علم پیش نمی‌رود یا پیشرفتش کند است دانشمندان مسئول آن نیستند. از دانشمند باید با توجه به شرایط و امکان‌هایی که دارد توقع داشت. اگر افاق فراروی او بسته باشد قهری است که از راه بماند و اگر این افاق باز باشد و آینده نمایان شود همت پیمودن راه نیز پیدا می‌شود. دانشمندان ساکنان مدینه علمند و روح علمی را از آنجا می‌گیرند. به عبارت دیگر دانشمند اگر از جهان علم دور باشد آن جهان را می‌جوید و سمت آن می‌رود و اگر نتواند در حد علمی که آموخته است متوقف می‌شود.

شرایط ریشه دار شدن دانش

متأسفانه جامعه توسعه نیافته به آسانی نمی‌تواند مفهوم و معنی دقیق دانش و شرایط ریشه دار شدن و رشد و بسط آن را درک کند. وقتی به تاریخ علم جدید در کشور نظر می‌کنیم، ترقی و تنزل را با هم می‌بینیم. پیداست که دانش دانشمندان امروز بیش از دانشمندان یکصد سال پیش است اما شاید به نسبتی که

تخصص پیش رفته و تعداد دانشمندان بیشتر شده است، از جامعیت کاسته شده باشد. علیقلی میرزا اعتضادالدوله و میرزا عبدالغفار نجم‌الملک و حتی شاید دکتر حسابی و دکتر هشترودی به اندازه فیزیک‌دانان و ریاضی‌دانان امروز، فیزیک و ریاضی نمی‌دانستند. اما در این زمان ریاضی‌دانان و فیزیک‌دانانی که به اندازه

اکنون تولید علم در کشور ما کافی نیست و باید افزایش یابد و افزایش تولید علم موقوف و موکول به افزایش تعداد دانشمندان است. البته اگر به ارقام و آمار نظر داشته باشیم پیشرفت علم مادر سال-های اخیر بالنسبه سریع بوده است اما مهم این است که این مقالات تا چه اندازه تحقیقی‌اند و اعتبار علمیشان چه اندازه است.

اسلاف خود معلومات کلی داشته باشند و در باب علم و دانشی که آموخته و اندوخته‌اند اندیشه کنند، اندکند. اینان بکار خویش مشغولند و اگر با این پرسش مواجه شوند که علم کشور در چه وضع است و به کجا می‌رود، معمولاً از تعداد دانشجویان و کتابها و مقالات می‌گویند. مگر چه باید بگویند و آیا دانشمند باید بجای پژوهش برود شعرو داستان و تاریخ بخواند و به پرسش‌های فیلسوفان و دانشمندان علوم انسانی پاسخ بدهد؟ نه، هیچ دانشمندی را نمی‌توان موظف کرد که از حوزه و قلمرو تخصص خود خارج شود و به کار غیر تخصصی پردازد ولی با این ملاحظه تاریخی چه کنیم که گالیله و نیوتون و پاستور و کلود برنار و ماکس پلانک و انیشتین و هایزنبرگ و بور و بورن و اوپنهایمرو... اطلاعات وسیع تاریخی و فرهنگی و فلسفی داشتند. دورکیم و وبر و زیمل و... هم از اطلاعات وسیع و عمیق در فلسفه برخوردار بودند. آیا آنها این اطلاعات را برای تفنن کسب کرده بودند؟ دانشمندان آغاز عصر تجددمابی خودمان هم گویی به این بزرگان تشبه می‌کردند. این وضع را در تقابل با تخصصی شدن علوم نباید انگاشت. زیرا مثلاً اوپنهایم‌ربه علم تخصصی و تخصص خود می‌پرداخت اما وقتی به نوشته‌ها و سخنرانی‌های غیر تخصصی‌اش نظر می‌اندازیم، حیرت می‌کنیم که کی وقت داشته و چگونه رغبت کرده است که اینهمه شعرو رمان و فلسفه بخواند و اگر اینها وقت‌گیر یا مابه اتلاف وقت است، چرا یک فیزیک‌دان بزرگ آنها را خوانده. از این بیان نتیجه نباید گرفت که همه دانشمندان باید علاوه بر علم تخصصی، به مطالب غیر تخصصی هم پردازند و از شعرو فلسفه باخبر باشند اما گمان می‌کنم دانشمندانی که اینها را می‌دانسته‌اند، دانستشان صرف تفنن نبوده است و شاید بتوان گفت که این مطالعات شرط یافتن راهی و پیوندی به جهان تاریخی علم است. به هر حال در کشورهایی که علم پیشرفته و مستقر وجود دارد دانشمندان متخصص به کار تخصص مشغولند و البته کسانی هم که در مرزهای دانش پژوهش می‌کنند به جهان خود و آنچه در آن می‌گذرد نیز نظری دارند. اینها راه علم را می‌یابند. در جهان توسعه نیافته

هم لازم است در میان دانشمندانی که صرفاً اهل تخصصند بعضی راه‌شناسان هم باشند که جهان علم را بشناسند و برای تحقق آن بکوشند. اعضاء آکادمی‌های علوم باید از این طایفه باشند تا بتوانند در تأسیس و نگاهداشت جهان علم بکوشند. تخصص بیرون از جهان علم اثرو سودی که باید داشته

باشد ندارد. در سال‌های اخیر علم در کشور ما پیشرفت کرده و حکومت هم به آن اهمیت داده و اهتمام دارد شاید اندکی خودآگاهی به شرایط لازم برای پیشرفت علم هم پدید آمده باشد. باید امیدوار بود که این خودآگاهی بیشتر شود البته سخنان جاهلانه‌ای هم در باب علم می‌گویند که شاید اثرچندان نداشته باشد اما گفتنش نشانه خوبی نیست.

مسئله باید وجود داشته باشد

ما علم را از اروپا و آمریکا فرا گرفته‌ایم و همچنان فرا می‌گیریم. همه جهان در راه توسعه در سودا و اندیشه پیمودن راه تجدید و می‌پندارند که با انباشتن معلومات و روری هم گذاشتن اطلاعات، آن راه طی می‌شود. به نظر بعضی از صاحب‌نظران و جامعه‌شناسان پست مدرن، این راه دیگر بسته شده است یعنی جهان توسعه نیافته باید فکر دیگری به حال خود بکند و ببیند چه می‌تواند و باید بکند. البته اندیشه متداول به این معانی کاری ندارد و ظهور دانش و دانشمند بزرگ را در هر وقت و در هر جای جهان ممکن می‌داند. استدلالش هم اینست که علم، اختصاص به زمان و سرزمین و قوم معینی ندارد این اختلافها هرچه باشد دانشمندان وقتی می‌توانند به تحقیقات و پژوهش‌های بزرگ بپردازند که از پشتوانه جهان علم و تحقیق برخوردار باشند. در زمان ما مخصوصاً سرمایه‌گذاری در امر پژوهش عامل مؤثری است اما این عامل در جایی بیشتر مؤثر است که شرایط اصلی مهیا باشد و گرنه بصرف تخصیص بودجه برای پژوهش کاری از پیش نمی‌رود. بودجه برای پژوهش لازم است اما کافی نیست. وقتی مسئله‌ای وجود ندارد و از پژوهش‌ها در سیاست و مدیریت و صنعت و کشاورزی و... بهره‌برداری نمی‌شود. به فرض اینکه بودجه هم باشد پژوهش به‌جا و مناسب صورت نمی‌گیرد و بودجه در کارهای بی‌حاصل صرف می‌شود.

نباید نگران علم بود

علم در اروپا با طرح برنامه پژوهش پدید نیامد بلکه علم در راهی که طبیعی می‌نمود سیر کرد و به جایی رسید که به برنامه‌ریزی پژوهش نیاز نداشت اما در جهان رو به توسعه علم از بیرون گرفته شده یا درست بگویم ساکنان این جهان اشیاء تکنیک و اجزاء علم را مطلوب و کارساز دانستند و آن را آموختند. اینها ناگزیر باید راه علم را با برنامه طی کنند. این دوره هر دو از تکنیک آغاز می‌شود اما میان ذات تاریخی

بودجه برای پژوهش کاری از پیش نمی‌رود. بودجه برای پژوهش لازم است اما کافی نیست. وقتی مسئله‌ای وجود ندارد و از پژوهش‌ها در سیاست و مدیریت و صنعت و کشاورزی و... بهره‌برداری نمی‌شود. به فرض اینکه بودجه هم باشد پژوهش به‌جا و مناسب صورت نمی‌گیرد و بودجه در کارهای بی‌حاصل صرف می‌شود.

تکنیک و اشیاء تکنیک اشتباه نباید کرد. تاریخ علم غربی با اندیشه تکنیک آغاز شده است اما ما و بیشتر اقوام آسیایی و آفریقایی وقتی دیدیم که غرب به یک علم تکنیکی و کاربردار رسیده است، طالب اشیاء تکنیک یعنی نتیجه شدیم و با توجه به اشیاء تکنیک علم را طلب کردیم. این وضع قابل فهم و توجیه است. نادرشاه به قوانین

جهان توسعه یافته با علم توسعه یافته است. جهان توسعه نیافته هم با علم باید توسعه یابد به شرط آنکه مسائل خود را بشناسد و بداند که چگونه پژوهش کند و آن را به کار ببرد. اینجاست که پای علوم انسانی و اجتماعی به میان می آید زیرا مسائل توسعه را با علوم اجتماعی می توان دریافت و طرح کرد.

فیزیک چه کار داشت؟ او حاضر بود که با صرف هزینه گزاف، نیروی دریایی تأسیس کند و نتوانست. اکنون هم بعضی از ما گمان می کنیم چون فلان کشور اروپایی دو درصد تولید ناخالص ملی را در راه پژوهش هزینه می کند، از توانایی های علمی برخوردار است و نتیجه می گیریم که اگر کشورهای دیگر هم همین مبلغ را خرج کنند، به همان موفقیت می رسند. یعنی شرایط و امکان ها و توانایی ها و ناتوانی ها مهم نیست. فقط پول باید داد و پژوهش خرید. البته توسعه علمی و پژوهش هزینه دارد و اگر کشوری علم می خواهد، باید آن هزینه را بپردازد اما دور ریختن پول را با پرداخت هزینه اشتباه نباید کرد. پول را می توان دور ریخت و اسمش را هزینه کردن گذاشت اما هزینه کردن در صورتی درست است که برای رفع و برآوردن نیازها باشد. آیا ما به علم نیاز داریم؟ شهرت این است که در عالم کنونی همه به علم نیاز دارند. این شهرت، شهرت کاذب نیست اما نیازی که به حکم شهرت به وجود آمده باشد، نیاز کاذب است. کسی به علم نیاز دارد که با مسائل علم گلاویز باشد به قسمی که تا آنها را حل نکند، علم را رها نکند و خود نیز راهایی نیابد. مسئله چگونه و کی و کجا مطرح می شود؟ طرح مسئله و مسائل یک امر اتفاقی نیست. مسئله را افراد و اشخاص نمی سازند بلکه افراد و اشخاص، مسائل را در عالم علم و در شرایط و موقعیت خاص می یابند. در اروپای قرون هفدهم و هجدهم مسائل علم را قبل از فوائد و آثار آن دیدند و اگر می بینیم که علم را مقدم بر تکنولوژی و پایه آن می دانند از آن روست که دانشمندان با اینکه مسائل را در نظرگاه تکنیک یافتند و طرح کردند علم را با آثار و نتایجش درنمی یاختند اما جهان توسعه نیافته اولاً بیشترین علم مفید یا درست بگویم به علم وسیله ساز یا به علمی که فوائد و آثار مفیدش ظاهر است رو کرد و علم را برای فایده اش جست ثانیاً در فراگیری علمی که کاربرد و اثر ظاهر دارد ملتفت نشد که علم آموخته اش سود ندارد و از خود نپرسید که چرا با اینکه علم سودمند آموخته است از آن نمی تواند سود ببرد. جهان توسعه نیافته علم کاربردی و سودمند را طلبید اما تلقی اش از علم حیثاً همان معنی علم قدیم بود. علم قدیم بالذات شرف داشت. اما علم جدید درستی و اعتبارش در منشأیت اثر آن است. این علم اگر کار ساز نباشد و در جایی به کار نیاید علم زائد است و دریغ که حاصل بیشتر پژوهش های دانشمندان ما از این قبیل است زیرا آنها با همت و تلاش پژوهش می کنند اما نتیجه پژوهش هایشان در نشریه های کم خواننده و در بایگانی دانشگاه ها و مؤسسات پژوهشی هدر می رود. جهان توسعه یافته با علم توسعه یافته است. جهان توسعه نیافته هم با علم باید توسعه یابد به شرط آنکه مسائل خود را

بشناسد و بداند که چگونه پژوهش کند و آن را به کار ببرد. اینجاست که پای علوم انسانی و اجتماعی به میان می‌آید زیرا مسائل توسعه را با علوم اجتماعی می‌توان دریافت و طرح کرد. خوشبختانه در سالهای اخیر و بخصوص در این اواخر استادان علوم اجتماعی سخنانی پیش آورده‌اند که می‌تواند مایه امیدواری باشد. اکنون بنظر می‌رسد در طی سی سال اخیر که درباره علوم انسانی و اجتماعی حرفهای بسیار زده‌اند استادان این علوم سکوت را ترجیح داده بود اما در این اواخر ظاهراً علوم اجتماعی در موضع دفاع قرار گرفته و بعضی از استادان این علوم در صدد توجیه و وقفه و سکونی هستند که به علوم اجتماعی

نسبت داده می‌شود اگر علم هر علمی که باشد بی‌نشاط و راکد است مسئولیت رکود و سکون آن را متوجه هیچ چیز و هیچکس نباید کرد. علم اجتماعی اگر رشد نکرده و پیشرفت نداشته است شرایطش فراهم نبوده است ما علوم اجتماعی را مثل علمهای دیگر از اروپا و آمریکا فرا گرفته‌ایم اینجا در کشور ما علوم اجتماعی به معنی جدید تقریباً وجود نداشته است علمی که اوگوست کنت و مارکس و زیمل و وبر و دورکیم و... تأسیس

جای خوشوقتی بسیار است که کم و بیش غمخواری علم در میان دانشگاهیان پدید آمده است این غمخواری برخلاف رأی بعضی از استادان علوم اجتماعی باید اندکی با تفکر فلسفی قرین شود. نگران مخالفت‌ها هم نباید بود زیرا مخالفت با علم و فلسفه اثری در رکود و وقفه آنها نمی‌تواند داشته باشند علم نه با میل اشخاص به وجود می‌آید و نه از میان می‌رود. خدا کند این گله‌گزاری‌ها نه برای توجیح بلکه از آثار بحران بلوغ علوم اجتماعی باشد.

کردند و قوام دادند علم جامعه‌ای بود که در اروپا قوام یافته بود و با اجتماعات قبل از تجدد تفاوت ماهوی داشت. البته کشورها و اقوام دیگر هم به جامعه جدید تشبه کردند اما جامعه‌ای که در اروپای غربی و آمریکای شمالی پدید آمد در جاهای دیگر چنانکه باید قوام و استحکام نیافت تقصیر این وضع را به گردن اندیویدوالیسم و کلکتیویسم و این سیاست و آن سیاست و... هیچ فلسفه‌ای نباید انداخت علم قدرت است و اگر در جایی قوت و شادابی ندارد هنوز علم نشده است مایه خوشوقتی است که جامعه شناسی پس از سالها سکوت به دفاع از خود برخاسته است ولی این دفاع نباید سیاسی باشد حتی وقتی سیاست می‌خواهد علوم انسانی و اجتماعی را نفی کند علم نباید برای مقابله به زبان سیاست متوسل شود بلکه باید وجود خود را در هر مرتبه از وجود که هست اثبات کند یکی از همکاران عزیز من در ضمن حرفهای شنیدنی و قابل تأمل خود روانشناسی و فلسفه را دشمن جامعه شناسی و مانع راه آن دانسته است آن روانشناسی و فلسفه‌هایی که دشمن علوم اجتماعیند کالای دکان علم فروشیند روان شناسی یکی از علوم انسانی و اجتماعی است فلسفه هم بحث وجود و نقادی علم و عمل است ولی فلسفه ما هنوز به مرحله بلوغ نقد و نقادی نرسیده است بنابراین حتی اگر فلسفه دشمن جامعه شناسی باشد نه می‌تواند به هیچ علمی آسیبی برساند و نه در قوام و پیشرفت علوم اثر می‌کند مشکل علوم اجتماعی ما ناتوانی در اندیشیدن به وضع تاریخی موجود در نسبت و پیوستگی خاص میان دین و سیاست و روابط و معاملات و فرهنگ است با این در آمیختگی که تشخیص و درک مسائل دشوار می‌شود. اگر می‌بینیم که گاهی به مدد سیاست می‌خواهند جامعه شناسی را از چنگ سیاست بیرون آورند وجهش همین صورت و وضع



مفهوم علوم در متون حدیثی متقدم (از بخاری تا کافی)

رسول جعفریان

ras.jafarian@gmail.com

دانشیار گروه تاریخ دانشگاه تهران - عضو وابسته فرهنگستان علوم



چکیده

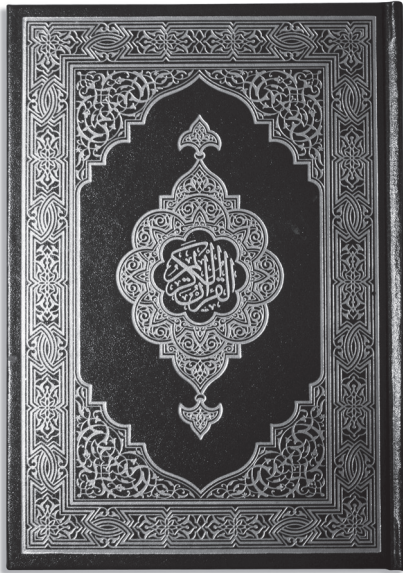
نخستین مفهوم از علم در هسته مرکزی تمدن اسلامی، یعنی مدینه، ترکیبی از تصور رایج از علم در فرهنگ پیش از اسلام، به علاوه، داده‌های قرآنی و سپس حدیثی بود. ما در اینجا، بخش حدیث آن را دنبال کرده، و کاربرد مفهوم علم را در آثار حدیثی متقدم دنبال خواهیم کرد. این کار، براساس مرور و بررسی «کتاب العلم» در چندین کتاب حدیثی اهل سنت از قرن سوم، مانند بخاری، مسلم، سنن نسائی، ترمذی و ابوداود سجستانی خواهد بود. آنگاه، ضمن مرور بر مفهوم علم در کتاب العقل و کتاب العلم کافی، به مقایسه میان این دیدگاهها خواهیم پرداخت.

مقدمه

اگرما هر مجموعه دانایی را در یک حوزه جغرافیایی و زمانی [مانند جامعه عربی صدر اسلام] و البته همزمان با ملاحظه نوعی حالت شناور در این حوزه دانایی، ضمناً با افزایش و گاه کاهش در نوع معلومات و نهایتاً اصلاح و پیشرفت در نظربگیریم، لازم است تا همه منابع و دیدگاه‌هایی که در آن محیط وجود دارد، تجزیه و ترکیب کرده و نهایت به آن «مجموعه دانایی» برسیم، چیزی که می‌توانیم از آن تحت عنوان علم آن جامعه یاد کنیم. دانایی مردم در باره زمین و آسمان، در باره فصول سال و تغییرات روز و شب و دیگر تغییرات جوی مانند بارندگی و خشکسالی، در باره کشاورزی و محصولات، در باره رابطه انسان با زمین و آسمان، در باره مرگ و زندگی و عناصری از این قبیل، همه در یک مجموعه نسبتاً منسجم از دانایی و معرفت جای می‌گیرد. مسلماً در جاهلیت، عنوانی که اسلام به دلیل شرک‌آمیز بودن اندیشه‌های پیش از اسلام به آنها داد، همین دیدگاه‌ها و دانایی‌ها وجود داشته است، و پس از آمدن اسلام، براساس آموزه‌های جدید دینی، تغییراتی در آنها رخ داده، ضمن آن که همه آنها از میان نرفته، و در لایه‌های مجموعه جدید جای خود را باز کرده است.

اکنون وقتی سخن از یک مجموعه دانایی به میان می‌آوریم، توجه داریم که جزء جزء عناصر آن، از جای‌های مختلف به دست آمده، در طول زمان شکل گرفته، و نوعی ترکیب میان آنها رخ داده تا حالت به خود گرفته و تبدیل به پارادایم یا چارچوب فکری رایج شده است. در این چارچوب، همواره باید به عنوان یک روند مسیر شکل‌گیری آن را دنبال کنیم، روندی که طی آن و در مراحل مختلف، یک مفهوم یا دانایی، از یک یا چند چیز مرتبط، به تدریج تبدیل به جزئی از معلومات منظم یا همان پارادایم کلی حاکم بر ذهن جامعه مورد بحث می‌شود. برای مثال، باور به نقش یک ستاره در زندگی، ریشه در نوعی

اظهار نظر دارد که ممکن است از جای دیگری به مدینه رسیده باشد و حالا در پارادایم جاری جایی برای خود باز کرده باشد. این که این باور در درون این پارادایم مورد قبول قرار می‌گیرد، از نقطه نظر معرفتی، یعنی تلقی به درست بودن آن برای آن جامعه، و راه دادن به آن باور در مجموعه دانایی، یک مسأله مهم است. این شرایط که در درون آن یک باور شکل می‌گیرد، یا از جایی می‌رسد، و در مجموعه دانایی اینجا وارد شده و جزوی از پارادایم می‌شود، تحت تاثیر عواملی ترکیبی از مسائل ذهنی و عقلی و روانی و اجتماعی و عاطفی و... است، چیزهایی که همراهی آنها سبب شده است تا این باور تبدیل به یک امر مطلوب، و به اصطلاح ما معقول یا باورکردنی و معتقد بشود. این باور، به مرور در کنار



باورهای دیگر در باره آسمان و زمین و نیز مباحث سرنوشت و قضا و قد و مفاهیم بیشمار دیگر، راه خود را در این مجموعه که حالا پارادایم این شهر است، باز می‌کند.

حدیث، در مرحله پس از قرآن، عاملی بسیار تأثیرگذار در شکل‌گیری پارادایم رایج در جامعه صدر اسلام بود. تا آنجا که به حدیث مربوط می‌شود، این دانش، نقش دوم را پس از قرآن در شکل‌دهی به مجموعه معلومات موجود میان نخستین جامعه اسلامی برعهده دارد. همان‌طور که قرآن، نقش اول را داشت، و مسلمانان عصر اول، سعی می‌کردند آن را محور «معلومات» و «دانش» خود قرار دهند «حدیث» دومین دریچه‌ای بود که معارف از درون آن به بیرون تراوش می‌کرد و ذهنیت جامعه مسلمان نخست را از نظر فکری و دانشی تأمین می‌نمود.

ما در باره جامعه صدر اسلام، با یک فرهنگ پیشین سروکار داریم که تحت تأثیر آموزه‌های قرآن شکل تازه‌ای به خود می‌گیرد و آن پارادایم متحول می‌شود. عناصر مختلفی در این مجموعه دانایی حضور دارد که پس از فتوحات، به ارمغان به نقاط دیگر می‌رود و در آن نواحی هم به ترکیب با عناصر تازه درآمده و شکل‌های تازه‌ای به خود می‌گیرد.

اما آنچه از اسلام وارد پارادایم عربی شده و منجر به تحول آن گردید، در آغاز منبعث از قرآن بود. در قرآن دست کم در ظاهر، باید دو چیز را در ذهن از هم تفکیک کرد:

نخست این که این تفکر، یک تفکر دینی است با روش‌ها و متدهای خاص معرفتی خود، ابزارهای درک، طرق رسیدن به واقع، ارائه استدلال و طرح منطق مشخص برای رد و قبول افکار، همین‌طور درک فطری و انواع راه‌هایی که کانال‌های معرفتی ما به سوی آن جهان‌شناسی یا معلومات جهان‌شناسانه هستند. در واقع، قرآن یک روش معرفتی ویژه خود دارد.

دوم خروجی این روش معرفتی است، معارفی است که در حوزه جهان‌شناسی ارائه شده، و تصویری از عالم و آدم با برخی از جزئیات بدست داده می‌شود. این جهان‌شناسی دینی و معنوی و عرفانی و الهی است و رویکردی که در آن هست، در ارائه تصویری از جهان و هستی با وجود خداوند، سلسله‌ای از وسایط میان خدا و مردم و از جمله رسالت و کتاب و سرنوشتی است که عالم در نهایت در قالب قیامت خواهد داشت. و اما به‌طور کلی، قرآن، از چندین جهت، در شکل‌دهی به پارادایم موجود در مدینه تأثیرگذار بود. هم اطلاعات تازه در اختیار مومنان قرار داد، هم روی روش معرفتی خاصی تأکید کرده معنای «درست» بودن یک گزاره را در چارچوب ایمان مذهبی تازه، تفسیر کرد، و هم بر نادرستی برخی از دانسته‌های پیشین را گوشزد کرده و آنها را از پارادایم رسمی خارج کرد.

اما در این میان، تأکید بر اصل دانایی، با استفاده از شاخه‌های مختلف آن، کانالی که معرفت به اشیاء و تعریف آنها از درون آن وارد منظومه فکری و دانایی جدید می‌شود، یکی از نکات ویژه و مهم است که بعدها در قرون بعدی نیز اهمیت خود را دارد. بررسی وضع «بیان» و نیز شیوه استدلال، همراه با گزاره‌های ثابت و قطعی که در دل مفاهیم ایمانی عرضه می‌شود، نهایت اهمیت را در شکل‌گیری پارادایم جدید علمی-ایمانی تازه در هسته اصلی تمدن اسلامی در مدینه دارد.

حدیث، در مرحله پس از قرآن، عاملی بسیار تأثیرگذار در شکل‌گیری پارادایم رایج در جامعه صدر اسلام بود. تا آنجا که به حدیث مربوط می‌شود، این دانش، نقش دوم را پس از قرآن در شکل‌دهی به مجموعه معلومات موجود میان نخستین جامعه اسلامی بر عهده دارد. همان‌طور که قرآن، نقش اول را داشت، و مسلمانان عصر اول، سعی می‌کردند آن را محور «معلومات» و «دانش» خود قرار دهند «حدیث» دومین

دریچه‌ای بود که معارف از درون آن به بیرون تراوش می‌کرد و ذهنیت جامعه مسلمان نخست را از نظر فکری و دانشی تأمین می‌نمود.

یک تفاوت مهم قرآن و حدیث در این بود که قرآن، از لحاظ منبع، مجموعه‌ای یک دست و برای مسلمانان اطمینان‌آور بود و از این جهت نوعی ایمان قاطع به آن وجود داشت، و هرچند در تفسیر مضامین آنها اختلاف بود، اما از مجموعه ۱۱۴ سوره، امکان فزونی‌تر شدن در آن وجود نداشت. بنابراین ضمن آن که از جهتی در مقایسه با حدیث، در مرتبه بالاتری قرار داشت، دانش و دانایی ارائه شده در آن همین مقدار بود که نامش قرآن و میان دفتین بود.

این در حالی بود که ذهن جؤال مردم و پارادایم رایج که معمولاً با پرسشهای تازه بیشمار روبرو می‌شد، نیاز به معلومات بیشتری داشت که این باره «تفسیر قرآن» از یک طرف و حدیث به صورتی بسیار گسترده‌تر، این دریچه را به روی توسعه پارادایمی جامعه عربی صدر اسلام می‌گشود.

به علاوه، تصلب بر قرآن امری عادی بود، صرف نظر از این که تاویل راه را برای باز کردن بیشتر دریچه‌های آن می‌گشود، اما در باره حدیث این تصلب وجود نداشت. به علاوه، دایماً امکان افزایش احادیث بود. این افزایش البته با این واکنش روبرو بود که جعلیاتی در آن وارد می‌شود اما در واقع، از نظر علمی، بحث جعل و غیر جعل در کار نبود، بحث بر سر این بود که حدیث بتواند معلومات و منظومه فکری موجود را کامل کند و پارادایمی که در حال شکل‌گیری بود، تکمیل نماید. این حدیث ممکن بود واقعا از رسول (ص) باشد، چنان که ممکن بود از صحابه، یا حتی منابع یهودی و مسیحی. بعدها از منابع دیگر هم جملاتی تقطیع شده و به اسم حدیث وارد منابع شد. حجم بسیار زیاد آنها، و حتی در مورد جهان‌شناسی، که فقط گوشه کوچکی از آن را در مقدمه تاریخ طبری ملاحظه می‌کنیم، نشان از این افزایش با توجه به منابع یهودی و حتی ایرانی دارد.

یک تفاوت دیگر میان قرآن و حدیث از نظر تأمین معلومات، همین است که حدیث در بسیاری

یک تفاوت مهم قرآن و حدیث در این بود که قرآن، از لحاظ منبع، مجموعه‌ای یک دست و برای مسلمانان اطمینان‌آور بود و از این جهت نوعی ایمان قاطع به آن وجود داشت، و هرچند در تفسیر مضامین آنها اختلاف بود، اما از مجموعه ۱۱۴ سوره، امکان فزونی‌تر شدن در آن وجود نداشت. بنابراین ضمن آن که از جهتی در مقایسه با حدیث، در مرتبه بالاتری قرار داشت، دانش و دانایی ارائه شده در آن همین مقدار بود که نامش قرآن و میان دفتین بود.



تأویل در قرآن و تفسیر و شرح در حدیث، راه را برای مداخله عقل آدمی باز می‌گذارد، اما تقریباً عبور از چهارچوب کار دشواری است، کاری است که در صورت وقوع، می‌تواند خروج از ایمان تلقی شود. بنابراین مفهوم علم و ایمان، بسیار بسیار در هم تنیده شده، و در عوض، جهل و کفر هم در مقابل، تعیین کننده حدود فهم و دانایی و در واقع، تعیین کننده سرنوشت معلومات و دایره آن است. در واقع، قرآن و حدیث، با درجات مختلف، هر دو به عنوان دو دریچه الهی برای ارائه معلومات و دانش‌ها پذیرفته شده‌اند، دریچه‌هایی که تنها علم از آنها بیرون می‌آید، علمی که ایمان آور و الزام آور است.

از موارد دارای اطلاعات جزئی‌تر در باره امر جهان‌شناسی و حتی صریح‌تر از قرآن است. این مطلب، به نوع بیان قرآنی و تفاوت آن با حدیث برمی‌گردد. قرآن غالباً اطلاعات را بسیار کوتاه، با حالت چند وجهی و تفسیری (به تعبیر امام علی ع: حمال ذو وجوه) دارد، در حالی که حدیث به هر دلیل، صریح‌تر و شفاف‌تر است. این مسئله سبب می‌شود تا کاربرد حدیث در معلومات، آنچه که آدمی بیشتر می‌خواهد بداند و دیگر دانسته‌ها را براساس آن بنیان نهد، بیشتر باشد. اما نکات مشترک میان قرآن و حدیث، هم به

عنوان متد معرفت شناختی و هم منبع معلومات، مهم است. در واقع، آنها تحت تأثیر یک روح دینی قرار داشتند و متعلق به نگرشی بودند که از لحاظ متد بویژه بحث ارزیابی گزاره‌ها و منابع صحت و سقم، بسیار نزدیک بودند. در این روح دینی، کلیدی‌ترین و محوری‌ترین اصل، مفهوم ایمان است، ایمان به درستی آنچه در عبارات قرآنی و حدیثی آمده است. این عبارات، چه حکایت از عالم شهود داشته باشد و چه غیب، لازم است تا مورد قبول قرار گیرد.

البته چنان که گذشت، تأویل در قرآن و تفسیر و شرح در حدیث، راه را برای مداخله عقل آدمی باز می‌گذارد، اما تقریباً عبور از چهارچوب کار دشواری است، کاری است که در صورت وقوع، می‌تواند خروج از ایمان تلقی شود. بنابراین مفهوم علم و ایمان، بسیار بسیار در هم تنیده شده، و در عوض، جهل و کفر هم در مقابل، تعیین کننده حدود فهم و دانایی و در واقع، تعیین کننده سرنوشت معلومات و دایره آن است. در واقع، قرآن و حدیث، با درجات مختلف، هر دو به عنوان دو دریچه الهی برای ارائه معلومات و دانش‌ها پذیرفته شده‌اند، دریچه‌هایی که تنها علم از آنها بیرون می‌آید، علمی که ایمان آور و الزام آور است. بسته به این که از معلومات باشد یا تکالیف. مبنای همه آنها علم الهی است، و بنابراین هیچ نوع تردیدی در آن وجود ندارند، مگر آن که در مورد قرآن، امکان تفسیر متفاوت باشد، و در باره حدیث، علاوه بر شرح مختلف، به لحاظ جعل، تردید روا داشته شود.

* کتاب العلم در آثار حدیثی

بلافاصله باید گفت، کتاب العلم، و در اینجا کتاب یعنی، باب یا فصل، مانند کتاب الوضوء یا کتاب الصلاة و... در تمامی یا اکثریت قریب به اتفاق مجموعه‌های حدیثی وجود دارد. این وضعیت بلااستثناء در آنچه به عنوان صحاح سته معروف است، و همین طور اغلب کتابهای سنن و صحیح از

قرنهای سه و چهار، صدق می‌کند. این وضعیت مجموعه‌های حدیثی. دایره‌المعارفی است که شامل موضوعات مهمی می‌شود که حدیثی در باره آنها وارد شده و رسیدگی به آنها خود به لحاظ معرفتی یک مقاله مستقل است.

و اما جدای از این آثار، کتابها و رساله‌های مستقلی تحت عنوان کتاب العلم یا اسامی مشیر به این معنا، مانند جامع بیان العلم، وجود دارد که آنها نیز در باره همین مبحث است. تمامی این آثار، مربوط به حوزه حدیث است و ربطی به مفهوم

مستقل علم، یا علم یونانی، یا ... ندارد. در واقع، موضوع این ابواب و کتب، صرفاً پرداختن به علم حدیث است، برخی از زاویه معرفتی و آنچه که مربوط به توانایی احادیث در نمایندگی از افکار درست دینی است، برخی هم در باره آداب علم آموزی، اخلاقیات مثبت و منفی آن، و یا روش‌هایی که باید در این باره رعایت کرد. نفس این که کتاب العلم در این محدوده جای گرفته، به این دلیل است که احادیثی در باره علم و جنبه‌های آن وجود داشته و به علاوه، در قرآن نیز بحث تفقه در دین مطرح بوده است. اکنون به‌طور مشخص، مروری نزدیک و جزئی روی احادیثی که در «کتاب العلم» بخاری آمده و دنبال آن دیگر کتب حدیثی اهل سنت، خواهیم داشت. عنوان کتاب، در همه، به معنای باب و فصل است.

۱. بخاری

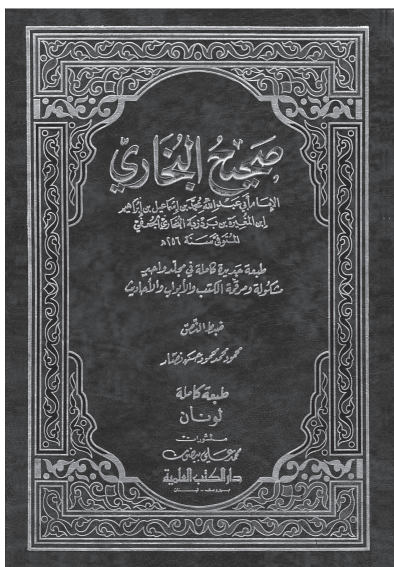
با توجه به اهمیت کتاب محمد بن اسماعیل بخاری جُعی (۱۹۴. ۲۵۶) در میان عالمان و عامیان اهل سنت در طول بیش از هزار سال، می‌توان به نقش آن در ارائه تعریف مفهوم علم در قالب احادیث و جملات گزینش شده در این بخش پی برد. کتاب العلم، یکی از نخستین کتابها و ابواب موجود در بخاری است که در مجلد اول آن طی صفحات ۵۵. ۱۱۳ درج شده است. پیش از کتاب العلم، تنها دو کتاب آمده، یکی کتاب الوحی الی الانبیاء (ص ۳. ۱۶) که اخبار ابتدای وحی است و بعد از آن کتاب الایمان (صص ۱۷. ۵۴). آنگاه کتاب العلم آمده (۵۵. ۱۱۳) و سپس کتاب الوضوء و در ادامه ابواب دیگر طهارت و نماز...

قرار گرفتن سه مفهوم «وحی» «ایمان» و «علم» به دنبال، هم نخستین نکته‌ای است که ما باید به آن توجه کنیم. این علم، قرار است از خروجی وحی و ایمان بدست آید، امری است که همان ابتدای کار به ذهن خطور می‌کند. نباید تصور کرد که چنین دیدگاهی، از همان آغاز، منکر تحقق هر نوع دانش و دانایی است، بلکه بیش از هر چیز ملهم این معناست که آنچه از آن می‌توان به عنوان علم ارزشمند

کتاب بخاری، کتاب حدیث است که دو قرن و نیم پس از هجرت نبوی تألیف شده و این زمانی است که دوایر حدیثی و علمی شکل گرفته است. جامعه قرن سوم هجری، جامعه‌ای بسیار گسترده در شرق و غرب بوده، و دانش‌های متعددی در آن در علوم نقلی و عقلی رواج داشته است. آثار یونانی در سطح گسترده در اختیار بوده، علوم ادبی پیشرفت قابل ملاحظه‌ای کرده، دانش تاریخ و شقوق آن بسیار عمیق و جدی نسبت به زمانه خود مطرح شده و حتی علوم ماندند جغرافی نیز پیشرفت قابل ملاحظه‌ای داشته است.

یاد کرد، یا گفت که شایسته گذاشتن نام علم بر آن است، همان علوم‌ی است که مأخذ آنها از وحی و ایمان بدست می‌آید.

کتاب بخاری، کتاب حدیث است که دو قرن و نیم پس از هجرت نبوی تألیف شده و این زمانی است که دوایر حدیثی و علمی شکل گرفته است. جامعه قرن سوم هجری، جامعه‌ای بسیار گسترده در شرق و غرب بوده، و دانش‌های متعددی در آن در علوم نقلی و عقلی رواج داشته است. آثار یونانی در سطح گسترده در اختیار بوده، علوم ادبی پیشرفت قابل ملاحظه‌ای کرده، دانش تاریخ و شقوق آن بسیار عمیق و جدی نسبت به زمانه خود مطرح شده و حتی علوم‌ی مانند جغرافی نیز پیشرفت قابل ملاحظه‌ای داشته است. در کنار همه اینها، دانش طب نیز با گرایش‌های مختلف به عنوان دانشی که در مرکز نیازهای جامعه بوده، حضوری قاطع داشته است. در چنین فضایی محدثان، وظیفه گردآوری



حدیث نبوی را بر عهده داشتند و از میان صدها هزار حدیث، باید انتخاب می‌کردند. آنها برای خود دانشی تولید کرده بودند که محتوای آن حدیث، و در حاشیه آن، علم رجال قرار داشت. این محتوا، از نظر دینی، و در یک جامعه دینی، یکی از محورهای اصلی دین‌شناسی بود. در کنار آن، قرآن و فقه قرار داشت و این هر سه، مجموعه معلومات و دانایی دینی را ارائه می‌کردند. این مجموعه دانایی، با عالمان دیگر، تعاملاتی داشت، اما به هر روی، اعتماد دینی مردم در امر شناخت دین، به این جماعات بود. با این حال نمی‌توان گفت، جامعه قرن سوم اسلامی، تنها به حدیث بسنده می‌کرد، اما می‌توان گفت، حرفی که محدثان می‌زدند، تعریفی که از حدیث و

علم و دین داشتند، بسیار مهم تلقی می‌شد. در کنار آنها، دانش‌های دیگر هم مشغول کار خویش بودند و بر حسب نیازهای عمومی مانند طب، یا حمایت‌های وقت شاهانه، یا دیدگاه‌های خاص و رایج در جامعه یا هر منطقه، با رواج یا کساد همراه بودند.

عالمانی هم بودند که اگر نه در دایره مرکزی دین، مانند دایره فقیهان و محدثان و مفسران، اما در دایره بعدی بودند و وظیفه خود را باز نشر دین، حمایت از باورهای دینی و عقاید آن می‌دانستند. اینها متکلمان مذهبی بودند بود که به تدریج در حال توسعه و گسترش دامنه نفوذ بودند.

عالمان چند دانشی و چند وجهی هم وجود داشتند که سر رشته در بسیاری از علوم وقت داشتند واز دینداری تا دنیاداری علمی، در همه جا، آثاری از خود برجای می‌گذاشتند. نمونه شاخص آن جاحظ است که معاصر بخاری است، کسی که کاملاً شخصیت چند وجهی در علم دارد.

اما محتوای کتاب العلم در کتاب بخاری چیست؟ نخستین اشاره در این باره این است که اساساً، علم در این جا، به معنای دانش حدیث است. مروری بر نقلهای ارائه شده در این بخش، ما را با محتوای این مفهوم از علم، آداب آن و بسیاری از جزئیات دیگر آشنا می‌کند. از نظر آموزشی به نظر می‌رسد، هدف، آن است که ما با چارچوب آموزش حدیث در آن جامعه آشنا شویم. اما مهم این است که مفهوم مطلق «العلم» در اینجا، در باره «حدیث» بکار می‌رود، و این نشانگر آن است که در میان دایره محدثان که نقش محوری در امر دینداری به عنوان نگاه حاکم بر جامعه دارند، تنها حدیث است که علم یا علم واقعی تلقی می‌شود. اگر بیاد بیاوریم که حتی تاروکار ما، مصداق اهل علم در جامعه، تنها عالمان دین هستند، راحت ترمی‌توانیم این مسأله را درک کنیم.

و اما مرور بر مطالبی که ضمن نقلهای کتاب العلم بخاری آمده، می‌تواند ما را از نزدیک با آنچه در ذهن محدثان در این باره بوده بیشتر آشنا کند. توجه داریم که کتاب العلم، عنوانی است که همه در مجموعه‌های حدیثی دیگر آمده، و هم به تدریج، به صورت مستقل عنوانی برای رساله‌ها و کتابها شده است. در این باره باز هم صحبت خواهیم کرد، اما عجلالتا مروری بر داده‌های بخاری در این زمینه داریم. به طور معمول، هر کتاب یا باب از صحیح بخاری، مانند همین کتاب العلم، مشتمل بر ابوابی است. عنوانی که به هر باب اختصاص داده می‌شود، نوعی نتیجه‌گیری از یک حدیث است. این نتیجه‌گیری و مدلی که برای آن وجود دارد، در بسیاری از کتابهای حدیثی وجود دارد و عملاً به معنای استنباط و درآوردن یک قاعده از یک گزارش یا روایت است. این رویه، بخشی از همان چیزی است که به عنوان اجتهاد در میان محدثان شناخته می‌شود. طبیعی است که فقیهان، روش متفاوتی داشتند و به جای نقل، از همان آغاز با استنباط و قاعده سروکار دارند. البته، این روش، در امثال مسند احمد نیست، به دلیل آن که جنبه موضوعی ندارد، اما در اثری مانند بخاری وجود دارد. این قواعدی که از یک حدیث استنباط شده و عنوان باب به خود می‌گیرد، دقیقاً مطابق قواعد اجتهادی دقیقی نیست که فقیهان به خصوص در ادوار بعدی و تحت تاثیر علم اصول، بکار می‌گرفتند، بلکه بیشتر منبعث از نوعی نگرش اخباری و حدیثی است که مبتنی بر این اصل بود که از هر نوع حدیث یا نقل یا گزارش عمل، از رسول (ص) یا صحابه، می‌توان به نوعی قاعده و قانون رسید. برای مثال این که می‌توان به کنیز چیزی تعلیم داد یا خیر، روایتی از آنچه برای مثال در باره ابوموسی اشعری و این که مطلبی را به کنیزش یاد داده، استفاده می‌شد. باقی‌امور را به همین شکل می‌توان قیاس کرد.

اشکال مهم در این قسمت، آن است که مباحث مختلف مربوط به حوزه علم، از مفهوم و ضرورت و مورد ... گرفته تا آداب و اعتبار و جنبه‌های دیگران، به صورت درهم و آمیخته گزارش می‌شود. طبعا باید از مجموع آنها برداشتی صورت گیرد. در این میان، آنچه برای ما و در این بحث اهمیت دارد، مواردی است که به جنبه‌های معرفت‌شناسی علم در آن جامعه باز می‌گردد.

باب فضل علم، با دوایه «والذین اوتوا العلم درجات» و «قُلْ رَبِّ زِدْنِي علماً» مستند شده است.

به طور معمول، هر کتاب یا باب از صحیح بخاری، مانند همین کتاب العلم، مشتمل بر ابوابی است. عنوانی که به هر باب اختصاص داده می‌شود، نوعی نتیجه‌گیری از یک حدیث است. این نتیجه‌گیری و مدلی که برای آن وجود دارد، در بسیاری از کتابهای حدیثی وجود دارد و عملاً به معنای استنباط و درآوردن یک قاعده از یک گزارش یا روایت است. این رویه، بخشی از همان چیزی است که به عنوان اجتهاد در میان محدثان شناخته می‌شود. طبیعی است که فقیهان، روش متفاوتی داشتند و به جای نقل، از همان آغاز با استنباط و قاعده‌سروکار دارند.

باب بعدی، اگر کسی درس می‌دهد، میانه درس، کسی سوال کرد، او درس را تمام کند و بعد به آن شخص پاسخ دهد. مستند آن حدیثی است که رسول (ص) سخن می‌گفت. اعرابی آمد و پرسید: قیامت چه زمانی است؟ حضرت جواب نداد. مردمان گفتند: شنید و خوشش نیامد. وقتی سخن رسول (ص) تمام شد، پرسیدند، چه کسی بود سوال از قیامت کرد. آنگاه جواب او را دادند که وقتی امانت ضایع شود، قیامت خواهد آمد. امانت هم سپردن حکومت به غیر اهل آن است.

باب بعدی، «من رَفَعَ صَوْتَهُ بِالْعِلْمِ» که اشاره به روایتی است که رسول در آن، با صدای بلند، نکته‌ای را فرموده‌اند. (۵۷/۵۶/۱)

باب سخن محدث در این که می‌گوید: حدثنا، یا اخبرنا یا انبأنا. نمونه‌ای هم آورده که نکته خاصی ندارد.

باب در این که امام مسأله‌ای را بر اصحابش طرح می‌کند تا ببیند آنها در آن باره چه می‌اندیشند. باب آنچه در باره علم آمده که «قل رب زدنی علماً» به معنای قراءت بر محدث است. این که متنی را بخوانی تا او تصحیح کند. مستندش، روایت ضمام بن ثعلبه، عربی که نزد رسول (ص) و سه بار او را قسم داد و هر بار گفت: آیا خدا به تو گفته به ما بگویی پنج بار نماز بخوانیم، و روزه بگیریم، و زکات بدهیم. رسول گفت: آری. او پاسخ داد: من مسلمان شدم. (۵۹/۱). این مستند، آن شده است که شاگرد، متنی را بر استاد محدث بخواند. «فَهَذِهِ قِرَاءَةٌ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ».

باب بعدی انتقال علم از شهری به شهر دیگر است، و مستند آن ارسال مصاحف توسط عثمان به شهرهای مختلف است. نوشتن نامه از سوی رسول (ص) با امیر بحرین یا کسری هم نمونه دیگر از انتقال علم به شهری دیگر ارائه شده است (۶۳/۶۲/۱).

باب دیگر این است که در محفل درس، جایی بنشینند که انتهای جمعیت است و هر کسی هرجا، جای خالی یافت بنشیند. مستند آن، حدیثی از رسول (ص) در وقتی است که در مسجد نشسته بود و چند نفر آمدند و تقریباً شبیه همین رخ داد. (۶۴/۱)

باب در باره این سخن رسول (ص) که بسا مبلغی که سخن را به کسی رساند که او آگاه‌تر باشد. مستند آن هم حدیث رسول در این باره در حج است: «فَإِنَّ الشَّاهِدَ عَسَى أَنْ يُبَلِّغَ مَنْ هُوَ أَوْعَى لَهُ مِنْهُ». (۶۴/۱)

باب بعدی در این موضوع است که اصولاً جایگاه علم، پیش از قول و عمل است: بَابُ الْعِلْمِ قَبْلَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ. گویی جای این عنوان، در آغاز این کتاب می‌باید می‌بود.

نوع استنباطی که از نخستین مستند آن ارائه شده جالب و شگفت است: «لِقَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى: (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) فَبَدَأَ بِالْعِلْمِ». بدان که خدا یکی است. در اینجا به چند روایت دیگر هم استناد شده است. عالمان وارثان انبیاء هستند و علم را به ارث برده اند. در اینجا، علم آن است که در اختیار انبیاء است و از آنان به عالمان می‌رسد. روایت دیگر این که اگر کسی راه علم آموختن را برگزیند، خداوند راه رسیدن به بهشت را بر او آسان می‌کند. و دیگر این آیت: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» و این آیا دیگر: «وَمَا يَعْزُبُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ» «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»، «هَلْ يَمَسُّوْنَ الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ». چند روایت هم در اهمیت علم نقل شده است: «مَنْ يُرِدِ اللَّهُ بِهِ خَيْرًا يُفَقِّهْهُ وَإِنَّمَا الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ». و این گفته ابن عباس: «كُونُوا رَبَّانِيِّينَ: حُلَمَاءَ فَقَهَاءَ». (۶۶/۱). نیاز به توضیح ندارد که اینجا، علم تنها همان کاربرد رایج خود را در باره علم دین دارد. در حالی که ظاهراً اشاره در آنها به علمی جز علم دین نیست.

در باب بعدی علم به معنای موعظه یا موعظه به معنای علم گرفته شده است. یعنی از روایتی که در آن آمده است که رسول (ص) موعظه می‌کرد تا تنفری به اصحاب دست ندهد، موعظه به معنای علم گرفته شده است. (۶۷/۱).

باب بعدی، در باب این است که اهل علم، روزهای مخصوصی به کار موعظه بپردازند، مثلاً روزهای پنج شنبه. مستند آن نقلی از یکی از صحابه است. (۶۷/۱)

باب بعدی آن است که اگر خداوند بخواهد به بنده‌ای خیر برساند، او را فقیه در دین می‌کند.

«باب الفهم فی العلم» در لزوم تأمل است و این که زیاده روی در حدیث گویی نشود. در این باب به سخنی از ابن عمر استناد شده است.

غبطه خوردن در علم آموزی از یک روایت که حسادت در آموختن را تجویز کرده به عنوان یک باب مطرح شده است. در این باب، حتی به سخنی از عمر هم استناد شده که روی فقه آموزی تأکید کرده است. (۶۹/۱). استنباط از آیه‌ای که موسی (ع) به خضر می‌گوید اجازه بده من همراه تو بیایم و علم بیاموزم، خود یک عنوان شده است (۷۰/۱). البته در آیه به اسم خضر اشاره نشده، اما بخاری، روایتی از ابن عباس، برای این تطبیق آورده است. باب بعدی دعای برای آموختن «الکتاب» است، به استناد به سخن منسوب به رسول (ص) به ابن عباس که: «اللَّهُمَّ عَلِّمَهُ الْكِتَابَ». (۷۱/۱)

سماع حدیث از کودکان، عنوان باب بعدی است، بحثی که میان محدثان بوده، و سعی شده از رفتاری از رسول (ص) استنباط شود. (۷۲/۱)

خروج در طلب علم، به طور خاص به معنای شهریه شهر گشتن برای گرفتن احادیث برجای مانده از صحابه در ایالات مختلف، از بحث‌های مربوط به آداب علم آموزی به معنای دقیق حدیث آموزی است که بخاری هم آن را با عنوان «بَابُ الْخُرُوجِ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ» آورده (۷۴/۱). و نمونه‌هایی از صحابه و دیگران نقل کرده است. بعدها خطیب بغدادی کتابی با عنوان «الرحلة فی طلب الحديث» این بحث را با ارائه نمونه‌هایی که داشت، تبدیل به یک کتاب کرد.

تعجب می‌کنیم که در اینجا و پس از این همه بابهای مختلف، تازه بابی آمده با عنوان «بَابُ فَضْلِ مَنْ عَلِمَ وَ عَلَّمَ». در آنجا روایتی از رسول (ص) نقل شده است که مثل آنچه خداوند از «هدی و علم» به من داده، مانند باران فراوان است که در زمین پاک، آب جاری شده و منشأ سبزه و درختان می‌شود، و در زمین سفت، آب می‌ماند و مردمان از آن می‌آشامند و زراعت می‌کنند. گاهی زمین چنان است که آب را هم نگاه نمی‌دارد، و درخت و گیاهی هم نمی‌روید. این امر مانند کسی است که رد دین خدا تفقه می‌کند و طبعاً چند حالت دارد که یا هدایت را می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد (۷۵/۱). در اینجا، علم، همان علم دین یعنی امر هدایت است، و هنگامی از فضل علم سخن گفته می‌شود، به طور طبیعی مقصود همین است.

باب بعدی «بَابُ رَفْعِ الْعِلْمِ، وَ ظُهُورِ الْجَهْلِ» است که با استناد به خبری در باره اشراط ساعه یا علامات قیامت، آمده که آن زمان، علم از میان می‌رود، و جهل شایع می‌شود، چنان که شرب خمر و زنا فراوان می‌شود (۷۵/۱).

و اما «بَابُ فَضْلِ الْعِلْمِ» باز روایتی است فضیلت گونه برای عمر، که رسول گفت: در خواب دیدم، قدحی از شیر برایم آوردند. اضافه‌اش را به عمر دادم. پرسیدند: تأویل این خواب چه بود؟ فرمود: علم. (۷۶/۱)

این که سواره می‌توان فتواداد، از خبری در باره رسول (ص) در ایام حج و مسأله گفتن در حالی سوار بوده، عنوان باب بعدی است (۷۷/۱). باب بعدی این که با اشاره هم می‌شود مسأله گفت، چنان که رسول در حج، در مقابل پرسشی با سریا اشاره دست، جواب داده است. باب بعدی توصیه به آموختن «ایمان و علم» است، چنان که رسول (ص) به وفد عبدالقیس توصیه کردند که «أَنْ يَحْفَظُوا الْإِيمَانَ وَالْعِلْمَ» و به دیگران توصیه کردند که نزد قبیله تان برگردید و آنها را آموزش دهید «أُجْعُوا إِلَيَّ أَهْلِيكُمْ، فَعَلِّمُوهُمْ». (۷۹/۱). مصادیقی که برای این علم بر شمرده شده، احکام نماز و روزه و زکات و خمس است.

باز هم رحله، یعنی سفر برای پرسیدن مسائل جدید و آموزش به اهل آن، که ادامه همان رفتن برای کسب علم است، در باب بعدی آمده است (۸۱/۱). مستند آن این است که کسی از راه دوری آمده و مسأله‌ای فقهی از رسول (ص) پرسیده است. عنوان «النزلة» یعنی مسأله‌ای که پیش آمده است. بعدها، در فقه، کتاب النوازل مطرح شد که ایضا شامل مسائل مستحدثه هم می‌شد.

«تناوب نزول برسول» که روایتی از عمر است و اساساً هدف آن هم بیان اختلاف میان دختر او حفصه با رسول و مسأله طلاق او بوده، به عنوان باب جدیدی در این سمت و سو که در آموختن تناوب هم وجود داشته، شکل گرفته است. (۸۲/۱).

«بَابُ الْغَضَبِ فِي الْمَوْعِظَةِ وَ التَّعْلِيمِ إِذَا رَأَى مَا يَكْرَهُ» یعنی خشم گرفتن در موعظه و تعلیم وقتی چیزی دیده می‌شود که بد، عنوان دیگری است که اشاره به خشمی است که رسول نسبت به کسی

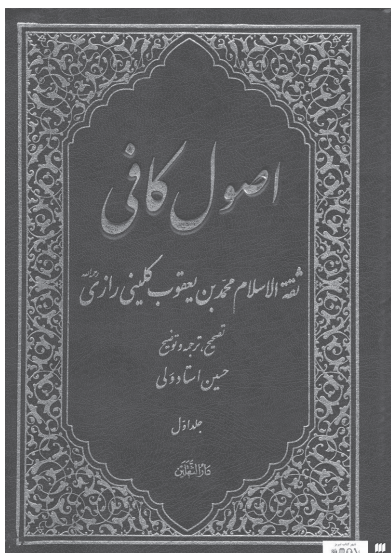
داشته که به عنوان امام جماعت، نماز را طولانی می‌کرده است. (۸۳/۱). این امر به عنوان نوعی خشم در موعظه و تعلیم، مستند این است که معلم می‌تواند خشم هم داشته باشد و عجالتاً اشاره به نوعی ادب و تأدیب در آموختن است. (۱۸۳) نمونه دیگر آن قورمز شدن صورت رسول (ص) باز در جریان آموختن است. (۸۴/۱). از این‌ها جالب‌تر، یک بار برای این است که کسی نزد علم یا محدث، روی زانویش نیم خیز شود و مستندش رفتاری از عمر نزد رسول (ص). (۸۴/۱). یکی هم این که چیزی را سه بار تکرار کند، تا بفهماند. (۱۸۶). آموختن مرد به کنیز و اهلش، باب مستقلی است، و مستندش توصیه رسول، به ادب کردن کنیز، آن هم به بهترین شکل، و تعلیم دادن به او. (۸۷/۱). موعظه شدن زنان و آموختن به آنان از سوی امام، که مستندش رفتار رسول (ص) درست در همین زمینه است، یعنی وعظ زنان و امر به این که صدقه بدهند، باب بدی است: «بَابُ عِظَةِ الْإِمَامِ الْإِسَاءِ وَتَغْلِيهِنَّ». (۸۷/۱).

باب حرص برای حدیث، مستندش حدیثی است که رسول (ص) از ابوهریره به عنوان کسی که در این باره شاخص است، ستایش می‌کند: «مَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ».

اما این که چگونه می‌توان علم را قبض کرد «كَيْفَ يُقْبَضُ الْعِلْمُ» مستندش نقلی است که گوید عمر بن عبدالعزیز از ابوبکر بن حزم خواست، حدیث رسول (ص) را بنویسد و البته اشاره به آن است که تا آن زمان یعنی حوالی سال صد، نوشته نمی‌شده و ترسیده که «علم از بین برود»: «فَاكْتُبُهُ، فَإِنِّي خِفْتُ دُرُوسَ الْعِلْمِ وَذَهَابَ الْعُلَمَاءِ». اینجا دیگر، اصطلاح علم، به صورت درست، برای حدیث است، چنان که «علماء» هم برای عالمان حدیث و یا حداکثر عالمان دین. بعد هم تأکید می‌کند: «وَلْتُقَسِّمُوا الْعِلْمَ». روایت دیگر هم در این باره هست که خدا، علم را از مردم نمی‌گیرد، علما را از آنان می‌گیرد، آن وقت است که مردمان جاهل می‌شوند، چون عالمی نمانده است، نزد جاهلان می‌روند و از آنان فتوا می‌طلبند و گمراه می‌شوند. (۸۹/۱).

اما آموزش زنان، آنها از رسول (ص) خواستند، به دلیل این که همه چیز به مردان اختصاص یافته یا به قول خودشان «غلبنا علیک الرجال» یک روز را به آنان اختصاص دهد. این شد مستند این باب که «آیا یک روز علی حده برای زنان در باب علم اختصاص داده می‌شود؟». (۹۰/۱). کسی که چیزی شنید، می‌تواند مراجعه و در آن تأمل کند تا بفهمد. این عنوان باب بعدی است که در وصف الحال عایشه گفته شده که در باره شنیده هایش از رسول (ص) چنین می‌کرد. (۹۱/۱).

حاضران، علم را به غائبان برسانند. این سخنی بود که رسول (ص) وقتی در حج سخنرانی کرد، فرمود (۹۴.۹۲/۱). دروغ‌گویی بر پیامبر (ص) عنوان باب دیگری است. اما «بَابُ كِتَابَةِ الْعِلْمِ» در باره علم اهمیت زیادی دارد. داستان مربوط به منازعه‌ای است که در باره نوشتن یا ننوشتن حدیث از زمان عمر مطرح شد. بعدها به دلیل اهمیتی که کتابت یافت، یکی از ابواب باب العلم شد و چندین کتاب هم نوشته شد که یکی تقیید العلم خطیب بود. این عنوان برگرفته‌ای روایت منسوب به رسول (ص) با عنوان «قیدوا العلم بالکتابه» بود. بخاری هم، علی‌الرسم، این بحث را در اینجا ضمن بابی



آورده است. (۹۶/۹۵/۱). یک مستند آن این است که فردی یمنی چیزی پرسید و رسول پاسخ داد و فرمود برایش بنویسید. (۹۷/۱). تعداد نقلهایی که در اینجا آمده، در مقایسه با موارد دیگر، اندکی بیشتر است. بحث نگارش علم، ممکن است به توسعه کتابت انجامیده باشد، اما در درجه اول، بلکه آخر، دقیقاً مربوط به کتابت حدیث است. داستان معروف درخواست رسول (ص) در بیماری، برای نوشتن یک کتاب، برای این که امت بعد از او گمراه نشوند، همین جا و به همین مناسبت، یعنی اثبات جواز نگارش حدیث آمده است. (۹۸/۹۷/۱).

روایتی آمده که رسول (ص) شب از خواب بیدار شد و چیزی در باره فتنه فرمود، و بخاری از آن روایت بابی

برساخته با عنوان «بَابُ الْعِلْمِ وَالْعِظَةِ بِاللَّيْلِ». اما باب بعدی هم «باب السمر فی العلم» باز اشاره دو روایت در باب نکته ای است که رسول (ص) شب پس از عشاء فرموده یا عمل کرده است. (۹۹/۹۸/۱). سمر، به معنای حدیث شب است و این یعنی این که علم را شبانه هم می شود داشت.

عنوان باب بعدی «بَابُ حِفْظِ الْعِلْمِ» است، و مستند آن عجیب، این که چرا ابوهریره این قدر حدیث نقل می کند. او می گوید که بخاطر سیر کردن شکم دنبال رسول (ص) این طرف و آن طرف می رفته و «وَيَحْضُرُ مَا لَا يَحْضُرُونَ، وَ يَحْفَظُ مَا لَا يَحْفَظُونَ». بدین ترتیب بحث حفظ علم که همان حدیث و مصداقش اولش هم روایات ابوهریره است، روشن می شود (۱۰۰/۱). روایت دیگری هم نوعی فضیلت برای ابوهریره است که گویا رسول (ص) کاری کردند که علم هیچگاه از یاد او نرود. نقل سوم یا مستند سوم هم باز در باره ابوهریره و البته این سخن اوست که چه قدر حدیث از رسول حفظ کرده است. (۱۰۱/۱) وقتی کسی علم می گوید، بقیه ساکت باشند، چون در حدیث است که رسول در وقت سخنرانی در حج فرمود: استنصت الناس، مردم را ساکت کنید. این هم مستند باب «بَابُ الْإِنْصَاتِ لِلْعُلَمَاءِ» است. (۱۰۲/۱).

باب بعدی این است که اگر کسی از عالمی بپرسد، کدام یک از مردم دانانترند، آن را به خدا واگذار کند. مستند آن هم حکایتی بلند از موسی و بنی اسرائیل و حکایت آمده در قرآن در باره موسی و خضرو سوالات اوست (۱۰۴/۱۰۳/۱).

می شود، معلم نشسته باشد و سائلی ایستاده سوال کند. «بَابُ مَنْ سَأَلَ وَ هُوَ قَائِمٌ عَالِمًا جَالِسًا». چون یک بار کسی از رسول (ص) در باره قتال در راه خدا پرسید، او ایستاده بود و رسول نشسته. (۱۰۵/۱). بابی هم در این باره است که حتی کنار رمی جمرات هم می توان سوال کرد و فتوا پرسید. (۱۰۶/۱)،

چون یک بار دیده شد که کسی نزدیک جمرات، از رسول (ص) سوال می‌کرد. باب بعدی در باره این آیت قرآنی است که «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»، و این که رسول (ص) برابر سوال یهودیان از روح، سکوت کرده و این آیت فرود آمده است. (۱۰۷/۱)

وقتی، شرایط فهم مردم جوری نیست که هر نکته‌ای عملی شود، باید از آن خودداری کرد. این باب، با این نکته مستند شده که اگر مطلبی را رسول (ص) در باره کعبه دود داشتن آن برای عایشه گفته بود، اما اصلش این بود که نباید برای مردم گفته شود. (۵۱۸/۱). همان روایتی که سبب شد ابن زبیر دو در برای کعبه بگذارد و بعداً باز حجاج، یکی را ببندد. سبب نگفتن، حدیث العهد بودن مردم به کفر بود. گویی کشش برخی مطالب را ندارند.

علم و طبعاً هر نوع علمی، برای همه نیست، بلکه اختصاصی است. باب بعدی همین مطلب است: «بَابُ مَنْ خَصَّ بِالْعِلْمِ قَوْمًا دُونَ قَوْمٍ كَرَاهِيَةً أَنْ لَا يَفْهَمُوا». روایتی از امام علی (ع) است که برای مردم حدیثی بگویید که می‌شناسند و می‌فهمند. (۱۰۸/۱).

«بَابُ الْحَيَاءِ فِي الْعِلْمِ» عنوانی است که توصیه می‌کند بهتر است در کسب علم، و مورد خاص مستند این عنوان، سوال کردن زنان از مسائل خاص شان، حیا نداشته باشند و آنچه را می‌خواهند و نیاز دارند، بپرسند. (۱۱۰/۱). چند نقل دیگر هم در این باره آمده است. باب بعدی، همین موضوع است، با این تفاوت که کسانی از پرسش حیا می‌کردند، و دیگران را واسطه سوال قرار می‌دادند. (۱۱۱/۱).

اما این که مدرسه در عالم اسلام بسیار متأخر پدید آمد، شاید به خاطر این باب بود که «بَابُ ذِكْرِ الْعِلْمِ وَالْفُتْيَا فِي الْمَسْجِدِ». مستندش روایتی که کسی در مسجد از رسول (ص) پرسید: از کجا محرم شویم؟ حضرت پاسخ دادند از ذوالحلیفه. (۱۱۲/۱).

اما این که سوالی پرسیده شود، و جواب‌های طولانی‌تر و متعدد داده شود، عنوان باب بعدی است. یعنی اگر سائلی مطلبی پرسید، پاسخ دهند می‌تواند (یا باید یا چنین است که ...) پاسخ‌های بیشتری می‌دهد. این آخرین باب کتاب العلم بود، و پس از آن در بخاری، کتاب وضوء آمده است.

* از مفهوم علم در کتاب العلم بخاری تا شیوه معرفی در اثبات قضایا

الف: چنان که اشاره شد، مصداق مفهوم علم در این بخش، به طور کلی علم دین و به طور خاص، احادیث است. بنابراین حتی در مواردی که در باره کلیت علم، نظری داده می‌شود، دقیقاً مصداق و مورد، همین علم الحدیث است که در قرن سوم، بیشترین حجم تعلیم و تربیت را در میان متدینان به خود اختصاص داده بود. جذابیت این علم فوق العاده بود و در تمام بلاد اسلامی، محدثان بزرگی بودند که با یکدیگر در ارتباط بوده و پس از آن که علم رجال و درایه هم مطرح شد، سعی می‌کردند با وسواس به نقل حدیث بپردازند. تنوع کارها بسیار گسترده بود و همین رویه تا قرن‌ها ادامه یافت. البته، از قرن ششم به بعد، بسیاری از آثار حدیثی که پدید آمده بود، کنار گذاشته شد و تقریباً علم حدیث منحصر در آثار معدودی شد.

