



معاونت فرهنگی اجتماعی  
دانشگاه تربیت مدرس



انجمن علمی دانشجویی  
دانشگاه تربیت مدرس

دو فصلنامه

# فلسفه

شماره مجوز ۲۸۹۶۵/د ۱۹۳۵

دو فصلنامه علمی تخصصی فلسفه سال سوم، شماره دوم، زمستان ۹۷



## مجلس

صاحب امتیاز: انجمن علمی-دانشجویی فلسفه دانشگاه  
تربیت مدرس تهران (معاونت فرهنگی و اجتماعی)  
مدیر مسوول: سینا سالاری خرم  
سر دبیر: کسری فارسیان  
هیئت تحریریه: کسری فارسیان، حسام محمدی،  
محسن اسلامی، سینا سالاری خرم  
هیئت داوران: دکتر محمد سعیدی مهر، دکتر رضا اکبری،  
دکتر حمیدرضا محبوبی، دکتر داود حسینی  
استاد مشاور: دکتر داود حسینی

این نشریه دارای مجوز ۲۸۹۶۵/د ۱۹۳ در تاریخ ۱۳۹۴/۱۰/۰۵ از  
معاونت فرهنگی و اجتماعی دانشگاه تربیت مدرس است.

## فهرست مطالب

|    |   |
|----|---|
| ۱  | ..... سخن سردبیر  |
| ۲  | ..... مراقبت به منزله‌ی تفکر                                    |
| ۱۵ | ..... مصاحبه با پیتر آدامسون                                    |
| ۱۷ | ..... یادداشتی درباره‌ی فرصت مطالعاتی                           |
| ۲۲ | ..... مجموعه‌ی مقالات تالیفی                                    |
| ۲۳ | ..... بخش اول ذهن و زبان  |
| ۲۴ | ..... تأملی بر نظریه فضا‌های مفهومی                             |
| ۲۹ | ..... فهم استدلال زبان خصوصی در چارچوب متافلسفه ویتگنشتاین      |
| ۳۳ | ..... بررسی معنای «تغییر جهان» در فلسفه تامس کوون               |
| ۳۷ | ..... قضایای وجهی در فلسفه فرگه                                 |
| ۴۱ | ..... بخش دوم اخلاق و دین                                       |
| ۴۲ | ..... دانشمند خداناباور وجود ندارد: آغازی بر فلسفه علم اسپینوزا |
| ۴۶ | ..... بررسی نقش غایات طبیعی و غایات اخلاقی در فلسفه کانت        |
| ۵۰ | ..... بخش سوم متافیزیک و معرفت‌شناسی                            |
| ۵۱ | ..... نقدی بر تفسیر تیلور از آگوستین                            |
| ۵۵ | ..... یک برداشت نادرست از اصالت وجود                            |
| ۵۹ | ..... بخش چهارم سیاست و اجتماع                                  |
| ۶۰ | ..... چیستی و غایت کنش اجتماعی از منظر ابن سینا                 |
| ۶۳ | ..... کنکاش فلسفی برای ارائه‌ی یک تعریف از فلسفه برنامه ریزی    |
| ۶۷ | ..... جایگاه شهر و طبیعت در فلسفه یونان باستان                  |
| ۷۱ | ..... گسست معرفت‌شناختی ماکیاولی از دیدگاه آلتوسر               |
| ۷۵ | ..... شخص، مالکیت و قرارداد؛ دایالکتیک حق انتزاعی               |

## سخن سردبیر

هست! پس بجای فترت و سکون، اهالی آکادمیک فلسفه باید هرکدامشان به نوبه و در حد وسع خویش، تلاشی در این مسیر داشته باشند. مجله‌ی فلسفه، به عنوان یک مجله‌ی دانشجویی/دانشگاهی فلسفه به دنبال ادا کردن وظیفه‌ی خود در این مسیر است؛ یعنی تلاش خواهد کرد که کوشش‌های فلسفی جدی را، در هر قالب و کالبدی، از تألیف مقالات پژوهشی و ترجمه‌ی مقالات کلاسیک فلسفه گرفته تا مصاحبه با بزرگان و متفکران و یا هر چیز مناسبی که بتواند برای دانشجویان مفید واقع شود را منتشر و منعکس کند. از همین رو نیز دست دانشجویان فعال و دغدغه مند را برای همکاری و نشر کارهایشان به گرمی خواهد فشرد. ما امید آن داریم که کار ما، بتواند تلاشی فلسفی باشد، بتواند دنبال‌روی مسیر اصیل فلسفه باشد و در حد قبای خود دستان یخ‌زده‌ی دانشجویان فلسفه را گرم کند، تا شاید با چنین تلاشی، گل سرخ، از زیر آوار صلیب اکنون، جوانه بزند و نمایان شود.

کسری فارسیان / سردبیر "مجله فلسفه"

آذرماه نودوهفت

پس از اندکی فترت، "مجله‌ی فلسفه" دانشگاه تربیت مدرس تهران امروز برای باری دیگر منتشر می‌شود. گمان می‌کنم بر کسی پوشیده نباشد که وضعیت اینجا و اکنونی فلسفه، وضعی بسامان نیست. اگر ما بپذیریم که وضعیت اندیشه و وضع جهان موجود بر هم تأثیر و تأثر دارند، این نابسامانی فلسفه موجه‌تر به نظر خواهد رسید؛ چراکه ما بحران‌های عدیده‌ی جهان اطرافمان را به شکلی بی‌واسطه، هر روز و در تمامی وجوه زندگی‌مان ادراک می‌کنیم، و در این بحران‌های متعدد اگر حال فلسفه خوب باشد، به نظرم اوضاع کمی مشکوک است.

با این‌همه برای من حرف هگل بسیار راست است، «کار فلسفه، پیدا کردن گل سرخ در صلیب اکنون است». با تمامی مسائل و بحران‌های امروز، باید فیلسوفان دنبال ذات عقلانی جهان باشند، نه آن نموده‌ای غیرعقلانی و دروغین که تمامی اعضای جامعه به شکل بی‌واسطه‌ای رنج‌هایش را متحمل می‌شوند. کار فیلسوف نقد تمامی نموده‌ای غیرعقلانی موجود است، نقد هرآن‌چه که اسفبار است مثل وضع معیشتی مردم، اما

## مراقبت به منزله‌ی تفکر<sup>۱</sup>

متیو لیپمن

ترجمه‌ی فرزانه شهرتاش، مارینا فرهودی‌زاده

سخن مترجمان:

مقاله‌ی «مراقبت به منزله‌ی تفکر» بار دومی است که به فارسی ترجمه می‌شود. اما چرا بعد از قریب به ۱۴ سال مجدداً ترجمه و بازنشر شده است؟

این مقاله نخستین بار در سال ۱۳۸۳ در سایت خبرگزاری مهر<sup>۲</sup> بارگذاری شد، زمانی که هنوز اندک افرادی فلسفه برای کودکان را می‌شناختند و اخبار آن را دنبال می‌کردند. اکنون مدتی است فلسفه برای کودکان موردتوجه نشست‌های دانشگاهی و حوزوی و همچنین آموزش و پرورش قرارگرفته است. این برنامه در میان دانشجویان تعلیم و تربیت، معلمان والدین کشور محبوب و عزیز شمرده می‌شود.

فلسفه برای کودکان یک برنامه‌ی وارداتی است که منابع اصلی آن هنوز به‌طور کامل به فارسی

ترجمه نشده است و به دلیل این ناآشنایی با زیربنای آن اکثریت استادان فلسفه و فلسفه‌ی تعلیم و تربیت و حتی تعلیم و تربیت از این برنامه دوری می‌کنند.

واقعیت آن است که این برنامه از طریق خبرگزاری‌ها و روزنامه‌ی شرق و همشهری و رشد معلم ابتدایی و مانند آن وارد جامعه‌ی ما شد و لذا مخاطبان اولیه‌ی این برنامه معلمان، والدین و کودکانشان بودند. ولی اکنون طی یک دوران بازگشت به اصول پژوهش، به نظر می‌رسد انتشار مبانی نظری و عملی که بنیان‌گذاران این برنامه در سال‌های نخست حرکت خود به نوشتن آن همت گمارده‌اند، برای شروع مجدد و تخصصی این حرکت در کشور ما در سطح دانشگاه‌ها (و حوزه‌های علمیه) باید در اولویت کار قرار گیرد. در ترجمه‌ی منابع علمی به‌ویژه در حوزه‌های علوم انسانی و مخصوصاً فلسفه برای کودکان که با دو قشر بالا دست دانشگاهی و پایین دست

Matthew, Caring as Thinking, Lipman, ۱  
Inquiry: Critical Thinking across the disciplines, Vol.  
XV, No. 1, 1995

<https://www.mehrnews.com/news/87769/> ۲

مدرسه‌ای سروکار دارد، باید از برخورد ذوقی و سلیقه‌ای اجتناب شود زیرا می‌تواند آسیب‌های جدی به دنبال آورد. به‌کارگیری دست و دلبازانه‌ی زیرنویس‌های معادل در زبان خارجی و حتی ثبت معادل‌های دیگر در زبان فارسی می‌تواند شروع خوبی باشد.

و اما این‌که چرا این مقاله‌ی خاص برای معرفی برنامه‌ی فلسفه برای کودکان در این شماره از مجله انتخاب شده است.

به نظر می‌رسد خصوصیات این برنامه، به خاطر آموزه‌های معرفتی آن مبنی بر لزوم تفکر شناختی-عاطفی برای تعلیم و تربیت کودکان که به نام «تفکر مراقبتی» شناخته می‌شود و لزوم حضور آن برای آشکارسازی و تصحیح باورها، سخت بر طبع و بر دل مخاطب ایرانی نشسته است. شاید ریشه‌ی این اقبال عمومی به سخن معروف مولوی برگردد که پای استدلالیان را چوبین می‌داند. بدین معنا که قدرت عاطفه در مقام مقایسه با سایر توانایی‌های عقلانی چون تخیل و استدلال ناچیز نیست و می‌تواند با آن‌ها برابری کند. اگرچه، با موشکافی‌های دقیق ممکن است دریابید که دوستداران این برنامه بعضاً تفکر مراقبتی را «مراقبه» معنا کرده‌اند یا به تبعیت از سهراب آن را «نرم‌گویی‌های نقادانه برای مراقبت از دل‌نازکی‌های مخاطب» تلقی کرده‌اند.<sup>۳</sup>

یا ممکن است این خوش‌آمدن‌ها به اهمیتی برگردد که این برنامه به تفکر خلاق مانند تخیل و شهود (حدس علمی) می‌دهد که در تعبیر ایرانی خود، یعنی در اختیار داشتن میدان وسیع، بدون محدودیت و بدون بایدها و نبایدها تا ذهن بتواند به جولان درآید تا هرآن‌چه تاکنون آموخته یا ذخیره کرده را به یک‌باره و یکجا آزاد کند. این دو برداشت ممکن است در نهایت گریبان‌گیر فهم و اجرای مجری برنامه شود و کودک از آن جان سالم به در نبرد، لذا باید ابعاد تفکر در این برنامه از نو تعریف و بررسی شود. بعد هم، نوبت به نقدانه می‌رسد که این بار به خاطر بی‌مهری به منابع اصلی در این برنامه، در میان موج عظیم و هم‌زمان ورود «تفکر انتقادی ریچارد پل» به کشور

۳ به سراغ من اگر می‌آیید، نرم و آهسته بیایید، مبادا که ترک بردارد چینی نازک تنهایی من!

تقریباً محو شد و روش تدریس دیگری جای آن را گرفت.

قصه‌گویی و نقلی ریشه در فرهنگ کهن ایران‌زمین دارد و فلسفه برای کودکان مانند مولوی<sup>۴</sup>، برای پرورش تفکر از دانه‌هایی فلسفی بهره می‌برد که در دل داستان‌های فکری خویش کاشته است. کودک با تکیه بر تجربه‌ی زیسته و به کمک معلم و گفتگوی با همسالان به کشف باورهای خویش و بهره‌گیری‌های شناختی-تصحیحی از این دانه‌ها مشغول می‌شود.

امیدوارم این توضیحات بتواند پاسخگوی علت انتخاب این مقاله و ترجمه‌ی مجدد آن باشد. چکیده:

سال‌های اخیر، تعدادی از نویسندگان مجموعه‌هایی از ملاک را برای شناسایی تفکر نقاد پیشنهاد کرده‌اند.<sup>۵</sup> هم‌زمان، تربیت‌کاران تحت فشار هماهنگ شده‌ای مجبور شدند مزایای «آموزش برای تفکر» را به‌جای آموزش برای دانش‌اندوزی صرف به رسمیت بشناسند. از آنجاکه تفکر احتمالاً چیزی است که دانش‌آموزان خود هم‌اکنون انجام می‌دهند، مطلوب است تعلیم و تربیت روی هدف تولید «تفکر مرتبه‌ی بالاتر» تأکید کند.<sup>۶</sup> در این صورت، پیوند میان تفکر نقاد و تفکر مرتبه‌ی بالاتر چیست؟ بسیاری از نویسندگان معتقدند از تفکر مرتبه‌ی بالاتر ترکیبی از تفکر نقاد و تفکر خلاق فهمیده می‌شود. نمی‌توان با این برداشت مخالفت کرد، اما در اینجا می‌خواهم نشان دهم چیزی به نام «تفکر مراقبتی» وجود دارد که سومین لازمه‌ی «تفکر مرتبه‌ی بالاتر» است.

۴ ای برادر قصه چون پیمان‌ایست  
معنی اندر وی مثال دانه‌ایست  
دانه معنی بگیرد مرد عقل  
ننگرد پیمان‌ه را گر گشت نقل

۵ For example, see Robert H. Ennis, "A taxonomy of critical thinking dispositions and abilities," in Joan Boykoff Baron and Robert J. Sternberg (eds.), *Teaching Thinking Skills, Theory and Practice* (New York: Freeman, 1987), p. 10, as well as Robert Sternberg, "Critical thinking: its nature, measurement and improvement," in Frances R. Link (ed.), *Essays on the Intellect* (Alexandria, VA: ASCD, 1985), p. 46.

۶ See Lauren B. Resnick, *Education and Learning to Think* (Washington, DC: National Academy Press, 1987), pp. 1-3, 44-50.



مرتبه‌ی بالای تفکر کراتول، بلوم و همکاران ۲۰۰۱ :  
تحلیل کردن، ارزیابی کردن، خلق کردن

این مقابله (مقایسه‌ی تفاوت‌ها) وقتی هیجان‌انگیزتر می‌شود که فهرست خود را با موارد منفی تفکر نقاد (مانند: غیرنقاد، غیردقیق، نادرست، بی‌مسئولیت، نامرتب و غیره) یا موارد منفی تفکر خلاق (مانند: غیرخلاق، ماشینی، غیرتخیلی، غیرفعال، مرده، بدون شور، عادی و غیره) کامل کنیم. آنگاه به نظر می‌رسد خوشه‌ی دیگری از موارد نفی به راحتی در مقابل چشم غیرمسلح ما آشکار می‌شود، مواردی مانند بی‌ملاحظه بودن، عدم اعتماد به نفس، بی‌احساسی، بی‌عاطفه بودن، ناسپاسی، بی‌رحمی، غیر حساس بودن و غیره. وجود این موارد منفی چیست، و آیا می‌تواند شناختی طبقه‌بندی شود؟

از آنچه تاکنون بیان داشتیم معلوم می‌شود مراقبت می‌تواند حداقل یک مثال از نسخه‌ی مثبت برای این موارد منفی باشد؛ اما این امر به هیچ وجه باعث نمی‌شود مراقبت به منزله‌ی شناخت - بعدی از تفکر به حساب آید. به این ترتیب، باید از کجا شروع کنیم؟

نقطه‌ی شروعی که فوراً به ذهن می‌رسد مقاله‌ی مشهور ایزرائیل شفلر<sup>۱۱</sup> است. شفلر برای شروع به شکلی کاملاً امیدوارکننده، به تمایز میان «عواطف در خدمت شناخت» و «عواطف شناختی» می‌پردازد. شفلر با «عواطف در خدمت شناخت» سه چیز را مدنظر دارد: (الف) اصطلاح «شور و شوق‌های عقلانی»، مفهومی

skills from the concrete to the abstract—knowledge, comprehension, application, analysis, synthesis, HIGHER- evaluation. The last three are considered ORDER THINKING (HOT) skills.

“In Praise of the Cognitive Emotions,” ۱۱  
Teachers College Record.

## ۱ - آیا احساسات می‌توانند شناختی باشند؟

این شروع خوشایندی نیست زیرا با نظر رایج ما درباره‌ی روابط شناختی - عاطفی تعارض دارد. بنابه این دیدگاه‌ها، تفکر محدود به حیطه‌ی شناختی است. در عوض، حیطه‌ی عاطفی شامل واکنش‌های روان‌شناسانه است که شاید مقدم، ملازم یا به دنبال هر یک از عملیات فکری ما باشد، اما مطمئناً با آن اشتباه گرفته نمی‌شود. به عبارت دیگر، احتمالاً فکر می‌کنیم احساسات ما نمونه‌هایی از تفکر نیستند؛ اگرچه شاید علت یا معلول چنین نمونه‌هایی باشند. و «مراقبت» نوعی احساس است.<sup>۷</sup> برای شروع پیشنهاد می‌کنم، موردی که در آن احساسات به منزله‌ی تفکر است را کنار بگذاریم، و به جای آن به کندوکاو نیازهایی بپردازیم که حداقل خود شخص بنابه تجربه بعضی احساساتش را شناختی طبقه‌بندی کرده باشد. این نیازها وقتی آشکار می‌شوند که ما عملیات شناختی را که معمولاً به تفکر مرتبه‌ی بالاتر مربوط می‌شود (همان طوری که بلوم در طبقه‌بندی اهداف آموزشی خود، جلد<sup>۸</sup> آن را به صورت تحلیل، ترکیب و ارزیابی فهرست کرده است) با عملیات مرتبه‌ی پایین‌تر مانند به یاد سپاری<sup>۹</sup> مقابله کنیم.



مرتبه‌ی بالای تفکر بلوم و همکاران (۱۹۵۶):  
تحلیل، ترکیب و ارزیابی<sup>۱۰</sup>

It is commonly held, among psychologists, <sup>۷</sup> that emotions are expressed feelings and that feelings, or affect, are unexpressed emotions. See, for example, Paul D. MacLean “Sensory and Perceptive Factors in Emotional Functions of the Triune Brain,” in Amelie O. Rorty (Ed.), Explaining Emotions (Berkeley, CA: University of California Press, 1980), pp. 11-12.

Benjamin Bloom et al., Taxonomy of <sup>۸</sup> Educational Objectives, Vol. 1: The Cognitive Domain, (New York: David McKay, 1956-64).

memorization <sup>۹</sup>

Bloom’s taxonomy categorizes thinking <sup>۱۰</sup>

که پیش‌تر به‌وسیله‌ی پیترز مطرح‌شده بود،<sup>۱۲</sup> (ب) احساس‌های ادراکی، و (پ) تخیل نظری. شور و شوق‌های عقلانی شفلر همان نگرش‌های عاطفی است که کندوکاو را تسهیل می‌کند. برای مثال می‌شود از عشق به حقیقت، توجه به صحت، انزجار از طفره‌روی و تحسین دستاوردهای نظری نام برد. شفلر ذیل عنوان شور و شوق‌های عقلانی، آن دسته از احساس‌ها و نگرش‌هایی را قرار می‌دهد که می‌توان آن‌ها را به «شخصیت عقلانی» سازمان‌دهی کرد، همان‌که "برای نوعی تعادل در تفکر کار می‌کند، نوعی عدالت معرفت‌شناسانه که چشم‌پوشی‌های خاص خود را می‌طلبد و نظام شناختی خاصی را ایجاد می‌کند. در قضیه‌ی ادراک، شفلر ادعا می‌کند عناصر عاطفی ادراکات به ما کمک می‌کنند تا آنچه به‌طور حسی درک می‌کنیم را بفهمیم، درباره‌ی آنچه تشخیص می‌دهیم قضاوت کنیم و آنچه در آن دقت نظر می‌کنیم تفسیر کنیم. همان‌طور که احساساتمان در شناخت نظری نقش دارد، شفلر به ذوق و جسارت در حدس علمی اشاره می‌کند، به نقشی که احساساتمان در تمیز و انتخاب میان الگوها و ایده‌هایی دارد که هریک درجه‌ای از علایق ما را به خود جلب می‌کند، و به کمک‌های فراوانی که در به‌کارگیری ثمرات تخیل هنگام حل مسائل فراهم می‌کند.

این‌که شفلر اصرار داشت این گروه اول «عواطف در خدمت شناخت» نامیده شود و نه خود «عواطف شناختی» جای سؤال دارد. تبیین او - که هیچ‌چیز شناختی درباره‌ی آن‌ها وجود ندارد، و عنصر شناختی فقط در نحوه‌ی سازمان‌دهی آن‌ها دخالت دارد- قانع‌کننده نیست، چون آن‌ها ظاهراً تمام کارهایی را انجام می‌دهند که عناصر شناختی انجام می‌دهند. این مسئله که چگونه سازمان‌دهی عواطف غیرفعال می‌تواند چنین پیامدهای پویایی داشته باشد نیز بدون تبیین باقی ماند.

آنچه شفلر تصمیم می‌گیرد به‌طور مجزا عواطف شناختی بنامد بسیار تخصصی است. این امر باید مبتنی بر یک فرض شناختی باشد و یک وضعیت شناختی را بر شناخت‌های یک فرد تحمیل کند (مانند باورهایش یا انتظاراتش). او در این زمینه شوق تأیید و تحیر را مثال می‌زند. وقتی آنچه کشف می‌کنیم با انتظارات قبلی ما موافقت یا مخالفت داشته باشد، در این صورت احساسات ما شناختی‌اند زیرا دلایل آن‌ها (انتظارات ما) خودشان شناختی‌اند. سخت است بفهمیم چرا شور عقلانی مانند عشق به حقیقت، توجه به صحت، انزجار از طفره‌روی و تحسین دستاوردهای نظری - به‌عبارت‌دیگر، عواطفی که کندوکاو را تسهیل می‌کنند ولی توسط شفلر فقط «در خدمت شناخت» طبقه‌بندی شده‌اند- دارای صلاحیت کافی نیستند که عواطف شناختی در نظر گرفته شوند. به‌طور یقین دلایل آن‌ها به همان اندازه شناختی است که دلایل شوق تأیید و تحیر شناختی‌اند. گرچه به کاربرد اصل شفلر امیدی ندارم - که عاطفه شناختی است اگر دلیل آن شناختی باشد - شاید، خود این اصل رزش به ذهن‌سپاری داشته باشد. این اصل اساس تمایز میان عواطف شناختی و غیرشناختی را برای ما فراهم می‌کند. ازاین‌رو، اگر کسی به سؤال، «چرا کودکان خود را آزار می‌دهی؟» چنین پاسخ دهد، «چون دوست دارم»، و دیگری پاسخ این سؤال را که، «چرا با همسرت ازدواج کردی؟» چنین پاسخ دهد، «چون دوستش داشتم»، احتمالاً مرد اول قادر نیست دلایل شناختی برای «دوست داشتن» خودش ذکر کند و مرد دوم قادر است چنین کند. دوست داشتن فردی که می‌خواهیم با او ازدواج کنیم، در بیشتر موارد، مناسب و معقول است؛ عشق به آزار کودکان در بیشتر موارد نامناسب و نامعقول است. ماهیت شناختی دلایل با مناسب بودن یا نبودن آن‌ها ارتباط دارد تا با انتظاراتی که با آن‌ها تطبیق دارند یا ندارند.

باید تاکنون شواهد فراوان به دست آورده باشید که واژه‌هایی چون «شناخت» و «تفکر» همانند واژه‌های «عاطفی» و «احساس» مبهم و بسیار مهم‌اند. علاوه بر این، «شناخت» و «تفکر»

<sup>۱۲</sup> "Reason and Passion," in R. F. Dearden, P. H. Hirst, and R. S. Peters (Eds.). *Education and the Reason*. London: Routledge and Development of Kegan Paul, 1972, pp. 208-229.

<sup>۱۳</sup> Scheffler, *ibid.*



اغلب چنان با زبان و نمادپردازی رابطه‌ی تنگاتنگ دارند که هر چیز غیرزبانی یا غیرنمادین فوراً در قلمروی احساس قرار می‌گیرد تا عالم تفکر. برای تعدیل این سوگیری، من پیشنهاد می‌کنم تفکر را دیگر پردازش اطلاعات تلقی نکنیم بلکه عامل پیوند یا ربط اجزای تجربه در نظر بگیریم. در این صورت، تفکر همان کشف کردن، اختراع کردن، پیوند دادن و تجربه کردن روابط است، چه این روابط مورد سؤال روابط نمادین باشد یا ارتباطات غیرکلامی. برای مثال، فکر می‌کنیم وقتی چیزی را به‌طور حسی درک می‌کنیم، بخش‌هایی از میدان بصری ما با دیگر بخش‌ها پیوند دارند، یا وقتی متوجه می‌شویم وسایلی که به کار می‌بریم بر پیامدهایی که به دنبال دارند تأثیر می‌گذارند. پایه‌ی عصبی تفکر شاید یک پیوند عصبی باشد، اما خود تفکر به احتمال قوی یک پیوند تجربی است.

با چنین درکی از تفکر، می‌توانیم منظورمان را از این ادعا که برخی از انواع احساس مانند مراقبت، می‌تواند مثالی از تفکر باشد بیشتر مشخص کنیم. اما اول اجازه دهید به تأیید مطلبی پردازیم که نقطه عطفی برای هدف نهایی ما تلقی می‌شود. این مطلب آن است که عواطف همان قضاوت‌ها هستند.

## ۲- عواطف به منزله‌ی قضاوت‌ها

بسیاری از افراد در مواجهه با این اصطلاح که عواطف می‌تواند در طبقه‌بندی قضاوت جای گیرند احتمالاً این موضع را به «رابرت سولومون»<sup>۱۴</sup> و همچنین اخیراً به مارتا نوسبام<sup>۱۵</sup> و کاتلین والس<sup>۱۶</sup> نسبت می‌دهند. با وجود این، این یک برهان قدیمی است، و دست‌کم به خروسیپوس<sup>۱۷</sup> برمی‌گردد و به‌طور کلی به رواقیون<sup>۱۸</sup> منسوب است.

<sup>۱۴</sup> Robert C. Solomon, "Emotions as Judgments," in *The Passions* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983), pp. 185-191.

<sup>۱۵</sup> Martha Nussbaum, "Emotions as Judgments of Value," *The Yale Journal of Criticism*, 1992, Vol. 5, No. 2, pp. 201-212.

<sup>۱۶</sup> Kathleen Wallace, "Reconstructing Judgment: Emotion and Moral Judgment," *Hypatia*, Summer 1993, Vol. 8, No. 3, pp. 61-81.

<sup>۱۷</sup> Chrysippus

<sup>۱۸</sup> Cf. A. C. Lloyd, "Emotion and Decision in Stoic Psychology," in J. M. Rist (Ed.), *Los Angeles: University of California Press, 1978, pp. 233-246.*

به عقیده‌ی خروسیپوس، عواطف در معنای (مادی) همان قضاوت‌ها هستند که تغییرات محیط را ثبت و نسبت به آن واکنش نشان می‌دهند، همان‌طور که امروزه ما از یک فشارسنج انتظار داریم در برابر افت فشار اتمسفر به‌عنوان نوعی ارزیابی از وضعیت هواشناسی واکنش نشان دهد. خروسیپوس دو صفت جالب دیگر را هم ضمیمه می‌کند: عواطف مانند قضاوت‌ها، تازه<sup>۱۹</sup> (چنان‌که او بیان می‌کند، "اخیراً شکل گرفته‌اند") و کذب‌اند احتمالاً، به این دلیل که عواطف همان قضاوت‌هایی‌اند که ما مایلیم به آن‌ها اعتماد کنیم: هرچه به آن‌ها بیشتر بی‌اعتماد باشیم، آن‌ها کمتر فرصت می‌کنند ما را گمراه کنند.

ممکن است شخصی فکر کند، به عقیده‌ی خروسیپوس، واقعیت‌تازگی عواطف - که بیات و کلیشه‌ای نیستند - ضمانت صدقشان است تا کذبشان، اما چنین نیست.<sup>۲۰</sup> فیلسوف رواقی احتمالاً به عقلانیت قضاوت در مقام مدرک پایا برای حقیقتش بیشتر اعتماد می‌کند تا تازگی و آنی بودن. اما شاید ما در اینجا با تمایز قائل شدن میان قضاوت‌های پیش-تأملی (مانند بدیهی) و پس-تأملی تنها ایهام‌گویی می‌کنیم. دلیل احتمالاً خیلی راحت‌تر از نوع دوم است تا نوع اول. یک منتقد نمایش را در نظر بگیرید که باید فیلمی را مرور کند که اوایل شب دیده است. درحالی‌که یادآوری عواطفش هنوز در ذهنش تازه‌اند، احتمالاً او موقعیت‌هایی را مرور می‌کند که خندیده، لبخند زده، ناله کرده، بر خود لرزیده، اخم یا گریه کرده است. این رفتارها بیانگر قضاوت‌های آنی است که در واکنش به نمایش در وی پدید آمده است. قضاوت نهایی او درعین حال که این قضاوت‌های آنی در نظر گرفته می‌شود اما لازم نیست پیروی آن‌ها باشد (همان‌طور که لایبنیتز [فیلسوف و ریاضیدان آلمانی] می‌گوید، اراده‌ی قبلی خداوند در اراده‌ی بعدی او در نظر گرفته می‌شود اما لازم نیست پیروی آن باشد). از این رو قضاوت نهایی منتقد نشانگر سنجش‌های اخیر اوست، ارزیابی‌های آنی‌ای که به‌اندازه کافی

fresh ۱۹

I have relied considerably here on Josiah B. Gould's *The Philosophy of Chrysippus* (Albany: State University of New York Press, 1970).

تجربیبی‌اند زیرا در همان لحظه انجام‌شده‌اند، اما فاقد معنای کلی‌اند که تنها پس از سنجش‌های جهانی به دست می‌آیند.

من یک مثال انتخاب کرده‌ام که در آن یک فرد پیش از تصمیم‌گیری تعمق (همه‌جانبه‌نگری) می‌کند و پیش از اقدام کردن تصمیم می‌گیرد. اما این تنها روشی نیست که می‌شود رواقیون را فهمید. لوید به نقل از نظر رواقیون رومی می‌گوید (به‌خاطر داشته باشید خروسیپوس یونانی بود)، قطع کردن تعمق معمولاً "علامت عدم توانش در هنر زندگی است."<sup>۲۱</sup> لوید در خصوص این‌که چگونه شخصی می‌تواند بدون این‌که تعمق کند دست به اقدامی بزند چنین اظهار می‌کند:

" قضاوت درباره‌ی این‌که هلن دوست‌داشتنی است، درست همان اقدام یا واقعه است که دوست داشتن او، یعنی آگاهی از یک تصویر ذهنی دوست‌داشتنی از او. انتخاب یا تصمیم به دوست داشتن هلن همان تصدیق قضاوت مبنی بر دوست‌داشتنی بودن وی است. انتخاب یا تصمیم به اجرای کاری معمولاً همان یا بخشی از همان عمل یا واقعه‌ای است که سعی در انجام آن داریم."<sup>۲۲</sup>

در اینجا می‌توان به قیاس کاربردی ارسطو اشاره کرد، در جایی که دانش شخص از آنچه باید انجام دهد، همراه با دانشی که شخص در یک موقعیتی قرار دارد که شایسته‌ی انجام کاری است که باید انجام دهد، منجر می‌شود که شخص بی‌درنگ کاری را انجام دهد که باید انجام شود.<sup>۲۳</sup>

با توجه به نظرات خروسیپوس، ظاهراً او می‌گوید، تا جایی که نظری صحت داشته باشد، به روانی عملیات بدنی کمک می‌کند، و باعث به وجود آمدن لرزش‌های مزاحمی که نشان‌دهنده‌ی نظر غلط است نمی‌شود. عواطف از نظر خروسیپوس قضاوت‌های نادرستی هستند و قضاوت‌های

نادرست نشانه‌ی زندگی افراطی است. یک زندگی متعادل با قضاوت‌های درست شناخته می‌شود. به همین دلیل عواطف برای زندگی متعادل نامناسب‌اند.

تفسیر معمولی نیز چنین است، اگرچه ون آرنیم موارد نگران‌کننده‌ای در این رابطه اشاره کرده است: «خروسیپوس سعی می‌کند نشان دهد عواطف/علائق نوعی قضاوت عقلانی‌اند.»<sup>۲۴</sup> قضاوت‌های عقلانی! آیا این امر بدین معناست که عواطف خود درباره‌ی دلایل قضاوت می‌کنند همان‌طور که دلایل درباره‌ی عواطف قضاوت می‌کنند؟ اگر چنین است، آیا به همین دلیل است که رواقیون عواطف را قضاوت‌هایی می‌دانند که لزوماً غلط‌اند؟ این قسمت آزاردهنده است زیرا دو راه برای تفکر ارائه می‌دهد، که هر یک برحسب دیگری اشتباه است، و هر یک می‌تواند مانع دیگری باشد. یا شاید به‌سادگی دو روش تفکر درباره تفکر را نشان دهد، یکی از این دو روش شامل عواطف به‌عنوان مؤلفه‌ی تفکر است و دیگری شامل آن نیست.

در سال‌های اخیر مارتا نوسبام مانند تعداد کثیری از فیلسوفان سنتی، توجه خود را به نقش عواطف در تفکر معطوف کرده است. او دو مخالفت قوی با عواطف را شناسایی کرد، که به هر دوی آن‌ها اشاره کردیم. اولین دیدگاه آن است که عواطف ذاتی‌اند، فرایندهای بی‌فکری که مزاحم و مخل تلاش‌های مغز برای عقلانیت است، و به اعتقاد وی اغلب فلاسفه این نوع توصیف ساده‌انگارانه از عواطف را مانعی برای تفکر انسان نمی‌دانند. از سوی دیگر، او تعدادی از متفکران را شناسایی کرده است، از یونانیان و رواقیون رومی گرفته تا دکارت و اسپینوزا، که اعتقاد دارند عواطف بی‌فکر نیستند بلکه هوشمندند، ذاتی نیستند بلکه اکتسابی‌اند، و غیرنقدانه نیستند بلکه دارای قوه‌ی قضاوت سلیم<sup>۲۵</sup>‌اند. باوجوداین، این فیلسوفان نیز نقش مثبت عواطف در قضاوت را رد می‌کنند زیرا آن‌ها ناپایدار، و ذاتاً ناپایدار، یا جدایی‌ناپذیر از چیزهای ناپایدار، و از این‌رو نادرست می‌پندارند. موضعی

Hans Friedrich August Von Arnim. ۲۴  
Stoicorum Veterum Fragmenta. New York: Irvington,  
1986, III, p. 461.

Op. cit., p. 245. ۲۱

Ibid., p. 244. ۲۲

Aristotle, On the Parts of Animals, in ۲۳  
Jonathan Barnes (Ed.). The Complete Works of  
Aristotle. Princeton, NJ: Princeton University Press,  
1984, Vol. II.

به سه بخش ادعاها، ترتیبات و اقدامات<sup>۳۱</sup> تقسیم می‌شود.<sup>۳۲</sup>

اگر قرار باشد تفاوت میان تفکر عادی و مرتبه‌ی بالاتر را دنبال کنیم، شاید بخواهیم این رویکرد سه‌گانه را حفظ کنیم و ایده‌آل تنظیم‌کننده را به منزله‌ی حقیقت، معنا و ارزش<sup>۳۳</sup> تبیین کنیم؛ اما بعد، چه ابعادی از تفکر مرتبه‌ی بالاتر را می‌توان برای نزدیک شدن به این ایده‌آل‌ها نام برد؟ ممکن است شخصی تفکر نقاد را به جنبه‌ی «حقیقت‌جویی» و تفکر خلاق را به بعد «معنایابی» منتسب کند؛ اما چه بعدی از تفکر مرتبه‌ی بالاتر به بعد ارزش‌ها توجه خاص دارد؟

اینجا ممکن است شخص دچار بدفهمی شود و بپرسد، چه بعدی از تفکر مرتبه‌ی بالاتر درباره‌ی ارزش‌هاست. اما چنین معنایی منظور نیست. فردی که زبان خارجی یاد می‌گیرد ابتدا کلمات، عبارات، انواع صور کلمه (نام، ضمیر و صفت) و انواع صور فعل را یاد می‌گیرد؛ اما به تدریج یاد می‌گیرد به آن زبان فکر کند- به یونانی یا چینی یا ایسلندی. فردی که تاریخ یاد می‌گیرد ابتدا نام‌ها، مکان‌ها و تاریخ‌ها را حفظ می‌کند، اما به تدریج تفکر تاریخی پیدا می‌کند. به همین ترتیب، یادگیری تفکر مبتنی بر ارزش‌ها با یادگیری مبتدیان تفکر درباره‌ی ارزش‌ها متفاوت است. فردی که تفکر ارزش‌گذارانه<sup>۳۴</sup> را یاد می‌گیرد مانند کسی است که تفکر تاریخی، جغرافیایی، جبری، موسیقایی یا نمایشنامه‌ای را یاد می‌گیرد.

می‌خواهم روشن کنم که من ارزش‌گذاری و ارزیابی را یکسان نمی‌گیرم. ارزیابی با تعمق ارزیابانه یا سنجش سروکار دارد. در عوض ارزش‌گذاری می‌تواند صرفاً غیرنقادانه است: ارزش بسیار قائل شدن<sup>۳۵</sup> (عزیز داشتن) به جای ارزیابی کردن، ارجمند شمردن<sup>۳۶</sup> به جای برآورد

که نوسبام اختیار کرده است، بسیار عمیق‌تر از اولی است، و پیوسته هواداران بیشتری را جذب می‌کند. اگرچه استدلال او مبتنی بر مقدمات هنجاری/ اصولی، مانند خودبسنده‌گی و جداسازی در عصر حاضر، که نیاز به جامعه مداری بسیار مهم‌تر از نیاز به استقلال فردی است، بسیار مناقشه‌برانگیز است. او این موضع را عمیق می‌داند زیرا، «مانند همه‌ی جستجوها و تفکرهای فلسفی نافذ، ساختار برهانی خود را به مخاطب نشان می‌دهد.»<sup>۲۶</sup> اما وی اصرار می‌ورزد که عواطف (مانند تأسف و ترس) می‌توانند صادق باشند و «اگر عاطفه وجود نداشته باشد، قضاوت کامل هم وجود نخواهد داشت... این به این معناست که برای ارائه‌ی انواع خاصی از حقایق، شخص باید عواطف خود را نشان دهد. همچنین به این معناست که برای انتقال حقایق خاص به مخاطب، شخص باید چنان بنویسد که عواطف مخاطب را برانگیزاند.»<sup>۲۷</sup>

### ۳- روش سنتی تقسیم سه‌گانه

یونانی‌ها قلمروی شناخت را به سه ایده‌آل تنظیم‌کننده رده‌بندی کرده بودند: حقیقت، زیبایی و خوبی.<sup>۲۸</sup> ارسطو این ایده‌آل‌ها را به مفاهیم طبیعی‌تر تغییر داد. در نظر وی اقسام کندوکاو شامل علوم نظری، علوم تولیدی و علوم کاربردی است. کار کانت بیشتر با دلیل ناب، دلیل عملی و قضاوت سروکار دارد.

