

افزایش معتکفین ارتقای سلامت روانی جامعه را موجب می‌شود

مهر: رئیس سازمان تبلیغات اسلامی استان تهران صبح شنبه در جمع خبرنگاران ضمن اشاره به برنامه‌های این سازمان در فصل نیاپش و به ویژه اعتکاف با تأکید بر اینکه افزایش معتکفین ارتقای سلامت روانی جامعه را موجب می‌شود، گفت: بر اساس پیش‌بینی‌ها امسال بیش از ۴۰ هزار نفر در تهران و در ۱۵۰ مسجد معتکف خواهند شد.
حجت‌الاسلام حسین روحانی‌نژاد رئیس سازمان تبلیغات اسلامی استان تهران صبح شنبه در محل سازمان تبلیغات اسلامی در مورد برنامه‌های فصل نیاپش که دربرگیرنده سه ماه رجب، شعبان و رمضان است گفت: فضیلت این سه ماه طی روایات متعددی بسیار مورد تأکید قرار گرفته و سازمان تبلیغات اسلامی نیز باید مدیریت فرهنگی برنامه‌های فصل نیاپش را برعهده داشته باشند تا خلق اله از آن بهره‌برند. وی با اشاره به اینکه برگزاری مراسم اعتکاف مختص به دین اسلام نیست و پیش از اسلام نیز چنین مراسمی برگزار می‌شده گفت: اعتکاف زمان خاصی ندارد و براساس روایت‌های اسلامی هر روزی که بتوان در آن روزه گرفت، می‌توان اعتکاف کرد و تعداد روزه‌ای آن از سه روز آغاز شده و گسترش آن به توان معتکف بستگی دارد.
حجت‌الاسلام روحانی تصریح کرد: روایات بسیاری در مورد روزه گرفتن در ماه رجب و بخشیده شدن گناهان در دین آسمانی‌ها وجود دارد. در بسیاری از روایت‌ها اعتکاف طی روزه‌های ۱۳ تا ۱۵ ماه رجب که ایام البیض نام دارد سفارش شده است و در کشور ما نیز مراسم اعتکاف طی این روزه‌ها برگزار می‌شود.
وی استقبال مردم را بسیار مثبت و گسترده ارزیابی کرد و گفت: سازمان تبلیغات اسلامی برنامه‌های خاصی برای این ایام در نظر گرفته است که با هماهنگی مساجد برگزارکننده اعتکاف آنها را به مرحله اجرا می‌رساند.
رئیس سازمان تبلیغات اسلامی استان تهران درباره تعداد مساجد برگزارکننده مراسم اعتکاف در مقایسه با سال گذشته اظهار داشت: سال گذشته ۱۲۷ مسجد میزبان معتکفین بودند و انتظار می‌رود این تعداد امسال به ۱۵۰ مسجد افزایش یابند.
همچنین سال گذشته ۳۰ هزار نفر معتکف در مساجد حضور یافتند که امسال این تعداد به بیش از ۴۰ هزار نفر در سراسر استان خواهد رسید.
وی ضمن اظهار این مطلب که مراسم اعتکاف مراسمی مستحب بوده یادآور شد: فرد معتکف باید شرایط خاصی اعتکاف را چون ایمان، عقل، اختیار، روزه، نیت و توقف در مسجد را رعایت کند که اعتکاف طی دو روز اول مستحب بوده اما از روز دوم که گذشت توقف معتکف طی روز سوم در مسجد واجب است.
