



# مجله فلسفه

دوفصلنامه

بهار و تابستان ۱۳۹۵

شماره اول



## سخن سر دبیر

گروه‌های فلسفه در دانشگاه‌های ایران از گروه‌های سابقه‌دارند، در عین حال این گروه‌ها نمی‌توانند یکسره مستقل از سایر دانشگاه‌های دنیا باشند. در «مجله‌ی فلسفه» از سویی به آنچه در فلسفه‌ی معاصر و مراکز دانشگاهی فلسفه در سایر کشورها می‌گذرد نظر داریم و از دیگر سو امیدواریم ماحصل کارمان در اوضاع فلسفه در ایران سهمی مثبت داشته باشد. می‌کوشیم از فرصت‌ها استفاده کنیم و از تجربیات مختلف بیاموزیم، اما در نهایت امیدواریم زمینه‌ای برای عرضه‌ی ماحصل فلسفه‌ورزی دانشجویان ایرانی فلسفه فراهم کنیم. بخش‌های مختلف «مجله‌ی فلسفه» هر کدام از جهتی به این برنامه کمک می‌کنند: «توصیه‌ها» و «راهنمایی‌هایی از جانب اساتید فلسفه و گفت‌وگو با آنها؛ «مرور کتاب»‌های انگلیسی و همچنین «نقد کتاب»‌های فارسی؛ گزارش تجربیات «فرصت مطالعاتی» و «نگارش رساله» و سایر مراحل تحصیلی فلسفه. هر شماره ممکن است بخشی از اینها را داشته باشد یا نه، اما «مقاله‌ها» به قلم دانشجویان، بخش ثابت خواهد بود.

زمینه‌های شروع کار «مجله فلسفه» با همت سینا سالاری خرم (کارشناس ارشد فلسفه غرب، دانشگاه تربیت مدرس) و حمایت دکتر داوود حسینی (عضو هیئت علمی گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس) مهیا شد. در ادامه، اگر سایر اساتید و دانشجویان گروه فلسفه مشارکت نمی‌کردند، کار به انجام نمی‌رسد. در این میان، زهرا مهدی، سپیده ظفرخواه، و حسام محمدی (همه از دانشجویان کارشناسی ارشد منطق) نقش ویژه داشتند و در نهایت مراحل پایانی با کمک‌های بی‌دریغ رضا دهقان انجام شد. «مجله‌ی فلسفه» مدیون لطف همه‌ی این افراد و تک‌تک کسانی است که با مطالب خود صفحات آن را شکل داده یا در فراهم کردن مطالب همکاری کرده‌اند.

بعد از گذشت حدود دو سال از شروع فعالیت انجمن علمی فلسفه‌ی دانشگاه تربیت مدرس، اینک نخستین شماره از نشریه‌ی این انجمن منتشر می‌شود. خوشبختانه برنامه‌هایی همچون «همایش دانشجویی فلسفه» با همت گروه و همکاری انجمن علمی در حال تبدیل به برنامه‌ای مداوم است و در آستانه‌ی سومین دوره‌ی آن در پاییز ۱۳۹۵ هستیم؛ «گفتارهای ابن‌سینا» نیز در زمستان ۱۳۹۴ برگزار شد و ماحصل مکتوب آن در حال آماده سازی برای انتشار است؛ دومین دوره در زمستان ۱۳۹۵ برگزار خواهد شد. پیش از آن نیز، سمینارهای دوهفتگی فارسی و انگلیسی شروع شده بود و اینک چندساله شده‌اند و میزبان سخنرانانی از دانشگاه‌ها و پژوهشگاه‌های مختلف هستند. این بار نیز به دست یاری دانشجویان و استادان فلسفه چشم داریم و امیدواریم با کمک آنها «مجله‌ی فلسفه» آرام‌آرام پا بگیرد.

سید محسن اسلامی

# مجله فلسفه

دوفصلنامه

## شماره‌ی اول

بهار - تابستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: انجمن علمی فلسفه‌ی دانشگاه تربیت مدرس  
مدیر مسئول: سینا سالاری خرم  
سر دبیر: سید محسن اسلامی  
ویواستاران: سید حسام‌الدین محمدی، سینا سالاری خرم  
هیئت تحریریه: دکتر داوود حسینی، سید محسن اسلامی،  
سینا سالاری خرم، رضا دهقان

www.jphil.ir  
telegram.me/tmuphil  
tmu.philosophy@gmail.com



# مجلس

دوفصلنامه

## در این شماره می‌خوانید

### مصاحبه

درباره‌ی هر آنچه منطق نیست ..... گفت‌وگو با دکتر لطف‌الله نبوی

### مقاله

ذهنگرایبی و روش‌شناسی فلسفه ..... پیمان پورقناد  
استدلال سیدشریف جرجانی برای بساطت مشتق ..... سید احمد حسینی

### ترجمه

«در باب دلالت»: یکصد و یازده سال بعد ..... ساجد طیبی  
در باب دلالت (On Denoting) ..... برتراند راسل، ترجمه‌ی رضا دهقان

### یادداشت

یادداشتی درباره‌ی فرصت مطالعاتی در دانشگاه CUNY آمریکا ..... بهنام ذوالقدر  
یادداشتی درباره‌ی فرصت مطالعاتی در مؤسسه‌ی لوگوس، دانشگاه بارسلونا ..... محمدصالح زارع‌پور  
یادداشتی درباره‌ی فرصت مطالعاتی در دانشگاه وین ..... شهرام شهریاری

### گزارش

در یک دیار تمان فلسفه در انگلستان چه می‌گذرد؟ ..... نشستی با حضور دکتر بهرام اسدیان، دانش‌آموخته‌ی فلسفه‌ی ریاضی در انگلستان  
گزارش سومین همایش «انجمن منطق ایران» ..... حاتم معلم

چیست و چه کارهایی در این زمینه داشته‌اید؛ و سوم این که آموزش منطق به افرادی که بیرون از فضای تخصصی آن هستند چگونه میسر است.

■ **دکتر نبوی:** فرق چندانی نمی‌کند. می‌توانیم از منطق عمومی آغاز کنیم.

◆ **دکتر حسینی:** لطفاً کمی در مورد نحوه‌ی ورودتان به عرصه‌ی فلسفه و منطق توضیح دهید.

■ **دکتر نبوی:** من یک سری علائق خاص ریاضی و فلسفی داشتم. اینجا لازم است بگویم من فارغ‌التحصیل رشته‌ی اقتصاد نظری از دانشگاه تهران هستم. پس از ورود به رشته‌ی اقتصاد، خیلی زود فهمیدم که این رشته مرا راضی نخواهد کرد. فلسفه به معنای فلسفه‌ی علم، و نظریات کلان علم در باب کیهان‌شناسی مرا همیشه جذب خود می‌کرد، اما به هر حال باید می‌ماندم تا آن دوره تمام شود. دانشجوی بدی هم نبودم، اما بیشتر، دروس ریاضیاتی نظرم را جلب می‌کرد تا دروس مربوط به مباحث مالی و پولی و... بیشتر ریاضیات در اقتصاد و تحقیق عملیات و مخصوصاً آمار که استاد فوق‌العاده برجسته‌ای در آن داشتم برابرم جذاب بودند. هنوز هم یاد و خاطره‌ی استاد آمارم، آقای دکتر سید کاظم نائینی، در ذهن من هست. هروقت ایشان را زیارت می‌کنم، این شعر حافظ را بر زبان می‌آورم که:

هرگز نقش تو از لوح دل و جان نرود  
هرگز از یاد من آن سرو خرامان نرود.

ایشان مدرس منطق ریاضی هم هستند. ظاهراً از شاگردان قدیم دکتر مصاحب بودند. من هیچ‌وقت شیرینی کلاس‌های ایشان را فراموش نمی‌کنم. شما هم ممکن است در طول دوران تحصیلتان چند نفر بوده باشند که روی شما تأثیر جدی گذاشته باشند. می‌توانم بگویم یکی از افرادی که روی من تأثیر زیادی گذاشت آقای دکتر نائینی بود، به نحوی که مایل بودم در رشته‌ی آمار و انفورماتیک ادامه‌ی تحصیل دهم. اما چون به فلسفه‌ی علم علاقه داشتم و فضای انقلابی هم حاکم بود، نهایتاً به رشته فلسفه‌ی اسلامی آمدم. در آن دوران انقلاب فرهنگی هنوز فلسفه‌ی غرب بازگشایی نشده بود و نگاه مثبتی به فلسفه‌ی غرب وجود نداشت.

◆ **دکتر حسینی:** لطفاً کمی در مورد دوره‌ی دانشجویی خود در مقطع فوق‌لیسانس و رابطه‌ی خودتان با منطق و کلاس‌های منطق در آن دوره توضیح دهید.

## درباره‌ی هر آنچه منطق نیست

### گفت‌وگویی با لطف‌الله نبوی

مصاحبه یا بهتر بگویم گپ‌وگفت با شخصیتی چون دکتر لطف‌الله نبوی که در کار خود سرآمد روزگار ما است، برخلاف گفته‌های معمولی که در گفت‌وگوهایی از این دست می‌بینیم، به نظر کار سختی نمی‌آید. بر کسانی که با لطف‌الله نبوی اندکی حشر و نشر داشته‌اند، پوشیده نیست که وی فردی است بسیار اهل نظم و انضباط، به گونه‌ای که در سخنان و رفتارش مشهود است. با این حال دعوت ما را برای این گفت‌وگو صمیمانه پذیرا شدند، و به گرمی سؤالات ما را پاسخ گفتند که ماحصلش آن است که در پیش رو دارید. در درجه‌ی نخست، در این گفت‌وگو کشف زوایای پنهان حیات علمی ایشان برای ما اهمیت داشت. امیدوارم تا حدودی به این منظور دست یافته باشیم. به این جهت، اگرچه بحث را از بنیانگذاری رشته‌ی منطق آغاز کردیم، اما موضوع به کیهان‌شناسی و باستان‌شناسی قدسی — دو علاقه‌ی پژوهشی دکتر نبوی — کشید و دست‌آخر به دغدغه‌های وی در خصوص رشته و دانشجویان فلسفه خاتمه یافت. مصاحبه‌کنندگان، دکتر داوود حسینی، استاد منطق دانشگاه تربیت مدرس، محسن اسلامی و امیرحسین زادیوسفی، دانشجویان دکترای فلسفه دانشگاه تربیت مدرس، و سینا سالاری، دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه‌ی اسلامی دانشگاه تربیت مدرس هستند.

◆ **دکتر حسینی:** درباره‌ی موضوع گفت‌وگو، ایده‌ی ما این است که از بین دو یا سه موضوعی که خواهیم گفت، شما موضوعی را انتخاب کنید و گفت‌وگو حول آن شکل بگیرد. اول این که نحوه‌ی ورود شما به فلسفه و منطق چگونه بوده است؛ دیگر این که علائق غیردانشگاهی شما

■ **دکتر نبوی:** کلاس‌های منطق — از مجموعه دروس عمومی آن زمان دانشگاه تربیت مدرس — به دلیل این که مربوط به حوزه‌ی تخصصی خودمان می‌شد، برایمان خیلی ساده بود. اما از سال آخر وقتی که مشغول نگارش پایان‌نامه‌ی فوق‌لیسانس با موضوع منطق بودم، درباره‌ی برهان و مبادی آن در منطق و به مناسبت‌هایی که پیش می‌آمد وارد مباحث منطق جدید می‌شدم. با این حال در فضای آن زمان نه کلاسی بود، نه درسی و کسانی که می‌خواستند در این وادی قدم بگذارند به صورت خودآموز کار می‌کردند. من با کتاب دکتر مصاحب (مدخل منطق صورت) محشور بودم و در پایان‌نامه‌ام — که منتشر نشده است — بحث‌هایی در منطق جدید هم داشتم. در همان فاصله‌ی زمانی که درس‌ها تمام شده بود تا دفاع پایان‌نامه‌ام، برای تدریس درس منطق قدیم و جدید دعوت شدم، یعنی پیش از گرفتن مدرک فوق‌لیسانس مدرس دروس عمومی دانشگاه تربیت مدرس بودم و بعضی دانشجویانم در جلسه دفاعم شرکت کردند. نهایتاً آن پایان‌نامه با درجه‌ی عالی دفاع شد.

◆ **دکتر حسینی:** آموزش منطق در دانشگاه تربیت مدرس چگونه آغاز شد؟

■ **دکتر نبوی:** منطق در دانشگاه تربیت مدرس نه با یک وجه تخصصی، بلکه با یک وجه عمومی آغاز شد. در آغاز در مجموعه دروس‌های عمومی که امروز به آنها دروس مدرس می‌گفته می‌شود درسی با عنوان منطق قدیم و جدید تعریف شده بود. دانشگاه تربیت مدرس در آن زمان مدرسه‌ی تربیت مدرس نام داشت. این نام خیلی معنادار بود، چون در فضای آغاز انقلاب فکر می‌کردند واژه‌ی مدرسه یک سنخیتی با مدرسه‌ی علمیه و فضای مدارس قدیمی دارد. دلیل این که واژه‌ی مدرس را انتخاب کردند هم این بود که مدرس بزرگ شعاری داشت که لازم نیست دانشجویان را بفرستید خارج از کشور، بهتر است برای تربیت دانشجویان اساتید را از خارج دعوت کنید. تا مدت‌ها همین نام بر دانشگاه بود و بعدها تحت شرایطی تبدیل شد به دانشگاه تربیت مدرس؛ نام مدرس همچنان ماند اما اهداف و شعارش فراموش شد. در آغاز در شرایطی که همه‌ی دانشگاه‌های دیگر تعطیل بود در مجموعه‌ی ۴۰ واحد درس عمومی دانشگاه تربیت مدرس، درسی با عنوان منطق قدیم و جدید تعریف شد. هرچند در سالهای ۶۱ تا ۶۵ که من در اینجا دانشجوی

فوق‌لیسانس بودم، مدرسین عمدتاً منطق قدیم درس می‌دادند. به یاد دارم که یک بار به یکی از استادان خود گفتم که ما منطق قدیم را که می‌شناسیم، آیا شما نمی‌خواهید از منطق جدید چیزی بگویید؟ ایشان گفتند کتاب فلیسین شاله را بخوانید. البته کتاب فلیسین شاله درباره‌ی متدولوژی بود. در آن زمان تصور بسیاری از منطق جدید، متدولوژی رقیقی بود مثل آنچه در کتاب فلیسین شاله می‌بینیم، و هنوز درک درستی از منطق جدید نداشتند.