این تمایز سه‌گانه اخیراً در نظریه‌ی برنامه‌ی درسی، مانند طبقه‌بندی بلوم گنجانده شده است. بلوم و همکارانش سه جنبه‌ی تفکر مرتبه‌ی بالاتر را شناسایی کرده‌اند: تحلیلی، ترکیبی و ارزیابی‌کننده.<sup>۲۹</sup> از سوی دیگر، در متافیزیک یوستاس باچلر، قضاوت‌ها (به منزله‌ی فرآیند) به سه بخش گفتن، ساختن و انجام دادن<sup>۳۰</sup> تقسیم می‌شود، درحالی‌که قضاوت‌ها (به منزله‌ی نتایج)

assertions, arrangements and actions ۳۱  
Justus Buchler, *Towards a General Theory of Human Judgment*, New York: Columbia University Press, 1951, pp. 46-54. ۳۲  
truth, meaning and value ۳۳  
valuationally ۳۴  
prizing ۳۵  
esteeming ۳۶

Martha Nussbaum, "Emotions as Judgments of Value," *The Yale Journal of Criticism*, Vol. 5, No. 2, 1992, p. 209. ۲۶  
Ibid p. 210. ۲۷  
three regulative ideals: the True, the Beautiful, and the Good ۲۸  
Benj. S. Bloom et al., (eds.). ۲۹  
saying, making and doing ۳۰

درک پدیدارشناسانه از واژه‌ی تفکر در ارزش‌ها همیشه «عمدی/خودآگاهانه<sup>۳۸</sup>» است، یعنی شخصی که ارزش می‌گذارد (یا ارزش‌گذارانه فکر می‌کند) همواره تفکر خود را به سمتی هدایت می‌کند. بنابراین،

- تفکری که به انسان‌های عاقل ارزش می‌گذارد، تفکری محترمانه است.
- تفکری که به زیبایی ارزش می‌گذارد، تفکری قدرشناسانه است.
- تفکری که فضیلت‌ها را ارزش می‌گذارد، تفکری تحسین‌آمیز است.
- اگر تفکر به ادراک حسی ارزش بگذارد، تفکری باملاحظه است.
- اگر تفکر به رفع پایدار نیازها ارزش بگذارد، تفکری تسلی‌بخش است.
- اگر تفکر به رنج‌ها ارزش بگذارد، تفکری دلسوزانه است.
- اگر تفکر به سرنوشت دنیا و ساکنان آن ارزش بگذارد، تفکری دلواپسانه است.
- به‌طورکلی، می‌توان گفت تفکری که به ارزش‌ها ارزش بگذارد تفکری مراقبتی است.

باچلر سه سبک قضاوت را مطرح می‌کند: گفتن، ساختن و انجام دادن- یا به‌عبارت‌دیگر، ادعا کردن، مرتب کردن، اقدام کردن. این رویکرد سه‌گانه به همین خوبی برای تفکر به کار می‌رود؛ زیرا اگر بخواهیم اجزای تفکر مرتبه‌ی بالاتر را بشناسیم، دچار اشتباه نخواهیم شد اگر پاسخ دهیم که آن‌ها «تفکر نقاد، تفکر خلاق و تفکر مراقبتی» اند، چون به این راه هاست که هنگام خوب فکر کردن شیوه‌ی تفکرمان را بیان می‌کنیم.

- وقتی نقادانه فکر می‌کنیم قواعد، ملاک‌ها، معیارها، دلایل و دستورات معقول و مناسب را به کار می‌بریم.
- وقتی خلاقانه فکر می‌کنیم، برای بیان

خود یا دنیای اطرافمان روش‌هایی را ابداع می‌کنیم؛ سعی می‌کنیم فراتر از روش‌های گذشته‌مان فکر کنیم؛ جزئیات دنیاهای احتمالی را تصور می‌کنیم و ابداعات جدید را مطرح می‌کنیم.

- وقتی مراقبتی فکر می‌کنیم، به امور مهم، به چیزهایی که اهمیت می‌دهیم، به چیزهایی که از ما خواسته شده و مستلزم تفکر و توجه ماست فکر می‌کنیم.

به‌عبارت‌دیگر، تفکر مرتبه‌ی بالاتر، بدون بعد ارزشی نیست و دارای جنبه‌های اخلاقی و زیبایی‌شناسانه است و از این دو تفکیک‌ناپذیر است. فکر کردن درباره این‌که می‌توان چه کارهایی در این دنیا انجام داد یعنی تأثیر محیطی این کارها را در نظر گرفتن. فکر کردن راجع به پدر یا مادر بزرگ یا کودکان- کسانی که نمی‌توانند از خودشان مراقبت کنند<sup>۳۹</sup>- یعنی در نظر گرفتن چگونگی مراقبت از آن‌ها<sup>۴۰</sup>، و اولویت دادن به چنین تفکری به دلیل اهمیت آن. محتوای تفکر مراقبتی صرفاً برای دسته‌بندی نیست؛ باید درجه‌بندی و رتبه‌بندی کند، اولویت‌بندی کند، میان فوریت و عدم فوریت آن تمایز قائل شود. پنهان شدن پشت ارزش‌گذاری‌های شخصی همیشه متناسب‌اند با دیدگاه ویژه‌ای که در آن بعضی موضوعات به نظر آشنا و عظیم می‌آیند درحالی‌که برخی دیگر تاکنون بعید و ناچیز به نظر می‌رسند.

در تحسین تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ی تفکر (همانند قضاوت) به گفتن، ساختن و انجام دادن که معادل نقاد، خلاق و مراقبتی‌اند، قصد ندارم این موارد را همچون قسمت‌هایی غیرمتأثر از یکدیگر (جدا از هم) توصیف کنم. تأمل در برخی از زمینه‌ها با رویکرد نقادانه به‌قدری ناخوشایند است که نیازمند نوعی خلاقیت است و در چنین زمینه‌هایی، هر دو تفکر نقاد و خلاق در زمره ارزش‌ها به شمار می‌آیند. برخی از نمونه‌های تفکر خلاق نیز سازمان‌دهی و استدلال دقیق را

۳۹ to take care of themselves  
۴۰ how they are to be cared for

۳۷ estimating  
۳۸ intentional

#### ۴. مراقبت به منزله‌ی تفکر

من تأکید کرده‌ام که مراقبت صرفاً یک شرط علی برای تفکر نیست- یا لازم نیست باشد، اما در عوض، می‌تواند یک سبک یا بعد یا جنبه از تفکر باشد.<sup>۴۴</sup> از این‌رو، مراقبت نوعی تفکر است وقتی عملیات شناختی را مانند جستجوی گزینه‌های دیگر، کشف یا اختراع، پیوند دادن میان پیوندها و تعیین میزان تفاوت‌ها اجرا می‌کند. و هنوز هم در ذات این مراقبت نوعی زدودن تمایزها و رتبه‌بندی‌ها وجود دارد از ترس این‌که مبادا نفرت‌انگیز شوند و از این‌رو مفید بودن خود را نابود کنند. از این‌رو، والدین مراقب، می‌دانند که «انسان بودن» درجه‌بندی ندارد، درست مانند «طبیعی بودن» که سلسله مراتبی نیست، سعی نمی‌کنند کودکان خود را رتبه‌بندی کنند؛ درعین‌حال می‌دانند تفاوت قابل‌توجهی میان دیدگاه‌ها وجود دارد و تناسب امور در هر دیدگاه با دیگری متفاوت است. بنابراین، کسانی که مراقبت دارند پیوسته در حال مبارزه‌اند برای رسیدن به یک تعادل میان توازن هستی‌شناسانه که سعی دارد همه‌چیز را در وضعیت برابر ببیند و آن دیدگاه دیگر که حاصل تفاوت‌های تناسبی و جزئی در ادراک حسی برآمده از تمایز عاطفی ماست.

با این‌حال احساس می‌کنم در مقامی نیستم که بخواهم برای تفکر مراقبتی تعریفی پیشنهادی بدهم بدین معنا که شاید ادعا کنم ملاکی را که برای تفکر نقاد ارائه داده‌ام می‌تواند به‌نوعی در شکل‌گیری تعریفی که از این بعد از شناخت وجود دارد ترکیب شود. در عوض چیزی که می‌توانم ارائه کنم فهرستی از انواع متعدد تفکر مراقبتی است که می‌توانند همپوشانی داشته باشند ولی جامع هم نباشند. آن‌ها ویژگی‌های برجسته‌ی زمینی‌اند و با داشتن آن‌ها بهتر عمل می‌کنیم.

#### الف) تفکر ارزش‌گذارانه<sup>۴۵</sup>

«جان دیویی» اشاره می‌کند که باید میان

This selection appeared originally as <sup>۴۴</sup>  
Thinking "Caring as Thinking" in Inquiry: Critical  
across the Disciplines, vol. 15, no. 1 (autumn 1995),  
1-13.

۴۵ در سال ۲۰۰۳ لیپمن تفکر ارزش‌گذارانه

می‌طلبد، در این موارد ارزش‌نقادانه بودن مانند ارزش مبتکر بودن است. برخی از نمونه‌های تفکر مراقبتی به لحاظ مفهومی قوی و به لحاظ سبک مبتکرانه‌اند. بنابراین تقسیم‌بندی سه‌گانه تنها به‌منظور تحلیل کردن صورت گرفته است: هیچ ادعایی وجود ندارد که تفکر در واقعیت علمی به سه حوزه تقسیم شده باشد.

در نظر گرفتن تفکر به‌صورت چندگانه، حتی به چنین روش محدودی که من در اینجا با تفکر نقاد، تفکر خلاق و تفکر مراقبتی انجام دادم، کاملاً با در نظر گرفتن آن به‌صورت یگانه و غیرقابل تقسیم، متفاوت است. اصطلاح یگانه<sup>۴۱</sup> در تفکر یعنی تفکر می‌تواند درباره‌ی هر چیزی صورت گیرد؛ اما به‌رغم این‌که چه برسرش می‌آید یکی باقی می‌ماند. در عوض، من استدلال می‌کنم که تفکر همواره به زمینه وابسته است: کسی که تاریخی فکر می‌کند متفاوت است با کسی که ریاضی‌وار فکر می‌کند. این‌ها در موضوع با هم متفاوت‌اند. همین تفاوت در ابعاد تفکر هم صادق است: فردی که نقادانه فکر می‌کند متفاوت از کسی است که به سبک مراقبتی فکر می‌کند.

رودن [بیکرتراش فرانسوی] هنگامی که مجسمه‌ی متفکر<sup>۴۲</sup> را می‌تراشید به کلمات نمی‌اندیشید: او به زبان سنگ مرمری فکر می‌کرد، یا هرچه که زبان/رسانه‌ی مجسمه‌سازی است. اما او به سبک مراقبتی هم می‌اندیشید؛ چراکه اگر تفکر را بزرگ نمی‌شمرد و آن را جدی نمی‌گرفت، نمی‌توانست چنین اثری را خلق کند که کرد. متفکر، تندیس شاعرانه‌ای در مدح تفکر است همان‌طور که برگ‌های چمن<sup>۴۳</sup> قصیده‌های شاعرانه‌ای در مدح تجربه‌ی بشری است. هریک به نوع خود فن، نوآوری و تعهد را نشان می‌دهد.



unitary ۴۱  
Le Penseur ۴۲  
Leaves of Grass ۴۳

ارزش بسیار قائل شدن (عزیز داشتن) و ارزیابی کردن<sup>۴۶</sup>، ارجمند شمردن و برآورد کردن، میان ارزش گذاشتن و ارزیابی تمایز قائل شویم.<sup>۴۷</sup> ارزش گذاشتن همان قدرشناسی کردن، گرامی داشتن و عزیز داشتن است؛ ارزیابی کردن برآورد بهای چیزی است. تفاوت میان ارزش بسیار قائل شدن و ارزیابی کردن همان طور که میان سایر جفت واژه‌های مشابه دیده می‌شود، تفاوت درجه است: دست کم هیچ ارزش بسیار قائل شدنی نیست که شامل اندکی از ارزیابی کردن نباشد و هیچ ارزیابی کردن نیست که اندکی ارزش بسیار قائل شدن در آن نباشد.

در هر واقعه‌ای، وقتی ارزش بسیار قائل می‌شویم، تحسین می‌کنیم، گرامی می‌داریم و قدردانی می‌کنیم، درواقع چیزی را ارزشمند می‌شماریم از این بابت که روابطی را متحمل شده است. ارزشمند شمردن یک هدیه یعنی ارزشمند شمردن آن به خاطر احساساتی که اهداکننده به ما ابراز داشته است. هدیه ازاین‌رو گران‌بهاست که میان نگرش‌ها، امیال و عواطف ما و اهداکننده پیوندهایی را برقرار می‌کند، پیوندهایی که ممکن است برقراری آن به هر سبک دیگر دشوار باشد. از همین رو قدرشناسی از یک اثر هنری یعنی لذت بردن از مشاهده‌ی روابطی - از اجزای کار به یکدیگر و به کل- که آن را تشکیل داده است. قدرشناسی از فیلم‌برداری یک اثر سینمایی یعنی لذت بردن از روابط تصویری که دوربین برای بیننده فراهم کرده است، و همچنین، روابط میان کار دوربین و بازیگری، کارگردانی، موسیقی و سایر جنبه‌های فیلم. به‌علاوه، چهره‌ای را جالب یا زیبا یافتن یعنی تحسین کردن و لذت بردن از روابط میان ویژگی‌ها و روابط در ویژگی‌های چهره است. چنانچه مجبور باشیم، همواره می‌توان این روابط

valuational را به تفکر قدرشناسانه appreciative تغییر می‌دهد.

appraising ۴۶

John Dewey, Theory of Valuation, ۴۷  
International Encyclopedia of Unified Science  
(Chicago: University of Chicago Press, 1939), p.  
5. Dewey suggests that prizing means a holding precious or holding dear, while appraising means assigning a value to. Prizing has a definite personal reference and "an aspectual quality called emotional." In appraising, on the other hand, the intellectual aspect is uppermost.

را به‌عنوان دلیل تحسینی ذکر کنیم که تجربه کرده‌ایم.

ارزش گذاشتن یعنی توجه کردن به چیزهایی که اهمیت دارد، به آنچه مهم است. شاید دور به نظر برسد: یعنی هرچه اهمیت دارد دقیقاً مهم است زیرا ما بدان توجه می‌کنیم. این امر تنها قدری صحیح است. چیزها در طبیعت بهتر و بدتر نیستند، اما وقتی آن‌ها را از دیدگاه‌های خاصی مقایسه و مقابله می‌کنیم، به آن‌ها توجه می‌کنیم، بنابراین، برای شباهت‌ها و تفاوت‌های آن‌ها ارزش قائل می‌شویم. به‌خودی‌خود، یک دریاچه نه بهتر از یک اقیانوس است و نه بدتر، یک تپه هم نه بهتر از یک کوه است و نه بدتر. تنها در زمینه‌های خاصی است که آن‌ها را در رابطه باهم<sup>۴۸</sup> تجربه می‌کنیم، ازاین‌رو، ارزش‌گذارانه تجربه می‌کنیم. این بدین معناست که موزه‌داران به آثار هنری، پزشکان به سلامتی، و کشیشان به روان‌ها اهمیت می‌دهند: این‌ها افراد مسئولی هستند زیرا به چیزهایی می‌پردازند که برایشان مهم است، و کاری که انجام می‌دهند یک تظاهر «صرفاً عاطفی» نیست، بلکه واقعاً ارزش شناختی دارد.<sup>۴۹</sup>

### ب) تفکر عاطفی

روانشناسان سه الگو را برای درک ارتباط میان عاطفه و شناخت طراحی کرده‌اند. الگوی اول عاطفه را پیامد فرآیندهای شناختی می‌نگرد، درحالی‌که الگوی دوم شناخت را علت و عاطفه را پیامد می‌شناسد. الگوی سوم (شناختی-عاطفی) ارتباط را "تعامل پیچیده‌ی فرایندهایی مجسم می‌کند، شبیه به سوژه‌های فوگ<sup>۵۰</sup> اند، که اغلب

Experience them relationally ۴۸

Harry Frankfurt writes, "How is it possible, ۴۹  
then, for anything to be genuinely unimportant? It  
can only be because the difference such a thing  
makes is itself of no importance. Thus, it is evidently  
essential to include, in the analysis of the concept  
of importance, a proviso to the effect that nothing  
is important unless the difference it makes is an  
important one." From The Importance of What We  
Care About (New York: Cambridge University Press,  
1988), p. 82. I have reservations, however, about  
Frankfort's contention that caring has to do with  
what matters to one personally in contrast to what  
concerns one interpersonally and, hence, ethically.

۵۰ فوگ fugue از فرم‌های مشهور در موسیقی کلاسیک است. فوگ‌ها آثاری چندصدایی‌اند، به این معنا که چند بخش صدایی در آن‌ها هم‌زمان شنیده می‌شود. در ابتدای هر فوگ تم اصلی- که به آن سوژه گفته می‌شود- اجرا شده و در ادامه خط‌های مختلف صدای آن سوژه را

گم می‌شوند و دوباره ظاهر می‌شوند.<sup>۵۱</sup>

درحالی‌که نظریه‌ی فوگ به موضع پیشرفته در اینجا نزدیک‌تر است- یعنی عواطف می‌توانند شکلی از تفکر باشند- با این حال، این دو یکسان نیستند. اختلاف بر سر این باقی است که آیا عواطف می‌توانند، دست‌کم در برخی موارد، تحت نام شناخت به‌عنوان نمونه‌هایی از تفکر طبقه‌بندی شوند یا نه.

این مثال را در نظر بگیرید: شما می‌بینید از کودک بی‌گناهی سوءاستفاده می‌شود و خشمگین می‌شوید. آیا خشم شما شایسته‌ی عنوان تفکر است؟ مسلماً خشم شما مستلزم این آگاهی است که سوءاستفاده از فرد بی‌گناه ناشایست است، و این امر مستلزم آگاهی دیگری است که خشمی که حس می‌کنید، موجه است. بعید است خشم به‌وسیله‌ی یک واقعه‌ی مجرد علی به وجود آمده باشد: به دلیل نیاز دارد. شاید این دلیل محکم یا خوب نباشد اما یک دلیل است و نه یک علت، و این دلیل بخشی از خشم محسوب می‌شود.

بنابراین، خشمی که شخص حس می‌کند حاصل یک سیر تکاملی از درک اولیه‌ی وی از صدمه دیدن شخص بی‌گناه است، و سپس فرد نامناسب بودن این رفتار را درک می‌کند. آنچه در یک زمینه نامناسب است، ناموجه بودن یا عدم توجه است. حس می‌شود سوءاستفاده نامناسب است؛ حس می‌شود خشم شایسته است. و می‌توان گفت، تناسب درست به همان اندازه ملاک شناختی است که انسجام و ربط.

این موضوعی است که نمی‌توان اهمیت آن را برای تعلیم و تربیت اخلاقی ناچیز شمرد. غالباً، اعمال ما تابع عواطفمان است. کسی که متنفر است، رفتار مخربی دارد؛ کسی که دوست می‌دارد، دوستانه رفتار می‌کند و مانند آن. در نتیجه، اگر بتوانیم عواطف ضداجتماعی خود را ملایم کنیم،

به همان صورت یا به شکلی تغییر یافته به گوش مخاطب می‌رساند. بخشی از لذت شنیدن یک فوگ، به دنبال کردن سوژه و تشخیص آن در بخش‌های مختلف صدایی مربوط است. از مشهورترین فوگ نویسه‌های تاریخ موسیقی یوهان سباستین باخ است. (بابک ولی‌پور)

Michael Lewis and Linda Michalson ۵۱  
develop this fugal theory in *Children's Emotions and Moods*, New York: Plenum Press, 1983, pp. 87-93.

احتمالاً می‌توانیم رفتار ضداجتماعی خود را نیز تعدیل کنیم.

آیا ممکن است به کودکان یاد بدهیم تناسب عواطفشان را در نظر بگیرند؟ ظاهراً پاسخ نسبتاً بدیهی است: والدین و خواهران و برادران در تربیت کودکان خود، پیوسته در شکل‌گیری دیدگاه عاطفی آن‌ها شرکت می‌کنند. والدین با تشویق و توبیخ، به کودک خود می‌فهمانند کدام‌یک از اظهارات عاطفی او در زمینه‌ی موردنظر مناسب تلقی می‌شود و کدام‌یک نمی‌شود. (ممکن است منطقشان کاملاً خودمحورانه باشد: خندیدن در مراسم سوگواری امری نکوهیده است اما گریستن در مراسم عروسی اشکالی ندارد.) اما اگر بتوان تربیت عواطف را در خانه انجام داد، می‌توان در مدرسه هم به این امر پرداخت، و در واقع، این امر در حال حاضر انجام داده می‌شود.

#### پ) تفکر فعال

از آنچه درباره شناختی بودن عواطف گفته شد، یافتن اعمالی که گاهی شناختی توصیف می‌شوند تعجب‌آور نیست. زبان‌های اشاره و سایر حرکات بدنی، مثل حالات چهره وجود دارد. و حتی عملی که معنای معیار قابل استنادی ندارد می‌تواند یکی از این زبان‌ها را بکار گیرد وقتی در یک بستر مناسب انجام شود.

بعضی از بحث‌های مراقبتی نمی‌توانند به ایهام (چندمعنایی) موجود هنگام به‌کارگیری کلمه مراقبت به معنای اهمیت دادن به کسی یا درباره‌ی چیزی<sup>۵۲</sup> (به معنای داشتن احساس عاطفی نسبت به چیزی) و مراقبت از چیزی<sup>۵۳</sup> (به معنای مراقبت کردن یا نگهداری کردن) توجه کنند. ما می‌خواهیم این دو را از طریق دسته‌بندی اولی به تفکر عاطفی و دومی را به تفکر فعال تمییز دهیم. در بستر موجود من از واژه «فعال» استفاده می‌کنم تا به اعمالی اشاره کنم که درعین حال شیوه‌های تفکر هم هستند.

بنابراین، یک نوع تفکر فعال تفکر نگرهبانی است یعنی محافظت از چیزی که فرد گرامی می‌دارد. مردم تلاش می‌کنند تا ظاهر و جوانی‌شان را

caring for or about ۵۲  
caring for ۵۳

حفظ کنند: آن‌ها اقداماتی را اتخاذ می‌کنند تا چیزهایی که برایشان با ارزش است را از آسیب گذر زمان حفظ کنند. گروهی به دنبال نگهداری از ارزش‌های انتزاعی‌اند، برای مثال، منطق دانان به دنبال حفظ حقیقت مقدمات یک برهان در نتیجه‌اش هستند یا مترجم‌ها به دنبال حفظ معنای یک جمله در انتقال از یک زبان به زبان دیگرند.

نوع دیگری از تفکر فعال در فعالیت‌های حرفه‌ای مانند ورزش نشان داده می‌شود. از این‌رو، بازی بیس‌بال از برخی جهات دقیقاً قاعده-محور است و از سایر جهات باز و ملاک-محور. برخی موقعیت‌ها فقط رفتار ماشینی لازم دارد، مثل دور شدن بعد از پرتاب توپ، و در موقعیت‌های دیگر قضاوت‌های خلاقانه لازم است، مانند تلاش برای یک پرتاب سه‌گانه. ما چنین فعالیت‌هایی را شناختی می‌نامیم، زیرا مثل بیشتر رفتارهای حرفه‌ای، مملو از قضاوت‌اند.

این امر مستلزم نگاه تازه‌ای به مفهوم قضاوت است، مانند آنچه باچلر بیان کرده است. از نظر باچلر هر قضاوتی بیانگر فردی است که قضاوت می‌کند و برآوردی از دنیای آن فرد است.<sup>۵۴</sup> وقتی یک توپ بیس‌بال پرتاب می‌کنید شیوه‌ی پرتاب شما بیانگر شماست، در ضمن شیوه پرتابتان ملاحظات مثل سرعت باد، آمادگی گیرنده، و مهارت چوب زن را هم در نظر گرفته است. هر عملی مداخله‌ای است که موقعیت‌های فرد را می‌آزماید.

بنابراین، همان‌طور که زبان کلمات هست زبان اعمال هم هست، و اگر قرار باشد معنای کلمات در پیوندهایشان با جملاتی که حاوی آن‌هاست یافت شود، پس معنای اعمال هم باید در روابطی که با طرح‌ها و موقعیت‌های حاوی آن‌هاست یافت شود. معنای آن‌ها همچنین در روابطی که با پیامدهای حاصل از آن‌ها وجود دارد و در روابط زمینه‌ای/ سیاقی آن‌ها نیز یافت می‌شود.

پس عمل نوعی تفکر محافظ و محافظه‌کار است- برای نگاه‌داشتن چیزی که در جای خود است- متحمل درد می‌شود- و مداخله‌گر است- برای تغییر چیزی که در جای خود است درد می‌سازد.

در هردو حالت بیانگر مراقبت است، ولی کسانی که مراقبتی نیستند نه به دنبال حفظ چیزهای مهم‌اند و نه به دنبال دایر کردن چیزی که مهم باشد.

### ت) تفکر اصولی (هنجاری)

اینجا کلمه‌ای داریم که همراه با تفکر می‌آید و تفکر درباره «آنچه هست» را به تفکر درباره «آنچه باید باشد» وصل می‌کند. این امر تا حدودی مربوط به تربیت اخلاقی در خانه و مدرسه می‌شود. ما اصرار داریم هر وقت کودک خواسته‌ای دارد، آنچه را که مطلوب است بخواهد، از این‌رو همواره خواسته را با مطلوب پیوند دهد. مطلوب مثالی است که از تأمل روی عمل واقعی نتیجه می‌شود چراکه کندوکاو درباره‌ی آنچه انجام‌شده، چنانچه به قدر کافی پایدار باشد، باید قادر باشد طرح یا پیش‌نویسی از آنچه باید انجام شود به ما بدهد.

این اتصال میان اصول و امور واقع<sup>۵۵</sup> مؤلفه‌ی تأمل را در اقدام و مراقبت تقویت می‌کند. کسی که مراقبت می‌کند همیشه نگران احتمالات آرمانی رفتار مراقبتی است، بنابراین تأمل روی آرمان جزئی از توجهی می‌شود که فرد به آنچه واقعاً در جریان است نشان می‌دهد. چون عنصر اصولی همیشه شناختی است، جدایی‌ناپذیری آن از سایر جنبه‌های مراقبت حقیقتاً بر ادعای شناختی بودن مراقبت می‌افزاید.

ضعف تجربه‌گرایی بدون فکر از ناتوانی‌اش برای در نظر گرفتن هر چیزی بیش از آنچه که هست، ولی ضعف عقل‌گرایی بدون فکر از ناتوانی‌اش برای در نظر گرفتن هر چیزی به جای آنچه که باید باشد نشئت می‌گیرد. به هر حال، نباید اجازه داد که دانش‌آموزان در چنین مقوله‌های خفقان‌آوری حبس شوند. کسانی که قادرند «روی چه کسی هستند» تأمل کنند لازم است «چه کسی می‌خواهند باشند» و «باید بخواهند چه کسی باشند» را هم در نظر بگیرند. باید به کسانی که قادرند دنیا را به صورتی که هست در نظر بگیرند کمک کرد تا دنیایی را که می‌خواهند در آن زندگی کنند و دنیایی را که درست است در آن زندگی کنند مدنظر قرار دهند. تعیین چنین برنامه کاری



مردم بدان باور دارند، بنابراین تغییر جهت به سوی معقولیت/خردمندی<sup>۵۸</sup> برایشان در زبان به مراتب آسان تر است تا در عمل. من گمان می‌کنم وقتی با انتخاب‌ها و تصمیم‌هایی روبرو می‌شویم، و این انتخاب‌ها و تصمیم‌ها خط مقدم قضاوت‌اند آنگاه عواطف را احساس می‌کنیم. در واقع، نقش عاطفه در تفکری که به قضاوت منجر می‌شود و در تفکری که از آن دوری می‌گزیند بسیار مهم تلقی می‌شود و تفکیک این دو از هم سخت است. در حقیقت، شاید این دو به خوبی تفکیک‌پذیر نباشند، شاید هم کاملاً یکسان باشند، در هر صورت بهتر است بگوییم عاطفه همان انتخاب است، همان تصمیم است، همان قضاوت است. و این نوع تفکر را وقتی با موضوع‌های مهمی سروکار دارد شاید خوب باشد تفکر مراقبتی بنامیم.

ممکن است بخش اعظم زندگی‌شان را اشغال کند اما زمان صرف شده‌ی مفیدی خواهد بود. من به دو دلیل روی اضافه کردن تفکر مراقبتی به تفکر نقاد و تفکر خلاق به صورت فاکتور مشترک در تفکر مرتبه‌ی بالاتر پافشاری کرده‌ام:

(۱) مراقبت دارای گواهی‌های فراوانی بابت امر خیر شناختی است، با وجود این که شامل عملکردهای عقلی با قابلیت دید کم است، مانند، جداسازی/ غربال‌گری، فیلتر کردن، اندازه‌گیری کردن، سنجیدن و مانند آن، به خلاف عملکردهایی با قابلیت دید زیاد مانند استنباط کردن و تعریف کردن. اما امور شناختی به عملکردهایی با قابلیت دید زیاد محدود نمی‌شوند همان‌طور که عضوهای حیاتی بدن فقط آن‌هایی نیستند که در فعالیت‌های تپیدن با قلب و ریه‌ها سروکار داشته باشند. کبد و کلیه‌ها هم اعضای حیاتی بدن محسوب می‌شوند، زیرا جداسازی‌هایی که انجام می‌دهند برای زندگی ما حیاتی است.

(۲) بدون مراقبت، تفکر مرتبه‌ی بالاتر فاقد مؤلفه‌ی ارزشی می‌شود. اگر تفکر مرتبه‌ی بالاتر گرامی داشتن یا ارزش گذاردن را در بر نگیرد، مسئول است با بی‌احساسی، بی‌تفاوتی، و بی‌توجهی با موضوعات برخورد کند، و این به معنای بی‌حرمتی به خود کندوکاو است. در تلاش برای به وجود آوردن یک جایگاه برای تفکر مراقبتی، به هیچ‌وجه قصد ندارم تفکر نقاد و تفکر خلاق را بی‌اعتبار کنم، همان‌طور که برای تعیین جایگاهی برای تفکر کاربردی، قصد ندارم تفکر نظری را بی‌اعتبار کنم. با وجود این، به خوبی آگاهم که دوگانگی تقریبی عقل‌گرایی<sup>۵۶</sup> /عقل‌گریزی مانیان<sup>۵۷</sup> چیزی است که عمیقاً بسیاری از

Rationalism: A belief or theory that opinions and actions should be based on reason and knowledge rather than on religious belief or emotional response. ۵۶

Manichaeism was a major religious movement that was founded by the Iranian prophet Mani in the Sasanian Empire. Manichaeism taught an elaborate dualistic cosmology describing the struggle between a good, spiritual world of light, and an evil, material world of darkness. [Wikipedia](#) ۵۷



## مصاحبه حسام محمدی با پیتر آدامسون

- You focused on history of Islamic-Arabic Philosophy while it is not the mainstream in philosophy. What are your motives and incentives?

Well, originally I just wanted to work in an area of the history philosophy where not enough research was being done. I was also interested in ancient philosophy and Latin medieval philosophy and wanted to understand how Islamic-Arabic philosophy built a bridge between the two; but over the years I have come to reject this motivation to some extent, since I now realize that philosophy in the Islamic world continued for long after it impacted the medieval Europe through Latin translation.

- Considering the previous question, don't you feel lonely in the way you are going?

Oh no, not at all. Actually while I have been in the field (about 20 years now) it has grown steadily and I have dozens of close colleagues all around the world.

- As an expert in Islamic-Arabic Philosophy, do you find the activity of your Iranian or Arab colleagues on history of philosophy satisfactory?

Well, I have to admit that I read Persian only at a beginner's level so I am not that familiar with Iranian scholarship. For me the biggest impact has been editions done in Iran, with a lot of great new editions coming out recently, and the same for editions from the Arabic-speaking world of course. I would like to see stronger links forged between scholars in Europe and North America on the one hand, and countries like Iran on the other.

- Have you ever had association with an Iranian scholar?

Yes, I was actually invited to the IPM in Tehran last year and a number of my colleagues in the field are either from Iran or grew up in Europe or North America but have an Iranian family background.

- Have you been in touch with any Iranian student who had written her dissertation/thesis on your works?

About my works! No, but that would be pretty strange since my works are all historical studies about figures like al-Kindi, so not the sort of thing you would write about. But occasionally things I've written have been translated into Iranian.

- Do you think different treatments of philosophical problems (between Muslim and contemporary logicians) show a different perspective toward logic and philosophy? To what extent do you think they concur?

Well, if you mean the historical study of logic, logic in the classical Islamic tradition was very different from logic now because it was still (with a lot of advances and refinements) basically still based on ancient logic, especially Aristotle. Contemporary logic really only dates from Frege in the 19<sup>th</sup> century and is a very different discipline, which is also done at a high level in Iran of course, not least at the IPM where I was just a few months ago.

- What could contemporary philosophers learn from their medieval Muslim counterparts?

Well, that's a pretty big question of course, but one thing I might mention is the fact that they were fully convinced of the compatibility of rationality and religion, and also of the idea that rational philosophy could be a kind of neutral meeting ground for people of different faiths. That is still something we could aspire to today.

- How do you see Iranian philosophers' activity generally?

Well, historically speaking some of the greatest figures in philosophy of the Islamic world have been from Iran – like Fakhr al-Din al-Razi and Mulla Sadra – or at least spoke Persian as a native language, like the greatest of them all, Ibn Sina. But I would not go as far as some, who basically want to equate the history of philosophy in the Islamic world with Persian philosophy, because you have some great Arab philosophers (like al-Kindi) and the whole Maghrebi tradition.

- Did you feel any specific difference between the Iranian academic atmosphere and the German one? What about British academic activities?

Well, I am not an expert on the Iranian system but I think there are many differences, with

perhaps the most obvious one just being level of funding and access to other resources, like good book collections and so on. Unfortunately it isn't necessarily easy for Iranian scholars just to visit wherever they want (especially with recent restrictions on travel to the States) whereas European scholars can travel to just about anywhere. Still I think or at least hope that the basic values of academic life and research are pretty much the same. A big difference between Germany and the UK is that in the UK, they have recently introduced a high level of tuition fees for students, whereas in Germany university education is free. That has a big impact on the whole atmosphere since it means that in the UK students are also customers, like they are in the US – which has both advantages and disadvantages, but overall I am much in favor of the German system.

- How do you assess "workshop on Islamic Philosophy and Logic"?

It was great! Really enjoyable papers, and especially nice was the combination of expertise in contemporary analytic philosophy and history of philosophy. I was also shown wonderful hospitality!

- Which cities did you visit in Iran? Which one you liked most?

Unfortunately I had only time to go to Tehran and Isfahan. I have to admit I liked Isfahan better, because of the fabulous buildings still surviving from the Safavid period and even earlier. Plus, somewhat less traffic! But I had a great time in both places thanks to my kind and enthusiastic hosts.

- Please share anything you would like to say to Iranian logic students.

Well, the advice I give to students generally is to learn as many languages as you can early on in your career (the older you get the harder it is), and to try to build contacts with philosophers around the world. And maybe most of all, to remember that it is a great privilege to get to spend even part of your life doing philosophy full time, whether as a student or a teacher!

## یادداشتی درباره‌ی فرصت مطالعاتی

محمد محسن حائری

یا حداقل در حدی برایشان جذابیت داشته باشد که حاضر به راهنمایی من شوند. و حدسم درست بود. بعد از تماس اولیه‌ی من، ایشان ابراز علاقه کردند و از من خواستند که سوابق علمی‌ام را به همراه یک نوشته درباره‌ی رساله‌ام برایشان ارسال کنم. بعد از ارسال نوشته، حدود یک هفته بعد، قرار گذاشتیم که از طریق اسکایپ مکالمه‌ی تصویری داشته باشیم. حدود یک ساعت درباره رساله دکتری و علایق تحقیقاتی‌ام مکالمه کردیم. پس از اتمام مکالمه، ایشان پذیرفتند که به‌عنوان پژوهشگر مهمان در مرکز تحقیقاتی حضور پیدا کنم. من ۹ آبان ۱۳۹۶ از ایران خارج شدم و ۹ اردیبهشت ۱۳۹۷ به ایران برگشتم. دلایل دیگری نیز برای انتخاب این مرکز وجود داشتند که سعی میکنم در کنار چند نکته دیگر در ادامه به آن‌ها بپردازم.

### انتخاب مقصد

شاید بیشترین سؤال که از طرف دانشجویهای دیگر درباره‌ی فرصت مطالعاتی از من پرسیده میشود این است که «از کجا شروع کنیم؟». قدم اول، هم به لحاظ علمی و هم اداری، انتخاب استاد در خارج از کشور است. یک استاد خوب در یک گروه خوب به پیشرفت رساله‌ی شما خیلی میتواند کمک کند. یک استاد خوب برای شما وقت میگذارد، به‌طور مرتب با یکدیگر ملاقات میکنید و پیشرفت کارتان را بررسی میکند، نوشته‌هایتان

من دوره‌ی شش ماهه‌ی فرصت مطالعاتی‌ام را در دانشگاه Yonsei در کره‌ی جنوبی سپری کردم. این دانشگاه یک گروه فلسفه‌ی اصلی دارد که در پردیس مرکزی دانشگاه در سئول قرار دارد و تمام عضوهای هیئت‌علمی آن گُرهای هستند. در کنار گروه اصلی، در پردیس بین‌المللی دانشگاه (Underwood International College)، یک مرکز تحقیقاتی به نام Veritas فعالیت میکند. برخلاف گروه فلسفه‌ی اصلی دانشگاه، عضوهای هیئت‌علمی این مرکز کرهای نیستند؛ و اغلب دانش‌آموخته‌ی گروه‌های فلسفه‌ی شناخته‌شده در امریکا و انگلستان می‌باشند. به همین خاطر، من بیش از اینکه تجربه‌ی حضور در یک گروه فلسفه‌ی کره‌ای را داشته باشم، تجربه حضور در یک گروه فلسفه در کشورهایی مثل امریکا یا انگلستان را دارم.

برای انتخاب این مرکز دلایل مختلفی داشتم. دلیل اصلی استادی بود که انتخاب کرده‌بودم. Nikolaj Pedersen رئیس مرکز تحقیقاتی است. رساله‌ی دکتری من درباره مسئله پلورالیسم منطقی است. در این مسئله جهت‌گیری خاصی داشتم که شاید هر استادی حاضر به راهنمایی من نمی‌شد. هنگام آماده کردن پروپوزال برای رساله‌ی دکتری، یکی از مقاله‌های ایشان را مطالعه کرده‌بودم و با توجه به محتویات مقاله حدس زدم که شاید با رویکرد من موافق باشند،

استادهای عضو گروه به دنبال برنامه‌های علمی گروه بگردید؛ جلسات هفتگی، انجمن‌های دانشجویی، کنفرانس‌ها، سمینارها و ...