حجت‌الاسلام روحانی گفت: حضور بانوان معتکف نسبت به آقایان ده درصد بیشتر است و از آنجا که اعتکاف مستلزم هزینه بوده و هزینه‌های آن برعهده معتکف است، افرادی که می‌توانند در این راه خدمت کنند، نذر کرده تا مساجد بیشتری در این امر خیر شرکت کنند.
براساس اظهارات رئیس سازمان تبلیغات استان تهران مراجع تقلید اظهار داشته‌اند که هر مسجد به طور مرتب به برگزاری نماز جماعت بپردازد می‌تواند مراسم اعتکاف را برگزار کند و هر چه تعداد مساجد برگزارکننده و معتکفین در مساجد افزایش یابند در سلامت و امنیت روانی مردم مسلمان تأثیر بیشتری خواهد داشت.
وی اظهار داشت: تبلیغات برنامه‌های این مراسم به واسطه انتشار جزوات، پوسترها و انجام مصاحبه‌ها صورت گرفته است.
سازمان تبلیغات اسلامی استان تهران مراسم در روز اول اعتکاف (۱۳ رجب) به مناسبت جشن میلاد امیرالمومنین حضرت علی(ع) و روز سوم (۱۵ رجب) به مناسبت وفات حضرت زینت(س) مراسم ویژه در مساجد برگزارکننده اعتکاف خواهد داد.
سخنرانی‌های متعدد برای بهیوره‌بردن از ایام اعتکاف برای معتکفین در نظر گرفته شده است.
برنامه‌های این سازمان در پایان ماه رجب به مناسبت عید مبعث در سال پیام با همکاری تمام مساجد، هیات‌های مساجد و هیات‌های سیار با هماهنگی‌های صورت گرفته بر ویژگی‌های ابعاد شخصیتی پیامبر اعظم(ص) متمرکز خواهد شد.
حجت‌الاسلام روحانی در این رابطه گفت: اهانت مخالفین اسلام نسبت به پیامبر اکرم(ص) باعث شد تا امسال برگزاری این مراسم با مشارکت مردم و بسیار برجسته‌تر از قبل برگزار شود و این اهانت‌ها برای مردم تشریح شود.
وی همچنین گفت: مراسم شعبانیه طی روزه‌های ۳، ۴ و ۱۱ شعبان با هماهنگی‌های انجام شده برگزار می‌شود، اما اوج مراسم شعبان نیمه شعبان و همزمان با میلاد مسعود منجی بشریت حضرت مهدی (عج) خواهد بود که در کل کشور با ۱۴ هزار هیات مذهبی با شکوه بسیار برگزار می‌شود.
دهه آخر شعبان نیز به مناسبت استقبال از ضیافت‌الله برنامه‌های غبارروبی مساجد، تجلیل از خدمات برجسته خدام مساجد خواهد بود و اوج تبلیغات سازمان در رمضان صورت می‌گیرد که دو بخش فعالیت‌های قرآنی و اعزام مبلغ تقسیم می‌شود.
حجت‌الاسلام روحانی گفت: شب‌های قرآنی، قرآن‌آموزی، محافل انس با قرآن، اعزام مبلغ به سراسر استان و تحت به پوشش در آوردن مساجد فاقد امامت از برنامه‌های ماه رمضان محسوب می‌شود تا بتوانیم با شکوه هرچه تمام‌تر به استقبال عید سعیدفطر برویم.