◆ **دکتر حسینی:** رویکرد دانشگاه نسبت به منطق از چه زمانی تغییر کرد؟

■ **دکتر نبوی:** هنوز فضای منطق شکل نگرفته بود. فضای حرفه‌ای حاکم نبود. اما به هر حال، شکل گرفتن منطق عمومی در دانشگاه تربیت مدرس یک نقطه‌ی عطف بود. از سال ۶۵، من هم مدرس این درس بودم و تا سال ۷۰ مسئول گروه دروس عمومی. در آن سال‌ها من تشخیص دادم برای این که درس منطق حالت عمومی‌تری پیدا کند و از این حالت منطق قدیم و جدید خارج شود و برای این که فضا را امروزی‌تر و کاربردی‌تر کنیم، به عنوان این درس یک قید متدولوژی اضافه کنیم. عنوان جدید درس اینطور شد: منطق و متدولوژی. از سال ۶۵ تا به امروز این درس با همین عنوان در مجموعه دروس مدرسی دانشگاه تربیت مدرس هست، و آرام‌آرام فضا برای بحث‌های تخصصی‌تر منطق آماده شد.

◆ **دکتر حسینی:** وضعیت دانشگاه تربیت مدرس در مقایسه با سایر دانشگاه‌های کشور در آن زمان چگونه بود؟

■ **دکتر نبوی:** هنوز دانشگاه‌ها تعطیل بودند، فقط دانشگاه تربیت مدرس باز بود با آن ۴۰ واحد درس عمومی. دروس تخصصی تازه داشت پا می‌گرفت. دوستان باید توجه کنند که اینجا دانشجوی فوق‌لیسانس باید حدود ۱۰۰ واحد را می‌گذرانند. ۴۰ واحد درس عمومی می‌خوانند و چیزی حدود ۴۰ تا ۶۰ واحد درس تخصصی می‌گذرانند.

◆ **دکتر حسینی:** این درس تقدم و تأخر داشتند؟ یعنی دانشجویان درس عمومی را می‌خواندند و بعد درس تخصصی آغاز می‌شد؟

■ **دکتر نبوی:** بله، دانشجو اول می‌بایست دوره عمومی را طی می‌کرد و بعد دوره تخصصی آغاز می‌شد. دروسی مثل فلسفه‌ی علم، مکاتب فلسفی و... اول باید گذرانده می‌شد. بعدها، مرحله به مرحله، این دروس عمومی کمتر

و کمتر شد. در مقطعی شد ۲۰ واحد، بعد ۱۶ واحد و الان هم ۱۳ واحد شده است.

◆ **دکتر حسینی:** و تقدم و تأخرشان هم برداشته شد. درست است؟

■ **دکتر نبوی:** بله. به صورت موازی با دروس تخصصی، اما برای گروه ما، درس منطق قدیم و جدید که بعد شد منطق و روش‌شناسی فتح مبارکی بود.

◆ **دکتر حسینی:** یک دوره‌هایی ظاهراً در سال ۵۶ شروع شده بوده به نام دوره‌های تربیت معلم، که ارتباطی به تربیت معلم کنونی ندارد. این دوره‌ها بعد از تعطیلی دانشگاه‌ها به دانشگاه پیام نور تبدیل شد. من برخی کتاب‌های آن دوره را هم دیدم که خیلی کتاب‌های جالبی بود. آن دوره‌ها غیرحضوری بوده است و هر روز بعدازظهر یک کلاس آموزشی از تلویزیون پخش می‌شده و یک سری کتاب‌هایی نوشته شده بوده برای تربیت مثلاً معلم ریاضی. که وقتی انقلاب می‌شود و دانشگاه‌ها تعطیل می‌شوند با نام دانشگاه پیام نور ادامه یافت. این اتفاق خیلی شبیه اتفاقی بود که در دانشگاه تربیت مدرس افتاد که ابتدا باید یک سری دروس عمومی گذرانده شود و بعد دروس تخصصی. بعد جالب اینجاست که در آن دوره‌ی تربیت معلم، درسی مثل فلسفه‌ی علم ارائه می‌شده. شما اطلاع دارید که ارتباطی بین این دو برنامه (برنامه‌ی تربیت مدرس و آن برنامه‌ی تربیت معلم) وجود داشته یا نه؟

■ **دکتر نبوی:** اطلاع ندارم که آیا ارتباطی بوده یا نه. تربیت مدرس تحت عنوان انقلاب فرهنگی شکل گرفت. معتقد بودند کسانی که می‌خواهند متقبل امر تدریس شوند باید از توان‌های بالایی برخوردار باشند و قدرت تحلیل بالایی داشته باشند.

◆ **دکتر حسینی:** ظاهراً ایده‌ی آنها هم همین بوده است. برای مثال، یک معلم ریاضی باید درس فلسفه‌ی علم هم می‌خوانده. من کتاب مربوط به فلسفه‌ی علمشان را خوانده‌ام. این کتاب خیلی پوزیتیویستی است. این نکته اش جالب است که آنها لازم می‌دانستند که معلم ریاضی، فلسفه‌ی علم بداند.

◆ **سینا سالاری:** استاد، من با توجه به تجربه‌ای که از کلاس‌های شما داشتم فهمیدم که شما به خوبی با زبان عربی آشنا هستید. تجربه‌تان در این مورد چگونه بود و از کجا شروع کردید؟

■ **دکتر نبوی:** من قبل از اینکه به دانشگاه تربیت مدرس بیایم دوره‌ی نظام وظیفه‌ام را در ارتش گذراندم. افسر وظیفه‌ی اداره‌ی عقیدتی-سیاسی نیروی هوایی ارتش و مسئول آموزش آنجا بودم، زمانی که افرادی چون شهید نامجو، شهید فکوری و شهید صیاد شیرازی هم آنجا بودند. اوایل انقلاب، ارتش شرایط حادی داشت. نیروهای چپ رسوخ کرده بودند و می‌رفت که ارتش از درون متلاشی شود. قریب به ۴۰۰ نفر از افسران انقلابی و دینی جذب شدند که این فضا را تعدیل کنند. اینها مؤسسان ادارات سیاسی -ایدئولوژیک بودند که بعدها اداره‌ی عقیدتی-سیاسی نام گرفت. آن ۴۰۰ نفر با انگیزه‌های علمی و دینی که داشتند و در مناظره با نیروهای چپ رشد کرده بودند، خیلی خوب کتاب‌های چپی‌ها را خوانده بودند و می‌توانستند با چپی‌ها محاجه کنند. در آن زمان من احساس کردم به عنوان مسئول آموزش عقیدتی - سیاسی ارتش نیاز اساسی و جدی به عربی دارم. داستان هم داستان جالبی است. من در آن زمان آن‌طور که باید و شاید عربی نمی‌دانستم. یادم می‌آید در جلسه‌ای یکی از روحانیون که سواد چندان بالایی هم نداشت به من خرده گرفت که شما دارید آیه‌ی قرآن را اشتباه می‌خوانید. به عنوان مسئول آموزش خیلی به من برخورد. همان تلنگر باعث شد که من دو ماه تمام با این انگیزه که نیروی انقلابی دینی نمی‌تواند ضعیف باشد کار کنم، به نحوی که بعد از آن دو ماه مدرس زبان عربی شدم و به تعداد زیادی از امرای ارتش عربی درس دادم. و بعد از آن بود که به رشته‌ی فلسفه آمدم.

◆ **سینا سالاری:** دوره‌ی کارشناسی ارشدتان در رشته‌ی فلسفه اسلامی را چطور ارزیابی می‌کنید؟

■ **دکتر نبوی:** هرچند تکیه به متن، زیاد به مذاق من خوش نمی‌آمد، چون من علائق ریاضی و فلسفه‌ی علمی داشتم، اما در فلسفه‌ی اسلامی می‌گفتند باید صرفاً روی متن پیش بروی و منی که دوست داشتم فراتر از متن بروم و بفهمم، برایم مشکل بود اما تحمل می‌کردم. من هیچ‌وقت به متن فلسفی دل ندادم زیرا معتقد بودم فلسفه چیزی فراتر از متن است. هرچند باید از متن آغاز شود، اما نباید در همان جا متوقف شود. با این وجود، متأسفانه خیلی‌ها در متن می‌مانند. این موضوع کسانی را که با یک نگاه و یک تلقی دیگر وارد رشته فلسفه شده‌اند به شدت معذب می‌کند.

◆ **سینا سالاری:** در این دوره با چه استادانی کلاس داشتید؟

■ **دکتر نبوی:** من از کلاس‌های آقای دکتر مهدی حائری استفاده کردم. آن کلاس‌ها شاید آخرین کلاس‌های درس ایشان بود. من ده واحد پیش ایشان درس خواندم. ایشان نگاهش کمابیش جدیدتر و قابل تحمل‌تر بود و کمابیش منطقی جدید خوانده بودند. یادم هست که یک بار به ایشان گفتم من مایل هستم روی مبانی منطقی قدیم و جدید با یک نگاه تطبیقی کار کنم. ایشان من را به شدت برحذر داشت. گفتند کار سختی است و نباید وارد بشوم. دکتر حائری از مباحث منطقی جدید یک جزوه‌ی بسیار مختصری داشتند. اما من بیش از همه از کلاس‌های آقای دکتر دینانی بهره بردم. آقای دکتر دینانی در عین حال که روی متن حرکت می‌کردند و متن ریل بحث‌هایشان بود، فرصت می‌دادند دانشجویان از متن بیرون بیایند و با ایشان وارد بحث‌های فلسفی شود و رابطه‌ی شاگردی—معلمی تبدیل به رابطه‌ی دوستی می‌شد.

◆ **سینا سالاری:** شما سال‌ها به همراه دکتر دینانی در «انتشارات سمت» مشغول به فعالیت بودید. لطفاً در مورد این دوره و فعالیتتان در انتشارات توضیح دهید.

■ **دکتر نبوی:** از سال ۶۵ تا ۷۰، ۵ سال در انتشارات سمت همراه ایشان بودیم. گروه بی‌نظیری بودیم. آن سال‌ها به دنبال نوشتن یک متن درباره‌ی فلسفه‌ی تطبیقی بودیم. چون بحث تهیه یک متن دانشگاهی بود و یک نفر نمی‌توانست فلسفه تطبیقی بنویسد، قرار بر آن شد که تعدادی از استادان جمع شوند و با هم بحث کنند و بعد این مباحث از نوار پیاده شده و تبدیل به متن تطبیقی شود. خیلی‌ها جمع شدند. آقای دکتر احمدی، آقای دکتر دینانی، آقای دکتر حداد عادل، آقای دکتر سروش، آقای دکتر شبستری، آقای دکتر گلشنی و... من در آن زمان دبیر کمیته‌ی فلسفه‌ی سازمان «سمت» بودم. این سلسله مباحث ۵ سال طول کشید و هدف اصلی فراموش شد. انگیزه، چیزی بود و انگیزه، چیزی دیگری شد. آقایان بیشتر در سطحی بسیار بالا به بحث‌های فلسفی خودشان می‌پرداختند. هر کدام موضع و نظر خودشان را بیان می‌کردند و دیگران آن را نقد می‌کردند. متن‌های به‌دست‌آمده از آن سلسله مباحث در نهایت پیاده هم شد اما هرگز تبدیل به کتاب نشد. در واقع نمی‌توانست تبدیل به کتاب شود، چون اولاً سطح بحث‌ها بالا رفته بود

و ثانیاً دغدغه‌ها شخصی شده بود. در واقع بحث‌های طلبگی بود اما به هر حال اگر روزی منتشر شود کار بسیار خوبی می‌شود.

◆ **دکتر حسینی:** این نوارها و متون جایی هست که بشود استفاده کرد؟

■ **دکتر نبوی:** ظاهراً در سازمان «سمت» است و انگار اجازه‌ی خروج هم ندارد.

◆ **سینا سالاری:** حالا بعد از این مباحث نحوه‌ی ورود منطقی به تربیت مدرس، ما می‌خواهیم بحث را ببریم به سمت این که شما جدا از منطقی به عنوان علاقه‌ی اول‌تان، به یک سری مباحث دیگر هم علاقه‌مند هستید که گاهی آنها را به شکل سمینارهایی در دانشگاه ارائه می‌دهید. بیشتر از این جهت می‌خواهیم برویم جلو.

■ **دکتر نبوی:** می‌گویند اقلیم آدم‌ها را می‌سازد و معلم اول انسان‌ها است.

◆ **سینا سالاری:** شما کجا به دنیا آمدید؟ لطفاً کمی در مورد محل تولدتان توضیح دهید.

■ **دکتر نبوی:** من در یک شهر کویری به دنیا آمدم، در سمنان، در شمال کویر. در کویر که باشی زمین همیشه خشک است و برهوت و آسمان همیشه سبز و خرم. وقتی بالای سرت ابر باشد و فرزند گیلان باشی فرق می‌کند با فرزند کویر بودن. زمین تشنه است و خشک اما آسمان پر بار است و پرستاره. نمی‌دانم شما شب‌های کویر را تجربه کرده‌اید یا نه. به قول حافظ:

مزرع سبز فلک دیدم و داس مه نو

یادم از کشته خویش آمد و هنگام درو.