در نهایت با استاد راهنمای رساله‌ی خود مشورت کنید، بهترین گزینه را انتخاب کنید و با او تماس بگیرید. در ایمیلی که میفرستید از علایق فلسفی‌تان و از کاری که برای رساله انجام می‌دهید صحبت کنید. وقتی قضیه جدی‌تر شد می‌توانید از استاد در مورد انتظارات خودتان و فعالیت‌های علمی گروه‌شان سؤال کنید. ممکن است خیلی از اطلاعاتی که از طریق وبسایت گروه به آن‌ها نتوان دسترسی داشت به شما اطلاع داده‌شود. از شهرت استاد نترسید. برخی از استادهای مشهور با اینکه سرشان شلوغ است برایتان وقت می‌گذارند. از طرف دیگر، یک استاد شناخته نشده ممکن است برای شما وقت کافی اختصاص ندهد. فقط باید امیدوار باشید که آن استاد صداقت داشته باشد و اگر مشکلی در این زمینه باشد با شما در میان بگذارد؛ که معمولاً اینچنین هست.

و معیار آخر، که شاید برای برخی معیار اول باشد، کشور مقصد است. بعضی از افراد به هر قیمتی دوست دارند به آمریکا، کانادا یا کشورهای اروپایی بروند. با این تصمیم ممکن است گزینه‌های خوبی را از دست بدهید. برتری گروه‌های فلسفی در این کشورها قابل انکار نیست. اما توجه داشته باشید که در برخی از کشورهای شرق آسیا در حال حاضر مراکز فلسفی خوبی فعالیت میکنند. کشورهای مثل ژاپن، کره جنوبی، سنگاپور، چین و هنگ‌کنگ. ممکن است فرصت‌های خوبی برای شما در این مراکز فراهم شود.

من برای انتخاب سعی کردم مسیری که گفتم را طی کنم. در ابتدای نوشته به این اشاره کردم که رساله دکتری من در حوزه پلورالیسم منطقی است. ایده‌هایی که مدنظر داشتم بیشتر مبتنی بر بحث‌های متافیزیکی منطقی هستند. همین امر گزینه‌های من را بسیار محدود می‌کرد. Nikolaj Pedersen در مقاله‌اش به رابطه پلورالیسم در منطقی و متافیزیک پرداخته بود. با استاد راهنمایم، دکتر داود حسینی، مشورت کردم و ایشان هم نظر مثبتی داشتند. در تماس‌هایی که با هم داشتیم

را مطالعه میکند و به واسطه اعتبار خود شما را با استادها و پژوهشگرهای دیگر آشنا میکند. در یک گروه خوب شما با استادهای دیگر گروه که علایق‌شان به علایق علمی شما نزدیک است آشنا می‌شوید، با دانشجویهای دیگر آشنا می‌شوید و سعی می‌کنید به‌طور جدی رقابت کنید و سطح علمی خود را افزایش دهید، در جلسات هفتگی گروه شرکت می‌کنید، با پژوهشگرهای مهمان که از خارج از گروه حضور پیدا میکنند آشنا می‌شوید و در فضایی قرار می‌گیرید که در شما انگیزهای جدی‌تر برای پیشرفت کار علمی‌تان ایجاد می‌کند. اما چطور می‌توان استاد خوب و گروه خوب را تشخیص داد؟ فکر نمی‌کنم جواب خیلی ساده‌ای به این سؤال وجود داشته‌باشد. شاید اولین قدم مناسب برای تشخیص یک استاد خوب محدود کردن گزینه‌هایتان است. مقاله‌ها و کتاب‌هایی که برای آماده‌سازی رساله مطالعه کرده‌اید یا در حال مطالعه آن هستید را مرور کنید. در مورد نویسنده‌هایشان تحقیق کنید. استدلالها و جهت‌گیریها را دوباره مرور کنید و با شناختی که از کار خود دارید سعی کنید نویسنده‌ای که به معیارهای شما نزدیکتر است را انتخاب کنید. در همین مرحله میتوانید لیستی از استادهای مدنظر خود را آماده کنید. فکر نمی‌کنم بیشتر از این بتوان در سطح استاد لیست را محدود کرد. برای محدود کردن بیشتر لیست باید خوب بودن گروه و موارد جانبی دیگری را در نظر گرفت.

تشخیص گروه خوب شاید راحت‌تر باشد. به سایت گروهی که استاد مدنظر شما در آنجا فعال است مراجعه کنید. علایق علمی اعضای دیگر گروه را بررسی کنید. ممکن است برخی دیگر از اعضای گروه علایقی مشابه علایق شما داشته‌باشند. حضور این افراد به‌عنوان کسانی که بتوانند با نگاهی متفاوت در مورد کار شما نظر دهند در پیشرفت کارتان خیلی می‌تواند مؤثر باشد. کسانی که به هر دلیلی تصمیم گرفته‌اند به آمریکا، کانادا، انگلستان یا استرالیا سفر کنند می‌توانند در قسمت رتبه‌بندی تخصصی سایت Philosophical Gourmet Report گروه‌هایی که در حوزه مدنظرشان فعال‌تر هستند را مشاهده کنند. در صفحه گروه و در صفحه‌های شخصی

به سفارت مراجعه کردم و سه روز بعد از تحویل مدارک، ویزا آماده شد. حتی برای حضور در سفارت هم نیاز به وقت قبلی نبود. البته منظورم این نیست که برای فرار از چالش‌های دریافت ویزا سطح علمی فرصت مطالعاتی خود را با انتخاب مرکزی نامناسب کاهش دهید. اما وقتی بین چند مورد شک دارید و فکر میکنید به لحاظ علمی خیلی تفاوت ندارند، پیشنهاد میکنم این مورد را هم لحاظ کنید. دریافت ویزا صرفاً یک مرحله‌ی اداری وقت‌گیر نیست. تأخیر در دریافت ویزا به‌علاوه‌ی پیچیدگی‌های مراحل اداری داخل کشور میتواند به‌طور کلی برنامه فرصت مطالعاتی شما را منتفی کند. خوشبختانه مقصد مدنظر من در کشوری قرار داشت که چنین دغدغه‌ای نداشتم. اگر قصد دارید به فرصت مطالعاتی بروید حتماً این مسئله را نیز لحاظ کنید. برخی به خاطر عدم دریافت ویزا این فرصت را از دست دادند.

#### زندگی دانشجویی در کره جنوبی

از ایران به کره‌ی جنوبی پرواز مستقیم وجود ندارد. متداول‌ترین مسیرها تهران-دبی-اینچان (هواپیمایی امارات) و تهران-دوحه-اینچان (هواپیمایی قطر) هستند. پرواز کمی طولانی و خسته‌کننده است؛ اما مشکلی برای من ایجاد نشد. من از وضعیت اقامت در کره‌ی جنوبی راضی بودم. در طول شش ماه اقامت، در خوابگاه پردیس بین‌المللی دانشگاه در شهر اینچان (Incheon) زندگی می‌کردم که با اتوبوس و مترو حدود یک و نیم ساعت با سئول فاصله داشت. و با مرکز Veritas تنها پنج دقیقه پیاده راه بود. خیلی از استاد‌های مرکز، در سئول اقامت داشتند و سعی میکردند بیشتر سمینارها را در پردیس سئول برگزار کنند. بعضی از کنفرانسها در دانشگاه ملی سئول برگزار میشد. به همین خاطر بین سئول و اینچان به‌طور مرتب رفت و آمد داشتم.

در مرکز تحقیقاتی برای من فضایی مناسب برای فعالیت در نظر گرفته شده بود. اما فضای خوابگاه آرامش لازم برای فعالیت را داشت و خیلی تفاوتی ایجاد نمی‌کرد. خوابگاه‌ها بلوک‌های مجزا بودند و در طبقه زیر زمین هر بلوک یک رستوران، خشکشویی و سوپرمارکت در دسترس بود. رستوران خوابگاه در هر سه وعده از دانشجویها

متوجه شدم که چندین سمینار و کنفرانس در حوزه پلورالیسم قرار است در آنجا برگزار شود. و دو نفر از استادهایی که در حوزه‌ی کاری من مقاله منتشر کرده بودند و خیلی دوست داشتم در مورد کارهایشان صحبت کنم، J. C. Beall و Ole Hjortland، هم قرار بود برای کنفرانس به کره بروند. Beall و Greg Restall تأثیرگذارترین مقاله در زمینه‌ی پلورالیسم منطقی را منتشر کرده‌اند و این فرصت برای من خیلی فرصت بسیار خوبی به شمار می‌آمد که با یکی از نویسندگان مقاله از نزدیک صحبت کنم. یکی از دانشجویهای سابق Beall که خودش در حوزه‌ی پلورالیسم منطقی فعالیت داشت عضو هیئت‌علمی مرکز بود و به من خیلی کمک میکرد. علاوه بر این، به‌طور اتفاقی در اواسط حضورم Tuomas Tahko بدون برنامه قبلی به کره سفر کرد و این فرصت پیش آمد که در زمینه‌ی فعالیت‌هایی که در حوزه متافیزیک منطقی داشت صحبت کنیم.

در مدت زمان حضورم در دو کنفرانس بین‌المللی ارائه داشتم، بازخوردهای مثبتی گرفتم و دوست‌های خوبی پیدا کردم. جلسه‌های دیگری مثل کتابخوانی هفتگی با دانشجویها و استادان، جلسه‌هایی که به‌طور خاص برای کار من با حضور استادان و دو عضو دیگر از گروه انجام می‌شد را تجربه کردم. به‌طور منظم در جلسات گروه ارائه داشتم و شرکت می‌کردم. مرکز Veritas دانشجوی ندارد اما دانشجویهای تحصیلات تکمیلی دانشگاه‌های دیگر کره در آنجا فعال بودند و برنامه‌های دوستانه و صمیمی هم زیاد برگزار می‌شد.

و نکته‌ی آخر در مورد انتخاب مقصد که فکر می‌کنم یک دانشجوی ایرانی باید در نظر داشته باشد کشور مقصد است. من دلیل اصلی‌ام برای انتخاب مقصد را بیان کردم. اما اینکه از چالش‌های متداول درخواست ویزا از کشورهای اروپایی، امریکا، کانادا و استرالیا راحت بودم راضی هستم. وقتی مدارک را به سفارت کره‌ی جنوبی بردم تنها یک مشکل برایم به وجود آمد. دعوت‌نامه‌ی من فقط امضای استاد را داشت و طبق قانون دولت کره باید امضای دانشگاه نیز وجود داشته‌باشد. استادان از طریق ایمیل، نامه را برای من فرستاد.

پذیرایی میکرد؛ البته به جز برخی از تعطیلات خاص. و قیمتشان حدود ۳۰٪ قیمت یک وعده غذایی مشابه در خارج از خوابگاه بود. سرویس بهداشتی و حمام در داخل هر اتاق قرار داشت. دسترسی به اینترنت بسیار مناسب بود. سیستم گرمایشی در زمستان سرد کره مناسب بود. تنها مشکلی که به طور روزمره حس میکردم مشکل برقراری ارتباط با مردم کره بود. خیلی از کره‌ایها نمیتوانند انگلیسی صحبت کنند. روی خیلی از محصولات هیچ اطلاعاتی به زبان انگلیسی نوشته نشده است. گاهی در صندوق پستی‌ام نامه‌هایی دریافت میکردم که کاملاً به زبان کره‌ای بودند. وقتی مسئولین خوابگاه قصد داشتند از بلندگو مطلبی را اعلام کنند، باینکه پردیس بین‌المللی بود، تنها به زبان کره‌ای اعلام می‌شد. من باید با عکس گرفتن از نامه یا ضبط کردن صدا از دوستان کره‌ایم خواهش می‌کردم برایم ترجمه کنند. کارمندهای بانک، انگلیسی نمیتوانستند صحبت کنند و با یک مترجم تماس می‌گرفتند تا از طریق تلفن راهنمایی‌ام کند. وقتی به اداره‌ی مهاجرت مراجعه کردم تا درخواست کارت اقامت موقت بدهم، مسئولین اداره نمیتوانستند انگلیسی صحبت کنند. حتی وقتی برای گلدورد ناشی از آلودگی هوا لازم شد به پزشک مراجعه کنم مسئول بخش روابط بین‌الملل بیمارستان من را همراهی کرد تا صحبت‌های پزشک را ترجمه کند. البته بعضی از دانشجویهای ساکن خوابگاه و دانشجویهای فلسفه که در مرکز رفت و آمد داشتند انگلیسی صحبت میکردند. اما برای انجام امور روزمره بلد نبودن زبان کره‌ای کمی آزاردهنده بود.

### مراحل اداری

زمانی که استاد خارجی با حضور شما موافقت میکند باید یک دعوتنامه برای شما ارسال کند. برای شروع مراحل اداری به این دعوتنامه نیاز دارید. جزئیات و قوانین فرصت مطالعاتی خیلی تغییر میکنند؛ به همین خاطر به مطالبی که میخواهم بیان کنم اکتفا نکنید و برای مطلع شدن از آخرین وضعیت قوانین به پژوهش دانشگاه خود مراجع کنید.

مراحل اداری از طریق پژوهش دانشگاه با سازمان

امور دانشجویان وزارت علوم انجام میشود. واقعیت این است که پیگیری این مراحل بسیار آزاردهنده است. باید دائم در حال رفت و آمد باشید. هرچقدر زودتر شروع کنید از میزان این رفت و آمد ها کاسته میشود. این لیست بعضی از مدارکی است که باید آماده کنید: دعوت‌نامه‌ی استاد خارجی؛ فرم گزارش سه ماهه‌ی اول و دوم؛ فرم سمینار شش ماهه‌ی اول؛ بروشور دانشگاه خارجی؛ سوابق علمی استاد راهنمای داخلی و خارجی؛ گواهی آزمون زبان؛ گواهی امتحان جامع؛ حکم تصویب موضوع رساله؛ مقاله‌ی مستخرج از رساله یا نامه‌ای از طرف استاد راهنما که گواهی می‌دهد این مقاله در حال آماده‌سازی است؛ نتیجه‌ی جستجوی رایانه‌ای موضوع رساله؛ پروپوزال خارجی؛ تعهدنامه‌ی محضری و چندین فرم دانشگاه که باید تکمیل کنید.

برای آزمون زبان زودتر اقدام کنید. در حال حاضر اطلاع ندارم که وزارت علوم چه آزمون‌هایی را تأیید میکند؛ اما سال گذشته چهار آزمون MSRT (آزمون زبان وزارت علوم)، TOLIMO (سازمان سنجش)، TOEFL و IELTS مورد تأیید بودند. من در آزمون MSRT شرکت کردم چون هزینه‌ی ثبت‌نام آن بسیار کمتر از آزمون‌های TOEFL و IELTS است. حدس می‌زنم TOLIMO تفاوت چندانی نداشته باشد اما اطلاع دقیقی ندارم. آقایانی که سربازی نرفته‌اند باید هشت میلیون تومان وثیقه بگذارند. و این وثیقه فقط از طریق بانک قوامین قابل پرداخت است. بنابراین اگر حساب ندارید در بانک قوامین حساب باز کنید. برای دریافت گذرنامه زودتر اقدام کنید. برای پر کردن فرم‌های فرصت و آپلود کردن مدارک در سامانه سجاد (سامانه سازمان امور دانشجویان) به گذرنامه نیاز دارید؛ اما تا سازمان دانشجویان فرصت مطالعاتی شما را تأیید نکند نمیتوانید نامه‌ای دریافت کنید تا برای دریافت گذرنامه اقدام کنید! شاید برای این مشکل راه‌حلی وجود داشته باشد اما پیشنهاد می‌کنم برای گرفتن گذرنامه از راهی دیگر زودتر اقدام کنید.

یکی از آزاردهنده‌ترین مراحل، دادن تعهد محضری است. دو نفر که استخدام رسمی دولت هستند باید تضمین کنند که شما از سفر برمی‌گردید.

شما باید متن آماده‌ای را به یک دفتر اسناد رسمی ببرید تا یک تعهدنامه‌ی دانشجویی آماده کنند. متأسفانه خیلی از دفاتر اسناد رسمی چنین کاری را انجام نمی‌دهند؛ زیرا در متن آماده‌شده، مبلغ مشخصی ذکر شده است که تعهد را به یک تعهدنامه‌ی مالی تبدیل می‌کند. هزینه ثبت تعهدنامه‌ی مالی از دانشجویی بیشتر است. همین ابهام یا شاید دلیلی دیگر باعث شده است که اصلاً هیچ تعهدی با هیچ عنوانی ثبت نکنند. من به بیشتر از ده دفتر مراجعه کردم و تنها یکی از آن‌ها حاضر شد به‌عنوان تعهدنامه‌ی مالی تعهد را ثبت کند. خوشبختانه با اطلاعاتی که یکی از دوستان در اختیارم قرار داد در نهایت موفق شدم دفتری پیدا کنم که تعهد را به‌عنوان تعهدنامه‌ی دانشجویی ثبت کند. من این مشکل را با دفتر حقوقی دانشگاه تربیت مدرس مطرح کردم اما معتقد بودند که چنین مشکلی وجود ندارد. درهرحال، چنین مشکلی وجود دارد، یا حداقل وجود داشت. و تنها من درگیر آن نشدم. و این دلیل دیگری است برای اینکه تکرار کنم که زودتر مراحل اداری را شروع کنید.

سازمان امور دانشجویان امور مالی خود را از طریق بانک تجارت انجام می‌دهد. برای دریافت حمایت مالی باید به شعبه‌ی ارزی که سازمان به شما معرفی می‌کند مراجعه کنید و درصدی از مبلغ حمایت را به ریال پرداخت کنید! و علاوه بر این، چون بخشی از هزینه خرید بلیت هواپیما و بیمه را به حساب شما واریز می‌کنند، می‌گویند اگر در بانک تجارت حساب باز کنید بهتر است. شاید نیازی نباشد که این کار را انجام دهید. نمی‌دانم چه راه‌حل دیگری ممکن است وجود داشته‌باشد؛ چون برای پرداخت هزینه‌ی ارز باید حساب به اسم خودتان باشد و حساب بانک دیگری را از من نپذیرفتند. اما من وقت راستی‌آزمایی و پذیرش ریسک‌های احتمالی را نداشتم. برای همین یک حساب در بانک تجارت هم باز کردم!

در رابطه با بیمه هم پیشنهاد می‌کنم حتماً قبل از رفتن، خودتان را بیمه کنید. بیمه‌های مسافرتی که اغلب شرکت‌های بیمه ارائه می‌دهند تا سقف سه ماه را پوشش می‌دهند. اما بیمه‌ی کمکرسان ایران (SOS) با دریافت دعوتنامه

دانشجویی که مهر دانشگاه دعوت‌کننده را داشت بیمه‌ای با عنوان «بیمه‌ی دانشجویی» برای من صادر کرد و برای تمام شش ماه تحت پوشش قرار گرفتم. هزینه‌های درمان در خارج از کشور معمولاً بالاست. و حمایت مالی وزارت علوم به‌سختی می‌تواند حداقل نیازهای زندگی شما را برطرف کند. توصیه می‌کنم حتماً قبل از رفتن به این مسئله توجه کنید.

بااینکه مراحل اداری پیچیده و آزاردهنده است اما من با رفتار ناشایستی از جانب کارمنداها مواجه نشدم. خوشبختانه هم کارمنداها دانشگاه تربیت مدرس و هم کارمنداها سازمان امور دانشجویان، بااینکه سرشان شلوغ است، رفتار مناسبی داشتند و اگر مشکلی پیش می‌آمد سعی می‌کردند آن را برطرف کنند تا پرونده دچار مشکل نشود. فقط امیدوار هستم مسیر کمی هموارتر شود تا مشکلاتی که برای من پیش آمد برای دیگران پیش نیاید.

### بعد از اتمام فرصت؟

من از انتخابی که کردم راضی بودم. و بعد از اتمام فرصت رضایتم بیشتر شد. متأسفانه فضای دانشگاهی فلسفه در کشور ما منزوی است. حضور در مرکزی که به‌طور مکرر پژوهشگرها در حال رفت و آمد هستند میتواند تا حدودی دانشجوی را از این انزوا خارج کند. شاید خروج از این انزوا برای همه‌ی افراد مناسب نباشد؛ تشخیصش با خود آن فرد و استاد راهنمایش است. اما برای من مناسب و ضروری بود. مسیر رساله‌ام در حضور شش ماهه‌ام بسیار تحت تأثیر قرار گرفت و تجربه‌های مفیدی کسب کردم. امیدوارم دیگران هم از این فرصت بتوانند به‌خوبی بهره ببرند.



# مجموعه مقالات تالیفی

# بخش اول ذهن و زبان

# تأملی بر نظریه فضاهای مفهومی

حجت‌اله اجودی

دانشجوی کارشناسی ارشد منطق فلسفی، دانشگاه تربیت مدرس

hojjat.ajvadi@gmail.com

## چکیده

دانشمندان علوم شناختی<sup>۱</sup> همواره با روش‌های مختلف در صدد مدل کردن فعالیت‌های شناختی<sup>۲</sup> انسان بوده‌اند؛ پدیده‌هایی از قبیل یادگیری<sup>۳</sup>، دسته‌بندی<sup>۴</sup>، مفهوم‌سازی<sup>۵</sup> و غیره. در این میان رویکرد نمادین که بر منطق‌های کلاسیک استوار است و رویکرد هم‌آیندگرایی<sup>۶</sup> که معمولاً در قالب نظریه‌های مربوط به شبکه‌های عصبی ظهور پیدا می‌کند بیشتر مورد استفاده واقع شده‌اند. در این مقاله ضمن معرفی نظریه فضاهای مفهومی<sup>۷</sup> به عنوان رویکردی نو جهت مدل کردن پدیده‌های شناختی، نحوه بازنمایی<sup>۸</sup> ویژگی‌ها و مفاهیم را در این نظریه بیان کرده‌ایم که زمینه‌ساز ارائه مدل‌هایی برای پدیده‌های مذکور است.

## مقدمه

نظریه فضاهای مفهومی که توسط فیلسوف و دانشمند علوم شناختی، پیتر گاردنفورس<sup>۹</sup>، ارائه شده است می‌کوشد تا با استفاده از چارچوبی هندسی، مفاهیم و ویژگی‌ها را که مبانی پدیده‌های شناختی انسان را تشکیل می‌دهند به صورت مدلی هندسی بازنمایی کند که در این مقاله به طرح همین موضوع خواهیم پرداخت. ایده اصلی این نظریه در مدل کردن مفاهیم<sup>۱۰</sup> و ویژگی‌ها<sup>۱۱</sup>، استفاده از ابعاد کیفیت<sup>۱۲</sup> است که مبنای شکل‌گیری فضاهای مفهومی هستند. بنیاد برخی پدیده‌های شناختی مثل دسته‌بندی بر ارزیابی میزان شباهت<sup>۱۳</sup> بین اشیاء استوار است. ایده این نظریه برای مدل کردن شباهت استفاده از تابع فاصله<sup>۱۴</sup> در فضاهای مفهومی است. به همین جهت این نظریه نیازمند دستگای هندسی است تا نظریه بر اساس آن شکل بگیرد. در ادامه پس از تبیین ابعاد کیفیت به بیان هندسه و

۱ Cognitive Science

۲ Cognitive Activities

۳ Learning

۴ منظور از دسته بندی یا Categorization، عمل ذهنی قرار دادن اشیاء یا مفاهیم مختلف تحت یک عنوان است.

۵ Concept Formation

۶ Associationism

۷ Conceptual Spaces Theory

۸ Representation

۹ Peter Gärdenfors

۱۰ Concept

۱۱ Property

۱۲ Quality Dimensions

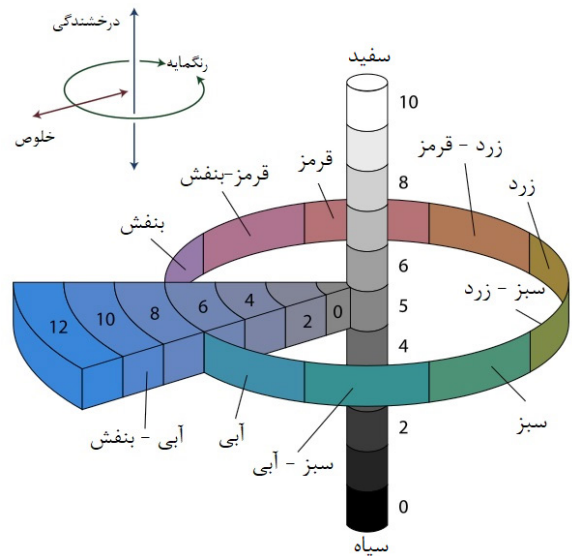
۱۳ Similarity

۱۴ Distance Function

ریاضیات مورد نیاز این نظریه خواهیم پرداخت. در آخر نحوه بازنمایی ویژگی‌ها و مفاهیم را در چارچوب فضاهای مفهومی ارائه خواهیم کرد.

### ابعاد کیفیت

هر متغیری که در مشخص کردن یک ویژگی نقش داشته باشد بعد کیفیت است. مثلاً بر اساس آزمایش‌های انجام‌شده، برای تعیین مزه، باید چهار پارامتر شوری، شیرینی، ترشی و تلخی مشخص گردد؛ و یا برای تعیین یک رنگ خاص، سه متغیر و یا بهتر است بگوییم سه بُعد رنگ‌مایه<sup>۱۵</sup>، خلوص<sup>۱۶</sup> و درخشندگی<sup>۱۷</sup> باید تعیین شود که در شکل (۱) نشان داده شده است (Peter Gärdenfors, 2004:18-25).



شکل (۱) نمایش تقریبی سه بعد فضای رنگ نسبت به یکدیگر ما زمان را به خاطر یکریخت بودنش با مجموعه اعداد حقیقی همانند شکل (۲) با محور طول‌ها در مختصات دکارتی بازنمایی می‌کنیم.



شکل (۲) بعد زمان

البته باید توجه داشت که فرهنگ‌های مختلف

ممکن است بازنمایی‌هایی متفاوت از یک بعد کیفیت داشته باشند. شاید در یک فرهنگ زمان به صورت یک دایره یا یک مسیر بسته بازنمایی گردد. گاهی اوقات نیز علومی مثل فیزیک خودشان را بر ابعاد کیفیت تحمیل می‌کنند. به عنوان مثال، از آنجایی که در فیزیک نشان داده شده است که جرم منفی نداریم، بازنمایی هندسی جرم یا همان بُعد جرم، به صورت محوری است که شامل مجموعه اعداد حقیقی مثبت می‌شود (Peter Gärdenfors, 2004:15).

به ابعاد کیفیتی که به لحاظ روانشناختی از یکدیگر جدا نمی‌شوند ابعاد جدایی‌ناپذیر<sup>۱۸</sup> گفته می‌شود. به این معنی که هرگاه وجودی متصف به یک بعد کیفیت می‌شود لزوماً (لزوم روانشناختی) آن شیء یا آن وجود متصف به بعد یا ابعاد دیگری نیز خواهد بود. مثلاً سه بعد تعیین‌کننده رنگ که پیشتر اشاره شد، سه بعد جدایی‌ناپذیرند. تعریف ۱: دامنه<sup>۱۹</sup> مجموعه‌ای از ابعاد کیفیت جدایی‌ناپذیر است که از دیگر ابعاد کیفیت جدایی‌ناپذیرند.

تعریف ۲: فضای مفهومی<sup>۲۰</sup> رده‌ای متشکل از یک یا چند دامنه است (Peter Gärdenfors, 2004:44-46).

### مبانی هندسی

احتمالاً با بیان منظورمان از ابعاد کیفیت، تا حدودی ایده اصلی نگاه هندسی به ویژگی‌ها و مفاهیم مشخص شده است. اما برای تبیین دقیق این نظریه نیازمند دستگاهی هندسی هستیم. بینیت<sup>۲۱</sup> و هم‌فاصلگی<sup>۲۲</sup> دو رابطه‌ای هستند که بر روی مجموعه‌ای از نقاط تعریف می‌شوند. این دو رابطه به همراه دو مفهوم پایه‌ای «خط» و «سطح» یکی از دستگاه‌های اصل موضوعه هندسه را می‌سازند که ما برای تحلیل‌های فضاهای مفهومی از آن استفاده می‌کنیم.

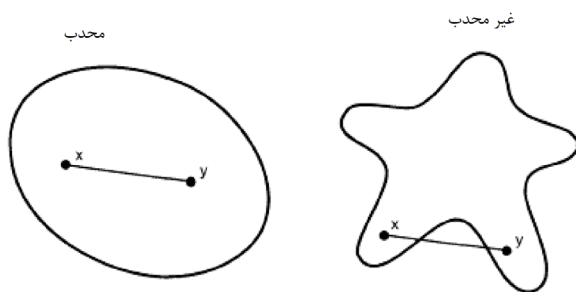
اگر  $S$  مجموعه همه نقاط در فضا باشد، رابطه بینیت رابطه‌ای سه تایی  $B(a,b,c)$  بر روی نقاط  $S$  است که به صورت «نقطه  $b$  بین نقطه  $a$  و نقطه

۱۸ Integral Dimensions  
۱۹ Domain  
۲۰ Conceptual Space  
۲۱ Betweenness  
۲۲ Equidistance

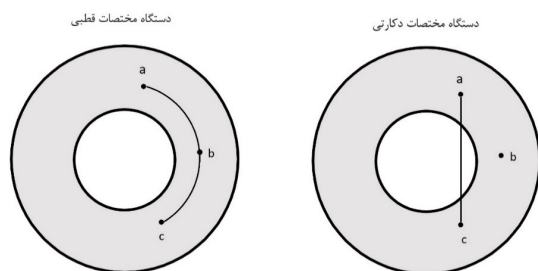
۱۵ Hue  
۱۶ Chromaticness  
۱۷ Brightness

دسته بندی و غیره، استفاده از تابع فاصله در فضای مفهومی بجای شباهت است. به این معنی که هرچه قدر دو شیء، دو مفهوم یا دو ویژگی به یکدیگر شبیه تر باشند، بازنمایی آنها در فضاهای مفهومی در قالب دو نقطه، دو ناحیه و یا دو مجموعه مرکب از چند ناحیه، به یکدیگر نزدیک ترند (Peter Gärdenfors, 2004:14). در نهایت این بخش را با یک تعریف به پایان می بریم:

تعریف ۳: ناحیه  $X$  محدب<sup>۲۵</sup> است اگر و تنها اگر برای هر دو نقطه ای مثل  $a$  و  $b$  واقع در ناحیه  $X$  هر نقطه ای که بین  $a$  و  $b$  قرار گرفته است نیز در  $X$  واقع باشد. (Claude Berge, 1997:141)



شکل (۳) نمونه ای از ناحیه محدب و غیر محدب شایان ذکر است که تعریف بینیت در فضای مورد بحث، در محدب قلمداد شدن یا نشدن یک ناحیه تاثیر گذار است و در شکل (۳) فرض بر این است که بینیت به شکل استاندارد اقلیدسی تعریف شده است. با توجه به تفاوت رابطه بینیت در مختصات دکارتی و قطبی، شکل (۴) به خوبی نشان می دهد که ناحیه هاشورخورده، در مختصات قطبی، محدب و در مختصات دکارتی غیرمحدب است. (Joost Zwarts, Peter Gärdenfors, 2015:113)



$c$  قرار گرفته است» خوانده می شود. رابطه بینیت اصول موضوعه زیر را برآورده می کند:

B0: اگر  $B(a,b,c)$  آنگاه  $a$  و  $b$  و  $c$  سه نقطه مجزا هستند.

B1: اگر  $B(a,b,c)$  آنگاه  $B(c,b,a)$

B2: اگر  $B(a,b,c)$  آنگاه چنین نیست که  $B(b,a,c)$

B3: اگر  $B(a,b,c)$  و  $B(b,c,d)$  آنگاه  $B(a,b,d)$

B4: اگر  $B(a,b,d)$  و  $B(b,c,d)$  آنگاه  $B(a,b,c)$

برای تکمیل دستگاه هندسی مورد نیازمان لازم است رابطه هم فاصلگی را نیز تعریف کنیم. این رابطه چهارتایی را به صورت  $E(a,b,c,d)$  می نویسیم و می خوانیم «نقطه  $a$  از نقطه  $b$  همان قدر فاصله دارد که نقطه  $c$  از نقطه  $d$  فاصله دارد» و اصول موضوعه مرتبط با این رابطه به این قرار است:

E1: اگر  $E(a,a,p,q)$  آنگاه  $p=q$

E2:  $E(a,b,b,a)$

E3: اگر  $E(a,b,c,d)$  و  $E(a,b,e,f)$  آنگاه  $E(c,d,e,f)$

E4: اگر  $B(d,e,f)$ ,  $B(a,b,c)$  و  $E(b,c,e,f)$  و  $E(a,b,d,e)$  آنگاه

$E(a,c,d,f)$

باید توجه داشت که وجود مفهوم هم فاصلگی در یک دستگاه هندسی به معنی وجود مفهوم فاصله در آن دستگاه نیست. به فضای هندسی ای که تابع فاصله در آن تعریف شده باشد فضای متریک<sup>۲۳</sup> گفته می شود. فاصله، تابعی مثل  $d(a,b)$  است برای هر نقطه ای مثل  $a$  و  $b$  و  $c$  که در شرایط زیر صدق می کند:

D1:  $d(a,b) \geq 0$

D2:  $d(a,b) = 0$  اگر و تنها اگر  $a=b$

D3:  $d(a,b) = d(b,a)$

D4:  $d(a,b) + d(b,c) \geq d(a,c)$

به عنوان مثال، تابع فاصله اقلیدسی<sup>۲۴</sup> در فضای  $R^2$  برای دو نقطه  $x:(x_1, x_2)$  و  $y:(y_1, y_2)$  به صورت فرمول زیر است که در شرایط بالا صدق می کند. (Claude Berge, 1997:45)

$$d_E(x, y) = \sqrt{(x_1 - y_1)^2 + (x_2 - y_2)^2}$$

ایده اصلی نظریه فضاهای مفهومی برای تبیین برخی مکانیزم های شناختی مانند یادگیری،

۲۳ Metric

۲۴ Euclidean Distance

ناحیه قرار می‌گیرند نیز از مصادیق F بشمار خواهند آمد (Peter Gärdenfors, 2004:93). شایان ذکر اینکه با آزمایش‌های متعدد نشان داده شده که این شاخص برای رنگ‌های مختلف در زبان‌های متفاوت صحیح است. (Peter Gärdenfors, 2016:173)

می‌توان ادعا کرد بر خلاف یک ویژگی طبیعی که ناحیه‌ای محدب واقع در تنها یک دامنه است، مفاهیم متشکل از چند دامنه‌اند. به عبارت دیگر، ویژگی‌ها حالت خاصی از مفاهیم بشمار می‌روند. برای مثال مفهوم سیب را در نظر بگیرید. احتمالاً دامنه‌های تشکیل دهنده مفهوم سیب، رنگ، مزه، شکل و بافت باشند. علت اینکه گفته شد «احتمالاً»، آن است که دامنه‌های تشکیل دهنده یک مفهوم برای یک شخص ثابت نیستند و این قابلیت وجود دارد که به مرور زمان و با تکمیل شدن اطلاعات آن شخص راجع به یک مفهوم، دامنه‌های دیگری نیز افزوده شود. مثلاً یک کودک به تدریج که رشد می‌کند و اطلاعاتش بیشتر می‌شود، دامنه ارزش غذایی را نیز به مفهوم سیب می‌افزاید.

به این ترتیب مفهوم سیب را می‌توان در جدول (۱) نشان داد. البته در این جدول جهت سهولت شرح مدل فضاهای مفهومی برای تبیین مفاهیم، به جای نشان دادن ساختارهای مشخص هندسی از الفاظ استفاده کرده‌ایم:

جدول (۱) دامنه‌ها و نواحی مربوط به مفهوم سیب در مدل بازنمایی فضاهای مفهومی

| ناحیه                    | دامنه      |
|--------------------------|------------|
| قرمز - زرد - سبز         | رنگ        |
| کروی                     | شکل        |
| نرم                      | بافت       |
| نواحی شیرین و ترش        | مزه        |
| حاوی قند، فیبر و ویتامین | ارزش غذایی |

در مدل کردن یک مفهوم به کمک فضاهای مفهومی، به دو نکته باید توجه داشت. اولاً گاهی اوقات میان دامنه‌های یک مفهوم ارتباط وجود

شکل (۴) نقطه b در مختصات دکارتی بین a و c نیست، حال اینکه در مختصات قطبی بین a و c قرار دارد.

اهمیت این نکته در این است که جهت ارائه مدل برای ویژگی‌ها و مفاهیم، که توضیح آن در بخش بعد خواهد آمد، پیش از هرچیز باید فضای هندسی متناسب با ویژگی مورد نظر را مشخص نماییم.

### ویژگی‌ها و مفاهیم

لازم به توجه است که منظور از ویژگی‌ها در علوم شناختی همان چیزی است که دیوید لویس<sup>۲۶</sup> از آن به ویژگی‌های تُنک<sup>۲۷</sup> یاد می‌کند. به عبارت دیگر، ویژگی از نظر دانشمندان علوم شناختی، مجموعه‌ای است که میان اعضای آن شباهت و ارتباط‌های کیفی برقرار است نه صرفاً مجموعه‌ای که اعضایی دارد. این مجموعه معادل ویژگی تنک یا طبیعی است. (Peter Gärdenfors, 2004:86-87) اکنون با توجه به مقدمه فوق و اینکه فضای مفهومی متشکل از تعدادی ابعاد کیفیت  $D_1, \dots, D_n$  است، شاخصی برای ویژگی طبیعی<sup>۲۸</sup> ارائه می‌کنیم:

شاخص P: یک ویژگی طبیعی، ناحیه‌ای محدب در دامنه‌ای از فضای مفهومی است<sup>۲۹</sup>.

جهت درک بهتر، یک ویژگی طبیعی مثل F را در نظر بگیرید؛ شاخص P گویای این مطلب است که این ویژگی، ناحیه‌ای از یک دامنه در فضایی مفهومی است به طوری که اگر اشیائی در نقطه  $x_1$  واقع در این ناحیه باشند<sup>۳۰</sup> و اشیاء دیگری نیز در نقطه  $x_2$  واقع در همان ناحیه باشند<sup>۳۱</sup>، آنگاه تمامی اشیائی که بین  $x_1$  و  $x_2$  در این

۲۶ David Lewis

۲۷ Sparse

۲۸ Natural Property

۲۹ روشن است که شاخص فوق به این پیش فرض احتیاج دارد که بینت در ناحیه مورد نظر تعریف شده باشد.

۳۰ اشیاء مختلفی می‌توانند در یک نقطه از یک دامنه واقع شوند. مثلاً کاغذ، دیوار، قند می‌توانند دقیقاً در یک نقطه در فضای رنگ قرار بگیرند.

۳۱ وقتی شیء‌ای در نقطه‌ای از ناحیه مزبور باشد، می‌توانیم بگوییم آن شیء متصف به ویژگی F و یا از مصادیق F است.

## منابع

- Berge, Claude (1997): Topological spaces. Including a treatment of multi-valued functions, vector spaces, and convexity / translated by E.M. Patterson.
- Mineola, N.Y.: Dover Publications; London: Constable (Dover books on mathematics).
- Gärdenfors, Peter (2004): Conceptual spaces: The geometry of thought: MIT press.
- Gärdenfors, Peter (2014): Geometry of meaning. Semantics based on conceptual spaces / Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Zwarts, Joost; Gärdenfors, Peter (2016): Locative and Directional Prepositions in Conceptual Spaces: The Role of Polar Convexity. In Journal of Logic, Language and Information 25 (1), pp. 109–138.