بخش اول

سهروردی آشنا شده‌ام. این آشنایی

تقریباً به زمانی بازمی‌گردد که نقد بدیع او^۱ از اصطلاح

«تعریف» ارسطویی نظرم را جلب کرد. سپس مشغول تحقیق و بررسی آثار او شدم تا اینکه مجلد اول مجموعه مصنفات شیخ اشراق^۲ به تصحیح انتقادی هانری کربن (۱۹۷۹)– (۱۹۰۳م) که مشتمل بر برخی از نوشته‌های سهروردی است به دستم رسید و پژوهش و تحقیق خود را با استفاده از آن ادامه دادم. کربن تا آن زمان هنوز تمامی آثار سهروردی از جمله حکمه‌الاشراق و نیز رسایل تمثیلی و عرفانی او را تصحیح و چاپ نکرده بود. او در مقدمه‌های خود به آثار سهروردی تنها «ایران» را منبع اندیشه او دانسته و این نظر را به طریق بدیدارشناسی اثبات کرده‌است. البته از ویژگی‌های

سهروردی که برای من جالب توجه بوده این است که وی در انتساب معنوی خود به حکیمان خسروانی ایران باستان تصریح کرده‌است. او حکمت یحیی مشائی ارسطویی را که حکیمان مسلمان از آغاز فلسفه اسلامی به آن توجه کرده‌اند با حکمت ذوقی حکیمان خسروانی^۳ متمایز می‌داند و در بخشی از شجره معنوی خود حکمت ذوقی یا خمیره حکمت خسروانیان را به جیند بغدادی (متوفی ۲۹۷ق) و بایزید بسطامی (۲۶۱–۱۸۸ق) و حلاج (متوفی ۳۰۹ق) و سپس به خود منسوب کرده‌است. ^۴ نیز علاوه بر انتساب معنوی به بررسی دو طریق فکری نیز پرداخته: ۱– روشه‌شناسی ارسطویی برخی اصطلاحات فلسفی و تطبیق آن با فلسفه و حکمت یونانی که پس از دوره ترجمه به اندیشه اسلامی انتقال یافت. ۲– توجه به معارف باطنی اسماعیلیه که احتمالاً همین التفات منجر به محاکمه وی و نیز بعدها موجب تکفیر او توسط ابن تیمیه (۷۲۷–۶۶۱ق) در بحث از امامت^۵ در مسئله تقدم ولی بر نبی شد. سهروردی در مقدمه حکمه‌الاشراق می‌گوید: «به حسب آیه بیست و پنجم سوره بقره این جاعل فی الارض خلیفه عالم هیچ‌گاه از خلیفه خالی نیست.»^۶ او حکیمان را به اهل بحث و اهل ذوق و جامع بحث و ذوق تقسیم کرده که هر یک مراتبی دارند: ۱– متوسط ۲– برتر ۳– دارای تجربه معنوی. «حکیم مثاله» دارای متعالی‌ترین رتبه و متبحر در هر دو حکمت است نیز مقام معنوی و نور باطنی داشته و در سلامت و صفای باطنی به‌سر می‌برد و به مقام «خله» نائل شده‌است. ^۸ صوفیان متأخر به تاسی از عقاید باطنیان از این مقام با اصطلاح «غوث» یا «قطب» یا «ولی» یا «امام» یا «اخلیفه‌الله فی الارض» یاد کرده‌اند.

به هر حال سلسله نسب معنوی سهروردی به حکیمان یونان و ایران و مصر و هند و باطنیان بازمی‌گردد و با استمرار این سلسله نمایندگانی از تصوف وارد آن می‌شوند. همه آنها سیر مقامات معنوی کرده که البته نه به طور خاص در حوزه دینی اسلام بلکه به حسب ارتباط مستقیم با پیشوایان ایرانی و جز آنها و به‌طور کلی در قالب امامتی باطنی ترسیم می‌شوند. از این رو حکیمان خسروانی مثل زرتشت و کیخسرو و جاماسب (جاماسب) و فرشاورشتَر (فرشوشتر) و بزرگمهر (بوزجرمهر) که سهروردی آنها را ستون‌های حکمت می‌داند در این سلسله دیده می‌شوند. نیز برخی حکیمان یونان مانند آغاثانایمون و فیثاغورث و سقراط (۳۹۹–۴۴۰ ق.م) و افلاطون (۳۴۷–۲۲۷ ق.م) و انسبادقلس (امپدوکلس) و فلوطین^{۱۱} (پلوینوس ۲۰۴–۲۷۰ ق.م) و غیره به آنها ضمیمه می‌شوند. معهدا سلسله نسب معنوی سهروردی به طور مجموع به ایران و یونان بازمی‌گردد. بنابراین دو گونه حکمت ذوقی و بحثی به طور خاص و معارف صوفیانه در عهد اسلامی به طور عام در اندیشه اشراقی سهروردی موثر بوده به گونه‌ای که می‌گوید: «طریق اشراقیان جز به سوانح نوری انتظام نمی‌گیرد.»^{۱۲}

سهروردی فراتر رفته و افلاطون را پیرو زرتشت می‌داند و دوگانگی^{۱۳} نور و ظلمت، خیر و شر و اهورا و مزدا ایرانی را از منابع فلسفه افلاطون دانسته و به اندیشه مثال افلاطونی بستر تاریخی و اجتماعی آن نزد افلاطون تجاهل می‌ورزد. البته نمی‌توان تأثیر عناصری از ثنویت شرقی را در افلاطون انکار کرد در حالی که باید توجه داشت ثنویت، عام بوده و نمی‌توان گروه خاصی را به‌طور مشخص نماینده آن دانست. برخی از مورخان معاصر حکمت سهروردی، مانند محمد اقبال لاهوری^{۱۴} (۱۹۳۸–۱۸۷۷م) و هانری کربن^{۱۵} بدون