انسان‌های کویر انسان‌های آرام و آخرت‌اندیشی هستند، عاقبت‌اندیشی اند، آرزوهای بزرگی دارند و آرام اند. مثلاً در سمنان ما طلاق وجود نداشت و الان هم خیلی کم است. یا در یزد الان هم طلاق وجود ندارد. چون زیست‌بوم یک سری طبایع را می‌پروراند. انسان‌های کویری یاد گرفته‌اند دنبال آب بدونند. جایی که آفتاب و کویر هست، سراب هم هست، مردمان کویر یاد می‌گیرند اسیر سراب نشوند. یاد می‌گیرند که به سراب خو نکنند.

دور است سر آب از این بادیه، هُش دار

تا غول بیابان نفریید به سرابت.

◆ **سینا سالاری:** زندگی در بیابان چگونه دوران کودکی و علائق شما را تحت تأثیر قرار داد؟

■ **دکتر نبوی:** خودبه‌خود برای منی که دانش‌آموز ریاضی بودم اولین چیزی که چشم ذهنم به آن باز شد آسمان پرستاره بود. اگر آرزویی داشتم نه در زمین تفتیده‌ی کویر که در آسمان پرستاره‌اش جست‌وجو می‌کردم. به خاطر همین بود که از همان دوران به ستاره‌شناسی علاقه داشتم. با فیزیک مأنوس بودم. آقای مونس‌نامی، که هنوز اسمشان یادم هست، دبیر فیزیک ما بود — اگر زنده است سایه‌اش مستدام باشد و اگر رفته خداوند رحمتش کند. ایشان خیلی به فیزیک علاقه‌مند بودند و مرا هم به فیزیک و مباحث کیهان‌شناسی علاقه‌مندتر کردند. در آن زمان، کتاب‌های ستاره‌شناسی و کیهان‌شناسی می‌خواندم. آن‌وقت‌ها، برای دانش‌آموزان ریاضی فضایی به نام «کانون فضای ایران» زیر نظر آقای دکتر محسن هشترودی فراهم بود. من عضو کانون بودم و کارت عضویت داشتم و گهگاه در جلساتشان شرکت می‌کردم. به شخصیت دکتر هشترودی هم علاقه‌مند بودم. ایشان از ریاضی آغاز کرده بود و یک نگاه کیهان‌شناسانه داشت. طبق آنچه که گفته‌اند، العلم فی الصغر کالنقش فی الحجر، هیچ‌وقت علاقه ستاره‌شناسی من از بین نمی‌رود. در گروه یک بحثی هم در این مورد داشتم که با مباحث فلسفی ترکیبشان کردم با عنوان: «کیهان، افقی برای اندیشه‌ی فلسفی». هنوز هم مطالعاتی در این مورد دارم. یک نگاه دینی هم همواره داشته‌ام و مسئله‌ی سازگاری علم و دین برایم مهم بوده است و تا الان هم با این بحث‌ها محشورم.

◆ **سینا سالاری:** اگر اشتباه نکنم شما درباره‌ی دکتر هشترودی مطالبی هم نوشته‌اید. درست است؟

■ **دکتر نبوی:** درباره‌ی دکتر هشترودی در مجله‌ی **اطلاعات** یک مقاله از من منتشر شده است با عنوان «کیهان‌اندیشی دکتر هشترودی» یا «دکتر هشترودی و مقوله‌ی کیهان‌اندیشی». یادم می‌آید من مصاحبه‌ای داشتم در جام جم، یکی از دانشجویان قدیم دکتر هشترودی و در واقع یکی از حواریون ایشان که استاد را رها نمی‌کرد، آمد و مصاحبه‌ای از من گرفت برای مجله‌ی **اطلاعات**، و هنوز هم مرادوات ما ادامه دارد.

◆ **سینا سالاری:** به جز مواردی که اشاره کردید، آیا فعالیتی در رشته‌های دیگر هم داشته‌اید؟

■ **دکتر نبوی:** یک حوزه دیگری هم که از کودکی به آن علاقه‌مند بودم و یک وجه دینی هم داشت بحث‌های باستان‌شناسی بود. وقتی شما قرآن می‌خوانید، با مطالعه‌ی

داستان ذوالقرنین و یاجوج و ماجوج و هاروت و ماروت و مثلاً داستان اصحاب کهف و کشتی نوح و... سؤالی طبیعی پیش می‌آید و آن این که آیا اینها افسانه و اسطوره است یا واقعیت داشته؟ از همان دوان نوجوانی به این بحث‌ها علاقه‌مند بودم و دنبالشان می‌کردم. اطلاعات خوبی در این مورد داشتم، اما در دوران اینترنت این اطلاعات افزایش پیدا کرد. اینترنت این امکان را داد که بتوانم آثار و مدارک چیزهایی را که می‌دانستم، بیابم. چیزی به نام باستان‌شناسی قدسی حدود ده الی پانزده سال پیش در ذهن من شکل گرفت که بخشی از آن را برای عده‌ای از دوستان اینجا ارائه دادم. این مقوله در ایران اصلاً مطرح نیست با این که چیزی قریب به ۱۵۰ سال است در محافل یهودی و مسیحی مطرح است. در جهان اسلام هم برخی صاحب‌نظران از مصر، ترکیه و اردن به این بحث‌ها پرداخته‌اند. من ۲۳ سال پیش، در سال ۷۲، در گروه باستان‌شناسی دانشگاه تهران درسی با عنوان «باستان‌شناسی قصص القرآن» داشتم.

◆ **سینا سالاری:** یعنی باستان‌شناسی قدسی به تاریخ تجربی پیامبران می‌پردازد؟

■ **دکتر نبوی:** بله و به آنچه که در قرآن آمده. تجربی است و کاملاً وابسته به مدارک مستند است.

◆ **سینا سالاری:** همیشه در ذهن من این‌گونه بوده است که شخصی مثل موسی به معنای تجربی، شخصیتی تاریخی نیست.

■ **دکتر نبوی:** موضوع همین است. این که آیا شخصیت نوح یا آدم اسطوره‌اند؟ توفانی با عظمت توفان نوح شاید اسطوره باشد! در ایران هم افرادی بودند که این مباحث را دامن می‌زدند، مثلاً کسروی که می‌گفت اینها اسطوره است. به محض اینکه تلقیمان از این داستان‌ها اسطوره‌ای شد، وجه عبرت‌آموزشان حذف می‌شود. قرآن کریم می‌فرماید: وَ لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ. إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ. حق یعنی مطابق با واقع. اگر حق نباشد دیگر عبرت‌آمیز نیست. حال آن که اسناد آیات را می‌شود پیدا کرد و کم هم نیستند. با این حال، اسناد مجعول هم زیاد است. در این زمینه یهودیان و مسیحیان خیلی کار کرده‌اند و چیزهای جالب‌توجهی در این موضوع وجود دارد. کشف راز خط‌های میخی در ایران اتفاق افتاد. کتیبه‌ی داریوش در بیستون متن واحدی هست به سه خط و سه زبان: فارسی باستان، بابلی و ایلامی. این کتیبه



کلید رمزگشایی از خط‌های میخی بود. خط میخی را که بشناسیم تمام متون بین‌النهرین و متون قدیم ایران را می‌توان فهمید. سنگ مشهور روزتاً نیز، که در لشکرکشی ناپلئون به مصر کشف شد متن واحدی بود به دو خط یونانی و هیروگلیف، و نقشی مشابه در کشف‌رمز خط هیروگلیف بازی کرد. هر تمدن با خطش شناخته می‌شود.

◆ سینا سالاری: ممکن است مثال مشخصی از روش‌شناسی باستان‌شناسی قدسی ذکر کنید؟

◆ دکتر نبوی: تأییدهای محکمی از متون مقدس مثل تورات، انجیل و قرآن با خوانش خط میخی لوح‌ها و کتیبه‌های باستانی به دست می‌آید. مثلاً تا ۱۵۰ سال پیش واژه‌ی داریوش شناخته‌شده نبود. ولی در کتاب عهد عتیق چندین بار نام داریوش آمده است. قبلاً می‌گفتند که او یک شخصیت افسانه‌ای و اسطوره‌ای است، اما وقتی توانستند کتیبه‌ها را بخوانند و دیدند واژه‌ی داریوش یکی پس از دیگری در آنها آمده است، موجودیت تاریخی او تأیید شد. پس متون قدسی راهنما می‌شوند. یک سری اطلاعات هم خاص قرآن است. یک سری داستان‌ها خاص قرآن است مثل داستان ذوالقرنین، یاجوج و ماجوج، اصحاب رس، اصحاب فیل، اصحاب اُحدود، اینها خاص قرآن است. در بعضی داستان‌های مشترک هم یک سری حقایق را قرآن گفته که در تورات نیست. مثلاً تورات درباره‌ی فرعون زمان حضرت موسی حداکثر می‌گوید که او غرق شد اما قرآن یک تبصره‌ی اضافه هم دارد. می‌گوید «فَأَلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بَدَنِكَ لَتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنُ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ» (یونس/۹۲). گویی بعد از غرق شدنش به خواست خدا این جسد غرق‌شده به بیرون پرتاب می‌شود مصریان او را می‌برند و مومیایی‌اش می‌کنند. این جسد را در دره‌ای چیزی قریب به دو هزار و اندی سال بعد و در آغاز قرن بیستم کشف کردند. بعدها مومیایی برای آزمایش‌های فیزیولوژیک و پزشکی به فرانسه برده شد و در آنجا مشخص شد که فرد در آب غرق شده و بلافاصله هم از آب گرفته شده (الیوم). اینها همه استخراج شده و در کتاب‌های مفصل پزشکی نوشته شده و گزارش‌های دقیق علمی درباره‌ی آن وجود دارد.

◆ سینا سالاری: من از جایی شنیدم که مورس بوکای که روی مومیایی کشف‌شده کار می‌کرد در نهایت مسلمان شده است. این موضوع واقعیت دارد؟

◆ دکتر نبوی: مورس بوکای در این زمینه کارهای عجیبی دارد و در نهایت تلاش‌هایش منجر به این شد که مسلمان شود، یعنی در مقابل یک آیه از قرآن نتوانست تعظیم نکند. چطور ممکن است ۱۴۰۰ سال پیش وقتی جسد فرعون زیر خاک مدفون است این پیشگویی صورت بگیرد: سه هزار سال قبل فرعون در دریا غرق شده و زیاد هم در زیر آب نمانده است! فَأَلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بَدَنِكَ. مورس بوکای که بیش از هرکسی این حقیقت را جلوی چشمش می‌دید و بزرگ‌ترین جراح فرانسه بود نتوانست این آیه را نادیده بگیرد. داستان او را مفصل بخوانید. اصلاً بوکایزم خودش در فرانسه مکتب شده است و کتاب مفصلی هم دارد تحت عنوان قرآن، عهدین و علم که در آن قرآن را با عهد قدیم و عهد جدید مقایسه کرده. فهمیده است که هرچند مطالب تورات و انجیل با علم جدید خیلی ناسازگار است ولی در قرآن ما هیچ مورد صریحی پیدا نمی‌کنیم که ناسازگاری رخ داده باشد، سازگاری وجود دارد و خود این می‌شود اعجاز.

◆ سینا سالاری: جز شما کسی روی این مسائل کار کرده است؟

◆ دکتر نبوی: یکی دو نفر این دست از کارها را انجام می‌دهند اما این موضوعات بیشتر در فضاهای فرهنگی بحث می‌شود. آقای دکتر شیرازی کتابی در این باب نوشته‌اند اما من فکر می‌کنم ایشان بیشتر نگاه فرهنگی دارند هرچند که به هر حال اسنادی را آنجا معرفی کرده‌اند که مهم هستند. تدقیق علمی زیادی برای تشخیص اسناد درست از نادرست مورد نیاز است اما متأسفانه در ایران کار جدی در این موضوع انجام نشده‌است. چندین بار برای گروه باستان‌شناسی طرح بحث شده‌است، سعی کردیم با سازمان میراث فرهنگی ارتباطاتی بگیریم اما هنوز نگاه مثبتی در اذهان باستان‌شناسان ایجاد نشده. یک نگاه خاص، یک نگاه پوزیتیویستی حاکم است. حتی خیلی‌هاشان نگاه درستی نسبت به روش بررسی‌های علمی ندارند. فکر می‌کنند علم تجربی یعنی فقط اندازه‌گیری کردن و روی داده‌های موجود کار کردن؛ در صورتی که این روش مربوط به یک نگاه پوزیتیویستی مربوط به جنگ جهانی دوم است.

◆ دکتر حسینی: خود پوزیتیویست‌ها هم به این نگاه پایبند نماندند. کاسه‌ی داغ‌تر از آش!

■ **دکتر نبوی:** بله متأسفانه. خود کارناپ ماشین استقرایی را رها کرد ولی با این همه پوزیتیویست‌های داخلی کاتولیک‌تر از پاپ هستند.

◆ **سینا سالاری:** فلسفه‌اش مرده اما فکرش باقی است.

◆ **محسن اسلامی:** می‌گویند تمدن‌ها با خطشان شناخته می‌شوند. شما ملاحظه‌ای درباره این دعوی که در مورد الفبای خط فارسی شکل گرفته دارید؟ این پرسش که آیا عوضش بکنند یا نکنند؟ تا حالا پیگیری کرده‌اید؟

■ **دکتر نبوی:** من دغدغه‌ای در این زمینه ندارم و تا الان برایم مطرح نبوده. اما حالا که بحث کردید شاید دوستان ندانند که قدیمی‌ترین تمدن جهان در ایران بوده است. تازه در بیست سال اخیر کشف شده است.