دارد. مثلاً دامنه رنگ سیب و دامنه مزه سیب با یکدیگر مرتبطند. ثانیاً، اهمیت یا میزان تاثیرگذاری یک مفهوم در سیاق‌های مختلف ممکن است تفاوت داشته‌باشد. مثلاً برای کودکی که با سیب بازی می‌کند، دامنه شکل آن نسبت به دامنه مزه آن از اهمیت بیشتری برخوردار است. با این توضیحات می‌توان شاخص مفاهیم در فضاهای مفهومی را چنین بیان کرد:

شاخص C: یک مفهوم طبیعی به صورت مجموعه‌ای از نواحی در تعدادی از دامنه‌ها بازنمایی می‌شود که همراه با این مجموعه، به هر دامنه درجه اهمیت آن اختصاص یافته و اطلاعات مربوط به نحوه ارتباط دامنه‌ها با یکدیگر مشخص گشته است. (Peter Gärdenfors, 2004:128-130)

با ارائه شاخص فوق برای مفاهیم و مقایسه آن با شاخص P که برای ویژگی‌ها بیان شد، در می‌یابیم که ویژگی‌های طبیعی ناحیه‌ای محدب در تنها یک دامنه اند حال اینکه مفاهیم، مجموعه‌ای از چند ناحیه در دامنه‌های متعدد هستند.

## نتیجه‌گیری

ضمن بیان مفهوم پایه‌ای بعد کیفیت توانستیم مدلی هندسی برای ویژگی‌ها و مفاهیم ارائه نماییم. سپس با تعیین شاخص هندسی «تحدب» شاخصی برای ویژگی‌های طبیعی و به تبع آن برای مفاهیم ارائه کردیم که با آزمایش‌های تجربی به نحو قابل قبولی حمایت می‌شود. بر این اساس می‌توانیم کاربردهایی از این نظریه را توقع داشته باشیم که به مدل کردن فعالیت‌های شناختی می‌پردازد. به خصوص رده‌ای از فعالیت‌های شناختی که بر اساس شباهت بین ویژگی‌ها و مفاهیم رخ می‌دهند. چراکه با بازنمایی شباهت بوسیله تابع فاصله در فضای مفهومی، زمینه استفاده از قضایای هندسی جهت مدل کردن فعالیت ذهن ایجاد شده‌است.

## فهم استدلال زبان خصوصی در چارچوب متافلسفه ویتگنشتاین

حمیدرضا محمدی

فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه غرب، دانشگاه تبریز

Mohammadi.hr91@gmail.com

### چکیده

استدلال معروف ویتگنشتاین علیه «زبان خصوصی» عموماً به‌عنوان حمله‌ای مستقیم به فیلسوفانی مانند دکارت، لاک، برکلی، هیوم، راسل و غیره دانسته می‌شود. اما در این نوشته تلاش می‌شود با بررسی مفاهیم کلیدی متافلسفه ویتگنشتاین و روش فلسفی او، هدف و جایگاه روش‌شناختی استدلال زبان خصوصی روشن شود و نشان داده شود که این استدلال بدون آنکه در پی نقد فیلسوف خاصی باشد، به دنبال درمان مجموعه‌ای از توهمات متافیزیکی و گرامری درباب زبان احساس است و با قرار دادن آن در بستر بحث کلی‌تر «پیروی از قاعده» می‌توان درک بهتری از نگاه ویتگنشتاین به زبان و معنا پیدا کرد.

### مقدمه

ویتگنشتاین در بندهای ۲۴۳ تا ۳۱۵ پژوهش‌های فلسفی<sup>۳۲</sup>، استدلالی علیه امکان هرگونه «زبان خصوصی» ارائه می‌دهد. زبان خصوصی زبانی است که کلمات آن به یک احساس یا تجربه خصوصی بی‌واسطه ارجاع دارد و [ضرورتاً] تنها برای سازنده‌اش قابل فهم است. بحث ویتگنشتاین در این بندها دارای دو وجه به‌هم‌پیوسته است: یکی بحث از رابطه دلالتی واژگان دال بر امر درونی با

خود این امور (به عنوان مدلول) که اساساً بحثی معناشناختی است و دیگری بحث از آگاهی نسبت به این امور درونی که مسئله‌ای است مربوط به فلسفه ذهن.

فیلسوفان و شارحان [عموماً انگلیسی‌زبان] ویتگنشتاین مایل‌اند استدلال ویتگنشتاین علیه زبان خصوصی را دادگاه یا جنگی علیه فیلسوفانی مانند دکارت، لاک، برکلی، هیوم، راسل، شلیک، کارنپ و غیره قلمداد کنند. استدلالی که نوعی برهان خلف (تعلیق به امر محال) برای رد هر نوع دوآلیسم، سولپسیسیسم، ایده‌آلیسم و تجربه‌گرایی کلاسیک ارائه می‌دهد. در ادامه تلاش خواهد شد با معرفی عناصر کلیدی متافلسفه ویتگنشتاین، درستی چنین باور شایعی آزموده شود.

### هدف ایجابی فلسفه: پژوهش دستور زبانی

به عقیده ویتگنشتاین مسائلی که در فلسفه پیش روی ما قرار دارند مسائل تجربی نیستند، بلکه «بدفهمی‌هایی هستند که ریشه در عدم درک منطق زبان ما دارند» (PI, §93) و «زمانی که زبان ما به تعطیلات می‌رود بروز می‌کنند» (PI, §38) و «با واری‌سازی کارکردهای زبان ما قابل حل هستند» (PI, §109). در نتیجه مسائل فلسفی هنگامی که سازوکارهای زبان به درستی دریافته شوند، از میان می‌روند. و تا زمانی که فیلسوفان راه صحیح بررسی این سازوکارها را به کار نبرده‌اند، مانند



را نتیجه بدخوانی زبان می‌داند؛ فیلسوف توسط جنبه‌های سطحی زبان فریفته می‌شود. درمان توهّم فلسفی در پژوهش‌ها همانند تراکتاتوس است: مواجهه مستقیم با واقعیات بالفعل زبان. وی در پژوهش‌ها می‌نویسد: «آنچه انجام می‌دهیم، برگرداندن واژه‌ها از کاربرد متافیزیکی به کاربرد روزمره است». (PI,§116). آنچه میان ویتگنشتاین متقدم و متأخر متفاوت است، ماهیت چنین مواجهه‌ای است.

یکی از جنبه‌های سلبی مهم دیدگاه ویتگنشتاین متأخر درباره فلسفه این است که او تأکید بسیاری بر این موضوع دارد که هیچ نظریه یا فرضیه‌ای در فلسفه وجود ندارد. هیچ تز و یا تبیینی در فلسفه وجود ندارد. و درست همانطور که هیچ تبیینی براساس مدل علم در فلسفه وجود ندارد، هیچ کشفیات جدیدی نیز در فلسفه وجود ندارد، زیرا سوءفهم‌هایی که در فلسفه وجود دارند ناشی از فقدان اطلاعات نیستند (BT,416). در نتیجه فلسفه تنها مساحتی در فهم<sup>۳۶</sup> بشر دارد و نه در معرفت<sup>۳۷</sup> او (H&B,2005:274).

**متافلسفه ویتگنشتاین و استدلال زبان خصوصی<sup>۳۸</sup>**  
 ویتگنشتاین در بندهایی از پژوهش‌ها که به روش فلسفه می‌پردازند، فلسفه را مستقل از علم می‌داند و ما را از هرگونه نظریه‌پردازی برحذر می‌دارد (PI,§109). به علاوه او نظریه را مرتبط با دگماتیسم می‌داند و معتقد است باید از آن دوری کنیم (PI,§131). یک فرد دگماتیست کسی است که پایبند به تعمیم‌های<sup>۳۹</sup> متافیزیکی است (Baker,2004:124). همچنین به عقیده او ما باید از هرگونه تبیین خودداری کنیم و خودمان را محدود به توصیف کاربرد بالفعل کلمات کنیم (PI,§109;124). به همین دلیل روشی که ویتگنشتاین اختیار می‌کند، توصیف کاربرد حقیقی واژه‌ها، در جهت بازگرداندن آنها از کاربرد متافیزیکی به کاربرد روزمره است (PI,§116). در نتیجه روش ویتگنشتاین در پژوهش‌ها دوری از هرگونه دگماتیسم است و در همین بستر است که می‌توان استدلال زبان خصوصی را دارای

مگسانی هستند که در بطری گیر افتاده‌اند و نومیدانه و زوز کنان به این سو و آن سو می‌روند. راه‌حل خروج، دریافتن تفاوت میان، به تعبیر ویتگنشتاین، گرامر سطحی<sup>۳۳</sup> و گرامر عمقی<sup>۳۴</sup> است. مراد وی از گرامر آن چیزی نیست که به طور عادی از این کلمه فهمیده می‌شود؛ بلکه مراد وی منطق و به عبارت دقیق‌تر، منطق فعالیت زبانی معینی است. انواع گوناگون بسیاری از فعالیت زبانی وجود دارد؛ بنابراین، شیوه‌های متفاوت زیادی وجود دارد که گرامر زبان به آن شیوه‌ها کار می‌کند. از نظر ویتگنشتاین، فیلسوفان به دلیل آنکه تنها به گرامر سطحی توجه کرده‌اند در بطری مگسگیری به دام افتاده‌اند (Grayling,2001:80). از این رو می‌نویسد: «بنابراین پژوهش ما، پژوهشی گرامری است. چنین پژوهشی با روشن کردن سوءتفاهم‌ها، بر مسائل ما پرتو می‌افکند» (PI,§90). این امر تکرار توصیف تراکتاتوس از فلسفه به مثابه واضح گرداندن است. ویتگنشتاین هیچگونه نظریه معنایی ارائه نمی‌دهد؛ در عوض آنچه که ارائه می‌دهد عبارت است از واضح‌سازی گرامری مفاهیم و شبکه‌بندی مفاهیمی از قبیل نام، واژه، معنای یک واژه، منظور داشتن معنایی از یک کلمه، توضیح معنای کلمه، تعریف اشاری، جمله، معنای جمله، کاربردهای جملات، گزاره و غیره (H&B,2005:14).

### هدف سلبی فلسفه: درمان

هدف سلبی فلسفه این است که ما را از بند سردرگمی‌های مفهومی رها کند، توهّمات متافیزیکی را از بین ببرد و اسطوره‌های نمادگرایی و روانشناسی را متزلزل کند. این درمانی برای انواع مشخصی از بیماری‌های مربوط به فهم است (H&B,2005:284). بدین ترتیب باید فلسفه را به مثابه امری درمانی<sup>۳۵</sup> تصور کنیم. فیلسوف از نظر ویتگنشتاین، انسانی است که بسیاری از بیماری‌های فهم در خودش را درمان می‌کند. او مانند یک بیماری با یک سوال برخورد می‌کند (PI,§254). ویتگنشتاین در پژوهش‌ها متافیزیک

understanding ۳۶  
 knowledge ۳۷

۳۳ surface grammar  
 ۳۴ depth grammar

نقشی کمکی<sup>۴۰</sup> دانست (Baker,2004:118). ویتگنشتاین در استدلال زبان خصوصی به پژوهشی دستورزبانی درباب گرامر زبان احساسات معمول ما می‌پردازد. هدف این استدلال پرده برداشتن از تاثیر نامحسوس، اما فاجعه‌آمیز تصویر ذهن به مثابه یک «قلمرو رازآمیز» بر کسی است که به دنبال روشن کردن کاربرد کلماتی مانند «فکر کردن»، «فهمیدن»، «دندان درد داشتن»، «ترسیدن» و غیره است. ویتگنشتاین به تاثیری می‌پردازد که توهمات گرامری ما بر توصیف ما از احساسات یا تجربیاتمان می‌گذارد.

راهبرد منحل کردن مسائل فلسفی به وسیله آشکار ساختن توهمات گرامری در سراسر متن پژوهش‌ها مشهود است (توهمات از این قبیل که هر کلمه‌ای نام است و هر جمله‌ای توصیف است). استدلال زبان خصوصی نیز به نحو مشهودی علاقه‌مند به پرداختن به توهم گرامری مطرح شده توسط تصویر آگوستینی از زبان است. یکی از این توهمات که نیازمند پژوهش گرامری و درمان است، رابطه نام و احساس است (Baker,2004:133). ویتگنشتاین نشان می‌دهد اینکه فردی می‌تواند تجربه خصوصی خود را با یک نام مرتبط<sup>۴۱</sup> کند و بدین واسطه در کاربرد آن واژه موجه شود، مردود است (عرب، ۱۳۹۵:۲۰۹). زیرا صرف «عمل نام‌گذاری» حرکتی درون مجموعه‌ای از قواعد گرامری از پیش موجود است و ما هیچ دلیلی نداریم برای آنکه S را (در بازی زبانی با نشانه S) «نام یک احساس» و یا حتی «نام چیزی» بدانیم.

توهم دیگری که استدلال زبان خصوصی به آن می‌پردازد «تعریف اشاری درونی» است. نام‌گذاری خصوصی مبتنی است بر تعریف خصوصی یک نشانه. اما با تعریف خصوصی معیاری برای تشخیص کاربرد واقعا درست و ظاهرا درست آن نشانه، چه در حال و چه در آینده به وجود نمی‌آید. ویتگنشتاین قبلا در بخشی از نقد خود به تصویر آگوستینی از زبان در بندهای ۲۷ تا ۳۵ پژوهش‌ها به نقد این دیدگاه که «...یاد گرفتن زبان عبارت است از دادن نام‌ها به چیزها

... [گویا] نامیدن شبیه چسباندن یک برچسب روی یک چیز است» (PI,§26) پرداخته بود و نتیجه گرفته بود که تعریف اشاری ممکن نیست، چرا که همه واژه‌ها نام و در نتیجه قابل اشاره و نمایش نیستند. یک تعریف اشاری موفق باید ارتباطی میان نشانه و احساس به وجود آورد و این ارتباط باید دوام نیز داشته باشد. اما در تعریف اشاری درونی اینکه این پیوند را در آینده به درستی تشخیص دهیم، محل شک است و «معیاری برای صحت آن وجود ندارد» (PI,§258).

در اینجا نوعی پیوستگی و ارتباط میان نحوه نقد تعریف اشاری درونی با بندهای مربوط به مبحث پیروی از قاعده وجود دارد. ارائه یک تعریف خصوصی (تعریف اشاری درونی) همانند پیروی از یک قاعده خصوصی است و در اینجا نیز تمایزی میان پیروی از قاعده و اعتقاد به پیروی از قاعده وجود نخواهد داشت.<sup>۴۲</sup>

از آنجا که تمامی «فرایندهای درونی» نیاز به معیاری بیرونی دارند (PI,§223)، استدلال زبان خصوصی در بحث از بازی زبانی با نشانه S به این موضوع نمی‌پردازد که آیا این نشانه نام یک احساس واقعی است، بلکه به این موضوع می‌پردازد که آیا اساسا این نشانه نامی واقعی برای یک احساس است (Baker,2004:135). از نظر ویتگنشتاین، معنای واژگان دال بر امور درونی - شامل احساسات، افکار، تصورات، حالات، نیات و غیره (BPII:959) - نه به واسطه ارتباط دادن درونی نشانه‌ها با آن امور، بلکه از طریق برهم‌کنش زبانی-رفتاری متکلمان یک زبان شکل می‌گیرد. در اینجا دانستن معنای واژه، همان دانستن چگونگی کاربرد آن است و نیازی نیست، بلکه نادرست است، که بگوییم در این میان آگاهی از شی یا مفهومی خصوصی واسطه می‌گردد تا فرد، چه در کاربرد و چه در فهم، از دال به مدلول برسد. یک نام تنها در جایی وجود دارد که تکنیکی برای کاربرد آن وجود دارد و برای واژه‌ای که به نحو خصوصی تعریف شده است نمی‌توان کاربردی متصور شد (عرب، ۱۳۹۵:۲۰۹).

۴۲ به نظر می‌رسد، چنانکه فیلسوفانی مانند کرییکی نشان داده‌اند، اگر ازخ را در بستر کلی بحث پیروی از قاعده تحلیل کنیم، درک بهتری از روش ویتگنشتاین و جایگاه این استدلال در پژوهش‌ها پیدا می‌کنیم.

به این ترتیب اگر تفاهم و انتقال معنا ممکن باشد، که هست، معنا بایستی امری باشد که در دسترس همگان است، نه اینکه تنها برای خود یک فرد قابل دسترسی باشد. تلقی بین‌الذهانی ویتگنشتاین از معنا، با استفاده از جایگزینی اجتماع به جای تعبیر افلاطونی، از سمانتیک فیلسوفانی مانند فرگه فاصله می‌گیرد. ذهن نیز دیگر یک ساحت درونی و خصوصی نیست، بلکه تمامی مؤلفه‌های «ذهن داشتن» تنها در ساحت بین‌الذهانی بازی‌های زبانی روزمره معنا می‌یابد. این استدلال حاکی از این است که زبان ضرورتاً، نه به نحو بالقوه، بلکه به نحو بالفعل، اجتماعی است (Canfield, 1996: 471).

به این ترتیب هدف ویتگنشتاین آن است که ما را متوجه هیولاهای گرامری که ما را فریب می‌دهند کند. در همین جهت است که استدلال زبان خصوصی در تلاش است تا نشان دهد که یک امر اساساً خصوصی نمی‌تواند کاربرد یک واژه را توجیه کند، نه در مفاهمه با دیگران و نه حتی نزد خود فرد. و مانند آن است که «دست چپم، پول را از دست راستم می‌گیرد» (PI, §268).

### نتیجه‌گیری

ما باید این ایده را که ویتگنشتاین به دنبال صورت‌بندی برهان خلفی علیه دکارت و هم‌فکران او بوده است، کنار بگذاریم، زیرا علاوه بر اینکه ویتگنشتاین اساساً آشنایی چندانی با فلسفه دکارت نداشته است، درمان توهمات فلسفی به عنوان پروژه‌ای که ویتگنشتاین دنبال می‌کند بسیار عام‌تر و گسترده‌تر از درمان یک بیماری دکارتی است. هدف ویتگنشتاین تشخیص بیماری است و درمان مد نظر او بیش از آنکه نقد یا حمله مستقیم به فیلسوفی خاص باشد، نقد یک تصویر یا روش غلط است.

شاید یکی از دلایلی که موجب ایجاد چارچوب تفسیری ضد دکارتی از استدلال زبان خصوصی شد، انتشار کتاب مفهوم ذهن گیلبرت رایل چهار سال زودتر از پژوهش‌ها باشد؛ کتابی که رایل در آن به نقد «اسطوره روح در ماشین» و «دوآلیسم» دکارت می‌پردازد.

### منابع:

عرب، حسن؛ واله، حسین (۱۳۹۵) «نسبت فلسفه زبان و فلسفه ذهن ویتگنشتاین در استدلال علیه زبان خصوصی»، دوفصلنامه فلسفی شناخت، شماره ۷۴/۱، ص ۲۱۳-۱۸۳.

- Baker, Gordon (2004) Wittgenstein's Method: Neglected Aspects; essays on Wittgenstein, Blackwell Publishing.
- Canfield, John V. (1996) "The Community View", The Philosophical Review, Vol. 105, No. 4: 469-488.
- Hacker, P.M.S and Baker, G.P., (2005) Wittgenstein: Understanding and Meaning, An analytical commentary on the philosophical investigations, Vol.1, Part1: Essays, Oxford and Cambridge: Blackwell.
- Grayling, A. C., (2001) Wittgenstein: A Very Short Introduction, Oxford University Press.
- Kripke, Saul (1982) Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition, Harvard University Press.

### کتابهای ویتگنشتاین:

Remarks on the Foundations of BPP II: Psychology II, G.H. von Wright and Heikki Nyman, eds. (Blackwell, Oxford, 1980).

The Big Typescript: TS 213, tr. And BT: ed. C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue, (Blackwell, Oxford, 2005).

PI: Philosophical Investigations, ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees, tr. G. E. M. Anscombe, 2nd edn (Blackwell, Oxford, 1958).

## بررسی معنای «تغییر جهان» در فلسفه تامس کوون

سینا نصیری

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه علم، دانشگاه صنعتی امیرکبیر

Snsina31@gmail.com

### چکیده:

یکی از آموزه‌های مهم تامس کوون<sup>۴۳</sup> (۱۹۶۲) که منشا بحث‌های بسیاری شده، آموزه «تغییر جهان در پی انقلاب علمی» است. در این مقاله قصد داریم پس از توضیح کوتاهی درباره دو مفهوم «پارادایم» و «انقلاب علمی»، این آموزه را به صورت خلاصه بازسازی کنم تا ضمن ارائه فهمی دقیق‌تر، به این سوال پاسخ دهم که آیا قائل بودن به این آموزه لزوماً منجر به نسبی‌گرایی در سطح هستی‌شناختی می‌شود یا خیر؟ در پایان مقاله با تحلیل نقل‌قولی از کوون این ایده را مطرح می‌کنم که آموزه «تغییر جهان» می‌تواند با دیدگاه واقع‌گرایانه هستی‌شناختی<sup>۴۴</sup> در فلسفه کوون سازگار باشد.

### ۱. پارادایم به مثابه تعهدات مشترک

به طورکلی منظور کوون از پارادایم در کتاب ساختار، باورها و پیش‌پنداشت‌های مشترک میان دانشمندان است که شامل تعهدات نظری، ابزاری و متافیزیکی و قواعد و موازین ویژه‌ای برای کشف مسئله و حل آن است (زیباکلام ۱۳۸۲: ۲۱). یعنی دانشمندانی که در یک پارادایم مشترک به فعالیت علمی می‌پردازند، دارای نظرگاهی مشترک در رابطه با ابزار آزمایشگاهی و شیوه‌های به‌کارگیری آنها، پدیدارهای قابل مشاهده و قابل پژوهش،

مفاهیم نظری و مفاهیم متافیزیکی مرتبط با مسائل و راه‌حل‌های علمی هستند: «دانشمندانی که تحقیقات‌شان بر پارادایم‌های مشترکی استوار است به قواعد و موازین یکسانی در علم‌ورزی خود پایبندند. این تعهد، و اجماع آشکار حاصل از آن، شروط لازم علم عادی، یعنی پیدایش و استمرار یک سنت پژوهشی خاص هستند» (کوون ۱۳۹۰: ۴۰).

باید تذکر داد که مفهوم پارادایم در کتاب ساختار مفهومی دقیق و روشن نیست<sup>۴۵</sup>. کوون در پی‌نوشتی که سال ۱۹۶۹ بر کتاب ساختار می‌نویسد، تلاش دارد تا این مفهوم را واضح کند. اما من در این مقاله منظور کلی کوون از پارادایم را بر مبنای متن اصلی ساختار در نظر داشته‌ام. بنابراین در این مقاله واژه پارادایم به معنایی عام به‌کار می‌رود؛ یعنی کم‌وبیش دلالت دارد بر باورها و پیش‌پنداشت‌های مشترک میان دانشمندانی که در حوزه‌ای تخصصی فعالیت می‌کنند و دارای برخی تعهدات مشترک درون‌گروهی هستند. درک مفهوم پارادایم از آن جهت برای فهم نگرش کوون اهمیت دارد که او ادراک دانشمندان را وابسته به پارادایم می‌داند و معتقد است با تغییر پارادایم، درک دانشمندان از جهان نیز تغییر می‌کند. برای فهم این دیدگاه لازم است ابتدا

۴۰. برای توضیح بیشتر این موضوع نگاه کنید به ۳. برای توضیح بیشتر این موضوع نگاه کنید به (Shapere ۱۹۸۴: ۳۹)

۴۳. Thomas Kuhn

۴۴. ۲. ontological realism

به رخداد تغییر پارادایم‌های علمی توجه کنیم که کوون آنها را تحولاتی انقلابی می‌داند و زیر مفهوم «انقلاب علمی» درباره آن بحث می‌کند.

## ۲. ویژگی‌های انقلاب علمی

کوون برای اینکه بتواند وجود تفاوت‌های اساسی میان دو پارادایم علمی رقیب را به شکلی ملموس نشان دهد نمونه‌هایی از تاریخ علم می‌آورد و با توجه به آنها ویژگی‌های انقلاب علمی را بیان می‌کند. یکی از مثال‌های تاریخی او تفاوت مفهوم حرکت در فیزیک ارسطویی و نیوتنی است. در فیزیک ارسطویی، حرکت<sup>۴۶</sup> یکی از انواع تغییر<sup>۴۷</sup> شمرده می‌شود. یعنی همچنان که افتادن یک سنگ از ارتفاع و آرام گرفتن آن روی زمین (رسیدن به غایت طبیعی) یک حرکت محسوب می‌شود، تغییر هسته بلوطی که به درخت تبدیل می‌شود و یا فرد بیماری که سلامتی‌اش را بازمی‌یابد نیز حرکت است. جنبه دیگر فیزیک ارسطویی این است که در ساختار مفهومی آن، کیفیات نقشی محوری دارند. برای ارسطویان موقعیت (مکان) یک کیفیت است، مانند حرارت؛ و حرکت، تغییری است که در این کیفیت یا حالت رخ می‌دهد. بنابراین در فیزیک ارسطویی به پدیده حرکت به عنوان یک حالت<sup>۴۸</sup> نگاه نمی‌شود، در حالیکه برای نیوتن خود حرکت، یک حالت است و مورد مطالعه قرار می‌گیرد (Kuhn 2000: 17-19).

هدف کوون از توضیح جنبه‌های مختلف فیزیک ارسطویی این است که نشان دهد، این اجزاء در کنار هم کلی را تشکیل می‌دهند که معنای آن را نمی‌توان با درک معنای تک تک اجزاء درک کرد. او سه مجموعه از ویژگی‌ها را برای انقلاب‌های علمی برمی‌شمارد:

اول اینکه تغییرات انقلابی تغییراتی کل‌گرایانه<sup>۴۹</sup> هستند. به این معنا که در تحولات علمی‌ای که به صورت انقلابی رخ می‌دهند، فقط پاره‌ای از اجزاء تصویری که دانشمند از طبیعت دارد عوض نمی‌شود، بلکه کل این مجموعه که به صورت تصویری منسجم درآمده است، دچار تحول می‌شود (Kuhn 2000: 28-29).

یکی دیگر از مشخصه‌های تغییر انقلابی، تغییر معنایی<sup>۵۰</sup> است. این تغییر دارای دو جنبه است. یک جنبه آن تغییر در نحوه الصاق<sup>۵۱</sup> واژه‌ها به طبیعت و نحوه متعین شدن مرجع واژه‌ها است. علاوه بر این، در جریان تغییر معنایی انقلابی (تحول انقلابی در زبان) «آن مجموعه از اُبژه‌ها یا موقعیت‌هایی که آن واژه‌ها به آنها الصاق شده‌اند» نیز تغییر می‌کنند (Kuhn 2000: 29-30). مثلاً چنانکه گفتیم آنچه که برای ارسطو نمونه‌ای از حرکت محسوب می‌شود (رشد بلوط، یا حرکت از بیماری به سلامتی)، در پارادایم نیوتنی متحول می‌شود. در این تحول علاوه بر اینکه مصداق‌های مفهوم حرکت تغییر می‌کنند، معنای حرکت، یعنی آن ویژگی‌هایی از اُبژه‌ها یا موقعیت‌ها که حرکت را با آنها تعریف کرده‌ایم، نیز تغییر می‌کند.

سومین مشخصه‌ای که کوون از آن به عنوان مشکل‌ترین ویژگی برای فهم یاد می‌کند، مربوط به الگوی شباهت قائل شدن میان پدیدارهاست. الگویی که دانشمند آن را به کار می‌گیرد تا پدیدارهای طبیعی را در یک خانواده قرار دهد یا ندهد. از نظر کوون در جریان یک تغییر انقلابی، این الگو نیز تغییر می‌کند (Kuhn 2000: 30). مثلاً برای ارسطو افتادن یک قطعه سنگ، مانند رسیدن بلوط یا بازیابی سلامتی یک بیمار است. الگویی که ارسطو برای شباهت قائل شدن میان پدیدارها استفاده می‌کند، این موارد را در یک خانواده طبیعی قرار داده و در یک طبقه دسته‌بندی می‌کند. مشخص است که این الگو در پارادایم نیوتنی تغییر می‌کند و دسته‌بندی دیگری جایگزین می‌شود.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت انقلاب علمی بخشی از زبان دانشمندان را تغییر می‌دهد و همراه با آن معنا و مرجع واژه‌ها و بخشی از معرفت دانشمندان به جهان نیز متحول می‌شود. چنین تحولی در زبان و معرفت دانشمندان، مقدمه تحول در جهانی است که به عناصر زبانی، دانشی و آموزشی‌ای گره خورده است که دانشمند به آن آغشته است؛ یعنی در آن پرورش یافته و

۵۰ meaning change  
۵۱ attach

۴۶ . motion  
۴۷ . change  
۴۸ . state  
۴۹ . holistic

به پژوهش علمی دست می‌زند. پس در جریان انقلاب علمی تحول هم در جهان بینی و هم در جهان دانشمند رخ می‌دهد.

### ۳. انقلاب‌های علمی به مثابه تغییر جهان‌بینی‌ها

کوون در فصل دهم کتاب ساختار قصد دارد نشان دهد در جریان انقلاب‌های علمی دانشمندانی که در پارادایم‌های متفاوتی به پژوهش مشغول‌اند به یک معنا در جهان‌های متفاوتی زندگی می‌کنند. او معتقد است «تغییرات پارادایمی باعث می‌شوند دانشمندان جهان عرصه پژوهشی خود را متفاوت ببینند». همچنین «مادامی که تنها راه دسترسی آنها [دانشمندان] به آن جهان به واسطه آنچه می‌بینند و انجام می‌دهند هست، می‌توانیم قائل شویم که دانشمندان بعد از انقلاب با جهان متفاوتی مواجه هستند»<sup>۵۲</sup> (کوون ۱۳۹۰: ۱۴۵). به عبارت دیگر از آنجا که جهان پژوهشی دانشمندان را آنچه که آنها می‌بینند و آن‌چنان که در آن عمل می‌کنند، می‌سازد، هنگامی که انقلاب علمی ادراک دانشمندان و واکنش آنها را تغییر می‌دهد، جهان آنان نیز تغییر خواهد کرد.

اکنون می‌خواهیم ببینیم هنگامی که کوون می‌گوید جهان دانشمندان در نتیجه انقلاب علمی تغییر می‌کند، منظور او از اصطلاح "جهان" چیست؟ آیا استفاده از اصطلاح "جهان" اینجا صرفاً استفاده‌ای استعاری است؟ یا اینکه منظور از آن، واقعیت<sup>۵۳</sup>، به معنای واقعیت عینی است؟ اگر چنین است، به قول هوینینگن-هون<sup>۵۴</sup> می‌توان پرسید واقعیت چگونه می‌تواند با آنچه منحصرراً در سرِ عده‌ای از دانشمندان می‌گذرد، تغییر کند؟ (Hoyningen-Huene 1990: 484)

اگر بخواهیم کتاب ساختار را برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها مبنا قرار دهیم، می‌توان گفت منظور کوون از "جهان" جهانی است که «پیش‌تر، ادراکاً و مفهوماً به طریق مشخصی تقسیم‌بندی شده‌است» (Kuhn 1962: 129). به عبارت دیگر، جهان واقعی ما، جهانی‌ست که توسط ادراک و مفاهیم کسب‌شده ما انسانها، ساخت یافته است؛ این مفاهیم سرچشمه‌ای انسانی دارند و «ما

این مفاهیم را از روی خود جهان در نمی‌یابیم». هوینینگن-هون معتقد است گرچه هر ساختاری را نمی‌توان برای جهان وضع کرد، اما کوون از طریق پژوهش‌های تاریخی قصد دارد نشان دهد بیش از یک ساختار مفهومی، برای ساخت جهان ممکن است. در واقع پارادایم‌های مختلفی که در طول تاریخ وجود داشته و دارند «سازنده یک جهان ادراکاً و مفهوماً تقسیم‌بندی شده هستند» (Hoyningen-Huene 1990: 485).

برای درک بهتر این موضوع هوینینگن-هون اشاره‌ای دارد به دو مفهوم از فلسفه کانت: یکی «شیء فی‌نفسه»<sup>۵۵</sup> و دیگری «تمامیت نموده‌ها»<sup>۵۶</sup>. منظور از شیء فی‌نفسه، به طور کلی جهانی است که کاملاً مستقل از مشارکت انسانی باشد، یعنی جهان اُبژه‌های فی‌نفسه. از نظر کوون ما هیچ‌گاه به چنین جهانی که کاملاً مستقل از مفاهیم و ادراکات‌مان باشد، دسترسی نداریم. منظور از تمامیت نموده‌ها، جهانی است که با مشارکت انسان ساخته می‌شود و به عبارت دیگر «سوژه‌های معرفت در ساختن اُبژه‌های معرفت، مشارکت دارند». هوینینگن-هون چنین جهانی را «جهان نموده‌ها» می‌نامد و معتقد است ادعای کوون درباره جهان مفهوماً تقسیم‌بندی شده، شباهت زیادی با این مفهوم کانتی، یعنی «جهان نموده‌ها» دارد (Hoyningen-Huene 1990: 485). از نظر هوینینگن-هون، فقط وقتی ادعای کوون درباره تغییر جهان در گذار از انقلاب‌های علمی را می‌توان درک کرد که منظور از "جهان" همان «جهان نموده‌ها» باشد. (Hoyningen-Huene 1990: 485). باید توجه داشت که کوون هیچ‌گاه وجود جهانی مستقل از فاعل شناسا را رد نمی‌کند و به نظر می‌رسد در سطحی هستی‌شناختی به چنین جهانی معتقد است، اما دسترسی به چنین جهانی را برای انسان‌ها غیرممکن می‌داند. این موضوع که آیا ادعای کوون درباره تغییر جهان به موضعی نسبی‌گرایانه در سطح هستی‌شناختی نیز می‌انجامد یا نه، نزد فیلسوفان علم محل مناقشه بوده است. برای مثال هاوارد سنکی<sup>۵۷</sup> با ارجاع

۵۲ . تاکیداها از من است.

۵۳ . reality

۵۴ . Paul Hoyningen-Huene

۵۵ . thing in itself

۵۶ . totality of appearances

۵۷ . Howard Sankey

## منابع

- زیباکلام، سعید (۱۳۸۲)، «علم شناسی کوهن و نگرش گشتالتی»، حوزه و دانشگاه، شماره ۳۴.
- کوهن، تاماس (۱۳۹۰)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سازمان سمت، چاپ دوم.
- Hoyningen-Huene, P. 1990. Kuhn's Conception of Incommensurability. *Studies in History and Philosophy of Science* 21, 481-92.
- Kuhn, T. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2000), *The Road since Structure: Philosophical Essays (1970-93)*. Chicago, University of Chicago Press.
- Sankey, H. (1993). Kuhn's Changing Concept of Incommensurability. *British Journal for the Philosophy of Science* 44: 759-74.
- Sankey, H. (1994). *The Incommensurability Thesis*. Aldershot: Avebury.
- Shapere, D. (1984). *Reason and the Search for Knowledge. Investigations in the Philosophy of Science*. Dordrecht: Reidel.

به این گفته کوون که "دسترسی‌ای ورای ادراک به جهان وجود ندارد" معتقد است «چالش میان پذیرفتن واقعیت مستقل و رد آن هیچ‌گاه در متن اصلی کوون به‌روشنی حل نشد» (Sankey 1993: 764) و از نظر او ادعای کوون می‌تواند به نوعی ایدئالیسم بیانجامد<sup>۵۸</sup>.

اما با تحلیل برخی از اظهارات کوون شاید بتوان با ادعای سنکی مخالفت کرد. برای مثال کوون معتقد است «جهانی که دانشجو وارد آن می‌شود جهانی نیست که یک‌بار و برای همیشه توسط ماهیت آن محیط از طرفی، و توسط علم از طرف دیگر ثابت شده باشد. بلکه مشترکاً توسط آن محیط و سنت علم عادی خاصی که دانشجو تربیت شده تا آن سنت را پیگیری کند، تقویم شده است» (کوون ۱۳۹۰: ۱۴۶). بنابراین دانشجویی که قرار است به جهان یک دانشمند وارد شود باید تحت آموزش‌هایی قرار گیرد تا تغییراتی در بینش او رخ دهد؛ تنها در این صورت است که او «ساکن جهان دانشمندان می‌شود و چیزی را می‌بیند که دانشمندان می‌بینند و به گونه‌ای واکنش نشان می‌دهد که دانشمندان» (کوون ۱۳۹۰: ۱۴۶). در عین حال باید توجه کرد که کوون ماهیت محیط را در کنار سنت علم عادی از مقومات جهان دانشمندان می‌داند. پس به نظر می‌رسد وجود واقعیتی مستقل از سوژه را رد نمی‌کند و به این معنا می‌توان او را یک طرفدار واقع‌گرایی هستی‌شناختی نامید.

نتیجه اینکه کوون معتقد است از آنجا که سنت علم عادی، به‌عنوان یکی از مقومات عرصه پژوهشی دانشمندان، قابل تغییر و تحول است (چنان که در تاریخ علم چنین تغییراتی را شاهد هستیم) می‌توان گفت با تغییرات پارادایمی، جهان دانشمندان نیز تغییر می‌کند. اما همچنین می‌توان ادعا کرد موضع واقع‌گرایی هستی‌شناسانه کوون با این سخن او که «دانشمندان پس از انقلاب علمی در جهانی متفاوت زندگی می‌کنند» در تعارض نیست. چرا که این تفاوت به دلیل تغییر در ماهیت محیط و هستی مستقل جهان نیست بلکه به دلیل دگرگونی پارادایمی است که دانشمند با آن جهان را درک می‌کند.

## قضایای وجهی در فلسفه فرگه

محمد شریعتی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس

Shariati.mohammadb@gmail.com

### چکیده

در این جستار کوتاه تلاش می‌کنیم تلقی فرگه از مسأله محتوای مفهومی و نسبت آن با جهت قضیه ناظر بر کتاب مفهوم-نگاشت را آشکار سازیم و ضمن اشاره به نقد بر نظریه احکام کانت، خوانش جدید وی را مطرح کرده و اشکالات وارده بر آن را صورت‌بندی کنیم. پس از فراهم آوردن یک پاسخ نشان دهیم در مثال‌های فرگه، تمایز میان جهات معرفتی و متافیزیکی با یکدیگر خلط شده‌اند.

### مقدمه

#### فرگه و محتوای مفهومی

در سنت منطقی ارسطو، تفکیک میان اجزای قضایا مبتنی بر تمایز موضوع و محمول صورت می‌گیرد. چنین تمایزی از دیدگاه فرگه نادقیق و از ارائه شرط صدق منطقی گزاره‌ها ناتوان است. بنابر بخش ۳ مفهوم-نگاشت، معیار تمایز میان دو صورت منطقی، نه تفاوت در موضوع و محمول گزاره، بلکه محتوای مفهومی است. با این وصف تمایز مرسوم از میان برداشته شده و دوگانه تابع و آرگومان جایگزین آن می‌گردد (Frege, ۱۸۷۹: ۵۳). برای فهم دقیق تلقی فرگه درباره قضایای وجهی، ضروری است ابتدا «محتوای مفهومی» و نقش منطقی آن به عنوان عنصر محوری بررسی شود. فرگه در بخش ۴ مفهوم-نگاشت معتقد است آنچه از نظر استنتاج منطقی باید بازنمایی گردد،

محتوای مفهومی است. باید پرسید که اهمیت داشتن محتوای مفهومی برای استنتاج منطقی به چه معناست؟ فرگه به این پرسش جواب مستقیمی نمی‌دهد اما در عوض بجای تعریف مشخصی از محتوای مفهومی، معیار این‌همانی و تفرد آن را بیان می‌کند.