و هو الفانی الخله و هو اقرب الحالات الی الموت و ربما سماه بعض صوفیه «مقام الخله» و اشار الیه افلاطون.
۱۰

۹-Festugiere R.P La revelation d’ Hermes Trismegiste, Paris t I en 1994
نیز نگاه کنید به مقاله آلفرد فوین زیگل «هرمس» و نیز رساله «قیس القایس فی تدبیر هرمس الهراس» در اینکه هرمس همان اختنخ مصری است و همان ادیس نبی است

Alfred von Siegel, Der Islam, p. 292
نیز نگاه کنید به فصوص الحکم محی الدین ابن عربی تحقیق ابوالعلا عقیقی، ج ۲، ص ۴۵–۴۴ طبقات الاطبا، ابن ابی اصیبعه چاپ مصر، ج ۱، ص ۱۶

۱۰– مجموعه مصنفات شیخ اشراق، حکمه‌الاشراق: ج ۲، ص ۱۱۱

2-Henri corbin, oeuvres philosophiques, et mystiques, de Shihab al Dine Yahya al -Paris I., Istanbul, Vol I., Suhrawardi, Vol Paris . Terhran, VolIII

۳– مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲: حکمه‌الاشراق، ص ۱۰، ۱۲، ۱۵۶، ۱۵۷. سهروردی تقریباً در بیشتر آثار خود در انتساب خویش به حکیمان فرس تصریح کرده‌است.
۴– مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱: المطارحات، ص ۵۰۲

۵– بهمن «نور-اقرب– صادر اول– عقل کلی) خرداد (=رب صنم آب، مثال آب) اسفهد (نفس ناطقه) مرداد (=رب صنم درختان– مثال درختان) اردیبهشت (=رب صنم آتش– مثال آتش) اسفرازم (=رب صنم زمین– مثال زمین).

۶– اصول الفلسفه الاشراقیه، صص ۱۰۵–۱۰۸
۷– [عبارت سهروردی چنین است: ...: «فالحکیم المتوغل فی البحت الذی لم يتوغل فی التاله. فان المتوغل فی التاله علیم البحت و هو خلیفه الله و لایخلو الارض عن متوغل فی التاله ابدا و لا یاسه فی ارض الله للباحث المتوغل فی التاله لا یخلو العالم عن وهاق من الباحت فحسب اذا لا بد للخلایفه من التاله.»]–

۸– مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱: التلویحات اللوحیه والعربییه، ص ۱۱۳–۱۱۴: «او تم مقام آخر فی الفنا

اندیشه پیشه

اندیشه افلاطون در حکمت اشراق سهروردی

محمدعلی ابوریان

ترجمه: حسن سیدعرب



بالا‌ترین مرتبه تجریدند. بر اساس گزارشی که ارسطو^{۱۱} نقل کرده، افلاطون جسم و بعد آن را مثالی می‌داند. بنابراین مثل در رتبه‌ای متعالی در طور ماورای محسوسات یعنی در مرتبه مثل متوسطه ریاضی قرار دارد. ^{۱۲} واسطه‌های ریاضی اساس تقارب و مشارکت عالم معقول و محسوس‌اند. ^{۱۳} در عرفان عقلی از مقام عالم مثال آن سخن گفته شده‌است. به نظر افلاطون این عالم، جواهر مختلف و متمایز دارد^{۱۴} و سیر آنها به عالم اشباح (عالم ظلمت / محسوسات) منتهی می‌شود. اجتناب از آنچه افلاطون تمایز میان معقول و محسوس نامیده، منشاء طرح نظریه «صدور»^{۱۵} نزد فلوطین شد. اما سیر نظریه افلاطون در اندیشه فلوطین متوقف نماند و فلامنه متأخر حوزه فلسفی اسکندریه مخصوصاً امپلیخوس^{۱۶} که تأثیر عظیمی بر اندیشه فلسفی در عهد اسلامی داشت به شکل دیگری در تلفیق و تداوم آن سهیم بودند.