◆ **محسن اسلامی:** جیرفت؟

■ **دکتر نبوی:** بله، جیرفت. تمدن آرتا. ۴۰۰۰ سال قبل از هخامنشیان. داستان برای ۶۰۰۰ سال قبل است. ۱۰۰۰ سال قبل از سومر. تا به حال تمدن سومر در بین‌النهرین سفلی قدیمی‌ترین تمدن تلقی می‌شد. ولی با کشف اخیر در جیرفت تمام نظریه‌های باستان‌شناسی به هم ریخت. چه بسا این قوم به خاطر این‌که هلیله‌رود که در کنار جیرفت بوده خشک شده از اینجا کوچ کردند و به بین‌النهرین سفلی هجرت کردند و تمدنی را آنجا ساختند و آن تمدن جدید همان سومر شده است. بعدها شد بابل و آشور و تمدن‌های مصر متأخر که از آنهاست. ولی به هر حال این موضوع همه‌ی نظریات باستان‌شناسی را به هم ریخته. این سؤال مطرح است که آیا اینها خط داشتند یا نه؟ چند تا لوحه پیدا شده ولی هنوز نقش و نگار روی آنها رمزگشایی نشده است. به هر حال تمدن بزرگی داشته‌اند. تمدن آرتا اصلاً فوق‌العاده است. بر اساس اسناد جهانی کنونی نباید تردید کرد که قدیمی‌ترین تمدن در جیرفت بوده است. آقای دکتر عزیزاده هم یک کتابی دارند به نام جیرفت، مهد تمدن شرق. بسیاری از باستان‌شناسان ایتالیایی، فرانسوی و... به خاطر همین موضوع به ایران آمدند که موضوع بسیار مهمی است. از سوی دیگر، دو یا سه تا از داستان‌های قرآن به ایران برمی‌گردد. به عبارت دیگر بحث در این باب هم رسالت ملی، هم رسالت دینی و هم رسالت علمی ماست. اصحاب رس، داستان یا جوج و مأجوج و ذوالقرنین چه بسا در فضای ایران اتفاق افتاده باشند. برخی نظریات می‌گویند ذوالقرنین همان کوروش است و خیلی بحث‌های دیگر که داستان خودش را دارد.

◆ **سینا سالاری:** من شنیده‌ام که شما در اوقات بیکاری مثلاً اوقات نهار بیشتر سعی می‌کنید با متخصصین رشته‌های دیگر ارتباط برقرار کنید. از اینها چه چیزهایی عایدتان شده؟

■ **دکتر نبوی:** موضوع موردنظر من متدولوژی است. متدولوژی یعنی منطق علم. ارسطو فقط پایه‌گذار علم منطق نبوده بلکه پایه‌گذار منطق علم هم بود. ارسطو دو کتاب اصلی دارد: *تحلیل اول و تحلیل دوم*. *تحلیل اول* درباره‌ی علم منطق است و *تحلیل دوم* درباره‌ی علم. بحث درباره‌ی برهان و این‌که مبادی برهان چیست، بحث‌های متدولوژی است و از گذشته‌های دور، علم منطق همیشه همراه با منطق علم همراه بوده است و تا قرن بیستم هم این همراهی ادامه داشته است. گروه «منطق و متدولوژی» در دانشگاه برکلی که توسط آلونزو چرچ پایه‌گذاری شد یک گروه بسیار مشهور در این عرصه و بسیار هم تأثیرگذار است. چون متدولوژی اساساً یعنی منطق علم، و علم هم اینجا علم خاصی نیست و اعم از فلسفه، علوم تجربی و سایر مصادیق علم است. از طرف دیگر، من از گذشته، هم فلسفه‌ی علم درس می‌دادم و هم متدولوژی، و این دغدغه‌ی من بوده است. شاید بیشتر از هرکسی در ایران فلسفه‌ی علم درس داده باشم و به همین دلیل بحث با متخصصین گروه‌های دیگر برای من فرصت خوبی است که اطلاعات ریز و درشتی از حوزه‌های مختلف علمی داشته باشم و رصد بکنم. سعی می‌کنم با رویکردهای کلی حوزه‌های مختلف بیگانه نباشم. اگر شما کلاس‌ها و سخنرانی‌های من را هم نگاه کنید تعداد زیادی کتاب از رشته‌های مختلف و ارتباطات متدولوژیک که بین اینها هست می‌بینید.

◆ **سینا سالاری:** آیا دغدغه‌های شما در علوم انسانی متفاوت است؟

■ **دکتر نبوی:** فرقی نمی‌کند. همان موضوع نسبت به حوزه‌های مختلف علوم انسانی و علوم دیگر مطرح است. من خودم از اقتصاد آمده‌ام. دغدغه‌های جامعه‌شناختی دارم، دغدغه‌های اقتصادی، تربیتی و فلسفی دارم. این دیدگاه ناشی از کاربردهای علم منطق است با یک رویکرد منطق علم، و خیلی هم تأثیر می‌گذارد، چون به تعبیر ابن سینا در *دانشنامه‌ی علایی* بین منطق و علم رابطه‌ای هست: «علم منطق علم ترازوست، و علم‌های دیگر علم سود و زیان، و هر دانشی که به منطق ساخته نشود (یعنی

سنجیده نشود) یقین نبود، پس به حقیقت، دانش نبود». از گذشته‌های دور بین منطق و دانش نسبتی بوده است. علم بدون منطق علم نیست. به همین خاطر قدمای ما می‌گفتند: نحن ابناء الدلیل. باید دلیل داشته باشید! بدون دلیل که نمی‌شود ادعای علمی کرد.

◆ **دکتر حسینی:** عکس داستان چطور بوده است؟ گفت وگوهای شما با افراد رشته‌های مختلف برای منطق هم عایدی داشته؟

■ **دکتر نبوی:** نمی‌توانم بگویم نه. مثلاً وقتی با یک زیست‌شناس یا یک فیزیکیان یا شیمیادان صحبت می‌کنم حس می‌کنم که سودمند است. چون این اعتقاد را دارم که اگر علم، علم است دلیلی دارد اما ممکن است ما دلایل را خوب استخراج نکرده باشیم. فرض بر این است که این سلوک، سلوک عقلانی است. عقل را البته معادل با منطق نمی‌گیریم و در واقع منظوم این است که در هر حوزه‌ی علمی تأمل عقلانی وجود دارد و ما باید از آن تأمل عقلانی به یک صورت عقلانی برسیم، یعنی بتوانیم منطقش را پیدا کنیم.

◆ **دکتر حسینی:** آقای دکتر، به طور مشخص علاقه و حس خوب شما نسبت به منطق فازی از چنین صحبت‌هایی نشئت گرفته است؟ یا مثلاً موردی دارید که بخواهید بگویید از آن مورد در فلان علم این حس خاص را به دست آوردم؟

■ **دکتر نبوی:** (با خنده) خب این که شما راجع به ابهام کار می‌کنید.

◆ **دکتر حسینی:** اما می‌دانید که من در این مورد نقطه‌ی مقابل شما هستم.

■ **دکتر نبوی:** اما من حس می‌کنم اگر این عالمی که با آن سر و کار داریم فقط روز باشد یا شب، شامگاه نداشته باشد یا صبحگاه نداشته باشد یا من نتوانم رنگین‌کمان را فهم بکنم و فقط بتوانم دو طرف طیفش را فهم بکنم، سیاهی یا سفیدی‌اش را، جهان زیبا نیست. رنگ‌ها هدیه‌ی خداوند هستند و درک منطقی، تشخیص اختلاف این رنگ‌هاست. حالا شما ممکن است بگویید با یک دیدگاه دیگر هم می‌شود این مطلوب را تأمین کرد، اما من فکر می‌کنم نگاه من به منطق فازی برمی‌گردد به این که می‌خواهم این زیبایی‌ها را مدل کنم و فقط سیاه و سفید نبینم و همیشه هم گفتم که منطق فازی نیامده تا مدل‌ها را مبهم کند، آمده تا ابهام‌ها را مدل کند. متأسفانه

خیلی از گروه‌های دیگر نگاه غلطی دارند. من سه سخنرانی در انجمن جامعه‌شناسی ایران داشتم. دغدغه‌ام همین بود. کسانی که مرا به آنجا دعوت کرده بودند منطق ریاضی جدید را مقابل منطق فازی قرار می‌دادند. من طی دو یا سه سخنرانی نشان دادم که این غلط است. شما باید همه‌ی امتیازات تفکر صوری را داشته باشید و باید همه‌ی امتیازات تفکر ریاضی را هم داشته باشید و بعد فراتر بروید. دقت را بالا ببرید، نه این که تدقیق را پایین بیاورید. یعنی همه‌ی آن ارزش‌ها را اینجا هم دارید. عرض کردم شما در همه نظام‌هایی که در منطق فازی هست کافی است ارزش صفر و یک بگذارید آنگاه منطق دو ارزشی خواهید داشت ولی منطق فازی می‌خواهد بازه‌ی وسط را هم ببیند و آن را حذف نمی‌کند. مشکل اینجاست که بسیاری درکی از منطق فازی ندارند اما می‌خواهند در مورد جامعه‌شناسی و مدیریت فازی صحبت کنند.

◆ **سینا سالاری:** یکی از استادان علوم ریاضی مشهد وقتی از منطق فازی صحبت می‌کرد مثالی زد و گفت که این تناقض است و دیدید که در منطق فازی تناقض هم اتفاق می‌افتد. ما که کمی فلسفه می‌دانستیم گفتیم در تناقض هشت وحدت شرط است و این هشت وحدت برقرار نبود. چون عمده‌تاً دانشمندان این‌گونه مغالطات را انجام می‌دهند. یک روحیه پوزیتیویستی در جامعه علمی ما از نظراتشان دفاع می‌کند. به نظر می‌رسد اشکال اساسی ضعف بینش فلسفی در ایران باشد.

■ **دکتر نبوی:** اتفاقاً در جلسه‌ی شورای پژوهشی هم در این رابطه صحبت‌هایی بود. یکی از دوستان در رشته‌ی جغرافیا، آقای دکتر شاهدان، که در این زمینه با من همدلی‌هایی داشتند پیشنهادی آورده بودند درباره این که علاوه بر درس منطق و روش‌شناسی در مجموعه دروس مدرّسی که همه‌ی رشته‌ها به آن نیاز دارند، هر گروهی درس فلسفه‌ی علم متناظر با آن رشته را در مجموعه‌ی دروسشان داشته باشد. من هم استقبال کردم و سعی کردم پیشنهادشان را کمی عملیاتی کنم و جاهایی را که بحث‌های ایشان ضعف داشت تصحیح کنم. قبلاً درس فلسفه‌ی علم برای همه‌ی رشته‌ها اجباری بوده اما متناظر با هر رشته‌ای مثلاً فلسفه‌ی فلسفه، فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی تاریخ، یا مثلاً فلسفه‌ی تکنولوژی و... موضوعی جالب است که لازم هم هست. همه‌ی حوزه‌ها نیازمند یک نگاه فلسفی هستند. متأسفانه اعضای جامعه‌ی علمی خوب

یاد گرفته‌اند شنا نکنند اما غواص‌های خوبی نیستند، آدم‌های عمیقی نیستند، عمیق فکر نمی‌کنند، می‌خواهند سریع به نتیجه برسند و تدقیق نمی‌کنند. این برای جامعه آفت است. ممکن است در کوتاه‌مدت یک چیزهایی استحصال شود اما به صورت کپی -پیست است. تا فرد غواصی نکند، نمی‌تواند متناظر با علمی که دارد و جامعه‌ای که در آن است مرجان‌ها و مرواریدها را استخراج کند. ابتدا باید اینها را استخراج کند و بعد شنا کند و آنها را به ساحل برای دیگران بیاورد. اما متأسفانه وقتی در سطح شنا کند در سطح فقط می‌تواند دلالی کند. خودش نمی‌تواند چیزی تولید کند، تنها مثل کشتی از اینجا به آنجا منتقل می‌کند و کار دیگری که بلد نیست.

◆ **امیرحسین زادیوسفی:** من از دانشجویانتان شنیده‌ام که شما معتقدید دانشجویان فلسفه از دیگر رشته‌ها هم باید چیزی به گوششان بخورد.

■ **دکتر نبوی:** هم دانشجویان فلسفه و هم دانشجویان دکتری به طور کلی. دانشجویان فلسفه به معنای اخص کلمه. چون از نظر من فلسفه ویژه‌ی مقاطع تکمیلی است. من هنوز هم همان نگاه افلاطونی را دارم که متافوسیکا ساحتی است که بعد از فوسیکا و متمتیکا ظاهر می‌شود. فیزیک یعنی همه‌ی علوم تجربی و همه‌ی علوم حسی. افراد در مرحله‌ی اول با علوم حسی روبه‌رو هستند و باید هم باشند. طبیعی هم هست. علوم کاربردی و تجربی، با اینها باید مأنوس باشند. تعدادی از ذهن‌ها هستند که مایل اند فقط شناگر خوب نباشند، مایل اند غواصی هم نکنند و به این راضی نمی‌شوند که فقط در سطح حرکت کنند. این استعدادها را باید شناسایی کرد و به یک سطح بالاتر یعنی متافیزیک وارد کرد، و اینجا باید یک ابزار به آنها داد. به تعبیر افلاطون متمتیک یک حکمت وسطا است که یک پایه‌اش در فیزیک است و یک پایه‌اش در متافیزیک؛ تجریدی تولید می‌شود اما می‌تواند همه‌جا کاربرد داشته باشد. امروزه منطقی جدید و منطقی ریاضی برای همین منظور مهیاست. منطقی و ریاضیات می‌شود واسط برای کسی که می‌خواهد کار فلسفی کند. حالا این انسان عمیق‌تر می‌شود، فیزیک را می‌داند، منطقی و ریاضیات را می‌داند و حالا می‌خواهد یک ساحت بالاتر را درک کند. برای همین با آنهایی که مایل اند فلسفه را عمومی کنند و به دوران دبیرستان و دبستان بکشانند و فلسفه برای کودکان تدریس کنند اتفاق نظر ندارم.