ب: جدای از آن که مصداق علم به طور مطلق، همان علم حدیث و علم دین است، و حتی یک مورد هم برای موارد دیگر بکار نرفته است، از نظر نوع معرفت هم دارای دورکن رکیں است. نخستین این که این حدیث که مستند این سخن است، از طرف پیامبر (ص) آمده و واسطه یا وسائط آن صحابه هستند. اگر رسول (ص) مبدأ این سخن نباشد، صحابه هم می‌توانند باشند، چنان که مواردی ابوهریره بود. در

این صورت، علمی درست است که برگرفته از

کتاب دوم حدیثی معتبر نزد عامه سنیان، کتاب مسلم بن حجاج نیشابوری (۲۰۶. ۲۶۱) است. این بخش از کتاب مسلم، در مقایسه با کتاب العلم در بخاری، بسیار اندک است، اما به دلیل این که مطالب گاه متفاوتی مطرح شده، مروری بر آن هم خواهیم داشت. به طور کلی باید توجه داشت که ذهن اینها، کاملاً شبیه به یکدیگر است، و از باب اخباری گری، در اینجا یعنی این که علم حدیث، پاسخگوی همه مشکلات معارف دینی و جهان‌شناسی است، با یکدیگر تفاوتی ندارند. مسلم تنها شش باب را مطرح کرده و برای هر کدام از یک تا چندین حدیث و مستند روایی و نقلی آورده است.

مبدأ نبوی باشد. یعنی ما دو نکته تا اینجا گفته ایم: یکی این که علم، همان علم دین است، یعنی آنچه به عنوان دانایی گفته می‌شود، و ارزش دارد، و می‌شود از آن به عنوان یک علم یاد کرد، همان علم حدیث و دین است. دوم این که روش معرفتی در شناخت آنچه درست است، تنها از کانال قرآن و حدیث است. این دیگر اختصاص به کتاب العلم ندارد، بلکه کتاب الطب، مانند کتاب الوضوء که کاملاً عبادی است، همین حکم را دارد و درست مثل همان، موارد نبوی اش استخراج و مورد استناد قرار می‌گیرد.

ج: اما نکته سوم، این است که نوع این دلالت، یعنی پروسه‌ای که یک روایت تبدیل به یک حکم می‌شده و از حدیث یا منبع قرآنی مورد استناد یک اصل استخراج می‌شود، چگونه و بر چه اساسی است؟ باید گفت، این نوع اجتهادی است که در ارتباط با این نقلها و روایات به صورت یک رویه انجام پذیرفته است. در واقع مبنای این روش در ارائه یک حدیث و استنباط یک اصل چیست؟ به طور طبیعی، قرآن و حدیث، محل استناد برای صدور احکام است، اما این که این مسأله از نظر فرم استناد، شرایط و چارچوبها چه مراحل را پشت سر گذاشته و چه قواعدی دارد، بحث‌هایی است که در علم اصول شده است. با این حال، از ابتدا، در برابر این سوال که کارهایی که انجام می‌دهیم، یا برنامه‌هایی که داریم، چه حکمی دارد و اگر سوال شد که چرا چنین می‌کنید، و مخصوصاً اگر مخالفی وجود داشت که این کار درست نیست، همه اینها، با استناد به یک آیه یا حدیث حل می‌شده است. اکنون تصور کنیم در حوزه علم، حتی مسأله‌ای مانند این که «آیا کسی که ایستاده است می‌تواند از آدمی که نشسته، سوال علمی بپرسد» به صورت یک مسأله درآمده و براساس یک روایت، به آن پاسخ داده شده است. جنبه دیگر این مسأله این است که کارهایی که می‌خواهیم انجام دهیم و برای آن روایت نداریم چه باید بکنیم؟ مثلاً آیا می‌شود مدرسه درست کرد؟ آیا می‌توان سرکلاس عمومی نشست؟ آیا می‌توان به یک حدیث انتقاد کرد؟ و هزاران سوال دیگر، اینها چه نوع مستنداتی خواهد داشت؟ آنچه در این

جا باید گفت این است که براساس این نگرش، که دو سمت دارد، یعنی کارهایی که می‌کنیم برای آن مستند روایی داشته باشیم و روایاتی که داریم، از آن اصولی را برای کارهایمان استنباط کنیم، در این قالب است که همه آنچه انجام می‌دهیم، باید جنبه دینی داشته باشد. اما مواردی که برایش روایت نداریم، در یک نگاه افراطی، انجامش به عنوان بدعت تلقی می‌شود و در نگاهی دیگر، می‌توان براساس اصول کلی دینی عمل و به گونه‌ای با استنباط و اجتهاد مشککش را حل کرد، و در نگاهی وسیع‌تر عقل آدمی تواند برای آنها فکری داشته باشد.

* کتاب العلم در کتاب مسلم نیشابوری

کتاب دوم حدیثی معتبر نزد عامه سنیان، کتاب مسلم بن حجاج نیشابوری (۲۰۶. ۲۶۱) است. این بخش از کتاب مسلم، در مقایسه با کتاب العلم در بخاری، بسیار اندک است، اما به دلیل این که مطالب گاه متفاوتی مطرح شده، مروری بر آن هم خواهیم داشت. به طور کلی باید توجه داشت که ذهن اینها، کاملاً شبیه به یکدیگر است، و از باب اخباری‌گری، در اینجا یعنی این که علم حدیث، پاسخگوی همه مشکلات معارف دینی و جهان‌شناسی است، با یکدیگر تفاوتی ندارند. مسلم تنها شش باب را مطرح کرده و برای هر کدام از یک تا چندین حدیث و مستند روایی و نقلی آورده است. این ابواب، تقریباً هیچ کدام به طور رسمی در باره نفس علم نیستند، بلکه بیشتر در باره پاره‌ای از مسائل حاشیه‌ای علم، بویژه پرهیز دادن از بحث و مجادله و گفتگوهای تند و مخاصمات گفتاری است.

نخستین باب پرهیز از دنبال کردن متشابهات قرآن و اختلاف در تفسیر آیات است «باب النهی عن اتباع متشابه القرآن، والتحذیر من متبعیه، والنهی عن الاختلاف فی القرآن». مستند آن روایتی که رسول (ص) با شنیدن صدای اختلاف دو نفر در تفسیر یک آیه، رنگ صورتش برافروخته می‌شود. (مسلم: ۲۰۵۳/۴). و دستور به این که تا چنین اختلافی در تفسیر پیش آمد، بحث را تمام کرده برخیزید و بروید: «فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فَمُؤْمُوا».

باب بعدی این است که رسول فرمود: آدم‌های لجوج و اهل بحث و جدل زیاد که عنوانشان «الدّ الخصام» است، بدترین مردمانند.

و اما در علم، پیروی کردن از سنن یهود و نصارا هم مذموم شده و باب بعدی «بَابُ اتِّبَاعِ سُنَنِ الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى» است. (۲۰۵۴/۴) اگر توجه داشته باشیم که یک مسأله اختلافی مهم در قرن اول تا این زمان که قرن سوم است، مشروعیت استفاده از دانش اهل کتاب بوده، به اهمیت این باب پی خواهیم برد. پرهیز دادن از بحث و جدل افراطی که گویی دیگر هدف علمی در آن نیست، عنوان باب بدی است: «بَابُ هَلْكَ الْمُتَنَظِّعُونَ». متنطعون به معنای افرادی هستند که از حد خود در اقوال و افعاشان تجاوز می‌کنند.

مورد بعدی، که در بخاری هم بود، این است که از اشراط الساعة یا علائم نزدیکی قیامت، از بین

رفتن علم، و شیوع جهل است. (۴/ ۲۰۵۵. ۲۰۵۷). روایتی که وی به شکل‌های مختلف و طرق فراوان نقل می‌کند.

آخرین باب کتاب العلم مسلم، گذاشتن سنت حسنه یا سیئه است (۴/ ۲۰۶۰) که قدری ارتباط آن با علم دشوار اما در نهایت، به معنای آن است که علم، در فرهنگ اهل حدیث، ایضا شامل این امر هم می‌شود و خیلی جنبه ذهنی و گفتاری ندارد. اشاره کردیم که این باب از کتاب مسلم، بسیار کوتاه و از این بابت، سبب شگفتی است.

* کتاب العلم در سنن ابی داود سجستانی

سلیمان بن اشعث معروف به ابو داود سجستانی (۲۰۲. ۲۷۵) در کتاب السنن خود باب العلم دارد که از زاویه مورد بحث ما، مشتمل بر برخی از نکات تازه است و بر آن مرور می‌کنیم. این بخش از سنن ابی داود، در مقایسه با مسلم، بسیار غنی‌تر است. حتی از لحاظ کیفیت، منظم‌تر از کتاب العلم بخاری است، گرچه به لحاظ کمیت، از آن کمتر است. در واقع، عناوین ابواب آن بیشتر به خود ماهیت علم باز می‌گردد، گرچه باز هم در همان فضای اهل حدیث نوشته شده است.

«بَابُ الْحَقِّ عَلَى طَلَبِ الْعِلْمِ» نخستین باب در سنن ابی داود است (۳/ ۱۵۷۶). نخستین مستند، روایتی است به نقل از ابوالدرداء که رسول، راه علم آموختن، را راهی از راه‌های بهشت معرفی می‌نماید «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَظْلُبُ فِيهِ عِلْمًا سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى طَرِيقِ الْجَنَّةِ». ادامه روایت هم، تعبیر شگفتی از جمله در باره برتری عالم بر عابد دارد و این که علما وارث انبیاء هستند، و انبیاء نه درهم و دینار، که علم به ارث نهاده اند.

باب بعدی در باره اجازه روایت از اهل کتاب یا به عبارتی در باره ورود معلومات و معارف یهودی و اسرائیلی در قلمرو علمی دنیای اسلام بود. روایت معمول این بود که در برابر آنچه اهل کتاب نقل می‌کنند، نه تصدیق کنید و نه تکذیب و بگویید ما به خدا ایمان داریم. اما این موضع، سبب ورود مجموعه‌ای از دانایی‌ها و معارف یهودی در میان مسلمانان شد. (سنن ابی داود: ۳/ ۱۵۷۷). زید بن ثابت هم گوید که رسول (ص) به او اجازه داد تا «کتاب یهود» را تعلیم بگیرد، که به نظر می‌رسد مقصود زبان عبری است: «أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَتَعَلَّمْتُ لَهُ كِتَابَ يَهُودَ».

موضوع مهم‌تر، که پیش‌تر هم اشاره شد، کتابت علم بود. این که آیا به جز قرآن، مجاز هستیم علم حدیث را هم بنویسیم؟ این نکته هم بسیار مهم بود. در واقع، تصویری که در نسل نخست مسلمانان به خصوص به توصیه عمر بود، این بود که قرآن همه چیز دارد و ما نیازی به حدیث هم نداریم و نباید آنها را بنویسیم که بعدها سبب گمراهی شود. این تصور بعدها عوض شد و حدیث هم از عهد عمر بن عبدالعزیز نوشته شد. طبیعی بود که با چنین تفکری، کتابهای سایر ملل و رشته‌ها، کلاماً معقول می‌نمود. به هر روی، مسلمانان از وقتی به صورت رسمی شروع به نگارش حدیث شد، سعی کردند آن را

امری مجاز نشان دهند. در این باره مستنداتی از رسول (ص) نقل شد و اینجا هم «باب کتابة العلم» در همین زمینه چند نقل دارد: «بَابُ فِي كِتَابِ الْعِلْمِ». این نقلها، برای تاریخ کتابت حدیث از یک سو، اما برای رشد مفهوم علم در جامعه عربی صدر اول بویژه میان محدثان که چهره‌های شاخص متدینان بودند، بسیار مهم است. در واقع، نباید این نصوص و مواد تاریخی مهم را صرفاً در حوزه تاریخ کتابت حدیث دید، مهم‌تر از آن، معیار و محکی برای باز و بسته بودن ذهنیت علمی جامعه صدر اسلام در دو قرن بلکه سه قرن اول هجری است. در واقع، در این نقلها، انگیزه‌های دینی و تمدنی را باید دو سمت یک شیء واحد دانست که در عمق خود، به دانش مربوط می‌شود. در قرن اول، آشکارا با نوشتن مخالفت می‌شد و همین جا در سنن ابی داود، گوید زید بن ثابت نزد معاویه رفت. مطلبی پرسید. جواب داد و معاویه به کاتب دستور داد بنویسد. زید بن ثابت گفت: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَنَا أَنْ لَا نَكْتُبَ شَيْئًا مِنْ حَدِيثِهِ، فَمَحَاهُ»، رسول به ما دستور داد چیزی از حدیث او ننویسیم. پس معاویه گفت تا آن نوشته را محو کردند. (۱۵۷۸/۳). مستند بعدی این که ابوسعید خدری گفت: «مَا كُنَّا نَكْتُبُ غَيْرَ التَّشْهُدِ وَالْقُرْآنِ». ما فقط قرآن و تشهد را می‌نوشتیم. موارد مناقض با این مورد هم آمده که رسول (ص) دستور داد مطلبی را برای شخصی به نام ابوشاة بنویسند.

باب بعدی در باره دروغ بستن به رسول (ص) است که در بخاری هم بود. «بَابُ الْكَلَامِ فِي كِتَابِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ» باب بعدی در سنن ابی داود است. مستند آن حدیثی از رسول، که اگر کسی از رأی خود درباره قرآن چیزی بگوید، حتی درست هم باشد، به خطا رفته است. عنوان باب بعدی و بعد از آن، تکرار حدیث است. این که مثلاً سه بار بگوید. (۱۵۸۰/۳). «بَابُ التَّوَقُّي فِي الْفُتْيَا» رعایت احتیاط در فتوا عنوان بعدی است. مستند آن این روایت است که معاویه نقل کرده: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْغُلُوطَاتِ». (۱۵۸۱/۳). جالب استفاده از کلمه فتوا در احادیث نبوی است، که به نظر بسیار غریب می‌آید. مثلاً این سخن منسوب به آن حضرت: «مَنْ أَفْتِيَ بِغَيْرِ عِلْمٍ، كَانَ إِثْمُهُ عَلَى مَنْ أَفْتَاهُ» (۱۵۸۲/۳). بحث افتاء که نوعی محصول برای اجتهاد است، در دوره‌ای است که علم حدیث و فقه، اندکی شکل گرفته است. شاید اندکی پیش از تمام شدن قرن اول و عمدتاً در قرن دوم. به هر حال، این قبیل فضاها، به نوعی به گستره مفهوم علم در جامعه مربوط می‌شود. یعنی باز شدن دایره اجتهاد و فتوا، عملاً راهی برای فراخ شدن حوزه تأمل و تفکر است، چیزی که اگر چه به کندی صورت می‌گرفت، اما به تدریج می‌توانست دست مایه‌های بیشتری از فراورده‌های ذهنی. انسانی را در پی داشته باشد.

کتمان کردن علم، نتیجه‌اش آتش جهنم است، این روایت منبعی برای این عنوان شده است: «بَابُ كَرَاهِيَةِ مَنَعَ الْعِلْمِ». در برابر آن «بَابُ فَضْلِ نَشْرِ الْعِلْمِ» است که در روایتی از رسول (ص) روی شنیدن و شنواییدن «تَسْمَعُونَ وَ يُسْمَعُ مِنْكُمْ» تأکید شده است. (۱۵۸۳/۳). در اینجا، روی علم دین که لازمه هدایت مردم است تأکید شده و این که نشر آن، کاری با فضیلت و کتمان آن، ناصواب است.

استفاده کردن یا نکردن از معارف یهودی، در عنوان بعدی آمده که چند بار در بخش‌های قبلی به آن

اشاره کردیم. در مواردی، با دست و دلبازی از قول رسول (ص) آمده است که: «حَدَّثَنَا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَ لَا حَرَجَ». حتی در روایت دیگر آمده که خود رسول هم «يُحَدِّثُنَا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ». (۱۵۸۴/۳).

باب بعدی «بَابُ فِي ظَلَبِ الْعِلْمِ لِغَيْرِ اللَّهِ تَعَالَى» است، این که علم، یعنی علم دین، نمی بایست

برای غیر خدا باشد. البته مستند آن تعبیر کلی

علم دارد و در حدیثی منتسب به رسول شده که «مَنْ تَعَلَّمَ عِلْمًا مِمَّا يُبْتَغَى بِهِ وَجْهُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ...» کسی که علمی را در غیر طریق خدا فرا گیرد، بوی بهشت به مشامش نخواهد خورد.

(۱۵۸۵/۳) این اشاره به تقدس علم است، این که هاله‌ای از قداست در اطراف علم پیچیده شود به طوری که آموختن نوعی قدسیت داشته باشد.

این مسأله منشأ یک بحثی در دوره‌های بعدی شد که اگر خلوص در آموختن علم نباشد، آیا

تأثیری در فراگیری دارد یا خیر. البته بحث قدسیت علم، در دایره وسیع‌تری به ویژه از حیث اخلاقی طرح شد.

«بَابُ فِي الْقَصَصِ» عنوان باب بعدی، و در باره قصه خوانی است. به طور خلاصه مقصود موعظه دینی در قالب نقل قصه‌ها و حکایات دینی، کاری که در میان ادیان و فرهنگ‌های محلی مختلف وجود دارد. هم سبکی است در آموزش، هم نوعی تفریح علمی است و هم به هر روی ارتباط با سطح دانش دارد. در این باره روایات فراوان هست و اغلب، به رغم آن که زمان رسول (ص) نبوده، برخی روایات به آن حضرت منسوب شده است، از جمله این که هیچ کس حق قاص شدن ندارد جز آن که از طرف حکومت باشد. (۱۵۸۶/۳). نویسندگان دیگری هم آورده است.

* کتاب العلم در سنن ابوعیسی ترمذی

کتاب سنن ترمذی (۲۷۹. ۲۰۹) از دیگر اصول روایی سنن است که کتاب العلم دارد و در مقایسه با آثار دیگر، حاوی اخبار و احادیث متفاوت و برداشت‌هایی است که از آنها طی ابواب چندی صورت گرفته است. پس از عنوان «کتاب العلم» نخستین باب متن این حدیث است که اگر خداوند، خیر بنده‌ای را بخواهد، او را فقیه در دین می‌کند. (ترمذی: ۴۵۲/۴).

باب دیگر «بَابُ فَضْلِ ظَلَبِ الْعِلْمِ» است، که مستند آن همان است که کسی که دنبال «علم» برود، راه بهشت را آسان کرده است. (۴۵۳/۳). باب کتمان علم، که مستند آن مشابه موارد نقل شده در مصادر پیشگفته است.

باب دیگر توصیه برای توجه به پرسشگران از علم است، با این حدیث که رسول (ص) به مخاطبان خود توصیه فرموده که به مردمان از نقاط دیگر زمین «اقطار الارضیین» نزد شما می آیند تا تفقه در دین پیدا کنند، رفتار درست داشته باشید. در نقلی تأکید شده است که مردمانی از شرق نزد شما می آیند تا بیاموزند، به آنها توجه کنید (۴/۴۵۵). گویی حکایت وقتی است که دانش اندوزانی از ایران بویژه خراسان و ماوراءالنهر برای آموزش به بغداد و مکه و مدینه می آیند.

باب بعدی در باره «ذهاب العلم» است که خداوند علم را نمی گیرد، بلکه علما را از مردمان می گیرد. (۴/۴۵۶). افزون بر آن حکایت شگفتی از ابوالدرداء آورده که به گفته او در حضور رسول (ص) رخ داده و طی آن دو نفر از صحابه بحث کرده اند که یهودیان و مسیحیان، با این که تورات و انجیل دارند، باز منحرف شده اند، کنایه از این که عالم مهم است نه نفس علم. اما تعابیری در این روایت وجود دارد که شگفت است، از جمله این که یکی از این دو به دیگری می گوید من تو را از فقههای مدینه می دانستم! و این رخداد در محضر رسول (ص) رخ داده است! (۴/۴۶۶). باب بعدی باز هم از جنبه های اخلاقی علم در مفهوم دینی آن است، این که کسی علم را برای دنیا بیاموزد: «بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ يُطَلَّبُ بِعِلْمِهِ الدُّنْيَا». روایت رسول (ص) که «مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيُجَارِيَ بِهِ الْعُلَمَاءَ أَوْ لِيُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ أَوْ يَصْرِفَ بِهِ وَجْهَ النَّاسِ إِلَيْهِ أَدْخَلَهُ اللَّهُ النَّارَ» (۴/۴۵۷) پشتوانه این امر است. قبلا هم اشاره کردیم که حوزه اخلاق و علم از این که زاویه که علم برای اهداف بد باشد یا خوب، یا در وقت یادگیری علم، نیت خالص باشد یا خیر، و یا به طور کلی، این که اگر آدمی از نظر اخلاقی قدسی باشد، علم را بهتر فرا می گیرد یا خیر (همین طور جامعه) همه اینها از مسائلی است که در این حیطه مورد بحث قرار می گیرد. به عبارت دیگر، مفهوم علم، در این بخش هم قابل تأمل است.

سماع حدیث، مهم ترین قالب آموزش و تعلیم چیزی است که به عنوان علم شناخته می شود. این که شما حدیثی را نزد استادی با دقت بشنوید، تأیید شوید، و پس از آن که استاد شدید، دیگران نزد شما آمده سماع آن حدیث کنند. باب بعدی تأکید روی این روش آموزشی نقلی در چارچوب مفهوم علم در جامعه صدر اسلام و پس از آن در کلیت تمدن اسلامی، تا قبل از دو قرن اخیر است، هرچند هنوز در دوائر حوزوی شیعی و سنی، گاهی و البته بسیار به ندرت، آن وضعیت ادامه دارد. عنوان این باب این است: «بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَلَى تَبْلِيغِ السَّمَاعِ» و پشتوانه آن این حدیث معروف که «نَصَّرَ اللَّهُ امْرَأً سَمِعَ مِنَّا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ غَيْرَهُ، فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهِ لَيْسَ بِفَقِيهِ». (۴/۴۵۸). دباب بعدی بحث دروغ بستن بر رسول (ص) است که چندین حدیث در آن آمده است. (۴/۴۶۰). باب بعدی اشاره به محکومیت بی اعتنائی به حدیث و گفتن این است که کتاب خدا کافی است و ما نیازی به حدیث نداریم. روایت مشهوری در این باره هست که در قالب پیشگویی از رسول (ص) مطرح شده که کسانی پس از وی در حالی که تکیه داده اند، این ادعا را مطرح می کنند. به نظر و صرف نظر از جنبه های دینی و مذهبی آن و آنچه میان مذاهب از این باب به صورت یک طعن

برای عده‌ای درآمده، اهمیت آن نقل از نقطه نظر مفهوم علم، در این است که در آغاز، وقتی تصور از علم و دانایی پدید آمد، گروهی، با هرانگیزه‌ای، قرآن را کافی دانستند. اما اندکی بعد روشن شد که بدون حدیث، دانسته‌ها به جایی نخواهد رسید. حدیث افزوده شد و پس از اندکی، علوم دیگر ضمیمه شد. این بحث را می‌توان یکی از ارکان گسترش مفهوم علم در قرن اول و دوم دانست. بحث اصلی در اینجا، روند گسترش حوزه دانایی است که از کجا باید درآید. این که «حدیث» به قرآن افزوده شود، و بعدها عقل و امور دیگر، همان چیزی است که باید روی آن تمرکز کرد. حدیث این است: «لَا أَلْفَيْنَ أَحَدَكُمْ مُتَكَيِّئًا عَلَى أَرْبَيْتِهِ يَأْتِيهِ أَمْرٌ مَّا أَمَرْتُ بِهِ أَوْ نَهَيْتُ عَنْهُ، فَيَقُولُ لَا أَدْرِي مَا وَجَدْنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ اتَّبَعْنَاهُ».

(۴/۴۶۲).

«بَابُ مَا جَاءَ فِي كَرَاهِيَةِ كِتَابَةِ الْعِلْمِ» داستان کتابت علم است که وجه دیگری از پروسه توسعه علم است و قبلاً درباره آن شرح دادیم. شگفت که در اینجا نخستین حدیث آن هم در کتابی که خود مکتوب و مدون است، چنین است. ابوسعید خدری گوید: از رسول (ص) اجازه کتابت حدیث گرفتیم، اجازه ندادند: «اَسْتَأْذِنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْكِتَابَةِ فَلَمْ يَأْذَنْ لَنَا». باب رخصت کتابت حدیث، پس از آن آمده است. (۴/۴۶۴).

روایت از منابع اسرائیلی، مورد بعدی است که تقریباً در همه منابع پیشگفته هم وجود داشت، دلیلش هم مسأله بودن آن، مخالفت‌ها و موافقت‌ها، و نقش وافرآن در افزودن منابع دانایی در شرح آیات و اخبار است. روایت «بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً، وَ حَدِّثُوا عَنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا حَرَجَ» حدیث نبوی و حدیث اسرائیلی در یک سطح قرار دارد. (ترمذی: ۴/۴۶۵).

معلم دین، کسی که مردم را به سمت خیر هدایت می‌کند، ارزشش مانند کسی است که آن عمل خیر را انجام می‌دهند. این عنوان باب بعدی است. (۴/۴۶۶). باب بعد از آن هم به همین مضمون، با با افزودن این است که عالم گمراه که مردم را به ضلالت می‌برد، گناه هم آنان را دارد. (۴/۴۶۸).

اما مفهوم بدعت و سنت و داخل کردن آن در حوزه دانایی هم نهایت اهمیت را دارد: «بَابُ مَا جَاءَ فِي الْأَخْذِ بِالسُّنَّةِ وَاجْتِنَابِ الْبِدْعِ». در شکل ساده مذهبی آن، سنت یعنی آنچه که از رسول رسیده و لازم است عمل شود، و بدعت، در مقابل آن، یعنی آنچه که نرسیده و تازه است که باید از آن پرهیز کرد. سنت گرایان یا همان سنیان، عنوانی است که براین اساس ساخته شده است. بدعت گرایان یا اهل البدع، گروه مقابل هستند. تمام گروه‌های منحرف از نظر سنت گرایان، مانند شیعیان و معتزلیان، که از دانایی‌های دیگری بهره می‌برند، به عنوان اهل بدعت شناخت می‌شوند. البته گاه به‌طور خاص، اشاره به برخی از تفاوت‌های در عمل سنت نبوی مثلاً در وضو و نماز هم هست، اما نمای کلی کار، به نوع دانایی و حجیت و اعتبار آن باز می‌گردد. بخش دیگری از این مسأله پرسش کردن از برخی از مسائل است که از نظر سنت گرایان، ممنوع و گاه در حد حرام است. پرسیدن از مسائلی که خداوند درباره آنها ساکت بوده، روا نیست. اما به‌طور کلی بحث بدعت و سنت، صرف نظر از جنبه عملی و شرعی و دینی،

در متن بحث علم و گستره آن جای دارد. تنها اگر به این نکته توجه کنیم که عطف توجه منابع علمی به منابع یونانی در قرن دوم، سبب شده است تا آنان به عنوان اهل بدعت و منحرف شناخته شوند، دقیقاً رابطه این دو مسأله را می‌توانیم درک کنیم. تعبیری که در روایات آمده و منسوب به رسول است و فرمود: «إِيَّاكُمْ وَمُحَدَّثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّهَا ضَلَالَةٌ» و سپس تأکید بر عمل به سنت نبوی و سنت خلفای راشدین، که گویی برای خلفای اولیه درست شده، مبنای این نگرش به بدعت است. (۴/۴۶۹). در این باره به چندین روایت دیگر هم استناد شده است. چنان که اشاره شد، تلقی اولیه از این نقلها، مسائل شرعی و دینی است، اما در کل، نگرش سنت‌گرایان کهن، پرهیز از هر نوع دانایی دیگر به عنوان یک معرفت درست بود و درست همین نقطه است که سبب می‌شود ماجرای سنت و بدعت، به علم و جهل تبدیل شود. تنها آنچه در قرآن آمده و رسول گفته، درست و لازم است پیروی شود. این مطلبی است که در باب بعدی هم آمده است. (۴/۴۷۱)

برتری فقاہت بر عبادت، عنوان باب بعدی است، یک فقیه بیش از صد عابد، می‌تواند برابر شیطان بایستد: «فَقِيهٌ أَشَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنْ أَلْفِ عَابِدٍ»، حدیثی که ترمذی خودش هم در آن تردید کرده و غریب خوانده است (۴/۴۷۳). این حدیث، فراوان برای قدرت فقها سودمند بوده است. روایات دیگری هم در باره فقاہت در دین و ارزش آن آمده است. (۴/۴۷۴).

* کتاب العلم در سنن نسائی

احمد بن شعیب نسائی صاحب سنن نسائی (۲۳۵-۳۰۳) است و این سنن مانند دیگر منابع متقدم حدیثی سنی، کتاب العلم دارد که شامل ۴۴ باب می‌باشد. بسیاری از عناوین و مستندات روایی آنها، شبیه به مواردی که گذشت و بنابراین، موارد تکراری توضیح داده نمی‌شود. با این حال فهرست ابواب را به صورت شماره گذاری شده می‌آوریم، تا بتوانیم یک تصور اجمالی و مروری بر نوع نگاه موجود میان محدثان به علم، و علم‌آموزی داشته باشیم. در ادامه عنوان باب، شماره احادیث و مجلد و صفحه سنن نسائی آمده است.

- ۱- فضل العلم (فضیلت علم) / (۵۸۳۷-۵۸۳۹) / ۳ / ۴۲۵
- ۲- الاغتباط فی العلم (غبطه خوردن و حسد ورزیدن در موضوع علم) / (۵۸۴۰ و ۵۸۴۱) / ۳ / ۴۲۶
- ۳- الحرص علی العلم (حرص بر علم‌آموزی) / (۵۸۴۲) / ۳ / ۴۲۶
- ۴- مثل من فقه فی دین الله تعالی / (۵۸۴۳) / ۳ / ۴۲۷
- ۵- الرحلة فی طلب العلم (سفر برای کسب علم) / (۵۸۴۴) / ۳ / ۴۲۷
- ۶- الرحلة فی المسألة النازلة (سفر برای حل علمی مسائل وارده) / (۵۸۴۵) / ۳ / ۴۳۰
- ۷- تبلیغ الشاهد الغائب (وظیفه شاهد برای رساندن علم به غایب) / (۵۸۴۶) / ۳ / ۴۳۰
- ۸- الحث علی إبلّاح العلم (تحریر بر رساندن علم به دیگران) / (۵۸۴۷ و ۵۸۴۸) / ۳ / ۴۳۱

- ۹- التحریض علی حفظ الإیمان والعلم والتبلیغ (تحریض بر حفظ ایمان و علم و ابلاغ) / (۵۸۴۹) / ۳ / ۴۳۱
- ۱۰- ذکر قول النبی صلی الله علیه و سلم رب مبلغ أوعى من سامع (سخن رسول که بسا مبلغی که آگاه‌تر از شنونده است) / (۵۸۵۰ و ۵۸۵۱) / ۳ / ۴۳۲
- ۱۱- کتابة العلم (کتابت علم) / (۵۸۵۲-۵۸۵۵) / ۳ / ۴۳۳
- ۱۲- کتابة العلم فی الصحف (کتابت حدیث در دفتری) / (۵۸۵۶) / ۳ / ۴۳۵
- ۱۳- کتابة العلم فی الألواح والأکتاف (کتابت علم در الواح و استخوان) / (۵۸۵۷) / ۳ / ۴۳۵
- ۱۴- کتاب أهل العلم بالعلم إلى البلدان (نگارش علم و رساندن به شهرهای دیگر) / (۵۸۵۸-۵۸۶۰) / ۳ / ۴۳۶
- ۱۵- الکتاب بالعلم إلى البلد النائي (کتابت علم برای شهرهای دور) / (۵۸۶۱ و ۵۸۶۲) / ۳ / ۴۳۶
- ۱۶- العرض علی العالم (عرضه مسائل بر عالم) / (۵۸۶۳) / ۳ / ۴۳۷
- ۱۷- متى یصح سماع الصغیر (آیا کودک می‌تواند سماع حدیث کند؟) / (۵۸۶۴ و ۵۸۶۵) / ۳ / ۴۳۸
- ۱۸- حفظ العلم (نگاه داری علم) / (۵۸۶۶-۵۸۶۹) / ۳ / ۴۳۸
- ۱۹- مسألة علم لا ینسی (علمی که فراموش نمی‌شود) / (۵۸۷۰) / ۳ / ۴۴۰
- ۲۰- السهر فی العلم (علم آموزی شبانه) / (۵۸۷۱) / ۳ / ۴۴۱
- باب ۲۱- الضحک عند السؤال (خندیدن در وقت سوال علمی!) / (۵۸۷۲) / ۳ / ۴۴۱
- ۲۲- إذا سئل العالم عما یکره (وقتی سوالی از عالم پرسیده شود که از آن سوال بدش می‌آید) / (۵۸۷۳) / ۳ / ۴۴۲
- ۲۳- ما یتحب للعالم إذا سئل أي الناس أعلم یکل العلم إلى الله (بهتر است وقتی از عالم سوال می‌شود چه کسی بهتر می‌داند، آن را به خدا واگذار کند) / (۵۸۷۴) / ۳ / ۴۴۲
- ۲۴- کیف الجلوس عند العالم (برابر عالم چگونه باید نشست) / (۵۸۷۵) / ۳ / ۴۴۳
- ۲۵- إجلال السائل المسؤول (احترام سوال کننده به سوال شونده) / (۵۸۷۶) / ۳ / ۴۴۳
- ۲۶- الاختصاص بالعلم قوما دون قوم (اختصاص دانش به گروهی خاص) / (۵۸۷۷) / ۳ / ۴۴۳
- ۲۷- من سأل و هو قائم عالما جالسا (سوال کسی که ایستاده از عالمی که نشسته) / (۵۸۷۸) / ۳ / ۴۴۴
- ۲۸- من سلم علی عالم و هو مشغول فی حدیثه (سلام بر عالم در حالی که او در حال نقل روایت است) / (۵۸۷۹ و ۵۸۸۰) / ۳ / ۴۴۴
- ۲۹- الإنصات للعلماء (سکوت برابر علم یا گوش دادن به عالم) / (۵۸۸۱ و ۵۸۸۲) / ۳ / ۴۴۵
- ۳۰- توقیر العلماء (احترام به علما) / (۵۸۸۳ و ۵۸۸۴) / ۳ / ۴۴۶
- ۳۱- الجواب بإشارة اليد والرأس ورفع الصوت بالعلم (پاسخ دادن به اشاره دست و سرو بلند حرف زدن در گفتن علم) / (۵۸۸۵ و ۵۸۸۶) / ۳ / ۴۴۷
- ۳۲- إعادة الحدیث لیفهم (تکرار حدیث برای فهماندن آن) / - / ۳ / ۴۴۸
- ۳۳- الحیاء فی العلم، و من استحیا فأمر غیره فسأل (حیای در علم) / (۵۸۸۷-۵۸۸۸) / ۳ / ۴۴۸
- ۳۴- التخول بالموعظة (مراعات کردن در موعظه که سبب کراهت نشود) / (۵۸۸۹-۵۸۹۰) / ۳ / ۴۴۹

- ۳۵- الغضب عند الموعظة والتعليم إذا رأى العالم ما يكره (خشم گرفتن عالم در وقت موعظه و تعلیم در وقتی که چیز بدی می بیند) / (۵۸۹۱-۵۸۹۳) / ۴۴۹ / ۳
- ۳۶- موعظة الإمام النساء وتعلمهن (موعظه امام به زنان و آموختن به آنان) / (۵۸۹۴ و ۵۸۹۵) / ۴۵۰ / ۳
- ۳۷- هل يجعل العالم للنساء يوما على حدة في طلب العلم (آیا عالم روز خاصی را برای آموختن علم به زنان اختصاص می دهد؟) / (۵۸۹۶-۵۸۹۸) / ۴۵۱ / ۳
- ۳۸- الجلوس حيث ينتهي به المجلس (نشستن در مجلس علم در آخر جمعیت) / (۵۸۹۹-۵۹۰۱) / ۴۵۳ / ۳
- ۳۹- ذكر العلم والفتيا في المسجد (ارائه علم و فتوا در مسجد) / (۵۹۰۲) / ۴۵۴ / ۳
- ۴۰- الفتيا عند رمي الجمار / (۵۹۰۳ و ۵۹۰۴) / ۴۵۴ / ۳
- ۴۱- قوله جل ثناؤه وما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا / (۵۹۰۵ و ۵۹۰۶) / ۴۵۵ / ۳
- ۴۲- كيف يرفع العلم (چگونه علم از میان امت از میان می رود) / (۵۹۰۷-۵۹۰۹) / ۴۵۵ / ۳
- ۴۳- من تعلم العلم لغير الله (در باره کسی که علم را برای غیر خدا فرا می گیرد) / (۵۹۱۰) / ۴۵۷ / ۳
- ۴۴- من تعلم ليقال فلان عالم (کسی که علم می آموزد تا مردم بگویند فلان شخص عالم است) / (۵۹۱۱-۵۹۱۵) / ۴۵۷ / ۳
- مستند غالب این نقلها، همانهاست که در متن های دیگر آمده، و تقریباً نکته خاصی که متفاوت با آنها باشد، نیست. گاهی برداشت های وسیع تری شده یا با توجه به نوع کلماتی که در روایت بوده، استنباط تازه ای در عنوان باب صورت گرفته است.

* شیخ کلینی و «کتاب العقل» و «کتاب العلم»

به طور کلی گفته می شود که تشیع، عقلگراتر از جریان رسمی سنی است، و هرچند معتزلیان هم به لحاظ دیدگاه های امامتی، سنی تلقی می شوند، اما از چشم سنیان رسمی، سنی به شمار نمی آیند. آنچه مصداق سنی واقعی است، باور داشتن به نگاه اهل حدیث در قرن دوم و سوم هجری است که شکل گیری آن، از قضا، دقیقاً در چهارچوب مفهوم علم مورد نظر محدثان است. نوعی دین شناسی و جهان شناسی که نشأت گرفته از همان مفهوم علم، به معنای دایره دانایی و محصور کردن آن در قرآن و حدیث است، زیرا اندکی عقل گرایی، خروج از این «علم» محسوب شده، و «جهل» به حساب می آید. از عقلگرایان سنی مذهب که بگذریم، در واقع، شیعه برابر جریان رسمی سنی، از نظر معرفتی قرار گرفته، و اینجاست که مقایسه کتاب کافی کلینی، با کتاب بخاری و آثار دیگر حدیثی سنی، معنا می یابد. در واقع پرسش این است، آیا حقیقتاً تفاوتی میان مفهوم علم در میان این دو نحله و مکتب درونی دین اسلام وجود دارد؟ ما پیش از این، در باره مفهوم علم در آثار حدیثی سنی بحث کردیم، حالا نوبت آن است تا در باره کافی به عنوان جامع ترین دانشنامه حدیثی شیعی، بحث کنیم.

اولین جلد کتاب کافی شامل این ابواب است: کتاب عقل و جهل، کتاب فضل علم، کتاب

کتاب العلم، در بیشتر منابع سنی آمده است، اما به نظر می‌رسد، هیچ کدام آنها، باب یا کتابی تحت عنوان **کتاب العقل و الجهل** ندارند. این مسأله از ابتکارات کلینی در کافی است. البته در میان تألیفات برقی (نجاشی: ۲۱). به هر حال می‌توان گفت که احتمال دارد که کلینی از یک سنت پیروی کرده اما دلایل کافی برای این امر وجود ندارد، زیرا در میان کتابهای ذکر شده در فهرست نجاشی، **ظاهراً مورد برقی وجود دارد.**

توحید، کتاب الحجّه. در مجلد دوم، تمه کتاب الحجّه آمده و پس از آن در جلد سوم (از چاپ دارالحدیث)، کتاب الایمان و الکفر آمده است. در واقع، باید در مجلد اول، نسبت دو کتاب عقل و علم و دو کتاب توحید و حجت را با هم سنجید و نزدیک به هم دانست.

چنان که ملاحظه کردیم، کتاب العلم، در بیشتر منابع سنی آمده است، اما به نظر می‌رسد، هیچ کدام آنها، باب یا کتابی تحت عنوان

کتاب العقل و الجهل ندارند. این مسأله از ابتکارات کلینی در کافی است. البته در میان تألیفات برقی (نجاشی: ۲۱). به هر حال می‌توان گفت که احتمال دارد که کلینی از یک سنت پیروی کرده اما دلایل کافی برای این امر وجود ندارد، زیرا در میان کتابهای ذکر شده در فهرست نجاشی، **ظاهراً مورد برقی وجود دارد.** البته ابوعلی محمد بن احمد بن جنید کاتب اسکافی هم که کتابی با عنوان کتاب العقل دارد که به تناسب آمدن آن پس از کتاب الدیات، باید مربوط به آن باب باشد. (نجاشی: ص ۳۸۷). هرچه هست، کلینی در این دو باب، از روایات امامان (ع) استفاده کرده و می‌توان تصور کرد که مواد آن در روایات وجود داشته و وی آنها را مرتب کرده است.

اما این که چرا دو کتاب تعریف شده، یکی کتاب العقل، و دیگری کتاب العلم. این نکته ی است که با تأمل در مواد ارائه شده در این دو کتاب قابل درک است. کتاب العقل و الجهل ۴۷ صفحه و کتاب العلم، ۱۱۰ صفحه است و بدین ترتیب حجم اینها نشان می‌دهد که بیشتر مواد موجود، متناسب با موضوع علم بوده است.

در نگاه اول، چنین به نظر می‌رسد که عقل، در این اصطلاح، به نوعی درک درستی از نادرستی، در حوزه نظری و عملی، و بیشتر درک معارف الهی و انسانی و درک آنچه برای آدمی و به راستی سودمند است، اطلاق می‌شود. در حالی که علم، بیشتر دانستن (حدیث و بعد سایر) امور است.

بدون شک، اعتبار عقل به عنوان یک اصل مستقل، و نیز مبتنی کردن دین بر عقل که به فراوانی در روایات کتاب العقل آمده، یکی از وجوه امتیازی است که میان تفکر معرفت شناختی شیعه با آنچه میان عامه مسلمانان سنی رایج بوده، وجود دارد. این مهم ترین نکته است، به طوری که اساساً مشابه این نوع نقلها در میان آثار حدیثی سنی بسیار بسیار نادر است.

الف: مرور و بررسی روایات کتاب العقل و الجهل کافی

نخستین روایت این است که خداوند، وقتی عقل را خلق کرده و او را در اطاعت خویش آزمود، گفت که بهترین و دوست داشتنی ترین مخلوق او، همین عقل است: «وَعَزَّيْ وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ

إِلَّيَّ مِنْكَ». در این روایت که از امام باقر نقل شده، خداوند عقل را مسوول اصلی در وجود آدمی قرار داد. (کافی: ۱۰/۱). در روایت دوم آمده است که آدم در برابر پیشنهادی که جبرئیل آورد که میان عقل و دین و حیاء یکی را برگزیند، عقل را برگزید. جبرئیل به دین و حیاء گفت: شما دیگر بروید. گفتند: به ما دستور

داده شده، هر کجا عقل باشد، همانجا بمانیم: »

إِنَّا أُمِرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ». (۱۱/۱۰/۱).

روایت سوم، سخنی است که گویی اساس دین، عقل است با این تعبیر امام صادق که عقل «مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانُ». در دنباله آن، امام، عقل را با شیطنیت که اینها نكراء تعریف شده متفاوت دانسته است. بهترین دوست شخص، عقل او، و بدترین دشمنش، جهل اوست. این مضمون روایت چهارم است. روایت

پنجم سخن از قومی است که «محبت» دارند اما

«عزیمت» ندارند. امام، قوم دوم را ستایش می‌کند

به طور کلی گفته می‌شود که تشیع، عقلگراتر از جریان رسمی سنی است، و هر چند معتزلیان هم به لحاظ دیدگاه‌های امامتی، سنی تلقی می‌شوند، اما از چشم سنیان رسمی، سنی به شمار نمی‌آیند. آنچه مصداق سنی واقعی است، باور داشتن به نگاه اهل حدیث در قرن دوم و سوم هجری است که شکل گیری آن، از قضا، دقیقاً در چهارچوب مفهوم علم مورد نظر محدثان است. نوعی دین‌شناسی و جهان‌شناسی که نشأت گرفته از همان مفهوم علم، به معنای دایره دانایی و محصور کردن آن در قرآن و حدیث است، زیرا اندکی عقل‌گرایی، خروج از این «علم» محسوب شده، و «جهل» به حساب می‌آید.

و آنان را مصداق آیت «فاعتبروا یا اولی الابصار» می‌داند. روایت ششم از امام صادق می‌گوید: عقل دین آور است و دین بهشت آور. در روایت هفتم، از امام باقر، مبنای محاسبه عذاب در قیامت بر حسب عقلی است که خداوند در دنیا به آدمیان داده است: «إِنَّمَا يُدَاقُّ اللَّهُ الْعِبَادَ فِي الْحِسَابِ - يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى قَدَرِ مَا آتَاهُمْ مِنَ الْعُقُولِ فِي الدُّنْيَا». (کافی: ۱۱/۱). روایت مفصل بعدی، در پاسخ پرسش مقایسه عابد و عاقل است و این که «إِنَّ الثَّوَابَ عَلَى قَدَرِ الْعَقْلِ». سپس حکایتی در این باره از بنی اسرائیل نقل شده و در نهایت این که «فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى الْمَلِكِ إِنَّمَا أُبَيِّئُهُ عَلَى قَدَرِ عَقْلِهِ». در برخی از این موارد، عقل، به رفتار عاقلانه اطلاق شده است. برای نمونه این حدیث از رسول (ص) که آدم‌های خوبی که می‌شناسید، کسانی هستند که پاداش عقل خود را می‌گیرند «إِذَا بَلَغَكُمْ عَنْ رَجُلٍ حُسْنُ حَالٍ فَأَنْظَرُوا فِي حُسْنِ عَقْلِهِ فَإِنَّمَا يُجَازَى بِعَقْلِهِ». در روایت دهم این باب، رفتارهای شیطانی که نمونه‌اش وسواس است، دور از عقل خوانده شده است. در روایت یازدهم، از میان نعمت‌های الهی که میان بندگان تقسیم شده، بهترین آنها عقل دانسته شده است: «مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ فَتَوَمَّ الْعَاقِلُ». در ادامه همین روایت آمده است که ارسال انبیاء برای تکمیل عقل است. (۱۳/۱۲/۱). روایت دوازدهم که طی صفحات ۱۳ تا ۲۰ جلد اول کافی آمده، و یکی از طولانی‌ترین روایات است، دارای بلندپایه‌ترین مضامین را در ستایش عقل، تعریف آن و رابطه‌اش با نبوت و دین دارد. خطابی است از امام کاظم (ع) با هشام بن حکم، طبعاً مخاطب یک عقل‌گرای بسیار معروف در دوایر امامی است. امام با صراحت از کار انبیاء به عنوان تکمیل عقل یاد کرده و این که «ادله» نقش مهمی در شناخت خداوند و ربوبیت او دارد. سپس به تأمل

در آیات الهی به عنوان «ادله» به طور گسترده پرداخته، و حتی آیه فبشر عبادی الذین را خطاب به «اهل العقل والفهم» دانسته است. در واقع، روشنفکری بالاتر از این نمی شود. مستند امام در این روایت، آیات قرآنی است و خطاب هم به هشام بن حکم یکی از عقل گرایان درجه اول قرن دوم. امام از «وعظ اهل عقل» در قرآن و ترغیب آنان به آخرت، و این که عقل با علم قرین است: «يَا هِشَامُ إِنَّ الْعَقْلَ مَعَ الْعِلْمِ فَقَالَ «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ»». این نکته مهمی است که نسبت عقل و علم را مورد توجه قرار می دهد. و این که خداوند، بی عقلان را مذمت می کند. و تأکید دیگر این است که عقل مهم از اکثریت است، اگر عقل باشد، اقلیت مهم ترند. در این روایت «اولی الالباب» با مفهوم «حکمت» پیوند می خورد و عقلی مورد ستایش قرار می گیرد که خدا ترس، مراقب آخرت، و اهل تذکر است. جالب است که در این روایت، عقل و قلب هم یکی دانسته شده و حکمتی که به لقمان داده شده همان «فهم و عقل» تصویر شده است. نجات از دریای این دنیا، یا قیمومیت عقل، دلالت علم، و صبر و تقوی ممکن خواهد بود. در این تصویر، عقل خدا ترس و خدا شناس محور است و آگاه ترین مردم به امر الله «أَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ أَحْسَنُهُمْ عَقْلًا وَ أَكْمَلُهُمْ عَقْلًا». است. بعد هم تعبیری به حجت ظاهر و باطن شده، نبوت حجت ظاهر و عقل حجت باطن است: «أَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ». پیچیده شدن سرنوشت طاعت و عقل در یکدیگر، تأکید دیگری است که دنباله این روایت آمده است. طاعت به علم و علم به تعلم است و تعلم به عقل: «لَا نَجَاةَ إِلَّا بِالطَّاعَةِ وَالطَّاعَةِ بِالْعِلْمِ وَالْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ وَ التَّعَلُّمُ بِالْعَقْلِ». در این تعبیر، عاقل کسی است که از دنیا پرهیز دارد، و آخرت را به دلیل دوام آن ترجیح می دهد. آنگاه امام صادق (ع) از قول امام علی (ع) نقل می کند که عبادت از روی عقل را بهترین نوع عبادت می داند: «مَا عُيِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ». در اینجا، گاهی هم عاقل برابر احمق است، کسی که در باره هر چیزی که می داند یا نمی داند اظهار نظر می کند، اما عاقل اهل تأمل است، و تنها سوالی که را که پاسخ ش را می داند، جواب می دهد. (۲۰/۱۳/۱).

در روایت سیزدهم، عقل در برابر هوای نفس قرار گرفته است. این که کدام یک باید بر دیگری مسلط باشد. «قاتل هواك بعقلك». (۲۰/۱). در روایت چهاردهم، در روایتی از امام صادق، عقل و جهل برابر هم قرار دارد. در اینجا، عقل، به عنوان یک مخلوق مستقل، آن هم اولین مخلوق الهی تصویر شده که گوش به فرمان خداوند بوده است: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيَّاتِ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ». برای هر کدام لشکری قرار داده شده و حتی گفتگویی هم میان خداوند و جهل صورت گرفته است. خیر وزیر عقل است و شرویزر جهل. همین طور ایمان و کفر. پس از آن از صفات اخلاقی خوب به عنوان جند عقل و از صفات اخلاقی بد به عنوان لشکر جهل یاد شده است. در اینجا عقل، به گونه ای تصویر می شود که می تواند مورد استفاده جریانهای نوافلاطونی باشد، ضمن آن که بخش قابل توجهی از آن عقل عملی و در حوزه اخلاق است. (۲۲/۱). نتیجه این روایت بلند آن است که برای ماندن در کنار انبیاء و اوصیاء باید کنار لشکر عقل ماند و از لشکر جهل که مجموعه ای از صفات شر است، دور شد،

چون صفات خوب یا به عبارتی جند عقل، تنها در انبیاء و اوصیاء جمع می‌شود: «فَلَا تَجْمَعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلَّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعُقَلِ إِلَّا فِي نَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيِّ أَوْ مُؤْمِنٍ قَدْ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ». (۲۳/۱).

در روایت پانزدهم این روایت آمده است که سطح کلام رسول، متناسب با کنه عقل مردمان نبوده، و این براساس آن قاعده است که رسولان، تنها در حد عقول مردم با آنان سخن می‌گویند. در اینجا، و به هرروی، تصویری «عقلانی» از رسولان و گفتار آنان ارائه شده است. (۲۲/۱). در روایت شانزدهم، از «قلب جاهلان» نکوش شده است که مورد استفاده خدعه گران قرار می‌گیرد. ارتباط عقل با حسن خلق در روایت بعدی آمده است. در روایت هیجدهم، «عقل» و «ادب» در کنار یکدیگر قرار گرفته اند. «مَنْ تَكَلَّفَ الْعُقْلَ لَمْ يَزِدْ بِذَلِكَ إِلَّا جَهْلًا»، شاید به این معنا که نمی‌بایست عقل را به زحمت انداخت! روایت نوزدهم، مقایسه عابد غیر عاقل، با عابد عاقل است و گفته شده است که اگر عابد عقل نداشته باشد، اعمالش سبب فزونی جایگاهش نخواهد شد. (۲۴/۱). روایت بیستم که راوی آن احمد بن محمد سیاری و از غالیان است، روایت شگفتی است که از طبقه بندی انبیاء از موسی تا عیسی و محمد به تناسب معجزاتشان سخن گفته شده است. ابن سکیت از امام کاظم (ع) سوال کرده که چرا معجزه موسی، عصا و ید بیضا بود. در پاسخ گفته شده است که در زمان موسی، سحر، در زمان عیسی، طب، و در زمان محمد شعر برتری داشته و به تناسب آنها معجزه آمده است. آنگاه در باره عقل افزوده شد، عقل ابزاری است که می‌تواند صادق را از کاذب (از میان مدعیان نبوت و براساس معجزات) تشخیص دهد. (۲۵/۱). در روایت بیست و یکم، در تصویری که از جامعه پس از ظهور آمده، گفته شده است که قائم دست خود را روی سرمردمان خواهد گذاشت و عقل آنان فزونی خواهد یافت. (۲۵/۱). روایت بیست و دوم می‌گوید: «رسول» حجت خدا بر بندگان است و «عقل» حجت میان بندگان و خدا. در واقع، در اینجا هم عقل عنصر مکمل دین است.

روایت بیست و سوم عقل را ستون محوری در انسان می‌داند «دعامة الانسان العقل». آنچه نامش فطانت و فهم و حفظ و علم است، از عقل برمی‌آید. عقل است که چراغ راه و کلید حل مشکلات و درک چرایی و چگونگی اموری است که برانسان وارد می‌شود. البته در ادامه، می‌گوید انسان به این مرحله که برسد، وحدانیت خدا و اطاعت از او را هم درک می‌کند. در واقع، عقل مورد ستایش، آن است که به این نقطه برسد. به هر حال، اساس کار هم تأیید عقل است: «وَذَلِكَ كُلُّهُ مِنْ تَأْيِيدِ الْعُقَلِ». (۲۵/۱).

روایت بعدی، عقل را دلیل مومن می‌داند. اگر این به معنای تقدم عقل بر ایمان باشد، با اهمیت است. جمله ستایش آمیز در تشبیه عقل و جهل به ثروت و فقر در روایت بعدی از امام صادق (ع) آمده است. در روایت بیست شما، عقل مخاطب اصلی خداوند در فرامین او از امر و نهی شناسانده شده و آمده است که خداوند زیباتر از عقل نیافریده است: «مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحْسَنَ مِنْكَ». این عقل مخاطب واقعی است، یعنی دادن ثواب و عقاب، بر پایه درک عقل است. روایت بیست و هفتم، درجه فهم افراد را در درک سخن دیگران، سه مرحله کرده است. ن که عقلش با نطفه اش بسته شده «مَنْ عَجِنَتْ نُطْفَتُهُ بِعُقْلِهِ»،

در کتاب کافی، دو کتاب در حوزه اهمیت و جایگاه «معرفت» وجود دارد. نخست کتاب العقل والجهل و دیگری کتاب العلم. نخستین پرسشی که به ذهن می‌رسد، این است که دلیل تفکیک چیست؟ پاسخ این پرسش این است که در کتاب العقل، موارد نقل شده، در باره اصالت عقل در درک حقایق است، امری که در تفکر سنی اهل حدیثی وجود ندارد. اما کتاب العلم، در باره علم حدیث، سماع حدیث، تعلیم آن، شرایط آن و مسائلی از این قبیله است.

آن که عقلش در شکم مادرش به او پیوسته، و سوم آن کسی که عقلش، بعد از تولد و وقتی بزرگ شده، به او ملحق شده است. در روایت بیست و هشتم، ارزش کثرت صوم و صلوات شخص، به چگونگی عقل او ارزیابی شده است. روایت بعدی، امام، خطاب به مفضل فرموده اند: آن کسی که عقل ندارد، به رستگاری نمی‌رسد. «لَا يُفْلِحُ مَنْ لَا يَعْقِلُ وَلَا يَعْقِلُ مَنْ لَا يَعْلَمُ». گویی عقل هم وابسته به علم است، زیرا دنبال روایت

شرط تعقل را علم دانسته است. در اینجا سپس از «علم به زمان» (العالم بزمانه) یاد شده است که به اشتباه نمی‌افتد. آنگاه به مقایسه عقل و جهل در سطوح مختلف پرداخته شده است. ورود در هر کاری بدون علم، سبب سرشکستی خواهد بود: «مَنْ هَجَمَ عَلَى أَمْرٍ بغيرِ عِلْمٍ جَدَعَ أَنْفَ نَفْسِهِ» (۲۶/۱، ۲۷). در روایت سی ام «فقد العقل» مساوی با «فقد الحیاة» دانسته شده است: «فَقَدْ الْعُقْلُ فَقَدْ الْحَيَاةُ وَلَا يُقَاسُ إِلَّا بِالْأَمْوَاتِ». (۲۷/۱). در روایت سی دوم، باز تأکید شده است که اهل دینی که عقل نداشته باشد، قابل اعتناء نیست: «لَا يُعْبَأُ بِأَهْلِ الدِّينِ مِمَّنْ لَا عَقْلَ لَهُ». در روایت سی و سوم، فاصله ایمان و کفر «قلة العقل» دانسته شده است: «لَيْسَ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ إِلَّا قَلَّةُ الْعُقْلِ». در روایت سی و چهارم مفهوم حکمت، عقل، حسن السیاسة کنار هم آمده و گویی روی عقل نظری و عقل عملی تکیه می‌شود. عقل می‌تواند به عمق حکمت برسد، و با کمک حکمت می‌توان به عمق عقل رسید، چنان که با حسن سیاست می‌توان به «ادب صالح» دست یافت. (۲۸/۱). در روایت سی و پنجم، عقل پایه و اساس امور خوانده شده است. معنای عقل در اینجا، عقلی است که خالق را می‌شناسد و می‌داند انسان مخلوق است. خدا مدبر و باقی است. این عقل است که آسمان و زمین را می‌نگرد، و خالق را اثبات می‌کند. همچنین حسن را از قبیح تشخیص می‌دهد. سپس تأکید می‌شود که نور در علم است: «أَنَّ التَّوَرُّفِي الْعِلْمِ». عاقل باید به دنبال «علم و ادب» باشد: «فَوَجَبَ عَلَى الْعَاقِلِ ظَلَبُ الْعِلْمِ وَالْأَدَبِ الَّذِي لَا قَوَامَ لَهُ إِلَّا بِهِ». (۲۸/۱). در روایت سی و ششم که آخرین روایت کتاب عقل و جهل است، «عقل و حمق» در برابر هم قرار گرفته است.

ب: مرور و بررسی روایات کتاب العلم کافی

اشاره کردیم که در کتاب کافی، دو کتاب در حوزه اهمیت و جایگاه «معرفت» وجود دارد. نخست کتاب العقل والجهل که بر آن مرور کردیم، و دیگری کتاب العلم. نخستین پرسشی که به ذهن می‌رسد، این است که دلیل تفکیک چیست. در واقع، چرا وی مباحث مربوط به معرفت را در دو بخش آورده است،

در حالی که کتب حدیثی سنی، صرفاً همان کتاب العلم را دارند.

پاسخ این پرسش این است که در کتاب العقل، موارد نقل شده، درباره اصالت عقل در درک حقایق است، امری که در تفکر سنی اهل حدیثی وجود ندارد. اما کتاب العلم، درباره علم حدیث، سماع حدیث، تعلیم آن، شرایط آن و مسائلی از این قبیل است. این بخش، طبعاً در آثار اهل سنت وجود دارد، و شیعیان نیز همان روال علم حدیث را دارند. البته اختصاص موارد کتاب علم، به مسائل روایت حدیث، به معنای این نیست که با بحث ما، یعنی مفهوم علم از دیدگاه اهل حدیث، فاصله دارد، زیرا به طوری که در مرور ذیل خواهیم دید، در لابلاهی همین روایات، به راحتی می‌توان با دیدگاه‌های رایج در صدر اسلام نسبت به مفهوم علم آشنا شد.

و اما روایات موجود در کتاب العلم را نیز باید دو بخش کرد. بخش نخست شامل ۱۰۲ روایت (تا باب النوادر از کتاب)، در کلیات علم و محوریت عالم و تعهدات و وظایف اوست که البته بسیاری ارتباط با نقل حدیث هم دارد، اما تکیه روی مفهوم علم است. بخش بعدی، به طور مستقیم به مباحث مربوط به روایت حدیث و جنبه‌های خاص آن مربوط می‌شود. شاید مناسب باشد فهرست ابواب بخش اول و دوم را بیاوریم تا این معنا بیشتر روشن شود.

بَابُ فَرَضِ الْعِلْمِ وَوُجُوبِ طَلَبِهِ وَالْحَثِّ عَلَيْهِ

بَابُ صِفَةِ الْعِلْمِ وَفَضْلِهِ وَفَضْلِ الْعُلَمَاءِ

بَابُ أَصْنَافِ النَّاسِ

بَابُ ثَوَابِ الْعَالِمِ وَالْمُتَعَلِّمِ

بَابُ صِفَةِ الْعُلَمَاءِ

بَابُ حَقِّ الْعَالِمِ

بَابُ فَقْدِ الْعُلَمَاءِ

بَابُ مُجَالَسَةِ الْعُلَمَاءِ وَصُحْبَتِهِمْ

بَابُ سُؤَالِ الْعَالِمِ وَتَذَاكُرِهِ

بَابُ بَذْلِ الْعِلْمِ

بَابُ التَّهْنِئَةِ عَنِ الْقَوْلِ بِغَيْرِ عِلْمٍ

بَابُ مَنْ عَمِلَ بِغَيْرِ عِلْمٍ

بَابُ اسْتِعْمَالِ الْعِلْمِ

بَابُ الْمُسْتَأْكِلِ بِعِلْمِهِ وَالْمُبَاهِي بِهِ

بَابُ لُزُومِ الْحُجَّةِ عَلَى الْعَالِمِ وَتَشْدِيدِ الْأَمْرِ عَلَيْهِ

بَابُ التَّوَادُرِ

چنان که اشاره شد در این بخش، ۱۰۲ روایت آمده است. ۸۷ روایت آن موضوع مشخص دارد و ۱۵

مورد که در باب النوادر آمده، شامل روایاتی است که گرچه موضوع آن ذیل عناوین چهارده گانه مربوط به علم و فضل آن نمی گنجد، اما در همان حوزه علم است.

اما بخش دوم، روایاتی است که دقیقاً مفهوم کاربردی علم را در حوزه علم حدیث و روایت بکار برده است. این بخش شامل ۸۸ روایت در ابواب زیر است:

بَابُ رَوَايَةِ الْكُتُبِ وَالْحَدِيثِ وَفَضْلِ الْكِتَابَةِ وَالتَّمَسُّكِ بِالْكِتَابِ
بَابُ التَّقْلِيدِ

بَابُ الْبِدْعِ وَالزَّأْيِ وَالْمَقَائِيسِ

بَابُ الرَّدِّ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَأَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ وَجَمِيعِ مَا يَخْتَلُجُ النَّاسَ إِلَيْهِ إِلَّا وَقَدْ جَاءَ فِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ

بَابُ اخْتِلَافِ الْحَدِيثِ

بَابُ الْأَخْذِ بِالسُّنَّةِ وَشَوَاهِدِ الْكِتَابِ

دروپس از آن که ذیل باب اخیر ۱۲ روایت در باره لزوم اخذ به سنت آمده، کتاب فضل علم پایان یافته است: «تَمَّ كِتَابُ فَضْلِ الْعِلْمِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ». این روایت در مجلد اول کافی، ج ۱، صص ۳۰-۷۲ آمده است.

* نگاه تحلیلی به احادیث با علم کافی

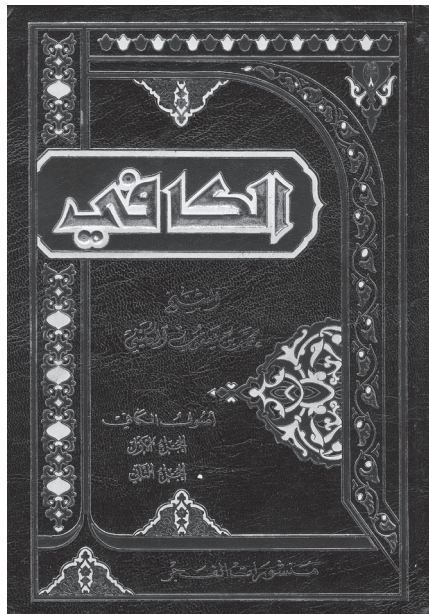
پنهان نمی توان کرد که به رغم آن که در برخی از روایات به طور کلی از «دانایی» و «علم» ستایش شده، اما در متون روایی، غالب آنچه آمده است، اشاره به مفهوم علم در چارچوب دین یا فهم دین دارد. در بخش اول، از فريضه بودن علم سخن گفته شده و روایت صادق (ع) که فرموده «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ» با روایات دیگری که در باره فهم و تفقه در دین است، بهم گره خورده است. مهم دانستن مسائلی است که انسان در عمل به آن نیاز دارد. «کمال الدین طلب العلم، والعمل به». چندین روایت دیگر در ذیل همین عنوان لزوم تحصیل علم، در باره تفقه در دین است.

در باب صفت علم، روی علم خوب و بد تکیه شده و روایت مشهور در باره بی فایده‌گی علم انساب عرب، دانستن وقایع دوران جاهلیت و اشعار عربی تأکید شده است. رسول (ص) وارد مسجد شد و دیدند کسی که او را علامه می خوانند در این علوم مهارت دارد. حضرت علم را سه چیز دانستند «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ» و باقی آن فضل است: «وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ». روایات دیگر این باب هم در باره تفقه در دین است. در روایت کلی دیگری از قول رسول (ص) آمده است که دو گروه بهترین زندگی را دارند: «عَالِمٌ مُطَاعٌ أَوْ مُسْتَمِعٌ وَاعٍ». ذیل باب اصناف مردم هم از عالم دیندار ستایش شده اما «جاهل مُدْعٍ لِلْعِلْمِ» فریب کار معرفی شده است. (کافی: ۱/۳۳-۳۴). با این حال، باز هم تعبیر کلی وجود دارد که می توان از آنها ستایش از اصل علم را بدست آورد، مانند این روایت صادق

(ع): «النَّاسُ ثَلَاثَةٌ عَالِمٌ وَ مُتَعَلِّمٌ وَ غُثَاءٌ». البته در تفسیر آن آمده: «فَنَحْنُ الْعُلَمَاءُ وَ شَيْعَتُنَا الْمُتَعَلِّمُونَ وَ سَائِرُ النَّاسِ غُثَاءٌ».

ذیل باب ثواب عالم و متعلم، از ثواب آموزش و آموختن سخن گفته شده است، و این که «عالم عابد» برتریش مانند برتری ماه بر دیگر نجوم است. نیز گفته شده «إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ». و بدین ترتیب مصداق عالم مشخص است. این روایت از زین العابدین (ع) هم جالب است که اگر مردم می دانستند آموختن چه سودی دارد، و لو با ریختن خون خود، در طلب آن می رفتند.