■ **ابن سینا و مثل افلاطونی**
ابن سینا در شفا^{۱۷} تلخیصی از آرای افلاطون کرده تاکنون از آن غفلت شده‌است. او در مقاله هفتم از الهیات شفا آرای افلاطون را به نقل از مابعدالطبیعه ارسطو نقل کرده و از نقد ارسطو به آرای افلاطون انتقاد کرده‌است. ابن سینا در ادامه از مفارقات و تعداد آنها و نیز از واسطه‌های ریاضی میان صور و محسوسات سخن می‌گوید. ^{۱۸} آنچه موجب تأکید بر شناخت آرای افلاطون می‌شود سخن مؤلف رساله فی‌المثل‌المعلّقه‌است. بنا به گزارش در این رساله افلاطون در رای دارد که در یک رای تنها از مثل محسوسات و در دیگری به طور مشترک از مثل محسوسات و ریاضیات بحث کرده‌است. ^{۱۹} گزارش اخیر و سخن ابن‌سینا در شفا اثبات می‌کند که آشنایی اشراقیان با اندیشه افلاطون مسبوق به انتقال متون ارسطویی به عالم اسلام‌است. در آن متون از پیوند میان نظریه میثائی عقول ده‌گانه فائض شده از واحد و غایتی که به سیر ریاضی^{۲۰} نظریه مثل افلاطونی می‌انجامد، سخن گفته شده‌است. از نمونه‌های این تأثیر، سخن ملاصدرا که در آتجا به بحث از پیوند عقول و مثل افلاطونی پرداخته. ^{۲۱} پیش از او نیز ابن‌سینا در نجات‌گفته بود که افلاطون عاقل را مثال کلی نوع می‌داند^{۲۲} که حقیقت این نظر پس از بررسی‌ای در ابوالبرکات بغدادی (متوفی ۵۴۷ق) به نظریه صدور نزد

مشائیان آشکار می‌شود. او از سبب حصر عقول در عدد ده پرمش کرده زیرا از منشاء تاریخی آن آگاه نیست. او با طرد اندیشه صدور نزولی، قصد داشته تا با احیای اندیشه افلاطونی آن را از شوائبی که در خلال سیر تاریخی با آن آمیخته شده پاک کند اگرچه در این میان آرای افلاطون را با یکدیگر می‌آمیزد. پس از ابوالبرکات بغدادی نخستین کسی که با مبانی اندیشه افلاطون، حکمت مشاء را نقد کرد شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. او به رغم انتقاد^{۲۳} از افلاطون، طریق تفکر او را احیا کرد. کتاب‌المعتبر فی‌الحکمه ابوالبرکات بغدادی که نقد آشکاری را در تاریخ فلسفه اسلامی مطرح کرد، سرشار از اصطلاحاتی اشراقی همانند فقه‌الانوار است به گونه‌ای که اشراقیان به آن قائلند. این اصطلاحات در مشاء^{۲۴}الانوار منسوب به غزالی (۵۰۵–۴۵۰ ق) و یا ثولولجیا منسوب به ارسطو و رساله فی‌الملاکه و نسط‌های آخر اشارات و تنبیهات ابن‌سینا نیز دیده می‌شود. ^{۲۵} در اینجا لازم است تا کمی مبسوط‌تر به اندیشه سهروردی بپردازیم.