◆ **امیرحسین زادیوسفی:** به نظر شما مطرح شدن مباحث فلسفی برای نوجوانان مفید نیست؟

■ **دکتر نبوی:** وحدت وجود و... را برای دانش‌آموز بگویی چه می‌شود؟ فقط بادی در غبغب او می‌افتد که من فیلسوف شدم. خیلی از این افراد را دیده‌ام که در سنین پایین هستند، مثلاً دانشجوی سال اول فلسفه است و دیگر عالم و آدم را بنده نیست! بگذاریم که به شکل طبیعی سؤالات فلسفی برای افراد مطرح شود و اگر این اتفاق افتاد، خود شخص با ابزار خوبی که در اختیار دارد، با آشنایی که نسبت به عالم و آدم دارد، به دنبال پاسخ مسائل می‌گردد و در این صورت فلسفه حیات پیدا می‌کند.

◆ **سینا سالاری:** پس شما با جریانی که مخصوصاً این اواخر رایج شده که دانشجویان فنی و مهندسی به سمت فلسفه می‌آیند موافق هستید؟

■ **دکتر نبوی:** بله من به شدت موافقم. اما این ایده یک آفتی هم دارد. من تعداد زیادی از دانشجویان طراز اول مهندسی، ریاضی و کامپیوتر را در دانشگاه صنعتی شریف و امیرکبیر می‌شناسم که به خاطر همین علاقه‌ای که پیدا کردند با توهم درسشان را رها کردند و رفته‌اند حوزه که درس فلسفه بخوانند. دانشگاه شریف که من ۲۰ سالی است با گروه فلسفه‌ی علم آن ارتباط دارم یک بحرانی پیدا کرده بود و آن این که تعدادی از دانشجویان عالی درس را رها می‌کردند و می‌رفتند حوزه که درس دینی و فلسفی بخوانند. زعمای قم، آنها که خردمندتر بودند نشستند با هم فکر کنند که این آفت و بحران است و برای حل آن چه باید کنیم؟ بهترین دانشجویها به جای این که بنشینند فیزیک و شیمی بخوانند، می‌آیند حوزه، بعد آنجا هم جذب نمی‌شوند و سرخورده می‌شوند. قرار شد شبیه آن درس‌های حوزه‌ای در دانشگاه درست کنیم. درسشان را بخوانند، دروس فلسفه را هم بخوانند. مثلاً منطقی را دو سه دوره من تدریس کردم. این کار فضا را واقعاً تعدیل کرد. به این ترتیب، جدا از فضای اصلی دانشگاه یک درس‌هایی را می‌خوانند و استفاده هم می‌کنند ولی به شکل هدایت شده که از مسیر اصلی خارج نشوند.

◆ **سینا سالاری:** این که بسیاری از افراد برای تعلم در حوزه دانشگاه را ترک می‌کنند واقعیتی است که وجود دارد. تبیینش چیست؟ چرا باید این اتفاق بیفتد؟ آنها در نظام آموزشی تربیت شده‌اند که بسیاری دروس دینی در

برنامه درسی‌شان بوده. چرا یک نفر آنقدر افراطی می‌شود و به حوزه می‌رود؟ نظام آموزشی ایرادی دارد؟

■ **دکتر نبوی:** جوانی داستان خاص خودش را دارد. استعداد بالاست اما شخص جوان است و بی‌تجربه، با احساسش حرکت می‌کند. احساسات بر او غلبه دارد. من خیلی از افراد را می‌شناسم که اگر می‌روند حوزه و استفاده می‌کنند، احیاناً به دنبال راه خروج می‌گردند. یک زمانی هم در حوزه این بحث مطرح شد که چنین افرادی با هدف و انگیزه‌ی دیگری وارد حوزه می‌شوند.

◆ **دکتر حسینی:** همان‌طور که می‌فرمایید خیلی از رفقای من هم این‌گونه بودند. ما در دانشگاه صنعتی اصفهان هم همین وضعیت را داشتیم. طیف وسیعی از دانشجویان به حوزه رفتند و تعدادی از آنها حوزه را رها کردند و دوباره به دانشگاه برگشتند و خیلی‌هایشان هم نتوانستند برگردند. عموماً کارهایی که این افراد انجام می‌دهند هیچ ربطی به دوره‌ای که در حوزه بودند ندارد، کار فرهنگی می‌کنند اما ارتباطی به حوزه رفتن یا نرفتن‌شان ندارد.

■ **دکتر نبوی:** قدما یک نگاهی داشتند که مهم بود. نظامیه‌هایی داشتند. نظامیه بغداد، نیشابور. یک سطحی می‌گذاشتند همه تا این سطح می‌خواندند و بعد یکی مثل خواجه نصیر می‌رفت سراغ ستاره‌شناسی یا ریاضیات دیگری می‌رفت سراغ فقه و ... وضعیت امروز ما نشان می‌دهد که تفاوت چندین نظام شاید خیلی مطلوب نباشد و هیچ وقت داستان وحدت حوزه و دانشگاه به معنای دقیق کلمه شکل نگرفته.

◆ **محسن اسلامی:** اگر این‌طور است شما با دوره کارشناسی فلسفه خیلی موافق نیستید. درست است؟

■ **دکتر نبوی:** اگر از نظر تاریخی بخواهید نگاه کنید، دوره کارشناسی و دبیرستان که چه عرض کنم دوره‌ی کودکستان را هم نیاز داریم چون باید از افلاطون و قبل از افلاطون شروع کنیم. خوش به حال افلاطون که قرار نبود دکارت و کانت و ویتگنشتاین و هگل بخواند. اگر نگاهتان نگاه تاریخی باشد، باید وقت داشته باشید همه‌ی اینها را از کودکستان بخوانید. ولی اگر قرار است فلسفه مسئله‌ای از مسائل عالم را حل و فصل کند تاریخ فلسفه به عنوان مقدمات بحث مطرح می‌شود و اینجا هنر این است که بهترین مطالب تاریخی را در کوتاه‌ترین زمان مطرح کنند. همان‌طور که به فیزیک و ریاضی وارد می‌شوید در تاریخ فلسفه هم وارد شوید، اما فلسفه را نباید تاریخی دانست،

باید مسئله‌محور دانست. آن وقت می‌شود سطوح عالی. وقتی اینها به صورت طبیعی برای ذهن ایجاد شد در سطح عالی به این مسائل بپردازیم؛ متنی هم حتی‌المقدور نباشد. هرچند طبیعی است متن‌های کلاسیک همیشه لازم است.

◆ **دکتر حسینی:** حالا که بحث به اینجا رسید شما راجع به فلسفه‌های قاره‌ای چه نظری دارید؟

■ **دکتر نبوی:** من احساس می‌کنم فیلسوفان قاره‌ای اهل نوعی تأمل عقلانی بوده‌اند. من عقل را مساوی با منطق نمی‌دانم اما منطق را دروازه‌ی عقل می‌دانم. در واقع، منطق را بخش مهمی از عقل می‌دانم. آن موقع که عقل می‌خواهد اظهار شود، باید منطقی ابراز شود، همان‌طور که دروازه‌ی شهر تمام شهر نیست ولی بخش مهمی از شهر است، شهر بخش دیگری هم دارد. بخشی که در آنجا زندگی هست، زیست عقلانی هست. زیست عقلانی ضرورتاً به معنای زیست منطقی نیست. تأمل عقلانی در این شعر حاج ملا هادی سبزواری هست که می‌گوید: الفکر حرکه الی المبادی و من المبادی الی المراد. اینجا تأمل هست، ضرورتاً منطق نیست. می‌بایست هرچه را که یافتی و خواستی صادر کنی، منطقی ابراز کنی یا وقتی می‌خواهی استفاده کنی باید منطقی و با دلیل استفاده کنی. احساس می‌کنم در زمانی که منطق خیلی قوی نبوده افرادی بودند که فکر می‌کردند، ایده‌هایی داشتند که با این منطق قابل‌اظهار نبود در گذشته عارفان درکی از عالم داشتند و به سبب آن فکر می‌کردند این منطق کاربردی ندارد. یا به قول مولانا:

چونک قشر عقل صد برهان دهد

عقل کل کی گام بی ایقان نهد.

او در اینجا، عقل را انکار نمی‌کند، صحبت از عقل کلی می‌کند ولی عقل قشری را نقض می‌کند. از سیاهی و سفیدی فارغ است — فازی است (با خنده)! من احساس می‌کنم از گذشته‌های دور درکی از عالم و آدم با تأملات عقلانی و شهودی وجود داشته که احساس می‌کردند با این منطق قابل ابراز نیست. در حکمت/الاشراق هم سهروردی همین را دارد، که می‌گوید من تلاش کرده‌ام آنچه را که با شهود یافته‌ام با زبان منطق به شما برسانم اما اگر نتوانم در یقین من هیچ شکی نیست، هرچند حجت مرا می‌توانید نقد کنید. فلسفه‌ی مشرقی ابن سینا، فلسفه‌ی اشراقی سهروردی و یا دیدگاه‌های افلاطونی در

باب صیوروت در عالم، از گذشته‌ها بوده است. من فکر می‌کنم این دوگانگی هنگامی بین قاره‌ای و تحلیلی ایجاد شده که افرادی مثل هگل حرفی برای گفتن داشته‌اند. می‌گوید چطور می‌شود با ذهنی که ثابت است راجع به واقعیت پویا در عالم بخواهید اشاره کنید؟ این چطور می‌تواند حکایت از آن کند؟ شما با یک دوگانگی دکارتی-ارسطویی چطور می‌توانید نسبت به عالمی که پویا است قضاوت کنید؟ اندیشه‌های شرقی هم این‌طور بوده‌اند. از بودا هم نقل شده است که می‌گوید ماه را با انگشتی که به آن اشاره می‌کند خلق نکن. انگشت ذهن ثابت است اما آن حقیقت پویاست. برای همین من همیشه این احساس را داشته‌ام که قاره‌ای‌ها در زمانی این حرف‌ها را زده‌اند که منطق ضعیف بوده و یک منطق دو ارزشی و کلاسیک حاکم بوده. الان امکان این‌که این مرافقت و موافقت باشد هست. شاید منطق‌ستیزی‌های آنان در زمان حاضر کمتر شود اگر بتوانیم تأملاتی که آنها داشته‌اند را با ابزارهای منطقی جدیدتر اثبات و فهم کنیم. بله، در دوران اولیه فلسفه‌ی تحلیلی، تفاوت خیلی شدید بوده، ولی احساس می‌کنم در بطنش آنها هم اهل تأمل بودند. ولی این‌که چقدر ممکن است این وفاق صورت بگیرد داستان دیگری است. فکر می‌کنم این وفاق الان بیشتر هست به شرطی که فیلسوفان تحلیلی ما از منطق زیاد فاصله نگیرند. برعکس دوره اول فلسفه تحلیلی که بیشتر فلسفه‌ی تحلیلی، منطقی بوده در زمان حاضر بیشتر تحلیل زبانی حاکم است.

◆ **دکتر حسینی:** از قدما گفتید و از منطق. از نظر شما کارهای منطقی قدما چه کارایی جدیدی می‌تواند در زمان ما داشته باشد؟

■ **دکتر نبوی:** من قائل به منطق تطبیقی نیستم. اما بازخوانی و بازیابی میراث منطق قدیم را به زبان منطق جدید قابل قبول می‌دانم، زیرا ممکن است زوایای نانوشته‌ای وجود داشته باشد که در بازخوانی آن ممکن است عناصری پیدا شود و اینها را هم همسنگ نمی‌بینم که بخواهم مقایسه‌ای کنم. بعضی می‌گویند منطق قدیم و جدید! این تقسیم‌بندی اساساً به چه معناست؟ شما اول یک پیشفرضی دارید که اینها همسنگ هستند. ممکن است یکی تپه‌ای کوچک باشد و دیگری قله‌ی اورست. باید گفت: اینها در چه بخش و جنبه‌ای قابل مقایسه هستند؟ و معتقدم این وظیفه‌ی ماست. ما در تاریخ منطق یک

مکتب مهمی داشتیم. اگر مکتب ارسطویی و رواقی هست، مکتب سینیوی هم داریم، مشروط به این‌که منطق سینیوی تکرار منطق ارسطویی و رواقی نباشد. اگر تکرار آنها و حتی تکمیل‌کننده‌ی آنها باشد ما حق نداریم بگوییم یک مکتب مجزا به نام منطق سینیوی وجود دارد. مثل یک درختی که آنها تأسیس کردند و شما شاخه‌ای را به آن اضافه می‌کنید. مگر این‌که به عناصر تأسیسی برسیم و چون منطق یک نظام استنتاجی است باید دنبال نظام‌های استنتاجی بگردیم. من تلاش کردم در بازخوانی‌ام نظریه‌های قیاسی مهم را که خود این‌سینا تأکید دارد، یعنی قیاس اقترانی شرطی که تصریح می‌کند کار خودش است و همچنین نظریه‌ی موجبات زمانی او جزء بخش‌های تأسیسی منطق اوست. اما نظریه‌های پیچیده‌ای هستند که باید فهم شود. نمی‌گویم در قالب تکنیک‌های امروزی پیچیده است اما در زمان خودش خیلی پیچیده بوده اما امروز به راحتی می‌شود آنها را فهم کرد، وقتی که فرمول بندی درستی از آنها ارائه دهیم. اما خب اشتباهات هم هست و طبیعی هم هست چون زبان آنها فنی نبوده و خیلی چیزها را نمی‌توانستند ببینند. ذهن قدرت تفکیک نداشته اما الان امکان تفکیک و تحلیل و تدقیق فراهم شده است. شما امروزه می‌توانید خیلی از چیزهایی را که آنان سریع از آنها عبور می‌کردند مورد تدقیق قرار دهید. مثلاً می‌گویند نقیض موجه‌ی کلیه حملیه، می‌شود سالبه‌ی جزئی‌ه‌ی حملیه که غلط است. می‌شود غیرموجه‌ی غیرکلیه‌ی غیرحملیه، اما چون حملیه را فرمول بندی نمی‌کردند و اندراج حذف بوده، جزئی‌ها را هم حملیه می‌دانستند. البته گاهی هم می‌گفتند توسعاً و تسامحاً. نهایتاً می‌خواهم بگویم امکان فرمول بندی و بازیابی‌اش هست ولی معنای این حرف آن نیست که الّا و لابد بتوانیم آنها را اثبات کنیم. من با موارد زیادی اشتباهات برخورد‌ام. ولی همین که قدما در آن شرایط که ابزار مناسب را نداشتند وارد بحث می‌شدند، جالب توجه است. در یک دوره‌ای منطقدانان فقط به عنوان منطقدان شناخته می‌شدند. سهلان ساوی یا مثلاً نجم الدین کاتبی قزوینی فیلسوف تلقی نمی‌شدند ولی منطقدانان قهاری بودند.