در باب صفت علما، از عالمان خدا ترس ستایش و از «علماء جبارین» نکوهش شده است. در اینجا فضایل یک فقیه خوب هم آمده است. در باب بعید، از حق عالم سخن گفته شده، و احترامی که باید به او گذاشت، و باب بعدی در باره فقدان و مرگ عالم و آثار آن است که ثلمه ای ایجاد می کند که با هیچ چیزی، پرنمی شود (کافی: ۳۸/۱). در باب بعدی، روی ارج همنشینی با علما و مشارکت در مجلس آنان تأکید شده است، به طوری که اگر حتی در جمع ذاکران، عالمی نباشد، آن جمع، فاقد ارزش دانسته شده است. در باب بعدی روی پرسش از عالم و ارزش آن تأکید شده است. باب دیگر در باره «بذل علم» و «نهی از سخن گفتن بدون علم» است که ارزش های کلی علم را مورد توجه قرار داده است. همچنان که عمل بدون علم مورد نکوهش قرار گرفته که باز در حاشیه علم دین است. (کافی: ۴۴/۱). در باب استعمال علم، روی بکارگیری علم در جهت خوب تأکید شده و از عالم بی عمل و آن که پیروی



از هوای نفس می کند، مذمت شده است. در روایتی از امام باقر (ع) تأکید شده است که وقتی چیزی را دانستید، بکار گیرید: «إِذَا سَوَّغْتُمُ الْعِلْمَ فَاسْتَعْمِلُوهُ وَ لَتَنَسَّخَ قُلُوبُكُمْ». (کافی: ۴۵/۱). به تناسب، باب بعدی، در باره عالمی است که از علم خود، دکان باز کرده و یا به آن فخر فروشی می کند. در اینجا، نزدیک شدن علما به سلاطین هم مورد مذمت قرار گرفته است. در باب «لزوم الحجة علی العالم» از سخت گیری که روز قیامت بر عالمان خواهد بود، سخن گفته شده است. (کافی: ۴۷/۱).

در باب النوادر که اختصاص به احادیث پراکنده مربوط به موضوع اصلی دارد، پانزده حدیث دیگر در ستایش علم، اهمیت عمل در آن و جنبه های دیگری از علم دینی، آمده است. در واقع، بیشتر آنها مربوط به علم روایت بوده و بهتر است، از بخش بعدی که دقیقاً مفهوم علم در آنها بر علم روایت و مسائل آن اطلاق می شود، به حساب آید. (کافی: ۵۱. ۴۷: ۱).

اما در بخش دوم از عناوین ابواب و روایاتی که در کتاب العلم آمده، به خوبی آشکار است که مسأله همان روایت حدیث است. دقت در نقل احادیث، کم و زیاد نکردن آن، نقل عین روایت، ارائه حدیث با سند، تأکید بر کتابت حدیث از موارد مهم است. روایتی از صادق (ع) می‌گوید: «الْقَلْبُ يَتَكَلَّمُ عَلَى الْكِتَابَةِ». موارد دیگری هم دارد که نشان می‌دهد، شیعیان بر «کتابت» تأکید ویژه داشته‌اند. اما چنان که گذشت، این مربوط به کتابت حدیث است که پایه و اساس مفهوم علم است. روایت دیگری باز از کتاب و لزوم رواج آن به عنوان ابزار علم سخن گفته است: «اَكْتُبُوا فَإِنَّكُمْ لَا تَحْفَظُونَ حَتَّى تَكْتُبُوا» و این روایت «اَحْتَفِظُوا بِكُتُبِكُمْ فَإِنَّكُمْ سَوْفَ تَخْتَا جُوعَ إِلَيْهَا» و این روایت: «اَكْتُبْ وَتُبْتَ عِلْمَكَ فِي إِخْوَانِكَ فَإِنْ مِتَّ فَأُورِثَ كُتُبَكَ بَنِيكَ فَإِنَّهُ يَأْتِي عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ هَرَجَ لَا يَأْتُسُونَ فِيهِ إِلَّا بِكُتُبِهِمْ» این تأکید بر کتابت را نشان می‌دهد. (کافی: ۵۲/۱). در نسل‌های بعدی هم توصیه شده که به کتابهایی که از دوران تقیه باقی مانده، تکیه کرده آن را روایت کنید. «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ الثَّانِي ع جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنْ مَسَايَحَنَا رَوَوْا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَكَانَتِ التَّحْقِيقَةُ شَدِيدَةً فَكَتَمُوا كُتُبَهُمْ وَلَمْ تَزُورْ عَنْهُمْ فَلَمَّا مَاتُوا صَارَتِ الْكُتُبُ إِلَيْنَا فَقَالَ حَدِّثُوا بِهَا فَإِنَّهَا حَقٌّ». این موارد برای تأکید بر این بود که فضای کتابت به عنوان یکی از مهم‌ترین ابزارهای توسعه علم، بدست آید.

باب دیگر در این قسمت تقلید است. مسأله‌ای که گرچه از نظر درونی، یک بحث دینی است، اما به‌طور کلی در حوزه علم دارای اهمیت است. این بحث در قرآن هم به دلیل نکوهش پیروی و تقلید از آباء و اجداد اهمیت دارد. سه روایت در اینجا، در مذمت تقلید و مورد مشخص آن پیروی مسیحیان از اخبار و رهبان است. در باب بعدی، نکوهش بدعت و رأی و قیاس است که به چشم یک بدعت به آن نگاه شده و مذمت شدیدی از آن شده است. تعداد بالا و بی سابقه ۲۲ روایت در این بخش، نشان دهنده اهمیت آن در آن دوره در موضع گیری علیه اصحاب رأی در عراق به رهبری ابوحنیفه است. (کافی: ۵۹. ۵۷/۱) باب بعدی، لزوم صدور فتوی و ارجاع هرفتوایی به کتاب و سنت است. مبنای این مسأله این است که همه چیز، طبعاً از امور دینی و فقهی، ریشه در قرآن دارد: «مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَلَهُ أَضَلُّ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ». در این باب نیز ده حدیث آمده است. باب بعدی در باره وجود اختلاف در احادیث و دلایل آن، و این مسأله است که برای حل آن چه باید کرد. باب بعدی در این است که در بررسی احادیث، معیار موافقت با کتاب خداست: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ كُلُّ حَدِيثٍ لَا يُؤَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ». (کافی: ۶۹/۱). در اینجا کتاب فضل علم پایان می‌یابد: «تَمَّ كِتَابُ فَضْلِ الْعِلْمِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ» (کافی: ۷۱/۱).

منابع

- صحیح البخاری، محمد بن اسماعیل البخاری (م ۲۵۶)، مصر، وزارة الاوقاف، ۱۴۱۰ق
- صحیح مسلم، مسلم بن حجاج نیشابوری (م ۲۶۱)، تصحیح محمد فؤاد عبدالباقی، قاهره، دارالحديث، ۱۴۱۲ق
- سنن ابی داود، سلیمان بن اشعث، (م ۲۷۵)، مصحح السید ابراهیم، قاهره، دارالحديث، ۱۴۲۰ق
- الجامع الصحیح، محمد بن عیسی الترمذی (م ۲۷۹)، محقق احمد محمد شاکر، قاهره، دارالحديث، ۱۴۱۹ق
- السنن الکبری، احمد بن علی النسائی (م ۳۰۳)، محقق عبدالغفار سلیمان البنداری، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۱
- کتاب الکافی، محمد بن یعقوب الكلینی (م ۳۲۹)، مصحح علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق
- رجال النجاشی، احمد بن علی النجاشی (م ۴۵۰)، مصحح: موسی شبیری زنجانی، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۰۷ق







گفتگو درباره وضع علم و تفکر و تمدن اسلامی

رضا داوری اردکانی، غلامحسین ابراهیمی دینانی، سیدمصطفی محقق داماد، غلامرضا اعوانی، رسول جعفریان، احمد احمدی و سیدمحمد سیدفاطمی

گفتگو کننده: حامد زارع



* اکثر اساتیدی که در این جمع حضور دارند متخصص دانش فلسفی هستند و طبعاً به بحث علم هم حساسیت ویژه‌ای دارند. در این میان دکتر داوری اردکانی در ده سال اخیر توجه خاصی به این مسئله نشان داده‌اند و آن را در کتب و مصاحبه‌های متعدد خود توضیح داده‌اند. توضیحی که الزاماً مبتنی بر دانش محض فلسفی نیست. دکتر ابراهیمی دینانی نیز در مجلد سه دفتري «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام» جایگاه خاصی را برای بحث درباره علم در نظر گرفته‌اند. دکتر جعفریان نیز با رویکرد تاریخی و در قالب دروسی مثل «فرهنگ و تمدن» در دوره‌های کارشناسی ارشد و دکتری گروه تاریخ دانشگاه تهران از این بحث غفلت نداشته‌اند. برای شروع از آقای دکتر جعفریان می‌خواهیم تا درباره نوع نگرش خودشان از بحث علم در تمدن اسلامی توضیحاتی ارائه دهند. در واقع از ایشان می‌خواهیم طرح مسئله کنند.

رسول جعفریان: بنده در ابتدای طرح و بسط مفردات و مضامین درسی که ذکر کردید، بیشتر متوجه وجوه عمومی فرهنگ و تمدن اسلامی بودم، اما به تدریج متوجه شدم که باید به بحث علم در تمدن اسلامی توجه ویژه‌تری نشان داد. به عبارت دیگر وقتی داریم درباره ابوریحان بیرونی، ابن خلدون، و ابن حزم صحبت می‌کنیم، بخش مهمی از آراء و آثار آنها معطوف به نگرش آنان به علم است. من فکر

می‌کنم پیش زمینه بحث‌های تمدنی این است که بدانیم مسلمانان چه تلقی از علم داشتند؟ همانطور که می‌دانیم در تاریخ اندیشه اسلامی تلقی عرفا و فلاسفه از مقوله علم متفاوت است و محدثین نیز تنها چیزهای را جزء علم به حساب می‌آورند که نقل معصومین باشد و در شریعت آمده باشد. اما توجه من به بحث علم از ناحیه مباحث تمدنی شکل گرفت، به همین خاطر نگرش من بیش از آنکه فلسفی باشد، تاریخی است. به عنوان مثال وقتی سراغ ابن

رسول جعفریان: پیشتر تاریخ علم به مثابه تاریخ فیزیک، ریاضی، نجوم و هیئت بیشتر مورد توجه قرار می‌گرفت. پیش از انقلاب اسلامی بنیاد فرهنگ متون زیادی را منتشر کرد که در قالب تاریخ نگاری علم می‌توان جای داد. پیش از توجه پرویز ناتل خانلری به مقوله تاریخ علم در بنیاد فرهنگ، سید جلال تهرانی در زمینه تاریخ علم و ترویج آن زحمات زیادی کشید. تلقی او در این زمینه این بود که ما تصور اولیه از مفهوم علم را از دست داده‌ایم و به همین خاطر به وضعیت فعلی دچار شده‌ایم. اما پس از انقلاب اسلامی توجه ما به این مسئله بیشتر و شاید عمیق‌تر شده است.

حزم می‌روم، نقادی تاریخی او را بررسی می‌کنم و وقتی سراغ یاقوت حموی می‌روم، می‌خواهم بفهمم در دانش جغرافیایی که او مطرح می‌کند، دقیقاً چه چیزی را درست و چه چیزی را نادرست می‌داند. زمانی یک مقاله مفصل درباره کاربرد مفهوم خرافه در متون تاریخی تا قرن ششم هجری نوشتم که در آنجا می‌خواستم بفهمم تلقی اندیشمندان و نویسندگان ما از خرافه دقیقاً چه بوده است؟ طبیعی است که این پژوهش‌هایی که ذکر کردم معطوف به فلسفه علم نیست، بلکه بیشتر ناظر به درگیر کردن علم به معنای فلسفی آن با علمی است که در حوزه تمدن و فرهنگ مطرح می‌شود.

* به نظر می‌رسد در حوزه تاریخ نگای علم با یک نوع فقر پژوهشی مواجه هستیم. به عبارت دیگر هرچه در زمینه تاریخ دانش‌های قدمایی کار شده است، در زمینه تاریخ علم به ماهو تاریخ علم و رویکردهای مبتنی بر علوم انسانی دستان خالی است.

رسول جعفریان: پیشتر تاریخ علم به مثابه تاریخ فیزیک، ریاضی، نجوم و هیئت بیشتر مورد توجه قرار می‌گرفت. پیش از انقلاب اسلامی بنیاد فرهنگ متون زیادی را منتشر کرد که در قالب تاریخ نگاری علم می‌توان جای داد. پیش از توجه پرویز ناتل خانلری به مقوله تاریخ علم در بنیاد فرهنگ، سید جلال تهرانی در زمینه تاریخ علم و ترویج آن زحمات زیادی کشید. تلقی او در این زمینه این بود که ما تصور اولیه از مفهوم علم را از دست داده‌ایم و به همین خاطر به وضعیت فعلی دچار شده‌ایم. اما پس از انقلاب اسلامی توجه ما به این مسئله بیشتر و شاید عمیق‌تر شده است. چه اینکه از یک سونگاه دینی به این مسئله افزوده شد و از سوی دیگر فلسفه قوی‌تر شد و به مسئله علم پرداخت. پس از استقرار نسبی بحران‌های ناشی از انقلاب و جنگ در اوائل، دهه هفتاد و به عبارتی در دو دهه اخیر نیز اهمیت یافتن و گسترش بحث‌های تمدنی باعث برجسته‌تر شدن اهمیت تاریخ علم برای ما شده است.

* جناب آقای دکتر جعفریان! بخشی از کار شما مربوط به بررسی نسخ خطی و سپس نگرش انتقادی به مشهورات تاریخ اندیشه اسلامی است. آیا در بررسی این نسخ به تبیین خاصی از علم در تمدن اسلامی رسیده اید؟ بگذارید سوال جزئی تری را مطرح کنیم. با توجه به مقاله مفصلی که درباره خرافه در متون نوشته اید، آیا می توانید مرز بین خرافه و علم در متون قدمایی را برای ما توضیح دهید؟ اگر امکان دارد با ذکر یک مثال توضیح دهید.

رسول جعفریان: بنده در طول سه ماه گذشته بیش از هزار نسخه خطی در حوزه های مختلفی مثل طب، هیئت و نجوم را زیر و رو کردم. تمرکز من در این جستجو هم این بوده است تا بدانم چه حجمی از آنها را خرافات و چه بخشی از آنها را مطالب علمی تشکیل می دهد. تلقی علم به عنوان امر درست، یعنی آنچه عقلامی پذیرند، عقلایی که هم در مقابل مجانین هستند و هم عوام و هم علمای قشری و هم بسیاری دیگر، این را در جامعه اسلامی به صورت محدود داریم. وقتی من عبارت زیر را از فارابی می بینم



برایم مهم است که این تلقی از عقل و قرار دادن عقلا در برابر سیل عالمان نجومی که احکام نجومی را استخراج می کنند و به قول فارابی کار آنها حتی سبب استهزای مجانین می شود، آری این تلقی از عقل در جوامع اسلامی چرا کمیاب است. عبارت فارابی در رساله «فیما یصح و فی ما لا یصح من احکام النجوم» این است: من أعجب العجائب أن یمرّ القمر فیما بین البصر من أناس بأعیانهم فی موضع من المواضع فیستبرجونه عنهم ضوء الشمس؛ وهو الذي یسمی الکسوف، فیموت لذلك ملک من ملوک الأرض! ولو صحّ هذا الحکم واطرد لوجب أن کلّ إنسان، أو أيّ جسم کان، إذا استتر بسحاب عن ضوء الشمس فإنّه یموت لذلك ملک من الملوک، أو یحدث فی الأرض حادث عظیم!، وذلك ما تنفر عنه

طبایع المجانین؛ فکیف العقلاء!.. بعد ما اجتماع العلماء، وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في ذواتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ولا اختلاف في طباعها، فما الذي دعا أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة (الأعمال الفلسفية، ص ۲۹۷). وی می گوید یک اتفاقی مانند کسوف در پیش چشمان همه رخ می دهد، یک مرتبه عده ای می گویند این وقتی است که یک پادشاهی می میرد! یا حادثه عظیمی رخ می دهد! این چیزی است که طبع دیوانگان هم از آن بری است. نکته ای که فارابی می گوید حتی طبع مجانین هم نمی تواند بپذیرد. اما شما می دانید که از دوره تیموری تا دوره صفویه و حتی دوره قاجار، مبنای اکثر تصمیمات شخصی و عمومی مبتنی بر پیش گویی های نجومی و دانش هیئت بوده است که بیشترین حجم آن را خرافه تشکیل می داده است. با این حال چندین قرن قبل فارابی به این خرافه ها نقد وارد کرده است و گفته مجانین هم نمی توانند بپذیرند، چه برسد به عقلا! نظایر این بحث را در آثار بیرونی هم فراوان می یابیم که این عقل را برابر شایعات علمی بی اساس قرار می دهد.

*** کمی از بحث اصلی که سوال از ماهیت علم در تاریخ خودمان بود دورافتادیم! به نظر حضرتعالی در بحث علم به چه سوالات و به چه مسئله هایی باید توجه نشان داد؟**

رسول جعفریان: ببینید! بحث علم بحثی چند وجهی است که البته این وجوه مختلف ریشه در یک اساس دارد. این اساس علی القاعده سوالی است از ماهیت علم. اما ما چرا به بحث فلسفی از ماهیت علم ختم نمی شود بلکه با عبور از تعریف علم، به اقسام علوم می رسد. بحثی که فارابی و دیگران داشته اند و در این باره دهها کتاب و رساله نوشته شده است. از بحث های فلسفی بحث که بیرون بیابیم، بحث علم در جامعه است، در واقع، رابطه علم با جامعه، این که علم در جامعه چه جایگاهی دارد. در یونان، در دنیای اسلام، در تمدن امروزی غرب و در ایران امروزی ما. این رابطه چه طور تعریف می شود. سوالات مهمی در اینجا وجود دارد که رابطه علم را با تمدن بشری هم در شکل تاریخی آن و هم به عنوان یک مسأله امروزی باید تبیین کند. مثلاً این که تفاوت جایگاه عالم در دنیای قدیم و جدید چیست؟ در نتیجه این که مثلاً چون در جوامع توسعه نیافته عالم و عالم جایگاهی ندارد، می شود رابطه ای میان آن و عدم توسعه بدست آورد. در حالی که آن وقت، غرب نقطه مقابل می شود. اگر این درست باشد، در آن صورت بحث دامنه داری در باره جایگاه علم در تمدن اسلامی می شود که صرفاً ربطی به تاریخ علم ندارد، بلکه تلقی از علم را در یک جامعه خاص مورد توجه قرار می دهد. البته یک حوزه هم با نام تاریخ علم است که یک رشته تاریخی است. در آنجا غالباً تاریخ کشفیات علمی در همه بخش های آن مد نظر است. در هر حال، سنگ بنای این مباحث، در همان پرسش نخست است. این که ماهیت علم چیست و ما در فلسفه اسلامی و در تمدن اسلامی چه پاسخی به آن داده ایم. البته تأکید می کنم این نهایت اهمیت را دارد که بدانیم: اولاً ما در طرح این سوال درست حرکت کرده ایم یا خیر، و

ثانیاً آن را درست جواب داده ایم یا نه.

* در پاسخ به این پرسش که ماهیت علم چیست و ما در فلسفه اسلامی چه پاسخی به آن داده ایم، نظر دکتر ابراهیمی دینانی اهمیت دارد. البته سوالات دیگری نیز قابل طرح است. از جمله اینکه از چه زمانی روی مفهوم علم تأمل صورت گرفت و تبدیل به یک مسأله در فلسفه شد؟ از چه زمانی بحث از ماهیت علم و به چه دلیل طرح شده و به صورت یک مسأله در آمده است؟ در بین فلاسفه اسلامی نخستین کسی که این بحث را به عنوان یک مسأله طرح کرده چه کسی بوده است؟ وقتی علم مسأله شد، صرفاً یک بحث ذهنی بود یا کسی متوجه شد که تعریف علم رابطه مستقیم با علم آموزی هم دارد؟ جناب آقای دکتر ابراهیمی دینانی اگر در پاسخ به این پرسش ها سخنان خود را طرح کنید ممنون می شویم.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: اینکه گفته شد در قدیم خسوف و کسوف را به مرگ یک ملک مرتبط می ساختند، چندان فرقی با قرن بیست و یکم ندارد. الان اینگونه حوادث را به انرژی مثبت و منفی که در عالم وجود دارد منتسب می کنند. حالا این انرژی چیست؟ خاصیت عقلانی بشریت در این نکته منحصر است که در جستجوی توجیه برای حوادث پیش آمده است.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: از زمان یونان باستان تا به امروز سه سوال آن چیست؟ آیا هست؟ و چرا هست؟ گریبان بشر را رها نکرده است. ناگفته نباید گذاشت که اگر این سه سوال را از بشر بگیریم، تبدیل به حیوان می شود. بشر در پاسخ به سوال اساسی پیش گفته در هر دوره ای جواب و توجیهی برای خود فراهم آورده است. پرسش های اساسی از زمان ارسطو هم به وجود نیامده است، از ازل و از زمان حضرت آدم بوده است، منتها در زمان ارسطو فرمولیزه شده و در قالب این سه سوال مطرح شده است.

این توجیهات هم در پاسخ به پرسش هایی است که برای بشر پیش می آید. از زمان یونان باستان تا به امروز سه سوال آن چیست؟ آیا هست؟ و چرا هست؟ گریبان بشر را رها نکرده است. ناگفته نباید گذاشت که اگر این سه سوال را از بشر بگیریم، تبدیل به حیوان می شود. در قرون گذشته پاسخ و توجیه بشر برای کسوف و خسوف، مرگ یک ملک بود. پاسخ امروز بشر در قرن بیستم به اینگونه حوادث نیز با تشبیه به انرژی مثبت و منفی تبیین می شود. اما انرژی چیست؟ مثبت و منفی آن چگونه است؟ از کجا آمده است؟ این سوالات را باید پرسیم یا در جهل بمانیم؟ بشر در پاسخ به سوال اساسی پیش گفته در هر دوره ای جواب و توجیهی برای خود فراهم آورده است. پرسش های اساسی از زمان ارسطو هم به وجود نیامده است، از ازل و از زمان حضرت آدم بوده است، منتها در زمان ارسطو فرمولیزه شده و در قالب این سه سوال مطرح شده است. بالاخره توسعه و پیشرفت علوم باعث شده است تا امروز دلیل خسوف و کسوف را بدانیم. اما هنوز پاسخ برخی از مهمترین پرسش ها داده نشده است. به نظر شما طبیعت چیست؟ ریشه لغت عربی طبیعت از طبع به معنای چاپ می آید. آیا این طبیعت است که چیزی چاپ می کند و نقشی بر ما می زند؟ یا اینکه پیش از آن خود طبیعت مورد چاپ واقع شده است و نقشی بر آن خورده است؟ این سوالات، سوالاتی فلسفی است و هراندازه هم بشر در علم پیشرفت کند،

رضا داوری اردکانی: من به مناسبت اینکه دانشجوی فلسفه هستم، به ماهیت علم هم باید توجه داشته باشم. اما در اینجا پرسش از «وجود» علمی می‌کنم که در این کشور هست و در این فرهنگستان درباره آن بحث می‌شود. من از «وجود» علمی سوال می‌کنم که در اشیاء و ابزاری که اطراف ما هست تحقق پیدا کرده و می‌پرسم چگونه این علم رشد و بسط پیدا می‌کند؟ تلقی بنده از بحث درباره علم این است.

اگر پاسخی برای این سوالات فلسفی پیدا نکند جاهل باقی می‌ماند.

رسول جعفریان: در اینجا دو بحث وجود دارد که نباید آنها را با هم خلط کرد. احتمالاً خروجی بحث ما همین سوالاتی نظیر اینکه طبیعت چیست؟ هست. اما بحث الان ما ناظر به پیش از طرح سوال است. نوع شناخت ما است که پاسخ سوالات را تعیین می‌کند. مثالی که بنده درباره فارابی زدم به این خاطر بود که توجهات را

به این فیلسوف به عنوان نمونه آدم‌هایی که در دوره خود متفاوت از بقیه فکر می‌کنند جلب کنم. الان نمی‌خواهیم اهمیت این سوالات را مورد تاکید قرار دهیم. پرمبرهن است که سوالاتی نظیر اینکه طبیعت چیست؟ اهمیت دارد. اما ورود به بحث از دریچه مفهوم علمی که بناست این طبیعت را بشناسد مهم‌تر است. نحوه ورود مسلمانان در تمدن اسلامی به طرح بحث درباره علم و پاسخ دادن به این پرسش‌ها چگونه است؟ از چه زمانی علم برای مسلمانان مسئله شد؟ می‌خواهیم بدانیم خود مسأله شدن علم هم یونانی بود یا مسلمانان خود به آن رسیدند؟ مسلماً این بحث نیاز به تامل دارد اما مقدمتاً بنده عرض کنم که مسلمانها مفهومی از علم برای خود داشتند. آن مفهوم فوق العاده دینی و الهی بود. به این معنا که هر آنچه از طرف خداوند رسیده بود علم تلقی می‌شد. حال بحث این است که وقتی در فلسفه، بحث علم مطرح شد، چه نسبتی با تلقی مفهوم الهی از علم داشت؟ آیا این را یونانی‌ها به عنوان یک مسأله داشتند و به میان ما آمد؟ درست و تقریباً بسان آنچه ما از علم در دو قرن اخیر دریافته‌ایم. به گونه‌ای که علم قدیم و جدید کرده‌ایم. به هر روی تلقی از مفهوم علم در فلسفه یونانی با آنچه در دنیای اسلام وجود داشت چه تفاوتی داشته است. آیا بحث علم و تقسیمات آن که در فلسفه و منطق یونانی مطرح شده با آنچه به عنوان علم در متون اسلامی بود، چه تفاوتی داشت؟ چه مشکلی و چه مسأله‌ای ایجاد کرد؟

غلامحسین ابراهیمی دینانی: امثال فارابی از بزرگان تاریخ تفکر ما هستند. هر چند آدم‌هایی نظیر فارابی برگزیده هستند، اما این سه سوالی که بنده به آن اشاره کردم برای هر کسی ممکن است طرح شود. وقتی این سوالات مطرح می‌شود، طبیعتاً پاسخ‌های متعددی می‌گیرد که به قول شما به نحوه شناخت شناسی هر فردی بازمی‌گردد. فردی که نگرش هستی‌شناسانه دارد، با توجه به «وجود» پاسخ این سوالات را می‌دهد. اما فردی که «وجود» برایش انتزاعی است، می‌گردد و پاسخ این سوالات درون طبیعت پیدا می‌کند. در دنیای پیشرفته کنونی افراد زیادی هستند که «وجود» را مفهوم انتزاعی می‌دانند. اما این «وجود» را از چه چیزی انتزاع می‌کنیم؟ چون «وجود» هست، موجود هست؟ یا اینکه چون موجود

هست، «وجود» را از آن انتزاع می‌کنیم؟

رسول جعفریان: شما دوباره بحث را بر روی موضوعات مورد شناسایی قرار گرفته متمرکز کردید. در حالی که نه تنها خود شناخت شناسی اهمیت دارد، بلکه بحث فعلی ما نسبت به این فرمایشات شما پیشینی است.

* رویکرد تاریخی آقای دکتر جعفریان موجب می‌شود تا به دنبال تلقی مسلمانان از مقوله علم در گستره تاریخی تمدن اسلامی باشند. اما آقای دکتر ابراهیمی دینانی مطلب را به اصل و اساس خود برمی‌گردانند و به پرسش می‌کشند. دامنه مطلب آن قدر وسیع است که اگر قرار باشد اینگونه ادامه دهیم شاید به مقصود جلسه نرسیم. دامنه این بحث



از سوالات بنیادینی نظیر طبیعت چیست؟ تا سوالات تاریخی نظیر اینکه چه چیزی خرافه تلقی می‌شده و چه چیزی علم در نوسان خواهد بود. جناب آقای دکتر داوری اردکانی هم به مناسبت تاملات فلسفی که دارند و هم به مناسبت ریاست فرهنگستان علوم، در سال‌های اخیر توجه منحصر به فردی روی مسئله علم در ایران و همچنین کارکرد و ماهیت علم داشته‌اند. اجازه بدهید نظرایشان را هم بشنومیم.

رضا داوری اردکانی: به نظر من بحث از جای خوبی آغاز نشد. اگر بنده قرار بود بحث را آغاز کنم از بحث کلی چیستی ماهیت علم آغاز می‌کردم و در این میان هریک از اساتید حاضر نیز نظر خود را اعلام می‌کردند. به عنوان مثال آقای دکتر اعوانی از علم حقیقی با نگرش افلاطونی و نه علم معقول هگلی سخن به میان می‌آوردند و دیگران به همین ترتیب نظر خود را ابراز می‌کردند. اما وجهه نظری که بنده اختیار کردم معطوف به پرسش از «وجود» علم و نه «ماهیت» علم است. البته من به مناسبت اینکه دانشجوی

فلسفه هستم، به ماهیت علم هم باید توجه داشته باشم. اما در اینجا پرسش از «وجود» علمی می‌کنم که در این کشور هست و در این فرهنگستان درباره آن بحث می‌شود. من از «وجود» علمی سوال می‌کنم که در اشیاء و ابزاری که اطراف ما هست تحقق پیدا کرده و می‌پرسم چگونه این علم رشد و بسط پیدا می‌کند؟ تلقی بنده از بحث درباره علم این است. اما یک تلقی دیگری هم وجود دارد که آقای دکتر جعفریان آن را پیگیری می‌کند. در تلقی ایشان ما یک تاریخ داریم که در آن علم اینگونه ظاهر شده است. سوال مهم در اینجا این است که سیر علم در تاریخ ما چگونه بوده است؟ قطعاً ایشان که سخن از خرافه در علم قدیم به میان می‌آورند، در قیاس با علم امروز است که اینچنین سخن می‌گویند. کما اینکه اگر علم گذشته را شناسیم، نمی‌توانیم علم امروز را بشناسیم. چه اینکه سیر تاریخ علم، یک تاریخ به هم پیوسته است. به نظر من باید وجهه نظرهارا مشخص کرد تا بحث به نتیجه برسد. چون همه نظرهارا که محدود به سه وجهه نظری که بنده ذکر کردم نیست. در طول تاریخ تفکریونانی و اسلامی آنقدر نظر درباره علم داده شده است که ساعت‌ها می‌توان آنها را نقل و سپس بررسی کرد. به نظر من ابتدا باید درباره ماهیت و چیستی علم بحث کرد و سپس درباره ظهور این علم در تاریخ به گفتگو نشست.

رسول جعفریان: همانطور که آقای دکتر داوری اردکانی گفتند بحث از علم نه تنها مفصل است، بلکه حوزه‌های مختلفی را دربر می‌گیرد. جناب عالی اگر بیست سال پیش بحث وجودشناختی و شناخت شناسی درباره علم داشتید، از دودمه پیش این بحث‌ها را در زمینه جامعه و در بحث از علم در جامعه به پیش برده اید. اگر چه بحث ذهنی درباره علم در تاریخ ما زیاد هست و به عنوان مثال ملاصدرا یک جلد اسفار اربعه به این مباحث می‌پردازد، اما آن چیزی که در این بحث اهمیت دارد و خود شما هم سال‌های اخیر به آن توجه نشان داده‌اید علم در جامعه و رویکرد تمدنی به علم است. شاید بتوان گفت شما از علم افلاطونی و یا آن علمی که خواجه نصیرالدین طوسی مطرح می‌کند و علم الهی مندرج در کلام اسلامی به علمی رسیده‌اید که در مدیریت جامعه معنا می‌یابد. سوال این است که تکلیف این علم جدید چیست؟ سوال دیگر این است که امروز تلقی قدمایی از علم به چه صورتی تفسیر می‌شود؟ این سوالات را باید در بستری بین رشته‌ای تعریف کرد.

رضا داوری اردکانی: من با آرا و تحقیقات شما کم و بیش آشنا هستم و البته با بسیاری از آنها با نظر تحسین می‌نگرم. بحث من ناظر به چون و چرا کردن در مطالب شما و مطالب دکتر ابراهیمی دینانی نیست. بحث من این است که وقتی می‌خواهیم وارد بحث علمی بشویم، چگونگی این ورود اهمیت دارد. وقتی از فارابی و رساله نجومی او آغاز کنیم، خواننده مباحثه ما می‌تواند بپرسد چرا از فارابی و چرا اینگونه بحث را آغاز کردید؟ بلاخره لازم است که بحث ما از یک مقدمه برخوردار باشد. به طور مثال باید برای مخاطب خود مقدمه چینی کنیم که ما برای اینکه خودمان را بشناسیم، باید علم خودمان را بشناسیم و برای شناخت علم خودمان، باید تاریخ خودمان را هم بشناسیم. اگر هم نمی‌خواهیم در این

میان توقف چندانی در مباحث نظری و فکری داشته باشیم، ولی مخاطب ما باید بداند کسانی که در این مباحثه و مکالمه حضور دارند می دانند علم در نظر فیلسوف چیست؟ دانشمندان چه تلقی از علم دارند؟ عامه مردم چه درکی از علم دارند و در گذشته چه نگاهی به علم داشتند؟ این درک چه تحولی پیدا کرده است و امروز در بحث تاثیر علم در جامعه ما به کجا رسیده ایم؟ این نکته ها را باید در ورود به بحث در نظر داشت.

می خواهم بگویم که سخن من ناظر به روش

شناسی مباحثه کنونی بود و ربطی به موافقت و مخالفت من با سخنان شما و یا دکتر ابراهیمی دینانی نداشت. تنها می گویم از نقطه ای آغاز کنیم که برای مخاطب روشن باشد از چه چیزی سخن می گوئیم. رسول جعفریان: درست به همین خاطر هم در طرح مسئله ای که داشتم، پرسشی روشن در میان گذاشتم و آن هم این بود که تبدیل شدن علم به یک مسئله در فلسفه اسلامی از چه زمانی آغاز شد؟ به طور خاص وقتی بحث از منشأ مسأله شدن علم می کنیم، می خواهیم بدانیم متکلمان و فیلسوفان اسلامی قصد حل معضل و مشکل علم الهی را داشتند یا برای علم انسانی و فهم آن تلاش می کردند. انسان با مرور بر مسائل مربوط به علم و نوشته هایی که از قدیم دنیای اسلام به این سوی در فلسفه و کلام بوده حس می کند که بحث اصلی و سوژه اصلی علم الهی و ماهیت آن است. آیا این تلقی درست است؟ البته به نظرم باید فعلا به همان پرسش نخست پرداخت که مسئله شدن علم در ذهن مسلمانان چه زمانی بوده است؟

رضا داوری اردکانی: وقتی می پرسیم علم چیست؟ حتما به صورتی از «علم» نظر داریم. کسی که می پرسد علم چیست؟ قطعا قبل از آن یک تلقی از «علم» در ذهن خود دارد. اما در پاسخ به پرسش شما باید تاکید کنم ما در عالم اسلام نبود که به علم رسیدیم، قبل از آن هم عالم و دانا و حکیم داشته ایم. دانیان ما در ایران باستان قطعا تلقی خودشان را از علم داشته اند. اما در دوره اسلامی که توصیه شدیم به گرفتن علم حتی از چین، به هند و چین و یونان رفتیم و علم آنها را گرفتیم. ما در قرون میانه تاریخ اسلامی ایران از علمی پرسیدیم که آن را نداشتیم و در واقع آن علم را طلب کردیم.

رسول جعفریان: این علمی که در طلب آن بودیم چه تفاوتی با علم دینی داشت که ما آن را داشتیم؟ عنایت داشته باشید که من درباره موضوعات آن علم نمی خواهم صحبت کنم، بلکه درباره نحوه نگاه در پرداختن به این علم می خواهم بحث کنم.

رضا داوری اردکانی: اگر بخواهم ویتگنشتاینی پاسخ شما را بدهم باید بگویم دین و علم هریک زبان

غلامرضا اعوانی: علمی که امروز وجود دارد، نتیجه تحول و تطور است. ما باید در پی شناخت ماهیت علم امروز به معنای Science باشیم که خود نوعی از علم است. در کنار این شناخت، ما باید در نظر داشته باشیم اگر بپذیریم علم امروز، تنها نوع علم موجود هست و چیزی جز آن قابل تصور نیست، چه تبعاتی در انتظار ما است؟ از سوی دیگر متفکران قدمائی ما مثل ابن سینا معتقد بودند هر علمی مبادی و مبانی دارد. همه اندیشمندان جدید مبانی و مبادی علم را به مثابه موضوعات علم مطرح می کنند و از مسیر اصلی خارج می شوند.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: ریاضیات را اگر علم بگیرید، چیزی از آن باقی نمی‌ماند. اما چیزی که امروز علم جدید را متفاوت از علم قدیم می‌کند اثر و فایده آن است. علم به معنای Science متکفل اثربخشی و انجام کار است. ولی فارابی از علمی که داشت توقع اثربخشی و مفید فایده بودن نداشت. این تفاوت بسیار مهمی است که باید در نظر گرفته شود.

خاص خود دارند. وقتی شما اهل علم هستید، در پی حجت هستید. اما وقتی اهل دین هستید باید تسلیم باشید. اگر شما در برابر یک گزازه دینی بگوئید قبول نمی‌کنم تا حجت آن بر من روشن شود یک فیلسوف هستید، در عین حالی که دین را هم از دست نداده‌اید. یک فیلسوف برای فهم خداوند، وحی الهی و رسالت پیامبر به دنبال دلیل و حجت است.

رسول جعفریان: یعنی در ذات دین پرسش هست، اما حجت نیست؟

رضا داوری اردکانی: نمی‌دانیم آیا در دین پرسشی هست یا نیست و اگر باشد این پرسش از حجت و مخصوصاً نه حجت استدلالی نیست. شاید بتوان گفت در دین حجت هست ولی نه حجتی که مبتنی بر درس و بحث باشد. حجت دین بسیار ساده و متناسب با فهم فطری است. معروف است که روزی پیامبر با تعدادی از اصحاب از کنار پیرزنی عبور می‌کردند که مشغول نخ‌ریسی بود و شکر خدا را می‌گفت، حضرت رسول از او دلیل بر خداشناسی‌اش را پرسید. پیرزن در پاسخ به چرخ نخ‌ریسی خود اشاره کرد و گفت: همانطور که این چرخ بدون کمک دست من نمی‌چرخد چرخ این عالم نیز بدون اراده خدا نخواهد چرخید. اینجا بود که رسول خدا رو به اصحاب می‌کند و می‌گوید: «عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَازِ» یعنی شما هم بردین پیرزنان باشید.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: در ادامه صحبت‌های دکتر داوری اردکانی که از حدیث بهره بردند و «عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَازِ» را مطرح کردند، بنده از قرآن کریم آیه‌ای را قرائت می‌کنم. قرآن مجید می‌فرماید: «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» با این معنی که از آنچه خدا انجام می‌دهد سوال نکنید.

رسول جعفریان: پس ما از قرن اول که به قرن دوم وارد می‌شویم، چون در جستجوی حجت بودیم، سراغ فلسفه یونانی‌ها می‌رویم؟

رضا داوری اردکانی: نه تنها به سراغ یونان بلکه به سراغ هند و چین هم می‌رویم. علم، طلب است. اگر طلب نداشته باشیم، علم هم نداریم. به عبارت دیگر طلب مقدمه علم است. الان چون طلب علم نداریم، دچار وضعیت کنونی هستیم. نه اینکه فرهنگستان مکان تکریم علم نباشد. نه اینکه در کشور دانشمندان فعالیت نداشته باشند. اما ما بیشتر مقاله می‌نویسیم و انبوه سازی می‌کنیم، کمتر طلب کشف و رفع تشنگی داریم.

*به نظر می‌رسد اساتیدی که به فلسفه اشتغال و اشتها دارند وقتی صحبت از شناخت می‌کنند، نهایت اهمیت را برای آن قائل هستند، اما دکتر جعفریان به ناگهان وسط ماجرای تاریخی می‌روند و سعی

می‌کنند تأثیرات تلقی اندیشمندان اسلامی از علم را در جامعه رصد کنند. در واقع مسئله علم را در یک بستر اجتماعی و تمدنی رصد کنند. در اینجا اگر بتوانیم نظر دکتر اعوانی را هم بگیریم برای ادامه بحث مفید است.

غلامرضا اعوانی: عالی‌ترین نوع علم از نظر قدما حکمت بوده است. سوال بنده این است که علم اگر بدون حکمت باشد، چگونه می‌شود؟ ماهیت اش چه تغییری پیدا می‌کند؟ من مشکلی با بحث تاریخی و بررسی وجود در سیر تاریخ ندارم، اما در عین بحث تاریخی باید بحث ماهوی را از یاد ببریم. فلسفه تنها بعد تاریخی ندارد، بلکه اساس آن مبتنی بر وجه ماهوی و فکری است. علمی که امروز وجود دارد، نتیجه تحول و تطور است. ما باید در پی شناخت ماهیت علم امروز به معنای Science

باشیم که خود نوعی از علم است. در کنار این شناخت، ما باید در نظر داشته باشیم اگر بپذیریم علم امروز، تنها نوع علم موجود هست و چیزی جز آن قابل تصور نیست، چه تبعاتی در انتظار ما است؟ از سوی دیگر متفکران قدمائی ما مثل ابن سینا معتقد بودند هر علمی مبادی و مبانی دارد. همه اندیشمندان جدید مبانی و مبادی علم را به مثابه موضوعات علم مطرح می‌کنند و از مسیر اصلی خارج می‌شوند. اگر کتاب‌هایی که در گذشته درباره تقاسیم علوم نوشته شده است

رضا داوری اردکانی: علم قدیم و یا به عبارت بهتر دانایی قدیم را باید علم مطابق با واقع بدانیم. چرا که حقیقت مطابق با واقع بود. در دوره جدید سخن دیگری مطرح می‌شود. هندسه جدید، هندسه قدیم نیست. در دوره جدید فرانسویس بیکن به شهود این مطلب را دریافت که علم قدرت است. اگر علم گذشته علم دانایی و یا «دانش» بود، علم جدید علم قدرت و سازندگی و «تصرف» است. علم جدید علمی است که بشر را قادر به تصرف در طبیعت و بنای تکنولوژی می‌کند. علم جدید علمی تکنولوژیک است.

مثل «احصاء العلوم» فارابی را مورد بررسی قرار دهیم متوجه می‌شویم قبلاً اموری مانند وحی و الهام را به عنوان علم تقسیم بندی می‌کردند که امروزه اصلاً علم محسوب نمی‌شود. قبلاً خودشناسی جزئی از علوم باطنی طبقه بندی می‌شده است، امروز اصلاً علم محسوب نمی‌شود. البته خودشناسی در تطور و تحول تاریخی خود تبدیل به علم النفس و پس از آن روانشناسی می‌شود. این در حالی است که خودشناسی به عنوان یک علم زمین تا آسمان با روانشناسی تفاوت دارد. باید اذعان داشت که متاسفانه اکثر دانشگاهیان ما نظریات اندیشمندان غربی در حوزه‌هایی نظیر پوزیتیویسم و فلسفه تحلیلی را در بست پذیرفته‌اند و توجهی به وجوه مختلف فلسفه اسلامی ندارند. این در حالی است که اپیستمولوژی در فلسفه اسلامی بسیار قوی است و مسائل مختلفی را مورد بررسی و تبیین قرار می‌دهد. در اینجا سوالات مهمی مطرح می‌شود. ماهیت حکم چیست؟ ما چگونه حکم می‌کنیم؟ آیا «حس» است که حکم می‌کند؟ آیا «حس» علم است؟ نزد قدما «حس» علم نیست، بلکه شرط علم است. قدما معتقدند که علم حکم است. چرا که حکم کار «عقل» است. بنابراین با «حس» نمی‌توانیم به علم برسیم. بحث اپیستمولوژیک علم بسیار مهم است که در نظر نگرفتن آنان در دوره جدید مسبب مصیبت‌های فراوانی

شده است.

رسول جعفریان: در تعاریف علم، دو تعریف وجود دارد. یکی تعریف غالب متکلمان که از آن با لازمه‌اش که سکون نفس است تعریف می‌کردند و دیگری تعریف فیلسوفانه که روی انکشاف واقع برای نفس عالمه تاکید داشته از تعابیری مانند انعکاس صور منطبقه یا امثال آن استفاده می‌کردند در تعریف علم، متکلمان روی سکون و اقناع نفس تکیه داشتند، این چیزی است که در متون آنها آمده است. به نظر می‌رسد، اساسا به جنبه انکشافی و واقع‌نمایی آن باور نداشتند.

*آقای دکتر اعوانی به «احصاء العلوم» فارابی اشاره کردند و تقسیم بندی که از جایگاه علوم مختلف در آن انجام می‌شود. در بستری که ما پس از طلب علم از یونان با آن مواجه هستیم و علم برای ما مسئله شده است، فارابی به چه ضرورتی می‌رسد که احساس می‌کند باید علم را به صورت منطقی و معقول دسته بندی کند؟ آیا این تقسیم بندی در توجه به ماهیت علم برای ما یک پیشرفت به حساب می‌آید؟

غلامحسین ابراهیمی دینانی: بدون تردید این تقسیم بندی یک پیشرفت محسوب می‌شود. فارابی وقتی «احصاء العلوم» را می‌نویسد، علم زمانه خودش را تقسیم می‌کند. در زمانی که فارابی زندگی می‌کرده است، علم به معنای امروزی نبوده است، بلکه به معنای آگاهی و دانش بوده است. فارابی به زیبایی علوم زمانه خودش را که ابعاد تجربی و آزمایشگاهی هم نداشته است تقسیم بندی کرده است. اما مسئله را باید در جای دیگری جستجو کرد. علم جدید و به قول دکتر اعوانی Science نه ضد دین است و نه کاری به دین دارد. علم به معنای Science نه بی دین است و نه می‌تواند ضد دین باشد. علم جدید نه دینی است، نه غیردینی است، بلکه یک پدیده مبتنی بر تجربه و آزمایش است.

رسول جعفریان: اتفاقا فارابی هم به Science توجه دارد و هم به فلسفه.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: فارابی Science را اصلا نمی‌توانسته است بفهمد.

رسول جعفریان: پس چرا به محاسبات ریاضی اکتفا نمی‌کند و برای اثبات کروی بودن زمین، به هند سفر می‌کند و دست به حفر چاه می‌زند؟ چرا افق را اندازه می‌گیرد و طول و عرض جغرافیایی را محاسبه می‌کند؟ مگر Science چیزی غیر از این است؟

غلامحسین ابراهیمی دینانی: بله فرق می‌کند. هندسه و ریاضیات که نه تنها در زمان فارابی بلکه از زمان حضرت آدم وجود داشته است. فارابی نه تنها هندسه و ریاضی می‌دانسته است، بلکه به قول شما اندازه گیری هم می‌کرده است

رسول جعفریان: مگر علم جدید چیزی غیر از ریاضی است؟

غلامحسین ابراهیمی دینانی: لطفا توجه کنید؛ ریاضیات را اگر علم بگیرید، چیزی از آن باقی نمی‌ماند. اما چیزی که امروز علم جدید را متفاوت از علم قدیم می‌کند اثر و فایده آن است. علم به معنای Science متکفل اثربخشی و انجام کار است. ولی فارابی از علمی که داشت توقع اثربخشی و مفید فایده بودن

نداشت. این تفاوت بسیار مهمی است که باید در نظر گرفته شود.

رسول جعفریان: شما تصویری قرن نوزدهمی از علم و یا همان Science دارید.

* اجازه بدهید نظر دیگر اساتید را نیز در این زمینه جویا شویم. جناب آقای دکتر داوری اردکانی؛ آیا به نظر شما علم قدیم همانی است که در دوره جدید و با اندکی پیشرفت حاصل شده است یا اینکه علم جدید به نحو ماهوی با علم قدمایی تفاوت دارد؟

رضا داوری اردکانی: علم قدیم و یا به عبارت بهتر دانایی قدیم را باید علم مطابق با واقع بدانیم. چرا که در متقدمان حقیقت مطابق با واقع بود. در دوره جدید سخن دیگری مطرح می شود. هندسه جدید، هندسه قدیم نیست. در دوره جدید فرانسیس بیکن به شهود این مطلب را دریافت که علم قدرت است.



اگر علم گذشته علم دانایی و یا «دانش» بود، علم جدید علم قدرت و سازندگی و «تصرف» است. علم جدید علمی است که بشر را قادر به تصرف در طبیعت و بنای تکنولوژی می کند. علم جدید علمی تکنولوژیک است، در حالی که علم قدما اینگونه نبود.

رسول جعفریان: شما چگونه می توانید اثبات کنید علم قدیم با علم جدید فرق دارد؟ اگر علم جدید، قدرت می آورد، علم قدیم هم در مقیاسی کوچک تر و محدود تر همینگونه بوده است. همواره علم تسلط بر طبیعت را در پی داشته است، چه علم قدیم، چه علم جدید.

رضا داوری اردکانی: خیر! همیشه علم به بشر توانایی داده است، چه علم قدیم، چه علم جدید. مولی علی (ع) می فرمایند: العلم سلطان. هر علمی در هر زمانی به صاحب خود توانایی می دهد اما خوب دقت کنید؛ یک علم داریم که کما بیش پنج هزار سال با یک روند معمولی تداوم داشته است.

یک علم هم داریم که طی چهارصد سال و با رشد و شتابی غیر معمولی تداوم پیدا کرده است. قدرت این علم را با علم قدیم یکی نباید دانست.

رسول جعفریان: جنس این دو علم که تغییر پیدا نکرده است. شما کجا می توانید ثابت کنید جنس این علم عوض شده است؟

رضا داوری اردکانی: جنس علم قطعاً در مقاطع تاریخی تغییر پیدا می کند. علم جدید آمده است تا به بشر بگوید چگونه می توان به عالم صورت داد و نه اینکه همانند علم قدیم بگوید این عالم چیست. **رسول جعفریان:** در تعاریف علم، دو تعریف وجود دارد. یکی تعریف غالب متکلمان که از آن با لازمه اش که سکون نفس است تعریف می کردند و دیگری تعریف فیلسوفانه که روی انکشاف واقع برای نفس عالمه تاکید داشته از تعبیری مانند انعکاس صور منطبقه یا امثال آن استفاده می کردند در تعریف علم، متکلمان روی سکون و اقلان نفس تکیه داشتند، این چیزی است که در متون آنها آمده است. به نظر می رسد، اساساً به جنبه انکشافی و واقع نمایی آن باور نداشتند. فکر می کنید این تعریف یعنی سکون نفس، یک امر هرمنوتیکی نیست؟ می توان به این نتیجه رسید که علم چیزی غیر از سکون نفس نیست، چه در کلام اسلامی که به دنبال معلوماتی هستیم که به آدم آرامش می بخشد و چه در فلسفه جدید که به دنبال محوریت سوژه شناسا هستیم، کشف امر واقعی در کار نیست. اصلاً انکشاف واقع چه در علم قدیم و چه در علم جدید شوخی به نظر می رسد. آن چیزی که وجود دارد و متکلمانی نظیر قاضی عبدالجبار به آن تصریح کرده اند علم به مثابه امری است که به انسان سکون نفس می بخشد. دقیقاً همان چیزی که در نظریه پارادایم وجود دارد. هر سامانه فکری به دنبال اقلان انسان است و ممکن است این سامانه ها تغییر کنند و نوع اقلان انسان نیز بالطبع متفاوت شود. اما انکشاف واقعی در این میان وجود ندارد.

رضا داوری اردکانی: شاید همینطور است منتها با یک اختلاف مهم. من در کلام در طلب سکون نفس هستم. یعنی مشخصاً طلب علم نمی کنم. اما در علم جدید در پی خواست خودم هستم.

رسول جعفریان: خواست خودم همان سکون نفس و اقلان نفس است.

رضا داوری اردکانی: در کلام من در سکون نفس می خواهم حرف پیامبر را ثابت بکنم و با حرف پیامبر سکون نفس پیدا کنم. اما در علم جدید من می خواهم خودم باشم.

رسول جعفریان: ما الان در اجتهاد هم همین مسئله را داریم. اصابت به واقع در فقه همین را تصدیق می کند.

رضا داوری اردکانی: بگذارید اینگونه توضیح بدهم؛ عوالم با هم متفاوت هستند. عوالم که از هم جدا می شوند، آدم ها نیز از هم جدا می شوند. در دوران جدید آدم های دیگری با مبادی و غایات تازه ای به وجود آمدند.

رسول جعفریان: پس کشف واقع یک حاشیه است.

رضا داوری اردکانی: در دوره جدید همینطور

است.

رسول جعفریان: در دوران قدیم هم همین بوده

است.

رضا داوری اردکانی: مطلب این نیست که آیا

کشف واقع وجود دارد یا ندارد. مطلب این است

که متجدد نمی‌گوید من کشف می‌کنم، متقدم

می‌گفت من کشف می‌کنم.

رسول جعفریان: این گفتنش چه فرقی در

نتیجه خواهد داشت؟

رضا داوری اردکانی: شما که می‌خواهید پدیدارشناسی تاریخی کنید چرا این حرف را می‌زنید؟ ما

نمی‌گوئیم چه چیزی درست است، می‌گوئیم آدم قدیم مدعی کشف امرواق بوده است. اما داعیه بشر

جدید ساختن است و می‌بینیم که ساخته است و می‌سازد. این تفاوت فقط در رای و نظر نیست، بلکه

اثرش در زندگی و جامعه پیدا است.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: این بحث شاید با یک کلمه رفع و حل شود. هم دکتر داوری اردکانی که

روی کشف امرواق تکیه می‌کنند و هم دکتر جعفریان که بحث سکون نفس را مطرح می‌کنند، درست

و صحیح می‌گویند. حرف من این است که سکون نفس وقتی حاصل می‌شود که شما فکر کنید به امر

واقع دست پیدا کرده اید.

رضا داوری اردکانی: بله همینطور است.

رسول جعفریان: اگر اینگونه است پس اصلاً چرا بحث سکون نفس مطرح می‌شود؟

* برای اینکه بحث به صورت مشارکتی دنبال شود، بهتر است نظر دیگر اساتید را هم در این زمینه جویا شویم. جناب

آقای دکتر اعوانی؛ به نظر شما در بحث از کشف امرواق و سکون نفس چه نکته‌ای می‌توان مطرح کرد که بحث را

از بن بست درآورد؟ اگر طبق نظر دکتر ابراهیمی دینانی و دکتر داوری اردکانی کشف امرواق اصالت دارد، چه نیازی به

طرح مسئله سکون نفس توسط متکلمین در تاریخ اندیشه اسلامی بوده است؟

غلامرضا اعوانی: این مسئله یک مبنای فلسفی دارد که در قدیم مطرح بوده و در دوره جدید نادیده گرفته

می‌شود و آن هم ارتباط علم با «وجود» و «نفس» است. به عبارت دیگر هر مرتبه‌ای از عالم با یک مرتبه‌ای

از معلوم ارتباط دارد. اگر «حاس» را نفس محسوب کنیم، «محسوس» چیزی خارج از نفس به شمار می‌رود.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: محسوس هم نفس است.

غلامرضا اعوانی: احسنت؛ محسوس هم نفس است. بدین معنی که وحدت بین حس، حاس و

احمد احمدی: اینگونه نیست که اندیشمندان دینی تنها به علم الهی می‌پردازند و با این پردازش دچار مشکل در تلقی از علم خودشان بشوند. در این مورد می‌توان رساله «تجريد العقاید» خواجه نصیرالدین طوسی را هم مثال آورد که نیمی از آن را بحث درباره طبیعیات تشکیل می‌دهد. به نظر من صحبت‌هایی نظیر آنچه دکتر اعوانی درباره علم و وجود داشتند، مشکل بحث ما را حل نمی‌کند. مشکل از جایی آغاز می‌شود که برخی از اندیشمندان و نویسندگان ما در صدد برآمدن با همان معلومات طبیعی که از گذشته ثابت باقی مانده بود، همه مشکلات را حل کنند.

محسوس که در دوره جدید فراموش شده است، بسیار اساسی و مهم است. امروزه وحدت بین وجود که آن را علم می‌نامیم و موجود کاملاً نادیده گرفته می‌شود. آیا ما علت علم هستیم؟ یا علتی دارد؟ یا اینکه علتی ندارد؟ در دوره جدید می‌گویند هیچ علتی ندارد و برای تثبیت آن به نظریات بسیار سخیفی نظیر صدفه پناه می‌برند. اما در گذشته همه این موارد مبتنی بر دیدگاه‌های حکمی بوده است. اگر کشف امرواق مسبب سکون نفس می‌شود به این خاطر است که ارتباطی با حقیقت وجود دارد.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: باید موضوع را از زاویه دیگری دید. اگر انسان حس کند که به واقعیت نرسیده است، نمی‌تواند احساس سکون نفس داشته باشد.
رسول جعفریان: اینکه بحثی روانشناختی است.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: اصلاً سکون نفس خودش یک بحث روانشناخته است. نکته مهم این است که اگر من بدانم که به واقع ارتباط پیدا نکرده‌ام، سکون نفس نخواهم داشت. پس در نتیجه سکون نفس در گرو این است که من، ولو در توهم خود، فکر کنم که به امرواق دست پیدا کرده‌ام.
رسول جعفریان: اجازه بدهید از این بحث عبور کنیم و از زاویه دیگری به بحث بازگردیم. بحث‌های فلسفی و کلامی از قرن دوم هجری به شدت تحت تأثیر بحث‌هایی است که درباره صفات خداوند داریم. در فلسفه یونانی این بحث‌ها که علم خداوند و درک خداوند به چه کیفیت است وجود ندارد. غلامرضا اعوانی: اصلاً اینطور نیست.

رسول جعفریان: اجازه بدهید طرح مسئله بکنیم، بعد نظر خود را بدهید. ما در اینجا دو گونه بحث داریم یکی اینکه علم خداوند به عنوان یک صفت چگونه علمی است؟ علم به معلوم و موجود و علم به کلیات و جزئیات در گونه اول بحث درباره علم مطرح می‌شود. اما در گونه دوم ما درباره علم خودمان به صورت شناخت شناسانه بحث می‌کنیم و می‌پرسیم که ماهیت اپیستمولوژیک و انکشافی علم خودمان چیست؟ آنقدر ما تحت تأثیر بحث درباره علم الهی بودیم که علم انسانی و یا کشف امرواق و یا سکون نفس را پیش پای علم الهی قربانی کردیم. به عنوان مثال ابتدا علم را با نفس یکی کردیم و باعث شدیم که اگر گفته شود علم به معلوم ندارد، نقص خداوند تلقی شود. اینکه آمدیم علم را در اتحاد با معلوم و عاقل را در اتحاد با معقول مطرح کردیم هم باعث گرفتاری‌های دیگری شد. سوال این است

که آیا ما مسلمانان آمدم مشکل علم الهی در تاریخ اندیشه خودمان را حل کنیم یا اینکه آمدم مشکلی از شناخت شناسی خودمان حل کنیم؟ غلامحسین ابراهیمی دینانی: ما درباره علم الهی بحث های زیادی داشته و داریم. ولی نکته این است که من با علم خودم از علم الهی بحث می کنم. من اگر علم ندارم، بیجا می کنم که درباره علم الهی بحث می کنم. علم من از علم الهی سخن می گوید و می خواهد بفهمد علم الهی به چه معنا است؟ این من هستم که درباره

خدا صحبت می کنم. تا قیامت هم بخواهم تلاش کنم از خودم و محدوده علم و تصور خودم خارج شوم، غیر ممکن است.

رسول جعفریان: اما سوال من چیز دیگری بود. من به دنبال تاثیر و تاثر مفاهیم در نوع تلقی هستم که در طول تاریخ از علم الهی پیدا کرده ایم.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: اجازه بدهید پاسخ سوال شما را بدهم. من در ابتدا که به سراغ علم الهی می روم، با علم خودم به سراغ علم الهی می روم. این «من» هستم که می خواهم بفهمم. اما من تنها موجودی هستم که رفتار و گفتارم در خودم اثر باقی می گذارد. من هر سخنی بگویم و هر حرکتی بکنم، در خودم نیز اثرگذار است. بنابراین من ابتدا با علم خودم به سراغ بررسی علم الهی می روم و به یک نتیجه مشخصی می رسم. این نتیجه هر چه که باشد در خودم نیز اثر می گذارد و این خاصیت منحصر به فرد انسان است.

رسول جعفریان: آیا این خاصیت منحصر به فرد برای شناخت شناسی ما در تاریخ خودمان معضلی به وجود آورده است؟ تصور نمی کنید که ما خواسته ایم مسئله علم خدا را حل کنیم، اما در تلقی که از علم خودمان باید داشته باشیم مشکل به وجود آورده ایم؟

غلامحسین ابراهیمی دینانی: مسئله علم خداوند، مسئله ما نیست. به همین ترتیب مشکل فهم علم خداوند ربطی به مشکل فهم تلقی که ما از علم خودمان داریم هم ندارد.

* جناب آقای دکتر احمدی؛ نظر حضرتعالی چیست؟

احمد احمدی: در ابتدا این نکته را خاطر نشان کنم که اینگونه نیست که چون ما به سراغ بررسی مسئله علم الهی رفته ایم، از بررسی و درک باقی مسائل در مانده باشیم. اگر رساله «المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات» را نگاهی بیندازید، می بینید که بخشی از آن مربوط به اثبات علم الهی

سید محمد سید فاطمی: مسلمانان در قرون سوم و چهارم هجری قمری دستی بر آتش علم داشتند اما پس از آن برخی علم گریز و در مرحله بعد علم ستیز می شوند. نتیجه این علم ستیزی هم این شده است که ماهیت علم جدید توسط اندیشمندان و نویسندگان ما به درستی فهمیده نشده است. به طور خلاصه باید بگویم به نظر من جهل مرکبی که برخی مسلمانان در رابطه با علم دچار آن هستند، می تواند یکی از عوامل و منشاء های عقب ماندگی ما باشد، و نتیجه آن در دانش حقوق روشن و مبرهن است.

سید مصطفی محقق داماد: در یونان باستان و به طور مشخص در نظام فکری ارسطو اگر چه دو عرصه فیزیک و متافیزیک وجود داشت، اما بین آنها هیچ گونه جدایی وجود نداشت و یک سری اصول و مبانی مشخص حاکم بر هر دو عرصه بود. اما از یک مقطع تاریخی، فیزیک حلقه ارتباطی خود را با متافیزیک قطع کرد و با اتکاء به مشاهده و تجربه و بی اعتنایی به برهان های فلسفه قدمایی، تحول اساسی در دانش طبیعی به وجود آورد. ما باید این مقطع مهم تاریخی را در سیر اندیشه اسلامی خودمان هم جستجو کنیم.

و دیگر وجوه بررسی این علم است، اما باقی بخش ها متکفل بررسی علوم دیگر از فیزیک گرفته تا نجوم است. تازه نویسنده این رساله اندیشمندی اشعری به نام فخر رازی هست. او رازی نیامده است پس از پرداختن به علم الهی بگوید من به سکون نفس رسیدم و دیگر به علم طبیعی کاری ندارم. خیر! او به بررسی طبیعیات در کنار الهیات هم اهتمام می ورزد. پس اینگونه نیست که اندیشمندان دینی تنها به علم الهی می پردازند و با این پردازش دچار مشکل در تلقی

از علم خودشان بشوند. در این مورد می توان رساله «تجريد العقاید» خواجه نصیرالدین طوسی را هم مثال آورد که نیمی از آن را بحث درباره طبیعیات تشکیل می دهد. به نظر من صحبت هایی نظیر آنچه دکتر اعوانی درباره علم و وجود داشتند، مشکل بحث ما را حل نمی کند. مشکل از جایی آغاز می شود که برخی از اندیشمندان و نویسندگان ما در صدد برآمدن با همان معلومات طبیعی که از گذشته ثابت باقی مانده بود، همه مشکلات را حل کنند.

رسول جعفریان: سوال این است که مشکل و ابهام این مسئله در کجا بود؟ چرا اندیشمندان و نویسندگان ما نتوانستند این پرده پندار را پاره کنند و در مسیر علم پیشرفتی داشته باشند؟
احمد احمدی: این پاره کردن پرده پندار کاری بود که متجددین در غرب توانستند انجام دهند.
رسول جعفریان: چرا اندیشمندان و نویسندگان ما نتوانستند؟ گیر اصلی ما در کجا بود؟ این گیر چه اندازه به تلقی ما از علم بر می گردد؟

احمد احمدی: مسئله را در جای دیگری باید پیگیری کرد. یونانیان باستان برای هر دریایی و هر آسمانی و هر ستاره ای یک خدا داشتند. وقتی تلسکوپ جناب گالیله توانست منظومه شمسی را رصد کند، نه تنها دنیا بلکه فهم متجددین از دنیا متحول شد.

رسول جعفریان: شما می خواهید بگوئید تغییری در بینش علمی رخ نداد و یک صنعت باعث شد که این تغییر ایجاد شود؟

احمد احمدی: من می گویم وقتی که انسان غربی توانست طبیعت را مورد شناسایی بیشتری قرار دهد، در اعتقاداتش تحول پیدا شد. پس در دوره جدید هر چقدر انسان بیشتر با طبیعت آشنا شد، افکاری که با معلومات ظاهری به دست آورده بود را رها کرد. مصیبت فلسفه هم از همین نقطه آغاز شد که با خلع یدش از مسائل طبیعیات، خود را محدود به توضیح الهیات و فهم مسائلی نظیر وجود

کرد. بنابراین در تاریخ جدید غرب آدمی هر چه بیشتر طبیعت را کشف کرد، علم جدیدی به منصفه ظهور رسید و هر چه بیشتر علم جدید پیشرفت کرد، فلسفه محدودتر شد. غرب جدید به جای اینکه معلومات قدیمی را تکرار کند و بگوید ماده عبارت است از جوهری که سه خط متقاطع را در آن بتوان فرض کرد، کانالی ۲۰ کیلومتری در عمق صد متری زیر زمین می‌کشد و با آزمایش‌های فیزیکی، کمر به فهم ماده و انرژی می‌بندد.

*** جناب آقای دکتر سید فاطمی؛ نظر جنابعالی در مورد مجموع مباحثی که در اینجا طرح شد چیست؟ شما چگونه به بحث علم و تلقی که ما از آن داشته‌ایم می‌نگرید؟**

سید محمد سید فاطمی: من به عنوان یک حقوق دان معتقدم که پایه و برآیند علم جدید، دانش حقوق است. به عبارت دیگر این دانش متکفل ارائه الگو برای اداره جامعه جدید است. با توجه به مجموع مباحثی که اساتید گرامی داشتند، سوالی که در اینجا می‌توانم نسبت به طرح و تنقیح آن اقدام کنم این است که چرا برخی مسلمانان تا این اندازه علم گریز هستند؟ البته الان باید گفت اگر این دسته از مسلمانان تا قبل از تجدد علم گریز بودند، امروزه برخی علم

سید مصطفی محقق داماد: اندیشمندان و نویسندگان ما وقتی به قرآن رجوع می‌کردند می‌دیدند که بسیاری از وقایع طبیعی به عملکرد اخلاقی انسان‌ها ارتباط داده شده است. ارتباط دادن سرنوشت قوم عاد و ثمود به عملکرد اخلاقی آنان نیز مثال دیگری است که در قرآن کریم آمده است. این موضوع همواره برای اندیشمندان و نویسندگان مسلمان پرشش بوده است. اما آنان به احترام قرآن کریم حاضر به قطع ارتباط میان وقایع طبیعی و عملکرد اخلاقی آدمیان نشدند و در نتیجه فرآیند قطع فیزیک از متافیزیک در عالم اسلام شکل نگرفت.

ستیز هم شده‌اند. چرا این دسته از مسلمانان از علم جدید تا این اندازه عصبانی هستند؟ شاید پاسخ به این سوال را بتوان با سوالات دیگری داد. چرا در روان شناسی مباحثی وجود دارد که با برخی از احادیث ما همخوانی ندارد؟ چرا در جامعه شناسی مطالبی عرضه می‌شود که مثلاً با ظاهر فتوای شیخ طوسی مخالفت دارد؟ چه اتفاقی می‌فتد که اصلاً فاصله ما از علم جدید تا این اندازه زیاد می‌شود؟ مسلمانان در قرون سوم و چهارم هجری قمری دستی بر آتش علم داشتند. اما همانطور که گفتم پس از آن برخی علم گریز و در مرحله بعد علم ستیز می‌شوند. نتیجه این علم ستیزی هم این شده است که ماهیت علم جدید توسط اندیشمندان و نویسندگان ما به درستی فهمیده نشده است. به طور خلاصه باید بگویم به نظر من جهل مرکبی که برخی مسلمانان در رابطه با علم دچار آن هستند، می‌تواند یکی از عوامل و منشاءهای عقب ماندگی ما باشد، و نتیجه آن در دانش حقوق روشن و مبرهن است.