مقایسه حکمت مشاء و اشراق

با بررسی کوتاه تاریخ اندیشه افلاطونی، آمیختگی آن با حکمت مشائی اسلام معلوم می‌شود. نظام فلسفی مسلمانان امتزاجی از اندیشه‌های افلاطون و ارسطو و فلوطین و دیگران است. نقد ابوالبرکات بغدادی، تفکر افلاطونی نهفته در اندیشه فلسفی در اسلام را از امتزاج با فکر مشائی پیراسته کرد و این کوشش دستمایه اقبال اشراقیان به اندیشه‌های افلاطون شد. با این همه، حاصل تلاش ابوالبرکات قابل توجه است زیرا گسست از اندیشه مشاء که در تفکر فلسفی مسلمانان رسوخ یافته بود حتی با نقد سهمگین غزالی، امری چندان سهل و آسان نبود. پس عجیب‌نیست که سهروردی از مراغه^{۲۶} تا تعلیم‌نزد مجدالدین جیلی کوشش‌های فلسفی خود را از حکمت مشاء آغاز کرد. عوامل بسیاری در تعالی و تکوین اندیشه فلسفی او دخالت داشت که موجب رویکرد وی به حکمت اشراق شد. برای مثال، کشف و شهود از عوامل تعالی بخش اندیشه در حکمت سهروردی است. وی بعدها حکمت مشاء و اشراق را با یکدیگر سازگار کرد و این از مهم‌ترین دلایل بر عدم به‌کارگیری منبع [ایران] در حکمت اشراق است. به هر حال او نوشته‌های آثار^{۲۷} خود را به تاسی از فقه‌الانوار بازمی‌کرد. در حالی که این حکمت را بی‌نیاز از ذوق اشراق نمی‌داند. جلال‌الدین دوانی (متوفی ۹۰۸ ق) می‌گوید: «سهروردی از حکمت مشاء دفاع می‌کرد تا این که برهان پروردگار او را به افقی دیگر رهنمون کرد.»^{۲۸} سخن دوانی موید این معنا است که حکمت یحیی مشائی نیز به فقه‌الانوار بازمی‌گردد. تثبیت ارتباط میان حکمت ذوقی و بحثی به طور خاص برآمده از اندیشه‌های سهروردی و محی‌الدین بن عربی است. البته تلاقی این دو حکمت بدون تمایلات افلاطونی در حکمت مشاء یا عناصری ذوقی همانند فیض و صدور که مشائیان برای عقل فعال قائلند، کامل نمی‌شود. ^{۲۹} جلال‌الدین دوانی در قرابت میان عقل فعال مشائی و ارباب انواع اشراقی می‌گوید: «منظور سهروردی از رب النوع انسانی همان عقل فعال مشائیان است.» سهروردی در موارد بسیاری را آرای مشائیان به تسامح رفتار کرده‌است. برای نمونه در هیاکل‌النور عقل فعال را «پدرا» و «رب طلسم نوع انسانی» و «مفیض و مکمل کمالات علمی و عملی نفوس» دانسته در حالی که حکما روح‌القدس را عقل فعال^{۳۰} نامیده‌اند. از عبارتی در مطارحات: «برمی‌آید که نظریه عقل فعال مشائیان منسوخ شده و نظریه ارباب انواع اشراقیان جایگزین آن شده‌است. قصاب باشی در این باره می‌گوید: «جواهر مجرد نخستین، همان عقول ده‌گانه طولی^{۳۱} یا انواع مجرد عالی‌اند که اشراقیان و در راس آنها سهروردی قائل به آن بوده و در واقع جایگزین اشراقی مثل افلاطونی و عقول ده‌گانه مشائی هستند. اضافه‌کردن «طولی» به عقول ده‌گانه و انوار مجرد، صفت اشراقی قواهر عالی مجرد و مبین فهم اشراقیان از تطابق آنها است.» سهروردی به نقد ابوالبرکات متمایل است و بحث از تحدید عقول یا انوار مجرد را با استناد به آیه ۱۰۹ سوره کهف «لو کان البحر مداداً لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی و لو جئنا بمخله مددا»^{۳۲} پیوهده می‌داند.