◆ **دکتر حسینی:** از این‌که دعوت ما را برای این گفت‌وگو پذیرفتید، بسیار سپاسگزارم.

■ **دکتر نبوی:** من هم از شما بابت مصاحبه متشکرم.

بر این است که کار فلسفه، تحلیل مفاهیم فلسفی مانند  
علیت، معرفت، توجیه، معنا، اینهمانی و غیره است  
( Bealer 2008, Sosa 1998, Goldman et al 1998, )  
(Goldman 2007).

گلدمن از جمله افرادی است که هماهنگ با فهم  
عرفی فیلسوفان، هدف فعالیت فلسفی را تحلیل مفاهیم  
فلسفی می‌داند.<sup>۱</sup> گلدمن و پاست (Pust) (از این پس، GP)  
در کاری مشترک، در یک نظر کلی رویکردهای موجود در  
باب موضوع تحلیل فلسفی را به دو دسته‌ی کلی تقسیم  
می‌کنند: (۱) دیدگاه‌هایی که مطابق آنها هدف تحلیل  
فلسفی هویتی روان‌شناسانه و درون ذهن هستند؛ و (۲)  
دیدگاه‌هایی که مطابق آنها هدف تحلیل فلسفی هویتی  
فراذهنی هستند. دیدگاه‌هایی از قسم اول و دوم به  
ترتیب ذهن‌گرایی<sup>۲</sup> و فراذهن‌گرایی<sup>۳</sup> خوانده می‌شود ( GP  
1998, p. 184). ذهن‌گرایی موضعی است که در این کار و  
در (Goldman 2007) از آن به صراحت دفاع می‌شود.  
در این مقاله تلاش خواهیم کرد به استخراج برخی از  
استلزامات این نظریه و ارزیابی آنها بپردازیم.

## ۲ ذهن‌گرایی و هدف تحلیل فلسفی

تر اصل‌ی ذهن‌گرایی را می‌توان در این نقل‌قول یافت:

«ذهن‌گرایی، تحلیل فلسفی را به عنوان تلاشی در جهت  
روشن‌ساختن مفاهیم موجود در پس‌محمول‌هایی که از  
حیث فلسفی مورد توجه هستند، تفسیر می‌کند، که در  
آن لفظ «مفهوم» اشاره به یک ساختار و یا حالت روان-  
شناسانه<sup>۴</sup> دارد که وضعیت زبانی یک ادراک‌کننده‌ی زبان  
طبیعی را [نسبت به فلان ترم کلی] متعین می‌کند.

<sup>۱</sup> حتی اگر فرض کنیم پاسخ روشنی به این سؤال وجود دارد، باز هم  
در عمل با نظریات روش‌شناسانه‌ای روبه‌رو می‌شویم که اصلاً هدف  
فعالیت فلسفی را تحلیل مفاهیم نمی‌دانند. برای مثال، Kornblith  
(2002) معتقد است آنچه فیلسوفان آن را «تحلیل مفاهیم  
فلسفی» (تحلیل شونده‌های فلسفی) می‌نامند در حقیقت مانند کار  
دانشمندان علوم طبیعی کشف ماهیت برخی از انواع طبیعی است.  
مطابق این نظر، معرفت یک نوع طبیعی است که فیلسوفان در پی  
کشف ماهیت آن هستند؛ همان‌طور که عالمان طبیعی با بیان این  
گزاره که «آب = H<sub>2</sub>O» ماهیت نوع طبیعی آب را تشریح می‌کنند،  
فیلسوفان نیز با بیان «معرفت = باور صادق موجه» سعی در تشریح  
ماهیت نوع طبیعی معرفت داشته‌اند.

<sup>2</sup> mentalism

<sup>3</sup> extra-mentalism

<sup>4</sup> psychological state

# ذهن‌گرایی و روش‌شناسی فلسفه

پیمان پورقناد

دانشجوی دکتری فلسفه‌ی علم، دانشگاه تربیت مدرس

چکیده. در فلسفه‌ی تحلیلی معاصر یک فرض متعارف این  
است که هدف تحلیل فلسفی رسیدن به نظریاتی است که  
مفاهیم اساسی فلسفی را تحلیل می‌کنند. ذهن‌گرایی علاوه بر  
قبول این فرض، چند اصل دیگر را هم اضافه می‌کند: (۱)  
مفاهیم چیزی جز هویت ذهنی نیستند؛ و (۲) شهودهای  
فیلسوفان شواهدی له یا علیه یک نظریه فراهم می‌کنند؛ (۳)  
جز در شرایط نامطلوب شناختی، شهودها هرچند خطاپذیرند  
اما قابل اعتمادند؛ (۴) قابل اعتماد بودن شهودها از این رو است  
که داشتن یک مفهوم چیزی نیست جز تمایل به شهودهای  
درست درباره‌ی آن مفهوم. در این مقاله نشان می‌دهیم این  
تلقی از روش فلسفی و شهود حداقل با دو اصل روش‌شناختی  
مورد توافق در تضاد است: اصل اطلاع‌بخشی و اصل تعارض آرا؛  
مطابق اولی، گزاره‌های فلسفی — شامل نظریات و شواهد — اگر  
قرار است اهمیت شناختی داشته باشند باید اطلاع‌بخش باشند؛  
و مطابق دومی، تعارض آرای اصیل در فلسفه نه تنها ممکن  
است، بلکه فی‌الواقع در میان فیلسوفان وجود دارد، و این  
تعارض آرا چیزی است ورای دعوی زبانی.

## ۱ مقدمه

یک پرسش اساسی روش‌شناختی در فعالیت فلسفی این  
است که اساساً نظریات و تحلیل‌های فلسفی به دنبال  
تحلیل چه چیزی هستند. در سنت تحلیلی، عموماً اعتقاد

بنابراین، مفهوم سبب برای جونز ساختاری روان‌شناسانه است که وضعیت او در استفاده از محمول «سبب» را متعین می‌کند و مفهوم معرفت برای جونز ساختاری روان‌شناسانه است که بنیان وضعیت او در استفاده از محمول «دانستن» را تشکیل می‌دهد. (p. 188)

چند نکته را می‌توان از این نقل‌قول استنباط کرد: اول این که مفهوم هویتی روان‌شناسانه و فردی است، هرچند ممکن است شکل‌گیری حالتی که به آن «درک مفهوم» می‌گوییم نتیجه‌ی علی‌دادوستد زبانی در یک جامعه‌ی زبانی باشد؛ دوم این که هدف فعالیت فلسفی روشن ساختن محتوای این هویت ذهنی با توسل به مفهوم یا مفاهیمی است که پیش از این به اندازه‌ی کافی روشن هستند (= مفاهیم پایه‌ای‌تر).

### ۳ ذهن‌گرایی و ارزیابی یک تحلیل فلسفی

#### ۱-۳ مقدمات روش شناختی

گفته می‌شود روش فلسفه هم کمابیش مانند روش علوم دیگر است و، از این رو، تفاوتی میان فلسفه و علوم دیگر نیست. در علوم طبیعی مانند فیزیک یک روش شناخته شده، به طور خلاصه، این است که گزاره‌های به نحو تجربی تصمیم‌پذیر که شاهد<sup>۱</sup> محسوب می‌شوند، مانند E، را که از یک نظریه مانند T قابل استنتاج است مورد آزمون تجربی قرار می‌دهیم. چنانچه پیش‌بینی نظریه در این مورد درست از کار درآمد، یعنی اگر مشخص شد E صادق است، نظریه تأیید می‌شود در غیر این صورت تضعیف یا ابطال می‌شود.<sup>۲</sup>

در فلسفه تحلیلی معاصر هم عموماً فرض بر این است که چنین مدلی برای تأیید و موجه‌کردن و در نتیجه نشان‌دادن معقولیت باور به یک نظریه‌ی فلسفی، هم مناسب است و هم فی‌الواقع توسط فیلسوفان به کار بسته می‌شود، تنها با این تفاوت که شواهد در فلسفه اموری تجربی نیستند.<sup>۳</sup> برای نمونه، سوسا معتقد است: «هدف [فلسفه] یافتن یک محتوای منسجم از چیزهایی است که آن را شهود می‌کنیم به‌واسطه‌ی اخذ نظریه‌ای که به

بهترین وجه با آن شهودها سازگار شود و صدق آنها را توضیح دهد.» (2009, p.109) همچنین در انتخاب میان دو نظریه‌ی رقیب، آن نظریه‌ای که شواهد بیشتر یا مهم‌تری را به نحو بهتری، مثلاً با فرض هویات کمتری، توضیح می‌دهد، ارجحیت دارد.

اما ماهیت آنچه در فلسفه «شاهد» خوانده می‌شود چیست؟ می‌دانیم در علم شواهد از جنس گزاره‌های تجربی هستند که صدق یا کذبشان با تجربه مشخص می‌شود<sup>۴</sup> اما در فلسفه، بنا به فرض متعارف، شواهد از جنس تجربه نیستند، بلکه گزاره‌های هستند بدیهی یا شهودی در نظر فیلسوفان. آنچه در مقام داوری یک نظریه به کار می‌رود، گزاره‌های شهودی منفرد هستند. به طور خاص، این احکام منفرد در پاسخ به موارد فرضی یا واقعی در ذهن شکل می‌گیرد: ساختار یک استدلال مبتنی بر شهود در روش فلسفی به طور خلاصه از این قرار است:

- ۱- فیلسوف شهودگر برای ارزیابی نظریه‌ی T که منطقاً مستلزم گزاره‌ای مانند E است، موقعیتی فرضی یا واقعی مانند e را توصیف می‌کند و جنبه‌هایی را از این موقعیت که در ارزیابی نظریه‌ی مورد بحث مدخلیت دارد، برجسته می‌سازد.
- ۲- سپس نشان می‌دهد که در موقعیت e، E شهوداً صادق یا کاذب است. در حالت اول می‌گوییم نظریه تأیید شده است و در حالت دوم می‌گوییم نظریه تضعیف یا ابطال شده است. این شاهد را می‌توان در قالب این عبارت بیان کرد: «شهوداً در موقعیت e، E صادق/کاذب است.»

شهودهای گتیه که از آن پس همراهی شهودی بسیاری از فیلسوفان دیگر را نیز به دنبال خود داشته‌است، در پی ردّ نظریه‌ای است که معرفت را معادل با باور صادق موجه می‌داند. از این نظریه منطقاً نتیجه می‌شود که «فاعل شناسا مانند S در موقعیتی مانند e که در آن باور

<sup>۴</sup> این «فرض متعارف» توسط افرادی که دیدگاه خود را به آنچه فلسفه‌ی آزمایشگاهی (Experimental Philosophy) نزدیک می‌بینند مورد مناقشه قرار می‌گیرد اما در اینجا ما به آن بحث وارد نمی‌شویم. به طور خلاصه، این فیلسوفان معتقدند مجموعه‌ی شواهد فلسفی داده‌هایی است تجربی درباره‌ی شهود دیگران شامل عوام (یعنی غیرمتخصصان در زمینه‌ی فلسفه).

<sup>۱</sup> evidence

<sup>۲</sup> البته این توصیف کاملاً دقیق نیست اگر تز دوئم-کواین را بپذیریم.

<sup>۳</sup> برای مثال Williamson (2007, p.214) و GP (1998, p.179) و Bealer (1998, p.205).



صادقِ موجهی به گزاره‌ی P دارد، به P معرفت دارد». گتیه موقعیتی مانند e را توصیف می‌کند که در آن بازیگر سناریوی فرضی، باور صادق و موجهی به گزاره‌ی P دارد در حالی که شهوداً<sup>۱</sup> به نظر نمی‌رسد به P معرفت داشته باشد. دلیل ما علیه نظریه‌ی اینهمانی معرفت با باور صادق موجه در قالب این جمله بیان می‌شود: «شهوداً فاعل شناسا مانند S در موقعیت e که در آن باور صادق موجهی به گزاره‌ی P دارد، به P معرفت ندارد.»