*** جناب آقای دکتر محقق داماد؛ نگرش شما از لحاظ فقهی و اصولی به ماجرای تلقی مسلمانان از علم در سیر تاریخ اندیشه اسلامی به چه نحو قابل تبیین است؟**

سید مصطفی محقق داماد: در یونان باستان و به طور مشخص در نظام فکری ارسطو اگر چه دو

غلامرضا اعوانی: در قدیم هر نوع دانایی را حکمت می‌گفتند. این دانایی مراتبی طولی داشته است. پائین ترین مرتبه آن طبیعت و فوق آن ریاضیات بود. اما بالاترین مرتبه دانایی چیزی جز حکمت الهی نیست. علم بدون حکمت بی‌معنی است. به این خاطر که علم خارج از یک محدوده مشخص حق ندارد طرح سوال کند. چرا که همچنان که علم مراتب دارد، سوال هم مراتب دارد.

عرصه فیزیک و متافیزیک وجود داشت، اما بین آنها هیچ گونه جدایی وجود نداشت و یک سری اصول و مبانی مشخص حاکم بر هر دو عرصه بود. به عبارت دیگر مبانی که در الهیات به کار می‌رفت، در طبیعیات هم به کار گرفته می‌شد. این پیوستگی بسیار اهمیت دارد و باید مورد پژوهش و کنکاش قرار بگیرد. متأسفانه بین اساتید فلسفه معاصر ما هم این نکته تا کنون

جدی گرفته نشده است که به عنوان مثال فارابی چگونه از مبانی فلسفی به نظریه سیاسی ای می‌رسد که در ارتباط و پیوستار منظم با مبانی فلسفی اش است؟ اما از این مطلب که بگذریم، همانطور که دکتر احمدی به بیان دیگری فرمودند، از یک مقطع تاریخی، فیزیک حلقه ارتباطی خود را با متافیزیک قطع کرد و با اتکاء به مشاهده و تجربه و بی‌اعتنایی به برهان‌های فلسفه قدمایی، تحول اساسی در دانش طبیعی به وجود آورد. ما باید این مقطع مهم تاریخی را در سیر اندیشه اسلامی خودمان هم جستجو کنیم.

*** سوال این است که چرا این تحول در عالم اسلام و در تاریخ اندیشه ما رخ نداد و یا به عبارت دیگر آگاهانه رخ نداد؟**

سید مصطفی محقق داماد: به نظر می‌رسد اندیشمندان و نویسندگان ما وقتی به قرآن رجوع می‌کردند می‌دیدند که بسیاری از وقایع طبیعی به عملکرد اخلاقی انسان‌ها ارتباط داده شده است. مثلاً آیه شریفه که می‌فرماید «ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات» را در نظر بگیرد. ارتباط دادن سرنوشت قوم عاد و ثمود به عملکرد اخلاقی آنان نیز مثال دیگری است که در قرآن کریم آمده است. این موضوع همواره برای اندیشمندان و نویسندگان مسلمان پرسش بوده است. اما آنان به احترام قرآن کریم حاضر به قطع ارتباط میان وقایع طبیعی و عملکرد اخلاقی آدمیان نشدند و در نتیجه فرآیند قطع فیزیک از متافیزیک در عالم اسلام شکل نگرفت. به همین خاطر هست که امروزه برخی از مبانی الهیاتی ما اصطکاک بسیار شدیدی با علوم جدید دارد. به همین خاطر هم دانشمند فیزیک از کنار متافیزیک و الهیات به آرامی عبور می‌کند و به آن توجهی نشان نمی‌دهد.

یک روز بنده مقاله‌ای از آقای دکتر حمیدی در روزنامه می‌خواندم که خاطره‌ای از استادش مرحوم آقای حکیم نقل کرده بود. ایشان گفته بود فرود فضاپیما بر سطح کره ماه محال و غیرممکن است و من برای آن برهان فلسفی دارم. چرا که متحرک بر متحرک نمی‌تواند قرار بگیرد. اکثر حکما و اندیشمندان فلسفی ما تا حاجی سبزواری برهان فلسفه قدمایی درباره امور طبیعی را مسلم می‌انگاشتند. آنها به جای آنکه یک بار ذبح گوسفند را از نزدیک مورد مشاهده و تجربه قرار دهند تا نحوه جریان خون در رگ‌های حیوان را ببینند، دائم به مطالب قدیمی طبیعیات اشاره می‌کردند که خون در رگ اینگونه حرکت

می‌کند. نظیر این مسائل را می‌توان در مورد مصادیق دیگر هم مثال آورد.

* جناب آقای دکتر اعوانی در طول مدت زمانی که از مباحث می‌گذرد، به سخنان دکتر جعفریان نقد داشتند و از به زیر سوال رفتن فلسفه گله می‌کردند. از ایشان می‌خواهیم ادله‌های خود درباره مدعیات ناظر به حکمت را مطرح بفرمایند.

غلامرضا اعوانی: در قدیم هر نوع دانایی را حکمت می‌گفتند. این دانایی مراتبی طولی داشته است. پائین‌ترین مرتبه آن طبیعت و فوق آن ریاضیات بود. اما بالاترین مرتبه دانایی چیزی جز حکمت الهی

نیست. علم بدون حکمت بی‌معنی است. به این خاطر که علم خارج از یک محدوده مشخص حق ندارد طرح سوال کند. چرا که همچنان که علم مراتب دارد، سوال هم مراتب دارد. سوال مطلق داریم، سوال نسبی داریم، سوال در موضوع علم داریم و در نهایت سوال در حیطه حکمت الهی داریم. سوال فلسفی و حکمی درباره امکان وجود است. این «امکان» نکته‌ای است که در علم جدید اهمیتی ندارد و نادیده گرفته می‌شود.

جدا شدن علم از حکمت موجب نکبت برای بشر خواهد شد. در این صورت پیشرفت علم اگر بی‌توجه به حکمت و مبانی اصیل حکمی باشد، به هیچ دردی نخواهد خورد. علم اگر این باشد که امروزه پیشرفت‌های بشری به آن نسبت داده می‌شود، وای اگر از پس امروز بود فردایی. علم اگر از حکمت الهی بریده باشد، جهل است. این نکته هم مهم است که حکمت، علم است؛ قدرت نیست. اگر چه متکلمان اهل قدرت هستند اما حکیمان اهل علم هستند. چه اینکه کلام هم حکمت نیست و این دین است که حکمت عالی است. از یاد نبریم که قدمای ما بسیار حرف دارند. چرا که مسائل اساسی در علم راستین که همان حکمت باشد آمده است. یکی از اشتباهات ما این است که فقط نقصان‌های حکمت طبیعی قدیم را می‌بینیم و امتیازات آن را نمی‌بینیم. نکته ممتاز حکمت طبیعی قدیم این است که علم فیزیک را به علم الهی ربط می‌دهد. ما محتاج این نگرش هستیم و به همین خاطر باید حکمت را به عنوان اصل در نظر بگیریم. باشکال عمده ما این است که از حکمت الهی، چنان که قدما می‌فهمیدند، فاصله گرفته‌ایم و این یک خطر بزرگ برای بشری است که روی زمین زندگی می‌کند. نابراین هیچ علمی بدون حکمت پذیرفته نیست.

سید مصطفی محقق داماد: باید از آقای دکتر اعوانی پرسید که اگر پیوستگی علم طبیعی به علم الهی همچنان پابرجا بود، آیا بشر باز هم به این سطح از تولید انبوه علم می‌رسید یا خیر؟

غلامرضا اعوانی: اگر نمی‌رسید نیز مهم نبود. چون علم بدون حکمت، ضلالت است.

سید محمد سید فاطمی: به اعتقاد بنده پیشرفته‌ترین بخش اصیل اندیشه اسلامی، اصول فقه است. آغاز و یا حداقل نقطه اوج ماجرا هم از دوره صفویان، و مباحث اصولی شهیر مرحوم وحید بهبهانی درباره علم و قطع، ماهیت علم و قطع و همچنین قطع قطاع است. مباحث دقیق مرتبط به جایگاه ظن و شک، و جایگاه و ارزش معرفتی ظن از جمله مباحث معرفت‌شناختی است که در ادبیات اصولی پسا وحید بهبهانی متحول شد. این شیفت معرفت‌شناسانه توانست اصول فقه را از بن بست برهاند.

رسول جعفریان: در اینجا می‌توان پرسش دیگری نیز مطرح کرد تا زویای بحث برای م روشن‌تر شود. ما درس تاریخ فلسفه را در دانشگاه خدمت آقای دکتر احمدی خوانده‌ایم. می‌دانیم به خصوص در فلسفه جدید غرب، علم محوری ترین مسأله است. سوال این است از زمانی که مسأله تعریف علم در قرون اولیه اسلامی بلکه از قرن دوم مطرح شد آیا بحث از علم به عنوان یک مسأله محوری و اساسی مطرح بوده است یا خیر؟ اگر بوده به چه معنا؟ برای روشن شدن مقصود باید عرض کنم آن طوری که در فلسفه جدید غربی از قرن پانزدهم به این سوی ملاحظه می‌کنیم واقعا بحث از ماهیت علم یک مسأله اساسی برای فلسفه است و همه فیلسوفان برجسته درست یا غلط در اطراف آن بحث می‌کنند. اکنون

می‌خواهیم بدانیم مسلمانان در باره ماهیت علم و جنبه انکشافی آن چه می‌اندیشیدند؟ آنها در مسیری که در درون فلسفه اسلامی طی می‌کردند، چه تلقی از علم داشتند؟ آیا در دوره‌های مختلف، متفاوت بود؟ آیا به مشکل اصلی علم توجه داشتند یا معمولا آن را بدیهی دانسته و از روی تفنن به دنبال حاشیه‌های آن می‌رفتند؟ آیا مسلمانان مانند آنچه در روند فلسفی غرب اتفاق افتاد، و مفهوم علم و شناخت مرتب متحول می‌شد، با تردید با آن روبرو شده و دنبال راه حل برای حل معضل علم بودند؟ از سوی دیگر می‌دانیم که بحث از علم در فلسفه اسلامی یک بحث وجود شناسی داشته و یک بحث شناخت شناسی. اکنون سوال بنده این است که وقتی ما این دریای معارف مربوط

به علم را در فلسفه اسلامی دنبال می‌کنیم سوالمان این است که در میان فلاسفه اسلامی بحث وجود شناسی علم بیشتر اهمیت داشته یا شناخت شناسی آن. خیلی ساده واقعا ما دنبال معرفت شناسی علم بوده‌ایم یا شناخت هستی و شکل وجودی آن؟ سوال مشخص من از آقای دکتر ابراهیمی دینانی این است که آیا ما راه اشتباهی رفتیم که با وجود حجم انبوهی از مباحثی که درباره وجو شناسی و معرفت شناسی داشته‌ایم، همانند غربی‌ها قبل از طرح پرسش به شناخت شناسی که تکلیف همان پرسش‌ها را معین می‌کند نپرداختیم؟

غلامحسین ابراهیمی دینانی: شما به عنوان مورخ به یک سوال کوتاه من جواب بدهید. ما تاریخ را می‌سازیم یا تاریخ ما را می‌سازد؟ آقای جعفریان تاریخدان، تاریخ را می‌سازد یا تاریخ، آقای جعفریان تاریخ نگار را می‌سازد؟

سید محمد سید فاطمی: هر دو با هم.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: ساده ترین پاسخ همان پاسخی بود که دکتر سید فاطمی دادند. اما



عقل روی این سوال درنگ می‌کند. اگر هم هر دو با هم باشد، باید اصالت باید با یکی از آنها باشد. عقل نمی‌تواند بپذیرد که ما در یک سمت مورخ داریم و در سمت دیگر تاریخ را داریم و این دو با هم همکار می‌کنند.

رسول جعفریان: حالا سوال بنده را پاسخ دهید. سوال این بود که مسیری که فلسفه غرب از قرن پانزدهم به بعد رفت و بیشترین اهمیت را به شناخت شناسی داد با مسیری که ما در فلسفه اسلامی پیگیری کردیم و لحظه‌ای نبود که بحث درباره «تصور» و «تصدیق» را رها کنیم و در پیچ و تاب «وجود ذهنی» گرفتار آمدیم چه تفاوتی دارد؟ کدامیک از این دو مسیر به ما مدد می‌رساند تا مفهوم علم را دقیق‌تر بفهمیم؟

غلامحسین ابراهیمی دینانی: اگر چه ما ناچار هستیم معرفت و معرفت شناسی را در سیر تاریخی بررسی کنیم، اما دیدگاه مورخانه نسبت به یک مسئله معرفت شناسانه باعث می‌شود تا به صورت ناخودآگاه امور ذهنی و دانش عقلی را با موازین اجتماعی بسنجیم. به نظر من این رویکرد نه تنها عوام زده است، بلکه نهایتاً منتج به دفن معرفت می‌شود. در دنیای جدید هم به ذات معرفت پرداخته می‌شود و کاری به تأثیرات اجتماعی آن ندارند. با اینکه باید به مورخانه نظیر آقای دکتر جعفریان حق داد که طبق رویکرد خود، معرفت را در چارچوب تاریخ ببینند.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: این سوال بسیار مهمی است. کیلرو گالیله در تاریخ غرب بسیار مهم‌تر از دکارت و کانت هستند. این دانشمندان غرب جدید بودند که با تلسکوپ و میکروسکوپ، پاپ را مجبور کردند تا از محدوده کلیسا فراتر نیاید و در علم و دانش دخالت نکند.

رسول جعفریان: اما من علت پیشرفت غرب را نپرسیدم. من مسیر فلسفه غرب در شناخت شناسی و تفاوت آن با مسیری که ما انتخاب کردیم را پرسیدم.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: مسیر همین است که می‌گویم. هر مسئله علمی که از سوی دانشمندان غرب مطرح می‌شد، پاپ آن را رد می‌کرد و به همین خاطر جنگ میان کلیسا و عالمان علوم غیردینی بالا گرفت و اتفاقاً تلفات زیادی هم داد. نتیجه این شد که کلیسا موعظه خودش را بکند و علم هم پژوهش خود را درباره طبیعت و جهان اطراف انجام دهد.

* جناب آقای دکتر سید فاطمی؛ نظر شما درباره پرسش اساسی که دکتر جعفریان درباره مسیر معرفت شناسی در اندیشه غربی و اندیشه اسلامی مطرح کردند چیست؟

سید محمد سید فاطمی: به اعتقاد بنده پیشرفته ترین بخش اصیل اندیشه اسلامی، اصول فقه است. آغاز و یا حداقل نقطه اوج ماجرا هم از دوره صفویان، و مباحث اصولی شهیر مرحوم وحید بهبهانی درباره علم و قطع، ماهیت علم و قطع و همچنین قطع قطاع است. مباحث دقیق مرتبط به جایگاه ظن و شک، و جایگاه و ارزش معرفتی ظن از جمله مباحث معرفت شناختی است که در ادبیات اصولی پسا وحید بهبهانی متحول شد. این شیفت معرفت شناسانه توانست اصول فقه را از بن بست برهاند.

اگر این اتفاقی که در اصول فقه افتاد، در سایر بخش‌های اندیشه اسلامی هم رخ می‌داد، شاهد وضعیت به مراتب متفاوت‌تری بودیم. یعنی در سایر حوزه‌های الهیاتی و فلسفی شاهد حضور پررنگ ظن معرفتی بمشابه منشاء عقیده و عمل بودیم. همچنین اگر پنجره ارزشمندی که میرزای قمی در قوانین الاصول در ارزش معرفتی ظن مطلق با طرح دلیل انسداد باز کرد جدی‌تر گرفته می‌شد، امروزه چه بسا در مواجهه معرفتی با تجدد دست پرتی داشتیم. حتی بحث هرمنیوتیکی حجیت خطابات شفاهی نسبت به غیر مخاطبین، گرچه قبل از بهبهانی مطرح بوده، اما در ادبیات اصولی میرزا جان تازه‌ای گرفت. این بحث راه گشا و بلحاظ معرفت‌شناسی، تاریخی و الهیاتی شوربختانه دوباره به فراموشی سپرده شد. مهم‌تر از آن، بحث معرفت‌شناسانه از امکان و یا استحاله کلام نفسی و پیامدهای زبان شناختی، هرمنیوتیکی و الهیاتی آن است در جوامع علمی و فکری ما مغفول واقع شد. امروزه با طرح مفهوم زبان خصوصی در ویتگنشتاین متاخر، شاید ما تا حدودی به اهمیت معرفتی بحث الهیاتی از کلام نفسی پی ببریم.

بطور خلاصه، معرفت‌شناسی شیعی همچنان میهمان گفتمان اصولی وحید بهبهانی و شاگرد نامدارش شیخ انصاری و پس از او آخوند ملا محمد کاظم خراسانی است، و هنوز هیچ گام جدی در تحول و توسعه آن دست آوردها به سایر ساحت‌های معرفتی برنداشته است. از همین رو وقتی نوبت به مواجهه جدی با مهمترین دست آورد تجدد یعنی حقوق بشر معاصر می‌رسد، برخوردی انفعالی یا اعتذاری و یا انکاری داریم.

رسول جعفریان: آیا ما در فلسفه اسلامی، بحث شناخت را منطقی پیش بردیم که در یک مقطعی توانسته باشیم دریچه‌ای بگشاییم؟ یا اینکه همواره ایستاده‌ایم و بر سر مفاهیم حاشیه‌ای بحث کردیم؟ شما بهتری دانید که مباحث زیادی درباره معرفت‌شناسی داریم. اما این مباحث اولاً راه منطقی را پیمود؟ یعنی به نسبت آنچه مسأله اول بود. اگر واقعاً بحث انکشاف واقع و ارائه یک نظریه برای علم برای سنجش معلومات و باز کردن راه برای دانستن بیشتر بوده، آیا این مباحث سنگین وجود ذهنی و غیره، گرهی از آن کار گشوده است؟

غلامحسین ابراهیمی دینانی: همین تصور و تصدیقی که شما به تمسخر گرفتید، جدیدترین مکاتب فلسفی را متأثر ساخته است.

رسول جعفریان: شما خودتان جایی نوشته‌اید که غربی‌ها اصلاً به بحث تصور کاری ندارند و فقط درباره تصدیق و حکم کار کرده‌اند. این در حالی است که ما انرژی زیادی را صرف بحث درباره تصور و تصدیق کرده‌ایم.



غلامحسین ابراهیمی دینانی: من یک سوال از شما دارم. آیا اپیستمولوژی بدون انتولوژی معنی دارد؟

رسول جعفریان: این دو مقوله هیچ ربطی به هم ندارند.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: اپیستمولوژی بدون انتولوژی به درد هیچ چیزی نمی خورد.

سید محمد سید فاطمی: اتفاقاً وحید بهبهانی آمد تا همین نکته ای که شما رد کردید را مورد تایید و

تاکید قرار دهد. اپیستمولوژی ربطی به انتولوژی ندارد.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: شناخت شناسی بدون امرمورد شناخت هیچ معنایی ندارد.

غلامرضا اعوانی: در دوره جدید اپیستمولوژی

به این خاطر برجسته می شود که گفته شود نیازی به انتولوژی نیست. این یک اشکال اساسی است. طبیب وقتی علم طب می خواند باید بتواند مریض را درمان کند و یا دلایل عدم صحت را تشخیص دهد.

سید مصطفی محقق داماد: اگر طبیب قطع پیدا کرد که دارویی برای مریض خوب باشد ولو اینکه مضر باشد، اپیستمولوژی آن برایش حجت است. یعنی شناخت شناسی طبیب برایش حجت می آورد.

غلامرضا اعوانی: نه حجت ندارد. باید حجت درست داشته باشد.

سید مصطفی محقق داماد: حجت دارد.

* اجازه بدهید کمی از مباحث جدلی فاصله بگیریم و در مبانی به بحث بپردازیم. بحث اساتید ناظر به دوره ای از تاریخ ایران است که اتفاقات مهمی از لحاظ نظری در آن رخ داده است. دوره صفویه که در تخصص پژوهشی آقای دکتر جعفریان نیز هست، حاوی نکات مهمی برای امروز ماست. می توانیم این سوال کلیدی را به عنوان نکته آغازین بحث در این بخش مطرح کنیم که آیا می توان سیرروندی که دانش تا دوره صفویه در ایران داشته است را تبیین کرد؟ به عبارت دیگر تاریخ اندیشه ما تا دوره صفویه در مباحث معرفت شناسی از چه دوره هایی و با چه ویژگی هایی عبور کرده ایم تا به دوران معاصر رسیده ایم. آیا اصلاً این سیر قابل دوره بندی هست یا خیر؟

غلامحسین ابراهیمی دینانی: اگر چه ما ناچار هستیم معرفت و معرفت شناسی را در سیر تاریخی بررسی کنیم، اما دیدگاه مورخانه نسبت به یک مسئله معرفت شناسانه باعث می شود تا به صورت ناخود آگاه امور ذهنی و دانش عقلی را با موازین اجتماعی بسنجیم. به نظر من این رویکرد نه تنها عوام زده است، بلکه نهایتاً منتج به دفن معرفت می شود. در دنیای جدید هم به ذات معرفت پرداخته می شود و

سید مصطفی محقق داماد: اولاً در یک جامعه دینی تنازع اصلی میان عقل و دین است و این نزاع است که در طول تاریخ تکلیف صورت بندی های معرفتی ما را مشخص کرده است. ثانیاً ریشه این مسئله به یونان باستان بازمی گردد. به این صورت که ارسطو برعکس افلاطون، برای تبیین جهان نیازی به تفکر دینی احساس نمی کرد. فیلسوفان بزرگ تمدن اسلامی نظیر فارابی و ابن سینا هم معتقد بودند که برای تبیین جهان نیازی به دین نیست، البته آنها نمی گفتند که هیچ نیازی به دین در زندگی انسان نیست، بلکه می خواستند تبیینی عقلانی و غیرماورایی از جهان به دست بدهند.

کاری به تأثیرات اجتماعی آن ندارند. با اینکه باید به مورخانی نظیر آقای دکتر جعفریان حق داد که طبق رویکرد خود، معرفت را در چارچوب تاریخ ببینند. اما اینجا یک سوال مهم نادیده گرفته می شود. معرفت مولود تاریخ هست یا تاریخ مولود معرفت هست؟ معرفت از درون تاریخ مستخرج می شود یا تاریخ از دورن معرفت مستخرج می شود؟



رسول جعفریان: اجازه بدهید من هم یک سوال مطرح کنم تا بحث را روشن تر کنم. اگر مورخی با بررسی تاریخ صفویه به این نتیجه برسد که از قرن هفتم تا نهم، با تسلط معرفت شناسی عرفانی، تمدن اسلامی در سرزمین ایران در سراسیمه سقوط قرار گرفت، از لحاظ معرفت شناسی چه توضیحی برای این مسئله باید داد؟ آیا چاره ای به جز نگاه تاریخی در توصیف سرنوشت معرفت شناسی ما از صفویه تا به امروز وجود دارد؟ اگر از دوره صفویه، خانقاه به جای مدرسه و ذکر به جای فکر نشسته باشد، چه توضیح معرفت شناسی برای آن می توان داشت؟ آیا می توان با

بحث ذات شناسانه در باب معرفت به این مسئله توجه نشان داد؟

غلامحسین ابراهیمی دینانی: سوال بسیار خوبی است. اگر در یک جامعه چند صد سال و یا حتی چند ده سال خانقاه بازی و درویش بازی حاکم شود، شیرازه جامعه از هم پاشیده می شود. رسول جعفریان: بله؛ این نکته بدیهی است. سوال من این است که از نظر شما این مسئله چه ارتباطی با معرفت شناسی پیدا می کند؟

غلامحسین ابراهیمی دینانی: من از موضع فلسفه به مثابه یک تفکر آزاد دارم صحبت می کنم. جامعه ای که تنها با صوفی بازی و یا رویکردهای قشری فقهی عجین شود، سقوط می کند. تفکر آزاد به این خاطر که گرفتار هیچ حزب و نحله ای نیست، دچار تصلب صوفیانه و فقیهانه نمی شود و بهترین معیار برای بحث درباره هر چیزی از جمله تاریخ اندیشه است.

*** جناب آقای دکتر اعوانی نظر شما در مورد نسبت تاریخ اندیشه و معرفت شناسی چیست؟**

غلامرضا اعوانی: به نظر من محور هر بحثی تاریخی از جمله بحث حاضر ابتناء تام در اپیستمولوژی دارد. اجازه بدهید از دوره یونان باستان مثال بزنیم. افلاطون و ارسطو دو دیدگاه کاملاً متفاوت از یکدیگر دارند و دیدگاه هر دو فیلسوف با نظرگاه فلسفه مدرن کاملاً تمایز و تباین دارد. نزد افلاطون دو درجه معرفت وجود دارد که یکی از آنها بحثی (علم) و دیگری شهودی (فلسفه) است. افلاطون به ظهور حقائق در یک دیالکتیک معتقد است که با تصور و تصدیق متفاوت است. افلاطون حکمت بحثی را در هر جای شهر

تبلیغ و تبیین می‌کند، اما حکمت شهودی را تنها در آکادمی خود مطرح می‌کند. او برای فلسفه به عنوان پیشفرض علوم جایگاهی ربانی و بلند مرتبه قائل می‌شود. اما ارسطو این جایگاه فلسفه را انکار می‌کند و دیالکتیک افلاطون را ذیل جدل جای می‌دهد. هم افلاطون و هم ارسطو سعی خود را به کار بستند تا جامعه زمان خودشان را اصلاح کنند. شما نمی‌توانید در نظام فکری افلاطون و ارسطو علم را از وجود و نفس جدا کنید. ادراک و مدرک و مدرک در تفکریونان باستان دارای وحدتی بودند که در فلسفه مدرن از بین رفته است.

*** شما در فلسفه محض دارید بحث می‌کنید و عنایتی به تاریخ ندارید. اگر امکان دارد انتقال تفکری که شرح دادید نزد افلاطون و ارسطو چگونه بوده است را به عالم اسلامی توضیح دهید.**

غلامرضا اعوانی: بله! در عالم اسلام شما با ابن سینا مواجه هستید که ارسطو را بسط بی سابقه‌ای داده و تفکر فیلسوف یونانی را نظام مند کرده است. در واقع ابن سینا مبادی شناخت و هستی‌شناسی را دگرگون کرده است. تغییر مسئله هستی از جوهر و عرض به وجود و ماهیت یکی از نمودهای این دگرگونی است. البته در اول کتاب شفا تاکید می‌کند که این نظام فکری خودش نیست و مطلبی است که منطبق بر مذهب مشائی نوشته شده است. همانجا می‌گوید که دیدگاه من مبتنی بر حکمت مشرقی است. سپس سهروردی کار خود را از جایی که ابن سینا تمام کرده بود شروع می‌کند و به افلاطون باز می‌گردد و بین حکمت بحثی و حکمت ذوقی تجمیعی برقرار می‌کند. این تجیع کاری فیلسوفانه است، چرا که عارف نمی‌تواند بین حکمت بحثی و ذوقی جمع برقرار کند. اما ما با شخصیتی مثل غزالی در تاریخ اندیشه اسلامی نیز مواجه هستیم که حکمت بحثی را تکفیر کرده است.

*** غزالی، فلسفه ارسطویی را تکفیر کرده است.**

غلامرضا اعوانی: خیر! او حکمت بحثی را به طور مطلق نفی و تکفیر کرده است. او حتی سفارش می‌کند که نه تنها الهیات و طبیعیات فلاسفه خوانده نشود، بلکه ریاضیات هم خوانده نشود.

*** اگر غزالی همه این علوم را تکفیر و نفی کرده است، چه دانشی را اثبات کرده است؟**

غلامرضا اعوانی: او در رساله المنقذ من الضلال، فلسفه و حکمت بحثی را انکار می‌کند و به جای آن حقانیت حکمت ذوقی و عرفان را اثبات می‌کند و این امر بسیار خطرناکی است. چرا که عرفانی که در آن حکمت بحثی وجود نداشته باشد یک خطر برای معاش و تمدن اسلامی محسوب می‌شود.

*** جناب آقای دکتر محقق داماد! به نظر حضرتعالی صورت بندی معرفتی ما در تاریخ اندیشه اسلامی تمایل به حکمت بحثی داشته است یا حکمت ذوقی؟**

سید مصطفی محقق داماد: اجازه بدهید مسئله را به نحو بنیادین ببینیم. اولاً در یک جامعه دینی تنازع اصلی میان عقل و دین است و این نزاع است که در طول تاریخ تکلیف صورت بندی‌های معرفتی

ما را مشخص کرده است. ثانیاً ریشه این مسئله به یونان باستان بازمی گردد. به این صورت که ارسطو برعکس افلاطون، برای تبیین جهان نیازی به تفکر دینی احساس نمی کرد. فیلسوفان بزرگ تمدن اسلامی نظیر فارابی و ابن سینا هم معتقد بودند که برای تبیین جهان نیازی به دین نیست، البته آنها نمی گفتند که هیچ نیازی به دین در زندگی انسان نیست، بلکه می خواستند تبیینی عقلانی و غیر ماورایی از جهان به دست بدهند. این درگیری که آیا دین در تبیین جهان مداخله بکند یا نکند، بعدها از ادبیات فلسفی در حوزه نفوذ تفکر یونانی وارد ادبیات دینی در حوزه تفکر اسلامی نیز شد. در این میان کسانی مثل ملاصدرا سعی در جمع میان عقل و دین کردند، اما فلاسفه ای نظیر ابن سینا به این کار مبادرت نکردند و فلسفی محض باقی ماندند.

*** جناب آقای دکتر ابراهیمی دینانی! نظر شما درباره این درگیری چیست؟**

غلامحسین ابراهیمی دینانی: جنگ بین عقل و دین از آغاز خلقت بشر تا به امروز ادامه داشته است. مسئله اما معطوف به نکته دیگری است. علم امروز دنیای ما را به خوبی می سازد، کاری به دین ما هم ندارد. اما آیا همه نیازهای بشری مربوط به زندگی خوب و خوردن و خوابیدن و آسایش و مسافرت و راحتی است؟ من اگر همه این اسباب آرامش را داشته باشم، باز هم یک ثم ماذا دارم که کسی جز فیلسوف نمی تواند پاسخگوی آن باشد. نیاز به متافیزیک در جایی احساس می شود که سوالی اساسی مطرح شود، وگرنه رفع حاجات بشر توسط علم کاری ساده است. به عبارت دیگر اگر علم تجربی همه احتیاجات کنونی و زندگی روزمره را هم برآورده کند، باز هم از پاسخ دادن به پرسش های اساسی و ماهوی عاجز است.

*** شما فلسفه را به دیدگاه های فلسفی خودتان محدود می کنید. ما کاری به زندگی روزمره مردم نداریم، بلکه بحث در باب متافیزیک و الهیات را در دستور کار خود قرار داده ایم. با این توضیح، سوال این است که صورت تمدنی ما تا دوره صفویه به لحاظ معرفتی به چه کیفیت بوده است؟**

غلامحسین ابراهیمی دینانی: اینکه بنده گفتم کار علم رسیدن به اسباب راحتی و آسایش عوام الناس است و کار فلسفه پاسخ دادن به پرسش های اساسی به معنای تقابل علم و فلسفه نیست. در طول تاریخ اندیشه اسلامی هیچ فیلسوفی را نمی توانید پیدا کنید که مخالف علم باشد. کسانی که با علم مخالفت کردند، فقها بودند نه فلاسفه...

سید مصطفی محقق داماد: فقها با علم مخالفت نکرده اند، بلکه این برخی از متدینین بودند که با



علم مخالف بوده‌اند. توجه داشته باشید که دین غیر از دانش فقه است. در تاریخ اندیشه اسلامی ما هیچ گاه از موضع فقاهاست با علم و دانش مخالفت نشده است. اتفاقاً نقش فقها در این ماجرا نه تنها نکوهیدنی نیست، بلکه ستودنی است. برخی از متدینین در هر برهه‌ای از تاریخ هستند که با تمسک به یک حدیث و یا یک خبر، حکم به حرمت یک مسئله مورد بحث می‌دهند. فقیه در این ماجرا با تشبث به عدم حجیت خبر واحد، آن حدیث و خبر را نادیده می‌گیرد و حکم به حرمت آن مسئله نمی‌دهد. فقه هیچگاه

رسول جعفریان: من قبول ندارم که علم جدید سکولار است. همین علوم در قرن سوم و چهارم هجری نزد زکریای رازی و ابوریحان بیرونی وجود دارد. همین علم جزئی تجربی که شما می‌فرمائید از اثرات تمدن جدید است، در ذهن بیرونی وجود دارد، با این تفاوت که ابوریحان بیرونی یک آدم الهی است. من مبنای این تقسیم بندی علم سکولار و علوم قدسی را که در صد سال اخیر بسیار ترویج شده است مورد تردید و خدشه می‌دانم. نمی‌توانیم همه معارف جدید را به اسم سکولاریسم به کناری بگذاریم و به علم کلی اکتفا کنیم که نتیجه اش را هم در تاریخ صفویه به این سو می‌بینیم.

نمی‌تواند مخالف با پیشرفت و علم باشد.

رسول جعفریان: اتفاقاً ما در فقه خودمان علم به عنوان واجب کفایی طرح شده است. به معنی اینکه تا اندازه‌ای بیشتر لازم نیست که جامعه به دنبال علم برود. فقیه با استناد به فقه خودمان می‌تواند حکم به کسب علم در حد ضرورت کند نه بیشتر!

سید مصطفی محقق داماد: آنهايي که آمدند به استناد چند خبر بلندگورا حرام اعلام کردند...

رسول جعفریان: چرا خودتان را به عنوان یک فقیه از آن عده دیگری که اتفاقاً آنها هم فقیه هستند جدا می‌کنید؟ هم شما که جواز می‌دهید و هم آنهايي که حکم به حرمت می‌دهند، هر دو فقیه هستید. شما دارید از فکر درست استفاده از بلندگو حمایت می‌کنید. آنهايي که مخالف استفاده از بلندگو بودند هم فقیه هستند. شما نمی‌توانید نگرش فقهی خود را غالب بردیدگاه‌های دیگر فقهی بکنید.

سید مصطفی محقق داماد: من یک سوال از شما دارم. طب اسلامی که این روزها خیلی تبلیغ و ترویج می‌شود، از درون فقه بیرون آمده است، یا از درون چند خبر و حدیث؟ قطعاً طب اسلامی هیچ ربطی به دانش فقه ندارد و توسط برخی از دین‌مداران و سنت‌مداران پیگیری می‌شود. وقتی بنده از فقها در برابر متدینین صحبت می‌کنم، در واقع از نظام فکری مدون شده در دانش اصول که ثمره‌ای همچون آخوند خراسانی می‌تواند به بار بیاورد که همو مجوز مشروطه را صادر کند صحبت می‌کنم.

رسول جعفریان: شما نمی‌توانید تفاوت زیادی میان فقها و متدینین بگذارید. بالاخره در همان صد و اندی پیش شیخ فضل الله نوری هم وجود داشت که حکم به حرمت مشروطه داد. او هم عالمی اصولی بود و از دانش فقه برخوردار بود. تصور می‌کنم در این زمینه‌ای که داریم بحث را به پیش می‌بریم، مثال‌های فراوانی می‌توانیم بزنیم. مسئله این است که روش‌هایی وجود دارد که گاهی زیاد فقیهانه است

و گاهی کم فقیهانه است. وگرنه بحث خارج از علم فقه نیست. الان در قم و در مرکز نور که زیر نظر مرجعیت هم اداره می شود، سی دی هایی با محتوای طب اسلامی تکثیر و پخش می شود. آیا اینها فقهی نیست؟

سید مصطفی محقق داماد: فقهی نیست، دینی است.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: مگر فقیه بی دین هم داریم؟!

سید مصطفی محقق داماد: عجب!

رسول جعفریان: بحث شما ناظر بر امر درست در نسبت با امری که رواج دارد. نگاه شما تاریخی نیست. به عبارت دیگر شما می کوشید نظر درست خود را بیان کنید. در حالی که ما در اینجا نسبت به آنچه رواج داشته بحث می کنیم. متأسفانه در این جمع نگاه تاریخی یا اساساً نادرست و یا مورد غفلت قرار دارد. سید مصطفی محقق داماد: خواهش می کنم دقت کنید. اتفاقاً من اهل ارزیابی و درستی و نادرستی نیستم؛ بحث من تاریخی است. در طول تاریخ متدینینی بوده اند که من حیث انه دین برخی از امور مخالفت می ورزیدند، نه من حیث انه فقه.

رسول جعفریان: همچنان معتقدم که سخن شما ناظر بر روش درست است و این سخن شما که روش درست فقهی چیست برای یک جمع متشکل از طلبه ها بسیار قانع کننده است. اما همین سخن شما اگر معطوف به هزار سال تاریخ اندیشه اسلامی باشد و مصر باشید که اثبات کنید فقه هیچگاه در برابر علم نایستاده است، برای فلاسفه و الهی دانان و تجربی مسلکان قانع کننده نمی تواند باشد. سید مصطفی محقق داماد: شاه آبادی که مدعی عرفان بود دستور داد مشروب خانه ها را آتش بزنند، نه فقها!

رسول جعفریان: مگر فقها دستور نداده اند کتبی که از دیدگاه آنها ضاله است آتش زده شود؟

سید مصطفی محقق داماد: ضاله خواندن یک رساله از سوی فقها مبتنی بر یک متد و روش شناسی است. اما شاه آبادی می گوید من به ذات اقدس الهی متصل شدم و از او دستور شکستن و آتش زدن و کشتن گرفته ام.

* جناب آقای دکتر جعفریان! اجازه بدهید این بحث را به فقه به سمت فلسفه ببریم. آیا شما با این گفته دکتر دینانی موافق هستید که هیچ فیلسوفی را نمی توانیم بیاوریم که مخالف علم بوده باشد؟

رسول جعفریان: خیر! این سخن ایشان هم محل تردید است. نظام کلیاتی که ارسطو مطرح می کند و مثل افلاطون را به کناری می نهد، سبب ساز ذهنیتی انتزاعی می شود که چه بسا به علم ستیزی و یا حداقل علم گریزی ختم شود.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: اولاً ارسطو در بی توجهی به نظریه مثل افلاطون کار اشتباهی انجام داده است. ثانیاً همین ارسطو جمله ای دارد که ۲۵۰۰ سال است به صورت ضرب المثل به کار برده می شود:

«مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدْ فَقَدَ عِلْمًا» هر کس که فاقد یک نوع حس باشد، فاقد یک نوع شناخت است. ارسطو و هیچ فیلسوف دیگری در تمدن اسلامی مخالف حس نیستند. چرا که مخالفت با حس، مخالفت با شناخت است و مخالفت با شناخت، مخالفت با علم است. شما یک فیلسوف به من نشان بدهید که مخالف حس باشد؟ هیچ فیلسوفی مخالف علم نیست. اگر می‌توانید یک نمونه برای بنده بیاورید که فیلسوفی مخالف علم بوده باشد.

سید مصطفی محقق داماد: من می‌توانم یک نمونه برای شما شاهد مثال بیاورم: ابن سینا!

غلامحسین ابراهیمی دینانی: کجا؟

سید مصطفی محقق داماد: در کتاب شفا و در مبحث استقراء که پایه علم محسوب می‌شود، استقرا را به چیزی نمی‌گیرد و آن را بی‌ارزش قلمداد می‌کند. «الاتفاقیه لایکون دائمیة ولا اکثریة وهذا دائمی فلیس» غلامحسین ابراهیمی دینانی: جمله‌ای که شما خواندید به معنی انکار استقراء نیست.

سید مصطفی محقق داماد: به معنی بی‌ارزشی استقراء که هست.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: خیر! ابن سینا در اینجا می‌خواهد بگوید ارزش استقراء از نظریقین به اندازه قطعیت برهان نیست. ولی همومی‌گوید بدون استقراء نمی‌توان به علم رسید.

سید مصطفی محقق داماد: ابن سینا در اثنای ناسزاگویی به زکریای رازی هم به علم توهین می‌کند! او به رازی می‌گوید تو به عنوان کسیکه صبح تا شب سروکارت با تجربه ادرار و قاروره است، از مسائل فکری سر در نمی‌آوری و هیچ نمی‌فهمی...

غلامحسین ابراهیمی دینانی: ابن سینا خطاب به متفکری که معتقد است همه انبیاء الهی در زمین

فساد ایجاد کرده‌اند می‌گوید: شما که سروکارت با قاروره هست، درباره الهیات صحبت نکن...

رسول جعفریان: اجازه بدهید به بحث اول دکتر محقق داماد درباره ارزش استقراء نزد ابن سینا برگردیم که از نظر بنده اهمیت بیشتری نسبت به طعنه ابن سینا به زکریای رازی دارد. زمانی یکی از خلفای عباسی پزشکان بغداد را جمع می‌کند و از آنان درباره روش پزشکی آنان می‌پرسد. پزشکان در پاسخ می‌گویند ما دو گروه هستیم. عده‌ای از کلی به جزئی می‌رسیم و عده دیگر از جزئی به کلی می‌رسیم. خلیفه از آنان خواست تا توضیح بیشتری دهند. آنان هم در توضیح گفتند گروهی از ما که از کلی به جزئی می‌روند، معتقدند یک اصول کلی وجود دارد نظیر اینکه اگر انسان در هوای گرم بماند، اسهال می‌گیرد. این یک قاعده کلی است که علی‌الاصول نباید در جزئیات رد شود. اما گروهی از ما که از جزئی به کلی می‌روند، سراغ تک تک کسانی که اسهال گرفته‌اند می‌روند و دلیل هر کدام را بدون در نظر گرفتن اصول کلی ریشه‌یابی می‌کنند. خلیفه هم پس از شنیدن توضیحات پزشکان می‌گوید به نظرم روش جزئی به کلی صحیح‌تر است. پزشکان عملی بغداد هم خودشان بر همین روش تکیه و تاکید می‌کنند. غرضم از ذکر این مطلب این بود که بگویم فرمایش آقای دکتر ابراهیمی دینانی در دفاع از ابن سینا و درباره اینکه ارزش استقراء به قیاس خفی است متین است، وگرنه اصلاً قیاس را نمی‌توان برهانی دانست. ولی وقتی کسی این حرف را می‌زند عملاً به این معنا است که در تصور عمومی این ذهنیت پیدا می‌شود که

استقراء به درد زباله دان می خورد!

غلامحسین ابراهیمی دینانی: ابن سینا که به دلیل اینکه کسانی پیدا می شوند و مطلبش را بد می فهمند و تصور عمومی به خطا می رود، نمی تواند حقیقت را نگوید.

رسول جعفریان: فقط بد فهمیدن نیست. خود پزشکان بغداد می گویند ما تحت تاثیر نظام کلی ارسطویی، طب را از کلی به جزئی برده ایم، به جایی هم نرسیده ایم. تاثیر نظام فلسفی ارسطویی و در تداوم آن تفکر ابن سینا بر پزشکان تمدن اسلامی واکنش مناسبی نداشته است. چرا که این افراد

نتوانستند بفهمند استقراء درست است و با فلسفه مشاء به این نتیجه رسیده اند که استقراء امری بیهوده و چرند است. این چه تلقی از ابن سینا در تمدن اسلامی است؟
غلامحسین ابراهیمی دینانی: به حضرت حق قسم اگر ابن سینا نبود، همه ما در کنار ابوبکر بغدادی شمشیر کشیده بودیم و مسلمان و غیرمسلمان را از دم تیغ می گذرانیدیم.
رسول جعفریان: بله؛ در این مورد حرف شما را قبول دارم
سید مصطفی محقق داماد: در این مطلب شکی نیست.

غلامرضا اعوانی: ضرر علم جدید به خاطرنفی جنبه

الهی دانش هزاران برابر بیشتر از خطر علم قدیم به است که به قول شما در کلیات باقی مانده است.
غلامحسین ابراهیمی دینانی: بله! قبول دارم که علم جدید سکولار است. اما یک سوال از خدمت شما دارم. اگر فقها و عرفا و فلسفه ما هر کدام به نحوی، یکی از روی نادانی و دیگری از روی دانایی در برابر این سکولاریسم ایستادگی نکرده بودند و امروز ما از اروپایی ها سکولارتر بودیم، خوب بود یا بد؟

غلامرضا اعوانی: فرض شما این است که علم جدید، پیشرفت است، اما به نظر من انحراف است.

رسول جعفریان: من قبول ندارم که علم جدید سکولار است. همین علومی که شما سکولار می نامید در قرن سوم و چهارم هجری نزد زکریای رازی و ابوریحان بیرونی وجود دارد. همین علم جزئی تجربی که شما می فرمائید از اثرات تمدن جدید است، در ذهن بیرونی وجود دارد، با این تفاوت که ابوریحان بیرونی یک آدم الهی است. من مبنای این تقسیم بندی علم سکولار و علوم قدسی را که در صد سال اخیر بسیار ترویج شده است مورد تردید و خدشه می دانم. نمی توانیم همه معارف جدید را به اسم سکولاریسم به کناری بگذاریم و به علم کلی اکتفا کنیم که نتیجه اش را هم در تاریخ صفویه به این سومی بینیم.

غلامحسین ابراهیمی دینانی: به نظر من سکولاریسم از ازل تا به ابد وجود داشته و دارد و چیزی نیست که مختص به غربی ها و تمدن جدید داشته باشد. آن چیزی که به تمدن جدید غربی اختصاص دارد، رواج سکولاریسم است، نه تاسیس سکولاریسم! سکولاریسم از ابتدا وجود داشته است و نیازی به کشف و اختراع نداشته است. بدین ترتیب زکریای رازی و ابوریحان بیرونی و ابن خلدون شخصیت های علمی



هستند که در زمانه خودشان سکولار بوده‌اند و البته اندک شمار هم بوده‌اند.

غلامرضا اعوانی: درست است که ابوریحان بیرونی حکیم نبوده است، اما هم‌و با ابن سینا مکاتبه می‌کرده است. درست است که ابوریحان بیرونی دقیق‌ترین آزمایش‌های تجربی و علمی را انجام می‌داده است، اما بی‌بهره از حکمت هم نبوده است. به عبارت بهتر دچار سوپرگتیویسم نبوده است، بنابراین سکولار هم نبوده است. اما این مطلب که آقای دکتر جعفریان درباره کلی بودن علم در دوره قدیم مطرح کردند هم شایسته نقد است. به نظر بنده علم تا زمانی که کلی نباشد، نمی‌تواند علم باشد! یک ریاضیدان هیچ سروکاری با جزئیات ندارد و در اتاق خودش می‌نشیند و بی‌توجه به جهان بیرون، احکام ریاضی را به دست می‌آورد. اینکه فلاسفه قدیم توصیه می‌کرده‌اند که برای فیلسوف شدن...

سید مصطفی محقق داماد: آقای دکتر اعوانی! ریاضیدان که روی سرما جای دارد. اما حرکت که یک امر طبیعی است همه توسط استدلال عقلی توجیه شده است. پزشکی هم همین بوده است. **غلامرضا اعوانی:** ولی این مطلب، سخن من را نفی نمی‌کند.

رسول جعفریان: از منظر آقای دکتر اعوانی همه اینها اشتباه کرده‌اند؛ غافل از اینکه این روش فلسفی که ایشان از آن دفاع می‌کنند، در تاریخ ما را به جایی نرسانده است. هر چند که این روش فلسفی صحیح هم بوده باشد. مسئله من این بود که عقب ماندگی امروز ما چه نسبتی با معرفت‌شناسی ما دارد؟ آقای دکتر محقق داماد که از فقها دفاع می‌کنند، آقای دکتر ابراهیمی دینانی هم از فلاسفه دفاع می‌کنند، آقای دکتر اعوانی هم که از دانش اعلی و حکمت خالده دفاع می‌کنند. ظاهراً در این میان تنها چیز مذموم، تمدن جدید است که من درباره آن معتقدم باید بحث کنیم.



رویکرد فرارشته‌ای

علی پایا

a.paya@westminster.ac.uk

استاد فلسفه علم واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد تهران - دانشیار مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور



ترجمه: رضا علیزاده ممقانی (دکترای فلسفه علم: دانشگاه آزاد اسلامی)

چکیده

استدلال اصلی این مقاله آن است که رویکرد فرارشته‌ای، برخلاف دیدگاه‌های برخی از مدافعانش، نه یک روش‌شناسی بلکه یک روش فراگیر است. در بخش نخست [از مقاله] در مورد شباهت‌ها و تفاوت‌های میان دانش/معرفت و فناوری بحث خواهم کرد تا دلالت‌های معرفتی جای‌دهی این رهیافت را در مقوله‌های اخیر تبیین نمایم. سپس دیدگاه‌های بسازب نیکولسکو^۱، یکی از پرنویس‌ترین شارحان خوانش ویژه‌ای از این رهیافت را به صورت نقادانه بررسی می‌کنم. بخش سوم [از مقاله] کارکرد رویکرد فرارشته‌ای در مقام یک «روش فراگیر» مورد ارزیابی قرار می‌دهد. در بخش چهارم و واپسین تلاش خواهم کرد چند نمونه از زیست‌بوم فکری فرهنگ اسلامی^۲ را به اختصار معرفی کنم تا پرتوی بیشتری را بر قابلیت‌های این رهیافت به عنوان یک روش فراگیر بتابانم. نتیجه‌ای که از بررسی نقادانه خود اخذ می‌کنم آن است که این رویکرد فرارشته‌ای را می‌توان به شیوه‌ی موثری به کار بست؛ به شرط آن که کاربران آن، چارچوب فلسفی مناسبی را اتخاذ نمایند. من ادعا می‌کنم که چنین چارچوبی را می‌توان به وسیله‌ی عقلانیت نقاد^۳ فراهم آورد.

1. Basarab Nicolescu

2. intellectual econiche of Islamic culture

3. critical approach

مقدمه

رویکرد فرارشته‌ای به نسبت مفهوم نوینی است. به نظر می‌رسد که ایده‌ی کلی و عنوان آن نخستین بار توسط ژان پیاژه^۱ به سال ۱۹۷۰ پیشنهاد شده باشد (۱). از آن زمان به بعد نویسندگان بسیاری از این مفهوم استفاده کرده‌اند، آن را توسعه‌ی بیشتری داده‌اند و آن را جهت برنامه‌های پژوهشی در زمینه‌های متنوعی به کار بسته‌اند (۲). با این همه حتی یک ناظر غیردقیق^۲ نیز قادر به تشخیص تفاوت‌های (گاه بنیادی و ریشه‌ای) و هم چنین تفاوت‌های جزئی، میان کسانی می‌شود که با نگارش درباره‌ی این رهیافت به بحث در مورد آن پرداخته‌اند.

برای به کارگیری موثرترین رهیافت، ضروری است که ویژگی‌های اصلی و کاربردهای آن را بهتر بفهمیم. بدین منظور، در بخش نخست [مقاله] تفاوت‌های میان دانش/معرفت و فناوری تبیین می‌شود تا بستری برای بخش سوم [مقاله] که در آن رویکرد فرارشته‌ای هم چون یک روش فراگیر معرفی می‌شود، فراهم گردد. در بخش دوم به تفصیل به بررسی دیدگاه‌های بسارب نیکولسکو خواهیم پرداخت که مدعی

معنای ساده‌ی اصطلاح چشم‌انداز اسلامی به سادگی عبارت از چشم‌انداز مورد پذیرش یک مسلمان است. یعنی فردی که جهان‌بینی و سپهر ارزش‌های اخلاقی‌اش توسط ایده‌ها و آرمان‌های اسلامی شکل یافته است. چشم‌انداز خود من علاوه بر دیدگاه‌های اسلامی عمدتاً متأثر از عقلانیت نقاد است. پسوند اسلامی دلالت بر امری مقدس، الهی یا مصون از خطا ندارد؛ چرا که تمام برساخت‌های بشر خطاپذیر و ناکامل هستند و بنابراین همواره نیاز به بهبود دارند.

است رویکرد فرارشته‌ای یک روش‌شناسی (متدولوژی) است. تلاش خواهیم کرد که نشان دهیم دیدگاه‌های او که فلسفه‌ی علمی مخدوش^۳ راهنمای آن است، از کاستی‌هایی جدی رنج می‌برد. در بخش چهارم اشاره‌ی مختصری به برخی از نمونه‌ها از زیست‌بوم فکری فرهنگ اسلامی می‌نمایم تا پرتویشتری بر قابلیت رویکرد فرارشته‌ای به عنوان یک روش فراگیر که قابل استفاده در زمینه‌های پژوهشی متنوع، است بیفکنیم. مقاله با یک نتیجه‌گیری خلاصه به پایان می‌رسد.

اما پیش از پرداختن به کاوش نقادانه‌ی خود، نیاز است که نکته‌ی مهمی را روشن سازیم. معنای ساده‌ی اصطلاح چشم‌انداز اسلامی به سادگی عبارت است از چشم‌انداز مورد پذیرش یک مسلمان (یعنی فردی که جهان‌بینی و سپهر ارزش‌های اخلاقی‌اش (دست‌کم تا حدودی) توسط ایده‌ها و آرمان‌های اسلامی شکل یافته است). چشم‌انداز خود من [علاوه بر دیدگاه‌های اسلامی] عمدتاً متأثر از عقلانیت نقاد است (۳). پسوند اسلامی دلالت بر امری مقدس^۴، الهی^۵ یا مصون از خطا^۶ ندارد؛ چرا که تمام برساخت‌های بشر خطاپذیر و ناکامل هستند و بنابراین همواره نیاز به بهبود دارند.

1. Jean Piaget
4. sacred

2. casual observer
5. divine

3. dubious
6. infallible

دانش و فناوری: شباهت‌ها و تفاوت‌ها (۴)

دانش / معرفت و فناوری هر دو برساخت‌هایی اجتماعی‌اند، هر چند هستارهایی متمایز به شمار می‌آیند. دانش یا از آن [هم] عام‌تر، معرفت، پاسخ‌گوی نیازهای معرفتی^۱ بشر است. از سوی دیگر فناوری در خدمت دو هدف عمده است: نیازهای غیرمعرفتی بشر (هم چون خودروها، کارد و چنگال، صندلی‌ها، دموکراسی‌ها، بانک‌ها و بسیاری فناوری‌های دیگر) و ابزار^۲ جهت نیازهای معرفتی بشر (هم چون تلسکوپ‌ها، رایانه‌های قابل حمل^۳، دانشگاه‌ها، کتاب‌ها و بسیاری دیگر از ابداعاتی که پیشه‌ی معرفت را آسان می‌سازند). البته برخی فناوری‌ها می‌توانند هر دو نقش را ایفا کنند، گوشی‌های تلفن همراه [هوشمند] نمونه‌ای از چنین موردی هستند.

دانش / معرفت، عینی^۴ است (به بیان دیگر برای عموم قابل دسترسی و ارزیابی

است) (۵) و مشتمل بر بهترین حدس‌ها در مورد واقعیت است که همگی

در چارچوب گزاره‌ها^۵ بیان می‌شود. حدس‌ها

را تنها [در صورتی] می‌توان دعاوی مناسب

معرفت محسوب کرد که قابل نقد (توسط اجماع

تجربی یا عقلانیت تحلیلی یا هر دو باشد)؛

همان‌گویی‌ها^۶ و گزاره‌های تحلیلی، تهی هستند؛

چرا که چیزی در مورد واقعیت به ما نمی‌گویند.

حدس‌های ما به دو طریق، شناخت ما از واقعیت را

میسرمی‌سازند: نحو سلبی^۷ و نحو ایجابی^۸. نخستین

مقوله، ارجاع به همه‌ی حدس‌های ابطال‌شده^۹ مان دارد.

زیرا به ما می‌گوید که واقعیت شبیه به چه نیست. دومین مقوله،

ارجاع به همه‌ی حدس‌هایی دارد که با وجود بهترین تلاش‌هایمان

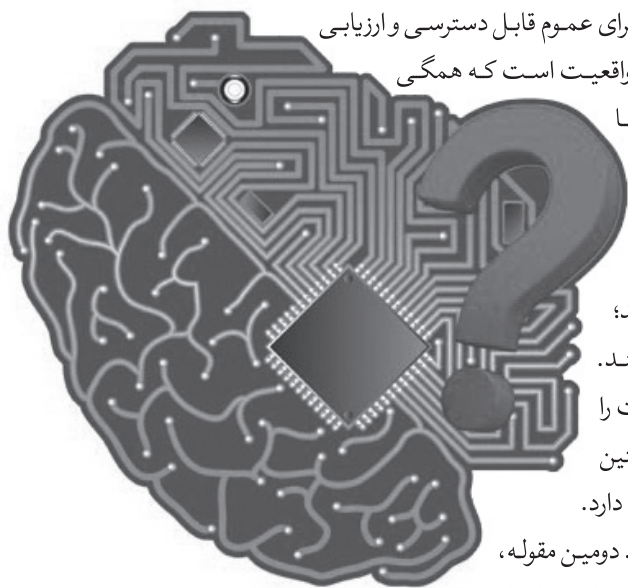
جهت نمایاندن کاستی‌هایشان، هنوز تقویت‌شده^{۱۰} باقی‌مانده‌اند. این موارد به طور موقت^{۱۱} و زودگذر^{۱۲} تا

پیدایی حدس‌های بهتر به ما می‌گویند که واقعیت چگونه است. در هر صورت معرفت حدسی است و

همواره چنین [نیز] می‌ماند تا زمانی که ابطال شود (۶).

دعاوی معرفتی یا علمی، عام^{۱۳} و کلی^{۱۴} اند و متفاوت از داده^{۱۵} و اطلاعات^{۱۶} هستند. معرفت هم چنین

متفاوت از شهودها^{۱۷}، درخشش بصیرت^{۱۸}، الهام^{۱۹}، تجلی‌ها^{۲۰} و اندریافت‌های ناگهانی و تجربه‌های



1. cognitive needs
4. objective
7. via negative
10. corroborated
13. general
16. information
19. inspiration

2. facilitators
5. in terms of statements
8. via positive
11. provisional
14. universal
17. intuitions
20. epiphany

3. laptops
6. tautologies
9. falsified conjectures
12. temporary
15. data
18. flashes of insight

شخصی و خصوصی است. چنین «حالات وجودی»^۱ هرچند که نقش‌شان در تولید معرفت، حیاتی است، [با این حال خود] معرفت نیستند (۷).

هرچند دانشمندان، غوطه‌ور^۲ در فرهنگ‌های محلی و سنتی هستند و توشه‌ی فرهنگی و متافیزیکی خود را همراه با دستگاه‌های ارزشی [مرتبط] حمل می‌کنند، در تکاپو برای فهم وجوه متفاوت از واقعیت نهایت تلاش خود را به کار می‌بندند تا حدس‌های خود را به منظور آن که خود واقعیت را به صادقانه‌ترین صورت ممکن شرح دهند از چنین تأثیرات بیرونی مصون نگاه دارند. هدف دانش/معرفت آن است که صرف‌نظر از ترجیحات شخصی یا فرهنگی

هدف دانش/معرفت آن است که صرف‌نظر از ترجیحات شخصی یا فرهنگی دانشمندان، هر چه بیشتر به یک بازنمایی صادق از واقعیت نزدیک‌تر شود. تنها مورد استثنا در این زمینه، مرتبط بودن با ترجیحات شخصی، هنگامی است که معرفت چنین ترجیحاتی هدف از پژوهش باشد. اما در این حال نیز، همچون همه موارد دیگر، هدف دستیابی به معرفت عینی و عاری از جنبه‌های شخصی، با ارزیابی انتقادی دعاوی معرفتی در عرصه‌ی عمومی حاصل می‌شود. بنابراین به این معنا معرفت/دانش به لحاظ ارزشی خنثی است یا دست‌کم می‌کوشد که چنین باشد.

دانشمندان، هر چه بیشتر به یک بازنمایی صادق (حقیقی) از واقعیت نزدیک‌تر شود. تنها مورد استثنا در این زمینه، مرتبط بودن با ترجیحات شخصی، هنگامی است که معرفت چنین ترجیحاتی [خود] هدف از پژوهش باشد. اما در این حال نیز، همچون همه موارد دیگر، هدف دستیابی به معرفت عینی و عاری از جنبه‌های شخصی، با ارزیابی انتقادی دعاوی معرفتی در عرصه‌ی عمومی حاصل می‌شود. بنابراین به این معنا معرفت/دانش به لحاظ ارزشی خنثی است یا دست‌کم می‌کوشد که چنین باشد (۸).
از سوی دیگر در مورد فناوری، اشباع بودن از ارزش‌های پرورده‌شده توسط مبدعان یا کاربران نهایی^۳ نه تنها یک فضیلت بلکه یک ویژگی ناگزیر است. فناوری باید کاربرپسند^۴ باشد، حال آن که دعاوی معرفت/دانش باید صادق باشد (به بیان دیگر بدون توجه به ترجیحات مردم، بازنمایی صادقانه‌ای از واقعیت باشد).

حدس‌ها در دانش/معرفت از ظرف و زمینه‌های خاص فرا می‌گذرند، حال آن که ملاحظات پراگماتیکی در فناوری حساس به ظرف و زمینه (بافت)^۵ است. برای نمونه، شاید ممکن نباشد که بدون یک تنظیم دقیق مناسب، فناوری‌ای را که جهت پاسخ به نیازهای مردمانی اختراع شده است که در یک محیط یا زمینه‌ی خاصی زندگی می‌کنند برای کارکرد مناسب در دیگر زمینه‌ها به کار بندیم. دانش/معرفت انباشتی است، حال آن که مهارت فنی^۶ تا حدودی ضمنی و نانباشتی است. از آن جا که بخشی از مهارت فنی از طریق نوعی رابطه‌ی شاگرد-استادکاری منتقل می‌شود^۷. در بسیاری موارد چنان‌چه این مهارت از دست برود برای همیشه از دست رفته است و یا آن که دست‌کم بازیابی آن بسیار دشوار خواهد بود (۹).

1. existential states
4. user friendly

2. immersed
5. context-sensitive

3. end users
6. technological know-how

۷. این همان چیزی است که در سنت ما ایرانیان از آن با عنوان فوت و فن یاد می‌شود. م

ملاک برای قضاوت در مورد پیشرفت، در دانش / معرفت نزدیکی به آرمان صدق درباره‌ی واقعیت است. [اما] در فناوری ملاحظات عمل‌گرایانه‌ای هم چون [توانایی] موثرتر برای حل مسایل کاربردی، معیارهای اندازه‌گیری میزان پیشرفت را تأمین می‌کنند. فناوری برخلاف نظرمارتین هایدگر (۱۰) و تعداد دیگری از نویسندگان، نه «ذات» بلکه «کارکرد»^۲ دارد. انواع متفاوت فناوری بنا به کارکردهایشان از هم جدا می‌شوند. کاربران فناوری قادرند کارکردهای ویژه‌ای را به منظور تناسب آن فناوری با اهدافی که در ذهن‌شان دارند بدان اضافه یا از آن حذف کنند. در حالی که داور نهایی برای دانش / معرفت، همواره واقعیت است، برای فناوری، ترجیحات و سلیق کاربران، که همراه با یکدیگر یک بخش مهم از شبکه‌ی معنایی آن کاربران را شکل می‌دهند، به همان اندازه قیودی اهمیت دارند که به وسیله‌ی واقعیت بر کارکردهایی تحمیل می‌شود که فناوری می‌تواند دارای آن‌ها باشد.^۳

هرفناوری خاص، (به منزله‌ی آن فناوری خاص) تنها برای کسانی قابل شناخت است که در یک شبکه‌ی معنایی یا یک حیث التفاتی مشترک^۴ (که در آن، فناوری مورد نظر با ویژگی‌های منحصر به خود قابل شناخت است) شریکند. برای ساکنان بومی یک قبیله‌ی دورافتاده در جنگل‌های آمازون، یک رایانه‌ی قابل حمل تنها یک چیز (شی) به شمار می‌آید و نه یک «رایانه‌ی قابل حمل». این مورد همان نکته‌ای است که فیلسوفان از آن با عنوان تفاوت میان «دیدن» و «دیدن به مثابه [چیزی]» یاد می‌کنند (۱۱).

دانش کوشش دارد که قوانین بنیادین طبیعت را کشف کند. قوانین علمی حدودی را که فراتر از آن فناوری نمی‌تواند کارگر شود، تعریف می‌کنند. برای نمونه اصل / قانون بقای انرژی دلالت بر امکان ناپذیری ساخت یک ماشین با حرکت دائم دارد و انتروپی^۵ اظهار می‌دارد که ماشینی با کارایی ۱۰۰٪ ناممکن است (۱۲). فناوری متکی بر آن چیزهایی است که به عنوان قوانین فناورانه / پدیدارشناسانه (۱۳) شناخته می‌شوند. این قبیل قوانین از قوانین بنیادی «قابل اشتقاق» هستند (۱۴).

نقدی بر دیدگاه‌های نیکولسکو

چنان که به طور خلاصه اشاره شد، رویکرد فرارشته‌ای برای مولفان متفاوت، معانی متفاوتی دارد. بنابه قول نیکولسکو روایت‌های تبیینی متنوع از آن را به طور سردستی می‌توان به دو اردوگاه تقسیم کرد. یک اردوگاه که نمایندگان آن نویسندگانی چون مایکل گیبونز^۶ و هلگا نوتنی^۷ هستند، مدعی است که این رهیافت نه یک روش‌شناسی بلکه روشی برای تمرکز بر روی «حل مسایل مشترک متعلق به مثلث دانش-فناوری-جامعه» است (۱۶). اردوگاه دیگر که نیکولسکو و همکارانش نماینده آن‌اند، سه نوع رویکرد فرارشته‌ای یعنی رویکردهای نظری، پدیدارشناختی و تجربی را از یکدیگر تفکیک می‌کند (۱۷).

1. essence

2. function

۳. منظور آن است که در مورد فناوری برخلاف دانش، علاوه بر واقعیت، سلیق مبدعان و کاربران نیز در ارزیابی دخیل می‌شود. م

4. collective intentionality

5. entropy

6. Michael Gibbons

7. Helga Nowotny

نیکولسکو معتقد است که اردوگاه نخست نماینده‌ی تفسیر پدیدارشناسانه‌ی رویکرد فرارشته‌ای است؛ حال آن که تفسیر نظری این رهیافت، [آن را] روش شناسی‌ای تلقی می‌کند که می‌توان روش‌های متفاوتی را تحت آن به کار بست (۱۸). او دیدگاه خود را به عنوان رهیافتی نظری طبقه‌بندی می‌کند و بنابراین آن را به منزله یک روش شناسی در نظر می‌گیرد. [در مورد] رویکرد فرارشته‌ای تجربی، او چنین اظهار می‌کند که این رویکرد با «شمار بزرگی از داده‌های تجربی که در چارچوب تولید معرفت جمع‌آوری شده‌اند و با بسیاری از رشته‌ها نظیر آموزش و پرورش، روانکاوی، درمان درد در بیماری‌های صعب‌العلاج،^۱ اعتیاد به مواد مخدر، هنر، ادبیات، تاریخ ادیان و غیره سروکار دارد» (۱۹).