#### معیار این‌همانی محتوای مفهومی

اگر محتوا را به معنای عام و شهودی یک گزاره در نظر بگیریم، همه آن چیزی را در بر می‌گیرد که از یک عبارت قابل فهم است اما محتوای مفهومی طبق نظر فرگه امری محدودتر از محتوا است. این دو جمله را در نظر بگیرید:

\* «ایرانی‌ها از یونانی‌ها شکست خوردند.»

\*\* «یونانی‌ها ایرانی‌ها را شکست دادند.»

جمله اول از نظر دستور زبانی به صورت مجهول و جمله دوم معلوم بیان شده است. در جمله اول تاکید بر شکست ایرانی‌ها از یونانی‌هاست و جمله دوم غلبه یونانیان را برجسته می‌سازد. این دو جمله اگرچه در شکل ظاهری و دستور زبانی با یکدیگر تفاوت دارند اما در همه لوازم منطقی یکسان‌اند. اگر حکم اول را  $\phi$  بنامیم و آن را درون یک استنتاج منطقی مانند:

جاگذاری کنیم، و حکم دوم را  $\phi'$  بنامیم و بار دیگر درون معادله جاگذاری کنیم، در صورتی که استنتاج منطقی ما از حیث اعتبار همچنان را نتیجه دهد،  $\phi$  و  $\phi'$  دارای محتوای مفهومی و



شان منطقی یکسانی هستند. فرگه به این بخشِ مشترک معنا که پیامدهای منطقی یکسانی دارد، محتوای مفهومی می‌گوید. زیرا وضعیت متناظر این دو جمله در جهان از نظر منطقی برابر است. با این وصف، فرگه در پی بازنمایی معانی مشخص نمادهای زبانی است و هر آنچه که با صدق استنتاج منطقی ارتباط ندارد - اعم از صورت معلوم و مجهول یا تقدم و تاخر روانشناختی - نمی‌تواند ماهیت منطقی یک عبارت را برآورده سازد، حذف می‌شود (Frege, 1879: 54).

### نقد فرگه به کانت

فرگه در پی تمایز امر منطقی از امر زبانی است. به همین سبب وی تقسیم بندی کانت را فاقد توجیه منطقی می‌داند. در بندۀ مفهوم-نگاشت می‌گوید در کیفیت قضایا اعم از سلب و ایجاب ما با دو نحوه حکم و عمل ذهنی متفاوت روبرو نیستیم بلکه سلب و ایجاب، وصف محتوای حکم هستند و چیزی در باب خود عمل حکم به ما نمی‌گویند. کمیت نیز به محتوای حکم مربوط است و اینکه گزاره‌ای کلیه یا جزئی و یا شخصیه باشد در حکم و توجیه معرفتی حکم بی اثر است زیرا همچنان عمل حکم کردن در همه کمیات، ثابت است. نسبت‌های حمله و شرطی و انفصالی تمایزهای دستور زبانی بوده و حتی تمایز در محتوا نیز به حساب نمی‌آیند زیرا بدون تغییر شرط صدق می‌توان آنها را به یکدیگر تحویل برد (Frege, 1879: 55).

اما در مورد جهات قضایا معتقد است وقتی گزاره  $p$  را به نحو ضروری یا امکانی تصدیق می‌کنیم، با اظهار ضرورت درباره مبنای معرفتی خود سخن می‌گوییم. چنین اظهار می‌کنیم که محتوی گزاره  $p$  است اما یک نشانه و دلالت ضمنی خارج از محتوا نیز فراهم ساخته‌ایم. چنین نیست که به جهان خارج رجوع کرده و ضرورت و یا امکان را بر اساس آن دریافته باشیم بلکه گزاره‌ای کلی وجود دارد که بر مبنای آن می‌توان فهمید این گزاره ضرورتاً یا امکاناً صادق است. پس در اینجا این نشانه به محتوا در معنای عام باز می‌گردد.

فرگه برای گزاره‌های ضروری در متن مثالی نمی‌زند. اما در مورد گزاره‌های امکانی از دو مثال متفاوت بهره می‌برد. در مثال اول می‌گوید:

«ممکن است زمین با جسمی سماوی تصادم کند.»

طبق ادعای وی در اینجا چون هیچ گونه قاعده کلی نداریم که بتوان حکمی در باب اینکه آیا زمین با چنین جسمی برخوردی خواهد داشت یا خیر را از آن استنتاج کنیم، در نتیجه حکم را نفی یا اثباتا تعلیق می‌کنیم. مثال دوم برای گزاره‌های امکانی:

«سرمخوردگی ممکن است به مرگ منجر شود.»  
حالت امکانی در اینجا به این معناست که حکم سالبه در حالت کلی یعنی «چنین نیست که سرمخوردگی منجر به مرگ می‌شود» کاذب است (Frege, 1879: 55). پس منطقاً «بعضی از سرمخوردگی‌ها منجر به مرگ می‌شوند.»

در گزاره امکانی مثال اول نیز مبنای معرفتی باور به  $p$  که فقدان یک باور کلی یعنی برخورد یا عدم برخورد شیء سماوی با زمین است، بیان شد. اما در مثال دوم تنها برای فرگه واضح است که امکان، وصف محتوا نیست اما گویا برای نشان دادن مبنای معرفتی به صورت صریح تلاشی نمی‌کند. در حقیقت اختلاف در دو گزاره امکانی بالا، شرایط متفاوتی را رقم می‌زند که فرگه از آن بدون هیچ توضیحی عبور کرده‌است. چرا در مثال گزاره امکانی اول چنین است که هیچ مبنای معرفتی برای استنتاج حکم نداریم اما در دومی به استنتاج یک گزاره موجبۀ جزئیۀ می‌رسیم که جزئیۀ بودن آن اهمیت پیدا می‌کند؟ همانطور که در بالا اشاره کردیم، فرگه کمیت را وصف محتوای حکم می‌دانست و نه عمل حکم و در نتیجه نباید در استنتاج منطقی ما نقشی ایفا می‌کرد. درحالیکه در مثال دوم، گزاره امکانی در نهایت به یک گزاره مسوّر جزئیۀ تحویل برده شد. به تعبیر دیگر دخالت عملگر امکان تنها به اظهار مبنای معرفتی بسنده نمی‌کند بلکه با وارد کردن سور جزئی، محتوای  $p$  را به «بعضی سرمخوردگی‌ها منجر به مرگ می‌شوند» یعنی  $p$  بدل می‌سازد. پس اولاً مبنای معرفتی به محتوای گزاره نفوذ کرده و ثانیاً به سور و کمیت تاویل داده شده و این به وضوح خلاف ادعای فرگه است. ظاهراً با خوانش مطرح شده، در این سنخ از گزاره‌ها به ناچار یا باید نقش جهت‌های امکانی را از حیث منطقی

پذیرفت یا نباید تاثیر منطقی سورها را انکار کرد. در هر صورت امکان فروگذاری هر دو طرف مساله برای فرگه دشوار است. درحالیکه در مثال ضرورت و نیز امکان از سنخ اول، به نظر نمی‌رسد با چنین ابهامی روبرو باشیم.

**فرگه و تمایز ضرورت و امکان متافیزیکی و معرفتی**  
تاکنون تلاش کردیم تنش موجود در دیدگاه فرگه را آفتابی کنیم. او در سنخی از قضایای وجهی برای توضیح مبنای معرفتی به نحوی از سور جزئیة استفاده می‌کند که به تغییر در محتوای حکم منتهی می‌شود. اما اگر مثال‌های فرگه را بررسی کنیم، گویی از تمایز میان ضرورت و امکان معرفتی و متافیزیکی غفلت شده است. اگر گزاره‌ای از لحاظ متافیزیکی ضروری باشد، بدین معناست که مانع سهمگینی از صادق بودن آن جلوگیری می‌کند (Kment, ۲۰۰۶: ۲۵۸). درحالی‌که بیان چنین چیزی در مورد گزاره‌ای که از حیث معرفتی محال است، به نظر نادرست می‌رسد. گزاره  $p$  از لحاظ معرفتی ضروری است اگر آنچه که در باب  $p$  می‌دانیم مستلزم صدق  $p$  باشد یا اینکه  $p$  یک گزاره پیشینی است. با این وصف می‌توان گفت: گزاره  $p$  از نظر معرفتی برای عامل  $A$  ضروری است تنها در صورتی که عامل  $A$  واجد شواهد کاملی (دلایلی که تحت محدودیت‌های شناختی قرار نگرفته‌است) باشد که برای نامحتمل شمردن  $\sim p$  کفایت کند (Kment, ۲۰۱۷). برخلاف ضرورت متافیزیکی که در تمامی جهان‌های ممکن ضرورتاً صادق خواهد بود. اما گزاره‌های ضروری معرفتی مانند ضرورت بر اساس آنچه می‌دانیم یا مبتنی بر شواهد کافی، الزاماً شرط ضرورت متافیزیکی را برآورده نمی‌سازند.

به همین نحو از انواع امکان معرفتی می‌توان سخن گفت:

۱. امکان به سبب جهل: این امکان، به خاطر عدم وجود شواهد کافی یا توجیه کافی در مورد یک گزاره است. مانند حدس گلدباخ.
۲. امکان بخاطر عدم قطعیت کامل: در این مورد ممکن است شواهد کافی و مناسب یا توجیه کافی و مناسب برای گزاره  $P$  در اختیار داشته باشیم، اما همچنان می‌توانیم بگوییم: «ما می‌دانیم

که ممکن است در مورد هر چیزی اشتباه کنیم و ممکن است هنوز در اشتباه باشیم.» مانند قضیه آخر فرما.

۳. امکان به علت خنثی بودن شواهد کیفی: در این نوع از امکان نظیر ضروری‌های پسینی؛ معمولاً به درستی می‌توانیم بگوییم: گزاره  $P$  می‌تواند صادق باشد و هم می‌تواند صادق نباشد (Bealer, G., ۲۰۰۲: ۷۹-۸۰).

در مقابل امکان متافیزیکی از این ایده برمی‌آید که اشیا می‌توانستند برخی از ویژگی‌های فعلی خود را نداشته باشند و به جای آن‌ها ویژگی‌های دیگری را کسب می‌کردند. وقتی از امکان متافیزیکی گزاره  $p$  صحبت می‌کنیم، ما جهان‌های ممکن دیگری را به صورت خلاف واقع تصور کرده و می‌پرسیم اگر جهان‌های ممکن دیگر واقعی می‌بود، آیا این گزاره می‌توانست محقق شود؟ (Brown, C., ۲۰۰۷). یعنی گزاره  $p$  ممکن متافیزیکی است اگر و تنها اگر بتوان شرایطی را فرض کرد که در آن شرایط  $p$  وجود داشته باشد (Kvanvig, J., ۲۰۰۷). اکنون به مثال‌های فرگه بازمی‌گردیم. اشاره کردیم که فرگه ضرورت و امکان را حکایتگر مبنای معرفتی به محتوای گزاره می‌داند و آن را خارج از عمل حکم بر می‌شمرد. روشن است که اگر منظور از مبنای معرفتی ضرورت و امکان معرفتی باشد، این استدلال بی وجه نیست. ضرورت معرفتی یا از پیشینی بودن گزاره‌هایی چون «هر مجردی بی همسر است» یا از مجموعه باورهای مربوط به گزاره و یا شواهد کافی که مستلزم صدق آن است استنتاج می‌شود. در مورد گزاره‌های پیشینی که بصورت متافیزیکی نیز صادق است، همچنان می‌توان قید ضرورت را اظهار مبنای معرفتی دانست. اما در باب گزاره‌های امکانی، به نظر می‌رسد مثال اول، مصداقی از امکان به دلیل جهل باشد یعنی شواهد کافی برای تصادم زمین با یک جسم آسمانی وجود ندارد، پس معرفتاً ممکن است. از سوی دیگر همین مثال می‌تواند مصداقی از امکان متافیزیکی نیز باشد زیرا می‌توان جهان‌های ممکن دیگری را تصور کرد که در آن‌ها زمین با همین ویژگی‌ها با جسمی برخورد کند. برخلاف حدس گلدباخ که اگرچه از نظر معرفتی ممکن است اما از لحاظ متافیزیکی

## منابع

Frege, Gottlob, (1997). *Concept script* (Beany, Michael, Trans). Oxford, Blackwell press.

Kant, Immanuel, (1992). *Critique of Pure Reason*, (Guyer, Paul & Wood, Allen, Trans) Cambridge: Cambridge University Press.

Sellars, Wilfrid, (1968). *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes*. New York: Ridgeview Press.

Kripke, S., 1980, *Naming and Necessity*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Putnam, H., 1972, "The Meaning of 'Meaning'", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7: 131-193. Reprinted in Putnam 1975, pp. 215-271

Kment, B. "Varieties of Modality", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2017, [http://plato.stanford.edu/entries/varieties\\_of\\_modality/](http://plato.stanford.edu/entries/varieties_of_modality/)

Bealer, G, "Modal Epistemology and the Rationalist Renaissance", In *Conceivability and possibility*, edited by Tamar Gendler and John Hawthorne, Oxford University Press, 2002, PP. 73-125

Brown, C, *Narrow Mental Content*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007, <http://www.science.uva.nl/~seop/entries/content-narrow/>

Kvanvig, J, "Creation and Conservation", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2007, <http://plato.stanford.edu/entries/creationconservation/>

ضرورتاً صادق و یا ضرورتاً کاذب است. اما مثال دوم در هر دو خوانش امکان معطوف به شی یا معطوف به قضیه، یک گزارهٔ پسینی است. یعنی مبنای معرفتی برای باور به چنین گزاره‌ای ناشی از تجربه‌ای بوده که بعضی سرماخوردگی‌ها منجر به مرگ شده‌اند و اگر فرد تاکنون با هیچ سرماخوردگی مرگباری مواجه نشده بود و یا دانش کافی و شواهد خوبی برای این گزاره نمی‌داشت، موجه نبود از امکانی بودن آن سخن بگوید. بر اساس آنچه گذشت نشان دادیم صرفاً در ضرورت و امکان معرفتی جهات را می‌توان مبنای معرفتی دانست و دیدگاه وی از تبیین ضرورت و امکان متافیزیکی باز می‌ماند. زیرا گزاره‌های متافیزیکی، صدقِ نفس الامری دارند و چیزی را در مورد واقعیت جهان تبیین می‌کنند و به نحوهٔ معرفت اظهار کننده وابسته نیستند. از این رو دیدگاه فرگه در تبیین ضرورت و امکان متافیزیکی در هنگام اظهار احکام وجهی، به حکم متفاوت و نامطلوبی می‌انجامد.

## بخش دوم اخلاق و دین

# دانشمند خداناباور وجود ندارد: آغازی بر فلسفه علم اسپینوزا

حسام محمدی

کارشناسی ارشد فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس

h-mohamadi@modares.ac.ir

## چکیده

اتحاد علوم از پروژه‌های قدیمی فلسفه است. در این مقاله نشان می‌دهیم که اسپینوزا با طرح مفهوم خدا راه حلی برای این موضوع ارائه می‌دهد. این تفسیر اولاً ابهامات فلسفه اسپینوزا در صحبت از خدا، جوهر و صفات را برطرف می‌کند و ثانیاً نشان می‌دهد که اسپینوزا برخلاف بسیاری از فیلسوفان قبل و بعد از خود، متافیزیکی عجین با علوم مدرن معرفی می‌کند. در واقع، اصل حاکم بر متافیزیکورزی اسپینوزا مراعات علوم طبیعی به عنوان یگانه راه شناخت واقعیت است.

که دانش آن روز طوری پیش میرود که پذیرش برخی اصول و مبانی را بر ما تحمیل میکند و اگر این مبانی پذیرفته نشوند علم قوامی ندارد. در واقع علمورزی به شیوه آن دوره که تا روزگار ما ادامه پیدا کرده تنها در سایه بعضی اصول ممکن است. یکی از بنیادیتیرین این مبانی علم پذیرش وجود جوهر یا خداست. در این نوشته میکوشم نشان دهم که جوهر چگونه نقش کلیدیاش را در فلسفه علم اسپینوزا ایفا میکند و چطور وجود خدا نقطه شروع عزیمت علم است.

## مسئله عینیت علمی و اثبات در علم

چطور مطمئن باشم که اگر خودکاری را که در دست دارم رها کنم به زمین خواهد افتاد؟ به نظر میرسد نتوان به هیچ طریقی یقین داشت که تجربیات گذشته در این آزمایش جزئی هم تکرار میشود. این دغدغه سالها قبل از هیوم و قرن‌ها قبل از پوپر وجود داشته و اسپینوزا و همعصرانش به تامل در مورد آنها پرداخته بودند. در سال ۱۶۶۱ آلدنبرگ در توصیف یکی از آزمایشهای بویل که برای اثبات اینکه خواص ثانویه از خواص اولیه ناشی میشود طراحی شده بود نامهای به اسپینوزا نوشت. فیلسوف هلندی پاسخ داد:

از آنجا که هیچیک از توصیفات به صورت ریاضی ارائه نشده است آزمایش نمیتواند

یکی از وظایف اصلی فیلسوفان تحلیل و بررسی ساختارهای موجود است. به عنوان مثال فلسفه حقوق میکوشد تا توضیح دهد سیستم حقوقی چطور کار میکند. فیلسوف علم هم از این قاعده مستثنی نیست. او میکوشد در مورد مفروضات دانشمندان، تعامل کارکرد علمی<sup>۵۹</sup> و اعتبار معرفتی<sup>۶۰</sup> و نقشه پیشروی کارگزاران علم صحبت کند، حال آنکه شاید خود دانشمند به این همه آگاهی نداشته باشد.

یکی از مهمترین فیلسوفان علم مدرن باروخ اسپینوزا است. اسپینوزا میخواست توضیح دهد

قانعکننده باشد... بسیاری اتفاقات روزمره میتوانند نشاندهنده این باشند که خواص ثانویه ناشی از شکل و حرکت ذراتند و نیازی به آزمایش پرزرق و برق بویل نبود (Spinoza, 1966:92).

این متن به گمان بعضی جلوه‌های از ضدیت اسپینوزا به منزله فیلسوفی عقلگرا با آزمایش و تجربه‌گرایی (Maul, 1986:3-15) یا لاقول یک قضاوت ناعادلانه در مورد تلاش‌های بویل تلقی میشود (Lecrivain, 1986:15-60). با اینحال واقعیت آن است که اسپینوزا نه با سنت آزمایش کردن مخالف است و نه با نتیجه آزمایش بویل بلکه معتقد است برای اینکه گزاره‌های علمی اثبات شوند به چیزی بیشتر از تجربه صرف احتیاج است. در واقع بنیادپترین گزاره‌ها باید به صورت پیشینی کشف شوند.

اهمیت کار اسپینوزا در این است که علمورزی آن روزهای اروپا را پایه متافیزیکش قرار میدهد. او میبیند که روند علم به نحوی پیش میرود که تو گویی برخی اصول پیشاپیش پذیرفته شده‌اند و میکوشد این اصول را آشکار کند. اما قبل از اینکه به این اصول پردازیم باید قدری دقیقتر دغدغهای علم مدرن را بشناسیم.

### ابژه شناخت علمی

در دوره مدرن، علم<sup>۶۱</sup> و علمورزی جنبه معرفتی دارد. در واقع شخص دانشمند با کشفیات علمی واقعیت را بهتر میشناسد. به این ترتیب فیلسوف علم باید توضیح دهد که شناخت علمی چگونه مصداقی از معرفت است. فلسفه مدرسی جوابهای سراسری به این پرسش دارد. در واقع، در مرحله متافیزیک همه چیز در فلسفه مدرسی رو به راه است و هدف علم مشخص است: شناخت تک به تک اشیا؛ با این حال عصر مدرن با طغیانی علیه روششناسی علمی و نحوه پاسخ به سوالات مذکور آغاز میشود. فیلسوفان مدرسی در پاسخ به این پرسش که چرا خورشید گرم است میگفتند: «چون گرما از ویژگیهای ذاتی خورشید است». اما دانشمندان قرن هفدهم چنین جوابی را توضیحدهنده و آگاهیبخش نمیدانستند و خواستار

تجدید نظر در شیوه علمورزی بودند. به این ترتیب دانش مدرن از پایه‌های متافیزیکی استوار فلسفه ارسطویی جدا میشود و علیرغم توفیقات چشمگیر عملی، به سرعت با این واقعیت مواجه میشود که بیمبنا و ناموجه رها شده است. یکی از جلوه‌های این مشکل این است که ابژه شناخت علمی در فیزیک جدید دیگر اشیا نیستند و هیچ شی جزئی در فرآیند بررسی علمی شناخته نمیشود. به فیزیک نیوتونی توجه کنید. بر مبنای این دانش، خودکار من و خورشید هر دو از این منظر تحلیل میشوند که جرم هستند و براساس قانون عمومی گرانش رفتار میکنند. با این حال جرم هیچیک از آن دو شی را به طور واحد متعیّن نمیکند. بنابراین فیزیک نیوتونی شناخت تنها<sup>۶۲</sup> خودکار من یا خورشید را ممکن نمیکند. در واقع، علم جدید با شناخت هیچ شیئی همراه نیست و این خیلی عجیب است که علمی که مدعی است ویژگی همه اشیا را به ما میشناساند در واقع هیچ شیئی را نمیشناسد.

### عینیت قوانین فیزیک

مشکلات علم مدرن تنها به معضلات نظری محدود نمیشود. دانشمندان مواجه با دغدغهای عملی هم هستند. حالا که به «جرم» به طور مستقل دسترسی نداریم، چطور میتوانیم مطمئن باشیم که تمام اشیا پیرامونمان جرم دارند؟ اگر به فرض جرم دارند از کجا میفهمیم که جرمشان از یک نوع است، یعنی دو شی مورد نظرمان حتماً تابع قانون جاذبه عمومیند؟ در واقع چطور مطمئن باشیم که خورشید طبق مجموعه قوانین ۱ و خودکار من طبق مجموعه قوانین ۲ رفتار نمیکند؟ به عنوان مثالی دیگر این چالش را در نظر بگیرید: ما میدانیم که قوانین فیزیک نیوتون به خوبی در مورد سیب بالای درخت، زمین، خورشید و همه اشیا ما به خوبی کار میکند. ما حتی کاملاً درک میکنیم که فیزیک به ما در فرستادن آدم به ماه یا حتی مقاصد دورتر کمک کند. با این حال، چطور قوانین فیزیک را در فاصله یک میلیارد سال نوری معتبر میدانیم و بر مبنای معادلات معمول به بررسی اجرامی در این فاصله میپردازیم؟ چطور

مطمئنیم اشیای اطراف ما (که تابع قوانین نیوتون هستند) همان نیروی گرانشی را که بین خودشان اعمال میکنند به اشیایی که در فاصله‌هایی بسیار دور قرار دارند هم اعمال میکنند؟ آیا این شکلی از ایمان، شبیه ایمان مسیحی نیست؟ اسپینوزا می‌آموزد که لزوماً اینطور نیست.

### فلسفه علم اسپینوزا

با وجود جدی بودن دغدغه‌های بالا، هیچکدام سدّ راهی برای علم نبوده و نیستند. همانطور که گفتیم عمل دانشمندان نشان‌دهنده این است که تو گویی مشکلات مذکور وجود ندارند. به این ترتیب هر دانشمند باید در نهان<sup>۶۳</sup> به اصول زیر پایند باشد:

- وظیفه شناخت علمی نه شناخت اشیای جزئی بلکه شناخت شیجرمدار است.

- در طبیعت همگنی<sup>۶۴</sup> حکمفرماست، یعنی همه اشیای تابع قوانین واحدند است.

اسپینوزا کار فلسفی خود را از این نقطه آغاز میکند. او می‌خواهد متافیزیک علمورزی دوره مدرن را شکل دهد و این متافیزیک باید به نحوی باشد که این دو اصل مهم در آن استنتاج شوند و در اینجاست که مفهوم خدا به فلسفه اسپینوزا راه می‌یابد.

### خدای اسپینوزا

مثل سایر فیلسوفان مدرن ابتدایی<sup>۶۵</sup>، اسپینوزا شیفته شکوه یونان باستان است. او در عین احترام به علم روز، میدانند که حفظ چهارچوب متافیزیک ارسطویی چه مزایایی دارد بنابراین نه راهی مثل راه بویل، که حساب متافیزیک را به کلی از علم جدا میکند، (Israel, 2001: 254) برمیگزیند و نه طریقی مثل لایبنیتس، که در آخر عمر ادعا میکند نظرش با مدرسین یکی شده (Look, 2007: 364): او متافیزیکی ارسطویی را بر مبنای علم جدید پایه‌گذاری میکند. گفتیم که دانش مدرن دو اصل را مراعات میکند.

اول، میپذیرد که شیئی وجود دارد که ابژه شناخت علمی است و همه دانش فیزیک معطوف به آن است. دوم، قوانین علمی همه‌جا یکسانند و بنابراین ابژه علم یکتاست. اسپینوزا این شیء واحد را خدا مینامد.

بنابر توضیحات مذکور عجیب نیست که نقطه شروع متافیزیک علمی وجود خدا باشد. اسپینوزا در اخلاق، صفت<sup>۶۶</sup> را شیئی میداند که عقل آن را به مثابه مقوم ذات جوهر ادراک میکند (تعریف ۴) (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۵-۶). به این ترتیب، جرم صفت خداست: به وسیله جرم خدا ادراک میشود و خدا شیء جرم‌دار است. در چنین چهارچوبی انکار وجود خدا یا انکار یگانگیش ضدیت با علم مدرن است. اولی به این معناست که شیء جرم‌دار وجود ندارد و اساساً هیچ چیزی شناخته نمیشود و دومی به این معناست که ممکن است یکدستی در عالم علم وجود نداشته باشد؛ یعنی اگر طبق آزمایشی خودکارم را رها کردم و به زمین افتاد و طبق قانون عمومی گرانش اظهار کردم که هر جرمی به سمت زمین جذب میشود، تضمینی نیست که اگر مدادم را هم رها کردم به زمین بیفتد. این به این خاطر نیست که قانون جاذبه باطل است بلکه چون شاید جوهر مداد و خودکارم متفاوت باشد و قانون جاذبه عمومی توصیف‌کننده جوهر دیگر (جوهری که به شکل<sup>۶۷</sup> مداد من نمایان شده) نباشد.

برای روشن‌شدن موضوع با روایت استدلال‌های اسپینوزا در اخلاق نشان میدهم که خدا چطور علم مدرن را نجات میدهد. اسپینوزا خدا را موجودی تعریف میکند که مقوم از صفات نامتناهی است (تعریف ۶) (همان: ۷-۸). در ادبیات مدرن ابتدایی، نامتناهی یعنی شامل هر تعدادی که قابل تصور است به این ترتیب هر صفتی که در نظر گرفته شود، مقوم ذات خداست. بنابراین جز خدا جوهر دیگری قابل تصور نیست چون تفاوت جوهرها باید به ناچار در صفاتشان باشد حال آنکه هر صفتی مقوم ذات خداست. در ادامه اسپینوزا ادعا میکند اشیای ضرورت طبیعت الهی ناشی میشوند (قضیه ۱۶) (همان: ۳۴) زیرا چیزی در خارج نیست

Implicitly ۶۳

۶۴ Homogeneity

Early Modern ۶۵

Attribute ۶۶  
mode ۶۷

### منابع:

اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶). اخلاق. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

Israel, J. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and Making of Modernity 1650-1670*, Oxford: Oxford University Press.

Spinoza and cartesian"Lecrivain, A. (1986). . In *Spinoza and the Sciences*"mechanics (pp. 15 – 60), edited by Grene, M. & Nails, D. Dodrecht: D. Reidel Publishing Company.

Leibniz, G. (2007). *The Leibniz–Des Bosses Correspondence*. Edited and translated by Brandon Look and Donald Rutherford. New Haven: Yale University Press.

Spinoza in the Century of" Maul, N. (1986). . In *Spinoza and the Sciences* (pp."Science 3 – 15), edited by Grene, M. & Nails, D. Dodrecht: D. Reidel Publishing Company.

Spinoza, B. (1966). *The Correspondence of Spinoza*, transl. by A. Wolf, Frank Cassand Co., London.

که مانع از نشئت اشیا شود و هرچه طبیعت الهی اقتضا کند حاصل است و از روی این قضیه ثابت میکند که شیئی که به فعلی موجب شده است به واسطه خدا به آن موجب شده (قضیه ۲۶) (همان: ۴۷) و شیئی که به واسطه خدا به فعلی موجب شده نمیتواند خود را لاموجب گرداند (قضیه ۲۷) (همان).

تاویل این قضایا برای علم مدرن این است که ویژگیهای جرم (من جمله قانون عمومی گرانش) ناشی از طبیعت الهی است، بنابراین هر شیئی که به واسطه جرم داشتن موجب به رفتار خاصی شده است (مثل خودکار یا مداد من که با رها کردن به زمین میافتند) نمیتواند خود را لاموجب کند. به این ترتیب قوانینی که برای جرم نوشته میشوند اولاً به شناخت علمی میانجامد زیرا خدا را که ابژه شناخت علمی است به وسیله آنها میشناسیم و ثانیاً قوانین علمی بر همه اشیا حاکمند و اتفاقی از چهارچوبشان خارج نیست.

### نیوتون و اسپینوزا

در این نوشتار سعی کردم نشان دهم که میتوان قرائتی از فلسفه اسپینوزا ارائه کرد که سالها قبل از هیوم و کانت دغدغه عینیت علمی را داشته و برای این معضل راه حلی پیشنهاد کرده؛ با این حال اسپینوزا تا زمان هگل مورد توجه فیلسوفان غرب قرار نمیگیرد. این پدیده دو علت مهم دارد: اولی، بدنامی اسپینوزا به عنوان سمبل ارتداد؛ فیلسوفی که با آرای عجیب به جنگ مذاهب الهی رفته و دومی، برتریهای غیرقابلانکار فیزیک نیوتونی نسبت به فیزیکی که اسپینوزا پیشنهاد میدهد.

به این ترتیب، در کنار زدن فلسفه طبیعی اسپینوزا و پذیرش فلسفه طبیعی نیوتون کسی به بنیانهای متافیزیکی دو نظریه اعتنایی نکرد؛ حال آنکه آنطور که در این نوشتار سعی کردم نشان دهم، فیزیک نیوتونی با متافیزیک اسپینوزا به خوبی عجین و سازگار است. لذا برای همه کسانی که آرزوی اتحاد علوم<sup>۶۸</sup> یا جهانبینی علمی در معنای عام کلمه را دارند بازخوانی و بازاندیشی فلسفه اسپینوزا واجب است.



## بررسی نقش غایات طبیعی و غایات اخلاقی در فلسفه کانت

فرزانه مدبری

دانشجوی دکتری رشته فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

yahoo.com@F\_modaberi۳۳

### چکیده

وظیفه‌گرایی کانت غالباً به‌عنوان طارد تمایلات غایت طبیعی سعادت شناخته می‌شود، با این حال برای او سعادت شر و غیراخلاقی تلقی نمی‌شود، بلکه وظیفه‌های غیرمستقیم است، چراکه سعادت‌مندی به‌عنوان ابزار، عمل اخلاقی را آسانتر میکند. کانت در کتاب فلسفه فضیلت معتقد است اراده آدمی برای عملی شدن باید غایت داشته باشد. او در برابر غایات طبیعی آدمی، از غایات اخلاقی سخن می‌گوید؛ غایاتی پیشین و عقلانی که در عین حال وظیفه‌اند؛ این‌ها کمال خود و سعادت دیگری هستند. کانت در تقسیم دیگری، وظایف را به کامل و ناقص تقسیم میکند؛ تکالیف ناقص به‌خاطر گستردگی در عمل، امکان لحاظ غایت و انگیزه را در خود دارند.

کانت در کلّ بخش تحلیلات اخلاق خود به نظر بیتوجه به بحث غایت اخلاقی است، چراکه معتقد است عمل به اخلاق باید صرفاً از سر احترام به قانون باشد و هیچ انگیزه و غایتی جز این نباید داشته باشد (کانت، ۱۳۹۲ الف، ص ۱۲۴). سعادتخواهی به‌عنوان مهمترین انگیزه و غایت اخلاق در وهله اول صراحتاً از اخلاق کانت طرد می‌شود، چنانکه وظیفه‌گرایی در تقابل با غایتگرایی قرار می‌گیرد. اما آنچه می‌تواند در بحث ایجابی از غایت در اخلاق کانت راهگشا باشد مقایسه او میان اراده الهی و اراده حیوانی با اراده انسانی

است؛ او اراده انسان را میانه این دو میداند. اراده الهی نامتناهی، خودبسنده و آزاد از شرایط تجربی و امیال ذهنی است، بنابراین کاملاً عقلانی، مطلق و نامشروط باقی میماند، در برابر اراده حیوانی معطوف به جسمانیت، تمایلات و غرایز است (Allen Wood, 1970, p42-41). در اینجا کانت میپذیرد انسان بنا به طبیعتش نمیتواند اراده‌های کاملاً عقلانی در تبعیت از اخلاق داشته باشد بنابراین اراده انسان باید جایی میان قانون نامشروط اخلاق و امیال قرار داشته باشد. اما باید دید کانت چگونه این امر را در اخلاق نامشروط خود لحاظ میکند.

بخش برجسته و چشمگیر اخلاق کانت امر مطلق است، در آنجا او سعادت را مطلقاً از اصل اخلاقی خود طرد می‌کند (کانت، ۱۳۹۲ الف، ص ۳۷). با این حال باید دانست که حوزه اخلاق او از امر مطلق گسترده‌تر است (Victoria Wike, 1987, p73) مباحث کتاب نقد عقل عملی فراتر از کتاب بنیاد می‌رود؛ بنابراین اگرچه کانت غایت طبیعی سعادت را از امر مطلق حذف میکند، اما سعادت هنوز میتواند نقشی در اخلاق مطلق<sup>۶۹</sup> و عقل عملی ایفا کند. عقل عملی به‌عنوان منشأ امر مطلق، سعادت را در کنار اصول خود به‌عنوان یکی از غایاتش در نظر می‌گیرد، به این دلیل، در اینجا استدلال می‌شود که غایت در اخلاق کانت رد نمی‌شود بلکه تقریباً نقش مثبتی بازی

می‌کند چون امر مطلق وظیفه‌های برای اطمینان از سعادت تلقی می‌شود هرچند به صورت غیرمستقیم (کانت، ۱۳۹۲، ص ۱۰۰)، بنابراین سعادت به صورت غیرمستقیم با امر مطلق مرتبط است. پس سعادت در کنار اراده خیر و احترام به قانون اخلاق می‌تواند به طور معقول تعقیب شود (Robert Johnson, 2004, p319). هدف در این نوشتار بررسی معقول غایت در اخلاق کانت است.

کانت حتی در کتاب بنیاد که مدام سعی در طرد سعادت دارد نقشی مثبت برای آن در نظر می‌گیرد و آن را وظیفه‌های غیرمستقیم میداند: «زیرا ناخرسندی هر کس از وضع خود، زیر فشار نگرانی‌های بی‌شمار و نیازهای برنیامده، چه بسا وسوسه‌ای برای کوتاهی از وظیفه شود» (ایمانوئل کانت، ۱۳۶۹، ص ۲۲). زمانی که انسان سعادتخواهی را نه به تبعیت از میل بلکه از سر وظیفه بجوید عملش ارزش اخلاقی مییابد. کانت در نقد عقل عملی نیز معتقد است هرچند امر مطلق، نباید سعادت را به عنوان ماده اخلاقی لحاظ کند اما نباید نتیجه گرفت لزوماً تعارضی بین اصل اخلاق و سعادت وجود دارد. عقل عملی نمیگوید باید از هرگونه دعوی سعادت دست کشید، بلکه تنها آن را فاقد ارزش اخلاقی میداند. «ممکن است حتی از پاره‌ای جهات، تأمین سعادت تکلیف باشد؛ از طرفی به این دلیل که سعادت (به دلیل اشتغال بر مهارت، ثروت و امکانات) حاوی وسایطی برای قیام به تکلیف خویش است. از طرفی هم به این دلیل که نبود سعادت (مثلاً فقر، وسوسه‌هایی برای سرپیچی از تکلیف به همراه دارد.» (ایمانوئل کانت، ۱۳۹۲، ص ۱۵۵) انسان به خاطر جسم خود نیازهایی دارد که نمیتواند آنها را نادیده بگیرد و عقل آدمی تأمین آنها را تصدیق میکند. کانت در فلسفه فضیلت نیز بیان میکند که تکلیف هیچ فردی در قبال دیگری نمیتواند انسان را وادارد از سعادت اخلاقاً جایزش دست بکشد و آدمی میتواند سعادتش را تا جایی که در تعارض با اخلاق نباشد، دنبال کند (ایمانوئل کانت، ۱۳۹۳، ص ۴۴). مطابق با این سه متن، سعادت غایت غیرمستقیم آدمی است چراکه انسان نمیتواند از جسم خود صرف نظر کند. اما «در اینجا نقش

عقل به ابزار دستیابی به سعادت نزول نمی‌یابد بلکه هدف کانت از سعادت نوعی خویشتندوستی است که از همان ابتدا از قیود اخلاقی پیروی می‌کند که نوعی خویشتندوستی عقلانی است که همواره مسیر خود را درون مرزهای عقل عملی می‌جوید» (اتفرید هوفه، ۱۳۹۱، ص ۲۲۳).

### غایات طبیعی و غایات اخلاقی

کانت در چند بخش از فلسفه اخلاق خود نقش غایت را بررسی میکند؛ اول در بخش تحلیلیات که غایت را مساوی با ماده اراده می‌گیرد و آن را از اصول اخلاقی خود طرد می‌کند (کانت، ۱۳۹۲، ص ۵۹)، دوم در فلسفه فضیلت که از غایات اخلاقی می‌گوید و سوم در نقد عقل عملی که غایت اخلاق را خیر اعلا می‌داند. این بخش به بررسی غایات اخلاق یا غایات فضیلت می‌پردازد و رابطه آنها با غایات طبیعی را بررسی میکند.

کانت در مقدمه کتاب فلسفه فضیلت بیان میکند عقل عملی محض نمیتواند توضیح دهد که اراده چطور میتواند بدون انگیزه و غایت عملی باشد (ایمانوئل کانت، ۱۳۹۳، ص ۳۴)؛ پس هر عملی ضرورتاً غایتی دارد که بدون آن اراده عملی نمیشود. تعریف او از غایت در اینجا، متفاوت از بنیاد است در آنجا غایات تجربی معطوف به میل و ناشی از سعادتخواهی است که در اخلاق او جایی نمیابند اما غایت در اینجا موضوع اراده آزاد و عقل محض است، اما نه چنان که کانت به قاعده بنیاد استثنا بزند بلکه اینها غایات خاص عقل‌اند که همچنان وظیفه‌اند و نتیجه منطقی به کار گرفتن اصول اخلاقی و ناشی از آن‌اند تا نحوه عملی بودن عقل را نشان دهند.