### ۳-۲ شواهد شهودی با تفسیر ذهن‌گرایانه

دیدیم قالب کلی عبارت توصیف‌گر حکم شهودی ما له یا علیه یک نظریه این گونه است: «شهوداً در موقعیت e، E صادق/کاذب است»، که در آن E گزاره‌ای است که بسته به این که آیا خودش یا نقیضش منطقاً از نظریه‌ی T نتیجه شود، نظریه را تأیید یا تضعیف می‌کند. مطابق یک تلقی عادی که گلدمن و دیگران از آن دفاع می‌کنند، گزاره‌ی E خودش چنین فرمی دارد: «موقعیت e موردی است (نیست) از مفهوم C». در باب شواهد، ذهن‌گرایی زمانی داخل می‌شود که مدلول «C» را هویتی ذهنی معرفی می‌کند. این تفسیر نتیجه‌ی مستقیم و مهمی در باب وضعیت معرفتی شهودهای این‌چنینی دارد: «شهود می‌تواند شایستگی منبع پایه برای شاهد بودن را داشته باشد» (1998, p.189) و هر منبعی که شاهد اساسی حاصل کند برای انکاپذیر بودن، باید بنا به تعریف، اتصالی با صدق داشته باشد. اما چرا شهود — با تفسیر ذهن‌گرایانه از احکام شهودی — چنین رابطه‌ای با صدق محتوایش دارد؟ توضیح سراسری وجود دارد:

فهمیدن این که چرا شهود... نشان‌دهنده‌ی صدق<sup>۲</sup> ساده است؛ زیرا وابستگی خلاف‌واقع مناسبی میان ارضا یا عدم ارضای مفهومی که با «F» بیان می‌شود توسط e، و آنچه شهود درباره‌ی e می‌گوید وجود دارد. [مالکیت] آن مفهوم مرتبط به «F» تمایلات بسیاری در پی خواهد داشت که در میان آنها، تمایلاتی<sup>۳</sup> به بروز دادن احکام شهودی وجود دارد مانند این که «مثال e نمونه‌ای از F است (نیست)». بنابراین، نه تنها ممکن، بلکه تقریباً بنا به

تعریف، اگر مالک مفهوم<sup>۴</sup> کاملاً درباره‌ی ویژگی‌های مرتبط موقعیت e مطلع باشد، آنگاه اگر e [فی‌الواقع] مفهومی که با «F» بیان می‌شود را ارضا نماید، آنگاه پاسخ شهودی او به این سؤال که آیا e «F» را ارضا می‌کند، [به‌درستی] مثبت خواهد بود؛ و اگر e [فی‌الواقع] مفهومی که با «F» بیان می‌شود را ارضا ننماید، آنگاه پاسخ شهودی او به این سؤال که آیا e «F» را ارضا می‌کند [به‌درستی] منفی خواهد بود. به عبارت دیگر، یک مفهوم‌گرایش دارد با شهودی که محتوایش را منعکس یا بیان می‌کند، آشکار شود<sup>۵</sup> (1998, p. 189) (تأکید در اصل متن است). (نیز نک. Goldman 2007, p.15)

علی‌رغم وضوح

نسبی، دو نکته در متن بالا نیاز به توضیح بیشتر دارد:

۱- این که «بنا به تعریف، مطلع بودن از ویژگی‌های مرتبط از موقعیت e و تصرف مفهوم C برای حکم شهودی به گزاره‌ی e» مصداقی از C است (نیست) کفایت می‌کند» به چه معنا است؟ این جمله را می‌توان این‌گونه تحلیل کرد: مطلع بودن از ویژگی‌های مرتبط از موقعیت e و تصرف مفهوم C برای حکم شهودی به گزاره‌ی e «مصداقی از C است (نیست)» کفایت می‌کند اگر و تنها اگر به ازای هر موقعیت e و هر ویژگی مرتبط P و هر مفهوم C، اگر فاعل شناسای X بداند که e دارای ویژگی P است و ذهن X مجهز به مفهوم C باشد، آنگاه X شهود خواهد کرد که «e موردی است از C» و چون گفته شده «بنا به تعریف»، این گزاره‌ی دوشرطی تحلیلی است.

۲- در متن روی «تعریف» تأکید شده است. یعنی از مفهوم «مالکیت مفهوم C» که در آن «C» به یک حالت ذهنی M اشاره می‌کند، چنین برمی‌آید که اگر موقعیت e دارای فلان و فلان ویژگی مرتبط باشد، آنگاه به شرط درک/این موقعیت از سوی فاعل شناسا، او شهود خواهد کرد (حکم شهودی خواهد داد) که e به واسطه‌ی داشتن فلان و فلان ویژگی مرتبط<sup>۶</sup> با مفهوم C مصداقی (موردی) از C خواهد

<sup>4</sup> concept possessor

<sup>5</sup> Manifested

<sup>۶</sup> منظور از ویژگی‌های مرتبط یک موقعیت (یا یک شیء) e نسبت به یک مفهوم C ویژگی‌هایی است که به‌واسطه‌ی آنها e موردی

<sup>1</sup> basic source of evidence

<sup>۲</sup> truth indicator

<sup>3</sup> dispositions

(iii) اگر شهوداً حکم کردن به  $P$  به نحو خلاف واقع به مالکیت مفهوم  $C$  وابسته باشد، آنگاه حکم شهودی به  $P$  که در آن به  $C$  اشاره شده است، رابطه‌ی اتکاپذیری به صدق محتوایش دارد. (iii) بنابراین شهود، منبع معرفتی اتکاپذیری است.

همان‌طور که می‌بینیم نتیجه‌ی این استدلال این است که شهود منبع معرفتی اتکاپذیری است. باید تمایز گذاشت میان این گزاره که شهود فلسفی منبع معرفتی اتکاپذیری است و این گزاره که شهود فلسفی منبع معرفتی است که همواره منجر به احکام فلسفی صادق می‌شود. مطابق نظریه‌ی اتکاپذیری در توجیه، این که یک فرآیند معرفتی (یا یک منبع معرفتی) تا درجه‌ی بالایی اتکاپذیر است با این که یک یا چند مورد از نتایج این فرآیند (یا منبع) کاذب باشند، کاملاً سازگار است (Goldman 1975).

علاوه بر بازگذاشتن امکان خطا، وضعیت‌هایی که از طریق آنها محتمل است شهود منجر به خطا شود نیز این گونه برشمرده شده‌اند: (۱) هنگامی که فاعل شناسا به خوبی موقعیت را درک نکرده باشد؛ یا ممکن است فاعل شناسا علی‌رغم فهم موقعیت، در هنگام به کار بردن مفهوم ویژگی‌های مرتبط موقعیت را فراموش کند یا نتواند سناریو را به خوبی دنبال کند؛ (۲) فاعل شناسا ممکن است نظریه‌ی ناصحیحی درباره‌ی مفهوم داشته باشد که شهود ما درباره‌ی یک موقعیت را به اشتباه می‌کشاند. در این دو وضعیت، ادعا شده است که، شهود به خطا می‌رود. در نتیجه، شهود علی‌رغم اعتمادپذیری‌اش یک منبع خطاناپذیر برای شواهد<sup>۲</sup> نیست. (Goldman 2007, p.15).

اما به نظر نمی‌رسد هیچ‌یک از وضعیت‌های فوق بتواند موردی از خطا در شهود موردی ما را به دنبال داشته باشد.

در واکنش به (۱) می‌توان چنین گفت: فرض کنید موقعیت  $e$  دارای تنها یک ویژگی  $P$  مرتبط با مفهوم  $C$  است. همچنین فرض کنید فیلسوف  $X$  به جهت بدفهمی در خواندن توصیف مربوط به موقعیت  $e$ ، این موقعیت را، به جای دارا بودن  $P$ ، به اشتباه واجد ویژگی دیگری مانند  $P^*$ ،  $(P \neq P^*)$ ، می‌یابد و در نتیجه شهوداً این‌گونه حکم

بود. به عبارت دیگر شهود نکردن این گزاره که « $e$  موردی است از مفهوم  $C$ » از سوی فاعل شناسا به این معنا است که او اصلاً مفهوم  $C$  را در اختیار ندارد. به نحو دقیق‌تر می‌توان گفت: (II) اگر  $X$  مفهوم  $C$  را در اختیار داشته باشد و به اندازه‌ی کافی از ویژگی‌های مرتبط موقعیت  $e$  آگاه شده باشد، آنگاه اگر این سؤال برای او مطرح شود که « $e$  موردی از  $C$  هست یا خیر؟»، شهوداً حکم خواهد کرد به این که  $e$  موردی از  $C$  است (نیست).

با توجه به نکته (۱) بالا داریم که کذب گزاره‌ی فوق به این معنا است که ممکن است که یک موقعیت  $e$  وجود داشته باشد و به ازای هر ویژگی مرتبط  $P$  و هر مفهوم  $C$ ، فاعل شناسای  $x$  بداند که  $e$  دارای ویژگی  $P$  است و ذهن  $x$  مجهز به مفهوم  $C$  باشد ولی در عین حال  $x$  شهود نکند که  $e$  موردی است از  $C$ . و این با تعریف «مالکیت مفهوم» منطقاً ناسازگار است.

با توجه به نکات فوق، استدلال گلدمن برای نشان دادن اتکاپذیربودن شهود را می‌توان این‌گونه بازسازی کرد:

#### استدلال بر پایه‌ی وابستگی خلاف واقع<sup>۱</sup>

(i) مالکیت مفهوم  $C$  تمایلی در فاعل شناسا ایجاد خواهد کرد به شهودی حکم کردن به این که موقعیت  $e$  اگر دارای فلان و فلان شرایط باشد مصداقی است از  $C$ .

(ii) اگر مالکیت مفهوم  $C$  تمایل به شهوداً حکم کردن به گزاره‌ی  $P$  را در فاعل شناسا ایجاد کند، آنگاه بین مالکیت مفهوم  $C$  و حکم شهودی به گزاره‌ی  $P$  نوعی وابستگی خلاف واقع وجود خواهد داشت. (گزاره‌ی  $P$  گزاره‌ای است به فرم « $e$  موردی است (نیست) از مفهوم  $C$ »)

خواهد بود از  $C$ . برای مثال مسطح بودن و دارای چهارپایه بودن دو ویژگی هستند که یک شیء را تحت مفهوم میز درمی‌آورند ولی فلزی بودن یا چوبی بودن ویژگی‌های مرتبط با میز بودن این شیء نیستند. یا در مثال گتیه، این‌گونه نیست که آنچه موقعیت توصیف شده را تحت مفهوم باور صادق موجه درمی‌آورد زبان فاعل شناسا در سناریوی مربوط باشد.

<sup>2</sup> infallible source of evidence

<sup>1</sup> counterfactual dependence

می‌کند که «موقعیت e، به واسطه‌ی داشتن ویژگی P\* موردی است از مفهوم C»؛ در حالی که در واقع e موردی از C نیست. بلکه این جمله یک حکم اشتباه را بیان می‌کند، اگر عبارت «موقعیت e» دقیقاً به موقعیت e اشاره می‌کند؛ یا به عبارت دیگر این جمله/شاهد/حکم هنگامی اشتباه می‌بود که محتوای آن عبارت بود از این که موقعیت e، به واسطه‌ی داشتن ویژگی P\* موردی است از مفهوم C. اما این گونه نیست. چرا؟!<sup>۱</sup>

بنا به اصل لایب نیتس، از شروط لازم اینهمانی دو شیء یا دو رویداد این است که هر ویژگی که یکی دارا است را دیگری نیز دارا باشد. در مورد بالا دو وضعیت (رویداد) ذهنی داریم: یکی فهم موقعیت e به نحوی که در آن e متصف به P می‌شود، یعنی وضعیت ذهنی M؛ و دیگری فهم موقعیت e به نحوی که در آن e، به جای P، متصف به P\* می‌شود، وضعیت ذهنی M\*. با فرض اصل لایب نیتس M و M\* نمی‌توانند اینهمان باشند، چرا که اولی ویژگی‌ای دارد که دومی فاقد آن است: در یکی P و در دیگری P\* به موقعیت مفروض اسناد داده شده است. اسنادهای P و P\* در واقع ویژگی‌های متفاوتی به ترتیب برای M و M\* هستند. بنابراین، به نظر می‌رسد کسی که در مورد بالا ویژگی اشتباهی را به یک موقعیت می‌دهد در واقع حالت ذهنی او فهم موقعیت e نیست هرچند او در گزارش زبانی‌اش از «موقعیت e» استفاده کند. حتی اگر او در گزارشش «e» را ذکر کند، در حقیقت «e» به موقعیت دیگری دلالت می‌کند، یعنی مثلاً به موقعیت e\* — موقعیتی که البته در متن فلسفی مورد بحث توصیف نشده است اما در ذهن خواننده تصویر شده است.