در آن چه از این پس می‌آید خود را بیشتر به آن دسته از دیدگاه‌های نیکولسکو (۲۰) که بازتابی منصفانه از واپسین اندیشه‌های او در این حوزه است محدود می‌کنم. هدف من در این بخش آن است که نشان دهم چرا فلسفه و فلسفه‌ی علم او از کاستی‌هایی جدی رنج می‌برند. نیکولسکو مدعی است که مهم‌ترین توفیق رویکرد فرارشته‌ای عبارت است از صورت‌بندی یک روش شناسی که کم و بیش مورد پذیرش و قبول بسیاری از پژوهشگران قرار گرفته است. او مدعی است که این روش شناسی ساختاری اصل موضوعی‌بی دارد که شبیه به اصول موضوعه‌ی دانش نوین است. اصول موضوعه‌ی اصلی این دو روش شناسی بنا به قول او در ادامه می‌آید (۲۱):

جدول ۱. اصول موضوعه‌ی دانش نوین و اصول موضوعه‌ی رویکرد فرارشته‌ای

اصول موضوعه‌ی دانش نوین	اصول موضوعه‌ی رویکرد فرارشته‌ای
قوانین کلی‌ای وجود دارند که از مشخصه‌ی ریاضی ^۲ برخوردارند.	اصل موضوعه‌ی هستی‌شناسانه: ترازهای متفاوتی از واقعیت عینی ^۳ وجود دارد و متناظر با آن‌ها، ترازهای متفاوتی از واقعیت ذهنی ^۴ وجود دارد.
این قوانین را می‌توان با تجربه‌ی علمی کشف نمود.	اصل موضوعه‌ی منطقی: [امکان] گذار از یک تراز از واقعیت به تراز دیگر به کمک منطقی مبتنی بر «اصل ثالث مشمول» ^۵ تضمین می‌شود. ^۶
چنین تجربیاتی را می‌توان به طور کامل تکرار نمود.	اصل موضوعه‌ی معرفت‌شناسانه: ساختار تمام این ترازهای واقعیت، ساختاری پیچیده است: هر تراز چنین است که هست، زیرا همه‌ی ترازها به طور هم‌زمان وجود دارند.

1. terminal diseases

2. mathematical character

3. object's reality

4. subject's reality

5. the logic of included middle

۶. نیکولسکو اصل «شمول شق ثالث» را به قرینه اصل منطقی «طرز شق ثالث» و براساس مبانی «منطق دیالکتیکی هگل» (که در واقع منطق نیست بلکه نوعی نظریه معرفت است) صورت‌بندی کرده است. در حالی که اصل «طرز شق ثالث مشمول»^۵ بیان می‌دارد که در مورد هر قضیه، یا خودش و یا نقیض آن صادق است و شق ثالثی موجود نیست، اصل «شمول شق ثالث» نیکولسکو بیان می‌دارد که یک قضیه و نقیض آن می‌توانند هم‌زمان صادق یا کاذب باشند.

باوجود دیدگاه انتقادی او در مورد رهیافت‌های پوزیتیویستی به دانش، نیکولسکو ظاهراً از روی سهواً، (دست‌کم) برخی از تزه‌های پوزیتیویستی را تصدیق می‌کند. برای نمونه، با توجه به دومین اصل موضوعه‌ی [پیشنهادی نیکولسکو درباره‌ی] دانش، او چنین مدعی است که قوانین «را می‌توان [با توسل] به تجربه کشف کرد». اما این [ادعا] به طور آشکارا [بیان‌گر] یک باور^۱ پوزیتیویستی است. عقل‌گرایان نقاد خیلی پیش‌تر استدلال کرده‌بودند که «همه‌ی مشاهدات نظریه‌بار^۲ هستند» و نشان داده‌بودند که تجربیات و مشاهدات تنها قادرند پژوهشگران را در ارزیابی نقادانه‌ی نظریه‌ها و حدس‌های یاری رسانند (۲۲). به بیان دیگر، آن‌ها کمکی به ما در کشف چیزی نمی‌کنند. هم استقراً^۳ و هم ابداعش^۴ به عنوان روش کشف نه تنها غیر موثر بلکه ناممکن هستند (۲۳).

نیکولسکو، (با وجود آن که فلسفه‌ی علم پوزیتیویستی خیلی پیش‌تر توسط فیلسوفانی چون کارل پوپر بی اعتبار شده است) در توضیح اصل موضوعه‌ی پیشنهادی‌اش برای رویکرد فرارشته‌ای، گرایشهای پوزیتیویستی‌اش را بیشتر آشکار می‌کند (۲۴). او [چنین] پیشنهاد می‌کند: «ریشه‌های اصل موضوعه... در داده‌ی تجربی و رهیافت‌های نظری جای دارد...» (۲۵) اما داده‌های تجربی خاموش^۵ هستند و شامل هیچ اصل موضوعه‌ای نمی‌شوند، چرا که اصول موضوعه (هم چون حدس‌ها) توسط پژوهشگران و محققین بر ساخته می‌شوند. سپس داده‌ها در پرتو آن اصول موضوعه‌ای تفسیر می‌شوند که ما اعتبار آن‌ها را بدون استدلال پذیرفته‌ایم.

نیکولسکو پس از معرفی اصول موضوعه‌ی دانش نوین و اصول موضوعه‌ی مختار خویش در مورد رویکرد فرارشته‌ای، مفهوم مورد نظرش را از محتوای این اصول موضوعه بیشتر شرح می‌دهد. اما او با انجام این کار، کاستی‌های بیشتری از دیدگاه‌های فلسفی‌اش را آشکار می‌سازد. برای نمونه سومین اصل‌اش که بنا به فرض او، [اصلی] معرفت‌شناسانه در مورد طبیعت است، به طریقی صورت بندی شده است که آن را ادامه‌ی اصل هستی‌شناسی‌اش می‌سازد. البته منصفانه آن است اشاره شود که او در سال ۲۰۱۱ نام سومین اصل موضوعه‌اش را به «اصل موضوعه‌ی پیچیدگی» تغییر داد و در صورت بندی آن تغییر کوچکی اعمال کرد: «ساختار جمعی ترازهای واقعیت یا ادراک، ساختاری پیچیده است: هر تراز چنین است که هست، چون همه‌ی ترازها به طور هم‌زمان وجود دارند» (۲۶). اما این صورت بندی حتی از صورت بندی پیشین نیز آشفته‌تر است زیرا آشکارا در صدد است تا پیچیدگی واقعیت عینی را [با تعریف و به نحو قراردادی] وضع نماید^۶. کار بست رابط منطقی^۷ «یا»^۸ به عوض رابط منطقی «و»^۹ در صورت بندی مزبور دلالت بر آن دارد که نیکولسکو آن چه را که باید ذاتاً عینی باشد با آن چه که علی‌التعریف تعریف ذهنی است، معادل می‌پندارد.

برای [ذکر] نمونه‌ی دیگری از سهل انگاری نیکولسکو در تعامل با امور نظری حساس، کافی است به

1. inadvertently
4. induction
7. posit
10. and

2. creed
5. abduction
8. connective

3. theory-laden
6. mute
9. or

رای او درباره‌ی نحوه‌ی کاربست تجربه در علم توجه شود. نیکولسکو مدعی است که «چنین تجربیاتی می‌توانند به‌طور کامل تکرار شوند». اما این [نگرش] نادقیق و گمراه‌کننده است؛ زیرا آن چه که به هنگام تکرار تجربیات معین «تکرار» می‌شود، پدیدار جدیدی است که با [فرض] حدود معینی از دقت، تنها شبیه به پدیدار اصلی است (که در وضع تجربی اصلی تولید شده بود). اما پدیدار مکرر، اینهمان^۱ با پدیدار اصلی نیست و اوضاع تجربی نوین، اینهمان با وضع اصلی نیستند (۲۷).

نیکولسکو میان آن چه که او «واقعی»^۲ می‌خواند با آن چه که او بدان لقب «واقعیت»^۳ می‌دهد، تفاوت می‌گذارد. واقعی آن چه را هست، معین می‌کند، حال آن که واقعیت با «برخورد با مانع و مواجهه با مقاومت»^۴ در تجربه‌ی بشری ما مرتبط است^۵ (۲۸). این تمایز احتمالاً اشاره دارد به تمایزی

که کانت میان پدیدار^۶ و شی فی‌نفسه (نومن) برقرار می‌کند^۷. نیکولسکو با شرح نخستین اصل موضوعه‌اش مدعی می‌شود که نوعی ناپیوستگی^۸ در ساختار سطوح واقعیت وجود دارد؛ زیرا هر سطح دارای قوانین خاص خودش است. تمثیل راهنمای او در این ادعا، تفاوت میان قوانین سنتی [فیزیک کلاسیک و مکانیک] کوآنتومی است.

به نظر می‌رسد در این جا رهیافت معرفتی محتاطانه‌تری نیاز باشد. [زیرا] نخست آن که ضروری است که میان قوانین طبیعت و قوانین علم تفاوت گذاشته شود، [زیرا] دومی عبارت است

از بهترین حدس‌های ما درباره‌ی اولی. این امرواقع (فکت) که قوانینی که ما کشف کرده‌ایم، عجالتاً دلالت بر «ناپیوستگی» در سطح پدیداری واقعیت دارند، حداکثر ما را مجاز می‌سازد که به نحو حدسی و گمانه‌زنانه و نه به گونه‌ای قطعی و تنجیزی «ناپیوستگی پدیداری» را مفروض بگیریم. نیکولسکو پس از معرفی تمایز مورد نظرش میان «واقعی» و «واقعیت» مدعی می‌شود که رویکرد فرارشته‌ای

1. identical

2. real

3. reality

4. resistance

۵. مقصود نیکولسکو آن است که واقعیت در برابر خواست ما از خود مقاومت نشان می‌دهد. این بیان، کم و بیش معادل دیدگاه فیلسوفان واقع‌گرا است که توضیح می‌دهند ملاک واقعی بودن، منشاء اثر بودن و دارا بودن توان تاثیرگذاری است.

6. phenomenon

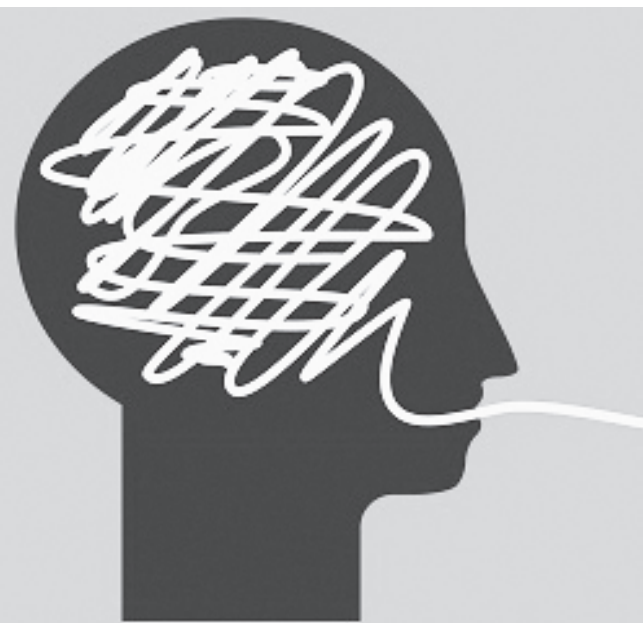
7. noumenon

8. discontinuity

عبارت است از «امکان [کسب] معرفت [درباره‌ی واقعیت] فراتر از رشته‌ها و دیسیپلین‌ها» [ی معرفتی] (۲۹). نیکولسکودر تلاش خود برای پروردن روش جدیدی برای کسب معرفت درباره‌ی واقعیت، که به دعوی او محدود به مرزهای هیچ دیسیپلین مشخصی نباشد، به بازتعریف ایده‌ی یگانگی میان عین^۲ و ذهن^۳ اقدام می‌ورزد؛ دیدگاهی قدیمی مورد تایید عرفایی چون ابن عربی و اکهارت^۴ (۳۰)، فیلسوفان ایده‌آلیستی چون هگل (۳۱) و عارف متکلمین^۵. واقع‌گرایی چون صدرا (۳۲). همگی این افراد چنین باور داشتند که معرفت اصیل به واقعیت، تنها زمانی حاصل می‌شود که چنین وحدتی حاصل شده باشد. فیلسوفان مسلمان حتی برای این نوع معرفت ۷۶ یک اصطلاح ابداع کرده‌اند: علم حضوری^۶ (۳۳).

اما چنان که عقل‌گرایان نقاد نشان داده‌اند، چنین حالت وحدتی، نتیجه‌ی یک تجربه‌ی [کامل]

شخصی [و خصوصی] است. چنین تجربه‌ای تنها یک حالت آگزیستانسیال موقتی است که در نتیجه‌ی آن، آن چه که فاعل شناسا می‌اندوزد، برخی حالات ناگزاره‌ای خصوصی [است]. نمی‌توان این حالات را معرفت (۳۴) محسوب کرد زیرا فاعل شناسا، طی این تجربه و بنابر تعریف، نمی‌تواند آگاه از خود، حالت خود و تجربه‌ی خود باشد. چنین آگاهی‌یی، تنها در خلال بازساخت تجربه‌ی مورد اشاره با استفاده از زبان و مفاهیم و حافظه به دست می‌آید. چنین بازساختی با تجربه‌ی اولیه یکسان نیست. آن تجربه یک حالت ناب



آگزیستانسیالیستی است و نه یک بازنمود برساخته شده به وسیله‌ی ذهن و زبان (۳۵). به بیان دیگر، علم (معرفت) حضوری اصلا علم (معرفت) نیست. برداشتن مرز معرفتی میان عین و ذهن منجر به شتاب بیشتر در رشد معرفت نمی‌شود، بلکه با فروگاهی معرفت عینی به فرآیند شخصی تجربه‌ی ذهنی^۷، معرفت را ناممکن می‌سازد.

البته چنان که عقل‌گرایان نقاد استدلال کرده‌اند، چنین تجارب ذهنی‌ای^۸، از اهمیتی اساسی برای غنی‌سازی جهان^۹ فاعل شناسایی (یعنی جهان ذهنی شناخت، عاطفه و اراده‌ی فرد) برخوردارند (۳۶).

1. disciplines

2. object

3. subject

4. Eckhart

5. teosophist

6. knowledge by presence

7. the processes of personal, subjective experience

8. subjective experiences

جهان ۲ ایی غنی، قادر است زمینه‌ای مناسب برای تولید حدس‌های بارآور به عنوان راه‌حل‌هایی برای مسایل و چالش‌هایی فراهم آورد که واقعیت (یا همان جهان ۱) به فاعل شناسایی ارایه می‌کند (۳۷).

چنان که پیش‌تر شرح داده شد، معرفت باید در معرض دسترس عمومی باشد چرا که متعلق به جهان ۳ است که جهانی عینی است (به مفهومی که پیش‌تر توضیح داده شد) (۳۸). جهان ۳ جایگاه اندیشه‌هایی است که نوع بشر در پاسخ به نیازهای معرفتی و غیرمعرفتی‌شان تولید کرده‌اند و به طور عمومی در دسترس باقی مانده‌اند: [هم‌چون] نظریه‌های علمی و دعاوی معرفتی؛ طرح و نقشه‌ی کلی^۱ ماشین‌های فنی و دستگاه‌ها؛ داستان‌ها؛ رمان‌ها؛ موسیقی‌ها؛ نغمه‌ها؛ فیلم‌های سینمایی؛ قوانین؛ قراردادها و [سایر] چیزهای مشابه (۳۹). البته فرد می‌تواند واجد معرفت شخصی و ذهنی باشد. اما چنین معرفتی نباید با آن فرایند تجربه‌ی شخصی که طی آن، ذهن با عین یگانه می‌شود، خلط گردد. معرفت ذهنی فرد می‌تواند به حیطه‌ی عمومی عرضه شود، زیرا که در [قالب] واژگان [قابل ارجاع به] مفاهیم و زبان صورت‌بندی شده‌است. تجربه‌ی شخصی هم چنین نباید با معرفت عینی در مورد واقعیت خلط شود، جایگاه^۲ شناخت عینی نه جهان ۲ ذهنی بلکه جهان ۳ عینی است (۴۰).

پیشنهاد نیکولسکو دایربررفع مرز میان ذهن و عین، برخلاف نیت او، نه کمکی به معرفی معنویت^۳ تازه‌ای [افزون] به تکاپوهای معرفتی مان می‌کند و نه در مورد حصول معرفت درباره‌ی یک واقعیت عینی، پیشرفتی پدید می‌آورد. پیشنهاد نیکولسکو در عوض ما را به سوی ایده‌آلیسم فلج‌کننده‌ای از آن نوع هدایت می‌کند که نظام فکری هگل و دیگر فیلسوفان ایده‌آلیست آلمانی دستگاه‌ساز را با کاستی‌ها و نقایص فراوان همراه ساخت (۴۱).

نیکولسکو [هم‌گام] با خط سیر فکری اصلی ایده‌آلیسم، چنین مدعی است که «اعیان فیزیکی را نمی‌توان به عنوان چیزی جدای از یک ذهن در حال اندیشیدن دانست» (۴۲). جمله‌ی مزبور چنان‌که راسموسن^۴ (۴۳) استدلال کرده‌است، دو معنا می‌تواند داشته باشد. نخست هم چنان که ایده‌آلیست‌ها [نیز] بر آن صحه گذارده‌اند، به این معناست که اعیان فیزیکی یا واقعیت، به نحوی برای وجودشان، وابسته به یک ذهن اندیشنده هستند. نیکولسکو اظهار می‌دارد که مکانیک کوانتوم شاهی در دفاع از این موضع فراهم آورده‌است (۴۴). معنای دوم که فیلسوفان واقع‌گرا آن را تصدیق می‌کنند همان معنای مقبول عرف عام^۵ است که می‌گوید اندیشیدن در مورد اعیان فیزیکی یا واقعیت، نیازمند یک ذهن اندیشه‌گراست. به بیان دیگر فیلسوفان واقع‌گرا میان فعل اندیشیدن و موضوع اندیشه تمایز قایل می‌شوند؛ در حالی که ایده‌آلیست‌ها چنان باور دارند که یک ذهن اندیشه‌گر (خواه فرد [معمولی] خواه یک وجود برتر^۶) به طور علّی (خواه جزیی خواه کلی) هستی‌بخش به واقعیت فیزیکی است (۴۵).

اصل موضوعه‌ی دوم نیکولسکو نیازمند توجه ویژه‌ای است. آن گونه که او این اصل را صورت‌بندی

1. blueprints
4. Rasmussen

2. abode
5. commonsensical view

3. spirituality
6. supreme being

یکی از تأثیرگذارترین اشکال علم‌زدگی توسط اعضای حلقه‌ی وین مورد حمایت قرار گرفت. نیکولسکو اچیانای بی‌آن که خود آگاه باشد، برخی از دعاوی پوزیتیویستی را اختیار کرده‌است. به علاوه او در تکاپویش برای رها شدن از قید علم‌زدگی، با برداشتن دو گام اشتباه به گونه‌ای بازگشت‌ناپذیر به ورطه‌ی ایده‌آلیسم درمی‌غلطد؛ این دو گام عبارت است از: اصرار بر برداشتن مرز نظری میان ذهن و عین و پذیرش ناخودآگاه مفهوم نادرست پوزیتیویستی از عینیت این جا باید صرفاً به نحو گذرا اشاره کرد که پوزیتیویست‌ها با وجود تأکید بر عینیت، مجبور به پذیرفتن ایده‌آلیسم و حتی از آن هم بدتر خود-بس‌انگاری شدند.

کرده‌است دلالت بر آن دارد که او [نیز] همانند ویتگنشتاین متقدم و پوزیتیویست‌های منطقی اعضای حلقه‌ی وین، چنین می‌پندارد که خود واقعیت، «ساختاری منطقی» دارد. این ساختار منطقی، آشکارا در تطابق با اصل موضوعه‌ی «ثالث مشمول» است که نیکولسکو تعریف می‌کند.

دست‌کم سه ایراد مهم را می‌توان علیه اصل موضوعه‌ی دوم نیکولسکو مطرح کرد. نخست [آن که مواردی چون] مرگ پروژه‌ی منطق‌گرایی^۱ و فروگذارده‌شدن برنامه‌ی پوزیتیویست‌های منطقی

برای بازساخت واقعیت، نیز انکار فرض مربوط به ساختار منطقی واقعیت به وسیله‌ی ویتگنشتاین در آثار متاخرش، نمونه‌های ناقض نیرومندی را در مورد حدس یا فرضی فراهم می‌سازد که یک ساختار منطقی برای واقعیت پیشنهاد می‌دهد (۴۶).

دوم آن که باید توجه کرد که منطق، ابزاری است که به منظور تعیین اعتبار (یا عدم اعتبار) استدلال‌هایمان ابداع شده‌است. منطق، [خود به تنهایی] به ما چیزی درباره‌ی واقعیت به طور مستقیم نمی‌گوید. از این نظر منطق حتی عمومی‌تر و انتزاعی‌تر از ریاضیات است. این موضوع، دلیل عمده‌ی ظهور پروژه‌ی منطق‌گرایی بود که درصدد بود که ریاضیات را به منطق تحویل دهد (۴۷). در حالی که (دست‌کم بنا به قول فیلسوفان واقع‌گرای ریاضیات) اصول موضوعه‌ی ریاضی به برخی (و نه همه‌ی) جهان‌های ممکن ارجاع می‌دهند (برای نمونه اصول موضوعه‌ی هندسه‌ی اقلیدسی در یک جهان نااقلیدسی معتبر نیستند)، منطق قابل اعمال به همه‌ی جهان‌های ممکن است. در واقع [منطق] به عنوان یک ابزار صوری، کاری به محتواهای استدلال‌هایمان ندارد.

سوم آن که اصل موضوعه‌ی «ثالث مشمول» که پیش‌تر بیان شد که به نظر می‌رسد باژیبانی از سه‌گانه‌ی «نهاد، برابر نهاد و هم‌نهاد» هگل باشد (۴۸)، واجد کاستی‌هایی جدی است. نخست آن که این اصل، منطق، (را که یک ابزار صوری ناب) است با مابعدالطبیعه (که ادعاهایی بنیادین در مورد واقعیت و هستی مطرح می‌سازد) خلط می‌کند (۴۹). به علاوه به یک معنای اکیدا منطقی، پذیرش تنها یک تناقض، در را به روی پذیرش مضحک‌ترین دعاوی باز می‌کند. دیگر آن که چنین به نظر می‌رسد این اصل تا آن جا که مساله‌ی کسب معرفت درباره‌ی واقعیت مطرح است، از توصیه‌ی اُکام تخلف می‌کند: چنان‌چه ما در اندیشه‌مان [موردی از] ناسازگاری یافتیم، نیازی نیست که آن را به واقعیت

نسبت دهیم. به بیان یک فیلسوف علم و منطق: «بخش عمده‌ای از تکاپوهای اندیشه‌ای از رهگذر و مجرای ناسازگاری‌ها گذر می‌کند؛ اندیشه‌ی موفق دست‌آخر ناسازگاری را حذف می‌کند» (۵۰). علاوه بر آن چه گذشت، هم‌چنین به نظر نمی‌رسد که استفاده‌ی نیکولسکو از مکانیک کوانتوم به عنوان راهی برای «توجیه» اصل موضوع پیشنهادی او چندان کمک‌کار باشد. در خصوص این نحوه‌ی توسل به مکانیک کوانتومی، فیلسوف علمی که ترجیح می‌دهد ناشناس باقی بماند چنین ملاحظاتی دارد:

به نظر من این ایده که مکانیک کوانتومی نشان‌دهنده‌ی آن است که ترازهای متناقضی از واقعیت وجود دارد، حکایت از تنبلی ذهن و اندیشه‌ی گوینده‌ی آن می‌کند، حتی مطابق هم‌دلانه‌ترین تفسیر از مکانیک کوانتومی، امواج، متناقض ذرات نیستند؛ امواج و ذرات، وجوه متفاوتی از واقعیتی هستند که (شاید) نمی‌توان به طور کامل در یک قاب نمایش داد. ولی این، داستانی تازه نیست: میزی که از چوب ساخته شده است و میزی که از اتم‌ها ساخته شده است نیز وجوه متفاوتی از واقعیت را نامستور می‌کنند، اما (به جز کسانی که می‌خواهند از طریق عرضه‌ی سخنان جنجالی شهرتی برهم زنند) [کسی چنین فکر نمی‌کند که] آن‌ها نشان‌دهنده‌ی آن باشند که واقعیت، متناقض است. افلاطون چهار عنصر را با چهار تا از پنج ضلعی‌های منتظم محدب معرفی کرد و کوشید که جهان مشاهده‌پذیر را در قالب واژگان هندسی تبیین کند. اما هیچ کدام از این موارد جواری برای معرفی اصل «ثالث مشمول» صادر نمی‌کند (۵۱).

دیگر وجوه مدل پیشنهادی نیکولسکو نیز شایسته‌ی موشکافی دقیق است. نیکولسکو هم‌چون بسیاری از فیلسوفان علم معاصر، مخالف علم‌زدگی است (۵۲). اما هرچند ملاحظه‌ی او در مورد تأثیرات منفی ایدئولوژی علم‌زدگی برای رشد معرفت درست است. [با این همه] چنین به نظر می‌رسد که او به کلی از این نکته غافل است که الگوی فلسفی معیوبش نه تنها در مقابله با خطر علم‌زدگی ناتوان است، بلکه خود تهدیدی برای رشد معرفت به شمار می‌آید.

یکی از تأثیرگذارترین اشکال علم‌زدگی توسط اعضای حلقه‌ی وین مورد حمایت قرار گرفت. چنان‌که بالاتر استدلال شد، نیکولسکو احیاناً بی‌آن که خود آگاه باشد، برخی از دعاوی پوزیتیویستی را اختیار کرده است. به علاوه او در تکاپویش برای رها شدن از قید علم‌زدگی، با برداشتن دو گام اشتباه به گونه‌ای بازگشت‌ناپذیر به ورطه‌ی ایده‌آلیسم درمی‌گلتد؛ این دو گام عبارت است از: اصرار بر برداشتن مرز نظری میان ذهن [و] عین و پذیرش ناخودآگاه مفهوم نادرست پوزیتیویستی از عینیت (۵۳). این جا باید صرفاً به نحو گذرا اشاره کرد که پوزیتیویست‌ها با وجود تأکید بر عینیت، مجبور به پذیرفتن ایده‌آلیسم و حتی از آن هم بدتر خود-بس‌انگاری^۱ شدند (۵۴).

نیکولسکو در نقد دیدگاه‌های آن عده که رویکرد فرارشته‌ای را نه چون یک روش‌شناسی بلکه یک روش مورد نظر قرار می‌دهند، چنین بیان می‌کند:

۱. خود-بس‌انگاری (solipsism) که از آن به نفس-انگاری نیز تعبیر شده است، آموزه‌ای است که معتقد است نفس انسان چیزی به جز خود و تغییرات کسب شده در نفس خود را نمی‌شناسد.

این روایت از رویکرد فرارشته‌ای معنای «فراتراز دیسپلین‌ها» را کنار نمی‌گذارد بلکه آن را به برهم‌کنش این دیسپلین‌ها با قیود اجتماعی کاهش می‌دهد. میدان اجتماعی به طور ضروری بُعدی «فراتراز دیسپلین‌ها» را معرفی می‌کند، اما فرد انسان، صرفاً هم‌چون بخشی از یک دستگاه اجتماعی درک می‌شود. بنابراین بُعد معنوی در این رهیافت مفقود است. برای ما مشکل است که بفهمیم چرا: «حل مسائل با بهره‌گیری از توانایی‌های متنوع»^۱ باید یگانه هدف از رویکرد فرارشته‌ای باشد. این به طور



مشخص یکی از مهم‌ترین اهداف است اما تنها هدف نیست؛ کاربرد چنین توصیف فقیری برای ما به نظر خطرناک می‌رسد؛ چنین تفسیری، چنان که در دین نیز مشاهده می‌شود، منجر به مجاز دانسته‌شدن جنگ‌های غیرضروری و جزم‌اندیشی ناباروری می‌شود (۵۵).

نیکولسکو تبیین نمی‌کند که چگونه می‌توان بُعد معنوی را در رهیافت مختار او وارد کرد. عقل‌گرایان نقاد

استدلال می‌کنند که هرچند تمثیلات معنوی پژوهشگران نباید هنگام تحقیق، تداخلی با عینیت پژوهش‌هاشان ایجاد کند؛ اما صداقت فکری و پیروی از هنجارهای اخلاقی شروط ضروری پیشرفت موفقیت‌آمیز در کسب معرفت به شمار می‌آیند (۵۶). به علاوه آنان دیدگاه ایمانوئل کانت را تصدیق می‌کنند مبنی بر آن که در حالی که اخلاق نیازی به حمایت از دین یا امر مقدس ندارد، اما رویکرد اخلاقی بالضروره به یک درک از امر مقدس و جنبه‌هایی معنوی / دینی (البته نه لزوماً به معنای ادیان رسمی) از واقعیت رهنمون می‌شود (۵۷). از این گذشته آنان (هم‌چنان که تاکنون دیده‌ایم) استدلال می‌کنند که در حالی که یافته‌های علمی تا حد امکان باید جدا از ارزش‌های محققان باشد، اما فناوری با [نظام] ارزش‌های مبدعانش هدایت می‌شود. یک کاربر رویکرد فرارشته‌ای، که گرایش‌های معنوی آگاهانه دارد، می‌تواند آن را به طریقی به کاربندد که با ارزش‌های سازگار و متناسب باشد.

روشن نیست چرا نیکولسکو فکر می‌کند که «حل مسائل با بهره‌گیری از توانایی‌های متنوع» به جزم‌اندیشی رهنمون می‌شود؛ چراکه جزم‌اندیشی از جهان‌بینی‌های مطلق‌گرا، خیالباف^۲ و انحصارگرای^۳ ریشه می‌گیرد که فضای اندکی برای کثرت‌گرایی^۴ و ارزیابی انتقادی باقی می‌گذارند. حال آن که عقل‌گرایان نقاد که از یک سو مدعی آن هستند که «زندگی سراسر حل مساله است» (۵۸) و از سوی دیگر تاکید می‌کنند که جهل ما بی‌کران است و با این همه برای ما ناممکن نیست که با توسل به ارزیابی نقادانه‌ی ایده‌ها مان به صورت انباشتی به فهمی صادق‌تر از واقعیت نزدیک‌تر شویم. ضرورتی

1. joint problem solving
4. exclusivist

2. absolutist
5. pluralism

3. utopic

ندارد که یک روش (یا یک روش فراگیر) که می‌تواند توانایی مشترک و جمعی ما را در حل مساله بهبود بخشد به عنوان ابزار تولید جزم‌اندیشی محسوب شود.

چنین به نظر می‌رسد که نیکولسکو قصد دارد که علیه فیلسوفان نسبی‌گرا و پسامدرن استدلال کند (۵۹). اما باز رهیافت فلسفی خطایش برضد قصد و خواست او عمل می‌کند و او را به دامن آموزه‌هایی می‌اندازد که لحنی نسبی‌گرا دارند و یا بسیار شبیه به روشی هستند که فیلسوفان پسامدرن، از آن برای بسط استدلال‌هایشان استفاده می‌کنند. یک مورد از این رویکرد نادرست نیکولسکو، نحوه بهره‌گیری او از قضیه‌ی ناتمامیت گودل است:

این ساختار گشوده از وحدت ترازهای واقعیت، در سازگاری با یکی از مهم‌ترین نتایج علمی قرن بیستم در مورد ریاضیات است، قضیه‌ی کورت گودل^۱ که اظهار می‌دارد که یک دستگاه به اندازه‌ی کافی غنی از اصول موضوعه بالضروره به نتایجی رهنمون می‌شود که یا تصمیم‌ناپذیرند و یا متناقض ... ساختار گودلی ترازهای واقعیت، دلالت بر امکان‌ناپذیری یک نظریه‌ی در خود تمام و کامل^۲ دارد. معرفت برای همیشه گشوده است (۶۰).

قضیه‌ی گودل قضیه‌ای فرامنطقی در مورد دستگاه‌های اصول موضوعی است. با در نظر گرفتن این نکته که این قضیه چیز مستقیمی درباره‌ی واقعیت فیزیکی نمی‌گوید، اخذ هر نتیجه‌ی مستقیم از آن در مورد طبیعت واقعیت راه به خطا می‌برد و سواستفاده از معرفت به شمار می‌آید. نقل قول مذکور یادآور کاربردهای نامناسب نویسندگان پسامدرن از نظریاتی علمی چون مورفوزنتیک^۳ یا هومولوژی^۴ و توپولوژی تفاضلی (دیفرانسیل)^۵ در علوم انسانی و اجتماعی است. فیزیکدان آمریکایی آلن سوکال^۶ در کتاب شارلاتان‌های روشنفکر ماب^۷ (۶۱)، چنین رهیافتی را تقلید و افشا کرد. طرفه این جاست که نیکولسکو از کتاب سوکال و استدلال‌های او بی‌اطلاع نیست (۶۲) و مع‌هذا همان اشتباهاتی را مرتکب می‌شود که سوکال در مورد آن‌ها هشدار داده است.

از آن جا که مجال بیشتری نیست، باید ارزیابی نقادانه‌ی خود از دیدگاه‌های فلسفی نیکولسکو را در این جا به پایان برسانم. اما پیش از پایان این بخش می‌خواهم یکی دیگر از ضعف‌های جدی «دستگاه فلسفی» او را روشن کنم [که عبارت است از]: علاقه‌ی او به استفاده از «تعریف» به جای استدلال. او می‌نویسد:

ما بر مبنای تعریف مان از ترازهای واقعیت، قادر به تشخیص ترازهای دیگری از دستگاه‌های طبیعی هستیم. برای نمونه، ما در دستگاه‌های اجتماعی قادر به سخن‌گفتن در مورد تراز فردی، تراز اجتماع تاریخی و جغرافیایی (خانواده، ملت)، تراز جامعه‌ی مجازی فضا-زمانی^۸ و تراز سیاره‌ای^۹ هستیم (۶۳).

1. Kurt Gödel

4. homology

7. Intellectual Impostures

2. self-enclosed complete theory

5. differential topology

8. cyber-space-time community level

3. morphogenetic

6. Alan Sokal

9. planetary level

افسوس که چنین «دستگاه» مقوله‌سازی بیش از آن که به عنوان راهنمایی برای فهم واقعیت به کار آید، شخص را به یاد تعبیه‌ی درخشان خورخه لویی بورخس با عنوان «دستگاه‌های رده‌بندی حیوانات» می‌اندازد که در یکی از رساله‌هایش آن را به دانشنامه‌ای چینی با نام بازار سماوی معرفت نیک‌اندیش^۱ منتسب می‌دارد (۶۴).



رویکرد فرا رشته‌ای هم چون یک روش فراگیر

به نظر می‌رسد خلط میان روش و روش‌شناسی در میان اغلب متون مربوط به روش و روش‌شناسی رواج کامل دارد. بیشترین متون در مورد واژه و مفهوم روش‌شناسی سخن چندان نمی‌گویند و یا این مفهوم را به نحو معاوضه‌پذیر با مفهوم روش به کار می‌برند. به همین ترتیب نویسندگان بسیاری از پیشنهادیه‌های^۲ تحقیق، رساله‌های دکترای تخصصی، پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد، روش‌های مورد نظرشان را در بخش «روش‌شناسی» مورد بحث قرار می‌دهند. نمونه‌های زیر خود بی‌نیاز از توضیح اضافی‌اند. مولفی در کتابش [با عنوان] روش‌شناسی پژوهش: راهنمای قدم به قدم برای نوآموزان (۶۵)، تنها پنج بار (مشمول بر سه سرصفحه و یک بخش راهنما) به واژه و مفهوم «روش‌شناسی» اشاره کرده‌است. در واقع در کل این کتاب، به جز پاراگراف زیر در دیباچه، هیچ بحثی در مورد چیستی روش‌شناسی وجود ندارد:

روش‌شناسی پژوهش به عنوان موضوعی موید، به چندین طریق [متفاوت] در بسیاری از رشته‌های دانشگاهی چون بهداشت، آموزش، روان‌شناسی آموخته می‌شود؛ ... مایه‌ی فلسفی کتاب فعلی برخاسته از این اعتقاد راسخ من است که هر چند این رشته‌ها در محتوا تفاوت دارند، رهیافت کلی‌شان به پژوهش مشابه است. ... این درست است که برخی رشته‌ها تاکید بیشتری بر پژوهش کمی و برخی دیگر بر پژوهش کیفی دارند.

رهیافت خود من برای پژوهش ترکیبی از هر دو است... (۶۶)
نقل قول زیر از مولفی دیگر به همان اندازه [ی مورد بالا] روشن گراست:

پیشنهادیهی [پژوهش] هم چنین باید در مورد روش شناسی توضیحی کاملاً مشخص ارائه دهد: منابع پژوهشی که قرار است در پژوهش خود مطالعه کنید، ابزارها یا فوننی که برای مطالعه به کار خواهید برد، و چگونگی ارزیابی داده‌های جمع‌آوری شده [و] دست‌آخر، پیشنهادیه باید به پرسش‌هایی از این قبیل پاسخ دهد که: با فرض آن که

مطالعه [ی شما] پیش برود، چگونه یافته‌های حاصل از این مطالعه تفاوتی را برای دیگر پژوهش‌گران (پژوهش‌گران در حوزه‌های بنیادی) یا کاربران (پژوهش‌گران در حوزه‌های کاربردی) ایجاد می‌کند؟ در انتهای پیشنهادیه، خواننده باید در این خصوص که [مسیر] مطالعه چگونه هدایت خواهد شد و چرا این [شیوه] اهمیت دارد، ایده‌ی روشنی داشته باشد (۶۷).

شوربختانه چنین نمونه‌هایی بسیار فراوانند. شمار اندکی از کتاب‌ها در زمینه‌ی روش تحقیق روشن می‌سازند که روش‌ها صرفاً عبارت از ابزارها یا شگردها برای جمع‌آوری داده‌ها اطلاعات و یا دستیابی به اهداف معین با طی گام‌های معین هستند؛ روش‌ها به خودی خود کورند و بنابراین نیازمند آن هستند که با توجه به داده و اطلاعاتی که گردآوری می‌کنند هدایت شوند. روش شناسی‌ها که بخشی از معرفت‌شناسی‌ها هستند با اموری سرو کار دارند از قبیل: [تعیین] ملاک‌های ارزیابی شایستگی نظریه‌ها و حدس‌های رقیب (مشمول بر تفسیرهایی که برای ارزیابی داده‌های گردآوری شده مورد استفاده قرار می‌گیرند)، ارزیابی کارایی الگوهای تبیین و راهنمایی درباره‌ی انتخاب روش‌های مناسب برای نوع پژوهش مورد نظر (۶۸).

رویکرد فرارشته‌ای به عنوان یک فناوری، یک روش فراگیر است. ایده‌ی روش فراگیر برای همه‌ی محققان در حوزه‌ی روش شناسی، آشناست. روش‌های فراگیر در مواردی به کار گرفته می‌شوند که میزان زیادی از انواع گوناگون داده از رشته‌های متنوع مورد نیاز باشد. یک نمونه از چنین موردی، پژوهشی است که در حوزه‌ی آینده‌پژوهی^۱ هدایت می‌شود. در مسیر پرورشی سناریوهایی برای روندهای متنوع در مورد

عقلانیت نقاد را به عنوان یک چارچوب «فراگیر فلسفی/ روش‌شناسانه» برای روش فراگیر رویکرد فرارشته‌ای پیشنهاد می‌کنم. عقلانیت نقاد به عنوان یک چارچوب روش‌شناسانه و یک چشم‌انداز فلسفی آموزه‌های ذیل مورد تأکید قرار می‌دهد: (۱) معرفت به تمامی حدسی و گمانه‌زانه است و با این حال نزدیک‌تر شدن به فهمی صادق از واقعیت ناممکن نیست. (۲) ما از رهگذر اشتباهات خود و با تامل در مورد اشتباهات دیگران می‌آموزیم. (۳) تأیید شواهد موید حتی ذره‌ای به معرفت ما نمی‌افزاید؛ بلکه از طریق فرآیند ابطال دعاوی معرفت است که ما چیزهایی درباره‌ی واقعیت می‌آموزیم و (۴) معرفت به دو طریق مکمل، پیشرفت می‌کند: نخست به روش سلبی و دیگر به روش ایجابی

اگر مخاطب مرا به ناهم‌زمانی متهم نسازد، مایلم حدس زیر را پیشنهاد کنم: چنین به نظر می‌رسد که روح رویکرد فرا-رشته‌ای، به معنایی که در بخش‌های پیشین تشریح شد، هرچند نه یقیناً اصطلاحی که برای نامیدن آن به کار می‌گیریم و ساختار مشخص آن، طی «دوران طلایی» تمدن اسلامی برای محققان مسلمان تا حدودی، بیگانه نبوده‌است. در دوران جدید، برخی از محققان مسلمان ظاهراً تلاش کرده‌اند که این روش فراگیر را به پروژه‌ی نامثمری به نام «اسلامی‌سازی معرفت» اِعمال کنند.

پدیدارهای به خصوص، محققین آینده‌پژوه از دو روش فراگیر به نام‌های آینده‌نگاری^۱ و آینده‌نگری^۲ به منظور گردآوری داده از تعداد زیادی از متخصصینی بهره می‌گیرند که در رشته‌های مرتبط با پدیدارهای موضوع تحقیق، کار می‌کنند. بسیاری از روش‌های ویژه‌تر را زیر چتر چنین روش‌های فراگیری می‌توان به کار بست (۶۹).

هم‌چنین به طریق مشابه چنین به نظر می‌رسد که رویکرد فرارشته‌ای را می‌توان هم‌چون

چتری فراگیر محسوب کرد که در ذیل آن روش‌های مختلف مربوط به دیسپلین‌های مختلف را می‌توان در خدمت حل جمعی مسایل معین به کار برد. مسایلی که یافتن راه‌حل برای آن‌ها نیازمند بررسی زوایای مختلف و هم‌یاری متخصصان است. پژوهش‌گران در زیر-رشته‌های یک رویکرد فرارشته‌ای مادر قادرند روش‌ها و روش‌های فراگیر متنوعی را مشتمل بر رهیافت‌های میان‌رشته‌ای^۳ و چندرشته‌ای^۴ به کار گیرند. در سطح پژوهش فرارشته‌ای همگی چنین رهیافت‌ها و داده‌های گردآوری شده به توسط روش-روش‌های فراگیر ترکیب می‌شوند تا دیدگاه یگانه‌ای از مساله فراهم آید. البته مساله‌ی مورد ملاحظه یک مساله‌ی چند وجهی^۵ است و حل آن نیازمند تلاش‌های هماهنگ متخصصان از حوزه‌های مختلف است. چنان که پیش‌تر پیشنهاد شد، موارد بسیاری از پژوهش علمی واقعی وجود دارد که در آن پژوهش‌گران ادعا کرده‌اند که موفق شده‌اند روش فراگیر رویکرد فرارشته‌ای را به مساله‌ی مورد واکاوی اعمال نمایند. پاتریک براندات^۶ و همکارانش در مرور پژوهش فرارشته‌ای در خصوص دانش ناظر به رشد پایدار^۷ (برگرفته از ۲۳۶ مقاله‌ی فرارشته‌ای) به درستی چنین نتیجه گرفتند:

پژوهش فرارشته‌ای مربوط به دانش ناظر به رشد پایدار، دامنه‌ی وسیعی از روش‌های متفاوت را برای تولید و یکپارچه‌سازی معرفت به کار می‌گیرد و [در آن] هیچ مجموعه ابزار واحد برای مراحل متفاوت پژوهش یا یگانه‌سازی انواع گوناگون معرفت وجود ندارد. با این همه شاید فراهم آوردن شماری از ابزارهای روش‌شناختی پذیرفته‌شده‌ی مناسب و کم و بیش معیار مناسب، کمک‌کار باشد. این مجموعه شاید کفایت، تأثیر و

1. foresight

2. forecast

3. interdisciplinary

4. multidisciplinary

5. Multi-faceted

6. Patric Brandt

7. sustainability science:

این رشته علمی که در قرن ۱۲ بسط یافته است به بررسی اندرکنش میان سیستم‌های جهانی، اجتماعی و انسانی می‌پردازد و ساز و کارهای پیچیده‌ای را که منجر به تنزل کارایی و کیفیت این سیستم‌ها می‌شود و خطراتی که از این رهگذر متوجه رفاه آدمیان می‌گردد را مطالعه می‌کند. این رشته از دستاوردهای علوم طبیعی و علوم اجتماعی و انسانی و مهندسی و پزشکی بهره می‌گیرد و چشم اندازه‌های جهانی و محلی را مورد استفاده قرار می‌دهد. پژوهش‌ها در این رشته را نه می‌توان بنیادی و نه کاربردی تلقی کرد، بلکه این پژوهش‌ها براساس نوع مسائلی که مورد توجه قرار داده‌اند مشخص می‌شوند. هدف از این پژوهش هم کسب معرفت است و هم دستیابی به شیوه‌هایی برای عمل.

تکرارپذیری پژوهش فرارشته‌ای در دانش ناظر به رشد پایدار را افزایش دهد و کمک کند تا یافته‌هایش با دانشمندان و از آن هم گسترده‌تر با مردم ارتباط پیدا کند (۷۰).



در پرتوآن چه تا بدین جا توضیح داده‌ام، عقلانیت نقاد را به عنوان یک چارچوب «فراگیر فلسفی / روش‌شناسانه» برای روش فراگیر رویکرد فرارشته‌ای پیشنهاد می‌کنم. عقلانیت نقاد به عنوان یک چارچوب روش‌شناسانه و یک چشم‌انداز فلسفی آموزه‌های ذیل را (همراه آموزه‌های دیگر (۷۱) که در این جا ذکر نشده‌اند) مورد تأکید قرار می‌دهد: (۱) معرفت به تمامی حدسی و گمانه‌زنانه است و با این حال نزدیک‌تر شدن به فهمی صادق از واقعیت (خواه واقعیت برساخته‌ی اجتماعی یا طبیعی) ناممکن نیست. (۲) ما از رهگذر اشتباهات خود و با تأمل در مورد اشتباهات دیگران می‌آموزیم. (۳) تأیید شواهد موید [حتی] ذره‌ای به معرفت ما نمی‌افزاید؛ [بلکه] از طریق فرآیند ابطال دعاوی معرفت است که ما [چیزهایی] درباره‌ی واقعیت می‌آموزیم و (۴) معرفت به دو طریق مکمل، پیشرفت می‌کند: [نخست] به روش سلبی^۲ و [دیگر] به روش ایجابی^۳. مورد نخست مربوط به آن چیزهایی است که ما از ابطال حدس‌هایی می‌آموزیم که درباره‌ی واقعیت ارایه کرده‌ایم: ما می‌آموزیم که واقعیت چنان نیست که این حدس‌ها تبیین می‌کنند. دیگری مربوط به حدس‌هایی است که با وجود بهترین و صادقانه‌ترین تلاش‌هایمان جهت ابطال آن‌ها، جان سالم به در برده‌اند و هم‌چنان تقویت شده^۴ باقی مانده‌اند. این قبیل دعاوی بهترین پیشنهادهای موقت ما در مورد معرفت و واقعیت محسوب می‌شوند. اما این معرفت ایجابی همواره موقتی باقی می‌ماند؛ چراکه دیر یا زود حتی بهترین حدس‌های تقویت‌شده‌مان به وسیله‌ی حدس‌های بهتری که فاقد کاستی‌های موجود در حدس‌های تقویت‌شده‌ی موجود هستند، کنار زده خواهند شد. حدس‌های ما هر اندازه هم که صحیح باشند، همواره از فراچنگ آوردن واقعیت به نحو تمام‌عیار ناتوانند زیرا واقعیت، چنان‌که عقل‌گرایان نقاد بیان می‌دارند به گونه‌ای نامتعیین فراخ است و در برابر، ما موجودات محدودی با توانایی‌های شناختی محدود هستیم (۷۲).

1. an all-encompassing methodological/philosophical framework

2. via negativa

3. via positiva

4. corroborated

هم چنین آموزه‌های ذیل در زمره‌ی دیگر جنبه‌های عقلانیت نقاد به شمار می‌آیند: واقع‌گرایی^۱، قابل فهم بودن واقعیت^۲، [نظریه‌ی] تطابقی صدق^۳، کثرت‌گرایی معرفتی^۴، گفت و گو^۵ هم چون ابزاری برای پیشبرد امر دستیابی به معرفت، مردود شمردن همه‌ی انواع نسبی‌گرایی^۶، جزم‌اندیشی^۷، استقرارگرایی^۸، موجه‌گرایی^۹، مبنای‌گرایی^{۱۰}، شکاکیت افراطی^{۱۱} و علم‌زدگی^{۱۲} [و هم چنین تعهد به] صداقت فکری^{۱۳}. جهت آشنایی جامع با عقلانیت نقاد فرد باید به مطالعه‌ی آثار کارل پوپر اقدام ورزد (۷۳).

رویکرد فرا رشته‌ای: درس‌هایی از تجربه‌ی مسلمانان

اگر مخاطب مرا به ناهم‌زمانی^{۱۴} متهم نسازد، مایل‌م حدس زیر را پیشنهاد کنم: چنین به نظر می‌رسد که روح رویکرد فرا-رشته‌ای، به معنایی که در بخش‌های پیشین تشریح شد، هر چند نه یقیناً اصطلاحی که برای نامیدن آن به کار می‌گیریم و ساختار مشخص آن، طی «دوران طلایی» تمدن اسلامی (بین قرون هشتم تا سیزدهم [میلادی]) برای محققان مسلمان تا حدودی، بیگانه نبوده است (۷۴). چنان که شرح خواهم داد در دوران جدید، برخی از محققان مسلمان ظاهراً تلاش کرده‌اند که این روش فراگیر را به پروژه‌ی نامثمری به نام «اسلامی‌سازی معرفت»^{۱۵} اعمال کنند.

در خصوص محققان مسلمان دوران طلایی، چنان که پیش‌تر متذکر شدم بایستی تأکید کنم که ایشان از جایگاه و اهمیتی که در زمان ما به این رهیافت اعطا شده است، آگاه نبودند. آنان [تنها] ایده‌ی مبهمی از این واقعیت داشتند که همکاری فکری سازمان یافته و نظام‌مند، میان رشته‌ها، می‌تواند رشد معرفت را آسان کند و شتاب بخشد. نتیجه آن که برخی از ایشان عملاً درگیر پژوهش‌هایی شدند که پیشبرد آن‌ها اقتضا می‌کرد تا ایشان از مرزهای خاص رشته‌های تخصصی خود فراتر روند. محصول این فرآیند خلق شمار قابل ملاحظه‌ای معرفت‌های نو و مفید و به همان میزان تولید بسیاری از تکنولوژی‌های جدید و اختراعات باورنکردنی شد که راه نوزایی^{۱۶} را هموار ساختند (۷۵).

نخستین گروهی که با موفقیت «رویکرد فرا رشته‌ای» (۷۶) را اعمال نمودند اخوان الصفا بودند که به عنوان مبتکرین «انسان‌گرایی در [عصر] نوزایی اسلام» نامیده می‌شوند (۷۷). آنان هم چنین مسوول پدید آوردن نخستین دانشنامه‌ی پژوهشی در تاریخ اسلام (۷۸) بودند: منتخبی از متونی که به شکل رشته‌ای از رساله‌ها ارایه شد. اخوان ساختار این دانشنامه را در نخستین رساله [چنین] بیان کرده‌اند:

ما رساله‌ای برای هر شاخه از ... علوم تهیه دیده‌ایم و در آن‌ها برخی از آن معانی را مورد اشاره قرار داده‌ایم و هم چنین آن‌ها را با رساله‌ای عمومی جهت بیداری نادانان و راهنمایی نوآموزان به پایان رسانده‌ایم.

- | | | |
|--------------------------|---------------------------------|-------------------------------|
| 1. realism | 2. comprehensibility of reality | 3. correspondence truth |
| 4. epistemic pluralism | 5. dialogue | 6. relativism |
| 7. dogmatism | 8. inductivism | 9. justificationism |
| 10. foundationalism | 11. radical scepticism | 12. scientism |
| 13. intellectual honesty | 14. anachronism | 15. Islamization of Knowledge |
| 16. Renaissance | | |

برادرم، بدان که سه نوع از علوم وجود دارد که مردم را به خود مشغول می‌سازد با نام‌های: علوم مقدماتی، علوم متعلق به شرعیت و علوم مربوط به فلسفه‌ی حقیقی^۱. (علوم) مقدماتی برنه قسم‌اند: (۱) نوشتن و خواندن، (۲) زبان و دستور زبان، (۳) حساب و عملیات [ریاضی]، (۴) شعرو علم عروض^۲، (۵) فال^۳، پیشگویی^۴ و [دیگر موارد] مشابه، (۶) جادو، طلسمات، کیمیا، ابزار مکانیکی و [دیگر موارد] مشابه، (۷) حرفه‌ها و صنایع، (۸) خرید و فروش، بازرگانی، کشاورزی و دامپروری، (۹) مطالعه‌ی تاریخ و جنگ‌ها.

علوم دینی برشش نوع‌اند: (۱) علم وحی^۵، (۲) علم تفسیر (تاویل)، (۳) علم عمل طبق اخبار و روایات^۶ [برجا مانده] از بزرگان ادیان گذشته، (۴) علم فقه^۷؛ قواعد و قوانین [اسلامی]، (۵) علم مرتبط با ذکر^۸، نصایح^۹، زهد^{۱۰} و عرفان^{۱۱}، (۶) علم تعبیر خواب^{۱۲}. علوم فلسفی بر چهار نوع‌اند: (۱) ریاضیاتی^{۱۳}، (۲) منطقی^{۱۴}، (۳) فیزیکی^{۱۵}، (۴) الهی^{۱۶} (۷۹).

اخوان در چهارمین رساله‌شان آشکارا نشان می‌دهند که علاقمند به رهیافتی هستند که از روح رویکرد فرارشته‌ای دور نیست:

برادرم، آگاه باش: ما بر ضد هیچ دانشی نیستیم، ما به هیچ عقیده‌ای به گونه‌ای متعصبانه تمسک نمی‌جوئیم و خود را از هیچ کتابی که دانایان و فیلسوفان براساس دانش‌ها و معانی دقیقی نوشته و تالیف کرده‌اند که برگرفته از خرد و مشاهداتشان است، به دور قرار نمی‌دهیم (۸۰).

گشودگی [فکری] ایشان نسبت به ایده‌های فلسفی و علمی که توسط سلسله‌ی [آل] بویه^{۱۷} به شدت تشویق می‌شد، نه تنها ایشان را به معرفی چشم‌اندازهای شگفت‌انگیز جدیدی رهنمون ساخت، بلکه هم‌فکران ایشان را نیز به برداشتن قدم‌هایی دلیرانه و نوآورانه به سوی پیشرفت ایده‌ها و فناوری‌های نوین، تشویق کرد (۸۱). یک نمونه‌ی جالب از چنین مواردی ستاره‌شناس ایرانی ابوسعید سجزی^{۱۸} (۹۴۵-۱۰۲۰م) است که «مدتی را در دربار ابوبحیدر در شیراز گذارند و درصدهای مربوط به انقلاب‌های صیف و شتا (بلندترین روز تابستان و کوتاه‌ترین روز زمستان) بین سال‌های ۹۶۹ و ۹۷۰م [کمک کرد ...]» (۸۲) یکی از بزرگ‌ترین توفیق‌های او اختراع اسطرلابی خورشیدی^{۱۹} بود، که جهش مفهومی بزرگی در آن زمان به شمار می‌آمد (۸۳). ابوریحان بیرونی دیگر دانشمند بزرگ مسلمان [ایرانی] (که در زیر بیشتر از او می‌گوییم)، درباره‌ی این اختراع چنین می‌گوید:

1. true	2. prosody	3. auspices
4. auguries	5. revelation	6. transmissions and reports
7. jurisprudence	8. remembrance	9. exhortations
10. asceticism	11. mysticism	12. interpretation of dreams
13. mathematical	14. logical	15. physical
16. divine	17. Buyid (Buwayhid dynasty)	18. Abu Said Sijzi
19. heliocentric astrolable		

[اخیرا] اسطرلاب ساده‌ای دیده‌ام - [که] شامل هیچ بخش شمالی و جنوبی نیست - [و] توسط ابوسعید السیجزی ساخته شده است و الزوراقی^۱ نامیده می‌شود. این اسطرلاب را بسیار پسندیدم، زیرا او این اسطرلاب را با به کارگیری نظریه‌ای مستقل اختراع کرده بود که برخی بدان قایلند [نظریه‌ای که] بیان می‌کند که حرکت ظاهری [افلاک]، ناشی از [گردش] زمین است و نه افلاک^۲. من صادقانه [چنین] باور دارم که مشکل بتوان [چنین حرکتی] را تعیین و تحلیل کرد و این امر نباید دغدغه‌ای برای آن عده ایجاد کند که [فعالیت‌شان] وابسته به اصول هندسی است؛ برای نمونه مهندسان و کیهان‌شناسان، زیرا این نظریه، حرفه‌ی ایشان را به هیچ طریقی بی‌اعتبار نمی‌سازد. اما این فیلسوفان طبیعی‌اند که مسوول واکاوی چنین مسایل و آموزه‌هایی هستند (۸۴).

سلسله‌ی سامانی^۳ (۸۱۹-۹۹۹ [م])، دیگر سلسله‌ی درخشان ایرانی که مقدم بر سلسله‌ی [آل] بویه بود، تلاش کرد که میان محققان رشته‌های متفاوت، محیطی برای همکاری ایجاد کند. این محیط راه را برای همکاری بر مبنای «رویکرد فرارشته‌ای» هموار کرد. یک نمونه‌ی جالب که رویکرد این محققان را آشکار می‌سازد گفت و گوه‌ای نقادانه‌ی [مکتوب] میان ابوریحان و ابن سینا در مورد برخی از پیچیدگی‌های کیهان‌شناختی پذیرفته‌شده‌ی در آن دوران بود.

ابن سینا که همانند همکار پارسی‌اش، استادی جامع در بسیاری از شاخه‌های علوم بود کوشید از پارادایم علمی معاصرش در برابر چالش‌های دقیق بیرونی دفاع کند. این دو چهره‌ی نافذ قرن یازدهم [میلادی] چندین مباحثه‌ی مهم انجام دادند که محدوده‌ی وسیعی از موضوعات کیهان‌شناسی و فیزیکی را در برمی‌گرفت (۸۵). فن «پرسش و پاسخ» هم چنان که برخی از محققان استدلال کرده‌اند، به گونه‌ی گسترده‌ای در سنت فکری اسلامی به کار گرفته می‌شد (۸۶) و نقش مهمی را در ترویج روح رویکرد فرارشته‌ای بازی کرد. مکاتبات ایشان به عنوان الگویی از تبادل نظر علمی و پژوهشی میان محققان مسلمان، طی این دوران به کار گرفته شد و روند تفکر همه‌جانبه و برهم‌کنش فرارشته‌ای را تسهیل کرد. قطعه‌ی برگزیده‌ی زیر از یکی از مبادلات [فکری] ایشان به روشنی نکته‌ی فوق در مورد حضور روح رویکرد فرارشته‌ای را میان محققان مسلمان نشان می‌دهد. در این جا راوی ابن سیناست که پرسش بیرونی را صورت‌بندی می‌کند. نامه توسط یکی از شاگردان نزدیک ابن سینا، به احتمال قوی معصومی نگاشته شده است؛ کسی که بعدتر برخی دیگر از پرسش‌های بیرونی را از طرف استادش پاسخ داد (۸۷).

به نام خداوند بخشنده‌ی مهربان. این نامه در پاسخ به پرسش‌هایی است که توسط ابوریحان بیرونی از خوارزم به او [یعنی ابن سینا] فرستاده شد. انشاءال... خداوند روح تو را با همه‌ی آرزوهایت دربرگیرد و انشاءال... هر آن چه امید داری به تو اعطا کند و به تو در این زندگی و جهان آخرت سعادت ارزانی نماید و در هر دو زندگانی تو را از هر آن چه

که دوست نداری دور نگاه دارد. تو، که خداوند سلامت را مستدام نماید، توضیحی در مورد برخی موضوعاتی را خواستار شده بودی که ردیابی آن‌ها را تا [آثار] ارسطو حائز اهمیت دانسته بودی، موضوعاتی که ارسطو از آن‌ها در کتاب آسمان و کیهان^۱ سخن گفته بود، توبه برخی از آن‌ها اشکالاتی را وارد دانسته بودی. من [کار پاسخ‌گویی را] با تشریح و توضیح این مسایل به طور

اسلامی‌سازی معرفت یا تولید علم مقدس، نمایندگان فراوانی دارد، برخی از مشهورترین آن‌ها عبارتند از: اسماعیل، سید حسین نصر، سید نقیب العظاس و ضیاءالدین سردار. اما مشکل این برنامه‌ی به خصوص که مدافعانش به واقع رویکردی فرارشته‌ای را، شبیه به آن چه نیکولسکو پیشنهاد می‌دهد، ترویج می‌کنند، آن است که برنامه‌ی پژوهشی‌شان ره به ترکستان دارد. به عنوان مثال سردار، جدول مفصلی را طرح کرده است که در آن تفاوت‌های میان الگوی «علم اسلامی» خود را با آن چه که مدعی است «علم مدرن» است، مقایسه می‌کند.

خلاصه و فشرده شروع کردم؛ اما برخی امور عاجل، مانع از شرح دقیق در خور هر مبحث شد. به علاوه ارسال این پاسخ به توبه تاخیر افتاد [زیرا که] در انتظار پیغام معصومی^۲ به نامه‌ی تو بودم. اکنون پرسش‌های تو را به زبان خودت باز بیان می‌کنم و سپس هر پرسشی را با پاسخی کوتاه پی می‌گیرم.

نخستین پرسش: خدا تو را شاد سازد. تو چنین پرسیدی که چرا ارسطو بیان کرد که اجرام آسمانی نه سبک و نه سنگین هستند و چرا فقدان حرکت از و به مرکز^۳ را انکار می‌نمود (۸۸).

چنان که پیش‌تر اشاره شد، پاسخ ابن سینا به این موارد براساس پارادایم مشایی^۴ آن زمان بود که بیرونی نیز با آن موافقت داشت. اما بیرونی به جهت آن که بیش از ابن سینا با کیهان‌شناسی و علوم تجربی درگیر بود، در مورد اعتبار کامل این پارادایم تردید داشت.

می‌توان چنین فرض کرد که چون فلک در زمره‌ی سنگین‌ترین اجرام است - و [البته] این یک فرض محسوب می‌شود و نه یک [امر] یقینی - نیازی به حرکت به سوی مرکز ندارد؛ به دلیل قانونی کلی که در مورد همه‌ی اجزای آن که مشابه فرض می‌شود، اعمال می‌گردد. اگر هر قسمت دارای حرکتی طبیعی به سوی مرکز بود و همه‌ی این اجزا به هم مرتبط بودند، نتیجه، توقف^۵ [همه‌ی حرکت‌ها] در مرکز می‌شد. به همین ترتیب می‌توان چنین فرض کرد که فلک در زمره‌ی سبک‌ترین اجرام باشد، چنین چیزی مستلزم این موارد نخواهد بود: (۱) حرکتی از مرکز مگر آن که همه‌ی اجزای آن از هم جدا شده باشد؛ (۲) وجود خلاء خارج از فلک. و اگر عدم وجود خلاء خارج از فلک، واقعیتی پذیرفته شده باشد، آن گاه فلک، جسمی مرکب هم چون آتش خواهد بود.

1. al-Sama 'wal-'alam

2. al-Masumi

3. absence of motion from and to center

4. dominant peripatetic paradigm

5. wuquf



[وهم چنین تومی‌گویی] حرکت دایره‌ای فلک، هرچند امکان‌پذیر است، شاید هم چون حرکت طبیعی سیارات به سمت شرق نباشد که با حرکتی ضروری و پُرنیرو از غرب با آن مقابله می‌شود. اگر گفته شود که این حرکت به این دلیل واقع نمی‌شود که تضادی میان حرکت‌های دایره‌ای نیست و بحثی در مورد جهات [این حرکت‌ها] وجود ندارد، چنین چیزی تنها یک نیرنگ و استدلال مبتنی بر فرض محال است؛ زیرا نمی‌توان تصور کرد که یک چیز دو حرکت طبیعی داشته باشد یکی به شرق و یکی به

غرب. و این بحث چیزی جز بحثی معنایی^۱ نخواهد بود که [برسر معنای اصطلاحات به‌کار گرفته شده در آن] توافق برقرار است، چرا که [بدین ترتیب] شما [دیگر] نمی‌توانید حرکت به سوی غرب را متضاد حرکت به شرق بنامید. و فرض بر آن است که حتی اگر ما توافق معنایی نداشته باشیم، شایسته است که به معنا بپردازیم (۸۹).

در حالی که نمونه‌های بالا مواردی مثبت از تکاپوهای محققان مسلمانی بود که فراتر از مرزهای رشته‌های شناخته شده حرکت می‌کردند، واپسین نمونه‌ام به موردی منفی می‌پردازد: برنامه‌ی اسلامی‌سازی معرفت که از اواخر دهه‌ی ۶۰ میلادی و اوایل دهه‌ی ۷۰ میلادی توسط برخی محققان مسلمان در کشورهای اسلامی و غربی دنبال شده است. مروجین این نگرش که منتقد علوم نوین و [از این حیث] تا حدودی شبیه به نیکولسکو هستند، مدعی‌اند که علم ارتباطش را با معنویت، امر مقدس و الهی از دست داده است. اینان مدعی‌اند که با به کارگیری منابعی که در فرهنگ و تمدن اسلامی، و نیز سایر فرهنگ‌های معنوی یافت می‌شود و با تدوین روش‌ها و روش‌شناسی‌های نوینی که مرزهای صُلب کنونی میان علوم را کنار می‌زند، گسترش علوم نوینی ممکن خواهد شد که توانایی‌های ما در فهم واقعیت را به طور گسترده‌ای بهبود خواهد بخشید.

این برنامه‌ی اسلامی‌سازی معرفت یا تولید علم مقدس، نمایندگان فراوانی دارد، برخی از مشهورترین آن‌ها عبارتند از: اسماعیل فاروقی^۲ (متوفی به ۱۹۸۶ [م])، سید حسین نصر، سید نقیب العطاس^۳ و ضیال‌الدین سردار^۴ (۹۰). اما مشکل این برنامه‌ی به خصوص که مدافعانش به واقع رویکردی فرارشته‌ای را، شبیه به آن چه نیکولسکو پیشنهاد می‌دهد، ترویج می‌کنند، آن است که برنامه‌ی پژوهشی‌شان ره به ترکستان دارد (۹۱). به عنوان مثال سردار، جدول مفصلی را طرح کرده است (بخشی از آن در زیر، به

گونه‌ای خلاصه شده باز طرح شده است) که در آن تفاوت‌های میان الگوی «علم اسلامی» خود را با آن چه که مدعی است «علم مدرن» است، مقایسه می‌کند (۹۲).

جدول ۲. [مقایسه‌ی علم غربی و علم اسلامی] (به روایت سردار)

علم غربی	علم اسلامی
به عقلانیت ایمان دارد.	به وحی ایمان دارد.
دانش را محض دانش، ارزش می‌نهد.	دانش را هم چون شکلی از پرستش [خداوند] می‌بیند که کارکردی معنوی و اخلاقی دارد.
روشی فراگیر ^۱ را هم چون تنها راه معرفت و واقعیت فرض می‌کند.	بسیاری روش‌ها را بر مبنای عقل و نیز وحی به کار می‌بندد.
ادعای بی‌طرفی [و] رها بودن از ارزش‌ها را دارد. یک دانشمند، مسؤول نحوه‌ی استفاده از محصول کارش، نیست.	ادعای جانب‌داری از حقیقت ^۲ را دارد. نتایج [کار علمی] باید به لحاظ اخلاقی خوب باشند.
ادعای فقدان سوداری ^۳ می‌کند.	حضور ذهنیت‌گرایی ^۴ را می‌پذیرد.
جهان را به چیزی کاهش ^۵ می‌دهد که [تنها] به لحاظ تجربی می‌توان مورد تحقیق قرار داد.	واقعیت ابعاد روحانی ^۶ [یا معنوی جهان] را می‌پذیرد.
به رشته‌ها ^۷ [ی متفاوت و متنوع بسیار] چندپاره ^۸ شده است.	ارزش‌ها ^۹ را در قضاوت‌ها مد نظر قرار می‌دهد، چندرشته‌ای ^{۱۰} ، اما در هیافت [اصلی] اش کل‌گرا است.