کانت غایت را چنین تعریف میکند: «غایت عبارت است از شیء متعلق گزینش (یک موجود عاقل) که از طریق تصور آن گزینش در فعلی تعین مییابد که بتواند آن شیء را به دست آورد.» (ایمانوئل کانت، ۱۳۹۳، ص ۳۴) غایات اخلاق ذهنی نیستند بلکه از ضرورتی عینی برخوردارند، چراکه عقل در برابر تمایلات به آنها فرمان میدهد. اخلاق از غایاتی که خود انسان آنها را وضع کرده آغاز نمیکند بلکه به غایات منجر میشود چراکه در صورت اول آنها تجربی خواهند بود در عوض اینجا

تکلیف، غایت را مشخص میکند و مبنای آن قرار میگیرد (همان، ص ۳۶). پس نزاع وظیفه‌گرایی و غایت‌گرایی در داشتن غایت نیست، بلکه نزاعشان در تقدم و تأخر غایت و تکلیف است. اخلاقی که بر پایه غایت بنا شود نمیتواند قانون اخلاقی مطلق و نامشروط بسازد و دیگرآیین خواهد بود اما اگر تکلیف مبنای غایت قرار گیرد دیگر چنین نخواهد شد، چراکه عقل به غایت ارزش فی‌نفسه میدهد و بنابراین غایات آن قطعی و مطلق خواهند بود. (حسین اترک، ۱۳۹۲، ص ۲۱۵)

### وظایف کامل و ناقص

کانت در یک تقسیم‌بندی صوری وظایف را به وظایف ناقص<sup>۷۰</sup> و کامل<sup>۷۱</sup> تقسیم میکند. اساس اخلاق وظیفه است، وظیفه با خود الزام به همراه دارد، این دو باهم رابطه معکوس دارند؛ یعنی هر چه تکلیف گسترده‌تر باشد الزام آن کمتر است و بالعکس. وظایف کامل به افراد محدودی تعلق میگیرد درحالی‌که به‌شدت آدمی را ملزم میکنند؛ مثل وظیفه احترام به والدین، در برابر تکالیف ناقص آنهایی هستند که به افراد زیادی تعلق میگیرد اما آدمی نسبت به تمام افراد ملزم نیست و راههای مشخصی برای عمل وجود ندارد مثل نیکوکاری (حسین اترک، ۱۳۹۲، ص ۲۳۲). کانت وظایف کامل را قواعد اصلی عمل میداند و وظایف ناقص را مشتمل بر غایات. در بعضی از قواعد رفتار که غالباً سلبیاند، اجبار در نوع تحقق وظیفه وجود دارد درحالی‌که در وظایف ناقص باید وظیفه را متناسب با غایات سنجید. هردوی این تکالیف، موردی از امر مطلق‌اند و عقل به هر دو دستور میدهد و صرفاً تفاوت آنها در چگونگی اجرای عمل است.

وظایف ناقص به‌خاطر گستردگی‌شان نسبت به قوانین انعطاف‌پذیرند به‌گونه‌ای که آدمی باید متناسب با حزم و دوراندیشی نحوه عمل را تعیین کند (Paul Guyer, 2002, P169). در اینجا هر عملی که هنجار عمومی و احترام به اشخاص را نقض نکند و در تضاد با امر مطلق نباشد، عملی جایز است.

### ۳-۲ غایات فضیلت

غایات فضیلت به‌طورکلی دودسته هستند؛ اولی کمال خود شخص و دومی سعادت دیگری. تنها کمال شخص است که غایت اوست در اینجا منظور از کمال میتواند کمال اخلاقی یا جسمانی باشد؛ کمال اخلاقی یعنی انسان با عمل به تکلیف به فضیلت برسد و کمال جسمانی یعنی انسان نیازهای جسمش را برآورد و سلامتیش را تأمین کند. (حسین اترک، ۱۳۹۲، ص ۲۱۲) کانت در اینجا میان سعادت اخلاقی و سعادت طبیعی تمایز میگذارد؛ پیگیری سعادت طبیعی برای استمرار زندگی لازم است، سعادت که به معنی بهره‌مندی غرایز و برآوردن لذات است، درحالی‌که سعادت اخلاقی «عبارت است از رضایت از ذات خود و رفتار اخلاقی خاص خود و لذا رضایت از آنچه انسان خود انجام داده» (ایمانوئل کانت، ۱۳۹۳، ص ۴۲). کانت در اینجا رضایت از عمل اخلاقی را کمال میداند چراکه انسان میتواند با پرورش چنین حسی عامل توجه به اخلاق را در خودش پرورش دهد تا از این طریق انگیزه اخلاقی را در خود به وجود آورد.

از سویی هرچند سعادت خود فرد تکلیف مستقیم اخلاق نیست اما سعادت دیگری میتواند مبنای اخلاق باشد؛ انسان باید به دیگران در رسیدن به سعادت اخلاقاً جایشان کمک کند و از این طریق شرایطی فراهم کند تا دیگران بتوانند راحتتر اخلاقی عمل کنند تا به‌صورت غیرمستقیم شرایط فضیلت‌مندی آنها فراهم شود (ایمانوئل کانت، ۱۳۹۳، ص ۴۵). بنابراین سعادت فی‌نفسه شر نیست بلکه خیری است که انسان باید آن را به‌عنوان وظیفه‌های غیرمستقیم در قبال خود و به‌عنوان تکلیفی مستقیم در برابر دیگری انجام دهد. چراکه انسان ضرورتاً در پی دستیابی به سعادت است و چون نمیتواند به‌تنهایی به آن دست یابد در جامعه زندگی میکند و شرط دستیابی به این هدف آن است که دیگران او را همچون غایت تلقی کنند، حقوق او را بشناسند و به آرزایش احترام بگذارند. (بروس اونی، ۱۳۹۳، ص ۲۴۹) این غایت به نظر از صورت‌بندی دوم امر مطلق<sup>۷۲</sup>

۷۲ . «همواره چنان رفتار کن تا بشریت را چه در شخص خود و چه در شخص دیگری همیشه به‌عنوان

۷۰ .imperfect

perfect. ۷۱

9- Johnson, Robert. (2004). Happiness as natural end. Kant metaphysics of moral interpretative essay. Edited by mark Timmons. Oxford university press, New York

10- Wike, Victoria. (1994). Kant on happiness in ethics. Albany. State university of New York press

11- Wike, Victoria. (1987). The role of happiness in Kant's groundwork. The journal of value inquiry 21. 73-78

12-Wood, W. Allen. (1999). Kant ethical thought. Cambridge university press

13.Wood, W. Allen. (1970). Kant's Moral Religion. Cornell university press. London

گرفته شده است، صورتبندی دوم از انسان میخواهد همواره دیگران و خود را غایت قرار دهد و یکی از معانی غایت بودن دیگری، تأمین سعادت اوست. وود معتقد است؛ هرکس ضرورتاً سعادت خود را به عنوان غایتش لحاظ میکند اما اگر سعادت دیگری مدنظر قرار گیرد در چنین جهانی همه به سعادت میرسند (Allen Wood, 1999, p168). چراکه سعادت هر فرد تابعی از سعادت دیگر انسانها، جامعه و حتی کل عالم است. بنابراین کانت نسبت به رفاه اجتماعی بیتفاوت نیست و وجه امتیاز نظریه او این است که نظریات فایدهگرا نمیتوانند توجیهی برای کمک به دیگری و تأمین سعادت آنها داشته باشند، درحالی که کانت این تکلیف را از امر مطلقش استخراج میکند (اتفرید هوفه، ۱۳۹۱، ص ۱۳۶).

#### منابع:

- ۱- اترک، حسین (۱۳۹۲). وظیفه‌گرایی اخلاقی کانت. قم. پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
- ۲- اونی، بروس (۱۳۹۳). نظریه اخلاقی کانت. ترجمه علیرضا آل بویه. قم. بوستان کتاب
- ۳- کانت، ایمانوئل. (1369). بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق. ترجمه حمید عنایت و علی قیصری. تهران. خوارزمی
- ۴- (۱۳۹۳) فلسفه فضیلت. منوچهر صانعی دره بیدی. تهران. نقش و نگار
- ۵- (۱۳۹۲ الف). نقد عقل عملی. ترجمه انشاله رحمتی. تهران. سوفیا
- ۶- (۱۳۹۲ ب). دین در محدوده عقل تنها. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. نقش و نگار
- ۷- هوفه، اتفرید. (۱۳۹۱). قانون اخلاقی در درون من، ترجمه رضا مصیبی. تهران. نشر نی
- 8- Guyer, Paul. (2002). Ends of Reason and Ends of Nature: The Place of Teleology in Kant's Ethics. Journal of Value Inquiry; 36,

**بخش سوم**  
**متافیزیک و معرفت شناسی**

## نقدی بر تفسیر تیلور از آگوستین

علی صادقی

دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
a.sadeghi61@gmail.com

### چکیده

آگوستین استدلالی دارد که بسیار شبیه است به استدلال کوجیتوی دکارت. چارلز تیلور معتقد است این استدلال او، نیای کوجیتوی دکارتی، و سنت معرفتشناسی مدرن بوده است. در این مقاله، به کوتاهی نشان خواهم داد که این تلقی از آگوستین مبتنی بر نگاهی موضعی به آگوستین بوده و با پیکره فکری او در تعارض است.

به گفته گرث متیوز،<sup>۷۳</sup> شکاکیت مسالهای بود که آگوستین در اغلب دوران حیاتش با آن درگیر بود؛ در دوره‌های آن را پذیرفته بود و در دوره‌های دیگر علیه آن شورید و بدان به مثابه تهدیدی مینگریست که باید در دفع آن کوشید.

شکاکیت رایج در دوران او، شکاکیت اصحاب آکادمی بود؛ اینکه به هیچ معرفتی نمیتوان دست یافت زیرا همه چیز در معرض تردید است، و در برابر هر مدعایی، مدعای مخالف و متعارض دیگری وجود دارد و استدلال‌هایی که برای دفاع و تثبیت هر کدام میتوان اقامه کرد، قوتی برابر دارند. در نتیجه هر مدعایی در معرض شک و تردید قرار داشته و سودای دستیابی به یقین

را باید از سر بیرون کرد. این نوع از شکاکیت، در برابر دیدگاه رواقیون در مورد معرفت قرار داشت. مطابق ضابطه اینان برای معرفت، که «ضابطه حقیقت» خوانده میشد،<sup>۷۴</sup> معرفت امری است محکم و یقینی و غیرقابل تردید.<sup>۷۵</sup> در این جدال، آگوستین جانب رواقیون را گرفت و یأس شکاکان از رسیدن به حقیقت را تقبیح کرد.<sup>۷۶</sup> او در *Against the Academicians* با طرح دیلمایی<sup>۷۷</sup> در برابر شکاکان کوشید موضع آنان، یعنی اینکه هیچ چیز را نمیتوان شناخت، را ابطال کند؛ اگر تعریف رواقی از معرفت درست باشد، کسی که آن را میداند، حقیقتی را میداند، و اگر نادرست باشد در حقیقت شکاکان فاقد توجیهی برای دیدگاهشان خواهند بود.<sup>۷۸</sup> اما آگوستین پاسخ دیگری نیز به شکاکیت داد که این پاسخ او، نه تنها از شهرت بیشتری برخوردار شد، بلکه، چنانکه خواهیم دید، نقش بسیار مهمتری در تفکر او ایفا کرد. این استدلال، به طور خلاصه، این بود که

۷۴ Kirwan, ۲۰۱۲, p.۱۶۰

۷۵ Baltzly, ۲۰۱۳

۷۶ Augustine, *Retractations*, p.۶

۷۷ dilemma

۷۸ Augustine, *Against the Academicians*, p.۶۲

۷۳ Matthews, Gareth B., ۲۰۰۶, p.۱۷۱

تردیدکردن مستلزم وجود داشتن تردیدکننده، و نه تنها وجود، بلکه حیات داشتن و تفکر کردن اوست و اینها حقایق غیرقابل تردید و یقینانند:

من در نهایت اطمینانم که من وجود دارم، و من آن را میدانم و به آن دلشادم. در مورد این حقایق، اصلاً نگران استدلالهای اصحاب آکادمی<sup>۷۹</sup>، که میگویند اگر تو فریب خورده باشی چطور، نیستم. زیرا اگر من فریب خورده باشم، من وجود دارم. زیرا چگونه آن کسی که وجود نداشته باشد میتواند فریفته شود؟... بنابراین، از آنجایی که من، فرد فریبخورده، باید وجود داشته باشم، حتی اگر فریب خورده باشم، مطمئناً در این معرفت که من وجود دارم، فریب نخورده‌ام. و در نتیجه، در دانستن اینکه من میدانم نیز فریب نخورده‌ام.<sup>۸۰</sup>

از نظر چارلز تیلور، آگوستین (که از طریق فلوپین با افلاطون آشنا شده بود) حلقه واسطی است که افلاطون را به دکارت متصل میکند.<sup>۸۱</sup> او استدلال بالا را نخستین کوجیتو، و استدلال دکارتی پیش از دکارت<sup>۸۲</sup> مینامد و آگوستین را اولین کسی میداند که نشان داد منظر اول شخص امری اساسی در جستجوی حقیقت است. آگوستین نخستین کسی بود که پای سوژه را به میان کشید و نشان داد که جهان یعنی جهان بدانگونه که من میشناسمش، توسط من تجربه میشود، و توسط من بدان اندیشیده میشود، و برای من معنا دارد؛ معرفت و آگاهی، همواره معرفت و آگاهی کسی است. اما در اشتغالات روزمره و عادی به جهان، این بُعد از تجربه مغفول واقع میشود و لازم است بدان برگردیم و بدان توجه کنیم.<sup>۸۳</sup> به گفته تیلور، این آگوستین بود با چرخش به سمت «خود»<sup>۸۴</sup>

و بنا نهادن «خودتاملی بنیادین»<sup>۸۵</sup> میراثی بهجا گذاشت که تا دکارت و نیز پس از دکارت ادامه پیدا کرد و سنت معرفتشناسی مدرن را وامدار خود ساخت.<sup>۸۶</sup>

آیا شرح تیلور از آگوستین پذیرفتنی است؟ به کوتاهی پاسخ منفی خود به این سوال را شرح خواهم داد. بر اساس توضیحاتی که در ادامه خواهم داد میتوان به این نتیجه رسید که تیلور تنها به شباهتی ظاهری میان آگوستین و دکارت توجه کرده و از تفاوت‌های جدی آنها چشم پوشیده است.

شک دکارتی از تردید در هر باور غیریقینی آغاز میکند تا به نقطه امنی برسد که هیچ سستی و خللی در آن راه نیابد. بدین جهت، وقتی این فرایند شکاکانه به ساحل امن کوجیتو میرسد، دکارت آن را همچون بنیانی در نظر میگیرد که با افزودن سایر اجزاء و عناصر معرفتی، که از سید معیار «وضوح و تمایز» به سلامت عبور کرده‌اند، ساختار معرفتی را بنا نهاده و درخت معرفت را تصویر کند. برای دکارت، کوجیتو بنیاد معرفت است.

اما چنین هدفی هرگز مطمح نظر آگوستین نبود و او تنها در پی این بود که با آوردن «نمونه»هایی از حقایق ضروری و تردیدناپذیری که متعلق معرفت هستند، شکاکیت را ابطال کند و نه چیزی بیش از این. به همین جهت، استدلال فوق، که تیلور آن را نیای کوجیتو نامیده، هیچگاه به چنان جایگاهی در اندیشه آگوستین نرسید و او این استدلال را مبنایی برای تنظیم سایر باورها یا تحقیق در مورد آنها قرار نداد. آگوستین اگرچه در برابر شکاک به چنان استدلالی روی میآورد، اما ابعاد محوری دیگری نیز در اندیشه او هست که مانع از پذیرش نتیجهای میشود که تیلور بدان رسید. در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

همانطور که گفته شد، دکارت «وضوح و تمایز» را شرط لازم برای پذیرفته شدن یک باور در دستگاه معرفتی یقینی خود میدانست و به نوعی «روش» برای دستیابی به حقیقت یقینی قائل بود. اما آگوستین به راهی کاملاً متفاوت رفت. او

۸۵ radical reflexivity

۸۶ Taylor, p.۱۳۱

۷۹ Academics

۸۰ Augustine, City of God, p.۳۵۴

۸۱ Taylor, p.۱۲۷

۸۲ Proto-Cartesian

۸۳ Taylor, p.۱۳۰

۸۴ self

ابتدا به مانویت گروید، اما به تدریج و به سبب نارضایتی از پاسخ ثئیوگرایانه مانویت به مسأله شر، به سمت شکاکیت آکادمی جدید متمایل شد.<sup>۸۷</sup> اما این دوران او نیز دیری نپایید و تحت تاثیر دیدگاه‌های نوافلاطونی، به مسیحیت گروید. او سنت افلاطونی را به واسطه پشت کردن به ماتریالیسم و فرارویاش از ماده و توجه به حقایق لازماتی و لامکانی میستود، و تصدیق میکرد که افلاطونیان به فهم بسیاری از حقایق نائل شده‌اند. به همین جهت بسیاری از ایده‌های آنان را به دیده قبول مینگریست. از جمله مهمترین آنها، تمایز میان جهان محسوس و معقول بود، که اولی متعلق باور و دومی متعلق معرفت قرار میگرفت و فهم «کامل» هر چیز، منوط میشد به فهم صور و کلیاتی که آن چیز روگرفتی از آن صور و کلیات است.<sup>۸۸</sup> اما به تدریج اجزاء مهمتری به منظومه فکری او افزوده شد و این اجزاء است که بر فاصله او و دکارت میافزاید. آگوستین دریافت که دسته دیگری از حقایق هست که از سویی برای داشتن یک زندگی سعادت‌مندانه ضروری هستند، و از سوی دیگر بیرون از حیطه جهان معقول افلاطونی قرار میگیرند: حقایق تاریخی مسیحی (مثل تثلیث، تجسد مسیح، مرگ فدیهور او، و ...) که از طرفی جزو ملزومات قرارگرفتن در مسیر سعادت هستند، و از طرف دیگر، رخدادهایی «تاریخی» اند، یعنی در زمان و مکان، و در جهان محسوسات رخ داده‌اند. آنچه حقایق ایمانی مسیحی نامیده میشد فاقد آن کلیت و ضرورتی بود که افلاطونیان ویژگی ذاتی کلیات و صور، به عنوان امور معقول، قلمداد میکردند. کلیت و ضرورت صفت ایده‌هایی بود ساکن عالم مثل، و یعنی بیرون از زمان و مکان. اما حقایق ایمانی، رخدادهایی تاریخی بوده و در نقطه‌های از زمان و مکان بهوقوع پیوسته، و لذا فاقد کلیت و ضرورت بودند.

او جایگاه صور را نیز از عالم مثل، که مستقل از خدا محسوب میشد، به ذهن الهی منتقل کرد<sup>۸۹</sup> (این یکسازي جهان معقول با ذهن الهی، اساساً

برای همه انواع افلاطونگری مسیحی عنصری کلیدی بود).<sup>۹۰</sup> اما در اینجا نیز متوقف نماند و ذهن الهی که جایگاه ایده‌هاست را اینهمان با شخص مسیح قرار داد. در نتیجه، اگر ایده‌ها به ذهن الهی منتقل شده و همچنین، متجلی در شخص مسیح باشد، حقیقت نه یک «اصل» بلکه یک «فرد» خواهد بود؛ فرد مسیح که متجسد شد و رنج کشید تا انسان بتواند بفهمد و به جایگاه نهاییاش، یعنی اتحاد با خدا، برسد. روشن است که این حقایق ایمانی جایی در حقایق کلی و ضروری افلاطونی ندارد و در نتیجه نمیتوانند متعلق معرفت قرار گیرند. لذا آگوستین اعلام کرد که این حقایق ابتدا متعلق باور قرار میگیرند، اما باوری که برای فهم لازم است، و در واقع باوری که پیششرط فهم است. ابتدا باید این حقایق ایمانی را باور کرد و سپس کوشید تا به فهم آنها نائل شد. ایمان همچون بذری است که مقدمه میوه معرفت است.<sup>۹۱</sup> آگوستین در فصل پنجم از *On the Predestination of Saints* باور را «اندیشیدن توأم با رضایت»<sup>۹۲</sup> تعریف میکند و در *De spiritu et littera* در توضیح معنای «رضایت» میگوید که رضایت دادن یا ندادن کارکرد اراده ماست، اگر بهدرستی کار کند.<sup>۹۳</sup> در نتیجه، «رضایت» را به «اراده» گره میزند. اما از آنجا که اراده انسان بواسطه گناه نخستین، و هبوط ناشی از آن، تضعیف و فاسد شده است، اصلاح این اراده نیازمند لطف رهاییبخش خداوند است.<sup>۹۴</sup>

همچنین، «باور آوردن» از نظر آگوستین به دیگری نیز تعریف میشود: تصدیق چیزی بنا به اعتبار و مرجعیت<sup>۹۵</sup> شخصی دیگر، بر این پایه که آن فرد صاحب اعتبار به عنوان مرجع صالح در آن زمینه پذیرفته شده است.<sup>۹۶</sup> به گفته او، منشأ باورهای موثق در مورد حقایق ایمانی مسیحی، کلیسای

۹۰ Markus, ۱۹۶۷, p.۳۹۳

۹۱ Augustine, Earlier Writings, The Usefulness of Belief, p.۳۱۶

۹۲ to Think with Assent, in: <http://www.newadvent.org/fathers/۱۵۱۲۱.htm>

۹۳ Rist, ۲۰۰۶, p.۳۳ به نقل از:

۹۴ Ayers, ۱۹۷۹, pp.۶۴-۶۳

۹۵ authority

۸۷ Matthews, ۲۰۰۶, P.۱۷۱

۸۸ Rist, ۲۰۰۳, pp.۴۷-۴۶

۸۹ Matthews, ۲۰۰۶, p.۱۸۱



Matthews, Gareth B., 2006, "Knowledge and Illumination", in: *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. By Elenore Stump and Norman Kretzmann

Rist, John, 2003, "Augustine, Ancient Thought Baptized", Cambridge University Press

Taylor, Charles, 2001, "Sources of The Self, The Making of The Modern Identity", Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts

کاتولیک است.

بر اساس این موارد، میتوان دید که علیرغم شباهت ظاهری میان استدلال آگوستین در برابر شکاک با کوجیتوی دکارت، اگر استدلال آگوستین را درون پیکره اندیشه او قرار دهیم، روشن خواهد شد که سوژه اصالتی نداشته و در برابر «باور» و «مرجعیت» رنگ میبازد. درست است که مطابق استدلال او، ما با تأمل در خود درمیابیم که وجود داریم، و این وجود داشتن، امری است یقینی، و شرط لازم هر گونه تفکری، اما این حقیقت یقینی، صرفاً «نمونه» ای است از حقایق یقینی، و در حقیقت گامی است اولیه، برای اینکه یاد بگیریم چگونه از طریق دروننگری، حقیقت را بفهمیم. البته در گامهای بعدی، باید مشمول لطف الهی شد و از مرجعیت کلیسای کاتولیک تبعیت کرد. میان این دیدگاه تا ساجکتیویسم مدرن که با کوجیتوی دکارتی زاده شد، فاصله زیادی هست.

#### منابع:

دی. جی. اوکانو، تاریخ تحلیلی فلسفه غرب، ترجمه خشایار دیهیمی، انتشارات نقش جهان، ۱۳۹۳

Ayers, Robert H., 1979, "Language, Logic and Reason in The Church Fathers", Georg Olms Verlag Hildesheim, Newyork

Augustine, *City of God*

Augustine, *Retractations*, in: *The fathers of Church*

Augustine, *The Usefulness of Belief*

Baltzly, Dirk, 2013, "Stoicism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*

Kirwan, Christopher, 2012, "Augustine, City of God", in: *Central Works of Philosophy*, ed. By John Shand Vol.2, p.160

Markus, R.A., 1967, "St. Augustine", in *Paul Edwards Encyclopedia of Philosophy*, Vol.1

## یک برداشت نادرست از اصالت وجود

سید محمدحسن طباطبایی

دانشجوی کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس

Peyman.s425@gmail.com

### چکیده

در این مقاله به بررسی یکی از برداشت‌های غلط در باب اصالت وجود، یعنی تحویل بردن اصالت و اعتباریت به صدق و عدم صدق بالذات بر واقعیت خارجی، پرداخته و ضمن اشاره به منشأ این برداشت و تعارضش با دیدگاه صدالمتلهین، با اثبات ناسازگاری درونی و لوازم باطل آن، نشان خواهیم داد که چنین دیدگاهی با قطع نظر از استناد به صدرا و به عنوان یک قرائت مستقل از اصالت وجود نیز قابل پذیرش نمی‌باشد.

### مقدمه

یکی از اشتباهات رایج در میان معاصرین در باب اصالت وجود برداشت غلطی است که از دو مفهوم اصالت و اعتباریت وجود دارد که عبارتست از تحویل معنای این دو به صدق و عدم صدق بالذات بر واقع.<sup>۹۷</sup> بر این اساس مسأله اصالت وجود به این صورت تقریر میشود:

کدامیک از دو مفهوم وجود و ماهیت، حقیقتاً و بالذات بر واقعیت خارجی صادق و از آن حکایت میکنند؟ (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۷)

بنابر این تقریر، مفاد نظریه اصالت وجود این است که واقعیت خارجی مصداق بالذات وجود است و ماهیت تنها بالعرض بر آن صادق می‌باشد. (نک: مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۱؛ سبحانی تبریزی، ۱۳۸۲، ص ۵۸؛ بنیانی، ۱۳۹۳؛ کشفی و بنیانی، ۱۳۹۱؛ اکبری، ۱۳۹۰) اما این تفسیر از اصالت وجود، نه تنها هیچ شاهی از کلمات صدرا ندارد بلکه اساساً با مبانی و سخنان او در تعارض است. همین امر موجب شده عده‌ای در فهم مراد صدرا دچار سردرگمی شده و درصدد حل این تعارض برآیند. (نک: کشفی و بنیانی، ۱۳۹۱؛ بنیانی، ۱۳۹۳)

گذشته از تعارض مذکور و با قطع نظر از اسناد این قرائت به صدرا المتلهین، به نظر می‌رسد این برداشت از اصالت وجود حتی به مثابه یک دیدگاه مستقل هم قابل پذیرش نباشد؛ چرا که علاوه بر فقدان دلیل کافی و برخی ناسازگاری‌های درونی، مستلزم لوازم و نتایجی است که به سختی می‌توان به آنها تن داد.<sup>۹۸</sup>

۹۷ ظاهراً همین لوازم غیر قابل پذیرش دغدغه برخی معاصران برای ارائه تفسیرهایی نو از اصالت وجود

۹۸ این برداشت از معنای اصالت به انحاء مختلفی در آثار غالب معاصرین مطرح شده. ظاهراً اولین کسی که متنبه این اشتباه شده و به خوبی به نقد آن پرداخته استاد عبودیت باشد. (نک: عبدالرسول عبودیت، ۱۳۸۹، ج ۱، فصل ۳)

در ادامه طی دو مقطع به نقد و بررسی این دیدگاه خواهیم پرداخت. در بخش اول با نقل عباراتی از ملاصدرا<sup>۹۹</sup> ضمن تبیین معنای صحیح اصالت و اعتباریت، تعارض آن با دیدگاه مذکور و منشاء این اشتباه بررسی می‌گردد. در بخش دوم به بیان اشکالات آن با نگاه استقلالی و قطع نظر از حیثیت تفسیری اش می‌پردازیم.

### بخش اول

بنابر نظر صدرا اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به این معناست که ماهیت (برخلاف نظر قائلین به اصالت ماهیت) در خارج حقیقتاً و بالذات موجود نیست و بنابراین واقعیاتی که جهان خارج را پر کرده‌اند از سنخی مغایر ماهیت می‌باشند؛ چرا که خصوصیت واقعیت عینی اینست که ذاتاً خارجی، مشخص و طارد عدم است و به اصطلاح دارای شیئیت وجودی است، درحالی‌که ماهیات، بلکه جمیع مفاهیم از جمله مفهوم وجود، اموری ذاتاً کلی و لابشرط از خارجیت و ذهنیت بوده، و اصطلاحاً دارای شیئیت مفهومی هستند. از آنجا که مفهوم وجود گرچه خود امری اعتباریست اما به حقیقتی اشاره دارد که ذاتاً خارجی و طارد عدم است، می‌توان نتیجه گرفت که واقعیات خارجی مصادیق و افراد حقیقی وجود هستند. بعلاوه او وجود و ماهیت را در خارج متحد و عین یکدیگر دانسته و در ممکنات حقیقت وجود را همان ثبوت ماهیت در خارج می‌داند؛ و به تعبیر دیگر او ماهیت را در خارج به وجود موجود می‌داند. حال می‌توان دیدگاه صدرا را در گزاره‌های زیر خلاصه نمود:

- مفهوم وجود دارای مصداق خارجی است:

فیکون لمفهوم الوجود فرد فی الخارج، فله صورة عینیة خارجیة (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۱)

- ماهیت در خارج حقیقتاً موجود نیست:

شده است. (نک: فیاضی، ۱۳۸۷، بخش مقدمه)

۹۹ شاید بتوان گفت صدرا در کتاب المشاعر، بهتر از جاهای دیگر و بصورت یکجا و منظم به مساله اصالت وجود پرداخته؛ از این رو و به منظور سهولت در مراجعه، تمامی عبارات را از این کتاب نقل مینمایم. گو اینکه صدرا مشابه یا عین همین عبارات را در مواضع دیگر مکرراً آورده است.

فالوجودات حقایق متأصلة، و الماهیات ... ما شمّت رائحة الوجود أصلاً (همان، ص ۵)

- ماهیات حقیقتاً صادق بر افراد خود می‌باشند: و سایر العنونات و المفهومات التي لها أفراد خارجية، هي عنونات صادقة عليها. و معنى كونها متحققة أو ذات حقيقة، ان مفهوماتها صادقة على شيء صدقا بالذات (همان، ص ۱۰)

- حقیقت وجود اصیل و متحقق در خارج است: ... فیکون الوجود موجوداً فی الواقع، و موجوديته فی الخارج انه بنفسه واقع فی الخارج (همان، ص ۱۱)

- مفهوم وجود امری اعتباریست: و أما الذي يقال له عرضي للموجودات من المعنى الانتزاعي الذهني، فليس هو حقيقة الوجود، بل هو معنى ذهني من المعقولات الثانية ... و كلامنا ليس فيه بل المحكي عنه (همان، ص ۷)

- ماهیت در خارج، عین وجود و صادق بر آن می‌باشد:

و ستعلم معنى هذا الكلام من أن الوجود مع كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته، متعيناً بنفسه، مشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية، كيف يتحد بها و يصدق هي عليه في الخارج و يعرض مفهومه عليها عروضا في الذهن (همان، ص ۷)

اما به نظر می‌رسد قرائت مذکور با برخی گزاره‌های بالا، در تعارض باشد؛ چرا که: اولاً: قابلیت صدق از اوصاف مفاهیم و معانی بوده و حقیقت شخصی خارجی هرگز بدان متصف نمی‌گردد، حال آنکه بنابر تفسیر مذکور آنچه اصالتش اثبات می‌شود مفهوم وجود است نه حقیقت خارجی آن.

ثانیاً: بنابر اتحاد و عینیّت وجود و ماهیت، صدرا وجود امکانی را مصداق مفهوم ماهوی می‌داند در حالی‌که بنابر این تفسیر، صدق حقیقی ماهیات بر واقع انکار می‌گردد و بر فرض پذیرش صدق ماهیات، دیگر نمی‌توان آنها را اعتباری دانست

بلکه حسب تعریف باید قائل به اصالت توأمان وجود و ماهیت شد.

حال این سوال مطرح میشود که با وجود این تعارضات، چه عاملی موجب گرایش عده‌ای به تفسیر مذکور از اصالت و اعتباریت شده است؟ به نظر می‌رسد دو چیز منشأ این برداشت اشتباه باشد:

۱. نحوه طرح بحث و برخی ادله توسط صدرا: صدرا در موارد متعددی بحث اصالت وجود را تحت عناوینی چون «أن للوجود حقيقة عينية» مطرح نموده و مدعای او در برخی ادله نیز صرفاً اثبات فرد حقیقی و مصداق عینی برای وجود است. (نمونه: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۸)

این مطلب موجب شده که برخی اصالت وجود را به **صدق وجود بر واقع** تفسیر نموده و به قرینهٔ مقابله، مراد از اعتباریت ماهیت را هم، **عدم صدق حقیقی ماهیات بر واقع** بدانند. غافل از آنکه صدرا در این مواضع در مقام رد دیدگاه شیخ اشراق مبنی بر اعتباریت وجود، و تنها در صدد طرح بخشی از مدعای خود، آن هم از طریق أخذ به لازم مطلوب<sup>۱۰۰</sup> بوده است. به علاوه، از دیدگاه او همین مطلب برای اثبات اعتباریت و عدم تحقق ماهیت نیز کافی است؛ چرا که شیئیت مفهومی ماهیت، مانع از صدق مفهوم وجود بر آن شده و در نتیجه ثابت می‌شود واقعیت خارجی که مصداق مفهوم وجود است، از سنخ ماهیت نیست<sup>۱۰۱</sup>.

۲. یک پیش‌فرض نادرست

ممکن است ادعا شود لازمهٔ عدم تحقق ماهیت در خارج، عدم صدق آن بر واقع است. این استنتاج در واقع مبتنی بر یک قاعده کلی است که به صورت پیش‌فرض لحاظ شده و آن ملازمهٔ **میان صدق یک حیثیت بر واقع و تحقق آن در خارج** است.

۱۰۰ لازمه پذیرش اصالت و تحقق وجود در خارج مبتنی بر سایر مقدمات اصالت وجود اینست که واقعیت خارجی را مصداق وجود بدانیم.

۱۰۱ به دلیل همین ملازمه است که اساساً صدرا در برخی استدلالهایش مسیر عکس را پیموده و از عدم تحقق ماهیت در خارج به صدق وجود بر واقعیت عینی رسیده است. (نک: عبدالرسول عبودیت، 1394)

بنابر همین پیش‌فرض است که صدق دو مفهوم وجود و ماهیت بصورت توأمان، ناممکن و مستلزم زیادت وجود بر ماهیت تلقی می‌گردد، و لذا مساله به این صورت تقریر می‌شود که: واقعیت عینی مصداق کدام‌یک از ایندو می‌باشد؟

اما این قاعده نه بدیهی است و نه دلیل موجهی بر آن اقامه شده بلکه اساساً بنظر می‌رسد یکی از رسوبات نگرش اصالت ماهوی به واقع باشد؛ چرا که بنابر نگرش اصالت ماهوی، ماهیات بعینه در خارج تحقق دارند و بنابراین تحقق ماهیت در ذهن و خارج از قبیل تحقق حقیقتی واحد در دو موطن متفاوت شمرده می‌شود. اما روشن است که بنابر اصالت وجود، چنین قاعده‌ای قطعاً مردود است و دستکم در مورد خود وجود این قاعده نقض می‌گردد، زیرا حقیقت وجود از سنخی متمایز از مفهوم وجود است و این مفهوم صرفاً به صورت عنوان مشیر به حقایق خارجی مطرح می‌گردد و از همین روست که حقیقت وجود، مجهول‌الکنه و غیر قابل ادراک به علم حصولی شمرده می‌شود. اما استدلال صدرا به صدق وجود برای اثبات تحقق افراد آن در خارج، نه مبتنی بر قاعده مذکور، بلکه به دلیل خصوصیتی در مفهوم وجود است که اقتضا می‌کند اثبات مصداق خارجی برای هر مفهومی، مستلزم اثبات فرد برای وجود باشد.

### بخش دوم

در این بخش با نگاه استقلالی به قرائت مورد نظر از اصالت وجود، به بیان دو اشکال وارد بر آن می‌پردازیم.

#### ۱. تعارض درونی

قائلین به قرائت مورد نظر، خود به این امر معترف‌اند که در هر حال مقتضای اصالت وجود، تحقق وجود در خارج و نفی تحقق خارجی ماهیات می‌باشد. اما به نظر می‌رسد این مطلب با اناطهٔ اصالت به صدق، منافات داشته باشد. زیرا بنابر قاعده «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد»، تحقق خارجی شیء مستلزم تشخیص آن می‌باشد در حالیکه قابلیت صدق مستلزم کلیت و حیثیت مفهومی است و بنابراین تفسیر مذکور مستلزم این تناقض است که شیء اصیل هم کلیست و

هم متشخص.

ضمناً نباید از نظر دور داشت که بنابر توضیح پیش گفته، مبتنی بر نگرش اصالت وجودی، حقیقت اصیل وجود به ذهن آمدنی نبوده و از سنخ مفهوم خود نیست.

## ۲. تعارض با شهود متعارف

شکی نیست که همه ما به صورت ارتکازی ماهیات حقیقی را صادق بر واقع (بلکه عین آن) دانسته و اساساً بخش عمده شناخت ما از جهان پیرامون از دریچه مفاهیم ماهوی و به طور کلی ادراکات حصولی می‌باشد. اما بنابر قرائت مورد بحث، مبتنی بر اصالت وجود، صدق حقیقی ماهیات بر واقعیات خارجی انکار شده و از باب مجاز تلقی می‌گردد. روشن است که این امر نه تنها با شهود مذکور منافات دارد بلکه نهایتاً به سفسطه و نفی ارزش ادراکات حصولی می‌انجامد. یادآوری: گرچه در فلسفه، صرف تعارض با شهود متعارف نمی‌تواند دلیل بر بطلان یک مدعا قرار بگیرد؛ اما تا زمانی که بر آن مدعا دلیل محکمی ارائه نشده دست کشیدن از شهودهای متعارف چندان موجه به نظر نمی‌رسد؛ بلکه حتی در صورت ارائه چنین دلیلی، باز هم تعارض مذکور می‌تواند به عنوان یک عامل ترجیح برای نظریات رقیب مطرح باشد.

## نتیجه گیری

تحویل اصالت و اعتباریت به صدق و عدم صدق بر واقع، نه تنها در هیچ یک از آثار صدرا مطرح نشده، بلکه اساساً با دیدگاه وی در باب اصالت وجود ناسازگار است. بعلاوه بنابر چنین برداشتی، با قطع نظر از انتساب به صدرا هم، نظریه اصالت وجود فاقد انسجام درونی و مستلزم توالی فاسدهای است که قابل پذیرش نمی‌باشند.

## منابع

اکبری، رضا. (۱۳۹۰). وجود مصداق ندارد: دیدگاه سهروردی در نفی تحقق عینی وجود و کاربست آن در قاعده - الحق ماهیته انیته - . متافیزیک، (۱) ، ۳۳-۴۸.

بنیانی، محمد. (۱۳۹۳). بررسی نقادانه برداشت های گوناگون از محل نزاع در اصالت وجود صدرایی. پژوهش های هستی شناختی، (۱) (۳) ، ۱۰۷-۱۲۴.

سبحانی تبریزی، جعفر. (۱۳۸۲). هستی شناسی در مکتب صدرالمتألهین. قم، موسسه امام صادق علیه السلام.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). کتاب المشاعر. تهران، طهوری.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، جلد ۱-۹. بیروت، دار إحياء التراث العربی.

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۹). درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۱. تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).

عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۹۴). تقریر حکیم مدرس از تصویر اصالت وجود. حکمت اسلامی، (۲) ۶ ، ۴۸-۹.

فیاضی، غلامرضا. (۱۳۸۷). هستی و چیستی در مکتب صدرایی: تاملی نو در اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و تفاسیر و ادله و نتایج آن. قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

کشفی، عبدالرسول؛ و بنیانی، محمد. (۱۳۹۱). بررسی معانی گوناگون اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در نظام صدرایی. پژوهش های هستی شناختی، (۱) (۱) ، ۴۵-۵۶.

مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۳). آموزش فلسفه، ج ۱. تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر، شرکت چاپ و نشر بین الملل.