مقاله ۷، فصل ۲، ص ۳، ۵۶۷–۵۶۶. ابن مواضع از شفا خلاصه دو فصل ششم و نهم از کتاب (۱) مابعدالطبیعه ارسطو است.
۲۸– الشفا، ص ۵۵۷. از واسطه‌های بدون انتداد ریاضی به واسطه میان صور و محسوسات تعبیر می‌شود. ابن مطلب به مابعدالطبیعه ارسطو فقره ۹۸۷ نزدیک است.
۲۹– رساله فی‌المثل العقلیه الافلاطونیّه، ص ۱۸–۷.
۳۰– همان، ص ۷۸.
۳۱– نظریه اعداد مثالی در تاسوعات فلوطین مطرح شده‌است. نگاه کنید به التاسوعات، ت ۶، مقاله ۶، فقره ۵، ترجمه امیل بره. فلوطین در آنجا می‌گوید: اعداد و مثل، همان عقل است. اینجا به خودی خود یارده تا است. مثل نیز اعدادند زیرا هر یک از آنها از واحد و ثانی صادر می‌شوند.
۳۲– النجاه، ص ۶۱۸.
۳۳– المشارح و المطارحات، فقره ۱۷۱، ۱۷۲، ص ۴۴۵ و پس از آن.
۳۴– ابوریان، اصول الفلسفه الاشراقیه، ص ۱۱۹–۸۶.
۳۵– همان، ص ۱۹ به بعد.
۳۶– اصول الفلسفه الاشراقیه، ص ۶۰.
۳۷– شرح هیاکل النور، نسخه خطی، برگ ۲۲۵.
۳۸– همان برگ ۲۰۳.
۳۹– میاکل‌النور، تصحیح ابوریان، قاهره، ۱۹۵۷م، ص ۶۵.
۴۰– المطارحات، ص ۴۴۴–۴۵۳، مشرع پنجم= ف ۹ «بنابر نظر نقتدمان، رب‌النوع توجیهی به‌نوع دارد اما توجه به گونه‌ای نیست که وابسته به بدن یک شخص یا یک نوع گردد، بلکه نوع بذاته است. پس نزد آنها عقول در سلسله طولیه‌ای که اصول است و به امهات و ده‌گانه‌های که آنها ارباب انواع هستند، تقسیم می‌شوند و چه سبب رب هر نوع به اسم آن نوع نامیده شده‌است. همچنین نگاه کنید به مشرع ششم، فصل هشتم از مطارحات: از عقول رساننده‌ای به ترتیب طولی حاصل می‌شود و از این طبقه به نسبت بین آن طبقه دیگری از عقول به دست می‌آید که طولیات جایگزین امهات و حاصلات به نسبت جایگزین فروعات است.»

۴۱– المثل العقلیه الافلاطونیّه، ص ۱۵۰.

گفتار □

رابطه زبان و اعمال در علوم اجتماعی

احمدرضا همتی مقدم

بخش اول

در این سلسله مقالات درباره فلسفه علوم اجتماعی بارها از

«روانشناسی عامیانه» صحبت کردیم. «تیین» در علوم اجتماعی غالباً مبتنی بر «روانشناسی عامیانه» یا همان فهم عرفی است. اصل هدایت‌کننده این نوع تبیین به‌صورت زیر است: «اگر فردی خواهان B است و باور دارد که انجام A، بهترین روش برای رسیدن به B است، پس او A را انجام خواهد داد.» هر سه متغیر «روانشناسی عامیانه» یعنی «باور»، «امیل یا خواسته» و «عمل» التفاتی یا نیت مند (intentional) هستند.

واژه «intentional» معنای خاصی در فلسفه دارد. در فلسفه وقتی می‌گوییم یک باور، التفاتی (intentional) یا نیت‌مند است منظور این است که آن باور، «محتوای گزاره‌ای» دارد. بدین معنا «باورها» مشتمل بر «گزاره‌ها» هستند. بنابر این باور بدون گزاره‌ای که متعلق آن باور است، نمی‌تواند وجود داشته باشد. «باور» در واقع رابطه‌ای است میان یک مخلوق ذی‌شعور و یک گزاره. مثلاً «علی باور دارد که امروز باران می‌آید»، در این حالت علی در رابطه باور با گزاره‌ای است که به‌وسیله این جمله یعنی «امروز باران می‌آید» بیان شده‌است. به‌طور کلی برای گزاره‌ها سه نقش را می‌توان در نظر گرفت: ۱– گزاره‌ها معنای جملات هستند، ۲– گزاره‌ها حاملین صدق و کذب هستند (یعنی آن چیزی که صادق است یا کاذب، گزاره است نه جمله)، ۳– گزاره‌ها محتویات تفکرات ما هستند. (البته مباحث عمیقی در حوزه فلسفه

تحلیلی درباره چیستی گزاره‌ها وجود دارد که به بحث ما چندان مربوط نیست و سه نقش ذکر شده برای گزاره‌ها تا حد زیادی مورد قبول اکثر فیلسوفان است.)
وقتی می‌خواهیم باور خودمان یا باور فرد دیگری را بیان کنیم معمولاً از عبارت زبانی «که» استفاده می‌کنیم؛ مثلاً «من باور دارم که اسرائیل حکومتی نژادپرست است» یا «X باور دارد که روزنامه شرق به جای روزنامه «کلی» محله است». بنابراین آن نظایر آن. بنابراین وقتی می‌گوییم «علی باور دارد که عراق به ایران حمله کرده‌است»، باوری که کل این جمله به علی نسبت می‌دهد حمله کردن عراق به ایران است، به عبارت دقیق‌تر باور به این گزاره را یعنی «عراق به ایران حمله کرده‌است» به علی نسبت می‌دهد. در مورد «امیال یا خواسته‌ها» التفاتی بودن کمتر مشخص است. آن‌ها هم به دلیل ساختار گرامری و گفتاری این‌گونه جملات است.