چنان که در جای دیگر [نیز] استدلال کرده‌ام (۹۳)، جدول مزبور برای نشان دادن خطای خلط مقوله که توسط مدافعان این برنامه صورت گرفته است، کفایت می‌کند.

به عنوان مثال این ادعا که علم به اصطلاح اسلامی «به وحی ایمان دارد» به خودی خود مطلب حائز اهمیتی را بیان نمی‌کند. اگر سخن فوق این‌گونه تفسیر شود که علم اسلامی معنای ظاهر وحی را جازمانه می‌پذیرد، چنین سخنی می‌تواند نگرش معرفتی خطرناکی را ترویج نماید. از سوی دیگر اگر سخن فوق به این معنا باشد که علم اسلامی وحی را هم چون یک منبع بالقوه‌ی معرفت می‌پذیرد، در این صورت چیز خاصی نمی‌گوید. دلیل این نکته آن است که وقتی یک پژوهش‌گر، وحی یا هر منبع بالقوه‌ی معرفت دیگری را به کار می‌گیرد، باید آن را به منظور درک مضامین مندرج در آن تفسیر کند. تفاسیر ضرورتاً حدس‌هایی هستند که توسط انسان‌های غیر معصوم ارایه می‌شوند. بنابراین نمی‌توانند نمایه‌هایی تمام عیار و کامل از واقعیت باشند. کاستی‌های آن‌ها را باید در عرصه‌ی عمومی و از رهگذر ارزیابی نقادانه

1. all-powerfull method

4. subjectivity

7. disciplines

10. multidisciplinary

2. truth

5. reduce

8. fragmented

3. bias

6. spritual

9. values synthesis

آشکار کرد. اما این دقیقاً همان چیزی است که علم مدرن با تمامی [دیگر] منابع بالقوه‌ی معرفت از جمله وحی انجام می‌دهد (۹۴).

این ادعا که علم اسلامی «دانش را هم چون شکلی از پرستش [خداوند] می‌بیند که کارکردی معنوی و اخلاقی دارد»، حکایت‌گرانواع دیگری از پریشانی‌ها [و سردرگمی‌ها در این رهیافت] است. پرستش، چنان که پیش‌تر تبیین شد، نوعی فناوری است. [زیرا] پرستش، فرد باورمند را در شناخت صاحب ملک هستی یاری می‌رساند^۱. اما پرستش هم چون هر فناوری به ما شناخت نمی‌دهد. به علاوه چنان که عقل‌گرایان نقاد استدلال کرده‌اند، دانش / معرفت و اخلاقیات^۲ دست در دست هم پیش می‌روند. در غیاب یک نگرش اخلاقی، بخت پیشرفت معرفت ما در مورد واقعیت به طور موثری کاهش می‌یابد (۹۵).

نتیجه

انسان‌شناس فرانسوی برونو لاتور^۳ در اثر اخیرش تحقیقی در مورد حالات وجود^۴، داستان یک خانم انسان‌شناس فرانسوی را روایت می‌کند که از روش انسان‌شناسان مدرن که افراد را مقوله‌های شسته و رفته‌ای^۵ قرار می‌دهند و آنان را بر مبنای قوانین دانش‌های مدرن واکاوی می‌کنند، به ستوه آمده‌است. این خانم تصمیم می‌گیرد که معرفت خود را به منظور تحلیلی از خود جامعه‌ی غربی به کار گیرد. در جریان پژوهش، هنگامی که او از سوژه‌هایش در مورد دیدگاه‌شان از جامعه‌ی مدرن می‌پرسد: آنان توضیح می‌دهند که با پایان عصر حکومت دینی^۶، زندگی جمعی^۷، عقلانی، حرفه‌ای و دنیوی^۸ شد [و] خود را در یک مجموعه از «قلمروهای» جداگانه هم چون حقوق، اقتصاد، سیاست‌ها و البته دانش، که گوی سبقت را از همه‌ی دیگر قلمروها می‌ریابند، منحل ساخت (۹۶).

لاتور از زبان قهرمان کتابش استدلال می‌کند که دکترین «قلمروهای» جداگانه چیزی جز فریب خود نیست (۹۷). اشکال تشخیص لاتور آن است که در تکاپو برای دفاع از رهیافت برساخت‌گرایی-اجتماعی، این واقعیت را فراموش می‌کند که واقعیت‌های برساخته‌ی اجتماعی، با وجود وابستگی‌شان به وجوه التفاتی ما، نیرومند هستند [یعنی واجد توان علی‌اند] و به میزان زیادی از ما، خواه به صورت فردی و خواه به صورت جمعی استقلال دارند (۹۸).

مرزهای شناخت [نیز] هم چون دیگر مرزها توسط ما به واقعیت تحمیل می‌شوند. اما چنین مرزهایی با وجود آن که ساخته‌ی انسان هستند، بهترین گمانه‌های مددکار ما به منظور دست‌یابی به معرفت درباره‌ی واقعیت‌اند. این گمانه‌ها هم چون دیگر حدس‌هایمان به مجرد یافتن شاهدِ مبطلِ نوین، کنار گذاشته خواهند شد. اما تا ظهور چنین شاهدهی، عقلانی است که بهترین گمانه‌های تقویت‌شده‌ی موجود را هم چون بهترین راهنما به سوی واقعیت تلقی کنیم.

۱. و این همان وظیفه‌ی دومی است که پایا برای فناوری تعریف می‌کند. م

2. morality

3. Bruno Latour

4. An Inquiry into Modes of Existence

5. neat boxes

6. theocracy

7. collective life

8. secularized

لاتور و سایر پژوهش‌گرانی با افکار مشابه او که از مرزهای امروزمین [دانش] ناخرسند هستند، باید برگری از کار[های] یک محقق دیگر فرانسوی را بگیرند که او نیز از دعاوی معرفتی دانش نوین ناخرسند بود و می‌خواست فضایی برای باورهای مذهبی ایجاد کند: پیردوئم^۱ (متوفی به ۱۹۱۶ [م]). این پژوهش‌گر تمام تلاش خود را برای پیشبرد تفسیری ابزارگرایانه^۲ از دانش نوین به کار بست. اما این نکته جالب توجه است که او در تلاش به منظور انکار صدق دعاوی علمی به این نتیجه رسید که هرچند یک نظریه‌ی فیزیکی - می‌باید به عنوان یک ابزار تلقی شود، اما این نظریه هنوز «یک نظام مصنوعی صرف نیست که امروز به کار آید و فردا به دور انداخته شود، بلکه ... به گونه‌ای فزاینده‌ای عبارت است از یک رده‌بندی^۳ طبیعی‌تر و یک بازتاب روشن‌تر از واقعیت‌هایی که روش تجربی نمی‌تواند به طور مستقیم [بدان‌ها] بیاندیشد (۹۹). رشته‌های علمی کنونی بهترین رده‌بندی‌های ما تا به امروز جهت نزدیک‌تر شدن به [فهمی صادق از] واقعیت هستند. اگرچه آن‌ها از آسمان نازل نشده‌اند، [با این حال] بر اساس هوس‌های^۴ این یا آن گروه تغییر نمی‌کنند. رویکرد فرارشته‌ای قادر است دانشجویان رشته‌های متفاوت را به منظور درک بهتر مرزهای رشته‌هاشان یاری رساند و آنان را به گفت و گویا افراد پژوهش‌گر شاغل در دیگر رشته‌ها تشویق کند. چنین فرآیندی درجه‌ی تکثرگرایی معرفتی را در محیط‌های فرهنگی / معرفتی خودمان افزایش خواهد داد. امید بر آن است که ترکیب^۵ این تکثرگرایی معرفتی با دیدگاه عقل‌گرایی نقاد، بیشترین فرصت را برای پیشرفت معرفت فراهم سازد.



1. Pierre Duhem
4. whims

2. instrumentalistic interpretation
5. combination

3. classification

منبع

- Paya, Ali. The Transdisciplinary Approach: A Critical Appraisal from an "Islamic Perspective" in American Journal Of Islamic Social Science, Volume 32, Winter 2015, Number 1, pp. 24-48.

پانویس‌ها

- Basarab Nicolescu, "Transdisciplinarity as a Methodological Framework for Going beyond the Science-Religion Debate," Transdisciplinarity in Science and Religion 2 (2007): 35-60, 1.
- David Cassinari, etc. al. "Transdisciplinary Reserch in Social Polis," 2008, available at http://public.citymined.org/Transdisciplinarity_print.pdf; B.A. Pescosolido, et al., "Under the Influence of Genetics: How Transdisciplinarity Leads Us to Rethink Social Pathways to Illness," American Journal of Sociology 114, no. S1 (2008): S171-S201; Andrea Aeberhard and Stephan Rist, "Transdisciplinary Co-production of Knowledge in the Development of Organic Agriculture in Switzerland," Ecological Economics 68 (2009): 1171-81.
- من در بخش ۳ در مورد وجوه اصلی عقلانیت نقاد به اختصار بحث می‌کنم. برای کسب اطلاعات بیشتر در مورد عقلانیت نقاد نگاه کنید به:
Karl Popper, Objective Knowledge (Oxford: Oxford University Press, 1979); David Miller, Critical Rationalism: A Restatement and a Defence (Chicago and La Salle: Open Court, 1994); David Miller, Out of Error (Aldershot: Ashgate, 2006).
- این بخش تا حدودی متکی به دو مقاله ذیل از نگارنده است:
"How Indigenous are 'Indegenous Science'? The Case of 'Islamic Science.'" In Asia-Europe Dialogue and the making of Modern Science: Implications for History, Philosophy, and Sociology of Knowledge, ed. Arun Bala, (147-66) (New York: Palgrave, 2011) and
"Faqiḥ as an Engineer: A Critical Assessment of the Epistemological Status of Fiqh," American Journal of Islamic Social Sciences (Dec. 2015) (forthcoming)
- Ali Paya, "The Misguided Conception of Objectivity in Humanities and Social Sciences," in The Crisis of the Human Sciences: False Objectivity and the Decline of Creativity, ed. Thorsten Botz-Bornstein (151-84) (Kuwait: Gulf University for Science & Technology Publications, 2011).
- Popper, Objective Knowledge; Karl Popper, The Open Society and Its Enemies (London: Routledge, 1945/1962); Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery (London: Routledge, 1959/2002); Karl Popper, Conjectures and Refutations (London: Routledge, 1963/2002); Miller, Critical Rationalism; Miller, Out of Error.
- Popper, Conjectures and Refutations: علی پایا، فلسفه‌ی تحلیلی: مسایل و چشم اندازها، نسخه‌ی تجدید نظر شده (تهران: طرح نو، ۱۳۹۴)
- Paya, "Misguided Conception."

- Joseph Agassi, *Technology: Philosophical and social Aspects* (Dordrecht: Reidel, 1985)
- Martin Heidegger, "The Question Concerning Technology," *Basic Writings* (London: Harper Collins Publishers, 1993).
- Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, II. Xi (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 193-229, especially p.204.
- Miller, David, "Putting Science to Work," lecture presented at a number of academic centres in 2006 and 2013. One version of the paper (December 2009) was kindly provided by the author; Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge Paul, 1957/2002).
- Miller; Out of Error; Paya, *Analytic Philosophy*; Paya, "How Indigenous Are 'Indigenous Science'?"
- Paya, "How Indigenous Are 'Indigenous Science'?"; Nicholas Maxwell, "The Need for a Revolution in the Philosophy of Science," *Journal for General Philosophy of Science* 33 (2002): 381-408.
- Michael Gibbons, et. al., eds., *The New Production of Knowledge* (London: Sage Publications, 1994).
- Nicolescu, "Transdisciplinarity as a Methodological Framework," 39; Basarab Nicolescu, "Methodology of Transdisciplinarity: Levels of Reality, Logic of the Included Middle and Complexity," *Transdisciplinary Journal of Engineering & Science* 1, no. 1 (2010): 19-38, 26.
- Nicolescu, "Transdisciplinarity as a Methodological Framework," 40; Nicolescu, "Methodology of Transdisciplinarity," 23.
- Nicolescu, "Transdisciplinarity as a Methodological Framework," 40.
- Ibid.
- Nicolescu, "Transdisciplinarity as a Methodological Framework," Basarab Nicolescu, "Methodology of Transdisciplinarity"; "The Latest on the Sokal Affair: Beyond Three Extremisms." *Comments on Alan Sokal, Pseudosciences et postmodernisme: Adversaires ou compagnons de route?* *Transdisciplinarity in Science and Religion* 1 (2007): 228-32.
- Nicolescu, "Transdisciplinarity as a Methodological Framework," 41-42.
- Popper, *Conjectures*, chap. 1.
- در عمل به توصیه سازنده یکی از داوران ناشناس این مجله، توضیح مختصری برای برخی واژگان احیاناً کمتر آشنا برای خوانندگان ارائه می‌کنم. استقرا [از سوی کسانی که بدان قائلند] هم به عنوان روشی برای استنتاج به کار می‌رود؛ به منظور تعمیم بخشی ([پیشنهاد] یک گزاره‌ی عمومی) از تعداد محدودی از واقعیت‌ها، داده‌ها و مشاهدات درباره‌ی فرایندها، رخدادها و چیزهای به خصوص. وهم چنین به عنوان روشی برای تولید فرضیه‌ها بر مبنای بررسی شمار محدودی از نمونه‌ها به کار گرفته می‌شود. ابداکشن روش دیگری از استنتاج برای تولید فرضیه بر اساس بررسی یک رخداد به خصوص است که (علی‌الادعا) محقق را برای کشف علت رویداد مورد اشاره یاری می‌رساند. نگاه کنید به:

Popper, *The Logic of Scientific Discovery*; Miller, *Critical Rationalism*; Miller, *Out of Error*; Norwood Hanson, *Patterns of Discovery* (Cambridge: Cambridge University Press: 1958).

■ Karl Popper, *Unended Quest* (London: Routledge, 1974/2002).

■ Nicolescu, "Transdisciplinarity as a Methodological Framework," 42.

■ تاکیدات افزوده در 29 "Methodology of Transdisciplinarity" Nicolescu

■ Isaac Ben-Israel, "Philosophy and Methodology of Intelligence: The Logic of Estimate Process," *Intelligence & National Security* 4, no. 4 (1989): 660-718, 684-86.

■ Nicolescu, "Transdisciplinarity as a Methodological Framework," 43.

■ Nicolescu, "Transdisciplinarity as a Methodological Framework," 23.

■ Reza Shah Kazemi, *Path to Transcendence: According to Shankara, Ibn Aarabi, and Meister Eckhart* (Bloomington: World Wisdom, 2006).

■ Jonael Schickler, *Metaphysics as Christology: An Odyssey of the Self from Kant and Hegel to Steiner* (Aldershot: Ashgate, 2005).

■ Seyyed Hossein Nasr, "Sadruddin Shirazi (Mulla Sadra)," in *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963): 932-61.

■ حایری یزدی، اصول معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی: معرفت‌حضور (تهران: دانشکده‌ی فلسفه، ۱۹۹۲).

Paya, "How Indigenous are Karl Popper, *The Open Society* تحلیل. 'Indigenous Sciences'"; Paya, "Faqlh as an Engineer

■ پایا، فلسفه‌ی تحلیلی.

■ Popper, *Objective Knowledge*.

■ Ibid.

■ Ibid.

■ Ibid.

■ Ibid.

■ Popper, *The Open Society*; Roger Trigg, *Reality at risk* (Brighton: Harvester Press, 1980); Douglas Rassmusen, "Review of *The Reality at Risk*," *Reason Papers* 9 (1983): 85-90.

■ Rassmusen, "Review of *The Reality at Risk*," 85.

■ Ibid.

■ Nicolescu, "Transdisciplinarity as a Methodological Framework," Nicolescu, "Methodology of Transdisciplinarity."

■ Rassmusen, "Review of *The Reality at Risk*."

■ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge, 1922/1981); Rudolf Carnap, *The Logical Structure of the World* (California: University of California Press, 1928/1967); Paul Benacerraf, "Frege: The last Logician," *Midwest Studies in Philosophy* 6, no. 1 (1981): 17-35.

■ Hans Sluga, *Gottlob Frege* (London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1980).

- نیکولسکو اصل موضوعه‌ی «شمول شق ثالث» را این گونه تعریف می‌کند: «به منظور کسب تصویری روشن از معنای [اصل موضوعه‌ی] شمول شق ثالث، اجازه دهید سه حالت، الف، نا الف، و ص و [هم چنین] پویایی [دینامیک] هم بسته با ایشان را با مثلثی معرفی کنیم که یکی از رئوس آن در یکی از ترازهای واقعیت و دوارس دیگر در یک تراز دیگر واقعیت جای گرفته‌اند ... آن چه که شمول شق ثالث نامیده می‌شود، در واقع ناظر به شمول یک [حالت] ثالث [سوم] است.» اگر شخص در یک تراز منفرد از واقعیت باقی بماند، هر نمودی [در نظراو] هم چون کشمکش میان دو عنصر متضاد نمایان می‌گردد. پویایی [دینامیک] سوم، [یعنی] حالت ص، در تراز دیگری از واقعیت دست به کار می‌شود، [یعنی] آن جا که آن چه [که در تراز نخست] به نظر جدا می‌رسد، در واقع یگانه [وحدت یافته] است و آن چه که به نظر متناقض می‌نماید، به صورت نامتناقض درک می‌شود. 50. Nicolescu, "Transdisciplinarity as a Methodological Framwork,"
- Popper, Conjectures and Refutations, ch. 15.
- Miller, Out of Error, 236.
- مکاتبه‌ی خصوصی با مولف.
- علم‌گرایی «اصطلاحی تحقیرآمیز برای این باور است که روش‌های علوم طبیعی یا مقولات و چیزهایی که در علوم طبیعی شناخته می‌شوند، تنها عناصر مناسب برای هر پژوهش فلسفی و یا هر پژوهش دیگری را شکل می‌دهند. Simon Blackburn, The Oxford Dictionary of Philosophy (Oxford: Oxford University Press, 344). Nicolescu, "Transdisciplinarity as a Methodological Framwork," 21; Nicolescu, "Methodology of Transdisciplinarity" 37.
- Paya, "Misguided Conception."
- «خود بس‌انگاری: این باور که تنها خود شخص و تجربیات او وجود دارند» Blackburn, The Oxford Dictionary of Philosophy, 430; Friedrich Stadler (ed.), The Vienna Circle and Logical (Empiricism: Re-evaluation and Future Perspectives (Alphen aan den Rijn: Kluwer 2003
- Nicolescu, "Methodology of Transdisciplinarity" 23.
- Mariano Artigas, The Ethical Nature of Karl Popper's Theory of knowledge (Berne: Peter Lang Publishing, 1999); Zuzana Parusnikova and Robert Sonne Cohen, Rethinking Popper (Berlin: Springer, 2009).
- Immanuel Kant, Religion whithin the Boundaies of Mere Reason, ed. Allen Wood et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
- Karl Popper, All Life Is Problem Solving (London: Routledge, 2013).
- Nicolescu, "Methodology of Transdisciplinarity".
- Nicolescu, "Transdisciplinarity as a Methodological Framwork," 31.
- Alan Sokal and Jean Bricmont, Intellectual Impostures (Hatton Gardens: Profile Books Ltd., 1998).
- Basarab Nicolescu, "The latest on the Sokal Affair," 228-32.
- Nicolescu, "Methodology of Transdisciplinarity" 27.
- Jorje Luis Borges, "The Analytical Language of John Wilkins," Other Inquisitions 1937-1952 (New York: Washington Square Press, 1964).
- Ranjit Kumar, Research Methodology: A Step-by-Step Guide for Beginners (London:

Sage Publications, 2005).

- Ibid., xvii.
- Scott VanderStoep and Deirdre Johnston, *Research Methods for Everyday Life: Blending Qualitative and Quantitative Approaches* (San Francisco: Jossey-Bass, 2009): 10.
- Carlos Verdugo, "Popper's Thesis of the Unity of Scientific Method: Method Versus Techniques," in Zuzana and Cohen, *Rethinking Popper*, 155-60; Robert Nola and Howard Sankey, *Theories of Scientific Method* (Stocksfield Hall: Acumen, 2007).
- P. Assakul "Future Studies Methods," (2003), available at www.cgee.org.br/atividades/rediKori/565; Theodor Gordon and Jerome C. Glenn, *Futures Research Methodology-V2.0* (Washington: AC/UNU Millennium Project, 2003).
- Brandt P. Tric, et al., "A Review of Transdisciplinary Research in Sustainability Science," *Ecological Economics* 92 (2013): 1-15.
- این بحث مبتنی است بر مقاله‌ای از نگارنده با عنوان "How to promote 'Modern Critical Thinking' in the Context of Islamic Studies in the Virtual Environment"?، مندرج در کتاب حاوی مجموعه مقالات یک کنفرانس بین‌المللی که با عنوان آموزش الکترونیک و مطالعات اسلامی، در ۲۴ می ۲۰۱۴ در لندن برگزار شد؛ مشروح این کنفرانس توسط انتشارات ICAS در سال ۲۰۱۵ منتشر خواهد شد.
- Ben-Isreal, "Philosophy and Methodology"; Sokal and Bricmont, *Intellectual Impositions*.
- Popper, *Objective Knowledge*; Popper, *The Myth of the Framework*; Popper *Conjectures and Refutations*; Miller, *Critical Rationalism*; Miller, *Out of Error*.
- Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Chicago: ABC International Group, 2007).
- Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (New York: State University of New York Press, 1993); Nasr, *Science and Civilization*; George Saliba, *Islamic Science and Making of the European Renaissance* (Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press, 2011); Ahmad Hassan and Donald Hill, *Islamic Technology: An Illustrated History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).
- در خصوص توصیف فوق، هر جا که من به استفاده رهیافت فرارشته‌ای دانشمندان مسلمان در دوره کلاسیک اشاره می‌کنم، این عبارت را داخل دو قلاب (گیومه) قرار می‌دهم.
- Joel Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age* (Leiden: Brill, 1992).
- Richard Netton, *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (London: Routledge, 2002).
- Rasa'il Ikhwan al-Safa', I:274, 266-67, quoted in Godefroid de Callatay, *Ikhwan al-Safa* (Oxford: Oneworld Publications, 2005): 59-61.
- Rasa'il Ikhwan al-Safa', IV:167, quoted in de Callatay, 73.
- Netton, *Muslim Neoplatonists*.
- Helaine Selin (ed.), *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine*

- in *Non-Western Cultures* (Berlin: Springer, 2008): 159.
- Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*.
 - Quoted in M. J. I. Young, et al. (eds.), *Religion, Learning, and Science in the 'Abbasid Period* (Cambridge: Cambridge University Press), 1990.
 - Rafik Berjak and Muzaffar Iqbal (translators), "Ibn Sina_ Al-Biruni Correspondence," *Islam & Science* 1, no. 1, 2003; also available at <http://www.encyclopedia.com/doc/1G1-119627460.html> (accessed 18 October 2014); Seyyed Hossein Nasr, "Al-Biruni vs. Ibn Sina: Two Geniuses Aged 24 and 17 Debate the Nature of the Universe," in *Al-Biruni: A Universal Genius* (Paris: The Unesco Courier, 1974), 27.
 - Berjak and Iqbal, "Ibn Sina_ Al-Biruni Correspondence,"; Mohsen Jahangiri, "Khorde Giran Ibn Sina" ("Ibn Sina's Critics"), *Ibn Sina's Millennium* (Tehran: UNESCO Publications, 1980).
 - Berjak and Iqbal, "Ibn Sina_ Al-Biruni Correspondence,"92-93; Jahangiri, "Khorde Giran Ibn Sina"; Nasr, "Al-Biruni vs. Ibn Sina."
 - Ibid.
 - Berjak and Iqbal, "Ibn Sina_ Al-Biruni Correspondence."
 - Mohammad Aslam Haneef, *A Critical Survey of Islamization of Kknowledge* (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 2005).
 - Ali Paya, "Muslims and Modernity: After Two and a Half Centuries What Have We Learnt? A Meta-Study of the Main Lessons of an Eventful Encounter," *Islam and Civilizational Renewal* 4, No. 4 (2013): 548-61; Paya, "How Indigenous are 'Indigenous Sciences'?"
 - Paya, "Muslims and Modernity," 557.
 - Ibid.
 - Ibid.
 - Ibid, 557-58.
 - Jonathan Ree, "From Straight Talk to Speaking well," *TLS*, January 10 (2014): 7-8, 7.
 - Ibid; Bruno Latour, *An Inquiry into Modes of Existence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013).
 - John Searle, *The Construction of Social Reality* (London: Penguin, 1996).
 - Pierre Duhem, *The Aim and structure of Physical Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1954/1982): 270.

Footnotes

1. object's reality
2. subject's reality
3. mathematical character
4. the logic of included middle



۵. نیکولسکو اصل "شمول شق ثالث" را به قرینه اصل منطقی "طرد شق ثالث" و براساس مبانی "منطق دیالکتیکی هگل" (که در واقع منطق نیست بلکه نوعی نظریه معرفت است) صورت بندی کرده است. در حالی که اصل "طرد شق ثالث excluded middle" بیان می دارد که در مورد هر قضیه، یا خودش و یا نقیض آن صادق است و شق ثالثی موجود نیست، اصل "شمول شق ثالث" نیکولسکو بیان می دارد که یک قضیه و نقیض آن می توانند هم زمان صادق یا کاذب باشند.

6. all-powerfull method
7. truth
8. subjectivity
9. bias
10. spritual
11. reduce
12. values synthesis
13. multidisciplinary
14. disciplines
15. fragmented



آموزش پزشکی سنتی ایران

حسن تاج بخش

استاد ممتاز دانشگاه تهران - عضو پیوسته فرهنگستان علوم



خلاصه

پزشکی سنتی یا کهن ایران و جهان اسلام بنیان‌های استوار و منطقی داشته است. آموزش پزشکی در مدارس پزشکی و در بیمارستان‌ها انجام می‌گرفت. در بیمارستان‌ها به مداوای رنجوران و آموزش اصول و فروع پزشکی بالینی می‌پرداختند و گاهی قسمتی از پزشکی نظری را نیز تدریس می‌کردند. جایگاه اصلی تدریس پزشکی نظری از حدود قرن دوم هجری تا چند سده بعد در مدرسه‌های علوم دینی و گاهی در مدرسه‌های پزشکی و یا در خانه پزشکان بود. طب به عنوان بخشی از حکمت یا فلسفه به شمار می‌رفت و منظور از فلسفه و حکمت همه علوم عقلی و مادی بود، به همین سبب است که بسیاری از فیلسوفان در ضمن به تحصیل، تدریس و همچنین پزشکی عملی اشتغال داشتند. از کتاب قانون ابن سینا چنین به نظر می‌رسد که در سده چهارم هجری مدرسه‌های طب در ایران موجود بود، و پس از آن نیز قاعدتاً برخی از این مدارس به فعالیت خود ادامه دادند. گاهی در مطب پزشکان آموزش نظری و عملی پزشکی انجام می‌گرفت، در این مورد تعداد شاگردان اندک بود و آموزش بالینی آن طور که باید انجام نمی‌گرفت. از قرن ششم هجری به بعد در ایران عموماً پزشکی از کتابهای فارسی تدریس می‌شد. دوران تحصیل پزشکی در بیمارستان‌های مهم پنج سال بود و پس از آن اجازه طبابت صادر می‌شد.

پزشکی سنتی که نامی رایج است و مفهوم درست آن پزشکی کهن است و پایه و مایه پزشکی نوین است، به ویژه در شهرهای کانونی دانش و مراکز تمدنی. بنیان‌های استوار و منطقی داشته است. این طب از یونان و ایران منشأ گرفته، از طریق دانشگاه و بیمارستان جندی شاپور وارد جهان اسلام شده، در تمدن اسلامی در جریان نهضت ترجمه به زبان عربی برگردانیده شده و به وسیله طبیبان مسلمان یا در پرتو اسلام شکوفا شده است. سرانجام ستارگان جاوید پزشکی همچون علی بن ابن طبری، محمد بن زکریای رازی، علی بن عباس مجوسی اهوازی،

پزشکی سنتی که نامی رایج است و مفهوم درست آن پزشکی کهن است و پایه و مایه پزشکی نوین است، به ویژه در شهرهای کانونی دانش و مراکز تمدنی. بنیان‌های استوار و منطقی داشته است. این طب از یونان و ایران منشأ گرفته، از طریق دانشگاه و بیمارستان جندی شاپور وارد جهان اسلام شده، در تمدن اسلامی در جریان نهضت ترجمه به زبان عربی برگردانیده شده و به وسیله طبیبان مسلمان یا در پرتو اسلام شکوفا شده است.

حسین بن عبدالله بن سینا، ابوالقاسم خلف بن عباس الزهراوی، سید اسماعیل جرجانی و صدها پزشک و دانشمند دیگر را ارمغان جهان انسانی نموده است. همین پزشکی است که در طی سالیان به وسیله اروپائیان به زبان لاتینی ترجمه شده و پزشکی جهان غرب را در جریان چندین سده ایجاد کرده که سرانجام پزشکی امروز جهان، برون آمده از آن است.

از میانه سده چهارم هجری قمری برای برقراری پزشکی به زبان فارسی کوششهایی به وسیله بزرگان همچون اخوینی بخارائی مؤلف کتاب هدایه المتعلمین فی الطب، ابوعلی سینا نگارنده رساله نبضیه (رگ شناسی)، ابومنصور موقوف بن علی هروی نویسنده کتاب داروسازی الابنیه حقایق الادویه انجام گرفته است. سرانجام سید اسماعیل جرجانی در اوائل قرن ششم هجری با نگارش کتاب بزرگ ذخیره خوارزمشاهی و الاغراض الطبییه و دو خلاصه کوچک ذخیره به نام‌های خفی علائی و یادگار، پزشکی پارسی را بارور نمود و برچنان مرتبه‌ای قرار داد که تاکنون برقرار و استوار است.

* طب چیست؟

طب کهن همچون پزشکی امروزی بر دو پایه استوار است: نگهداشت سلامت و دوری از گزند بیماری که همانا حفظ الصحه یا بهداشت است، دیگری پزشکی کردن یعنی درمان بیماریها و برگردانیدن سلامت. در این باره سید اسماعیل جرجانی در الاغراض الطبییه گوید: «اندر حدّ طب و موضوع آن: نباید دانستن که طب علمی است که طبیب بدان علم اندر حالها و تن مردم و درستی و بیماری او نگاه کند تا چون درست باشد، تندرستی بروی نگاه بدارد و چون بیمار گردد او را به حال تندرستی باز آرد چندان که ممکن گردد، حدّ طب این است». همین مفهوم را حکیم ابوالقاسم فردوسی بیش از یک سده پیش از جرجانی به زیباترین صورتی در یک بیت از شاهنامه بیان کرده است:

در تندرستی و راه گزند

پزشکی و درمان هر دردمند

* چگونگی آموزش طب سنتی

طب کهن همچون پزشکی امروزی بر دو پایه استوار است: نگهداشت سلامت و دوری از گزند بیماری که همانا حفظ الصحة یا بهداشت است، دیگری پزشکی کردن یعنی درمان بیماریها و برگردانیدن سلامت. در این باره سید اسماعیل جرجانی در الاغراض الطیبه گوید: «اندر حدّ طب و موضوع آن: بیاید دانستن که طب علمی است که طیب بدان علم اندر حالها و تن مردم و درستی و بیماری او نگاه کند تا چون درست باشد، تندرستی بروی نگاه بدارد و چون بیمار گردد او را به حال تندرستی باز آرد چندان که ممکن گردد، حدّ طب این است».

آموزش پزشکی در مدارس پزشکی و بیمارستانها انجام می‌گرفت. چنانکه نگارنده در کتاب «تاریخ بیمارستانهای ایران از آغاز تا عصر حاضر» بیان کرده‌ام در بیمارستانها به مداوای رنجوران و آموزش اصول و فروع پزشکی بالینی می‌پرداختند و گاهی قسمتی از پزشکی نظری را نیز در بیمارستانها تدریس می‌کردند.

جایگاه اصلی تدریس پزشکی نظری از حدود قرن دوم هجری تا چند سده در مدرسه‌های

علوم دینی و گاهی در مدرسه‌های پزشکی بود که به بحث در مورد آن خواهیم پرداخت. در مدرسه‌های اسلامی و در برخی از مسجدها تمام معارف بشری، تا آنجایی که با مبانی اعتقادی مسلمین مغایرت نداشت تدریس می‌شد. مدارس اسلامی حکم دانشگاه‌هایی را داشت که غالباً در آنها موضوع‌های مختلف علمی و گاهی نیز کلیات طب و مبانی طب نظری مورد دقت قرار می‌گرفت.

احمد عیسی بک نویسنده «تاریخ بیمارستانها در اسلام» گوید: شیخ رکن الدین قویع‌تونس حکمت، حدیث و فقه و ادب را در تونس فراگرفت، وی در سال ۶۹۰ ه. ق به مصر آمد و نائب قاضی مالکی قاهره شد وی پس از چندی از کار کناره گرفت و در بیمارستان منصوری قاهره و در مدرسه منکتمریه آن شهر به تدریس پزشکی پرداخت. عبدالوهاب بن محمد بن طریف در مدرسه منصوریه و جامع الحکم قاهره به تدریس فقه، دانش اوقات شرعی و پزشکی اشتغال داشت و در بیمارستان منصوری به کار چشم پزشکی پرداخت.

طب به عنوان بخشی از حکمت یا فلسفه به شمار می‌رفت و منظور از فلسفه و حکمت همه علوم عقلی و مادی بود. به همین سبب است که بسیاری از فیلسوفان در ضمن به تحصیل، تدریس و کار پزشکی اشتغال داشتند. محمد بن زکریای رازی (فوت ۳۱۳ ق) فیلسوفی بود که فلسفه‌اش مورد حمله گروهی از منتقدان قرار گرفت و طبیب پژوهنده و کاشفی بود که در جهان اسلام نظیر نداشت. ابوعلی سینا (فوت ۴۲۸ ق) فیلسوف و طبیب بزرگی بود که در جهان اسلام در هر دو رشته سرآمد گردید.

فلسفه نزد گروهی از فقها مورد پسند نبود و پس از حملات شدید امام محمد غزالی (فوت ۵۰۵ ق) به جمیع فلاسفه، در بسیاری از مدارس تدریس آن خوشایند نبود. بنابراین، بسیاری از حکیمان و فیلسوفان حوزه تدریس خود را در خانه‌های خویش تشکیل می‌دادند. به همین علت تدریس طب نظری نیز در بسیاری از موارد در خانه‌های طبیبان انجام می‌گرفت.

در برخی از کشورهای اسلامی و از آن میان برای اولین بار در ایران به تدریج تحولی در آموزش پزشکی ایجاد شد و مدارس شبیه به مدارس فقه و حدیث برای تحصیل طب تأسیس شد که در آنجا قسمتی از طب یعنی جنبه نظری آن تدریس می‌شد. شاید بتوان اندیشید که این گونه مدارس در ایران از عهد باستان ادامه داشته است. اولین نمونه چنین مدرسه یا مجلس درسی را محمد بن اسحاق الندیم معروف به ابن ندیم (ف ۳۷۵ ق) در الفهرست در شرح حال محمد بن زکریای رازی

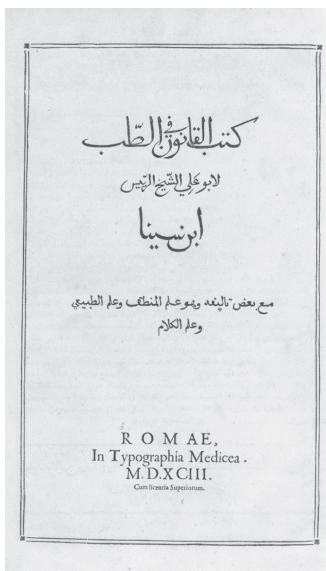
طب به عنوان بخشی از حکمت یا فلسفه به شمار می‌رفت و منظور از فلسفه و حکمت همه علوم عقلی و مادی بود. به همین سبب است که بسیاری از فیلسوفان در ضمن به تحصیل، تدریس و کار پزشکی اشتغال داشتند. محمد بن زکریای رازی (فوت ۳۱۳ ق) فیلسوفی بود که فلسفه‌اش مورد حمله گروهی از منتقدان قرار گرفت و طبیب پژوهنده و کاشفی بود که در جهان اسلام نظیر نداشت. ابوعلی سینا (فوت ۴۲۸ ق) فیلسوف و طبیب بزرگی بود که در جهان اسلام در هر دورشته سرآمد گردید.

ذکر می‌کند. نامبرده از مجلس درس پزشکی رازی یاد می‌کند که شاگردانش بسته به درجه علمی به ترتیب در خدمت وی حاضرند و ابتدا پائین‌ترین شاگردان و بعد شاگردان بالاتر و در صورت نیاز، خود استاد پاسخ سؤال کننده را می‌دهد.

ابن سینا در دو مورد در کتاب القانون فی الطب در باره درمان سل با شیرگاو، نوشته‌های دوتن از دانشجویان طب را آورده است. این نکته ممکن است نشانه‌ای از وجود مدرسه طب در گرگان، ری، یا همدان باشد که قانون در آن شهرها نوشته شده است. همچنین ذکر خلاصه‌ای از دو نمونه از نوشته‌های دانشجویان طب را می‌توان نخستین گزارش پایان نامه‌های دانشجویان پزشکی به حساب آورد.

نمونه کامل مدرسه طب نظری، مدرسه دخواره دمشق است. بنیان‌گذار این مدرسه مهذب الدین عبدالرحیم بن علی بن حامد، معروف به دخواره نویسنده «مختصر حاوی رازی» است. وی استاد بیمارستان نوری دمشق بود. مدرسه نوری در محله صالحیه حومه دمشق نزدیک به آرامگاه شیخ محی الدین عربی واقع شده (که اکنون به عنوان مدرسه‌ای از آن استفاده می‌کنند). دخواره خانه خود را که در جلوی مسجد اموی قرار داشت برای احداث مدرسه طب وقف کرد. حکیم مهذب الدین در ماه صفر ۶۲۸ ق فوت کرد و مدرسه او در ربیع الاول همان سال گشایش یافت و حکیم ابوالحسن رحبی تدریس پزشکی را در آنجا آغاز کرد. این مدرسه سال‌های درازی فعال بود. نگارنده حوالی سال ۱۳۷۰ ش از محل بیمارستان نوری دمشق و ناحیه مربوط به مدرسه دخواره بازدید کرده‌ام. در مدرسه مستنصریه بغداد، ۱۰ نفر از ۳۰۸ دانشجویه تحصیل در رشته طب اشتغال داشتند. در این مدرسه، ابن قیس نصرانی و شرف الدین طبیب، تدریس طب و چشم پزشکی را به عهده داشتند.

کمال الدین ابوالخبر بن مصلح کازرونی، علاوه بر تدریس عملی در بیمارستان مظفری شیراز، کلیات قانون ابن سینا و کامل الصناعه علی بن عباس مجوسی اهوازی را تدریس می‌کرد. به نظر می‌رسد محل



تدریس خانه خود استاد بود. شرف الدین عبدالله باشکانی و حکیم محمد بن احمد کیشی از علمای معروف دینی و اساتید طب بودند که علامه قطب الدین شیرازی از محضر آنها و همچنین عم خود کمال الدین ابوالخیر یاد شده کلیات قانون را فرا گرفته است.

میرزا محمد نصیرالدین اصفهانی از پزشکان ادیب و شاعر ایران، در دوران کریم خان زند در اصفهان و شیراز، حلقه درس پزشکی و قانون ادب داشت و طبیبانی ادیب و شاعر پرورش داد. هاتف اصفهانی (فوت ۱۱۹۸ ق) شاعر نامدار و طبیب رنج کشیده و میرزا محمد رضا (فوت ۱۲۳۸ ق) طبیب و شاعر اصفهانی کرمانی مکان از شاگردان برجسته وی بودند. از آثار شعری میرزا محمد نصیرالدین، مثنوی «پیرو جوان» و از تألیفات پزشکی او

«اساس الصحه و شفاء الاسقام» را می توان ذکر کرد. این طبیب وارسته که قدرش را نشناختند و حرمتش را پاس نداشتند در ۱۱۹۲ ق در شیراز درگذشت. همودر مقدمه مثنوی پیرو جوان گوید:

اگر دست علی دست خدا نیست چرا دست دگر حاجت روا نیست

در عصر ناصرالدین شاه و در اوان ورود طب جدید به ایران پزشکی و داروسازی در دارالفنون تدریس می شد و آموزش عملی پزشکی در بیمارستان دولتی انجام می گرفت. حکیم محمد کرمانشاهی (فوت ۱۳۲۶ ق) چون با استبداد زمان سرناسازگاری داشت از بیمارستان و ریاست آن اخراج شد، اما وی سالها در منزل و مطب شخصی درس پزشکی می گفت.

* آموزش بالینی پزشکی در بیمارستانها

آموزش پزشکی عملی در بیمارستانها، بر بالین بیمار انجام می گرفت و گاهی قسمت های نظری نیز در همانجا تدریس می شد. البته گاهی مطب پزشکان محل آموزش نظری و بالینی دانشجوی بود. پزشکانی که در بیمارستان ها کارآموزی نداشتند و یا در شهرهای بدون بیمارستان آموزش دیده بودند، معمولاً طبیبان معتبری محسوب نمی شدند. معمولاً دانشجوی جویای طب، طبیب کارآموده ای را که در بیمارستان نیز فعالیت داشت به عنوان استاد خویش برمیگزید. برای مثال نیاکان علی افضل قاطع از پزشکان بزرگ ایران بودند و خود وی پزشک پژوهنده ای بود. نامبرده کتاب منافع افضلیه را برای آموزش پزشکی به برادر کوچک خود، غیاث الدین علی نگاشت. همو کتاب فواید افضلیه را به منظور تشویق و هدایت فرزند خویش عبدالهادی به تحصیل پزشکی نوشت. علامه قطب الدین شیرازی پزشکی را

نزد پدر و عموی خویش آموخت. محمد حسین عقیلی خراسانی شیرازی مؤلف کتاب مخزن الادویه (تألیف حدود ۱۱۹۰ ق) طب را از پدر خویش محمد هادی عقیلی فرا گرفت.

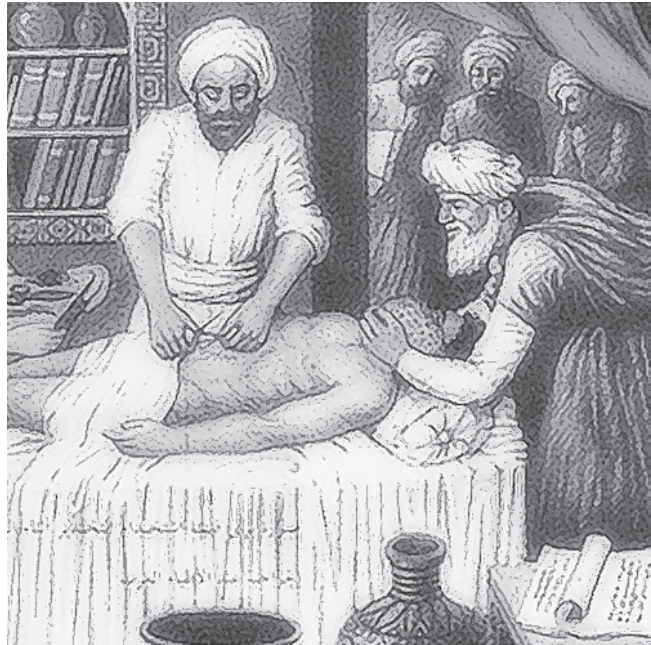
علی بن عباس مجوسی اهوازی (فوت ۳۸۴ ق) صاحب کتاب «کامل الصنعة الطبّیة» در پند نامه‌ای که در این کتاب برای طبیبان نگاشته است گوید: بردانشجوی پزشکی است که همواره در بیمارستان‌ها و جایگاه بیماران در خدمت استادان ماهر پزشکی به کارها و حالت‌های بیماران رسیدگی کند، به آنها مهربانی نماید و آنچه از نشانی‌ها و پیامدهای ظاهری رنجوری می‌بیند با آنچه در کتاب‌ها خوانده، مطابقت دهد و از خوش خیمی و بدخیمی بیماری آگاهی یابد.

به طور خلاصه باید گفت که تعلیمات بالینی در بیمارستان‌ها بر بالین بیمار انجام می‌گرفت و در برخی از همین بیمارستان‌ها طب نظری نیز تدریس می‌شد. در شهرهایی که بیمارستان وجود نداشت، خانه یا مطب طبیب در ضمن محل محدود آموزش طب بود و هر حکیمی یک یا چند شاگرد را تعلیم می‌داد که در اینجا نوعی تربیت پیشگانی یا حرفه‌ای مطرح بود.

دانشجویان معمولاً آموختن پزشکی را از اوان جوانی آغاز می‌کردند و گاهی در مورد برخی از افراد با استعداد از سنین نزدیک به کودکی آغاز می‌شد. علامه قطب الدین محمود بن مسعود کازرونی شیرازی فرا گرفتن پزشکی را نزد

پدر خویش چنان زود شروع کرده بود که در چهارده سالگی یعنی زمان مرگ پدر، پزشک کارآمدی به شمار می‌آمد. وی در همان سال به جای پدر دانشمند خود به عنوان پزشک و چشم پزشک بیمارستان مظفری شیراز پذیرفته شد.

به طور معمول، هر دانشجویی در دوران تحصیل، تحت نظریک طبیب دانش اندوزی می‌کرد این امر مخصوصاً در مورد کارورزی‌های بیمارستانی صدق می‌کرد. البته در مورد درس‌های پزشکی نظری، برخی از پزشکی جوان کوشنده و شیفته دانش ممکن بود در مدارس دینی و مکتب‌های ویژه طب، درس‌های متفاوت یا واحدی را نزد استادان مختلفی فرا گیرند. چنان که همان علامه قطب الدین محمود شیرازی، گرچه پزشک سرآمدی شده بود ولی باز برای درک هر چه بیشتر بنیان‌های پزشکی، کلیات قانون شیخ الرئیس ابوعلی سینا را در شیراز نزد چند استاد تحصیل کرد. او چون هنوز به آنچه می‌خواست نرسیده بود، بار سفر برپست و علاوه بر استفاده از محضر خواجه نصیرالدین طوسی، از درس برخی از بزرگان،



در مدرسه‌های پزشکی و بیمارستان‌های ایران کتاب‌های پزشکی مهمی که به زبان‌های عربی و پارسی نگاشته شده بود تدریس می‌شد. کتاب‌های بقراط خصوصاً «فصول» و شرح‌های آن، جالینوس، حنین بن اسحاق، ثابت بن قتره، علی بن ربیع طبری، محمد بن زکریای رازی، اخوینی بخارایی، علی بن عباس مجوسی اهوازی، ابوسهل مسیحی، ابوعلی سینا، سید اسماعیل جرجانی، خلاصه التجارب بهاء الدوله رازی. بسته به زمان از معتبرترین کتاب‌های پزشکی بود.

پزشکان آذربایجان، خراسان، بغداد و روم بهره برد ولی به درک کامل قانون نرسید، سرانجام به مصر رفت و از سلطان مصر چند شرح قانون را دریافت کرد و به جایی رسید که دانست از همه بهتر قانون را درک می‌کند، پس شرحی بر قانون به نام «التحفة السعدیه» به عنوان گرامی داشت سعد الدین ساوجی وزیر غازان خان در ۷۱۰ ق نگاشت و چند ماه بعد در تبریز در گذشت. چنین است رسم دانش اندوزی و فیض بخشی که تمدن ساز بوده است.

در مورد زمان و چگونگی تحصیل طب، خواجه شهید رشید الدین فضل الله طبیب همدانی (۶۴۵ - ۷۱۸ ق) در «وقفنامه ربع رشیدی» مطالب روشنگری را ذکر کرده که مربوط به چگونگی اداره بیمارستان و مخزن دارو و داروخانه ربع رشیدی تبریز است. وی شرط کرده است که می‌بایستی به طور شبانه‌روزی، طبیبی ماهر که قادر به تدریس طب باشد، مشغول کار گردد و خانه او نیز جنب دارالشفای (بیمارستان) باشد. در خدمت این طبیب باید دو دانشجوی زیرک قرار دهند. تا همواره از دروس نظری و عملی استاد بهره گیرند و مسکن آنها در حوالی داروخانه باشد. مدت تحصیل این دو نفر، پنج سال است و پس از آنکه استاد تشخیص داد آنان مستقیماً می‌توانند به درمان بیماران بپردازند لازم است بیمارستان را ترک گویند تا شاگردانی دیگر تربیت شوند. دانشجویان مجاز نیستند بیش از پنج سال مقیم دارالشفای باشند. به نظر می‌رسد مطلبی که خلاصه آن ذکر شد، مربوط به تشکیلات ربع رشیدی در ابتدای تأسیس آن باشد، چنان که از سوانح الافکار رشیدی (نامه‌های رشیدی) برمی‌آید، بعداً ۵۰ نفر طبیب حاذق از نقاط مختلف جهان به بیمارستان ربع رشیدی آمده و در آنجا به درمان بیماران پرداخته و نزد هر یک ده نفر دانشجو، پزشکی می‌آموختند. تعدادی چشم پزشک، جراح و شکسته بند نیز در این بیمارستان به تدریس چشم پزشکی، جراحی، شکسته بندی (ارتوپدی) و درمان بیماران مربوط اشتغال داشتند. هر یک از این افراد، پنج نفر دانشجو را تربیت و هدایت می‌کردند.

* کتاب‌های آموزش پزشکی

در مدرسه‌های پزشکی و بیمارستان‌های ایران کتاب‌های پزشکی مهمی که به زبان‌های عربی و پارسی نگاشته شده بود تدریس می‌شد. کتاب‌های بقراط خصوصاً «فصول» و شرح‌های آن، جالینوس، حنین بن اسحاق، ثابت بن قتره، علی بن ربیع طبری، محمد بن زکریای رازی، اخوینی بخارایی، علی بن عباس مجوسی اهوازی، ابوسهل مسیحی، ابوعلی سینا، سید اسماعیل جرجانی، خلاصه التجارب بهاء

الدوله رازی. بسته به زمان از معتبرترین کتاب‌های پزشکی بود. دانشجوی طب، برخی از کتاب‌های این دانشمندان و یا احتمالاً رساله‌های دیگری را نزد استادی علاقه مند و دانشمند فرامی‌گرفت و استاد اشکالات وی را رفع می‌کرد. نظامی عروضی سمرقندی در مقاله چهارم «چهار مقاله» (تألیف حدود ۵۵۰ ق) کتاب‌های اصلی آموزش پزشکی را نام می‌برد و به طرزی شوق انگیز و مُریدانه قانون ابوعلی سینا را می‌ستاید.

«پس طبیب باید که نیکواعتقاد بُود و امر و نهی شرع را معظم دارد، و از علم طب باید که فصول بقراط و مسائل حنین بن اسحاق و مرشد محمد زکریا رازی و شرح نیلی که این مجملات را کرده است به دست آورد و مطالعت همی کند بعد از آنکه بر استادی مشفق خوانده باشد و از کتب وسط ذخیره ثابت بن قزّه یا منصوری محمد زکریا رازی یا هدایه ابوبکر اخوینی یا کفایه احمد فرج^۱ یا اغراض سید اسماعیل جرجانی به استقصاء تمام بر استادی مشفق خواند. پس از کتب بسائط یکی به دست آرد چون ستّه جالینوس یا حاوی محمد زکریا یا کامل الصناعه با صد باب بوسهل مسیحی یا قانون بوعلی سینا یا ذخیره خوارزمشاهی و به وقت فراغت مطالعت همی کند و اگر خواهد که از این همه مستغنی باشد به قانون کفایت کند که سید کونین پیشوای ثقلین می‌فرماید: «کُلّ الصّیّد فی جوف الفِرا» (همه شکارها در شکم گورخر است). این همه که گفتیم در قانون یافته شود با بسیاری از زوائد و هر که را مجلد اول از



قانون معلوم باشد از اصول علم طب و کلیات او هیچ براو پوشیده نماند زیرا که اگر بقراط و جالینوس زنده شوند روا بود که پیش این کتاب سجده کنند. چهار هزار سال بود تا حکماء اوائل جانها گداختند و روانها در باختند تا علم حکمت را به جای فرود آرند نتوانستند تا بعد از این مدت، حکیم مطلق و فیلسوف اعظم ارسطاطاليس این نقد را به قسطاس (ترازو) منطق نقد کرد. و بعد از او درین هزار و پانصد

۱. صحیح آن احمد فرج است که در ذخیره خوارزمشاهی و الاغراض الطبیه سید اسماعیل جرجانی از وی یاد شده است.

سال هیج فیلسوف به کُنه سخن او نرسید الا حکیم المشرق حجة الحق علی الخلق ابوعلی الحسین بن عبدالله سینا و هر که برین دو بزرگ اعتراض کرد خویشتن را از زمره اهل خرد بیرون آورد و در سلک اهل جنون ترتیب داد... پس اگر طبیبی مجلد اول از قانون بدانسته باشد و سنی او به اربعین کشد، اهل اعتماد بود و اگر چه این درجه حاصل دارد باید از کتب صغار که استادان مجرب تصنیف کرده اند

یکی پیوسته با خویشتن دارد چون تحفه الملوك محمد بن زکریا و کفایه ابن مندویه اصفهانی و تدارک انواع الخطاء فی التدبیر الطبی ابوعلی و خُفی علانی و یادگار سید اسماعیل جرجانی، زیرا که بر حافظه اعتمادی نیست.

در ایران از دوران صفویه به بعد به متن های طبّی پارسی اهمیت زیادتری می دادند، و ذخیره خوارزمشاهی از مهمترین کتاب های آموزش پزشکی بود. شاردن^۱ گوید: «بزرگ ترین اثر پزشکی ایرانیان ذخیره خوارزمشاهی نام دارد».

بهاء الدوله رازی نواده سید محمد نوربخش

در سال ۹۰۷ ق کتاب خلاصه التجارب را در

قریه طرشت ری (صادقیه کنونی) نوشت که

کتاب گرانقدری است و نگارنده قبلاً در مورد

آن سخنها گفته ام. این کتاب از آن پس در زمره

کتاب های اصلی تدریس پزشکی در ایران و

آموزش طب فارسی هندوستان درآمد. تحفه

حکیم محمد تنکابنی (تألیف ۱۰۸۰ ق) و مخزن

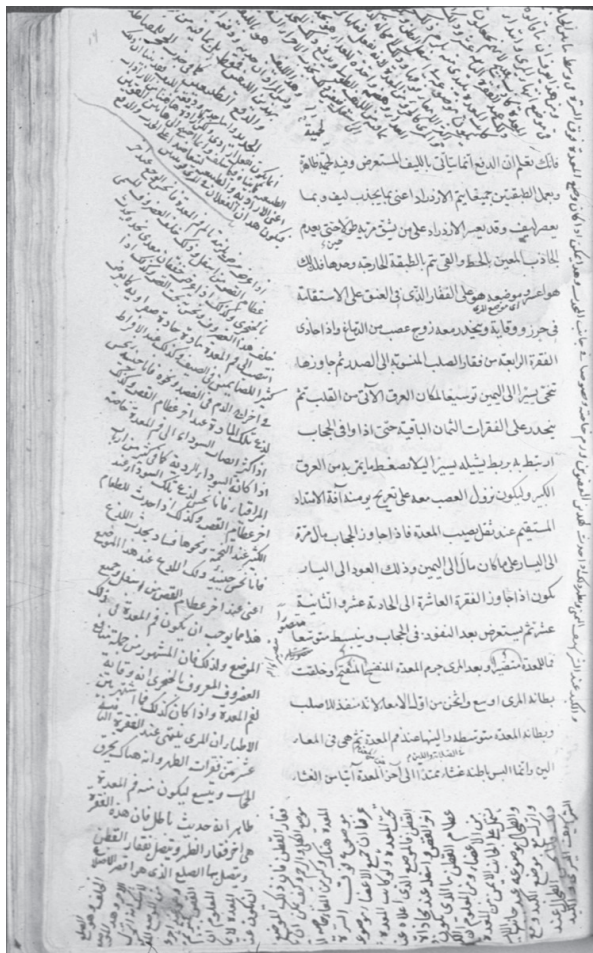
الادویه عقیلی خراسانی از زمان تألیف به عنوان

کتاب های تدریس داروشناسی در مدرسه های

طب در ایران و هندوستان بود و تا حدود یک قرن

پیش آموزش داده می شد. در مدارس طب جهان اسلام دانشجویان عموماً جراحی را با کتاب قاطیطرون

(دکان طبیب) بقرط شروع می کردند و سپس کتاب قاطاجانس جالینوس را در باره زخم ها و مرهم ها



1. Jean chardin:

فرانسیسی بین سالهای ۴۶۶۱ - ۷۷۶۱ م (۵۷۰ - ۸۸۰ ه. ق) در زمان شاه عباس ثانی و شاه سلیمان صفوی حدود ده سال در ایران بود و سیاحتنامه ای در ده جلد نوشت.

می خواندند. در ایران جراحی را «دستکاری» و جراح را معمولاً در قدیم «دستکار» می نامیدند چنانکه سید اسماعیل جرجانی در مورد درمان برخی از حالاتهای بیماریها گوید: علاج آن دستکاری است. دانشجوی ایرانی جویای فراگرفتن جراحی، پس از آنکه استادی را در این فن می یافت به جستجوی کتابهای مربوط می پرداخت که بسیار نادر بود. به کتاب «التصریف لمن عجز عن التألیف» نوشته الزهراوی که جلد دهم آن مخصوص جراحی است کمتر

دسترسی داشتند. اگر کتاب الحاوی محمد بن زکریای رازی را می یافتند فصل جراحی را از آن و همچنین از قانون ابن سینا فرا می گرفتند. ولی بیشتر به ذخیره خوارزمشاهی مراجعه می کردند که دارای بخشهای گستردهای در مورد جراحی است. کتاب شرایط جراحی تألیف ابوزین کحّال از منابع جراحی ایرانی است. نامبرده در زمان شاهرخ تیموری (حکومت ۸۰۷-۸۵۰ هـ. ق) این کتاب درده مقاله به زبان فارسی تألیف شده است و در آن تشریح، شناخت بیماریهای که درمان آنها با جراحی امکان پذیر است و سایر نکات لازم و تجربیات مؤلف ذکر شده است. تشریح که از دروس مقدماتی طب و جراحی است از کتابهای پزشکی که قبلاً به آنها اشاره



شد تدریس می شد. کتاب تشریح البدن منصور بن محمد بن احمد بن یوسف بن الیاس که به زبان فارسی نوشته شده است نیز از جمله کتابهای درسی زمان بود. این کتاب در یک مقدمه و پنج فصل تدوین شده و به پیر محمد بهادر (مقتول ۸۰۹ هـ. ق) تقدیم گردیده است. کتاب مورد بحث، کامل ترین و بهترین کتابی است که تا زمان تألیف آن حدود (۷۹۷ هـ. ق) در علم تشریح در جهان اسلام نگاشته شده است و مزین به تصویرهای ارزنده است. در تشریح البدن طرحهای جدیدی از تشریح اعضاء و اندامهای بدن و محل خونگیری از رگها (فصد) ارائه شده است.

کتاب اصلی آموزش چشم پزشکی، عشر مقالات فی العین (ده مقاله در چشم) حنین بن اسحاق (۱۹۴-۲۶۳ هـ. ق) بود که قدیمی ترین کتاب منظم چشم پزشکی است. ماکس مایهوف این کتاب را همراه با ترجمه انگلیسی آن در ۱۹۲۸ م در قاهره به چاپ رسانده است. کتاب تذکره الکحّالین علی بن عیسی (تألیف اوائل قرن پنجم هجری) مهم ترین مدرک چشم پزشکی عالم اسلام بود و از کتابهای

اصلی این رشته به حساب می‌آمد.

اولین کتاب فارسی که در چشم پزشکی نوشته شد نور العین تألیف ابوروح محمد بن منصور جرجانی معروف به زرین دست است. وی این کتاب را در ۴۸۰ ه.ق به نام ملک‌شاه سلجوقی (حکومت ۴۶۵ - ۴۸۵ ه.ق) تألیف کرد. از این کتاب دو نسخه خطی موجود است و بر مبنای تذکره الکحالین تدوین شده است و فصل نهم آن که مربوط به شیوه‌های جراحی چشم است، اهمیت ویژه‌ای دارد. هیرشبرگ این اثر را به زبان آلمانی ترجمه کرده است. البته رساله‌های دیگری در چشم پزشکی نیز به زبان فارسی به صورت نسخه خطی موجود است.

دانشجوی داوطلب فراگرفتن شکسته بندی، این فن را نزد استاد شکسته بند می‌آموخت در این مورد در کتاب‌های عمومی طب کهن چه به زبان عربی و چه به زبان فارسی مطالب زیادی وجود دارد. ذکر این نکته لازم است که دانشجویان جراحی و شکسته بندی، بدون تحصیل طب عمومی، این رشته‌ها را می‌آموختند و آنها را به مفهوم پیشگانی، استاد می‌نامیدند نه طبیب. البته طبیبان عمومی نیز تا حدی از این دور رشته اطلاع داشتند.

آزمون پزشکان، گواهینامه و جواز پزشکی خود موضوع‌های گسترده‌ای است که بحث در مورد آن در این مختصر نمی‌گنجد و شایسته مجالی دیگر و مقالی دیگر است.

منابع

- ابن ندیم، محمد بن اسحاق الندیم: الفهرست؛ ترجمه م. رضا تجدد، ج ۲، بانک بازرگانی، تهران، ۱۳۴۶ ش.
- ابوعلی سینا، حسین بن عبدالله: القانون فی الطب؛ به کوشش رضی طباطبائی حکیم باشی، چاپ سنگی، تهران، ۱۲۹۵ ه.ق.
- الگود، سیریل: طب در دوره صفویه؛ ترجمه محسن جاویدان، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷ ش.
- بهاء الدوله نوربخشی رازی: خلاصه التجارب نسخه خطی ۱۴۰۰ اواخر قرن ۱۱ ه.ق، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- تاج بخش، حسن: تاریخ دامپزشکی و پزشکی ایران، ج ۱، ایران باستان، ج ۲، دوران اسلامی؛ ج ۴، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۳ ش.
- تاج بخش، حسن: تاریخ بیمارستان‌های ایران (از آغاز تا عصر حاضر)؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۹ ش.
- تاج بخش، حسن: بهاء الدوله رازی، آخرین پزشک بزرگ ایران؛ نامه فرهنگستان علوم، ش ۴، س ۴، ۱۳۷۵ ش.
- جرجانی، سید اسماعیل: ذخیره خوارزمشاهی؛ چاپ عکسی از روی نسخه خطی کهن، به کوشش حسن تاج بخش؛ انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۹۰ ش.
- جرجانی، سید اسماعیل: الاغراض الطبیه و المباحث العلابیه؛ تحقیق و تألیف فرهنگ اغراض طبی به کوشش حسن تاج بخش، دو جلد، ج ۳، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۹۳ ش.
- حکیم محمد مؤمن تنکابنی: تحفه حکیم مؤمن (تحفه المؤمنین)؛ چاپ افست، تهران، ۱۳۷۸ ق.
- رشیدالدین فضل الله همدانی: سوانح الافکار رشیدی؛ به کوشش محمد تقی دانش پژوه، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۱۳۵۸ ش.

- همو: وقفنامه ربع رشیدی (به خط مؤلف) رشید الدین فضل الله همدانی مشتهر به رشید الطیب، چاپ عکسی از نسخه اصل؛ زیر نظر مجتبی مینوی، ایرج افشار، انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۵۰ ش.
- زرکوب شیرازی، احمد بن شهاب الدین، به کوشش اسماعیل واعظ جوادی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۰ ش.
- شاردن، شوالیه ژان: سیاحتنامه شاردن؛ ترجمه محمد عباسی، ده جلد، امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۵ - ۱۳۴۵ ش.
- صفا، ذبیح الله: تاریخ ادبیات در ایران، ج ۴، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۶ ش.
- عقلی خراسانی شیرازی، محمد حسین: مخزن الادویه؛ چاپ سنگی، تهران ۱۲۷۶ ه.ق.
- عیسی بک، احمد: تاریخ بیمارستان هادراسلام؛ ترجمه نورالله کسائی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۱ ش.
- فردوسی، ابوالقاسم: شاهنامه، برپایه چاپ مسکو، انتشارات هرمس، چ ۳، تهران، ۱۳۸۶ ش.
- قاطع، علی افضل بن محمد امین قزوینی: فواید افضلیه؛ نسخه خطی حدود ۱۰۷۰ ق، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- محقق، مهدی: مجموعه متون و مقالات در تاریخ و اخلاق پزشکی در اسلام و ایران، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- منصور بن محمد بن احمد شیرازی: تشریح بدن انسان معروف به تشریح منصوری؛ به کوشش سید حسین رضوی برقی، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۸۳ ش.
- میرزا نصیرالدین اصفهانی: مثنوی پیرو جوان؛ مطبوعاتی ترقی، تهران، ۱۳۳۸ ش.
- نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر بن علی: چهار مقاله؛ تصحیح محمد بن عبدالوهاب قزوینی، لیدن هلند، ۱۳۲۷ ه.ق.



ارزیابی وضعیت علمی دامپزشکی در ایران با نگاه آینده

محمدرضا مخبر دزفولی

mokhbberd@ut.ac.ir

عضو پیوسته فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران



چکیده

آموزش دامپزشکی از بدو تشکیل تا به حال مراحل بسیاری را طی نموده تا به صورت دانشکده‌های فعلی در سطح کشور درآمده است. همانطور که می‌دانیم اساس تعلیمات و حرفه دامپزشکی و پزشکی چه در ایران باستان و چه در دوران طولانی از تاریخ ایران بعد از اسلام یکی بود و بسیاری از پزشکان بزرگ صاحب دوفن پزشکی و دامپزشکی بودند. می‌توان گفت در تمام سده‌های بعد از اسلام، دامپزشکی در مدارس و جایگاه‌های خاص تدریس می‌شد تا به شکل امروزی که به صورت دانشکده که با بسیاری از کشورهای خارجی مطابقت دارد، درآمده است. آموزش دامپزشکی در زمانهای بسیار قدیم و قبل از اسلام و تا حدودی بعد از آن به وسیله بيطاران رسمی و کارورزیده یا امیرآخوران دامپزشک بیشتر بر بالین حیوان بیمار انجام می‌گرفت و آموزش شفاهی دامپزشکی یا شاگردی و استادی (نظام استاد- شاگردی) همانطوری که در پزشکی نیز چنین رویه ای متداول بود، اعمال می‌شد. امروزه مدت زمان دوره دکتری عمومی ۶ سال در دانشکده‌های دامپزشکی بوده که دانشجویان انتخاب پایان نامه تحقیقی به دریافت دکترای حرفه ای نائل می‌شود. هم چنین در تعدادی از دانشکده‌های دامپزشکی که قابلیت برقراری رشته‌های تخصصی را دارند حدود ۲۵ رشته تخصصی (دستیاری) و دکتری تخصصی (Ph.D) دایر می‌باشد که به امر تدریس مشغول هستند.