## بخش چهارم سیاست و اجتماع

## چیستی و غایت کنش اجتماعی از منظر ابن سینا

سعید امامی نسب

دانشجوی دکتری کلام اسلامی، مدرسه عالی شهید مطهری

saeid.a@chmail.ir

### چکیده:

از منظر ابن سینا انسان موجودی دو ساحتی است. از طرفی جایگاه حقیقی خود را در عالم عقول می‌یابد و از طرف دیگر از آن حیث که واجد بدن است باید به تدبیر بدن و احکام ناشی از حیات مادی بپردازد. نفس از دو حیث حیات فردی و حیات اجتماعی باید بدن را مورد تدبیر قرار دهد. بحث از کنش اجتماعی یکی از بحث‌های مهم در ساحت حیات اجتماعی انسان به شمار می‌رود. ابن سینا به طور مجزا به بحث از کنش اجتماعی پرداخته است. از کنار هم نهادن عبارات پراکنده وی در خصوص ساحت اجتماعی حیات انسان می‌توان به چیستی کنش اجتماعی دست یافت. غایت کنش اجتماعی فراهم نمودن بستر لازم جهت دست‌یابی انسان به سعادت می‌باشد. تحقق سعادت انسان، بدون تدبیر بعد اجتماعی حیات انسان ممکن نخواهد بود.

تنها دانستن آنها بر ماست و نه عمل کردن به آنها، حکمت نظری نامیده می‌شود؛ و حکمتی که به آن دسته از امور عملی می‌پردازد که هم دانستن آنها و هم عمل کردن آنها بر ماست حکمت عملی نام دارد هر یک از این دو حکمت منحصر در سه قسمند. (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف، صص ۱-۳) حکمت عملی یا درباره‌ی آرایه است که به کارگیری آنها مشارکت‌های عام انسانی را تنظیم می‌کند و با نام تدبیر مدینه شناخته می‌شود و از آن به علم سیاست تعبیر می‌شود یا درباره آرایه است که مشارکت انسانی خاص را تنظیم می‌کند و با نام تدبیر منزل شناخته می‌شود یا برای تنظیم حال شخص واحد در تزکیه نفس است و علم اخلاق خوانده می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف، ج ۱: ۱۴) از آنچه در بالا ذکر شد به دست می‌آید بحث از کنش اجتماعی ذیل شاخه تدبیر مدن و تدبیر منزل از حکمت عملی می‌گنجد. (ابن سینا، ۱۳۸۳ الف: ۳)

اکنون شروع به تحلیل عبارات ابن سینا در خصوص ساحت اجتماعی نموده، پس از استخراج مولفه‌های اصلی تعریف کنش اجتماعی، چیستی کنش اجتماعی از منظر وی اشکار خواهد شد.

| عبارات ابن سینا در خصوص چیستی کنش اجتماعی   | تحلیل مضمونی عبارات ابن سینا   |
|---|--|
| ساختار نیازهای انسان، شود زندگی موجب می‌حضور در اجتماع و شکل دهی جامعه برای وی ضروری باشد. <sup>۱</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب: ۴۴۳) | - ضرورت حیات اجتماعی انسان که به دنبال آن ضرورت بحث از کنش اجتماعی شود. مطرح می‌شود. |

### چیستی کنش اجتماعی از منظر ابن سینا

برای پی بردن به چیستی کنش اجتماعی، نخست باید جایگاه این بحث در منظومه فکری ابن سینا را مشخص نمود. ابن سینا حکمت را به دو قسم حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم می‌کند که مبنای این تقسیم از حکمت ناظر به غایت انسان و ابعاد وجودی وی از آن حیث که قابلیت تکامل دارد، می‌باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۵ الف، ج ۱: ۱۲)

حکمتی که به آن دسته از امور نظری می‌پردازد که

|  |  |   |  |
|--|--|---|--|
| تاثیر ساحت شناختی انسان بر کنش اجتماعی   | نبی در راستای وظیفه ای خود باید به مردم این شناخت را بدهد که برایشان صانع واحد قادری است. <sup>۷</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۲)                                     | تاثیر کنش اجتماعی بر تکامل و غایت انسان -نگرش غایت مدارانه به کنش اجتماعی   | تمایز حیات انسان با حیات دیگر حیوانات در این است که حیات انسان به تنهایی و بدون شکل گیری جامعه و حضور انسان در آن سامان نمی‌یابد <sup>۲</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱)  |
| شکل دهی به لایه کنترل درونی در کنش اجتماعی   | نبی به مردم بیاموزد که کنش های اجتماعی نتایج مستقیمی در سعادت و شقاوت ابدی آنها خواهد داشت. <sup>۸</sup> (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۷۱۱)                                   | محور کنش اجتماعی پاسخ گویی به نیاز است. نیازهایی که انسان به تنهایی از پس آن ها بر نمی‌آید.   | انسان در رفع و پاسخ گویی به برخی از نیازهایش ناچار به تعامل با دیگران است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱) <sup>۳</sup>  |
| افراد نسبت به جامعه به عنوان بستر کنش اجتماعی وظیفه دارند و باید افعالی متناسب با آنها انجام دهند. | باید نبی به عنوان حاکم جامعه برای مردم افعال و اعمالی مشخص کند. <sup>۹</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۴)   | شکل گیری کنش اجتماعی در جامعه انسانی لوازمی دارد. اساسی ترین لازمه آن قانون است. -لزوم کنترل خارجی در کنش اجتماعی -شریعت محور بودن قانون اجتماعی -محوریت شریعت در کنش اجتماعی مطلوب | -انسان باید با دیگر انسان ها مشارکت کند، مشارکت نیز همراه با تعامل خواهد بود و تعامل نیز بدون وجود قانون شکل نمیگیرد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱) <sup>۴</sup> -این قانون گزار باید همان نبی باشد که برای مردم در زندگی اجتماعی آنها به اذن خداوند وضع قانون نماید. <sup>۵</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۲) |
| -تاثیر ساحت اجتماعی انسان بر بعد حیات مادی و بعد حیات معنوی او                                     | نبی مسوول تدبیر امور مردم به منظور اصلاح معیشت و صلاح آخرت آنها است. <sup>۱۰</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۶)   | -شناخت محور بودن کنش اجتماعی شامل تدبیر منزل و تدبیر می شود. جامعه می   | حکمت عملی یا به تدبیر و تنظیم اموری که ناظر به مشارکت عام انسانی است پردازد که از آن می به تدبیر جامعه یاد شود یا این که می تعاملات خاص انسان با انسان دیگر را کند که از تنظیم می آن به تدبیر منزل یاد شود. <sup>۶</sup> (ابن سینا، می ۱۴۰۵ الف: ۱۴)   |
| ابتنای کنش اجتماعی بر بستر مصلحت کلی افراد جامعه   | نباید در جامعه افراد مجاز به انجام افعال و کنش هایی باشند که به مصلحت عمومی که جامعه بر مبنای آنها زندبنا شده لطمه می باشند. <sup>۱۱</sup> (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۸) |   |  |

ما در بالا سعی کردیم اساسی ترین مولفه هایی که در کنش اجتماعی توسط ابن سینا به کار رفته احصا نماییم، اکنون با کنار هم نهادن مولفه های پراکنده کنش اجتماعی، تعریفی منسجم از آن ارائه می‌نماییم:

کنش اجتماعی عبارت است از فرایند و تعاملی شناخت محور، غایت مند با دیگر انسان ها به منظور پاسخ گویی به نیازهایی که فرد انسانی، به تنهایی قادر به پاسخ گویی به آنها نخواهد بود. این فرایند و تعامل از طرفی چون شناخت محور



است در ایده آل ترین شکل مبتنی بر شریعت می‌باشد و از طرفی از آن جا که پای تعامل و مشارکت با دیگر انسان‌ها در میان است مبتنی بر قانون و اعتبارات انسانی است.

#### غایت کنش اجتماعی از منظر ابن سینا

پس از بحث از چیستی کنش اجتماعی، اکنون نوبت به بحث از غایت آن می‌رسد. از منظر ابن سینا انسان موجودی غایت مند است. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۴۱) از طرفی جهان بینی ابن سینا اقتضا می‌کند برای هر امری غایتی در نظر بگیرد که متناسب با مرتبه و جایگاه وجودی آن موجود باشد. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۳۵) برخی کمالات در هر دو حیث حیات انسان وجود دارد که جز با تعامل با غیر برای انسان حاصل نمی‌شود. (ابن سینا، ۱۹۵۳، صص ۱۱۲) لذا سعادت حقیقی انسان در گرو تعامل با دیگر انسان‌ها می‌باشد. در این جا با یک تبیین غایت شناسانه از مدنی بالطبع بودن انسان مواجه هستیم. یعنی موجودی مانند انسان که واجد غایت است، به هر امری که در مسیر غایت وی قرار داشته باشد، با میل درونی دارد. این میل حاکی از یک ضرورت حقیقی است. از این جا به دست می‌آید مدنی بالطبع بودن انسان را به دو لحاظ می‌توان تفسیر کرد. از حیث درونی کششی است به سمت جامعه به عنوان ابزاری در جهت سعادت و از جهت خارجی حقیقتی که انسان ضرورتاً برای کمال تام خود باید به آن دست یابد.

غایت بالذات انسان به طور مستقیم با غایت قوه نظری گره خورده به نحوی که شریف ترین غایت ممکن برای انسان، رسیدن قوه نظری به غایت خود محسوب می‌شود. (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۵۵) از این جهت غایت سایر قوا نسبت به غایت قوه نظری، غایت بالعرض به شمار می‌روند. عقل نظری در ابتدای سیر خود به بدن نیاز دارد. (ابن سینا، ۱۳۸۳: ۱۰۹) نفس با تدبیر بدن در ساحت فردی و اجتماعی زمینه سیر عقل نظری در مراتب نخستینش را فراهم می‌کند. (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۶۵) لذا کنش اجتماعی در مراتب پایین لوازم سیر صعودی عقل را فراهم می‌کند.

از طرفی دست یابی انسان به سعادت در گرو

تدبیر نفس نسبت به عالم ماده است. (ابن سینا، ۱۴۰۵: الف: ۱۴) نفس از طریق عقل عملی ساحت مادی حیات انسان را سامان می‌دهد. کنش اجتماعی در واقع تدبیر عقل عملی در سامان دهی به دو ساحت خانواده و جامعه می‌باشد.

از آن چه گفته شد به دست می‌آید غایت کنش اجتماعی، فراهم نمودن بستر لازم جهت تحقق سعادت انسان می‌باشد. بدین منظور نفس از طریق کنش اجتماعی از طرفی به رفع موانع در مسیر سعادت پرداخته و از طرف دیگر مقدمات لازم برای نیل بدین مقصود را دنبال می‌کند.

#### منابع

ابن سینا. (۱۴۰۵). الشفاء-منطق (ج ۱). قم: مرعشی نجفی.

ابن سینا. (۱۳۷۹). النجاه (ج ۱). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ابن سینا. (۱۳۸۳: الف). الهیات دانش نامه علایی. دوم، همدان: دانشگاه بو علی سینا.

ابن سینا. (۱۴۰۴). الهیات شفا. قم: مرعشی نجفی.

ابن سینا. (۱۹۵۳). رسائل ابن سینا (دو جلدی) (ج ۱-۲). استانبول: دانشگاه ادبیات استانبول.

ابن سینا. (۱۳۸۳: ب). طبیعیات دانش نامه علایی (ج ۱-۱). همدان: دانشگاه بو علی سینا.

## کنکاش فلسفی برای ارائه یک تعریف از فلسفه برنامه‌ریزی

علی مختاری گرچگانی

دانشجوی کارشناسی ارشد برنامه‌ریزی آمایش سرزمین، دانشگاه تربیت مدرس تهران

A.Mokhtarii@Modares.ac.ir

### چکیده:

فهم فلسفه برنامه‌ریزی یکی از چالش‌های نظری در مطالعات جغرافیای امروز است. ارائه تعریف از آن به فهم ما از این حوزه دانش کمک زیادی می‌کند. اما برای تعریف آن، جغرافیدانان و برنامه‌ریزان به طور کلی از چهار مسیر موضوع، روش، غایت و وحدت‌بخشی وارد شده‌اند که در این تحقیق سعی شده با ارائه ادله منطقی تعریف فلسفه برنامه‌ریزی را مبتنی بر وحدت‌بخشی بنا نهیم. تعریف فلسفه برنامه‌ریزی مبتنی بر وحدت‌بخشی علاوه بر پوشش‌دهی سه مسیر اول، می‌تواند مانع از محدود شدن این دانش به هرکدام از مسیرهای مزبور شود و در عین حال قادر است نوعی کنکاش آزادانه برای کشف مسیرهای جدید فراهم آورد.

فریدمن (2003)، معتقد است برنامه‌ریزی از برقراری رابطه بین دانش و عمل شکل می‌گیرد. براین اساس، می‌توان گفت که برنامه‌ریزی یک فرایند اجتماعی است که وظیفه آن تصمیم‌گیری

آگاهانه، خلاقانه و منطقی منطبق با فضای جغرافیایی است که به لحاظ عملی کارآمد، سازگار و قابل پذیرش است. بنابراین، برنامه‌ریزی علم تغییر آگاهانه در فضای جغرافیایی است که در حیطه جغرافیای کاربردی قابل تعریف است. حال تفکر درباره چستی و چرایی این تغییر مسئله‌ای است که در حیطه فلسفه برنامه‌ریزی تعریف می‌شود. اما آنچه که امروزه درک این مفهوم را با مشکل مواجه کرده است ارائه‌ی یک تعریف جامع درباره‌ی فلسفه برنامه‌ریزی است.

سوالی که در اینجا باید به آن پاسخ دهیم این است که فلسفه برنامه‌ریزی<sup>۱۰۲</sup> چیست؟ از آنجایی که فلسفه اندیشه درباره‌ی اندیشه‌هاست، پاسخ به این سوال خود فعالیت فلسفی است. جالب اینجاست که جواب چندان روشن و دقیقی به این سوال داده نشده است. از راه‌های متفاوتی می‌توان برای تعریف فلسفه برنامه‌ریزی استفاده کرد<sup>۱۰۳</sup> که ساده‌ترین این راه‌ها تعریف فلسفه‌ی

۱۰۲ -Philosophy of planning

۱۰۳ - استدلال درباره تعریف فلسفه در برنامه‌ریزی از منابع گوناگونی بهره گرفته شده است. برای اطلاع بیشتر می‌توانید به منابع زیر مراجعه کنید:

برنامه‌ریزی به‌حسب موضوع است. برخی فلسفه برنامه‌ریزی را مطالعه موضوعات انتزاعی برنامه‌ریزی در کلی‌ترین حالت ممکن و برخی دیگر آن را مطالعه نظام‌مند اندیشه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی در فضای جغرافیایی دانسته‌اند. امروزه به نظر می‌رسد که فلسفه برنامه‌ریزی موضوع خاصی ندارد. همه‌ی موضوعات را می‌توان از جنبه فلسفه برنامه‌ریزی مورد بررسی قرار داد. از اندیشه‌های کلان اجتماعی گرفته تا زندگی روزمره‌ی شهروندان، از زیبایی‌شناسی محیطی گرفته تا اخلاق محیط‌زیستی، همه موضوعاتی‌اند که نه تنها ارزش تأمل فلسفی دارند، بلکه ادبیات فلسفی غنی‌ای نیز درباره آنها شکل گرفته است. جذابیت فلسفه برنامه‌ریزی در این است که به حوزه خاصی محدود نیست و همین گستردگی موضوعات، مانع از ارائه تعریفی دقیق از آن می‌شود.

شاید بتوان فلسفه برنامه‌ریزی و تنوع شاخه‌های آن را با توسل به **روش فلسفی** تعریف کرد. فارغ از اینکه موضوع بحث چه باشد، به اعتقاد برخی می‌توان با اتخاذ روش و شیوه خاص فلسفی درباره موضوعات برنامه‌ریزی پژوهش فلسفی کرد. این نظر گرچه می‌تواند تنوع موضوعات فلسفه برنامه‌ریزی در جهان معاصر را تبیین کند، اما توجه به این نکته لازم است که روش فلسفی واحدی نیز وجود ندارد و تنوع و گوناگونی مکاتب فلسفی خود مدیون تنوع روش‌های فلسفه‌پردازی است. به عنوان نمونه، طرفداران مکتب پوزیتیویسم منطقی در برنامه‌ریزی معتقداند که وظیفه فیلسوف برنامه‌ریزی وهم‌زدایی از جهان برنامه‌ریزی و شفاف‌سازی آن با کمک گرفتن از منطق و زبان صوری است. بر مبنای اعتقاد آنان، برنامه‌ریزان برای درک واقعیت‌های جهان، نیاز دارند هرآنچه را که به تجربه در نمی‌آید، به دور ریخته و به اموری بپردازند که قابل اثبات تجربی باشد. هرچند که امروزه کمتر کسی پیدا می‌شود که اثبات‌گرایی منطقی را یگانه روش فلسفی برنامه‌ریزی بداند. اما با این حال، عینیت‌سازی

(عبدالکریم سروش، 1390؛ شیخ‌رضایی و کرباسی‌زاده، 1396).

واقعیت هنوز از روش‌های مهم فلسفی است که عده‌ای از برنامه‌ریزان از آن حمایت می‌کنند. در مقابل گروهی دیگر از برنامه‌ریزان وجود دارند که به پیروی از مکتب آکسفورد<sup>۱۰۴</sup> یا «فلسفه زبان طبیعی»، توجه ویژه‌ای برای زبان روزمره و متداول میان مردم، نشان می‌دهند. از نظر آنها، واقعیت جهانی که ما برای آن برنامه‌ریزی می‌کنیم، پیچیده‌تر از آن است که بتوان به تنهایی با زبان رسمی برنامه‌ریزی گسترده آن را کشف کرد. به همین خاطر نیاز به زبانی عامیانه‌تر است که بتواند واقعیت متداول و روزمره جوامع را به فهم درآورد. لذا، لازم است، جریان فلسفی در برنامه‌ریزی از منطق‌گرایی افراطی<sup>۱۰۵</sup> به تحلیل مفهومی<sup>۱۰۶</sup>، تغییر مسیر دهد. به این صورت که فلسفه برنامه‌ریزی در عوض تبیین ساختارها و روابط اجتماعی به دنبال فهم و درک معنای کنش‌ها باشد. براین مبنای، این گروه از اندیشمندان، قصد داشتند فلسفه برنامه‌ریزی را برپایه روش جدیدی تعریف کنند. با این حال تعریف برنامه‌ریزی با روش نمی‌تواند تمایز این دانش با سایر دانش‌های مجاور همچون فلسفه جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و ... را مشخص کند. راه دیگر برای تعریف فلسفه برنامه‌ریزی وجود دارد و آن تعریف براساس غایت است. از آنجا که فلسفه برنامه‌ریزی به موضوع و روش خاصی محدود نمی‌شود، می‌توان آن را از طریق غایت خاصی که فیلسوفان این دانش برای آن متصور می‌شوند، تعریف کرد. برخی فلسفه برنامه‌ریزی را تفکری برای تغییر و یا دخل و تصرف در فضای جغرافیایی تعریف کرده‌اند که این شیوه تفکر در برنامه‌ریزی با مکاتب اجتماعی مختلف لیبرالیسمی، سوسیالیستی، مارکسی، نئولیبرالیسمی و ... عجین شده و سعی در ارائه راهکارهایی جهت نیل به ایده‌آل خود را دارند. چنین برداشتی برنامه‌ریزی را تشویق به دخالت در فضای جغرافیایی می‌کند و از این دانش برای شناسایی، تجزیه و تحلیل، پیش‌بینی، ارزیابی و

۱۰۴ - برای آشنایی با مکتب فلسفی آکسفورد به منبع زیر مراجعه کنید:

Ryle, Collected Papers, oxford press, 1996, vol 2, p. 103-169  
Radical logicism - 100

کنترل استفاده می‌کند. در مقابل نگاه دیگری وجود دارد که معتقد است غایت برنامه‌ریزی رسیدن به بهترین درک و فهم از فضای جغرافیایی است. این نگاه غایت برنامه‌ریزی را فهمیدن پدیده‌هایی که با آن سروکار دارد می‌داند. در نقد این دو دیدگاه باید گفت که تعریف فلسفه برنامه‌ریزی با غایت مباحث روش‌شناختی برنامه‌ریزی را از دایره خود بیرون گذاشته و برنامه‌ریزی را ابزاری معرفی می‌کند.

این دو نمونه به ما نشان می‌دهد که تعریف فلسفه برنامه‌ریزی با غایت کاری دشوار است. از طرفی، همان‌گونه که نشان دادیم، فلسفه برنامه‌ریزی به موضوع خاصی محدود نمی‌شود و هر موضوعی می‌تواند مورد تأمل قرار بگیرد. توسل به موضوع، روش و غایت نمی‌تواند تعریف مناسبی از فلسفه برنامه‌ریزی به ما بدهد. به همین خاطر، می‌توان، آن را براساس وحدت‌بخشی میان مسائلی که فلسفه برنامه‌ریزی را تعریف می‌کنند، قرار داد. براساس دیدگاه افتخاری (۱۳۹۷)، برای تعریف فلسفه برنامه‌ریزی نیاز است که میان سه عنصر اصلی فلسفه برنامه‌ریزی، یعنی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی برنامه‌ریزی، تناسب و وحدتی ایجاد کرد که بتواند علاوه بر پوشش موضوع برنامه‌ریزی روش و غایت آن را هم پوشش دهد. بر همین اساس، وحدت‌بخشی را باید میان عناصر سه‌گانه فلسفه برنامه‌ریزی جستجو کرد. به این معنا که مفهوم فلسفه برنامه‌ریزی یک برآیند فلسفی است که حاصل پیوند میان **هستی‌شناسی برنامه‌ریزی، معرفت‌شناسی برنامه‌ریزی و روش‌شناسی برنامه‌ریزی** است. فهمیدن این مفاهیم ما را در تعریف فلسفه برنامه‌ریزی کمک می‌کند.

از آنجا که هستی‌شناسی، علم به وجود است (Rosenberg. A, 2013: 288) می‌توان گفت که هستی‌شناسی برنامه‌ریزی علم به وجود برنامه‌ریزی است. همان‌گونه که مور (۱۹۷۸) و نایجل تیلور (۱۹۸۰) گفته‌اند، هستی‌شناسی برنامه‌ریزی به جای سوال از چگونگی انجام برنامه‌ریزی به این سوال می‌پردازد که اساساً، چرا برنامه‌ریزان، برنامه‌ریزی می‌کنند؟ این پرسش بنیادی است و اشاره به ماهیت و بنیان

برنامه‌ریزی دارد. پاسخ‌هایی که به این سوال داده شده علی‌رغم تفاوت ظاهری اما در باطن همگی اشاره به یک چیز دارند. به این صورت که اندریاس فالودی<sup>۱۰۷</sup>، ماهیت وجود برنامه‌ریزی را «برای خوشبختی مردم» می‌داند (Faludi, A, 1973). در حالی که پتسی هیلی<sup>۱۰۸</sup>، ماهیت وجود برنامه‌ریزی را «دخالت برای تأمین منفعت عمومی» می‌داند (Healy, p, 1998, 2004). معرفت‌شناسی به مطالعه چگونگی آنچه ما می‌دانیم می‌پردازد (Wallinam. N, 2006: 14). بر این مبنا، معرفت‌شناسی برنامه‌ریزی به مطالعه چگونگی دستیابی به دانش برنامه‌ریزی می‌پردازد. این مسیر خود نوعی کاوش فلسفی است و متمایز از روش علمی است. در واقع، این نوع از معرفت از راه استدلال عقلانی به دست می‌آید. بنابراین معرفت‌شناسی برنامه‌ریزی، به اندیشه نظام‌وار و مستدل درباره مسائل برنامه‌ریزی می‌پردازد.

روش‌شناسی به نحوه انجام یک عمل می‌پردازد (Balikie. N, 2007: 64). بر این اساس، روش‌شناسی برنامه‌ریزی به معنای نحوه انجام دادن عمل برنامه‌ریزی است. این نظر بیش از هرچیزی فلسفه برنامه‌ریزی خود را با اندیشه‌ورزی مستمر، کنجکاوی عالمانه و تفکر انتقادی نسبت به مسائل فلسفی، همچون اندیشه‌ها، مکاتب، رویکردها، نظام‌های فکری و ماهیت جهان برنامه‌ریزی نشان می‌دهد. در اینجا می‌توان با وحدت‌بخشی میان عناصر سه‌گانه فلسفه برنامه‌ریزی، به یک تعریف مناسب از فلسفه برنامه‌ریزی رسید. بر این اساس، آنچه که من به آن فلسفه برنامه‌ریزی می‌گویم، عبارت‌انداز:

**«فلسفه برنامه‌ریزی مجموعه‌ای از نظام‌های اندیشه‌ای و استدلال‌های عقلانی، منطقی و انتقادی است که درباره فهم و درک ما نسبت به ماهیت، چیستی، چرایی، موقعیت، اهداف و نظریه و عمل برنامه‌ریزی بحث**

۱۰۷ - Andrias Faludi

۱۰۸ - Patsy Healy

Third edition published 2012 by Routledge.

ISBN: 978-0-415-89176-9 (hbk)

Healy, Patsy (1998). Collaborative planning in a stakeholder society, Publisher Liverpool University Press, Volume. 69, Issue.1

Walliman, Nicholas. S. R. (2006) Social Research Methods, Sage Publications Ltd.

Baliekie, Norman (2007), Approaches to Social Enquiry: Advancing Knowledge, Publisher Cambridge. ISBN: 9780745634487

Faludi, Andreas. (1973), Planning theory, Publisher Pergamon Press, ISBN: 0080177417

Fridman, John. (2003). Toward a Non-Euclidian Mode of Planning, in Campbell, S & Fainstein, S (2003) Reading in planning theory: 21nd Ed, Oxford: Blackwell, 2003.

## می کند»

این تعریف، فلسفه برنامه‌ریزی را محدود به یک حوزه خاص اندیشه‌ای، مکتبی و یا روش‌شناختی نمی‌کند، بلکه مبتنی بر اندیشه آزادانه در عین حال مستدل و عقلانی درباره هر چیزی است که به مسئله برنامه‌ریزی مربوط می‌شود. تعیین اینکه چه مسائلی در حوزه فلسفه برنامه‌ریزی قرار دارد، خود موضوعی بحث برانگیز است. بر همین اساس، برای تعریف فلسفه برنامه‌ریزی، پیروی از مرزهای تعیین شده امری اجتناب‌ناپذیر است و می‌توان آن را براساس درک برنامه‌ریزان هر دوره، تعریف کرد.

بنابراین، آنچه برداشت می‌شود این است که علی‌رغم ابهام‌ها و تعارض‌های فلسفی که برای تعریف فلسفه برنامه‌ریزی وجود دارد، می‌توان گفت که این دانش محدود به یک موضوع، روش و یا غایت خاصی نمی‌شود و مناسب‌ترین راه برای تعریف آن تأکید بر مسائلی است که مورد پرسش قرار می‌دهد. این مسائل باید دارای تناسب و ارتباط با دانش برنامه‌ریزی داشته باشد. تشخیص وجود این تناسب و ارتباط به عهده فیلسوفان برنامه‌ریزی است که براساس دانش و سواد برنامه‌ریزی زمانه خود به تعریف آن می‌پردازند. بر این اساس، فلسفه برنامه‌ریزی به برنامه‌ریزان راه‌های فکر کردن درباره سوالات متنوعی را یاد می‌دهد که دامنه گسترده‌ای از مسائل را دربر می‌گیرد؛ از انتزاعی‌ترین مباحث فلسفی در برنامه‌ریزی، همچون ارائه درک بهتر از جهانی که برای آن برنامه‌ریزی می‌شود، گرفته تا عملی‌ترین مباحث، همچون چرایی عمل برنامه‌ریزی.

## منابع

افتخاری، عبدالرضا رکن‌الدین (۱۳۹۷)، بنیان‌های نظری برنامه‌ریزی روستایی، کلاس کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس، پاییز ۱۳۹۷.

شیخ‌رضایی، حسین و امیراحسان کرباسی‌زاده (۱۳۹۱)، آشنایی با فلسفه علم، تهران، انتشارات هرمس.

Rosenberg. Alex (2013), Philosophy of Science: A Contemporary introduction,

## جایگاه شهر و طبیعت در فلسفه یونان باستان

معین احمدی

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه‌ی غرب، دانشگاه علامه طباطبایی

moein.ahm@gmail.com

### چکیده:

شهر به عنوان یک نظم سیاسی در یونان باستان صورتی از زندگی قانون‌مدار است که به واسطه شهروندان آزاد برقرار است. رابطه میان شهر و فلسفه زمانی برجسته می‌شود که پرسش از حق طبیعی مطرح شود. قانون طبیعی در مقابل قانون قراردادی ظاهر است و به این ترتیب نسبت میان این دو اهمیت می‌یابد. این نوع فلسفه سیاسی که در یونان باستان تأسیس شد، به قانون طبیعی التفات دارد و نوع بینش آنان از نظام هستی را نمایان می‌کند.

برای تبیین نسبت میان شهر و فلسفه ابتدا باید از جهان‌شناسی یونانی آغاز نمود. یونانیان در پی توضیح نظام هستی<sup>۱۰۹</sup> (κόσμος)، جایگاه انسان، طبیعت (φύσις) و خدایان را ترسیم می‌کردند؛ پیش سقراطیان عموماً در جهت تبیین

مبدأ<sup>۱۱۰</sup> (ἀρχή) و قانون<sup>۱۱۱</sup> (νόμος) این نظام بودند. هراکلیتوس با تمایز میان قانون الهی که ثابت و همیشه صادق است و قانون انسانی که همیشه در حال تغییر است (Diels, 1960: 176)، نظام هستی را بر پایه نوموس معقول می‌دانست. آتش برای هراکلیتوس وجه معقول نظام هستی را توضیح می‌دهد و این آتش به واسطه هارمونیا (Ἀρμονία) معقول است، از این رو آتش لوگوس نظام هستی و موجب عدالت در آن است. فیثاغوریان نیز از روح جهان که حاکم بر نظام هستی است سخن می‌گویند که تابع قانون اعداد هستند (ارسطو، متافیزیک: ۹۸۶ الف). این تبیین را می‌توان یافتن طبیعت چیزها در نظر گرفت. باید توجه داشت که به نظر بعید می‌رسد از مفهوم فوسیس نزد پیش سقراطیان در سده‌های ششم و پنجم قبل از میلاد سخنی به میان آمده باشد. عنوان «درباره طبیعت»<sup>۱۱۲</sup> (περὶ φύσεως) نخستین بار در دیالوگ فایدون افلاطون مشاهده می‌شود. واژه فوسیس مدت‌ها قبل به کار می‌رفته است، اما نه به عنوان

۱۱۰ Origin

۱۱۱ Law

۱۱۲ On Nature

۱۰۹ Cosmos

مفهوم طبیعت بلکه به‌عنوان طبیعت چیزها. استفاده این واژه توسط هراکلیتوس و امپدکلس نیز متضمن بار فلسفی‌ای نیست. به‌تدریج با مفهوم نقضی که شکل می‌گیرد، مفهوم فوسیس آشکار می‌شود (گادامر، ۱۳۹۳: ۴۱). برای سوفسطاییان طبیعت مرجعیت ندارد و نسبتی میان فوسیس (طبیعت) و نوموس (قانون) وجود ندارد؛ از نظر سوفسطاییان نوموس آن چیزی است که در لوگوس به معنای زبان نمود پیدا می‌کند. در مقابل سوفسطاییان افلاطون و ارسطو طبیعت را مبنای فلسفه می‌دانند که پرسش از آن آغاز می‌شود. از آنجا که وضوح این واژه در افلاطون و ارسطو متعین می‌شود، باید نقطه اوج ظهور معنای طبیعت در یونان باستان را در آثار افلاطون و ارسطو جستجو کرد.

با منازعه‌ای که سوفسطاییان در رابطه با تمایز طبیعت و قانون ایجاد کردند این مسئله در افلاطون مورد بحث قرار می‌گیرد، که به‌طور خاص در دیالوگ‌های جمهوری، پروتاگوراس، منون، گریگاس می‌توان آن را مشاهده کرد. به‌عنوان نمونه، کالیکلس از قانون طبیعت<sup>۱۱۳</sup> سخن می‌گوید (Plato, Gorgias: 484a) و می‌گوید طبیعت و قانون با یکدیگر در تعارض‌اند و تنها می‌توان از عدالتِ طبیعت سخن گفت. اما افلاطون طبیعت را به‌مثابه نیرویی مادی و کور نمی‌بیند و آن را دارای قانون الهی می‌داند، در نتیجه طبیعت برای افلاطون الهی و همیشه عادل است (Plato, Laws: 716a). از این جهت افلاطون در نظام هستی برای نظم و هماهنگی از دمیورگ<sup>۱۱۴</sup> سخن به میان می‌آورد که بر اساس ایده‌ها نظام هستی را شکل می‌دهد (Plato, Timaeus: 28c). پس باید گفت که در طبیعت نوعی قانون الهی حاکم است و سخن سوفسطاییان مبنی بر تمایز طبیعت و قانون نمی‌تواند درست باشد. این نظام

۱۱۳ مقصود کالیکلس از قانون طبیعت (νόμος τῆς φύσεως) که برای اولین بار در آثار افلاطون به کار می‌رود، این است که طبیعت قوانین را وضع می‌کند و اظهار می‌دارد که قوی‌تر به‌واسطه برتری طبیعی، از حق طبیعی نیز برخوردار است. از این‌رو در پاسخ به پرسش چپستی عدالت، باید گفت که عدالتِ طبیعی حکم‌فرما است. طبیعت به این معنا در غرایز و امیال محصور است.

هستی بر پایه طبیعت عقلانی پیش می‌رود، بنابراین قانون در مطابقت با نظام هستی در مقابلِ هاویه (Χάος) قرار می‌گیرد و انقلاب در آن به معنای برهم زدن نظام هستی است (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۱۰۲).

اگرچه نسبت میان طبیعت و قانون در افلاطون و ارسطو تفاوت‌هایی به‌مانند، تقدم فوسیس- به‌عنوان مبدأ حرکت - بر صناعت را دارد، اما ارسطو هم به‌مانند افلاطون طبیعت را به‌طور مستقل با امور قانونی و قراردادی لحاظ نمی‌کند و آن‌ها را در پیوند باهم می‌بیند. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس می‌گوید: «فضایل نه با طبیعت و نه در خلاف با طبیعت موجود نیستند؛ بلکه در اموری که به‌واسطه طبیعت در ما پدید می‌آید بر ما ظاهر می‌شوند و به‌واسطه عادت به کمال می‌رسند. [...] آن‌چه در شهرها اتفاق می‌افتد نیز گواهی همین است» (Aristotle, Nicomachean Ethics: 1103a-b). از آن‌جا که طبیعت ارسطو ناظمِ عالم است و هیچ کاری را بیهوده انجام نمی‌دهد و طبیعت انسان اجتماعی است، مناسبات شهر نیز در ارتباط با طبیعت سنجیده می‌شوند. شهر نسبت به شهروندان تقدم دارد، چون شهر غایتِ اجتماع سیاسی است.<sup>۱۱۵</sup>

چنانکه مشاهده می‌شود در یونان باستان طبیعت در مفهومی تجلی پیدا می‌کند که تمام طبایع به‌طور کلی را دربرمی‌گیرد، یعنی شیوه زیست افراد در یک اجتماع طبیعت آن فرد را شکل می‌دهد. جستجوی این حق طبیعی از آن‌رو که فراتر از قوانین نانوشتۀ الهی می‌رود و مرجعیت سنت گذشته‌گان را متزلزل می‌کند، مفهومی قرینه، یعنی نوموس را ایجاد می‌کند. با کشف مفهوم طبیعت دیگر نمی‌توان رفتارهای عادی گروه‌های طبیعی و انواع قبایل بشری را ذیل آداب و سنن دسته‌بندی کرد، در نتیجه تمایز میان فوسیس و نوموس به تاریخ کشف مفهوم طبیعت، یعنی به تاریخ پیدایش فلسفه برمی‌گردد (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۱۰). در واقع شروع فلسفه با جستجوی حق طبیعی

۱۱۵ قابل توجه است که تفاوت‌هایی میان افلاطون و ارسطو در باب طبیعت وجود دارد که مبتنی بر هستی‌شناسی آنان است. طبیعت افلاطون به ایده عدالت که در هستی‌شناسی او تعین وجودی دارد گره خورده است. اما در ارسطو طبیعت را با شروع از خود طبیعت می‌توان شناخت.

آغاز می‌شود و این جستجو در پیوندهای سیاسی آغاز می‌شود، که با توجه به مکتوبات افلاطون و کسنوفون از سقراط، شاهد تکوین فلسفه سیاسی هستیم.

از هراکلیتوس تا ارسطو، شهر موضوع بحث فلسفی بوده و تمایز افلاطون به‌عنوان نخستین فیلسوف سیاسی طرح پرسش از سرشت شهر<sup>۱۱۶</sup> از مجرای طبیعت به معنای یونانی این مفهوم و نظام حاکم بر کوسموس (κόσμος) است که شهر جزئی بسیار مهم از آن است (طباطبایی، ۱۳۹۶: ۷۳). شهر بر پایه عقاید و سنت‌ها بنا شده است و زندگی مبتنی بر شهر نیازمند تمکین از آن‌ها است. شهر سایه‌های چیزها را مشاهده می‌کند و در مقابل پرسش از «عدالت» و «قانون» نیز از سایه‌ها شروع می‌کند؛ بنابراین شهر برای حفظ خود در برابر فلسفه آشفته می‌شود، به این دلیل که بنای شهر را سست و زندگی را مختل می‌کند. عموماً عقاید و رسوم جامعه به‌واسطه قانون تعیین می‌یابند و آن خصیصه شهر که تجلی عقاید و رسوم را در آن می‌توان مشاهده کرد، پولیتیا<sup>۱۱۷</sup> (πολιτεία) است؛ اگرچه باید گفت قوانین با پولیتیا یکسان نیست، اما پولیتیا منشأ قوانین است. از آن‌جا که جامعه با موانع و امکانات جامعه خویش- عموماً به‌واسطه مردان بزرگ مانند تسئوس- دست به تأسیس می‌زند، هم‌نوایی آرمان با پولیتیا الزامی است. اما می‌دانیم که قوانین همیشه از طبیعت نشئت نمی‌گیرند زیرا همیشه عادلانه نیستند و هیچ‌گاه شهروندان به‌طور طبیعی زندگی نمی‌کنند. حق طبیعی فراتر از هر قانونی است و عدالت از حق طبیعی ناشی می‌شود، پس باید انتظار داشت که به جستجوی حق طبیعی برای شناخت قوانین عادلانه پرداخت.

۱۱۶ برای افلاطون و ارسطو پرسش درباره سرشت شهر و امور آن مسئله فلسفه سیاسی است. از این رو منازعات سیاسی خارج از دایره فلسفه سیاسی و پرسش‌های بنیادین نظام سیاسی است. «هرگاه گروهی جمع می‌شوند [...] و گفته‌ها یا اعمال را به نحو افراطی سرزنش و ستایش می‌کنند، [...] در چنین وضعیتی گمان می‌کنی طبق آن گفته آشنا، در دل آن جوان چه می‌گذرد؟» (Plato, Republic: 492b)

۱۱۷ آن‌چه که روح جامعه، صورت اخلاقی، سبک زندگی و نظم سیاسی و اجتماعی است و قوانین شهر از آن ناشی می‌شود. دیالوگ افلاطونی که به جمهوری شناخته می‌شود، ترجمه این واژه است.