مثلاً وقتی می‌گوییم «من X را می‌خواهم» آنچه من میل دارم این است که X را داشته باشم. یا وقتی می‌گوییم «می‌خواهم به سینما بروم» در واقع داریم می‌گوییم «من میل دارم که به سینما بروم». در این حالت نیز محتوای میل من، رفتن به سینما است. به‌طور کلی می‌توان گفت تمام «حالات شناختی» مانند «باور»، «امیل»، «ترس»، «امید» و نظایر آن «التفاتی یا نیت‌مند» هستند. این حالات محتوای گزاره‌ای دارند و آنها را «گرایش‌های گزاره‌ای» (Propositional attitude) می‌نامند. واژه «محتوا» (content) یکی از واژگان بحث برانگیز فلسفی خصوصاً در حوزه فلسفه ذهن است. یعنی اینکه چگونه امور مادی در مغز ما می‌توانند محتوای گزاره‌ای داشته باشند. اینکه چگونه ماده خاکستری مغز می‌تواند نفعوای را که جهان هست بازنمایی کند یا در مورد امیال، نفعوای که شخصی چیزی را می‌خواهد نرساند دهد، خود از مسائل محوری فلسفه‌ای از آغاز تاکنون است. بسیاری از کسانی که مخالف رویکرد طبیعت‌گرایانه، در رفتار و علوم اجتماعی هستند، مخالفت خودشان را بر پایه غیرقابل حل بودن این نوع مسائل قرار داده‌اند. به‌طور کلی مسئله این است که

یک یک سو، اگر ما ذهن را از مغز جدا بدانیم، چگونه یک ذهن غیرمادی می‌تواند چیزی را بازنمایی کند و چگونه احتمالاً امور مادی مانند مغز را تحت تأثیر قرار می‌دهد؛ از طرف دیگر اگر بخش‌های دیگر مغز این وظیفه را برعهده دارند ما دچار یک تسلسل خواهیم شد و در نهایت به اینجا می‌رسیم که چگونه امور مادی می‌توانند جهان را برای خودشان بازنمایی کنند. به علت این مسئله، برخی فیلسوفان و روانشناسان معتقدند که قدرت‌های بازنمایی یا بی‌نظمودی (representational) تفکرات انسانی هرگز از طریق فرآیندهای عصبی در مغز قابل تبیین نیست. آنها استدلال می‌کنند که «روانشناسی و علوم اجتماعی نمی‌توانند رویکردی «طبیعت‌گرایانه» داشته باشند. از نظر آنان تا زمان حل این مسئله ما نخواهیم فهمید که چگونه باورها و امیال «شامل» گزاره‌ها هستند یا محتوای گزاره‌ای دارند. اما در هر حال ما می‌خواهیم باورها و امیال را از یکدیگر افتراق داده و مشخص کنیم و این کار را براساس محتوای گزاره‌ای آنها انجام می‌دهیم. در واقع فهاهم میان این باور شما که پاریس پایتخت فرانسه است و این باور شما که ورشو پایتخت لهستان است، و به وسیله این دو جمله متفاوت که باورهای شما مشتمل بر آنها هستند، مشخص می‌شود. البته این باور شما که پاریس پایتخت فرانسه است و این باور من که پاریس پایتخت فرانسه است از «نوع» یکسانی هستند چون گزاره‌هایی که این باورها دارند در بر دارند یعنی «پاریس پایتخت فرانسه است» یکسان هستند. اما صرفاً ساختار گرامری (یعنی استفاده از عبارات موصولی (that– clause) یا همان «که» در فارسی) تعیین‌کننده التفاتی بودن باورها و امیال نیست. مسئله مهم دیگر با گرایش‌های گزاره‌ای جایگزینی واژگان این همان به جای هم در این گونه جملات است که معمولاً ارزش صدق این‌گونه جملات را تغییر می‌دهند. در نوبت بعد به این مسئله خواهیم پرداخت.