مقدمه

دامپزشکی حرفه ای است که در طول تاریخ از آن زمان که بشر حیوانات را اهلی کرد، پایه گذاری شد. بدین ترتیب بشر وقتی خود را شناخت با دانش ابتدایی خود به بیماریهای خویش پی برد و در پی درمان و چاره‌گری برآمد. در جوامع ابتدایی افرادی که به طور نسبی از بقیه هوش و ذکاوت بیشتری داشتند با توجه به طبیعت اطراف خود سعی کردند از گیاهان، مواد معدنی و فرآورده‌های حیوانی به عنوان دارو برای درمان بیماریهای خویش استفاده کنند. حتی دلایلی در دست است که اولین آموخته‌های بشر در مورد بیماریها توسط پیرزنان یا چوپانان پیر که سر رشته ای در ارتباط با بیماریهای انسان و حیوان داشتند در مورد بیماریهای انسان نیز به کار گیرند. این موارد سینه به سینه نقل شد تا خط اختراع گردید و بر روی سنگ نوشته‌ها و الواح گلی دانشهای پزشکی ثبت گردید و کم کم به صورت کتابهای پاپیروس



وار و یا خشت خشک شده در آمد. می‌توان گفت در تمام جوامع دانش پزشکی و دامپزشکی به موازات هم تکوین یافت و با هم یکی بود ولی کم کم و به تدریج از هم جدا شد به طوری که در قانون حمورابی به پزشک و دامپزشک به طور مستقل اشاره شده است. ولی در جوامع آریایی نژاد پزشک و دامپزشک قرنهای یکی بودند و فردی که انسان را درمان می‌کرد، حیوانات را نیز درمان می‌نمود. دلیل این مدعا مدرک و نذیر داد (قسمت چهارم اوستا) است که بنابر مفاد آن مزد پزشک بسته به توان مالی بیمار یا صاحب بیمار مشخص شده است. به طور مثال میزان دستمزد پزشک برای درمان رئیس شهر، رئیس ده، زن رئیس ده با ارزش ترین ستور یعنی اسب و ستور متوسط با ارزش یعنی گاو و کوچکترین حیوان یعنی گوسفند ذکر می‌شود. در ایران در اواخر دوران ساسانیان حرفه دامپزشکی که آن زمان بچشک ستور (دستور

برنامه‌های آموزش دانشکده‌های دامپزشکی در ایران بارها مورد تجدید نظر قرار گرفته است و شباهت‌های زیادی با برنامه‌های آموزش دامپزشکی در سایر نقاط دنیا دارد. اکنون نیز این برنامه‌ها نیاز به تجدید نظر دارند و باید تغییراتی در واحدهای نظری و عملی آن انجام گیرد. بویژه شایسته است افزایش کارهای عملی بالینی و امکان پذیرگشتن آن در دستور کار قرار گیرد. ضمناً برای آموزش هر درس، نرم افزارهای لازم تهیه و بروش‌های جدید آموزش تأکید شود.

پزشک) نامیده می‌شد، از پزشکی جدا شد و این جریان بعد از اسلام نیز ادامه یافت (۱ و ۳).

البته آموزش دامپزشکی در دایره کلی آموزش پزشکی قرار می‌گرفت و دارو و درمان هم یکسان ولی میزان دارو برای انسان و حیوانات مختلف، متفاوت بود. در دوران اسلامی بسیاری از پزشکان بزرگ مسلمان کتابها و یا رساله‌هایی در زمینه دامپزشکی نوشته‌اند از جمله محمدابن زکریای رازی، ابوعلی سینا و امام فخر رازی، علامه شمس الدین آملی، علامه فیض کاشانی و غیره را

می‌توان یاد کرد. در احادیث که از حضرت پیامبر(ص) روایت شده، مسئله ضمان پزشک، هم چنین دامپزشک (بیطار) را نیز در برمی‌گیرد و هر دو در برابر خسارات وارده به بیمارانشان مسئولند.

نیروی کار اصلی کشاورزی در ایران و کل جهان شرق تا حدود ۷۰ سال پیش عمدتاً گاو بود. بنابراین کشاورزی و کشاورز برای درمان بیماریهای گاو و حیوانات مورد استفاده در حمل و نقل مانند اسب، قاطر، الاغ و شتر به دامپزشک و دامپزشکی نیاز کامل داشتند. از طرفی حفظ مرزهای کشور و دفاع از کیان ملت‌ها به طور مستقیم به حمل و نقل سریع در پشت اسبان راهوار بستگی داشت. همه اینها سبب شده بود که برخی از برجستگان و علمای دایره المعارف نویس اسلامی امثال علامه طاش کبری زاده در مفتاح السعاده و حاجی خلیفه در "کشف الظنون فی اسامی کتب و الفنون" علم دامپزشکی را از برجسته ترین علوم دانسته و حتی آن را به عنوان عمود اسلامی تلقی کنند. به آن علت که دوفریضه اصلی اسلام یعنی حج و جهاد بر پشت اسبان و شتران بردبار و راهوار صورت می‌گرفت (مطالب فوق عیناً در کتابهای مفتاح السعاده، ج ۱ ص ۳۰۷ چاپ بیروت و کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۰۸، چاپ استانبول ذکر شده است).

منظور اصلی آن‌که در طول تاریخ حرفه دامپزشکی، حرفه‌ای مستقل در میان دو حرفه پزشکی و کشاورزی تلقی شده و با هر دوی این فنون شریف همکاری و همیاری تنگاتنگ داشته است ولی هرگز استقلال خود را از دست نداده و رمزبقا و تکامل آن همین است. در ایران نیز این سنت پسندیده که فراز و نشیب‌هایی داشته، همواره حفظ شده است. امید است پس از این به این اصل بنیانی توجه نموده و شاغلان این حرفه شریف را نیاززده و امکان فعالیت محترمانه و شکوهمند این خدمتگزاران ایران را فراهم آورند. (۱ و ۵)

* آموزش دامپزشکی و هرم فارغ التحصیلان رشته دامپزشکی

برنامه‌های آموزش دانشکده‌های دامپزشکی در ایران بارها مورد تجدید نظر قرار گرفته است و شباهت‌های

زیادی با برنامه‌های آموزش دامپزشکی در سایر نقاط دنیا دارد. اکنون نیز این برنامه‌ها نیاز به تجدید نظر دارند و باید تغییراتی در واحدهای نظری و عملی آن انجام گیرد. بویژه شایسته است افزایش کارهای عملی بالینی و امکان پذیرگشتن آن در دستور کار قرار گیرد. ضمناً برای آموزش هر درس، نرم افزارهای لازم تهیه و بر روشهای جدید آموزش تأکید شود.

از آن نظر که اساس کار دامپزشکی همانند پزشکی آموزش عملی بر بالین بیمار است و

در حال حاضر بواسطه تخریب بهترین زمینهای کشاورزی و دامپروری که عمدتاً در روستاهای اطراف شهرها قرار گرفته و تبدیل آن به مناطق مسکونی، دامداریها و به تبع آنها دامها به مناطق دور و خشک و نامساعد انتقال یافته‌اند، دسترسی به دامهای بیمار بسیار مشکل شده است. از طرفی گرانی کرایه و مشکلات حمل و نقل حیوانات سبب شده که دامداران تمایلی به آوردن دامهای بیمار به درمانگاههای دانشکده‌های دامپزشکی نداشته باشند. این مجموعه سبب شده که دانشجویان دامپزشکی از دسترسی کافی به دامهای بیمار محروم باشند. فزونی بیش از حد دانشکده‌ها و دانشجویان دامپزشکی نیز مزید بر علت شده و سبب می‌گردد که دانشجو کمتر بر بالین بیمار رود و مشاهدات درمانگاهی او اندک باشد و سرانجام دانش بالینی کافی نداشته باشد. البته به واسطه وجود اساتید برجسته دامپزشکی که اکنون نیز گروهی از آنان فعالند و در دسترس بودن کتابهای ارزنده علوم پایه و علوم بالینی، هنوز دانشجویان علاقه مند، معلومات نظری خوبی کسب می‌نمایند. اما جای تأسف است که این جنبه از دانش علمی به دانش عملی نمی‌پیوندد. در این راستا می‌توان از طریق کلینیک سیار با تجهیزات کامل و ارتباط برقرار کردن با دامدار، دانشجویان را جهت آموزش عملی به دامپرورها برده و یا دانشجویان در گروههای ۲-۳ نفره تحت نظر اساتید در دامپروریها استقرار یافته و کارآموزی نمایند، مشروط به آنکه دانشجویانش از ظرفیت پذیرش دامداری نباشد. (۱ و ۲ و ۵)

* سابقه آموزش دامپزشکی در ایران

دامپزشکی حرفه ای است که در دنیای قدیم و دنیای جدید همواره مورد نیاز اجتماع بوده و طبیعی است که آموزشی اصولی و مدون داشته و برای اینکار جایگاهها و مدارس خاصی وجود داشته باشد. اساس تعلیمات و حرفه دامپزشکی و پزشکی چه در ایران باستان و چه در دوران طولانی از تاریخ ایران بعد از اسلام یکی بود و بسیاری از پزشکان بزرگ، صاحب دو فن پزشکی و دامپزشکی بودند. منتها این امر

دامپزشکی حرفه ای است که در دنیای قدیم و دنیای جدید همواره مورد نیاز اجتماع بوده و طبیعی است که آموزشی اصولی و مدون داشته و برای اینکار جایگاهها و مدارس خاصی وجود داشته باشد. اساس تعلیمات و حرفه دامپزشکی و پزشکی چه در ایران باستان و چه در دوران طولانی از تاریخ ایران بعد از اسلام یکی بود و بسیاری از پزشکان بزرگ، صاحب دو فن پزشکی و دامپزشکی بودند. منتها این امر مانع نمی‌شد که تعداد زیادی از ارباب فن تنها به دامپزشکی بپردازند و اکثریت پزشکان تنها به کار خود بسنده کنند.

آموزش نظری دامپزشکی در برخی از مدارس علوم با پزشکی نظری و طبیعیات به وسیله اساتیدی که جامعیت داشتند به عنوان جزئی از فلسفه طبیعی تدریس می‌شد. این نوع تدریس همانند آنچه که در مورد پزشکی انجام می‌گرفت، گاهی در خانه اساتید فن برگزار می‌شد یا به عبارتی آموزش دامپزشکی بین خانه‌ها و مدارس علوم تقسیم می‌شد. برخی از اساتید در عین حال پزشکان ماهری نیز بودند.

مانع نمی‌شد که تعداد زیادی از ارباب فن تنها به دامپزشکی بپردازند و اکثریت پزشکان تنها به کار خود بسنده کنند. متأسفانه از مدارس دامپزشکی و آموزش دامپزشکی به طور خاص در منابع ذکری نشده و تنها در برخی فرسنامهای خطی اشاراتی وجود دارد و همچنین کتاب یا کتابهایی که موضوع آن شرح حال دانشمندان بیطار باشد به دست ما نرسیده است. در مدارس طبی یا مدارس علمی اسلامی که در آنها علوم طبیعی

تدریس می‌شده، گرفته است مسلماً دامپزشکی که از رشته‌های مهم این شعبه از علوم است نیز مورد دقت قرار گرفته است.

از آنچه در بالا گفته شد و با توجه به مدارس و آموزش پزشکی، چنین نتیجه می‌گیریم که الزاماً در ایران در تمام سده‌های بعد از اسلام، دامپزشکی در مدارس و جایگاههای خاصی تدریس می‌شد. نحوه آموزش دامپزشکی را به سه قسمت می‌توان تقسیم کرد (۲ و ۳ و ۴).

الف: آموزش نظری دامپزشکی

آموزش نظری دامپزشکی در برخی از مدارس علوم با پزشکی نظری و طبیعیات به وسیله اساتیدی که جامعیت داشتند به عنوان جزئی از فلسفه طبیعی تدریس می‌شد. این نوع تدریس همانند آنچه که در مورد پزشکی انجام می‌گرفت، گاهی در خانه اساتید فن برگزار می‌شد یا به عبارتی آموزش دامپزشکی بین خانه‌ها و مدارس علوم تقسیم می‌شد. برخی از اساتید در عین حال پزشکان ماهری نیز بودند.

ب: آموزش بالینی دامپزشکی

دامپزشکی عملی و جنبه‌هایی از نظری آن که فایده مستقیم کاربردی داشت به وسیله بیطاران رسمی و کارورزیده یا امیرآخوران دامپزشک انجام می‌گرفت. این آموزش بر بالین حیوان بیمار در تشکیلات ایلخی‌های پرورش اسب، یا اصطبل‌های خاصه سلطنتی و دولتی و یا پرورشگاههای خصوصی اسب انجام می‌گرفت. ابوبکر بن بدر بیطار که پدر او نیز دامپزشک بود و کتاب کامل الصناعین (نوشته ۷۴۰ ق، ترجمه آن به فارسی به دستور احمد شاه درانی افغانی حکومت ۱۱۸۷-۱۱۶۰ ق انجام گرفته) گوید: اولین چیزی که پدر به او آموخت عمل جراحی بیرون آوردن دمل چرکین ناحیه کشاله ران بود: "در علاج بیماریها است و اول چیزیکه آموخت مرا پدر رحمه... تعالی بریدن در پا بود و آگاه گردانید مرا بردشواری این جا". از این نکته به وجود آموزش دامپزشکی بر بالین بیمار و در ضمن به این نکته پی می‌بریم که شغل دامپزشکی در برخی از موارد از پدر به پسر می‌رسید و پدر استاد پسر بود که این خود نوعی آموزش پیشگان

خانوادگی است. برخی از پزشکان نیز گاهی به طور عملی در مورد اسبان و بازهای پرارزش به کار و تحقیق در دامپزشکی می پرداختند که نمونه کارآمد آنها حکیم مؤمن تنکابنی است که در کتاب خود در چند مورد از تجربیات و کشفیاتی که در زمینه بیماریهای اسب و طیور انجام داده، یاد می کند. به احتمال قوی همچنانکه در مورد پزشکی رسم بود اساتید دامپزشک پس از پایان آموزش و انجام آزمون داوطلبان، برای "نودامپزشکان" شهادت نامه یا اجازه نامه صادر می کردند که بعداً به تأیید محتسب می رسید (۲ و ۳ و ۴).

ابوبکر بن بدر بیطار (ابن مُنذر) از اساتید بزرگ دامپزشکی قرن هشتم هجری در کتاب کامل الصناعین ضمن اشاره به تعلیمات دامپزشکی به دامپزشکان توصیه می کند که دانش خود را به بهترین وجه به دانشجویان بیاموزند صداقت و وارستگی را پیشه خود سازند. اگر صاحب بیمار توان پرداخت حق العلاج را نداشته باشد، دانش خود را از او دریغ ندارند. اگر اسبی معالجه شدنی نیست هزینه درمان را بیهوده بر صاحبش تحمیل نکنند. طالب دنیا نباشند و به انسان شفقت داشته باشند. سپس از اصول درمان و شناختن رگها و نیز خونگیری و بسیاری از نکات دیگر که دامپزشکان باید بیاموزند یاد می کند.

ج: آموزش شفاهی دامپزشکی یا شاگردی و استادی (نظام استاد - شاگردی)

نوع خاصی از آموزش در تمام حرفه ها و فنون وجود داشت که همانا در خدمت استاد فن، شاگردی کردن و یاد گرفتن اصول کار یا اصطلاحاً فوت و فن کار در طول زمان بود. این نوع آموزش عملی در مورد کسبه و صنعتگران مصداق کامل داشت. در مورد عطاران، دندانپزشکان و حتی پزشکان نیز تا این اواخر این نوع کارورزی مرسوم بود. بدین ترتیب که در طول زمان، شاگردانی که معمولاً سواد آنها نیز کم یا هیچ بود از استاد خود، کار یاد می گرفتند. این گونه افراد را در حرفه های پزشکی؛ پزشکی مجاز، داروساز و دندانساز تجربی می گفتند که حتی هنوز نیز برخی از آنها نوعی مطب دندانسازی و داروخانه های کوچک دارند. در مورد دامپزشکان نیز چنین کارآموزیهایی وجود داشت. چنانکه بیطاران برخی از دهات مدتی در خدمت بیطار دیگری کارآموزی کرده و به درمان حیوانات ده و یا احتمالاً اسبان شهرنشینان می پرداختند. حرفه های مختلف، تشکیلات صنفی یا پیشگانی داشته و به نوعی تشکیلات فتوت و جوانمردی وابسته بودند. در تشکیلات جوانمردی تا حدی برخی از اصول تصوف نیز رعایت می شد. این تشکیلات مخصوصاً در تمدن تجارتی ناحیه سُغد (نواحی سمرقند و بخارا) و در آسیای صغیر قدرت زیادی داشت. (۳ و ۴)

د: آزمون دامپزشکان و صدور اجازه کار

آزمون اصلی دامپزشکان و صدور اجازه کار چنانکه در سایر رشته های پزشکی مرسوم بود، توسط محتسب و دستگاه حسبت یعنی تشکیلات اداره شهر و دستگاه قضاوت انجام می گرفت. ابن اخوه در "معالم القرية: آئین شهرداری" پس از آنکه اهمیت دامپزشکی را یادآور می شود، می گوید دامپزشک

باید به بیماری ستوران و معالجه آنها آگاه باشد و اعمال جراحی دامپزشکی یعنی خونگیری، داغ کردن، شکسته بندی، بیرون آوردن تومورها و دملها، تراشیدن سم، اصول نعل بندی و اصلاح دست و پا را بداند و اگر به واسطه عدم مهارت موجب مرگ یا معیوب کردن ستور شود باید غرامت آن را بپردازد. سپس ذکر می کند که یکی از حکماء تعداد بیماریهای ستور را ۳۲۰ نوع گفته است و مهمترین آنها از قبیل انواع تورم گلو، شکم دردها، آماس، ذات الریه، خُنام (مشمشه) کرمهای شکمی و غیره را اشاره کرده و یادآور می شود که دامپزشک در همه این بیماریها باید تبحر داشته باشد. سپس گوید: "محتسب" باید سستی نکند و بیطاران را بیازماید (۳ و ۴).

ه: سوگند نامه و اخلاق دامپزشکی

ابوبکر بن بدر بیطار (ابن مُنذر) از اساتید بزرگ دامپزشکی قرن هشتم هجری در کتاب کامل الصناعین ضمن اشاره به تعلیمات دامپزشکی به دامپزشکان توصیه می کند که دانش خود را به بهترین وجه به دانشجویان بیاموزند صداقت و وارستگی را پیشه خود سازند. اگر صاحب بیمار توان پرداخت حق العلاج را نداشته باشد، دانش خود را از او دریغ ندارند. اگر اسبی معالجه شدنی نیست هزینه درمان را بیهوده بر صاحبش تحمیل نکنند. طالب دنیا نباشند و به انسان شفقت داشته باشند. سپس از اصول درمان و شناختن رگها و نیز خونگیری و بسیاری از نکات دیگر که دامپزشکان باید بیاموزند یاد می کند. این مبحث از کتاب ابن منذر خود به نوعی سوگند نامه، اخلاق و شیوه آموزش دامپزشکی است (۳ و ۴).

و: تاریخچه آموزش دامپزشکی معاصر

ز: تاریخچه مدرسه دامپزشکی سوئدی در ایران

اولین مدرسه بیطاری (دامپزشکی)، مدرسه دامپزشکی سوئدی در سال ۱۲۹۳ خورشیدی در باغ شاه واقع در میدان خُر فعلی در دانشگاه جنگ برای تربیت کادر دامپزشکی ژاندارمری برای درمان اسبان ژاندارمری و ارتش به صورت شبانه روزی افتتاح شده است. اولین شاگردان آن با تحصیلات در حد پایان دوره متوسطه و به تعداد ۸ نفر بوده و به مدت دو سال تحصیل کرده اند (در سال ۱۲۹۵ فارغ التحصیل شده اند). دوره دوم مدرسه با ۳۸ نفر محصل در سال ۱۳۳۴ قمری شروع ولی به واسطه حوادثی ناشی از جنگ بین المللی اول تعطیل و شاگردان آن به جبهه جنگ اعزام می شوند. این مدرسه در دوره سوم با ۱۲ محصل و در دوره چهارم با ۱۸ نفر محصل به فعالیت خود ادامه داده و در سال ۱۳۰۳ تعطیل و شاگردان آن که نتوانسته بودند دروس خود را به اتمام رسانند و در سال ۱۳۰۵ به خدمت وزارت فلاح و فواید عامه درآمدند. مدرسه فنی دامپزشکی ژاندارمری با دو قسمت صاحب منصبی و درجه داری در سال ۱۳۰۳ تعطیل و ۳۵ نفر از شاگردان آن به مؤسسه دفع آفات حیوانی منتقل شدند. این مدرسه اولین آموزشکده دامپزشکی به شمار می آید که به تربیت تکنسین پرداخته است (۴).

خ: تاریخچه مدرسه عالی فلاح

مدرسه عالی فلاح در سال ۱۳۰۲ تحت ریاست محمودخان فاتح شروع به کار کرد. شاگردان مدرسه قدیم که معلوماتشان در حد متوسطه کامل بود، در کلاس اول و بقیه در کلاس تهیه - که به مدت یکسال فقط شیمی، فیزیک، طبیعی و ریاضی تدریس می شد، ثبت نام می کردند. استادان این مدرسه به شرح زیر معرفی شده اند (در مجله مدرسه عالی فلاح):

- ۱- مسیوپرالما فرانسوی مهندس باغبانی از مدرسه عالی ورسای و معلم غرس اشجار و قسمتی از صنایع روستایی مانند میوه خشک کنی و غره
 - ۲- آقای دکتر ترقی خان بهرامی دکتر در فلاح، در آلمان تحصیل کرده و معلم تربیت حیوانات.
 - ۳- آقای جلال خان افشار در دارالفنون مسکو و لابراتوار سواستپول تحصیل حیوانشناسی و حشره شناسی کرده و معلم حشره شناسی و دفع آفات نباتی بوده است.
 - ۴- آقای جمشیدخان دولو مهندس فلاح در مدرسه رن فرانسه، معلم باغبانی و غرس اشجار و از سال ۱۳۱۰ قسمت لبنیات را نیز تدریس کرده است.
 - ۵- آقای دکتر دلپی فرانسوی، دکتر بيطاری و باکتریولوژی، تحصیل کرده در مدرسه تولوز و انستیتو پاستور پاریس، معلم میکروب شناسی و امراض ساریه حیوانات و روش فنی دفع آفات حیوانی.
 - ۶- آقای رحمت اله خان شیبانی، مهندس فلاح، تحصیل کرده در مدرسه فلاحی آلمان، معلم زراعت عمومی و خصوصی.
 - ۷- مسیو گوئیته فرانسوی، تحصیل کرده در انستیتو آگرونومیک فرانسه، معلم گیاه شناسی و قسمتی از منابع روستایی
 - ۸- آقای دکتر مرتضی گلسرخي متخصص در بيطاری، معلم تشریح و وظائف الاعضاء و امراض حیوانات و حفظ الصحه روستایی و تربیت حیوانات به طور اعم.
 - ۹- آقای مصطفی خان زاهدی، مهندس فلاح، تحصیل کرده در مدارس فلاحی فرانسه، معلم نوغان و معرفه الجو
 - ۱۰- آقای معاضد، مهندس شیمی، تحصیل کرده در مدارس آلمان، معلم شیمی آلی و شیمی فلاحی.
 - ۱۱- آقای مظاهر (صدیق حضرت) دکترای حقوق، معلم اقتصاد عمومی و روستایی، حقوق و قوانین مربوط به فلاح
 - ۱۲- آقای میخانی دیپلمه فلاح، مهندس زراعی
- اولین دوره مدرسه عالی فلاح در سال ۱۳۰۴ فارغ التحصیل شدند و مدارک آنان بوسیله محمود خان فاتح رئیس مدرسه، کلنل ماک کروک آمریکائی رئیس کل مالیات، دکتر میلیسبو (Milisbo) مستشار وزارت دارائی و مرتضی قلی بیات وزیر دارائی وقت امضاء شد.
- مدرسه عالی فلاح و صنایع روستایی در سال ۱۳۰۶ هنگامی که سرلشکر شیبانی و مصطفی قلی بیات وزیر و معاون وزارت فوائد عامه بودند به دلیل نیاز به توسعه بیشتر کلاً به کرج (ساختمان کنونی

دبیرستان دامپزشکی در سال ۱۳۱۷ افتتاح (مرحوم دکتر حامدی ریاست وقت دانشکده دامپزشکی بود)، شد. در سال ۱۳۲۰ پذیرش محصل کرد و پس از مرگ دکتر حامدی تعطیل شد. حدود ۲۵ سال بعد در دوران ریاست دانشکده مرحوم دکتر عزیز رفیعی تصمیم گرفته شد که دوره تربیت تکنسین جهت تامین کادر تکنسین مورد نیاز سازمان دامپزشکی در دانشکده دامپزشکی و بعداً در مؤسسه تحقیقات امین آباد تأسیس شود. اولین رئیس آن مرحوم دکتر زند افشار بود. مدت تحصیل در این دوره ۲ سال بود. این دوره بعداً در خود وزارت کشاورزی تأسیس و به شعبه‌های دامپزشکی، بازرسی مواد غذایی و شیلات تقسیم شد (۴).

موزه جانورشناسی دانشکده کشاورزی دانشگاه تهران در کرج) منتقل گردید. پس از چندی دفتر مدرسه و عمارت دیگری برای منزل معلمان و آزمایشگاه شیمی ساخته شد.

از سال ۱۳۰۵ تا ۱۳۰۷، فارغ التحصیلان مدرسه عالی فلاح و صنایع روستایی علاوه بر اتمام دوره مدرسه به چند گروه به شرحی زیر تقسیم شدند: گروه ماشینهای کشاورزی، گروه دامپزشکی (دفع آفات حیوانی)، گروه نوغان و چایکاری

در ۲۴ آذرماه ۱۳۰۹ مدرسه عالی فلاح که

وابسته به وزارت کشاورزی بود به وسیله رضاخان افتتاح و ریاست آن و بنگاههای تابعه به احمد حسین خان عدل محول گردید. ضمناً قرار شد مجله مدرسه عالی فلاح کرج به مدیریت مرتضی گلسترخی انتشار یابد.

شعب هشت گانه مدرسه عالی فلاح عبارتند بودند از: ۱- کلاسها و ترتیب تحصیلی شاگردان ۲- لابراتوارها ۳- قسمت شبانه روزی و پانسیون و صحنه ۴- مزارع امتحانی ۵- باغات ۶- استاسیون معرفه الجو ۷- ماشینهای فلاحی ۸- قریه کرج که قسمت تربیت حیوانات و نشریات فلاحی نیز جزء آن و مخارجش از عایدات کرج پرداخت می شد.

اساسنامه مدرسه فلاح به تصویب شورای عالی معارف رسیده و برنامه آن مطابق است با پروگرام مدارس عالی فلاحی فرانسه با افزایش مواد بعضی از دروس مانند بیطاری و نقصان بعضی دیگر و دوره تحصیلی آن سه سال بود. در این تاریخ مدرسه عالی فلاح دارای دو کلاس دوم و سوم عالی است که تعداد محصلین آنها ۳۷ نفر می باشد (مجله مدرسه عالی فلاح کرج)

در سال ۱۳۱۱ دایره حقوقی اداره کل صنعت، نامه ای به سفارت ایران در برلن نگاشت و از آنان خواست که نسبت به استخدام هفت نفر دکتر بیطار اقدام نماید که در سال ۱۳۱۲ پروفیسور دامن آلمانی استخدام شد.

تاریخچه آموزش دوره کاردانی دامپزشکی

دبیرستان دامپزشکی در سال ۱۳۱۷ افتتاح (مرحوم دکتر حامدی ریاست وقت دانشکده دامپزشکی بود)، شد. در سال ۱۳۲۰ پذیرش محصل کرد و پس از مرگ دکتر حامدی تعطیل شد. حدود ۲۵ سال بعد در دوران ریاست دانشکده مرحوم دکتر عزیز رفیعی تصمیم گرفته شد که دوره تربیت تکنسین جهت تامین کادر

تکنسین مورد نیاز سازمان دامپزشکی در دانشکده دامپزشکی و بعداً در مؤسسه تحقیقات امین آباد تأسیس شود. اولین رئیس آن مرحوم دکترزند افشار بود. مدت تحصیل در این دوره ۲ سال بود. این دوره بعداً در خود وزارت کشاورزی تأسیس و به شعبه‌های دامپزشکی، بازرسی موادغذائی و شیلات تقسیم شد (۴).
کلاس فنی مایه کوبی دامپزشکی ۶ ماهه در سال ۱۳۴۸ به ریاست دکتر حسین انصاری در دانشکده تأسیس شد و سپس وزارت کشاورزی راساً عهده دار آن شد.

در دوران تعطیلات دانشگاه (۶۱- ۱۳۵۹) حتی کلاسهای سه ماهه نیز از طرف جهاد دانشگاهی در دانشکده دامپزشکی تشکیل شده است و در حال حاضر آموزشکده‌های دامپزشکی دولتی و یا وابسته به دانشگاه آزاد اسلامی که به ۱۷ واحد می‌رسند، در سراسر کشور دایر می‌باشد (۴).

ط: تاریخچه تکوین اعضای هیأت علمی

مرحوم سرلشکر اسداله فتحی که نخستین دوره مدرسه بیطاری ژاندارمری را در سال ۱۲۹۵ به پایان

رسانیده بود نخستین رئیس دانشکده دامپزشکی بوده و تا سال ۱۳۱۳ این سمت را بر عهده داشته است. از سال ۱۳۱۳ تا ۱۳۱۶ پروفسور "دامن" آلمانی ریاست این دانشکده را تقبل کرده است. ده نفر دیگر که برخی از آنها محصلین قبلی مدرسه بیطاری ژاندارمری بودند در سال ۱۳۰۵ به فرانسه اعزام، نیمی در آلفرو نیمی در تولوز مشغول تحصیل شدند و اسامی آنان بدین قرار است: دکتر برفروخته، دکتر رستگار، دکتر ایادی، دکتر شمس، دکتر شاهین، دکتر شیبانی، دکتر سلطانی، دکتر غفوری، علیخان پایور و دکتر شریف (تاج بخش، ۱۳۷۵).

دکتر عبداله حامدی در اواخر سال ۱۳۱۱ به ایران مراجعت کرد و تا سال ۱۳۱۴ دامپزشکی استان آذربایجان را اداره نمود و در سال ۱۳۱۶ به سمت ریاست دانشکده دامپزشکی برگزیده شد. در خردادماه ۱۳۰۷ قانون اعزام محصل به خارج تصویب شد و اولین کاروان محصلین در ۲۳ مهر همان سال مرکب از ۱۱ نفر که در مسابقات قبول شده بودند به سرپرستی اسماعیل مرآت به اروپا رفتند. آقای دکتر اسماعیل آرم استاد بیولوژی و ژنتیک دانشکده دامپزشکی دانشگاه تهران در زمره این کاروان بوده که در سال ۱۳۱۷ مراجعت و در سال ۱۳۴۷ بازنشسته شده اند.

در سال ۱۳۰۹ آقایان دکتر کریم میربائی و دکتر مصطفی اقصی برای تحصیلات دامپزشکی به اروپا اعزام و در دانشکده دامپزشکی آلفر تحصیلات خود را به پایان رسانیده و دکترای خود را در دانشگاه

در سال ۱۳۱۱ وزارت جنگ تصمیم جدی گرفت که با کمک وزارت فلاح، مدرسه عالی بیطاری (دامپزشکی) را تأسیس نماید. در مهرماه ۱۳۱۱ در زمان ریاست کل اداره فلاح مصطفی قلی بیات (صمصام الملک) مدرسه عالی بیطاری افتتاح شد. محل آن ابتدا در باغ دلگشا مجاور بیمارستان دامپزشکی ارتش بود و سپس در سال تحصیلی ۱۳- ۱۳۱۲ باغ سردار محتشم (دانشگاه جنگ فعلی) به مبلغ سی هزار تومان توسط اداره فلاح خریداری و به آنجا منتقل شد. در سال ۱۳۱۴ مدرسه عالی بیطاری (دامپزشکی) به کرج منتقل و از نظارت اداره دامپزشکی ارتش خارج شد و همراه با مدرسه عالی فلاح زیر نظر اداره کل فلاح قرار گرفت.

پاریس بخوبی گذرانیده و در خرداد ۱۳۱۷ به ایران مراجعت و در اداره دامپزشکی مشغول کار شده‌اند (نامه ماهیانه دامپزشکی شماره ۳ سال دوم، خرداد ۱۳۱۷) (۶). آقایان دکتر احمد عطائی و دکتر مهدی (از آلفر) در تاریخ ۱۳۱۷/۱۰/۱۹ و آقایان دکتر محمد حسین میمندی نژاد و دکتر محمد درویش (از تولوز) در بهمن ۱۳۱۷ به ایران مراجعت کرده‌اند. مرحوم دکتر عزیز رفیعی در سال ۱۳۰۷ به خرج خود در تولوز مشغول به تحصیل شده و در سال ۱۳۰۹ در زمره محصلین دولتی درآمده است (تاج بخش، ۱۳۷۵). دکتر رفیعی در سال ۱۳۱۳ به ایران مراجعت و در سال ۱۳۱۴ در مدرسه عالی فلاح و بیطاری به تدریس علم (الامراض) پرداخته است (۴).

ی: تاریخچه دانشکده دامپزشکی دانشگاه تهران

در سال ۱۳۱۱ وزارت جنگ تصمیم جدی گرفت که با کمک وزارت فلاح، مدرسه عالی بیطاری (دامپزشکی) را تأسیس نماید. در مهرماه ۱۳۱۱ در زمان ریاست کل اداره فلاح مصطفی قلی بیات (صمصام الملک) مدرسه عالی بیطاری افتتاح شد. محل آن ابتدا در باغ دلگشا مجاور بیمارستان دامپزشکی ارتش بود و سپس در سال تحصیلی ۱۳-۱۳۱۲ باغ سردار محتشم (دانشگاه جنگ فعلی) به مبلغ سی هزار تومان توسط اداره فلاح خریداری و به آنجا منتقل شد.

در سال ۱۳۱۴ مدرسه عالی بیطاری (دامپزشکی) به کرج منتقل و از نظارت اداره دامپزشکی ارتش خارج شد و همراه با مدرسه عالی فلاح زیر نظر اداره کل فلاح قرار گرفت.

در سال ۱۳۱۶ فرهنگستان ایران لغت دامپزشکی را به جای بیطاری و لغت کشاورزی را به جای فلاح و دانشکده را به جای مدرسه عالی وضع کرد. بنگاههای علمی فلاحی کرج در قسمت تعلیماتی شامل دانشکده فلاح، دانشکده دامپزشکی و دبیرستان فلاح بود (سالنامه بنگاههای علمی فلاحی کرج، ۱۷-۱۳۱۶).

در سال ۱۳۱۶ دکتر عبدالله حامدی رئیس کل اداره دامپزشکی با حفظ سمت به استادی کرسی میکروب شناسی و ریاست دانشکده دامپزشکی برگزیده شد. وی در همین سال دانشکده دامپزشکی را از دانشکده کشاورزی مجزا کرد. دکتر رستگار، دکتر گلرخی، سرگرد دکتر ایزدپناه، سرگرد دکتر شمس، دکتر مهدی، دکتر اقصی و دکتر حامدی در اولین جلسه شورای دانشکده استقلال دانشکده دامپزشکی را از دانشکده کشاورزی اعلام و در سال ۱۳۱۸ از کرج به تهران منتقل و در چند ساختمان واقع در خیابان فلسطین شمالی (کاخ سابق) مستقر شد. دانشکده دامپزشکی از سال ۱۳۱۲ دانشجوی پذیرفته، در اولین دوره ۱۳ نفر دانشجوی شرکت کردند و همگی پس از ۴ سال در سال ۱۳۱۶ فارغ التحصیل شدند که از میان آنان دکتر علی اکبرامری به مقام استادی دانشکده دامپزشکی دانشگاه تهران رسیده است (۷).

در دوره دوم دانشکده در سال ۱۳۱۷ جمعاً ۱۲ نفر فارغ التحصیل شده که دکتر مرتضی کاوه و از دوره ۱۲ نفر سوم در سال ۱۳۱۸ مرحوم دکتر سید علی علوی نائینی مقام استادی دانشکده دامپزشکی دانشگاه

تهران را احراز کرده اند. از همین دوره دکتر حسین میرشمسی استاد محقق مؤسسه رازی شده اند. به موجب تصمیم هشتاد و یکمین جلسه شورای دانشگاه تهران در تاریخ ۱۳۲۳/۷/۱۴ آموزشگاههای عالی دامپزشکی و کشاورزی که تحت نظر اداره کل کشاورزی بوده به دانشگاه تهران ملحق و از آموزشگاه عالی به دانشکده دامپزشکی و دانشکده کشاورزی تبدیل شدند. به موجب قانون ۱۳۲۴/۱۲/۲ بودجه دانشکده نیز به دانشگاه تهران منتقل شد.

دانشکده دامپزشکی دانشگاه تهران در تاریخ ۱۳۲۵/۶/۲۵ رسماً برای سال تحصیلی افتتاح و شروع بکار نموده است. به موجب قانون مصوب ۱۳۲۸، شورای دانشگاه تهران رتبه استادی هفت نفر از معلمان دانشکده را تصویب نموده است. ساختمان فعلی دانشکده دامپزشکی روز شنبه ۲۷ بهمن ۱۳۳۹ رسماً افتتاح شده است. علاوه بر ساختمان مرکزی (خیابان آزادی، خیابان بیات یا دکتر قریب)، درمانگاه و صفنارد و مؤسسه تحقیقاتی امین آباد، مجتمع بیمارستانی دانشکده دامپزشکی در مردآباد از واحدهای تابعه این دانشکده می باشند.

دانشکده دامپزشکی تا سال ۱۳۲۴ جزو وزارت کشاورزی بوده در این سال در نتیجه یک سلسله اقدامات و فعالیت های استادان و دانشجویان، از وزارت کشاورزی منتزع و به دانشگاه تهران به عنوان دانشکده مستقل ملحق گردید. (صفحه ۴۴۱ نامه یا ماهیانه دانشکده دامپزشکی شماره های ۷ تا ۱۲ سال دهم، ششماهه دوم ۱۳۲۵).

دانشکده دامپزشکی دانشگاه تهران در تاریخ ۱۳۲۵/۶/۲۵ رسماً برای سال تحصیلی افتتاح و شروع بکار نموده است. به موجب قانون مصوب ۱۳۲۸، شورای دانشگاه تهران رتبه استادی هفت نفر از معلمان دانشکده را تصویب نموده است.

ساختمان فعلی دانشکده دامپزشکی روز شنبه ۲۷ بهمن ۱۳۳۹ رسماً افتتاح شده است. علاوه بر ساختمان مرکزی (خیابان آزادی، خیابان بیات یا دکتر قریب)، درمانگاه و صفنارد و مؤسسه تحقیقاتی امین آباد، مجتمع بیمارستانی دانشکده دامپزشکی در مردآباد از واحدهای تابعه این دانشکده می باشند. همزمان با تغییر محل دانشکده دامپزشکی دانشگاه تهران در طی زمان، طول مدت تحصیل و محتوای آن نیز متناسب با نیاز جامعه تغییرات زیادی کرده است. رشته دکترای عمومی دامپزشکی همانطور که بیان شد ابتدا شامل یک دوره ۴ ساله (۱۳۳۶)، سپس ۵ ساله (۱۳۴۰) و حدود ۱۳۴۶ که به شکل یک دوره پیوسته شش ساله ارائه و برگزار می گردد که در سالهای ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۷ بصورت گرایشی بوده است. علاوه بر آن در مقاطعی دوره های دو ساله تربیت کاردان دامپزشکی و دوره کارشناسی ناپیوسته معلوم آزمایشگاهی دامپزشکی نیز در دانشکده دایر بوده است. از سال ۱۳۶۳ به منظور تأمین اعضاء هیات علمی دانشکده های دامپزشکی مؤسسات تحقیقاتی و خدماتی دامپزشکی کشور با راه اندازی دوره های تخصصی در رشته های مختلف مرحله جدیدی از فعالیت های آموزشی و پژوهشی دانشکده آغاز گردید. نخستین دوره هایی که برنامه ریزی آنها مصوب شد دوره های تخصصی پاتولوژی، جراحی و آناتومی بود

که پذیرفته شدگان در امتحانات ورودی این دوره ها، در سال ۱۳۶۵ رسماً تحصیلات خود را آغاز نمودند (۴).

در حال حاضر تعداد رشته های تخصصی (دستیاری) و دکترای تخصصی (Ph.D) به ۲۴ رشته رسیده است (آناتومی دامپزشکی، اپیدمیولوژی دامپزشکی، انگل شناسی دامپزشکی، ایمنی شناسی دامپزشکی، باکتری شناسی دامپزشکی، بیماری های داخلی دام های بزرگ، بیماری های داخلی دام های کوچک، بهداشت و بیماری های آبزیان، بهداشت و بیماری های طیور، بهداشت و کنترل مواد غذایی، بیوتکنولوژی دامپزشکی، پاتولوژی دامپزشکی، جراحی دامپزشکی، رادیولوژی دامپزشکی، سم شناسی دامپزشکی، فارماکولوژی دامپزشکی، فیزیولوژی دامپزشکی، قارچ شناسی، کلینیکال پاتولوژی دامپزشکی، مامائی و بیماری های تولید مثل دام، ویروس شناسی دامپزشکی، بهداشت خوراک دام، بافت شناسی دامپزشکی و بیوشیمی دامپزشکی)

همچنین در دوره دیپلمای عالی داروشناسی دانشجو گرفته است.

اولین دانشگاه مجری تحصیلات تکمیلی، دانشگاه تهران است و تاکنون ۲۷۱ نفر متخصص در زمینه های یاد شده از این دانشگاه فارغ التحصیل شده و هم اکنون نیز ۲۶۰ نفر دستیار دوره تخصصی در این رشته ها به تحصیل اشتغال دارند. ضمناً دانشگاه های شیراز، ارومیه، اهواز، فردوسی مشهد، شهرکرد، کرمان و واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد نیز مجری برخی از این رشته ها می باشند. در سال ۱۳۸۶ در دوره دکترای عمومی دامپزشکی، در دانشکده دامپزشکی دانشگاه تهران حدود ۴۰۰ نفر دانشجوی به تحصیل اشتغال دارند.

۱- انتخاب دانشجو

از آنجایی که تحصیل در رشته دامپزشکی منوط به علاقه فرد می باشد باید سعی گردد افرادی وارد دانشکده های دامپزشکی شوند که عامل علاقه در آنها قوی باشد. این امر میسر نمی شود مگر با مصاحبه ای که با پذیرفته شدگان این رشته به عمل می آید. البته اگر کنکور جداگانه باشد، دانشجویانی که ثبت نام می کنند ابتدا از مرحله ی مصاحبه گذشته و پذیرفته شدگان در این مرحله در کنکور دامپزشکی شرکت خواهند نمود. بدین ترتیب امکان پذیرفته شدن دانشجویان علاقمند به رشته مخصوصاً تعدادی از فرزندان با استعداد بطن عشایری و روستائی انجام پذیر خواهد شد. البته در حال حاضر وضعیت موجود غیر از این است (۵).

۲- تخصص های دامپزشکی

در حال حاضر ۲۴ رشته تخصصی در تعدادی از دانشکده های دامپزشکی کشور برگزار می گردد که متأسفانه برخی از آنها امکانات لازم برای تأسیس این دوره ها را ندارند. برای سرو سامان دادن به

تخصصهای دامپزشکی پیشنهاد می شود کلیه رشته های موجود مورد ارزیابی مجدد قرار گرفته و با توجه به توان علمی و امکانات مورد نیاز در مورد آنها تصمیم گرفته شود. نکته اساسی آن است که متأسفانه در حال حاضر بسیاری از فارغ التحصیلان دوره تخصصی، شغلی در خور دانش و تخصص خود نمی یابند بنابراین ظرفیت تخصصی با نیاز کاری و امکانات شغلی باید هماهنگ گردد.

ذکر این نکته الزامی است که سازمان دامپزشکی کشور و سایر مؤسساتی که به نحوی با کارهای دامپزشکی در ارتباطند باید تعدادی از ظرفیت های کاری اساسی خود را به متخصصین دانش آموخته کشور اختصاص دهند تا اشتغال کافی ایجاد شده و با ایجاد انگیزه و اعتلای رشته های تخصصی دامپزشکی تداوم یابد (۵).

۳- آموزشکده های دامپزشکی

در حال حاضر در ایران حدود ۲۰ آموزشکده دامپزشکی در نواحل مختلف کشور موجود است و همه ساله تعداد متنابهی دانش آموخته دارد که برای بسیاری از آنها کاریابی نشده است.

از آن نظر که برای انجام کارهای مختلف دامپزشکی بجز دکتر دامپزشک و متخصصین رشته های مربوط، کاردندان و کارشناسان دامپزشکی نیز همواره مورد نیاز اساسی می باشند، چنین بنظر می رسد که به ازای هر دکتر دامپزشک یک کاردان مورد احتیاج باشد یعنی در مجموع ۱۰۰۰۰ نفر کاردان دامپزشکی در رشته های مختلف برای کشور لازم است. در ضمن در مجموعه فعالیتهای دامپزشکی، کارشناسان رشته های مختلف پیرادامپزشکی نقش عمده ای دارند. در مجموع بنظر می رسد که ۱۰۰۰ نفر کارشناس پیرادامپزشکی برای رفع این نیازها کافی باشد.

با توجه به نکات فوق، کلاً ۱۰ آموزشکده دامپزشکی با ظرفیت متوسط پذیرش ۵۰ دانشجو در سال و ۳ دانشکده پیرادامپزشکی با ظرفیت متوسط ۴۰ دانشجو در سال می تواند نیازهای مملکت را برطرف نماید. البته شایسته است که توزیع این دانشکده ها نیز بسته به تقسیمات جغرافیایی کشور انجام گیرد (۵).

۴- هرم فارغ التحصیلان رشته دامپزشکی

با توجه به عرصه های مختلف خدمات رسانی دامپزشکی از یک طرف و تعداد واحدهای دامی کشور از طرف دیگر تعداد فارغ التحصیلان مقاطع مختلف دامپزشکی مشخص می گردد.

تعداد دکتران دامپزشک مورد نیاز از دیدگاه توجه به واحد دامی

در حال حاضر در ایران حدود ۶۰ میلیون رأس گوسفند و بز، ۷ میلیون رأس گاواصیل و دوزخ و بومی، ۴۵۳ رأس گاو میش، یک میلیون رأس حیوانات تک سمی (اسب، الاغ و قاطر)، ۱۹۷ هزار نفر شتر و یک میلیارد قطعه طیور صنعتی وجود دارد. ضمناً براساس تخمین تعداد سگهای گله و پاسبان ۷۰۰ هزار قلاده است و تعداد سگهای ولگرد و گربه نامعلوم می باشد. حال اگر تعداد این حیوانات را به واحد دامی

تبدیل کنیم (رجوع کنید به زیرنویس همین صفحه) و با افزودن حدود ۱۰ میلیون واحد معادل دامی برای آذربایان، جمعاً ۱۵۰ میلیون واحد دامی در کشور ایران موجود است.

اگر برای هر ۲۵۰۰۰ واحد دامی یک دکتر دامپزشک در نظر گرفته شود (حداکثر تعداد مورد نظر) تعداد کل دکتر دامپزشک مورد نیاز برای این مقدار دام، طیور و آذربایان برابر با ۶۰۰۰ نفر خواهد بود. با توجه به شاغلین در کشتارگاه (حدود ۶۰۰ نفر) و دانشکده‌های آینده (۶۰۰ نفر) مجموعاً ۷۸۰۰ دکتر دامپزشک برای کل کشور لازم است. حال با در نظر گرفتن ضریب اطمینان و توجه به دانش آموختگانی که به مشاغل غیر دامپزشکی مشغول می‌شوند حداکثر می‌توان رقم ۱۰/۰۰۰ نفر دکتر دامپزشک را برای کشور ایران در نظر گرفت. اگر کارایی یک دکتر دامپزشک را بطور متوسط ۲۵ سال حساب کنیم سالانه ۴۰۰ نفر از چرخه فعالیت در رشته دامپزشکی خارج می‌شوند که باید جایگزین گردند. حال با در نظر گرفتن ضریب اطمینان ۲۰ درصد که باز بر آن می‌افزاییم سالیانه حداکثر باید پانصد نفر دکتر دامپزشک از دانشکده‌های دامپزشکی فارغ التحصیل شوند. می‌توان گفت که برای این تعداد امکان اشتغال متصور است و بیش از این برخیل بیکاران افزوده خواهد شد. حال با توجه به وضعیت جغرافیایی و مناطق مختلف دام خیز و تنوع آب و هوایی کشور حداکثر ۱۰ دانشکده دامپزشکی دولتی و غیردولتی با ظرفیت پذیرش متوسط ۵۰ دانشجوی برای هر دانشکده در سال لازم است. شایسته آن است که مناطق ۱۰ گانه جغرافیایی ایران یا به عبارت دیگر همان استانهای قدیمی کشور در نظر گرفته شده و برای هر کدام یک دانشکده دامپزشک وجود داشته باشد تا هیچ منطقه ای محروم از این دانشکده‌ها نباشد.



منابع

۱. ارزیابی وضعیت علمی دامپزشکی در ایران، مدیر طرح دکتر محمد رضا مخبر دزفولی، تاریخ تصویب طرح: اسفند ماه ۱۳۸۶، فرهنگستان علوم.
۲. طرح آموزش دامپزشکی در ایران و راهکارهایی برای بهبود آن، مدیر طرح: دکتر بابا مخیر، فرهنگستان علوم تاریخ تصویب طرح: ۸۵/۳/۲۱، فرهنگستان علوم
۳. تاج بخش، حسن (۱۳۷۲): تاریخ دامپزشکی و پزشکی ایران، جلد اول، ایران اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران و سازمان دامپزشکی کشور
۴. تاج بخش، حسن (۱۳۷۵): تاریخ دامپزشکی و پزشکی ایران، جلد دوم، ایران اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران و سازمان دامپزشکی کشور
۵. نویسندگان، گروه علوم دامپزشکی (۱۳۸۷): دامپزشکی در نقشه جامع علمی کشور: خبرنامه فرهنگستان علوم، شماره بیست و هشتم، تابستان ۱۳۸۷.
۶. نامه ماهیانه دامپزشکی (۱۳۱۷): شماره ۳
۷. سالنامه بنگاههای علمی فلاحتی (۱۷-۱۳۱۶)، کرج.

مقدمات تأسیس فرهنگستان علوم پیش از انقلاب اسلامی ایران را زنده‌یاد دکتر عبدالحسین سمیعی در سال ۱۳۵۴ هجری شمسی فراهم کرد. با درج چند نوبت آگهی و ارسال نامه به دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی کشور، قصد وزارت علوم و آموزش عالی آن زمان برای ایجاد فرهنگستان علوم، مشتمل بر همه شاخه‌های گروه‌های علوم پایه، پزشکی، کشاورزی، مهندسی و علوم انسانی بجز ادبیات و هنر اعلام شد. از بین ششصد هفتصد تن داوطلب یا معرفی‌شده، ترجمه انگلیسی زندگینامه علمی بیش از شصت تن در اختیار افراد زیر گذاشته شد تا با استفاده از تجربیات وزارتخانه را در راه‌اندازی فرهنگستان علوم یاری رسانند: **لرد الکساندر آر. تاد**^۱ رئیس رویال سوسایتهی لندن و برنده جایزه نوبل شیمی، **پروفسور فیلیپ هندلر**^۲ زیست‌شناس و رئیس فرهنگستان ملی علوم آمریکا و **پروفسور کیو واداتی**^۳ رئیس فرهنگستان علوم ژاپن

در یکی دو نشست نخست، شورای فرهنگستان عضویت افتخاری این سه تن را بدون چون و چرا تصویب کرد و به سرعت فرمان عضویت آنان آماده اهدا شد. در عکسی که حدود بیستم مهرماه سال ۱۳۵۷ در نیاوران گرفته شده، لرد الکساندر تاد و پروفسور هندلر همراه با چند تن از اعضای فرهنگستان علوم تازه تأسیس دیده می‌شوند. از همان اوان موافقت شد فرهنگستان سلسله سخنرانی‌هایی تدارک ببیند و از دانشمندان طراز اول دعوت کند تا چشم‌انداز وضع جهانی علم و آخرین یافته‌های علمی و فنی را به سمع و نظر علاقه‌مندان برسانند. شگفت اینکه پروفسور هندلر نه تنها نخستین بلکه آخرین سخنران این سلسله سخنرانی‌ها هم بود! این سخنرانی در بیست و سوم مهرماه سال ۱۳۵۷ در ساختمان تاریخی باغ فردوس تهران با عنوان «دردسرهای علم» به زبان انگلیسی ایراد شد و نسخه‌ای از متن سخنرانی در اختیار من قرار گرفت. در اندک زمان ترجمه کامل و روان این سخنرانی را از یکی از مترجمان وزارت امور خارجه خواستار شدم تا چاپ آن را در دستور کار قرار دهم. نتیجه را به هیچوجه رضایت‌بخش نیافتم و در بحبوحه انقلاب اصل مقاله را در خانه بایگانی کردم. در طول چند دهه و چهار بار اسباب‌کشی از یافتن مقاله قطع امید کرده بودم که چندی پیش پاکتی حاوی مقاله پروفسور هندلر را یافتم و مقاله جالب دیگری را که حدود چهل سال پیش در سمینار «اخلاق در سیاست‌های علمی»، در بنیاد نوبل واقع در شهر استکهلم ارائه شده بود.

هر دو مقاله را در اختیار جناب آقای دکتر رضا داوری اردکانی، رئیس محترم فرهنگستان علوم ایران گذاشتم و نظرشان را جویا شدم. با نهایت لطف برگردان مقاله پروفسور هندلر با ۳۴ صفحه را که مشخص بود ناتمام است به مدیریت محترم روابط بین‌الملل فرهنگستان سفارش دادند. در اندک زمان متن دیگری با همین عنوان تدارک دیده شد که پروفسور هندلر در بیست و ششم اسفند ماه سال ۱۳۵۶ در جشن فارغ‌التحصیلی دانشگاه ایالتی اوهایو واقع در آمریکا ایراد کرده بودند. در چند جای این متن با دست اصلاحات مختصری صورت گرفته ولی این اصلاحات به مقاله بیست و سوم مهرماه ۱۳۵۷ منتقل نشده بود. اما این دو متن که تفاوتی اساسی نداشتند پس از گذشت نزدیک به چهل سال هنوز هم تازه‌اند و آموزنده.

مهدی بهزاد

زمستان ۱۳۹۵

۱. Lord Alexander R. Todd
۲. Prof. Philip Handler
۳. Prof. Kiyoo Wadati



دردسره‌های علم

فیلیپ هندلر

رئیس فرهنگستان ملی علوم آمریکا



ترجمه: محمود علیمحمدی

در اساطیر یونان آمده است که پرومیتئوس^۱ برای کمک به انسانو علیرغم خواسته زئوس، آتش را از آلمپ دزدید و به انسان داد تا بتواند با قدرت آن ابزار بسازد، به سفر برود و غذا تهیه کند. خدایان آلمپ هم پرومیتئوس را با شکنجه مجازات کردند و تدابیری اندیشیدند تا بشر نتواند بطور کامل از قدرت فزاینده خود استفاده کند. از اینرو پاندورا^۲ را خلق کردند و زیبایی افرو دادند، قدرت بلاغت هرمس و قدرت موسیقی نوازی آپولورا به او ارزانی کردند تا انسان را فریب دهد. به علاوه، میل وافر کنجکاوی را نیز به او دادند تا نتواند جلوی وسوسه خود را برای بازکردن در جعبه‌ای که از باز کردنش منع شده بود، بگیرد. چنانچه در این جعبه گشوده می‌شد، دیگر بستن آن ناممکن بود. با باز شدن در جعبه هزاران بلا به بیرون گریخت تا انسان را نگون بخت سازد. اما در این جعبه، تنها امید باقی ماند. داستان پرومیتئوس و پاندورا، در کنار هم، گویای حقیقتی بزرگ است.

1. Prometheus, a Titan who stole fire from the Olympus and gave it to man

۲. پرومیتئوس، یکی از خدایان (تایتان‌ها) که آتش را از آلمپ دزدید و به انسان داد

2. Pandora

مدت مدیدی است که از قدرت اهدایی پرومیتئوس بهره می‌بریم، و فناوری‌های علم-محور بیشماری ساخته‌ایم تا اوضاع بشر را بهبود بخشیم. اما در خلال دهه گذشته، پاندورا بصورت فزاینده‌ای توجه ما را به خود جلب کرده است و ما دریافته‌ایم که فناوری می‌تواند در دسره‌ای غیرمنتظره‌ای نیز داشته باشد. این بار خطای پرومیتئوس نافرمانی از خدایان نبوده است، بلکه ما نتوانسته‌ایم گستره کامل پیامدها را پیش‌بینی کنیم، پس ما فرزندان پاندورا هستیم.

همگام با شکوفایی نهاد علم در دهه‌های اخیر، دانشمندان در همه جا در جستجوی علم هستند تا از آن لذت ببرند. اینان پیشرفت حیرت‌انگیز فناوری را مرهون علم می‌دانند. برای ما توجیه تحقیقات بنیادی به عنوان زیربنای اجتناب ناپذیر نوآوری‌های فناوری آسان بود، زیرا آنرا به نفع مردم می‌دانستیم. بدین منوال به مزایای فناوری بها دادیم و جامعه نیز آنرا مطلوب و بی‌خطر انگاشت. اما اکنون عده‌ای علم را مسئول زیان‌های غیرقابل کنترل و لجام گسیخته فناوری می‌پندارند. این عده ادعای استقلال علمی را بهانه‌ای برای رشد بی‌قید و شرط فناوری تلقی می‌کنند زیرا به فناوری اجازه می‌دهد تا طبق منطق خود توسعه یابد.

همین دیروز بود که فعالیت علمی، معصومانه رشد می‌کرد و روحش از نقشی که در فرآیندهای فاجعه‌آمیز می‌تواند داشته باشد، خبر نداشت. امروز نهضت معروف به "ارزیابی فناوری" خواهان اثبات پیشاپیش مخاطره‌آمیز نبودن علم و تکنولوژی است. علم، به عنوان یک نهاد، از سویی از جانب کسانی محکوم می‌شود که آنرا یک سرگرمی گران قیمت برای دانشمندانی می‌نامند که توجه کافی به کارایی علمی و صرفه اقتصادی ندارند. از سوی دیگر عده‌ای آنرا ابزاری برای سلطه نظامی و اقتصادی می‌دانند. هردو جناح سیاسی راست و چپ می‌خواهند دانشمندان عمدتاً به کارهای علمی زود-بازده مرتبط با نیازهای واقعی جامعه بپردازند، گرچه تعبیر آنان از نیازهای واقعی کاملاً متفاوت است.

چنانچه موج بیانیه‌های علم-ستیزی که خواهان بازگشت به غریزه، خودانگیختگی و طبیعت‌بودند، صرفاً یک تجدید حیات ادبی خرد-ستیز بود، اتهام وارده پیامد چندان متفاوتی با دوران‌های قبلی نداشت. در آن دوران‌ها، علم مورد حمله منتقدان رمانتیک و عرفانی نظیر بلیک و راسکین قرار می‌گرفت. اما اکنون نقد علم، صرفاً از خارج صورت نمی‌گیرد. تعدادی از دانشمندان نیز به روشنفکران دیگر پیوسته‌اند و مردم کوچه و خیابان هم با آنان ابراز نگرانی می‌کنند.

پاستور معتقد بود که، "... در آزمایشگاه‌ها انسان می‌آموزد که چگونه کارهای طبیعت، پیشرفت، و هماهنگی را درک کند، در حالی که کارهای خود انسان غالباً توأم با توحش، تعصب و ویرانگری است." اما اکنون عده قلیلی از اشخاص بی‌پروا معتقدند که علم عمدتاً در خدمت توحش است تا هماهنگی.

زمینه این مخالفت از مدت‌ها قبل فراهم شده بود. آندره مالرو آغاز گناهکاری علمی را به جنگ جهانی اول ارتباط می‌دهد که در آن از گاز سمی استفاده شد. وی می‌گوید، "این اولین بار است که روی

دیگرسکه علم را می‌بینیم". سی سال بعد، اوپنهایم‌راین جمله معروف را می‌گوید که، "اکنون علم با گناه آشنا شده است". اما در آن زمان هنوز معلوم نشده بود که با افزایش تدریجی هزینه انجام کارهای علمی، وابستگی دانشمندان نیز به شرکت‌های حامی بزرگ‌تر و مقامات دولتی افزایش می‌یابد. دانشمندان مدرن نمی‌توانند از ابهام اجتناب ناپذیر بگریزند زیرا علم از جانب دانشمندان یک هدف تلقی می‌شود اما جامعه، علم را بخاطر کارایی آن، مشروع می‌پندارد.

هیچ چیز مانند ماجرهای گالیلو و اوپنهایم‌رنمی‌تواند روشن‌گر مسئله گذار باشد. در دوران گالیلو، مسئله تضاد میان مفهوم طبیعت و محدودیت‌های دانش، و تحلیل علمی در برابر آنچه با آن در تضاد است، مطرح بود. اما در دوران اوپنهایم‌رن، توصیه‌های تکنیکی به دولت با تصمیمات سیاسی در تضاد با یکدیگر بودند.

علیرغم آن شرایط در حال تغییر، اغلب دانشمندان کماکان به کار خود مشغولند. اینان اعتنائی به این تضادها نمی‌کنند و به دنبال علم در خط مقدم و مرزهای رشته‌های علمی خود هستند، و مرزها را به پیش می‌رانند و افق‌های ما را گسترش می‌دهند و برای بشر موجبات فردائی بهتر را فراهم می‌آورند. اما کسانی که به اصطلاح با "علوم حساس" سروکار دارند، ما را به تأمل در زمینه توسل به ارزش‌های اخلاقی و هنری وامی‌دارند. ارزش‌هایی که باید حفظ شوند تا علم و تمدن به حیات خود ادامه دهند. با اینحال همین ارزش‌ها دانشمندان را به سوی دو قطب مجادله کشانده‌اند.

تلاش برای نقد علم و فناوری آشکال مختلفی دارد. تخصیص ۴۰٪ از بودجه تحقیق و توسعه برای اهداف نظامی و نیز به کار گذاشتن یک‌چهارم تمام دانشمندان و مهندسين، که احتمالاً بخش اعظم شایسته‌ترین افراد هستند، برای تمام افراد متفکر دردناک است. عده‌ای از دانشمندان هم براین باورند که تحقیقات نظامی و فضایی پرزرق و برق و حتی تحقیقات مرتبط با فیزیک انرژی بالا و تلسکوپ‌های رادیویی بزرگ، اتلاف منابع می‌باشند. اینان معتقدند که منابع را باید برای اهداف اجتماعی سازنده‌تری تخصیص داد. حتماً دریافته‌اید که اینها نظرات سیاسی هستند نه علمی.

در این میان، جنجال‌ترین گروه کسانی هستند که معتقد به تخریب محیط زیست در اثربه‌کارگیری فناوری‌های گوناگون می‌باشند. اما امروزه مسائل مرتبط با محیط زیست، به خطرات یا زیان‌های مربوط می‌شوند که به گروه خاصی ارتباط دارند. هزینه‌ها را با دلار و خطرات و مزایا را با ارزش‌های هنری، انسانی یا مادی می‌سنجیم. تحلیل خطرات و مزایا مسلم‌آمی‌تواند برای تصمیم‌گیران سودمند باشند، اما الزاماً تصمیم، به قضاوت ارزشی منتهی می‌شود، با این حال پذیرش مقدار مشخصی از ریسک کماکان یک مسئله سیاسی است نه یک موضوع علمی. هنگامی که دانشمندان این مرزها را تشخیص نمی‌دهند، باورهای ناگفتنی سیاسی بریک بحث ظاهراً علمی سایه می‌افکنند.

نارضایتی‌های موجود در جامعه علمی ناشی از اشتباه گرفتن نقش یکفرد به عنوان یک دانشمند یا

یک شهروند، یا اشتباه گرفتن اصول اخلاقی دانشمند با تعهدات یک شهروند و نهایتاً تمایز میان مسائل ذاتاً علمی یا سیاسی می‌باشند. در ذهن یک دانشمند نباید تضادی میان علم و پیشرفت بشرو وجود داشته باشد. ویژگی‌های یک دانشمند را می‌توان به سهولت برشمرد: شرافت و بی‌طرفی علمی، تردید آگاهانه که پذیرای بازنگری یک دکترین جاف‌ناده باشد، تحمل و احترام به آراء دیگران، پذیرش بی‌درنگ نادانی یا اشتباه، احساس تعهد به پیشرفت درک جهان هستی، و پشتیبانی از دانشمندان جهان. این ویژگی‌ها باید یک دانشمند را در هنگام ارزیابی ارزش‌های اجتماعی یک فناوری، یاری دهد. متأسفانه هنگامی که افکار یک دانشمند آکنده از یک ایدئولوژی اجتماعی یا سیاسی باشد، وی ناآگاهانه مبدل به یک پارتیزان می‌شود و تمام خصلت‌هایش را نادیده می‌گیرد.

با کمال تعجب علم را مجرم می‌دانند چون باعث و بانی فناوری‌هایی است که استفاده نابجا از آنها موجب تخریب زمین و آب و هوا شده و در عین حال وسیله‌ای برای تشخیص این تخریب‌ها و مدیریت آنهاست. علوم پیشرفته‌ای را در نظر بگیرید که برای موارد ذیل بکار می‌روند: تشخیص فسفات به عنوان علت تراکم مواد در دریاچه‌ها و جویبارها، شناسائی ذرات نامرئی و بی‌بوم‌وجود در دود اتومبیل‌ها که موجب پدیده مه-دود می‌شوند، اسپری سولفات که آلاینده‌ی هوا را در پی دارد و احتمالاً جدی‌ترین خطر برای سلامت عموم مردم است، و فریون به عنوان عامل اصلی افزایش سرطان پوست ناشی از فرایندهای نوری-شیمیائی در لایه استراتسفر. علمی را در نظر بگیرید که برای وجود دی‌اکسید کربن در جو بخاطر سوخت فسیلی اتومبیل‌ها، مورد نیاز است. خطرات ناشی از آلودگی هوا در نتیجه آگاهی علمی ما از جذب دی‌اکسید کربن توسط طیف مادون قرمز حاصل شد. اثر گلخانه‌ای نیز فقط از طریق کاربرد مدل‌های پیچیده توازن تشعشع جوی و الگوهای گردش جوی جهانی قابل پیش‌بینی می‌باشد. از اینرو علم، هم خالق فناوری است و هم وجدان فناوری.

آنچه که به نظر جایز در این مباحثات خالی به نظر می‌رسد، آنست که ضرورت داشتن جسارت علمی بیشتر در زمانی مورد نیاز است که شواهد علمی ارائه می‌شود تا براساس آنها سیاست‌گذاری عموماً غیرمول‌بندی شود. گاهی نیز برای راهیابی فناوری به بازار، جسارت علمی مورد نیاز است. علم می‌تواند از چاپ مقدماتی یافته‌های علمی مستند، منتفع شود. اما قطعاً نباید سیاست‌گذاری عمومی را صرفاً بر مبنای مشاهدات اولیه نامطمئن تدوین کرد.