حائز اهمیت است که «قراردادها قادر نیستند آنچه را در واقع برای مدینه مصیبت‌بار است تبدیل به چیزی کنند که برای مدینه سودمند است، و برعکس.» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۲۰) همچنین ارسطو می‌گوید: «قوانین بسته به رژیم‌هایی که تعلق دارند، خوب یا بد و عادلانه یا ناعادلانه هستند: در این صورت، مشخص است که قوانین باید با نگاهی به رژیم [=پولیتیا] وضع شوند» (Aristotle, Politics: 1282b).

حال اگر آرمان‌های متفاوت جوامع و تلاش آن‌ها برای دستیابی به بهترین پولیتیا را ببینیم، تنوع قوانین را نیز مشاهده خواهیم کرد. در قوانین افلاطون این تنوع در قوانین را با نظر به موطن شخصیت‌های دیالوگ می‌توان تشخیص داد، اما در این دیالوگ، جستجو در بهترین نوع قوانین مطرح می‌شود. زمانی که این جستجو آغاز می‌شود، منبع جستجو حق طبیعی است و پرسش از نسبت قوانین شهر با قانون طبیعی مطرح می‌شود. واضح است که قانون‌گذار باید با توجه به مناسبات جامعه قوانین را وضع کند.<sup>۱۱۸</sup> بهترین نوع قوانین در گروهی فهم امر خوب است؛ فهم امر خوب جز با جستجوی فلسفی ممکن نیست و خاستگاه تنش میان شهر و فلسفه از این‌جا ناشی می‌شود. از طرف دیگر تنوع پولیتیا تعارض میان انواع جوامع را برجسته می‌کند و پرسش بنیادین بهترین پولیتیا را پیش می‌کشد. با توجه به سخن ارسطو که گفته بود انسانی که عضو شهر نیست باید یا دَد باشد یا خُدا، می‌توان گفت انسان موجودی میان آنها است و تنوع پولیتیا این موضوع را آشکار می‌کند؛ بنابراین تحقق بهترین پولیتیا دور از انتظار است<sup>۱۱۹</sup> (Strauss, 1989: 33).

۱۱۸ «بالتر از این‌ها سنجش‌گری [=λογισμός] قرار دارد که تشخیص می‌دهد کدام [درد یا لذت] بهتر و کدام بدتر است- و زمانی که این سنجش‌گری عقیده مشترک شهر شود، قانون نام دارد» (Plato, Laws: 644e).

۱۱۹ لئو اشتراوس درباره تعریف ارسطو درباره شهروند خوب که با بهترین پولیتیا نسبت دارد می‌گوید: «ارسطو در کتاب کمتر عمومی خود یعنی سیاست بیان می‌کند که چیزی به عنوان شهروند خوب، بدون شرط وجود ندارد. بنابراین، این‌که شهروند خوب به چه معنی است، کاملاً بستگی به رژیم [=پولیتیا] دارد. یک شهروند خوب در آلمان هیتلری در جای دیگر یک شهروند بد است» (Strauss, 1989: 33).



- Vorsokratiker. edited by W.Kranz. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Plato, ., & Bloom, A. (1968). The Republic. New York: Basic Books.
- Plato, & Cooper, J. (2009). Complete works. Indianapolis: Hackett.
- Plato, ., & Pangle, T. L. (1980). The laws of Plato. New York: Basic Books.
- Strauss, Leo & Cropsey, Joseph (eds.) (1987). History of Political Philosophy. University of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1989). An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays. Wayne State University Press.

تنوع پولیتیا به این معنی نیست که قانون طبیعی وجود ندارد، بلکه این تنوع به خودی خود نمی‌تواند قوانین قراردادی را توجیه نماید و نیاز به امر واحدی دارد. شهر در فهم خود از قانون طبیعی چشم به کمال دوخته است و در جستجوی امر نیک است. خصیصه طبیعی بودن شهر ایجاب می‌کند که شهر به واسطه قوانین الزام‌آور نظم ایجاد کند و در عین حال طبیعی باشد. کمال انسان نیز با گذر از «شهر خوک‌ها» (ὄν πολίτη) میسر می‌شود و نظر به افقی که امر خوب فراهم می‌آورد می‌توان فراتر از امور قراردادی قدم گذاشت. در ادامه باید گفت که «حتی یک نظام استبدادی به خودی خود خلاف طبیعت نیست» (اشتراوس، ۱۳۷۳: ۱۵۲). عدالت و به‌طور کلی فضیلت شکلی از قدرت است و اگر قدرت را فی‌نفسه نوعی تباهی بدانیم، باید فضیلت را نیز تباهی‌آور بدانیم (همان، ۱۵۳). شهر ظهور طبیعت انسانی برای رسیدن به سعادت است و فلسفه در جستجوی سعادت انسان است، این امر جز با سنجش‌گری امور شهر به دست نمی‌آید.

#### منابع:

- ارسطو. ۱۳۹۴. متافیزیک. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: نشر حکمت.
- اشتراوس، لئو. ۱۳۷۳. حقوق طبیعی و تاریخ. ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر آگاه.
- طباطبایی، جواد. ۱۳۹۶. زوال اندیشه سیاسی در ایران (ویراست دوم). تهران: نشر مینوی خرد.
- گادامر، هانس. ۱۳۹۳. آغاز فلسفه. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: نشر هرمس.
- Aristotle., Bartlett, R. C., & Collins, S. D. (2011). Aristotle's Nicomachean ethics. Chicago: University of Chicago Press.
- Aristotle., & Sachs, J. (2012). Politics. Hackett Publishing Company, Inc.
- Diels, Hermann. (1960). Die Fragmente der

---

این‌طور بیان می‌کند که عشق به وطن کافی نیست و به امر خوب نیز باید توجه داشت (همان).

## گسست معرفت‌شناختی ماکیاولی از دیدگاه آلتوسر

نسترن بالین‌پرست

فارغ‌التحصیل کارشناسی ارشد فلسفه اخلاق، دانشگاه زنجان

balinparast.nbp@gmail.com

### چکیده

ماکیاولی متفکری است که طی قرون متمادی، تفاسیر مختلف و گاه متناقضی از آثار او صورت گرفته است. در این نوشته تلاش می‌شود با بررسی خوانش متأخر آلتوسر، نشان داده شود که توجه به گسست معرفت‌شناختی موجود در متون ماکیاولی، چگونه می‌تواند تفاسیر کلاسیک را با مشکلی جدی مواجه سازد. آلتوسر با شناسایی دوگانه «حقیقت مؤثر-تخیل» مخالفت ماکیاولی با خصیصه خیالی ایدئولوژی غالب در سنت فکری گذشتگان را عیان می‌سازد. و چون ماکیاولی از چشم‌اندازی جدید، مشی سیاسی را نیز به فضای تئوریک سنتی وارد کرده است، نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان کار ماکیاولی را با تفکر فلسفی سنتی به چنگ آورد.

### مقدمه

لویی آلتوسر<sup>۱۲۰</sup>، یکی از اندیشمندان معاصر است که در بازخوانی آراء ماکیاولی، چهره‌ای کاملاً

جدید از او ترسیم کرده است. آلتوسر در کتاب ما و ماکیاولی، ماکیاولی را تئوری‌پرداز چیزی تازه یا «تئوری‌پرداز سرآغازها» می‌نامد (آلتوسر، ۱۳۹۷: ۲۱).

او معتقد است که به طور کلی دو تفسیر عمده از آثار ماکیاولی وجود داشته است: نخست کسانی که با تأکید بر شهریار، آن را دست‌نوشته شیطان می‌نامند، و نیز دیگرانی که با تأکید بر گفتارها، ماکیاولی را در مقام یک جمهوری‌خواه می‌ستایند. اما آلتوسر بر این باور است که بدون در نظر گرفتن نظم و ترتیب گزاره‌ها و چیدمان خاصی که ماکیاولی از فضای تئوریک و سیاسی به دست داده است، یافتن پاسخ برای پرسش دشوار ماکیاولی ناممکن می‌نماید.

### ۱- گسست معرفت‌شناختی<sup>۱۲۱</sup>

آلتوسر با گاستون باشلار<sup>۱۲۲</sup> هم‌عقیده است که «تاریخ پیشرفت‌های علمی از طریق زنجیره‌ای از گسست‌ها شکل می‌گیرد، و در هر گسست هم «عرف عام» و هم نظریات علمی پیشین به کل کنار گذاشته می‌شوند و جای آن‌ها را یک نظام نظری نوین می‌گیرد». (فرتر، ۱۳۹۲: ۵۴) از نظر

۱۲۱ epistemological break

۱۲۲ Gaston Bachelard: معرفت‌شناس، فیلسوف و

فیزیکدان فرانسوی.

او گسست معرفت‌شناختی، همان عامل ضروری است که می‌تواند تاریخ را به سوی معرفتی تازه هدایت کند. بنابراین آلتوسر گسست ماکیاوولی از دوران باستان و مسیحیت را می‌ستاید. چرا که او بدین طریق توانسته بر ایدئولوژی مسلط زمانه خود پیروز شود، بنابراین اصیل است و بنیان‌گذار.

### ۱-۱ دوگانه حقیقت مؤثر-تخیل

ماکیاوولی با بیان این جمله که «بر آنم که به دنبال حقیقت مؤثر<sup>۱۳۳</sup> آن چیز بروم تا این که در پی خیالش باشم»، (شهریار: ۱۳۳) دوگانه «حقیقت مؤثر-تخیل» را طرح می‌کند. در گام بعدی، برای پی‌گیری سیاست و مشی<sup>۱۳۴</sup> سیاسی، بازنمایی خیالی سیاست (یا همان ایدئولوژی سیاست) را به کناری می‌نهد<sup>۱۳۵</sup> و با دانش عینی چیزها به سراغ مشی سیاسی می‌رود. اما به گفته آلتوسر، مخالفت ماکیاوولی را بیش از هر چیز باید در سکوت‌هایش جست‌وجو کرد. زیرا در مطالعه آثار او پیوسته با این سؤال مواجه می‌شویم که چرا هیچ ارجاعی به افلاطون، ارسطو، سیسرو و دیگر بزرگان اندیشه سیاسی وجود ندارد؟ ماکیاوولی که بسیاری از اندیشه‌هایش تحت‌تأثیر آتن و اسپارت و روم شکل یافته، نه تنها درباره گفتارهای تهذیب‌کننده اخلاقی و کل سنت‌الاهیات مسیحی، بلکه درباره همه تئوری‌های سیاسی دوران باستان نیز سکوت می‌کند. این سکوت به عقیده آلتوسر، سکوتی است برای نكوهش خصیصه خیالی ایدئولوژی غالب در امور سیاسی؛ و درواقع نوعی اظهار گسست است (آلتوسر، ۱۳۹۷: ۲۳).

بدین ترتیب آلتوسر پس از طرح دوگانه «حقیقت مؤثر-تخیل» گسستی معرفت‌شناختی را در اندیشه ماکیاوولی آشکار می‌کند که او به واسطه

۱۲۳ آلتوسر در مواردی ترجمه متن ماکیاوولی را تغییر داده است. در این مورد نیز به جای کلمه «واقعی» از «حقیقت مؤثر» استفاده کرده است.

۱۲۴ practice: با توجه به تعریف آلتوسر و در نظر داشتن جنبه «تداوم و تکرار»، نگارنده واژه «مشی» را برگزیده است. زیرا صرف انجام دادن یا عمل کردن یک‌باره مدنظر نیست، بلکه در متن حاضر، روند انجام مشغولیتی عملی است که اهمیت دارد.

۱۲۵ ماکیاوولی با بازنمایی خیالی مخالفت می‌کند، چون آن را همان شری می‌داند که به مردم و فرمانروا آسیب می‌زند.

آن گسست توانسته نوع سراپا نوینی از معرفت سیاسی را شکل بدهد. اما چه چیزی در تئوری ماکیاوولی او را از سایرین متمایز می‌سازد؟ می‌توان گفت که ماکیاوولی در سامانه تئوریک خود، نه به «طبیعت چیزها» به طور کلی، بلکه به «حقیقت مؤثر چیزها» توجه دارد. به همین خاطر نیز فرمول‌بندی و تأمل در یک مسأله خاص سیاسی را به جای شناخت عمومی یک ابژه نشانده است.

آلتوسر در توضیح این مسأله می‌گوید:

**«ابژه یا موضوع ماکیاوولی شناخت قوانین تاریخ یا سیاست است؛ اما درست در همین زمان، این‌گونه نیست. چون ابژه او، که با این خاص بودنش دیگر یک ابژه نیست، فرمول‌بندی یک مسأله انضمامی و سیاسی است [و نه پرداختن به امری جهان‌شمول]». (همان: ۳۵)**

### ۱-۲ سامانه ماکیاوولی

از نظر آلتوسر، سامانه ماکیاوولی شامل پاره‌هایی است تئوریک، که او تمامی آن‌ها را بر فرمول‌بندی یک مسأله سیاسی متمرکز کرده تا بدین ترتیب از عمومیت و عینیت خالص قوانین تاریخ یا سیاست فاصله بگیرد. زیرا فضای تئوری ناب، به فرض وجود، با فضای مشی سیاسی تفاوت دارد. فضای تئوریک فضایی است فاقد سوژه (کنش‌گر) و معتبر برای تمامی سوژه‌ها، درحالی‌که فضای مشی سیاسی صرفاً «از طریق سوژه ممکن یا بایسته خودش حاوی معنا است». (آلتوسر، ۱۳۹۷: ۴۱) به همین جهت آلتوسر اظهار می‌دارد که با ماکیاوولی ما با ظهور ناگهانی چیزی در متن مواجه می‌شویم؛ یعنی ظهور ناگهانی مشی سیاسی در جهان تئوریک.

### ۱-۲-۱ ارتباط متن و مشی سیاسی: دو جایگاه

آلتوسر دو دلیل عمده بر دشواریاب بودن سامانه ماکیاوولی را یکی گسست معرفت‌شناختی‌ای می‌داند که از طریق آن فضای تئوریک سنتی درهم می‌شکند، و دیگری دقت ویژه ماکیاوولی که به وسیله آن دو جایگاه چشم‌انداز طبقاتی و مشی سیاسی از یکدیگر تفکیک می‌گردند. بنابراین دو

جایگاه متفاوت وجود دارد: جایگاه مشی سیاسی و جایگاه متنی که این مشی سیاسی را به شکلی سیاسی وارد بازی می‌کند.

اکنون این سؤال مطرح می‌شود که این دو جایگاه چه نسبتی می‌توانند با یکدیگر داشته باشند؟ به گفته آلتوسر، ماکیاوولی خواهد گفت که مؤثر بودن متن او به لحاظ سیاسی مستلزم این است که این متن درون فضای مشی سیاسی تعبیه شده باشد. بنابراین پرسش بعدی این است که این متن که سامانه ماکیاوولی را شکل داده چگونه می‌تواند خودش را درون فضای مشی سیاسی جای دهد؟

بهرتر آن است که ابتدا به این مسأله اشاره کنیم که حقیقت مؤثر برای ماکیاوولی نه در خلأ که همواره از طریق فعالیت‌های انسانی اثرگذار تعریف می‌گردد. با در نظر داشتن این نکته، ماکیاوولی به طور طبیعی از فروغلتیدن به «ورطه تئوری کارایی حقیقت» به عنوان چیزی بیرون از سامانه پرهیز خواهد کرد. زیرا می‌داند که این متن نمی‌تواند به وسوسه چیزی بیرون از هر نوع فضا بودن تن بدهد. از سوی دیگر حقیقت مؤثر ماکیاوولی هرچند که چیزی بیش از یک متن نیست، اما متنی است متعلق به ادبیات ایدئولوژیک و سیاسی. بنابراین او در مقام یک نویسنده، هم‌چنان که در متن مکتوب خود ابزارهای پشتیبانی از شهریار را می‌پروراند، از خود متن نیز به عنوان ابزاری در این نبرد ایدئولوژیک استفاده می‌کند. از این رو متن خود را به گونه‌ای می‌نگارد که شهریار را متوجه وظیفه تاریخی خود گرداند؛ پس نوشته او نیز کنشی سیاسی است. درنهایت اشاره به این نکته ضروری می‌نماید که چشم‌انداز متن ماکیاوولی، از جایگاه مردم ترسیم شده است و نه از جایگاه شهریار. زیرا او معتقد است که «برای داشتن درک درستی از سرشت حکمرانان، باید یکی از مردم بود». پس در مانیفست خود «مردم می‌شود» و از این چشم‌انداز ضمن مخالفت با هر نوع جباریت بر لزوم تشکیل دولتی ملی-مردمی نیز تأکید می‌کند. و هم‌زمان، مانند هر مانیفست دیگری، توده‌ها را نیز مخاطب قرار می‌دهد. اما درعین حال تأکید می‌کند همان‌طور که شهریار مردمی،

مردم نیست، «متقابلاً مردم نیز به آن فراخوانده نشده‌اند که شهریار بشوند». بنابراین به گفته آلتوسر، همواره نوعی دوگانگی تقلیل‌ناپذیر میان جایگاه چشم‌انداز سیاسی (مردم) و جایگاه نیرو و عمل سیاسی (شهریار) وجود خواهد داشت. (آلتوسر، ۱۳۹۷: ۴۹)

## ۲- گسست نهایی

اکنون ماکیاوولی باید به این سؤال پاسخ دهد که بازیگران سامانه او چه کسانی هستند؟ آیا می‌توان از سکوت او چنین نتیجه گرفت که گمنامی بازیگران او نشان از عمومیت و انتزاعی بودن آن‌ها دارد؟ آلتوسر در برابر این اتهام به دفاع از ماکیاوولی پرداخته و می‌گوید:

**«این گمنامی به هیچ‌وجه پیامد انتزاع تئوریک نیست، بلکه از قضا محصول شرایط سیاسی و اهدافی است که در این تئوری گنجانده شده‌اند. به عبارت دیگر، شکل انتزاعی این تئوری شاخص پیامد یک وضع سیاسی انضمامی است»**  
(آلتوسر، ۱۳۹۷: ۱۱۹).

به عبارت دیگر، از نظر او ماکیاوولی در مورد بازیگران این نمایش سکوت کرده تا نشان بدهد که تئوری نمی‌تواند به همه سؤالات پاسخ بدهد. در واقع آلتوسر معتقد است هنگامی که ماکیاوولی «مشی» را به درون تئوری خود راه می‌دهد، پیشاپیش پذیرفته است که برای یافتن پاسخ سؤالات پیوسته باید میان تئوری و واقعیت سرگردان بود.

بدین ترتیب آلتوسر گسستی نهایی را در کار ماکیاوولی تشخیص می‌دهد: از یک سو وضعیت عمومی بزنگاه ایتالیا و ضرورت‌های فرآیند مشی سیاسی همه با دقت تمام مشخص شده‌اند و از سوی دیگر مشخصات مکان و فاعل این مشی سیاسی مجهول باقی مانده است. نقش ماکیاوولی در این انفصال تئوریک چیست؟ از دیدگاه آلتوسر، ماکیاوولی از این انفصال آگاه است و حتی می‌توان گفت که خود، آگاهانه آن را رقم زده است. زیرا معتقد است میان امر ضروری و امر پیش‌بینی‌ناپذیر تناقضی در جریان است که جز

به وسیله واقعیت حل نخواهد شد (همان: ۱۲۴). در نتیجه ماکیاولی مسأله خود را به شکل تئوریک مطرح می‌کند، و در تئوری خود نه تنها به این گسست می‌اندیشد، بلکه آن را حفظ می‌کند. چرا که او می‌خواهد به مشی سیاسی فرد اولویت دهد، و بدین ترتیب نیز خواهد توانست مجالی فراهم کند برای مشی سیاسی، که همواره غایب بزرگ تئوری‌های سیاست بوده است.

### نتیجه‌گیری

آلتوسر در خوانشی متأخر از ماکیاولی، به پیروی از گرامشی، کتاب شهریار را به عنوان یک «مانیفست سیاسی» بازمی‌شناسد. چرا که از نظر او، در بخش پایانی کتاب، ماکیاولی «به مردم بدل می‌شود» و از چشم‌انداز مردم شهریار را به پذیرش رسالتی دعوت می‌کند که بر زمین مانده است؛ یعنی «وحدت ایتالیا و اعاده عظمت آن». بنابراین فصل ۲۶ کتاب شهریار بخشی ضروری از اثر است که ماکیاولی به واسطه آن نوری واقعی بر کل کتاب افکنده و منطق کل متن را مشخص می‌نماید.

از این‌رو آلتوسر اصرار می‌ورزد که شهریار نباید به دست‌ورعمل‌هایی برای خودکامگی و شرارت تقلیل یابد. چرا که اگر بدون فهم و درنظر گرفتن چشم‌انداز مردمی آن به این متن نگاه شود، همان لغزیدن به سمت «ماکیاولی‌گرایی» خواهد بود. از سوی دیگر اگر هم‌چون تفاسیر دموکراتیک این چشم‌انداز مردمی به برداشتن نقاب از چهره شهریار معنی شود درافتادن به نوعی تناقض وجود خواهد داشت. زیرا در این صورت مخاطب خودِ خطابه [شهریار] به همراه خطابه از بین می‌رود.

اما از نظر آلتوسر تمام این تفاسیر بیرونی‌اند، درحالی‌که ماکیاولی صرفاً در پی فرمول‌بندی مسأله‌ای سیاسی بوده است. پس با پیش‌بردن اندیشه ماکیاولی، گسستی معرفت‌شناختی را در کار او شناسایی می‌کند. به عقیده او ماکیاولی به منظور نکوهش خصیصه خیالی ایدئولوژی غالب در سنت فکری باستان نظام نوینی برپا ساخته که در آن به سیاست نه به صرف سیاست، بلکه به منظور تنظیم یک مسأله و تعریف یک وظیفه

تاریخی می‌اندیشد. ماکیاولی در جست‌وجوی «حقیقت مؤثر چیزها»، «یافتن مشی انضمامی» برای صورت‌بندی اتحاد ملی به وسیله دولت ملی را مسأله اصلی خود معرفی می‌کند و به این وسیله از عمومیت قوانین تاریخ و سیاست می‌گریزد. چرا که مسأله او نه یک مسأله عام و کلی، که مسأله «اتحاد ملی ایتالیا» در یک بزنگاه تاریخی است. سرانجام آلتوسر با عبور از دو تفسیر کلاسیک از ماکیاولی، نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان کار او را با تفکر فلسفی سنتی به چنگ آورد، چرا که اثرگذاری متون ماکیاولی و فریبندگی و استیضاح آن، از طریق درهم کوفتن متون تئوریک سنتی ایجاد شده است.

### منابع

- آلتوسر، لویی (۱۳۹۷). ما و ماکیاولی، ترجمه میثم اهرابیان صدر و احمد مرسلی، چاپ اول. تهران: آگه.

- عضدانلو، حمید (۱۳۷۴). «شهریار و شهریار مدرن: مطالعه‌ای تطبیقی درباره عقاید ماکیاولی و گرامشی»، فصلنامه اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۹۳ و ۹۴، صص ۲۵-۱۹.

- فرتز، لوک (۱۳۹۲). لویی آلتوسر، ترجمه امیر احمدی‌آریان، چاپ دوم. تهران: مرکز.

- ماکیاولی، نیکولو (۱۳۹۴). گفتارها، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ سوم. تهران: خوارزمی.

- (۱۳۹۵). شهریار، ترجمه داریوش آشوری، چاپ ششم. تهران: آگه.

- وتر، میگل (۱۳۹۶). راهنمای خواندن شهریار ماکیاولی، ترجمه محمد ملاعباسی، چاپ اول. تهران: ترجمان علوم انسانی.

- Althusser, Louis (2000). Machiavelli and Us. Ed. Francois Matheron, tr. Gregory Elliott, London: Verso.

- Gramsci, Antonio (1983). The Modern Prince and Other Writings, New York: International Publishers.

## شخص، مالکیت و قرارداد؛ دایالکتیک حق انتزاعی

کسری فارسیان

دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه-منطق، دانشگاه تربیت مدرس

kasrafarsian@gmail.com

### چکیده

در این مقاله کوتاه سعی خواهیم کرد که سه مفهوم کلیدی بخش نخست کتاب عناصر فلسفه حق هگل، یعنی شخص<sup>۱۲۶</sup>، مالکیت<sup>۱۲۷</sup> و قرارداد<sup>۱۲۸</sup> را با تکیه بر متن کتاب و نقل قول‌هایی از هگل پژوهان معتبر توضیح دهیم، کار من صرفاً گزارشی است از کاری که گمان می‌کنم هگل قصد انجامش را دارد؛ هرچند، با توجه به متن کتاب، می‌کوشم از این گمان دفاع کنم.

### مقدمه

کتاب عناصر فلسفه حق هگل، از مهم‌ترین تاثیرگذارترین و مناقشه‌برانگیزترین کتاب‌های تاریخ فلسفه سیاسی است. این تاثیر خود را به صراحت در تاریخ و اندیشه سیاسی-اجتماعی جهان بروز داده است و پرداختن به آن، تکرار مکررات است. هگل یکی از پیچیده‌ترین و دشوارترین فیلسوفان تاریخ تفکر است، هنوز هم پس از گذشت دو قرن جامعه هگل‌پژوهی آکادمیک در تلاش است تا بتواند گره از کار فهم این نظام عظیم وا کند و آن کس که ادعای فهم کامل و جامع فلسفه هگل را داشته یا دارد، خود یا هگل

دوران ماست، یا بر نادانی خود معرفت ندارد، که در اغلب موارد دومی صادق است. علت انتخاب این سه مفهوم و پرداختن به آنها در این مقاله برای من یک چیز است: فهم این سه مفهوم برای فهم بسیاری از اصطلاحات فلسفه سیاسی بعد از هگل، از مارکس گرفته تا لوکاچ و آدورنو و هابرماس می‌تواند مهم باشد. به منظور رعایت اختصار در این مقاله برای ارجاعات درون متنی به هگل تنها از شماره بند مربوطه استفاده می‌کنم و در قسمت مراجع اطلاعات نسخه کتاب مورد استفاده را بطور کامل خواهم آورد.

برای هگل موضوع دانش سیاسی، ایده حق<sup>۱۲۹</sup>، یعنی مفهوم حق و تحقق آن است (S1). کتاب از سه بخش تشکیل شده است: حق انتزاعی، اخلاق و اخلاق اجتماعی. شخص، مالکیت و قرارداد در حق انتزاعی مورد بحث قرار گرفته است، من فکر می‌کنم با توضیح این مفاهیم، نسبت دایالکتیکی میان این سه مفهوم، خود به خود برای ما نمایان خواهد شد؛ یعنی ضمن توضیح مفاهیم درخواهیم یافت هگل چگونه از مفهوم شخص مفهوم مالکیت و از مالکیت قرار داد را استنتاج می‌کند. برای ورود به این سه مفهوم نیاز است اول به صورت مختصر درباره فضای حق انتزاعی توضیحاتی دهیم. حق انتزاعی اولین عنصر<sup>۱۳۰</sup> یا مرحله در مسیر تحقق ایده اراده آزاد مطلق است،

۱۲۶ person

۱۲۷ property

۱۲۸ contract

۱۲۹ Idea of right

۱۳۰ moment

دو عنصرِ دیگر، یعنی اخلاق و حیات اخلاقی، به ترتیب عناصرِ دیگرِ این تحققِ مفهومِ ارادهٔ آزاد هستند. رابطهٔ میان این سه عنصرِ رابطه‌ای طولی نیست؛ یعنی اینگونه نیست که زماناً پس از پشت سر گذاشتن حقِّ انتزاعی وارد مرحله‌ای بنام اخلاق شویم و پس از آن به حیات اخلاقی برسیم، بلکه این سه عنصر یا مرحله با هم رابطهٔ آوفه‌بونگ<sup>۱۳۱</sup> دارند؛ عنصر دوم عنصر نخست را لغو می‌کند، اجزاء ضروری‌اش را نگه می‌دارد و استعلائی‌اش می‌کند. این رابطه در فلسفهٔ هگل نقشی بسیار کلیدی دارد و به معنایی، سنگ بنای نظام فکری او است.

متعلقِ حقِّ انتزاعیِ شخص، به مثابه حامل یا نگه دارندهٔ حقوق فردی، است. هگل قائل است که توجه به حقِّ شخصی، که حاکی از تمایزگذاری میان اشخاص و اشیاء است، انتزاعی و تهی از محتوا است. الزام حقِّ در حق انتزاعی چنین چیزی است «شخص باش و به دیگران به مثابهٔ یک شخص احترام بگذار» (§۳۶). حقِّ انتزاعیِ ادراک صوری از حق است؛ یعنی حاکمیت قانون در آن توجهی به مشخصات و تمایزات فردی وجود ندارد، به عبارتی شخص منتزع از هر ویژگی‌اش مورد توجه است. مثال بارز این عنصرِ حقِّ این جملهٔ کلیشه‌ای است «همه در برابر قانون، یکسانند». هگل می‌گوید این عنصر در تحقق ارادهٔ آزاد منفی است، چراکه تنها با نفی و ممنوعیت است که تعریف و برپا می‌شود.

### شخص و مالکیت

چنان که در مقدمه آمد؛ حقِّ انتزاعیِ عنصری از حق است که دامنهٔ آن حقِّ اشخاص فردی را پوشش می‌دهد. اشخاص، به قول وود، کسانی‌اند که تحت محافظتِ قانونِ اجتماعی هستند (Wood, 1990, p 94). شخص سوژه‌ای است که اراده می‌کند، موجودی است که قابلیت انتخاب اختیاری دارد و همچنین سوژه‌ای است که می‌تواند خود را در خودش بازشناسی و نمایان کند؛ موجودی است آگاه به خود، همچون منی یکسره منتزع، که در آن «من» تمامی محدودیت‌ها و امور معتبر نفی شده و نامعتبر گردیده است. [در این

ساحت] شخص به خودش، همچون یک شیء علم دارد (§۳۵-SR).

برخلاف لایب‌نیتز، که در نظر او افراد منادهایی سربسته و بی ارتباط با دیگر منادها بودند و صرفاً می‌توانستند جهان را بدون دخل و تصرفی در آن ادراک کنند و بازنمایانند، هگل قائل است که «شخص یک مناد بسته نیست، بلکه کسی است که خودش را همچون یک خود(ارادهٔ آزاد) بازشناسی می‌کند و توئمان با این عمل، دیگران را هم همچون خودهای دیگر باز می‌شناسد». شخص برای دسترسی به این بازشناسی، باید اراده‌اش را در چیزی خارجی متجسم کند؛ یعنی، به تعبیر من، برای به دست آمدن آگاهی به ارادهٔ آزاد خود شخص باید چیزی را دارا شود و یا به معنای هگلی خودش را در چیزی که دارد ببیند. پس هگل در برابر مفهوم شخص مفهوم شیء را قرار می‌دهد. اشیاء آن چیزی‌هایی هستند که ارادهٔ آزاد ندارند و چون ارادهٔ آزاد ندارند، حق هم ندارند. مطابق آنچه که هگل در آغاز کتابش به تفصیل بیان می‌کند حق تنها در بستری وجود دارد که ارادهٔ آزاد وجود داشته باشد. شخص برای اینکه به آزادی‌اش جنبهٔ خارجیّت دهد، ناگزیر است که اراده‌اش را معطوف به جهان کند، او اراده‌اش را بر اشیاء تحمیل می‌کند و از این طریق آزادی‌اش و خودش را متحقق ساخته است. او خودش را در اشیاء، با تصرف آنها، باز می‌شناسد. تمام این تفسیر از هگل را با این جملهٔ وی می‌شود مستند کرد:

«شخص حق دارد که اراده‌اش را در چیزها قرار دهد. با این کار شیء از آن من می‌شود و ارادهٔ من را به مثابهٔ هدف ذاتی خودش، تعیین خودش و نفس خودش متحقق می‌کند(چراکه که شیء درون خودش چنین هدف، تعیین و نفسی را ندارد)» (§۴۴).

باید به این نکته توجه داشت که این اعمال اراده بر امر خارجی، برای هگل سه گونه است: دارایی، مالکیت و مالکیت خصوصی. در این جملهٔ هگل بخوبی تمایز میان دارایی و مالکیت روشن می‌شود:

«قدرت خارجی بر چیزی داشتن، دارایی است... اما در مالکیت من، به مثابهٔ یک ارادهٔ آزاد، شیء‌ای

هستم برای خودم، [که بواسطه آن] من بدل به یک اراده آزاد می‌شوم. این عنصر اصیل و حقانی دارایی است، که همان تعین مالکیت است» (§۴۵).

این جمله را اینگونه می‌توان توضیح داد (چنانکه خود هگل نیز توضیح داده است): امری را که در مفهوم دارایی نقش دارد، من یک نوع قدرت یا محرک بر حسب امیال و غرایز طبیعی یا در مفهوم تکنیکال هگلی، اراده طبیعی می‌دانم، اما تحقق عقلانی دارایی زمانی به وقوع خواهد پیوست که دخالت اراده آزاد را در عملمان داشته باشیم، نه اراده طبیعی و امیال و غرایز. فکر می‌کنم با مثال و توضیحی که امیر محسنی آورده است، تمایز دارایی و مالکیت در هگل قدری روشن‌تر می‌شود: «در دارایی آنچه در اختیار کردن یک چیز (مثلاً یک سیب) نقش دارد، امیال و غرایز (مثلاً گرسنگی) است و همچنین عمل درصد برآورده ساختن نیاز است، پس دارایی اهمیت قانونی ندارد [مثلاً وقتی شما گرسنه می‌شوید و سیبی می‌خورید عمل شما متعلق قانون نیست]. اما از آن سو، در مالکیت علاوه بر رفع آن نیازها و غرایز، فرد از شیء انتزاع می‌کند و آن را همچون تجلی‌ای از اراده آزاد خویش در نظر می‌گیرد. بنابراین، مالکیت، در اصطلاح هگلی، نخستین هستی آزادی است که محتوای قانون است [یعنی شما با عمل خود اراده آزاد خود را متحقق کرده اید].» به عبارت دیگر من می‌توانم چنین بگویم: در دارایی محرک‌ها برای انتخاب خارجی‌اند، اما در مالکیت محرک خود اراده آزاد است. بطور خلاصه می‌شود کل مضمون مالکیت را این‌گونه تقریر کرد:

مالکیت تجسم شخص و آزادی است؛  
و یک قدرت صرفاً خارجی بر اشیاء  
نیست، بلکه مالکیت چیزی است که  
قابل واگذاری<sup>۱۳۲</sup> است.

### قرارداد

از نظر هگل ما زمانی که با عملمان بر یک چیز خارجی آزادیمان را متحقق کرده‌ایم، در واقع خودمان را در آن بازشناخته‌ایم. تا اینجا هگل مفهوم "مالکیت" را از بطن مفهوم "شخص"

استنتاج کرد، در این قسمت، بصورت مختصر ابتدا تحلیل مفهومی هگل از مالکیت خصوصی را توضیح می‌دهیم و در ادامه به استنتاج مفهوم قرارداد از بطن مالکیت خصوصی مفصل‌تر خواهیم پرداخت.

بعد از تفکیک میان دارایی و مالکیت، هگل استدلالی را در له وجود مالکیت خصوصی مطرح می‌کند. استدلال وی را در بند ۴۶ به صورت مختصر این‌گونه می‌توان صورت‌بندی کرد:

از آنجایی که اراده من همچون یک اراده شخصی و منفرد در مالکیت مطرح است؛ اگر مالکیت خصوصی نباشد اراده من متحقق نخواهد بود. پس مالکیت خصوصی است.

من این‌گونه متن را می‌فهمم؛ هگل می‌گوید، به تبع شخص که یک چیز منفرد است، اراده متحقق شده وی، که همان مالکیت باشد، نیز باید منفرد باشد و مالکیت خصوصی انگار شرط برقراری اراده شخصی است. هگل برای وجود مالکیت خصوصی مالکیت بدن را مثال می‌زند<sup>۱۳۳</sup>.

هگل پس از نشان دادن وجود مالکیت، از مفهوم واگذاری<sup>۱۳۴</sup> سخن می‌گوید:

«برای من این امکان وجود دارد که چیزهایی که مالکشان هستم را واگذار کنم، علت این امر این است که آنها تا آنجایی از آن من‌اند که من اراده‌ام را در آنها متجسم کرده باشم. بنابراین من می‌توانم همچون یک شخص که هیچ مالکیتی ندارد، تمامی چیزهایی را که از آن من است را رها کنم یا آنها را در اختیار اراده‌های دیگر بگذارم.» (§۶۵) در بند ۷۱ گذار از مالکیت به قرارداد رخ می‌دهد. یواخیم ریتز به صورت مختصر و مفید ایده هگل را نقل کرده است و بشکلی روشن تمامی توضیحات لازم را با توجه به بندهای دیگر کتاب و شاکله فکری هگل توضیح داده است؛ «سپهر قرارداد دقیقاً به عنوان یک واسطه مشخص می‌شود که به موجب آن، فرد دیگر به وسیله یک شیء و اراده ذهنی‌اش نیست که به‌عنوان مالک شناخته می‌شود، بلکه همچنین به وسیله اراده‌های دیگر و از این رو به وسیله اراده مشترک است که مالک

۱۳۳ . از پرداختن به صحت استدلال و جزئیات این بخش از سخنان هگل خود داری می‌کنم.



- Hegel, G. W. F. (2003). *Elements of the Philosophy of Right*. Wood, Allen W. (ed), Nisbet, H. B. (trans.), United Kingdom: Cambridge University Press.

- Ritter, Joachim. (2004). *Hegel on Ethics and Politics*. Pippin, Robert. & Hoffe, Otfried. (ed), Walker, Nicholas. (trans.), New York: Cambridge University Press.

Wood, Allen W. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press.

- Abazari, A. (2016). Amir Mohseni. *Abstrakte Freiheit: Zum Begriff des Eigentums bei Hegel*. Hamburg: Felix Meiner, 2014. Pp. 192. *Hegel Bulletin*, 1-5.

خواهد بود» (Pippin & Hoffe, 2004, p 112). ریتر با کمک گرفتن از بند ۱۸۲ کتاب هگل می‌گوید: این "وساطت" که در اینجا سیمای قانونی به خود می‌گیرد، مشخصه مثبت خود جامعه مدنی را بازنمایی می‌کند. از طریق این فرایند تحقق خارجی<sup>۱۳۵</sup>، جامعه مدنی متعلقش را به مثابه یک شخص انضمامی که همچون یک فرد جزئی برای خودش یک هدف است را کشف می‌کند. همچون اشخاص خصوصی افراد اکنون شهروند جامعه مدنی هستند، یعنی کسانی که «علاق خودشان را به مثابه ی اهدافشان دارند». این همان چرایی‌ای است که هگل سپهر قراردادی جامعه مدنی را همچون «بستری واقعی و اصیل که در آن آزادی وجود بالفعل دارد» تصنیف می‌کند (ibid.). اگر بشکل مختصر قرارداد را بشود توضیح داد، چنین باید گفت:

همان‌طور که در بحث مالکیت، نسبتی میان اراده شخص و شیء مطرح بود، در بحث قرارداد، نسبت میان اراده و اراده دیگر برقرار است. دیگر مالکیت صرفاً یک چیز خارجی و ذهنی نیست، بلکه در قرارداد مالکیت با مشارکت در اراده مشترک بین افراد است که مورد نظر خواهد بود.