سیاستمداران چاره دیگری جز اعتماد به گفته دانشمندان ندارند چون با آشکال پیچیده علم آشنا نیستند. از اینرو مسئولیت سنگینی بر عهده دانشمندان است. تجارب اخیر نشان می‌دهند که فرایند سیاسی را باید با تأثیری به پیش برد تا فرصت کافی برای پیشگیری داشت و بتوان مشاهدات اولیه را در بوته آزمایش نهاد و بعد دست به کار شد. برای مثال هنگامی که شواهدی در خصوص آثار سوء یک یافته علمی بر انسان هنوز مشخص نیست، یک‌کاش محققین آن رشته علمی، یافته خود را تا حصول اطمینان کامل و پس از انجام مطالعات دقیق یا کسب نتیجه عقلانی منتشر نمی‌کردند، و اذهان عمومی را مشوش

نمی‌ساختند، زیرا در چنین مواردی توجیهی برای آن کار نمی‌توان یافت و نه می‌توان نگرانی‌ها را مرتفع کرد. هنگامی که جامعه به امری تردید می‌کند، توصیه منطقی آنست که صرفاً در مواردی که نفع بزرگی در میان است، باید پذیرای خطرات بزرگ بود. در مواقعی که نفع چندان زیادی عاید نمی‌شود، باید خطرات جزئی را پذیرفت. اما تاکنون در اکثر موارد ارزیابی کمی ریسک، انجام نپذیرفته است. از اینجهت باید درصد به حداقل رساندن ریسک بود. ایالات متحده نیز به همین منوال عمل می‌کند.

برای اغلب آلاینده‌های محیط که اخیراً مورد توجه قرار گرفته‌اند، ما نگران خطرات بالقوه‌ای هستیم که هنوز مشاهده نشده‌اند. به زبان آمار، تاکنون مشاهده نشده است که عملاً عده زیادی در اثر کار با مواد شیمیایی ساخت بشر آسیب جسمانی شدید دیده باشند. تکرار این موضوع که بیش از ۸۰٪ تمام سرطان‌ها ناشی از عوامل محیطی می‌باشد، در اشاره به عوامل محیطی طبیعی می‌باشد نه مصنوعی. اکنون در امریکا ما سرگرم بررسی دقیق خطرات بالقوه موجود در محیط‌های کاری هستیم. ما به این مسائل حساسیت زیادی داریم. مؤسسات دولتی و خصوصی بسیاری در این مورد فعالیت می‌کنند. در نتیجه مجموعه‌ای از مقررات وضع گردیده که همگی با نیت خیر بوده است و اکثراً درخور تحسینند. اما بخاطر فقدان اطلاعات متقن در خصوص میزان بزرگی ریسک برای انسان، مجموعه این مقررات موجب بدگمانی همگانی خواهد شد و محیط کاری را ناخوشایند می‌سازد و به تدریج زندگی اقتصادی ملت را فلج می‌کند. از اینرو من قانون "هوای پاکیزه" را می‌ستایم زیرا در آن کاهش تدریجی ریسک و به صفر رساندن آن، بدون در نظر گرفتن هزینه، از سال ۱۹۷۰ م. تاکنون (۱۹۷۸ م.) به اجرا در آمده است. در متن جدید نیز به صورت مقایسه‌ای به هزینه‌ها توجه شده است. بدین ترتیب در هر مورد هزینه صرف شده با فواید عاید شده مقایسه خواهد شد. از اینرو دانشمندان باید ریسک را از نظر کمی و در ارتباط با سلامت بررسی کنند. به علاوه ریسک و منفعت حاصله نیز باید محاسبه شود زیرا این اطلاعات را هنوز در اختیار نداریم. شاید یک دهه قبل، جلب توجه همگان به خطرات بالقوه و واقعی جلوه دادن این خطرات معمول بود. اما اکنون هنگام بازگشت به اصول اخلاقی و معیارهای علم است. بدین ترتیب فرایند سیاسی می‌تواند با اطمینان پیشروی کند. شاید مردم متوجه نیستند که چرا ما نمی‌دانیم چه چیزهایی در تصمیم‌گیری اهمیت دارند. با اینحال ما می‌توانیم در صورتی جایگاه خود را در نزد مردم حفظ کنیم که قاطعانه بپذیریم تا چه میزان در یک مورد خاص نامطمئن هستیم و از نیاز به انجام تحقیقات بیشتر نیز دفاع کنیم. ما هنگامی جایگاه مردمی خود را از دست می‌دهیم که پنهان‌کاری کنیم یا تظاهر کنیم که قارین و شواهد را در اختیار داریم. تفاوتی ندارد که موضوع پرهیز غذایی برای تصلب شرایین، آثار آلاینده‌های هوا، افزودنی‌های غذایی، میکروبیو یا صرفه اقتصادی انرژی خورشیدی باشد. در قالب اصول اخلاقی است که دانشمندان می‌توانند در خدمت مردم باشند نه با جایگیری در معیارهای سیاسی.

اختلاف نظر در موضوع انرژی اتمی، که ظاهراً مسئله محیطی دیگری است، در دو جناح کماکان

ادامه دارد. منتقدین علم براین باورند که مسائل تکنیکی علم هنوز لاینحل باقی مانده‌اند. این مسائل موارد ذیل را شامل می‌شوند: وسایل تکنیکی برای پیشگیری از اقدامات انحرافی از سوی دولت‌ها از جهت به کارگیری مواد قابل استفاده برای اسلحه‌سازی در چرخه سوخت یا سرقت این مواد از سوی تروریست‌ها، جنبه‌های ایمنی طراحی راکتور از جمله ممانعت از پیامدهای خرابکاری عمومی، مدیریت درازمدت ضایعات اتمی، نگهداری ضایعات رادیواکتیو ماندگار مرتبط با نیروگاه‌های پردازش مجدد.

بی‌تردید راه‌حل‌های فنی قابل قبولی برای یکایک این مسائل سرانجام خواهیم یافت. با اینحال ایالات متحده و کشورهای دیگر به بحث و تبادل نظر ادامه خواهند داد و جامعه علمی نیز مانند سایر شهروندان، چندقطبی خواهد ماند زیرا مشکلات واقعی قطعاً علمی نیستند بلکه ارزش‌های اجتماعی و سیاسی مطرح است. درک این دو امر متفاوت ضرورت دارد. بگذارید توضیح دهم.

خطر مرتب از چرخه سوخت اتمی در راکتورهای آب سبک تقریباً ۱/۲۰۰ نیروگاه‌های زغال سنگ و شاید ۱/۱۰۰ خطرناکی از نیروگاه خورشیدی می‌باشد. اما این ارقام جداً قابل قیاس نیستند. حوادث بزرگ نیروگاه‌های هسته‌ای بسیار نادر و غیرمحتمل می‌باشند^۱ و در درازمدت اتفاق می‌افتند. تاکنون چنین حادثه‌ای رخ نداده است. امیدوارم هرگز چنین اتفاقی نیفتد. صرف‌نظر از امکان بروز چنین حوادث بزرگی، میزان مرگ و میر تاکنون صفر بوده است. چنانچه حادثه‌ای یک بار در هزار سال اتفاق بیفتد و هربار هزار نفر کشته شوند، در این صورت میانگین مرگ و میر ناشی از چنین حوادثی در هر سال یک نفر می‌باشد. این میزان تلفات حتی با میزان مرگ و میر ناشی از خوردن استیک یا رفتن به حمام هم کمتر است. اما عده‌ای هم احتمال پیامدهای بزرگ را مطرح می‌کنند. گرچه این احتمال ضعیف است. معیاری برای جامعه وجود ندارد تا بتواند به کمک آن حوادث بزرگ فاجعه‌آمیز را با حوادث کوچک و تکراری مقایسه و ارزیابی کند. دانشمندان نیز نباید چنین مسئله‌ای را علمی تلقی کنند.

در کشور من عدم اعتماد عمومی به مدیریت برنامه‌های انرژی اتمی، سایه سنگینی برآینده افکنده است. چنانچه تضمینی برای یافتن راه‌حل‌های قابل قبول برای مسائل ایمنی راکتور و مدیریت

زمینه این مخالفت از مدتها قبل فراهم شده بود. آندره مالرو آغاز گناهکاری علمی را به جنگ جهانی اول ارتباط می‌دهد که در آن از گاز سمی استفاده شد. وی می‌گوید، "این اولین بار است که روی دیگر سکه علم را می‌بینیم." سی سال بعد، اوپنهایم‌رین جمله معروف را می‌گوید که، "اکنون علم با گناه آشنا شده است". اما در آن زمان هنوز معلوم نشده بود که با افزایش تدریجی هزینه انجام کارهای علمی، وابستگی دانشمندان نیز به شرکت‌های حامی بزرگتر و مقامات دولتی افزایش می‌یابد. دانشمندان نمی‌توانند از ابهام اجتناب ناپذیر بگریزد زیرا علم از جانب دانشمندان یک هدف تلقی می‌شود اما جامعه، علم را بخاطر کارایی آن، مشروع می‌پندارد.

۱. ۴۰۱. در سال ۶۸۹۱ حادثه نیروگاه اتمی چرنوبیل در اوکراین اتحاد جماهیر شوروی و در سال ۱۱۰۲ حادثه نیروگاه اتمی فوکیشیما دایچی در ژاپن خسارات جانی و مالی وحشتناک و جبران ناپذیر و فراموش نشدنی بوجود آوردند. [مترجم]

تلاش برای نقد علم و فناوری آشکارا متفاوتی دارد. تخصیص ۴۰٪ از بودجه تحقیق و توسعه برای اهداف نظامی و نیز به کارگماشتن یک چهارم تمام دانشمندان و مهندسين، که احتمالاً بخش اعظم شایسته ترین افراد هستند، برای تمام افراد متفکر دردناک است. عده ای از دانشمندان هم بر این باورند که تحقیقات نظامی و فضایی پرزرق و برق و حتی تحقیقات مرتبط با فیزیک انرژی بالا و تلسکوپ های رادیویی بزرگ، ائتلاف منابع می باشند. اینان معتقدند که منابع را باید برای اهداف اجتماعی سازنده تری تخصیص داد. حتماً دریافته اید که اینها نظرات سیاسی هستند نه علمی.

ضایعات آن وجود داشته باشد، عده زیادی خواهند پرسید که آیا نهادهای انسانی برای اجرا و نظارت بر این تأسیسات در درازمدت قابل اعتماد هستند. تردیدهای فراوانی وجود دارد که نهادهای بین المللی برای نظارت بر چرخه سوخت اتمی بتوانند تضمین کافی برای عدم انباشت سلاح اتمی در اختیار قرار دهند.

دغدغه خاطر منطقی ما برای آینده جامعه را نیز باید به دلواپسی های دیگر افزود، زیرا حفاظت از تأسیسات اتمی همواره نیازمند تدابیر

شدید و دقیق امنیتی است. از این منظر راه حل هایی برای کاهش تعداد این تأسیسات پرمخاطره ارائه شده است. ضمناً پیشنهاد شده تا تعداد محدودی پارک نیروگاه اتمی حفاظت شده، در جزایر معینی احداث شوند که در آنها تعدادی راکتور جای گیرند و متناسب با این راکتورها، نیروگاه های فرایند مجدد و تأسیسات نگهداری ضایعات اتمی احداث شوند. چنانچه این پروژه تحقق باید و اهرم های نظارتی بین المللی نیز برای آن تدارک دیده شود، پشتیبانی مردمی نیز از حال حاضر بیشتر خواهد شد.

دیدگاه عده زیادی از مردم نسبت به آینده آرمانی، محرک آنان در مخالفت با انرژی اتمی می باشد. آنان انرژی اتمی را نماد مجسم فناوری با مدیریت متمرکز می دانند که شهروندان عادی کنترلی بر آن ندارند. به علاوه متخصصین بوروکرات اداره کننده این تأسیسات نیز، غیرمسئولانه عمل می کنند. عده ای از جوان ترها نیز از انرژی اتمی بیزارند، زیرا به زعم آنان این تشکیلات موجبات رشد بیش از پیش جامعه ماتریالیستی فراهم می شود که به تعبیر آنان سرانجام برای مردم و محیط زیست فاجعه آمیز خواهد بود. این عده از تمرکززدایی، خودکفایی محلی، و شرکت های کوچک که توسط مصرف کنندگان اداره می شوند، حمایت می کنند. نمادهای مثبت این نهضت شامل این موارد می شوند: انرژی خورشیدی خانگی، آسیاب های بادی، و منابع تجدیدپذیر.

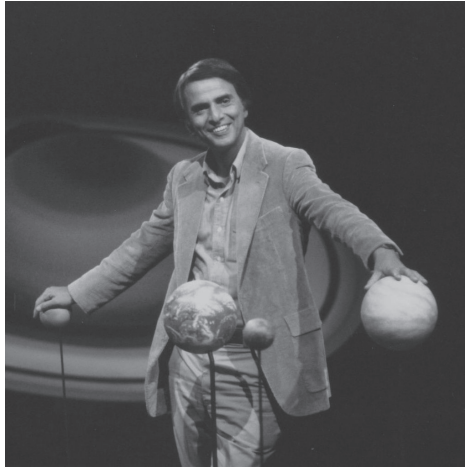
اهمیت راکتورهای بریدر^۱ در آینده آمریکا مسائل دیگری را مطرح می کند: پذیرش نظارت بین المللی چرخه سوخت، توفیق در صرفه جویی برای کاهش تقاضا به برق، تعداد و میزان میدان های نفتی و گازی قابل اکتشاف، توفیق در بازیافت، صرفه اقتصادی فناوری های گوناگون زغال سنگ و میزان رسوخ انواع فناوری های انرژی که در حال حاضر از نظر اقتصادی مقرون به صرفه نیستند.

نحوه ی گذار از عصر منابع هیدروکربن به عصر انرژی پایان ناپذیر، بستگی به نحوه بسیج عزم سیاسی برای انجام تمام کارهای لازم الاجرا خواهد داشت، به ویژه برای افزایش و تداوم تحقیق و توسعه. ما به

1. Breeder reactors

تمام علم قابل بسیج برای پشتیبانی از توسعه فناوری های نوین نیاز داریم تا ملت را قادر سازیم که از میان گزینه های منطقی و اقتصادی، بهترین ها را انتخاب کنند و از این وضعیت اسف بار که صرفاً قادر به ابراز انزجار نسبت به فناوری های غیر قابل قبول هستند، رهایی یابند.

ما از عواملی که موجب شتاب فزاینده علم در اروپا، به ویژه در انگلستان در دو قرن گذشته شد، آگاهی نداریم. از شرایط خاصی که موجب شد در یک قرن پیش، مشعل فناوری از اروپا به امریکا برود نیز چیزی نمی دانیم. اما واقف هستیم که در دنیایی رقابتی، وابسته به همدیگر زندگی می کنیم که دیگر سلطه ای بر آن نداریم. این را هم می دانیم که تمدن های نیرومند دیگری نیز محو شده اند. جامعه پویای ما کم انعطاف تر از آن حدی است که می پنداریم. بزرگترین خطا آنست که اجازه دهیم ارزش های اجتماعی-سیاسی، حقایق را تحریف یا پنهان کنند.



حمله به علم به عنوان مولد فناوری، موجب حمله به خود علم نیز شده است. به تحقیقات ژنتیکی، به ویژه در ارتباط با دی. ان. ا. حمله می شود، به ویژه تکنیکی که با بخشی از ماده ژنتیکی یک گونه و تزریق آن به گونه دیگر مربوط می شود. این تکنیک ساده، قوی ترین ابزار موجود برای نمایش عملکرد ساختار ژنتیکی می باشد. این حمله زمانی به اوج خود رسید ولی اکنون در حال فروکش کردن است.

اولین نگرانی های ابراز شده مرتبط با امکان تولید یک میکروارگانیسم خطرناک برای انسان، حیوانات یا محیط در جریان تحقیقات و از کنترل آزمایشگاه خارج شدن آن بود. از زمانیکه این موضوع مطرح شد من براین باور بوده ام که این تحقیقات نمی توانند باعث ایجاد خطری بزرگتر از خطر آلودگی به باکتری یا ویروس در زندگی روزمره باشند. چطور می توان باور کرد بخش بسیار کوچکی از دی. ان. ا. یا یک ویروس بی خطر بتواند با جایگیری در یک باکتری بی خطر مبدل به یک حیوان درنده شود، به طوریکه نتوان در آزمایشگاه آن را مهار کرد. تا به حال هیچ شواهدی مبنی بر خطرناک بودن آزمایش های دی. ان. ا. گزارش نشده است.

گروهی که این آزمایشات را انجام داده اند چنین نتیجه گیری کرده اند:

"با توجه به کل شواهد به دست آمده در خلال چند سال گذشته با اطمینان خاطر می گوئیم که تحقیقات دی. ان. ا. مورد نظر به هیچ عنوان خطرناک نیستند...."

جالب اینجاست که در طبیعت نیز این روش بریدن و چسباندن آنزیمی دائماً در باکتری ها صورت می گیرد.

آنچه که به نظر جایش در این مباحثات خالی به نظر می‌رسد، آنست که ضرورت داشتن جسارت علمی بیشتر در زمانی مورد نیاز است که شواهد علمی ارائه می‌شود تا براساس آنها سیاست گذاری عمومی فرمول بندی شود. گاهی نیز برای راهیابی فناوری به بازار، جسارت علمی مورد نیاز است. علم می‌تواند از چاپ مقدماتی یافته‌های علمی مستند، منتفع شود. اما قطعاً نباید سیاست گذاری عمومی را صرفاً بر مبنای مشاهدات اولیه نامطمئن تدوین کرد.

کسانی که علناً در خصوص امنیت چنین تحقیقاتی ابراز نگرانی می‌کنند، شاید افکار دیگری در سر دارند. عده‌ای معتقدند که انسان نباید آگاهانه در تکامل بیولوژیکی مداخله کند. عده‌ای نیز می‌گویند که این تحقیقات، سرآغاز سوء استفاده انسان از ژنتیک خواهد بود. هر دو گروه اتفاق نظر دارند که بهترین کار توقیف تحقیقات در همین مراحل اولیه است. استدلال این دو گروه اینست که هر دانشمند به محض پی بردن به امکان وجود یک گریزگاه برای سوء استفاده از

یک تحقیق در آینده، باید از ادامه چنین تحقیقاتی دست بردارد. سرمکفارلین برنت می‌گوید، "برای یک دانشمند تجربی، دشوار است بپذیرد که دانستن چیزهایی که نباید دانست، خطرناک است."

من به دکتر برنت می‌گویم که زیستن در نادانی می‌تواند بسیار خطرناک‌تر از زیستن با دانایی باشد. او ارزش ذاتی دانش ما از مکانیسم‌های ژنتیک خودمان را از یاد برده است. اولین امر واضحی که در این ارتباط جلب توجه می‌کند آنست که کاربردهای عملی این تحقیقات آنقدر زیاد است که فراسوی افق تصورات ما می‌رود. با این وجود دکتر برنت به احتمال ناخوشایندی که در طول این راه طولانی وجود دارد، توجه می‌کند. ما فرصت فراوانی داریم تا از بروز نتایج ترسناک ممانعت کنیم. درحالی‌که ناتمام گذاشتن این کار به مفهوم محروم ساختن نسل‌های آینده از ثمرات این کار ارزشمند است.

من نمی‌توانم به سهولت در مورد کاهش آزادی تحقیق ساکت بمانم. از نظر تاریخی، آزادی تحقیق نیز نظیر آزادی بیان، مذهب، مطبوعات، و تجمع مورد توجه بوده است زیرا جستجوی عالمانه برای یافتن حقیقت منجر به رهایی انسان از افکار دگماتیک مذهبی و سیاسی شد. جستجوی عالمانه، تعصب جهان استبدادی را در چهارصد سال گذشته به چالش کشید. جستجوی عالمانه، ذهن انسان را آزاد کرد و انجام کارها را برایش آسان‌تر ساخت. توماس جفرسون می‌گوید، "من از دانستن هیچ حقیقتی در روی زمین نمی‌ترسم". بنابراین کاهش آزادی تحقیق دانشمندان، اولین گام برای ازدست دادن آزادی‌های دیگری است که از آن بهره‌مند هستند.

هیچ قانون و سنتی، حق برخورداری از آزادی مطلق و نامحدود نمی‌دهد. ما نیز مواردی از محدودیت‌های اینچنینی را پذیرفته‌ایم. استفاده از انسان در آزمایش‌ها، نمونه‌ای از این موارد است. اما ما نباید هیچ محدودیتی را بپذیریم، به جز آن‌هایی که مانع از آسیب دیدن ارزش‌های والای دیگر ما می‌شوند... کاربرد قدرت دولت برای سرکوب ایده‌هایی که حاصل تحقیقات است، ما را به عصر دگماتیسمی بازمی‌گرداند که بشریت اخیراً از چنگال آن گریخته است. سرکوب دولتی، کاری عبث است.

در درازمدت امکان ممانعت از کشف حقیقت وجود ندارد. کسی، جایی، زمانی می‌آموزد.

دانشمندان خوشبین، از جمله این نگارنده، پیشرفت بیشتر درک دانشمندان را هدف با ارزشی می‌دانند زیرا منبع پایه انرژی این سیاره را با تبدیل منابع تجدیدناپذیر به منبع نامحدود پایه گسترش می‌دهند، از آلام و امراض بشر می‌کاهند و می‌کوشند به صورتی اوضاع را سرو سامان دهند که بشر از هدف دنیای برابر و هماهنگ محروم

نشود. اما راه پرمخاطره است. توفیق، نیازمند جریان بی‌وقفه تصمیمات بزرگ‌تر و احیاناً قدری نادرست‌تر و مقداری اغماض خطاها می‌باشد. همگام با بالا رفتن تاوان خطاها، میدان گزینه‌های انسان و آزادی عمل هم گسترده‌تر خواهد شد. باعث تأسف است که گویا جامعه به جای جستجو برای یافتن راه درست، متمایل به طی طریق در مسیرهای کم‌خطرتر است.

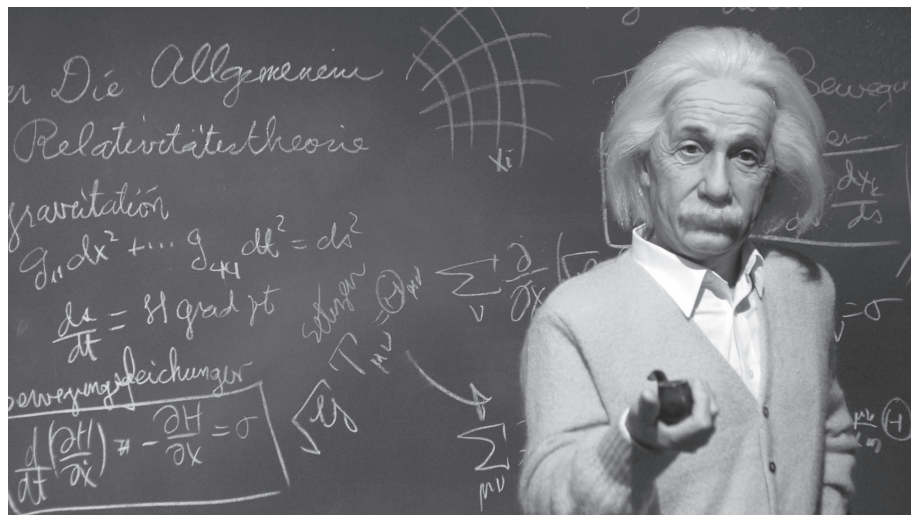
امیدوارم نهادهای انسانی آنقدر ضعیف‌النفس نباشند که بخواهند ما را از تحقق آرمان‌هایی که در ظرفیت‌های عقلی و اخلاقی ما جای گرفته‌اند، محروم کنند. ما همچنان خوشبین باقی خواهیم ماند تا کشفیات بزرگ علمی انجام دهیم. کافی است فقط دو زمینه نجوم و بیولوژی را در نظر بگیرید.

قرن‌ها بود که بشر تجربه‌ای از آسمان، بجز تشعشع‌یکه در بخشی از طیف الکترومغناطیس، قرنیه چشم ما به آن حساسیت دارد، نداشت. در خلال چند سال سنسورهای نصب‌شده در روی زمین و فضا، اطراف زمین را با اشعه گاما، ایکس، ماوراء بنفش، مادون قرمز، و بخش‌های رادیویی طیف مذکور کشف کرده‌اند. چنین کارهایی را بشر در طول تاریخ انجام نداده بود. اما هنوز بهترین دستاوردها در راه است. من بی‌صبرانه در انتظار در مدار قرار گرفتن تلسکوپ فضایی هستم.

بیان هیجانات یا ابعاد انفجار درک یافته‌های جدید بیولوژیکی مشروح‌ه ذیل بسیار دشوار است: درک مکانیسم‌های تنظیم متابولیسم، ساختار و عملکرد غشاء‌های سلولی، مکانیسم‌های ژنتیکی و نقائص آنها، ماهیت سطح سلول، و چگونگی ارتباط سلول‌ها با یکدیگر. نوروبیولوژیست‌هایی که بدون داشتن نقشه، با کار ظاهراً عبث شبکه‌های بسیار پیچیده عصبی مشغول بودند، اکنون از مکانیسم تکانه‌های عصبی درک بهتری دارند و به نحوه ارتباطات بین سلولی واقفند و می‌دانند که مغز عمدتاً یک بافت اندوکراین است. اکنون درک نحوه فعالیت مغز یکباره با توفیق روبرو شده است و دیگر امری غیرممکن تلقی نمی‌شود. هرگز چنین وضعیتی نداشته‌ایم. به علاوه در آستانه درک مکانیسم‌های بیماری‌های گوناگون هستیم، و سرانجام زمانی خواهد رسید که بتوانیم دردهای بی‌درمان خود را درمان کنیم.

حمله به علم به عنوان مولد فناوری، موجب حمله به خود علم نیز شده است. به تحقیقات ژنتیکی، به ویژه در ارتباط با دی. ان. ا. حمله می‌شود، به ویژه تکنیکی که با بخشی از ماده ژنتیکی یک گونه و تزریق آن به گونه دیگر مربوط می‌شود. این تکنیک ساده، قوی‌ترین ابزار موجود برای نمایش عملکرد ساختار ژنتیکی می‌باشد. این حمله زمانی به اوج خود رسید ولی اکنون در حال فروکش کردن است.

دغدغه خاطر فعلی ما مرتبط با چندین آزمایش ناموفقی است که انجام داده‌ایم، تأخیر طولانی که در تحقق آرزوهای بزرگمان ایجاد می‌شود، و یا انتظارات کسانی که به قدرت زیاد علم و فناوری واقفند. این انتظارات اکنون شکل دیگری به خود گرفته‌اند زیرا علم وضعیت واقعی انسان در روی زمین را مشخص کرده است. برای من گزینه دیگری جز پرداختن به مسائل عمده علمی باقی نمانده است. ما باید درک فراینده و فناوری پیشرفته خود را با طیب خاطر و بلند نظری و درایت بکار ببریم و به یاد داشته باشیم که



همواره سؤالاتی وجود خواهند داشت که پرسیده شوند و مسائلی که باید سروسامان یابند و حتی المقدور حل شوند.

مانه قادر مطلقیم نه پاکبخته‌های بی‌اراده و نادانی که توان انجام هیچ کاری را ندارند. قطعاً هیچ مسئله‌ای تا ابد بی‌پاسخ باقی نمی‌ماند، کما اینکه مسائل قدیمی را حل کرده‌ایم. اما آموخته‌ایم که نباید انتظار دنیایی نقص داشته باشیم. لذت ما باید در یافتن اعمالی باشد که با انجام آنها می‌توانیم توانمندی‌های انحصار یانسانی را بروز دهیم، و آنچه را که منفور است از میان برداریم و هر آنچه را که ارج می‌نهیم، عزیز بداریم. من شخصاً آمیدم را به علم از دست نمی‌دهم. علم بُهت‌انگیزترین و شگرف‌ترین زیبایی را که ما سراغداریم، برایمان به ارمغان آورده است، و در عین حال ابزار اصلی تولیدی تمدن ما برای تسکین آلام بشر است. می‌بینید، علم همان امید بجای مانده در جعبه پاندورا است.



گزارشی از فرهنگستان علوم قبل از انقلاب اسلامی ایران^۱

مهدی بهزاد

behzad1936@gmail.com

عضو پیوسته فرهنگستان علوم



به یاد و نام خدا گزارش را آغاز می‌کنم و از او مدد می‌جویم جزو واقعیت مطلب ننویسم. جناب آقای دکتر رضا داوری اردکانی، رئیس محترم فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، طی نامه شماره ۱-۶۲۴ مورخ ۸۵/۲/۳۱ از بنده خواستند تا براساس پیشنهاد گروه علوم پایه و مصوبه سیصد و هفتمین جلسه شورای علمی مورخ ۸۵/۲/۱۷ نسبت به تهیه «گزارش فرهنگستان علوم قبل از انقلاب اسلامی» اقدام کنم در جریان تشکیل این فرهنگستان قرار داشتم و از فعالیت‌های آن آگاه بودم، اما نسخه‌ای از تمام اسناد، مکاتبات و صورتجلسات را در اختیار نداشتم که گزارشی جامع و مستند تهیه و تقدیم کنم. آگاه بودم که مدارک و پرونده‌های موجود در دبیرخانه فرهنگستان، اموال ناچیز و کارکنان انگشت شمار ولی باهوش و جدی آن در همان سال اول پس از پیروزی انقلاب اسلامی به ساختمانی واقع در خیابان ۶۴ بزرگراه کردستان منتقل شدند که اینک در اختیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است.

۱. این گزارش برگرفته از متن مفصلی است که حدود ده سال پیش تدوین شده است. از جناب آقای حامد زارع سپاسگزارم که با پیشنهاد چند تغییر، حذف چند جدول و انتخاب چند موضوع کلیدی کمک کردند تا این گزارش را با حرف و حدیث کمتری تقدیم کنم.

به امید دستیابی به اسناد مربوط به فعالیت‌های سالهای ۱۳۵۵ تا پایان کار فرهنگستان، در تاریخ ۸۵/۳/۸ کتباً و با ذکر دلیل از رییس محترم پژوهشگاه درخواست همکاری کردم. به خاطر بلااستفاده بودن این اسناد در بیش از یک ربع قرن و تغییر بی در پی مدیریت پژوهشگاه تلاش بی نتیجه ماند. بر آن شدم بر مبنای یادداشت‌ها، دعوتنامه‌ها، برخی از مکاتبات و فتوکپی‌های صورت جلسات و نیز با استعانت از حافظه

گزارشی هر چند ناقص تهیه و تقدیم کنم و نقد و تکمیل آن را به دیگران بسپارم. بدین سبب چند جا از کلماتی چون «گویا» و «به گمان» استفاده کردم تا عدم قطعیت مطلب یا تقریبی بودن تاریخ واقعه را یادآور شوم.

* پیشنهاد

پیش از اینکه ایران فرهنگستان علوم داشته باشد، کشورهای بسیاری فرهنگستان علوم داشتند و قدمت برخی به چند صدسال می‌رسید و عضویت در همه آنها به دانشمندان طراز اول کشورشان اختصاص داشت. مثلاً فرهنگستان ملی علوم کشور ایالات متحده آمریکا تشکیلی است خصوصی و غیرانتفاعی متشکل از دانشمندان ممتاز که طبق فرمان کنگره در سال ۱۸۶۳ میلادی ملزم شده است در زمینه‌های علمی و فنی دولت فدرال را یاری دهد و هدایت کند.

طبیعی است که وزارت علوم و آموزش عالی از بدو تأسیس، کار دشوار تشکیل فرهنگستان علوم ایران را در سرلوحه کارها قرار داده باشد. نامه شماره ۳۳/۹۸۵ مورخ ۵۱/۴/۴۰ خانم مهین کاتبی مدیرکل دفتر روابط و همکاری‌های دانشگاهی وزارتخانه همراه با یک نسخه از گزارش بازدید از فرهنگستان علوم ژاپن خطاب به منشی انجمن ریاضی ایران را دلیلی بر این مدعا می‌دانم. پس از گذشت حدود هشت سال از تاریخ تأسیس این وزارتخانه در اوایل سال ۱۳۵۳ زنده یاد دکتر عبدالحسین سمیعی برمسند وزارت نشست و با برخورداری از حمایت بی دریغ دربار، به تأسیس هم زمان چهارتشکل سطح بالای علمی پرداخت تا در روند روبه رشد علم و فناوری کشور جهشی جدی پدید آورد. از این چهارتشکل تنها شورای پژوهش‌های علمی کشور نام «شاه» یا «شاهنشاهی» را یدک نمی‌کشید: دانشگاه رضا شاه کبیر که مبنای دانشگاه مازنداران شد، مرکز پزشکی شاهنشاهی ایران که به دانشگاه علوم پزشکی ایران تغییر نام یافت و فرهنگستان شاهنشاهی علوم ایران که موضوع بحث این گزارش است و از این پس غالباً فرهنگستان علوم نامیده می‌شود.

* نحوه انتخاب اعضا

برای انتخاب نهایی اعضای وزیر علوم و آموزش عالی از چهارتن از شخصیت‌های طراز اول علمی جهان تقاضای کمک کرد. از این شخصیت‌ها آقایان: «فیلیپ هندلر» رئیس فرهنگستان ملی علوم آمریکا، «لرد تاد» رئیس رویال سوسایتی لندن و برنده جایزه نوبل و «کیو واداتی» رئیس فرهنگستان علوم ژاپن توانستند به ایران بیایند و طی چند روز از میان شصت و چند تن، شانزده تن را برگزینند. این سه تن به خاطر عدم آشنایی با زبان فارسی خود را واجد صلاحیت ندانستند که از بین متخصصان علوم انسانی و اجتماعی کسی را انتخاب کنند. سرانجام مهمانان عالیقدر با ارائه چند توصیه به کار خود پایان دادند و ایران را ترک کردند.

در اوایل سال ۱۳۵۳ زنده یاد دکتر محمدرضا امین پیام دکتر سمیعی را به من رساندند که پست معاونت پژوهشی وزارت علوم و آموزش عالی را بپذیریم. لطف خدا شامل حالم بود که وسوسه نشدم و برای استفاده از مرخصی مطالعاتی به خارج رفتم. در یکی از روزهای نیمه دوم سال ۱۳۵۴ دکتر سمیعی مرا به دفتر کارشان فرا خواندند و به تفضیل درباره راندازی چهار شکل مذکور صحبت کردند و کمک مرا خواستار شدند. پیشنهاد شد به عنوان قائم مقام

ایشان مسئولیت راه اندازی برنامه‌های علمی دانشگاه رضا شاه را بپذیرم و در تشکیل فرهنگستان علوم همکاری کنم. پیشنهاد را پذیرفتم و از طریق دکتر بهمن پارسا که معاون پژوهشی وزارتخانه بود و دبیری سواری پژوهش‌های علمی کشور را هم به عهده داشت در جریان کارها قرار گرفتم.

کار انتخاب اعضای اولیه و تدوین اساسنامه فرهنگستان تقریباً یکسال طول کشید. ابتدا طی چند نوبت آگهی در روزنامه‌ها و مکاتبه با دانشگاه‌ها و سازمانهای پژوهشی کشور دستورالعمل کار معرفی پژوهشگران نمونه جهت تشکیل فرهنگستان علوم به اطلاع عموم رسید. یادآور می‌شوم پژوهشگران شاخصی را می‌شناسم که نه خود در جریان این موضوع قرار گرفتند و نه توسط دیگران معرفی شدند و نیز افراد واجد شرایطی را می‌شناسم که به سادگی به عضویت در چنین سازمانهایی تن در نمی‌دادند. به گمانم بیش از ۶۰۰ پرونده تشکیل شد. برخی از نامزدان به غلط رسالت فرهنگستان را انتخاب واژه‌های علمی می‌دانستند. زیر نظر معاون پژوهشی وزارتخانه کمیته‌ای پس از بررسی دقیق پرونده‌ها بیش از شصت تن را برگزید، زندگینامه علمی آنان را تکمیل و ترجمه انگلیسی زندگینامه‌ها را فراهم کرد.

برای انتخاب نهایی اعضای وزیر علوم و آموزش عالی از چهارتن از شخصیت‌های طراز اول علمی جهان تقاضای کمک کرد. از این شخصیت‌ها آقایان: «فیلیپ هندلر» رئیس فرهنگستان ملی علوم آمریکا، «لرد تاد» رئیس رویال سوسایتی لندن و برنده جایزه نوبل و «کیو واداتی» رئیس فرهنگستان علوم ژاپن توانستند به ایران بیایند و طی چند روز از میان شصت و چند تن، شانزده تن را برگزینند. این سه تن به خاطر عدم آشنایی با زبان فارسی خود را واجد صلاحیت ندانستند که از بین متخصصان علوم انسانی و اجتماعی کسی را انتخاب کنند. سرانجام مهمانان عالیقدر با ارائه چند توصیه به کار خود پایان دادند و ایران را ترک کردند.

• اعضای منتخب در کار تدوین اساسنامه فرهنگستان دخالت داده شوند.

- جهت ایجاد توازن بین فعالیت‌های پنج‌بخش: علوم پایه، مهندسی، پزشکی، کشاورزی و علوم انسانی و اجتماعی، شانزده عضو منتخب، افراد شاخصی و فعالی را که در زمینه‌های علوم انسانی یا اجتماعی تخصص دارند به عضویت فرهنگستان فراخوانند.
 - همواره اعضای فرهنگستان از بین کسانی انتخاب شوند که مجدانه به کار پژوهش اشتغال دارند.
- در تابستان سال ۱۳۵۵ وزیر علوم و آموزش عالی شانزده نفر (جعفرزادگان، حامد، بیژن اعلامی، محمد امین، مهدی بهزاد، محمود نحوی دهکردی و محمد پلپانی از دانشگاه صنعتی شریف، احمد افشار، ایرج تاجبخش، ناصر حدیدی، هوشنگ ناصری و منصور نیازی از دانشگاه شیراز، شموپیل رهبر، ایرج لاله زاری و رشید معصومی از دانشگاه تهران، محمود بهمنیار از انستیتو پاستور و حسین میرشمسی از موسسه سرم سازی رازی) را به نشستی دعوت کرد. بسیاری از این افراد که برای نخستین بار یکدیگر را می‌دیدند سر وقت در محل حاضر شدند و سرگشته به نظر می‌رسیدند. به خاطر عدم حضور به موقع سمیعی و پارسا من هم غافلگیر شده بودم. چقدر باید منتظر ماند و به هم نگاه کرد؟ سکوت را شکستم و ضمن بیان سابقه امر و نحوه انتخاب اعضاء تشکیل فرهنگستان علوم ایران را مژده دادم. تلاش و درایت سمیعی و پارسا و برخورد علمی آنان را در انتخاب اعضاء ستودم و حضورشان را برای پیشبرد کار فرهنگستان لازم دانستم. این دو نفر که از سطح بالای فعالیت‌های علمی برخوردار بودند بدون چون و چرا به جمع حاضر پیوستند و مقدمات کار تدوین اساسنامه توسط هیجده عضو فراهم شد. پس از آن علاوه بر ۱۶ نفری که در جلسه حضور داشتند، سید حسین نصر، فریدون ارفع، عباس شفیعی و بهمن پارسا از دانشگاه تهران، امیر هوشنگ مهریار و گودرز احمدی از دانشگاه شیراز، عبدالحسین سمیعی از وزارت علوم و آموزش عالی و عباس حضرتی از موسسه سرم سازی رازی به عضویت پیوسته فرهنگستان علوم درآمدند. شایان ذکر است که علی جوان از انستیتو تکنولوژی ماساچوست به عنوان عضو افتخاری و فیلیپ هندلر (رئیس فرهنگستان علوم ملی آمریکا)، لرد تاد (رئیس رویال سوسایتی لندن) و کیوواتی (رئیس فرهنگستان علوم ژاپن) به عنوان اعضای خارجی فرهنگستان علوم ایران انتخاب شدند.

* تدوین، تصویب و توشیح اساسنامه

تدوین اساسنامه چند ماه طول کشید. از ابتدا قرار شد فرهنگستان علوم ایران الگوی غرب را بپذیرد و از اعضاء کسی به صورت تمام وقت در خدمت فرهنگستان نباشد. حساسترین موضوع نام فرهنگستان بود که به زعم سمیعی باید کلمه «شاهنشاهی» را یدک می‌کشید. وی اعتقاد داشت بدون حمایت دربار فرهنگستان علوم پانمی‌گیرد و اگر هم تشکیل شود مدعیان نا باب زیادند و آن را به بیراهه می‌کشاند. این مطلب وقتی روشن شد که پس از اعلام موجودیت و مشخصات اعضاء فرهنگستان، یکی از مدعیان به دربار شکایت می‌کند که معدودی «جوجه کمونیست» به عنوان اعضاء فرهنگستان «شاهنشاهی»

پس از اعلام موجودیت و مشخصات اعضای فرهنگستان، یکی از مدعیان به دربار شکایت می‌کند که معدودی «جوجه کمونیست» به عنوان اعضای فرهنگستان «شاهنشاهی» علوم ایران انتخاب شده‌اند. به همین علل قبل از هر اقدامی سمیعی فرمان تأسیس فرهنگستان را از شاه می‌گیرد. بعید می‌دانم در آغاز تدوین اساسنامه از اعضا کسی جز سمیعی و پارسا از صدور فرمان تأسیس فرهنگستان، نام آن و ریاست عالیه آن آگاه بوده باشد. به هر تقدیر کسی با نام پیشنهادی مخالفت نکرد و کار تدوین اساسنامه دنبال شد. سرانجام اساسنامه فرهنگستان علوم به تأیید اعضا و به تصویب ریاست عالیه رسید و پس از توشیح رسمیت یافت.

علوم ایران انتخاب شده‌اند. به همین علل قبل از هر اقدامی سمیعی فرمان تأسیس فرهنگستان را از شاه می‌گیرد. بعید می‌دانم در آغاز تدوین اساسنامه از اعضا کسی جز سمیعی و پارسا از صدور فرمان تأسیس فرهنگستان، نام آن و ریاست عالیه آن آگاه بوده باشد. به هر تقدیر کسی با نام پیشنهادی مخالفت نکرد و کار تدوین اساسنامه دنبال شد. سرانجام اساسنامه فرهنگستان علوم به تأیید اعضا و به تصویب ریاست عالیه رسید و پس از توشیح رسمیت یافت.

اساسنامه فرهنگستان علوم ایران

فرهنگستان سازمانی است علمی و پژوهشی و غیرانتفاعی که از لحاظ مالی و اداری مستقل و دارای شخصیت حقوقی است و کلیه درآمدهای آن صرف پیشبرد هدفهای فرهنگستان می‌شود.

* اهداف

از اهداف فرهنگستان می‌توان به کمک به توسعه سنت علمی و بالابردن سطح فعالیت‌های علمی، ارج نهادن به کارهای علمی دانشمندان به ویژه دانشمندان ایرانی، ارائه نظر مشورتی در حمایت و اجرای طرح‌های علمی و پژوهشی، کمک به هماهنگ کردن فعالیت‌های علمی موسسات پژوهشی کشور، ایجاد انجمن‌های ملی علمی و تخصصی و حمایت از فعالیت‌های آنها، کمک به تشکیل کنگره‌ها و انتشار آثار علمی، کمک به همکاری هرچه وسیع‌تر دانشمندان ایرانی با مراکز علمی و فنی جهانی در مبادله اطلاعات و تجارب علمی، ایجاد امکانات برای مسافرت‌های علمی پژوهشگران و اعطای بورس‌های پژوهشی به دانشمندان، انتشار مجلات ادواری علمی، ارتباط با مراجع علمی داخلی و خارجی و عضویت در مراجع مزبور در نهایت انجام هر اقدام دیگری که به تشخیص فرهنگستان به پیشبرد هدفهای علمی کشور کمک بنماید اشاره کرد.

* اعضا

فرهنگستان دارای سه نوع عضو است. اول: اعضای پیوسته که از میان دانشمندان و پژوهشگران فعال و برجسته ایرانی مقیم کشور انتخاب می‌شوند. دوم: اعضای افتخاری که از میان دانشمندان و پژوهشگران فعال و برجسته ایرانی که در خارج از کشور اقامت دارند و یا از میان ایرانیانی که فرهنگستان بنحوی

از کوشش‌های آنان بهره‌مند شده انتخاب می‌شوند. سوم: اعضاء خارجی که از میان دانشمندان و پژوهشگران مشهور خارجی انتخاب می‌شوند.

* بخش‌ها

فرهنگستان از پنج بخش علوم پایه، مهندسی، پزشکی، کشاورزی و علوم انسانی و اجتماعی تشکیل شده است. شورای فرهنگستان در صورت لزوم می‌تواند هرگونه تغییری در تعداد و نوع بخش‌ها به وجود آورد و یا برای سهولت انجام فعالیت‌های علمی خود در هریک از بخش‌ها گروه‌های تخصصی ایجاد کند. هریک از اعضاء با توجه به علاقه و تخصص خود و با تصویب شورای فرهنگستان فقط در یکی از بخش‌های پنجگانه قرار می‌گیرند. آغاز کار مستقل هریک از موکول به داشتن حداقل ده عضو پیوسته در آن بخش و تصویب شورای فرهنگستان است. وظیفه بخش‌ها کمک به انجام فعالیت‌های فرهنگستان در رشته‌های تخصصی مربوط می‌باشد. روش کار بخش‌ها طبق آیین نامه ویژه‌ای تعیین می‌شود.

* شورا

تعیین خط مشی فعالیت‌های فرهنگستان، رسیدگی و اتخاذ تصمیم نسبت به گزارش فعالیت‌ها و برنامه‌های فرهنگستان، رسیدگی و اتخاذ تصمیم نسبت به گزارش سالانه ترازنامه و بودجه فرهنگستان، بررسی و تصویب کلیه آیین نامه‌های مربوط به فرهنگستان، انتخاب اعضاء، انتخاب نایب رئیس، خزانه دار و دبیر کل فرهنگستان، تصویب تشکیل بخش‌ها، کمیته‌ها و گروه‌ها، تصویب پیشنهاد هیأت اجرایی فرهنگستان برای ارتباط با مراجع علمی داخلی و خارجی و عضویت در مراجع مزبور، قبول یا رد هدایا و تعیین روش استفاده از آنها و تعیین روش حسابرسی مالی فرهنگستان از وظایف و اختیارات شورای فرهنگستان است.

* هیأت اجرایی

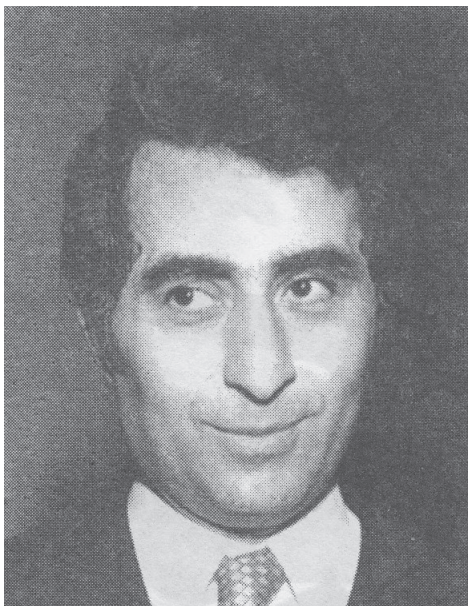
تهیه کلیه آیین نامه‌ها، گزارش‌ها، ترازنامه‌ها، بودجه‌ها پیشنهاد‌های لازم برای ارائه به شورا، ایجاد هماهنگی و همکاری لازم در انجام فعالیت‌های فرهنگستان، کوشش در جلب کمک بخش خصوصی و دولتی، تقاضای تشکیل جلسات فوق العاده شورا و تهیه دستور کار جلسات شورا از جمله وظایف و اختیارات هیأت اجرایی فرهنگستان به شمار می‌روند.

* نخستین اجلاس شورای فرهنگستان (جلسه معارفه)

پس از نهایی شدن اساسنامه، اعضاء در تاریخ ۱۳۵۵/۶/۲۲، تحت نام غیررسمی اولین اجلاس همگانی فرهنگستان، در وزارت علوم و آموزش عالی گرد هم آمدند، و به ترتیب: عبدالحسین سمیعی،



شرح عکس: عبدالحسین سیمی



محمود بهمنیار و مهدی بهزاد را برای مدت سه سال به عنوان: نایب رئیس، خزانه دار و دبیرکل فرهنگستان انتخاب کردند. در بخش های بعد درباره علت تشکیل این جلسات غیررسمی و اهم مصوبات نوزده اجلاس همگانی برگزار شده مطالبی ارائه خواهم کرد. طبق اساسنامه، شورا بالاترین رکن فرهنگستان بود که با حضور دو سوم اعضای پیوسته رسمیت می یافت و باید حداقل سالی دو بار با کسب اجازه از ریاست عالیّه برگزار می شد. نخستین جلسه شورا گویا در ۲۵ شهریور ماه ۱۳۵۵ در کاخ سعدآباد تشکیل شد. در این جلسه که جنبه معارفه داشت، شاه در حالت ایستاده، طی سخنرانی کوتاهی بررسی مسأله «آماده سازی ایران برای تکنولوژی پیشرفته فردا» را بر عهده فرهنگستان گذاشت. درباره این مسأله و نیز درباره سه اجلاس دیگر شورا بعداً صحبت خواهم کرد.

* اجلاس همگانی و سه اجلاس دیگر شورا

برای نیل به اهداف لازم بود این نهاد نوپا مشکل کسب اجازه از ریاست عالیّه را که لازمه برگزاری جلسات شورای فرهنگستان بود حل کند تا اعضاء بتوانند در نشستهای متعدد، با صرف وقت کافی و حوصله فراوان درباره مسائل پیش رو و آئین نامه های مورد نیاز بحث کنند و تصمیم بگیرند. قرار شد اعضاء در غیاب ریاست عالیّه، ضمن رعایت سایر مفاد اساسنامه، تحت نام "اجلاس همگانی" گرد هم آیند و هر چند ماه یک بار مصوبات خود را در جلسه رسمی شورا مطرح کنند. در تاریخ ۱۳۵۵/۶/۲۲ نخستین و در تاریخ ۱۳۵۷/۱۰/۲۱ نوزدهمین و آخرین اجلاس همگانی تشکیل شد. در بخش بعد، ضمن بیان اهم مصوبات هفده اجلاس اول، بخش اعظم فعالیت های فرهنگستان علوم قبل از پیروزی انقلاب اسلامی را به تصویر می کشم. اما، لازم است در اینجا به سه اجلاس دیگر شورا نیز اشاره کنم. دومین و سومین اجلاس شورا در کاخ نیاوران و به گمانم به ترتیب در اواخر سال ۱۳۵۵ و در دیماه سال ۱۳۵۶ برگزار شدند. بخش اعظم وقت هر دو اجلاس حول سه موضوع دور می زد: گزارش مصوبات نشستهای همگانی؛ گزارش کار کمیته "آماده سازی ایران برای تکنولوژی پیشرفته فردا" و انتخاب آرم فرهنگستان از بین پنج آرم تهیه شده. در دومین اجلاس شورا پس از معرفی اعضاء توسط نایب رئیس، نوبت به دبیرکل رسید که کارهای انجام شده و برنامه های پیش رو را گزارش دهد. لازم بود درباره اجلاس همگانی، تعداد



شرح عکس: اسامی از راست به چپ: شموئیل رهبر، مهدی بهزاد، پرفسور هندلر، عبارس حضرتی، سیدحسین نصر، لرد الکساندر تاد، محمد بهمنیار، ایرج تاجبخش و منصور نیازی

نشست‌ها، دقت اعضاء در اخذ تصمیمات، نحوه رای گیری و سرانجام مصوبات چند اجلاس همگانی برگزار شده به تفصیل صحبت کنم. در پایان افزودم طبق اساسنامه وقتی مصوبات قابل اجراء تلقی می‌شوند که در جلسات شورای فرهنگستان به تایید برسند. ریاست عالی که در مقابل کارهای سنجیده و انجام شده قرار گرفته بود، پس از اندکی تأمل، از روند پیشرفت کارها اظهار رضایت کرد و حمایت خود را جهت اجرای برنامه‌ها ابزار نمود. بدین ترتیب مشکل اساسنامه گشوده شد و اعضاء توانستند با علاقه‌مندی توان خود را در راه تعالی فرهنگستان به کار ببندند. آرم فرهنگستان باید در سومین اجلاس شورا انتخاب شده باشد، زیرا صورت جلسه مورخ ۱۳۵۷/۲/۲۸ سیزدهمین اجلاس همگانی، نخستین صورت جلسه‌ای است که آرم بر آن نقش بسته است. قرار بود چهارمین اجلاس شورا در ۱۳۵۷/۹/۴ برگزار شود که هیچگاه عملی نشد.

* اهم مصوبات هفته اجلاس همگانی اول تا هفدهم

- تدارک ابزار لازم برای راه اندازی فرهنگستان با رعایت موازین و مفاد اساسنامه زمان بر بود و مشارکت و دقت و حوصله همه اعضاء را طلب می‌کرد. در اساسنامه با صراحت تدوین نه آیین نامه خاص قید شده است. علاوه بر اینها، نیل به اهداف یازده گانه و اجرای بسیاری از بندهای مواد دیگر اساسنامه نیازمند راهکارهای سنجیده و شفاف بود که عمدتاً تا ۱۳۵۷/۷/۲۷ تدوین و تصویب شدند. در

این مدت با تلاش اعضای کمیته‌های مختلف، نمودار تشکیلاتی فرهنگستان و آیین‌نامه‌های: استخدامی؛ مالی و معاملاتی؛ پژوهشها؛ بورسها و جوایز؛ گردهمایی‌ها، انتشارات و اطلاعات علمی؛ کمک به انجمنها و ارتباط با مراجع علمی داخلی و خارجی؛ و شناساندن اندیشه و شخصیت‌های علمی ایرانی تدوین شدند و به تصویب رسیدند و جهت استفاده در آرشیو قرار گرفتند.

- کمک به تشکیل چند گردهمایی، برگزاری دو سخنرانی ویژه، فراهم کردن مقدمات تجهیز کتابخانه و مرکز اسناد، عضویت در شورای بین‌المللی اتحادیه‌های علمی (ICSU)، همکاری متقابل علمی با رویال سوسایتی لندن، و تماس با فرهنگستان‌های علوم چند کشور دیگر، از جمله مصر و بنیاد نوبل از دیگر مصوبات و اقدامات بوده‌اند.

- پیشنهاد هیأت اجرایی فرهنگستان مبنی بر عدم استفاده از مدل‌های ماده ۲۳ اساسنامه در پنجمین اجلاس همگانی به اتفاق آراء تصویب شد. این ماده اذعان دارد: عضویت در فرهنگستان افتخاری است. هیأت اجرایی می‌تواند به اعضای فرهنگستان در مقابل خدماتی که برای برنامه‌های مصوب انجام می‌دهند حق الزحمه پرداخت کند. بدین ترتیب هیچ عضوی در طول مدت عضویت حق الزحمه‌ای دریافت نکرد و همه اعضای خدمت در فرهنگستان را در کنار تمام وقت بودن در محل اصلی خدمت وظیفه می‌دانستند.

- مسأله "آماده سازی ایران برای تکنولوژی پیشرفته فردا" در جلسه تشریفاتی معرفی اعضای مطرح و بررسی آن به عهده فرهنگستان گذاشته شد. در دومین اجلاس همگانی که متعاقب آن تشکیل شد، کمیته‌ای متشکل از آقایان: ارکانی حامد (رئیس)، اعلامی، پارسا، لاله رازی، نحوی و پلپانی مأمور شد ابعاد گوناگون مسأله را بشکافد و نتیجه مطالعات خود را اعلام کند. در سومین اجلاس همگانی، رئیس کمیته پس از ارائه گزارش پیشرفت کار، اعلام کرد کمیته مایل است تنها در برابر شورای فرهنگستان مسئول باشد و پیشنهادها پس از بحث و بررسی و تأیید صرفاً به شورا تقدیم شوند. کمیته در نظر داشت براساس آمار و ارقام گزارشی جامع، پرمحتوا و مستند تهیه کند که در آن پیشرفت همه جانبه اجتماعی، اقتصادی، علمی و فنی کشور مد نظر قرار گیرد. بخش عمده‌ای از وقت چهارمین، پنجمین و ششمین اجلاس همگانی، صرف همین مسأله شد. در پنجمین اجلاس مقرر شد کمیته دیگری با عضویت آقایان: بهمنیار، تاجبخش، لاله رازی، میرشمسی (رئیس) و نحوی کار را دنبال کند و براساس دو گزارش کتبی موجود و نظر اعضا، گزارش نهایی را جهت تصویب آماده سازد. در ششمین اجلاس از آقای سید حسین نصر در خواست شد به این جمع پیوندد تا کمیته، با توجه به همه ابعاد، گزارش هفده صفحه‌ای تهیه شده را نقد و متن نهایی را تدوین و تنظیم کند. پس از دریافت نامه شماره ۶۵۲۸ مورخ ۱۳۵۶/۳/۲۳ وزارت علوم و آموزش عالی که در آن گویا از فرهنگستان خواسته شده بود تاریخ ارسال طرح تعیین شود، قرار شد دبیرخانه گزارش تقدماتی موجود را به وزارتخانه بفرستد و اطلاع دهد

که فرهنگستان این گزارش را کافی نمی‌داند و مایل است بدون تعیین تاریخ کار بررسی را دنبال کند.

- شورای پژوهشهای علمی کشور را هم عبدالحسین سمیعی ایجاد کرد و کوشید فرهنگستان و شورا را در خدمت یکدیگر و هر دو را در خدمت کشور قرار دهد. سه تن از اعضای فرهنگستان رؤسای سه شاخه اصلی این شورا بودند. محمد امین: مهندسی؛ مهدی بهزاد: علوم پایه و سید حسین نصر: علوم انسانی و اجتماعی. شورا وظیفه داشت به روشهای گوناگون، کارهای پژوهشی و پژوهشگران را حمایت کند. از جمله مصوبات شورا این بود که همه ساله طبق آیین نامه خاصی، نشان پژوهش را به پژوهشگران برجسته کشور اعطاء کند و کارشناسایی و انتخاب این پژوهشگران را فرهنگستان علوم انجام دهد. صورت جلسات نشان می‌دهند که نشان‌های پژوهش در دو نوبت اعطاء شده‌اند.

* عاقبت کار فرهنگستان

اعضای فرهنگستان غالباً عضو هیأت علمی دانشگاه یا پژوهشگاهی بودند و بین همکاران و دانشجویان وجهه خوبی داشتند. آنان باید عمده وقت خود را در این مؤسسات می‌گذراندند و نمی‌توانستند اتفاقات ماههای آخر حکومت شاه را نادیده انگارند. وقت هجدهمین اجلاس همگانی عمدتاً صرف بحث درباره مسائل مربوط به نهضت مردم و اظهار نظر درباره وقایع جاری کشور شد. نوزدهمین اجلاس همگانی که با شرکت تعداد کمی از اعضا تشکیل شد به همین گونه ادامه یافت. انقلاب پیروز شد و دولت موقت روی کار آمد. در تاریخ ۱۳۵۷/۱۲/۱۶ آقای علی اصغر تهرانچی با عنوان سرپرست بنیاد تشکلهای تحت ریاست عالییه و دفتر مخصوص فرح، طی نامه‌ای خطاب به فرهنگستان علوم ایران اعلام کرد که جناب آقای نخست وزیر به موجب حکم شماره ۱۲۴ مورخ ۱۳۵۷/۱۲/۳ وظایفی را به ایشان محول کرده‌اند. در این نامه ضمن معرفی آقای مهندس محسن چهل تنی از فرهنگستان خواسته شد هرگونه اقدام در حدود وظایف سازمانی فقط با موافقت شخص نامبرده به عمل آید و تصمیمات ایشان در تمامی موارد لازم الاجرا تلقی شود. آقای چهل تنی را جوانی مؤدب و با تقوا دیدم. از کارکنان خواستم با سرپرست موقت فرهنگستان صمیمانه همکاری کنند و تمام اطلاعات لازم و پرونده‌های موجود در دبیرخانه را در اختیارشان قرار دهند. شخصاً هم در چند نوبت به پرسش‌های ایشان و دو سه همکار بسیار جوانشان پاسخ دادم. برای مدتی رفت و آمد ادامه داشت و گزارش بررسی‌ها به سرپرست بنیاد و دفتر مخصوص ارسال می‌شد. ظاهراً تداوم کار فرهنگستان علوم ایران تأیید شده بود که سرپرست موقت فرهنگستان طی نامه شماره ۲۲۲ مورخ ۱۳۵۸/۱/۱۸ از من (و شاید هم از همه اعضا) دعوت کردند در ساعت ۹:۳۰ روز پنجشنبه مورخ ۱۳۵۸/۱/۲۳ در محل دبیرخانه حاضر باشم تا در اجلاس همگانی در مورد ادامه کار فرهنگستان بحث و تبادل نظر شود. شاید بتوان این اجلاس را به منزله مجلس ختم فرهنگستان علوم قبل از انقلاب اسلامی ایران تلقی کرد. پس از این جلسه کلیه اسناد، پرونده‌ها، کتاب‌ها و مایملک نا چیز

همراه با کارکنان دبیرخانه فرهنگستان به محل فعلی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (واقع در خیابان ۶۴ بزرگراه کردستان) انتقال یافتند و پس از تشکیل پژوهشگاه جزو ابواب جمعی آن قرار گرفتند.

کلام آخر

انجام وظیفه کردم و گزارش را نوشتم اما، اطمینان دارم هم فرهنگستان حرف و حدیث فراوان دارد و هم گزارش آن - پناه بر خدا! بیش از چهل سال از عمر اساسنامه و هشتاد سال از عمر من گذشته است. در این مدت با اساسنامه‌ها و فعالیت‌های چند فرهنگستان دیگر هم آشنا شده‌ام و به راحتی می‌توانم نقاط قوت و ضعف آنها را مقایسه کنم. سالهاست که با بسیاری از اعضای محترم فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران افتخار آشنایی دارم و یکی از کم سابقه ترین اعضای پیوسته این فرهنگستان هستم و دخالت در کار بزرگان را جایز نمی‌شم. اما مجبورم به ندای وجدان پاسخ دهم و با ذکر چند نکته و ارائه چند پیشنهاد عریضم را تمام کنم.

در تصمیم‌گیریهای مهم آموزشی و پژوهشی کشور چند سازمان دخالت دارند و غالباً همسو عمل نمی‌کنند. برنامه‌های علمی و فنی هزار گاه دستخوش تغییر می‌شوند و با تغییر وزیر، نظام آموزشی زیر سؤال می‌رود. آیا لازم نیست یک سازمان مستقل و قوی علمی که از حمایت کل نظام برخوردار باشد، رهبری سیاستگذاری‌های کلان علمی و فنی کشور صرفنظر از موضوع و سطح را برعهده داشته باشد؟ فکر می‌کنم شاه‌پاسخ این پرسش را مثبت و این سازمان را فرهنگستان علوم می‌دانست که فرمان صادر کرد و بررسی مسأله «آماده سازی ایران برای تکنولوژی پیشرفته فردا» را برعهده آن گذاشت تا عمل‌انسان دهد ایران به فرهنگستان علوم نیازمند است. غافل از اینکه صدور فرمان وامریه، همراه با شعارهایی چون "چه فرمان یزدان، چه فرمان شاه" و "او امر جهان مطاع ملوکانه" کارساز نیستند. در تاریخ ۳۰/۳/۱۳۸۵ در مراسم بزرگداشت چهارتن از برگزیدگان فرهنگستانهای: علوم، زبان و ادب فارسی، علوم پزشکی و هنر شرکت کردم. در این مراسم با شکوه رؤسای محترم قوای مجریه و مقننه هم حضور داشتند. زنده یاد حسن حبیبی به نمایندگی از هر چهار فرهنگستان، علاوه بر معرفی برگزیدگان، به اختصار اشاره کردند که فرهنگستان‌ها در سیاستگذاری‌های کلان کشور نقشی بسیار کم‌رنگ دارند، آقای دکتر محمود احمدی‌نژاد رئیس محترم جمهوری پس از اعطای نشان دولتی درجه یک دانش به برگزیدگان، در سخنانی رسالت فرهنگستان‌ها را بسیار گسترده و مهم دانستند و آمادگی دولت (و به نظر مجلس) را برای حمایت از فعالیت آن اعلام کردند. پرسش ساده این است: در حالی که ریاست عالی فرهنگستان علوم با رئیس جمهور است که حمایت خود را علناً اعلام می‌کند، سایر مقامات هم خود اهل علم‌اند و بنابر فریضه‌های دینی حامی عالم، و تمام اعضای محترم این فرهنگستان‌ها از شأن و منزلت خاصی برخوردارند، چرا فرهنگستان علوم در سیاستگذاری‌های علمی و فنی نقش ندارد؟ اجازه ندارد؟ ساز و برگ لازم در اختیار ندارد؟ یا اصلاً علاقه ندارد به بازی گرفته شود و چرا؟ به عنوان مثال،

به بیانیه ۸۰- منشور توسعه علم کشور اشاره می‌کنم که در چهل و چارمین نشست روسای دانشگاه‌ها و مراکز علمی و تحقیقاتی به تصویب رسیده است. در این بیانیه که صرفاً به اهداف و باید‌ها می‌پردازد هیچ نامی از فرهنگستان علوم برده نمی‌شود و اجرای حتی بخش کوچکی از ۳۳ بند مندرج در بیانیه برعهده این نهاد ذاتاً توانمند گذاشته نمی‌شود. چرا؟ شاید یکی از دلایل این باشد که در اساسنامه ارتباط و تعامل سنجیده‌ای بین فرهنگستان و سایر مؤسسات علمی کشور و دولت، پیش‌بینی نشده است. دغدغه خاطر آقای دکتر داوری، رئیس محترم فرهنگستان علوم هم همین است که در سخن اول خبرنامه شماره ۱۵، جان کلام را بیان می‌کنند، بیست و یک بار کلمه اساسنامه را به کار می‌برند و در پایان اظهار امیدواری می‌فرمایند که صاحب‌نظران و بخصوص رؤسا و مدیران محترم فرهنگستان‌های کشور در آنچه گفته شد تأمل فرمایند. در پایان اعلام می‌کنم که: در حقیقت این یادداشت دعوتی است برای تأمل در وضع و کار و بار فرهنگستان‌ها.

معتقدم برای دستیابی به این هدف، فرهنگستان علوم باید پیشگام شود و به تأمل در وضع خود بپردازد. از طرفی می‌دانم در حال حاضر فرهنگستان علوم فاقد ساز و برگ لازم جهت پذیرفتن مسئولیتهای سنگین است. برای تأیید این مطلب کافی است مثلاً به منزلگاه فرهنگستان ملی علوم آمریکا سربزنیم و ضمن مقایسه وظایف و مسؤولیت‌ها امکانات را هم مقایسه کنیم. شاید به همین دلیل و دلایل عدیده دیگر اعضای محترم فرهنگستان علوم خطر نمی‌کنند و مسؤولیت سنگین نمی‌پذیرند. حق هم با آنهاست پس چاره نیست؟ گلابه کردن از وضع موجود که کارساز نیست باید اقدام کرد! با نهایت فروتنی و احترام بذل توجه به نکات زیر را لازم می‌دانم.

● از فعالیت‌های حدود سی سال گذشته فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ارزیابی درونی و بیرونی به عمل آید.

- با توجه به تجربیات موجود قبل و بعد از انقلاب اسلامی، نیازهای کشور، و مطالعه تطبیقی اساسنامه‌های فرهنگستان‌های چند کشور منتخب، اساسنامه موجود نقد و اصلاح شود
- با توجه به رسالتها، چشم اندازی برای آینده فرهنگستان علوم ترسیم و چند برنامه کوتاه مدت، میان مدت و بلند مدت همراه با ساز و برگ مورد نیاز جهت اجرای برنامه‌ها تهیه، تدوین و تنظیم شود.
- مدارک و مستندات مورد نیاز به دست با کفایت مشاوران حقوقی سپرده شود تا با حمایت کامل بزرگان کشور فرهنگستان علوم چنان نهادینه شود که کشور بتواند سالیان متمادی به بهترین نحو ممکن از این نهاد ذاتاً توانمند و از خیل عظیم پژوهشگران هوشمند و پرتلاش بهره‌مند شود. ان شاء الله.

نامہ فرهنگستان علوم



ابونصر محمد بن محمد فارابی (معلم ثانی)

تولد: ۸۷۸ میلادی «فاراب» - مرگ: ۹۵۰ میلادی «دمشق»