حتی در این وضعیت هم حکم شهودی فاعل به هیچ وجه نادرست نیست، چرا که به نظر می‌رسد حکم او در واقع این است که موقعیت e\* — و نه موقعیت e — موردی است از مفهوم C. اگر واقعاً موقعیت e\* موردی باشد از C، این حکم همچنان صادق است. اشتباه در جایی است که فاعل دچار سوءفهم موقعیت به اشتباه تصور می‌کند نویسنده‌ی متن موقعیتی را توصیف کرده است که موردی است از مفهوم C؛ اشتباهی در خود حکم وجود ندارد چرا که موقعیتی که خواننده درباره‌اش حکم شهودی می‌دهد در واقع همان e\* است که بنا به فرض — برخلاف e — واقعاً مصداقی است از C. اشتباه در جایی است که e\* به جای e یعنی موقعیت مورد نظر نویسنده در ذهن

خواننده نقش بسته است. خلاصه آن که حکم شهودی او نه اشتباه بلکه حداکثر بی‌ربط به بحث نویسنده است.<sup>۱</sup> اما می‌رسیم به دومین حالت ممکن که بنا به ادعا می‌تواند موجب بروز خطا در شهود ما شود. ادعا شده است که یک نظریه‌ی ناصحیح درباره‌ی مفهوم C می‌تواند شهود ما درباره‌ی مفهوم C را به خطا دچار کند.<sup>۲</sup> مورد (۱) به حالتی اشاره می‌کند که سوءفهم موقعیت منشأ خطا بود، ولی در این حالت گفته می‌شود اختلال در درک مفهوم منشأ خطا است. دلیل قاطعی وجود دارد که چنین نیست. تکرار می‌کنیم که تر اصلی ذهن‌گرایی درباره‌ی مفهوم این است که تصرف مفهوم C همان قرار داشتن در وضعیت ذهنی M است (تصرف مفهوم C = قرار داشتن در حالت ذهنی M؛ یا می‌توانیم بگوییم مفهوم C = حالت ذهنی M). اگر نظریه‌ای که تصور شده است درباره‌ی C است در ذهن فاعل شناسا حاضر باشد حالت ذهنی M را تغییر دهد، مثلاً به M\*، در این صورت، بنا به فرض فوق، مالکیت مفهوم C منتفی شده است (یا اصلاً مفهومی به جای C ننشسته است، یا مفهومی مانند C\* ننشسته است به طوری که داریم: تصرف مفهوم C\* = قرار داشتن در حالت ذهنی M\*) و حتی اگر فاعل شناسا شهوداً حکم کند که «موقعیت e موردی است از مفهوم C»، در این جمله و در لحظه حکم به آن، «C» در حقیقت به «C\*» دلالت می‌کند نه به C، چرا که حالت ذهنی M دیگر حاضر نیست. اما از طرف دیگر، اگر نظریه‌ی مذکور تغییری در حالت ذهنی فاعل شناسا ندهد، بنا به اینهمانی «تصرف مفهوم C = قرار داشتن در حالت M»، صادق است که «فاعل شناسا مفهوم C را در اختیار دارد». همچنین بنا به فرض، از آنجا که فاعل شناسا از موقعیت مورد بحث اطلاعات کافی در اختیار دارد و مفهوم C را نیز تصرف کرده است، به درستی شهود خواهد کرد که e موردی است (نیست) از مفهوم C.

پس می‌بینیم حتی اگر نظریه‌ی مفروض ما درباره‌ی مفهوم C مؤثر باشد، یعنی حالت ذهنی مربوط به مفهوم C را تغییر دهد، حداکثر حکم شهودی حاصل را نسبت به بحث بی‌ربط خواهد کرد؛ چرا که در حالت تغییر یافته شهود ما

<sup>۱</sup> که در این حالت حکم درباره‌ی موقعیت e\* است و نه e. این یک حکم شهودی است فارغ از اینکه برون‌گرایی نظریه‌ی مختار ما باشد.

<sup>۲</sup> نظریه درباره یک مفهوم مانند نظریه اتکا پذیری در باب مفهوم توجیه.

(i) ذهن‌گرایی درباره‌ی مفهوم  
(ii) اگر مفهوم هویتی ذهنی باشد، آنگاه اگر فاعل X مفهوم C را تصرف کرده باشد، آنگاه در صورت نیاز و در صورت تحقق شرایط مطلوب شناختی<sup>۳</sup>، مصادیق C را، در صورت مواجه شدن با آنها، به‌درستی به عنوان مصداق C شهود خواهد کرد و مصادیق غیر C را، در صورت مواجهه با آنها، به‌درستی به‌عنوان غیر C شهود خواهد کرد.  
(iii) بنابراین، اگر شخصی، با فرض کسب اطلاعات کافی از ویژگی‌های مرتبط موقعیت e و تصرف مفهوم C، شهود کند که e مصداقی از C است یا شهود کند که e مصداقی از C نیست، شهود او صادق است.

مقدمه‌ی (i) فرض استدلال است و لذا فعلاً بحثی درباره‌ی آن نداریم. اما در دفاع از (ii) لازم است دو مرحله طی شود: اول باید نشان داد فاعل X دارای مفهوم C تحت فلان و فلان شرایط شهوداً به اندراج یا عدم‌اندراج فلان مصداق در C حکم خواهد کرد؛ در مرحله‌ی بعد باید نشان داد که اگر چنین حکمی صادر شود، این حکم شهودی صادق نیز هست. همان‌طور که در استخراج **IJ** از ذهن‌گرایی دیدیم، مرحله‌ی اول به‌راحتی با توجه به تعریف ذهن‌گرایانه از تصرف مفهوم محقق می‌شود. اگر ذهن‌گرایی را در مقدمه‌ی اول فرض نکرده بودیم، موجه بودن (ii) در همین مرحله زیر سؤال می‌رفت. لذا فرض ذهن‌گرایی در این استدلال زائد نیست.

اما در مرحله‌ی دوم می‌توان گفت بسیار عجیب خواهد بود کسی ادعا کند مفهوم زرد را در ذهن دارد اما در شرایط مطلوب شناختی نتواند شیئی را که مشخصاً و به‌وضوح زرد است موردی از مفهوم زرد بداند. یا می‌توان گفت در مواجهه با کسی که در شرایط ایده‌آل شناختی به درستی حکم نمی‌کند که یک مثلث ترسیم‌شده روی کاغذ یک چندضلعی هست یا نه، طبیعی‌ترین واکنش این است که او فاقد مفهوم مشخصی از چندضلعی است (Bealer) (1999, p.38-39). یا بسیار عجیب خواهد بود کسی ادعا کند مفهوم معرفت را در ذهن دارد اما نتواند مصادیق جهل و معرفت را از هم متمایز کند.

در واقع این است که e موردی است از مفهوم C\* (و نه C). این که ارزش صدق این حکم چیست بحث دیگری است.<sup>۱</sup>  
دیدیم دو حالت نام‌برده‌شده برای بروز خطا، در واقع مواردی است که محتوای حکم شهودی ما با آنچه از بیان زبانی آن برمی‌آید متفاوت است نه این که حکم شهودی کاذب باشد. در حالت اول به نظر می‌رسد جمله‌ی «e موردی است از C» در واقع به این معنا است که e\* موردی است از C. در حالت دوم نیز جمله‌ی «e موردی است از C» در واقع به این معنا است که e موردی است از C\*. می‌بینیم که در حالت اول بی‌ارتباط بودن شهود فاعل به جهت لحاظ کردن موقعیت دیگری است غیر از آن موقعیتی که مراد بوده است، و در حالت دوم نیز بی‌ارتباط بودن شهود فاعل برمی‌گردد به تصرف مفهوم دیگری غیر از آن مفهومی که مورد بحث بوده است. خلاصه این که نه سوءفهم موقعیت مورد بحث و نه مفروض داشتن یک نظریه‌ی غلط درباره‌ی مفهوم مورد بحث هیچ‌یک ارتباطی به ارزش صدق حکمی که فی‌الواقع درباره‌ی یک موقعیت و مندرج بودن یا نبودن آن در یک مفهوم ندارند. در حقیقت بی‌ارتباط بودن شهود یک چیز است و کاذب بودنش چیز دیگر، که نباید با یکدیگر خلط شود.

تا بدین جا تلاش این بود که به نحو سلبی نشان دهیم امکان‌هایی که گلدمن برای خطا در شهود برمی‌شمرد معتبر نیستند. اما حتی می‌توان یک قدم گذاشت و استدلالی ترتیب داد که به نحو ایجابی نشان دهد که، برخلاف دیدگاه گلدمن، اساساً از فرض ذهن‌گرایی درباره‌ی مفهوم و هدف تحلیل فلسفی این برمی‌آید که شهود منبع خطاناپذیر و بالتبع کاملاً اتکاپذیر است:

#### استدلال برای خطاناپذیری شهود با فرض ذهن‌گرایی

<sup>۱</sup> ممکن است اشکال شود که در این دو بند گونه‌ای از برون‌گرایی در معنا مفروض است. درست است که برون‌گرایی منجر به این نتیجه می‌شود اما نه بالعکس؛ یعنی این‌گونه نیست که استدلال این دو بند به نحو غیرقابل اجتنابی بر برون‌گرایی تکیه داشته باشد. شهوداً به نظر می‌رسد که در این حالت حکم درباره‌ی موقعیت e\* است و نه e\*. این یک حکم شهودی است مستقل از این که برون‌گرایی به طور کلی نظریه‌ی مختار ما باشد. در توجه به این مطلب وام‌دار نکات دکتر حسینی هستیم.

<sup>۲</sup> البته این معنایی است از دید یک دانای کل. شاید هنوز برای فاعل شناسا حکم درباره‌ی مورد e و مفهوم C باشد. اما در اینجا چون بحث روی صدق و کذب و خطای شهود است لازم است از منظر یک دانای کل به موضوع نگاه کنیم.

<sup>3</sup> favorite cognitive conditions

حتی اگر به نحوی بپذیریم که در چنین مثال‌هایی فاعل به نحوی مفهوم مورد بحث را مالک است، علی‌رغم آن که قادر به تشخیص برخی از نمونه‌های آن نیست، در این صورت هر چند از معقولیت مقدمه‌ی (ii) کاسته می‌شود، اما اتخاذ این موضع نتایج جانبی بسیار سنگین و مخربی دارد: اگر فاعل مفهومی را در اختیار دارد به نحوی که با خطا در تفکیک نمونه‌ها و غیرنمونه‌های آن مفهوم سازگار است، آنگاه اتکاپذیر بودن احکام شهودی فاعل درباره‌ی آن مفهوم کاملاً محل تردید خواهد بود. بنابراین، اگر قرار است همچنان به فرض روش‌شناختی اولیه یعنی این که شواهد فلسفی ما را احکام شهودی ما درباره‌ی مفاهیم تشکیل می‌دهند — که مورد قبول ذهن‌گرایی نیز می‌باشد، وفادار باشیم باید خود را محدود به آن مواردی کنیم که مالک مفهوم نمونه‌ها و غیرنمونه‌های C را به درستی باز خواهد شناخت چرا که در غیراین صورت شواهدش اتکاپذیر نیست.

بنابراین، نتیجه می‌گیریم که شهود نه‌تنها یک منبع اتکاپذیر فراهم کننده شواهد است، بلکه فراتر از آن، برخلاف دیدگاه مدافعان اصلی ذهن‌گرایی، احکام شهودی — در تلقی ذهن‌گرایانه از مفهوم و شاهد — نمی‌توانند کاذب باشد. به عبارت دیگر اگر بخواهیم همگام با ذهن‌گرایی مفهوم را یک هویت ذهنی و تصرف مفهوم را یک حالت ذهنی متناظر بدانیم، در این صورت صحبت از امکان کذب یک حکم درباره‌ی مفهوم، همان‌قدر غیرقابل قبول است که صحبت از امکان کذب حکم شخصی درباره‌ی سردرد خودش. درد داشتن یک حالت ذهنی است که، بنا به فرضی قابل دفاع، امکان خطا در حکم به آن از سوی خود شخص وجود ندارد. اگر تصرف مفهوم نیز مطابق فرض ذهن‌گرایی چنین باشد، خطاپذیر دانستن شهود درباره‌ی آن نیز همان‌قدر عجیب است. اما تعهد (ناخواسته‌ی) ذهن‌گرایی به خطاناپذیری شهود پیامدهایی نیز دارد که در زیر به آن می‌پردازیم.

#### ۴- ذهن‌گرایی و مفروضات روش‌شناختی

در بحث روش‌شناسی مفروضات ما باید معین باشد. در اینجا به منظور ارزیابی پیامدهای قبول رویکرد ذهن‌گرایی، تأملی خواهیم کرد بر این که آیا این رویکرد در نهایت با چند اصل ساده‌ی روش‌شناختی که به نظر می‌رسد حداقل در مقام نظر مقبولیت عام دارد، سازگار است یا خیر.

#### ۴-۱ اطلاع‌بخشی

اصل اطلاع‌بخشی<sup>۱</sup> (صورتبندی اول). گزاره‌های فلسفی، شامل نظریات و شواهد، همگی اطلاع‌بخش اند.

این اصل بیش از حد بدیهی به نظر می‌رسد: همین‌قدر کفایت می‌کند که یادآور شویم قرار است فعالیت فلسفی منجر به افزایش معرفت ما در حیطه‌هایی شود. اگر نظریه پردازی در تحلیل مفهوم علیت این گزاره را بیان کند که «رخداد x علت رخداد y است اگر و تنها اگر y معلول x باشد»، آن وقت به نظر می‌رسد نظریه‌ی او را به این جهت بی‌ارزش تلقی می‌کنیم که ناقض اصل اطلاع‌بخشی است. ظاهراً پیشفرض هر فعالیت فلسفی این است که نظریات فلسفی «(صدق‌های مفهومی فلسفی) [قاعدتاً] حامل اهمیت فلسفی<sup>۲</sup> هستند»<sup>۳</sup> (Cappelen 2012, Ch. 10) در بیان این اصل نیاز است برای اصطلاح «اطلاع‌بخش» توضیحی ارائه شود. منظور از این که «گزاره‌ی اطلاع‌بخش است» چیست؟ یک پاسخ: گزاره‌ی P اطلاع‌بخش است تنها اگر P گزاره‌ی ترکیبی باشد. در این صورت اصل اطلاع‌بخشی به صورت زیر در خواهد آمد:

اصل اطلاع‌بخشی (صورتبندی دوم): گزاره‌های فلسفی شامل نظریات و شواهد همگی گزاره‌هایی ترکیبی اند.

مطابق این، تحلیل بالا از علیت یک گزاره‌ی فلسفی اصیل نیست زیرا ترکیبی نیست. این صورتبندی به رغم وجود این مزایا، با چالش‌های جدی روبه‌رو است:

۱- هنوز در پی کواین (۱۹۵۱) مقبولیت عام بر چیستی گزاره تحلیل و وجود تمایز تحلیلی/ترکیبی نیست. بنابراین پذیرش این صورتبندی دست‌کم موکول است به زمانی که ماهیت گزاره‌های تحلیلی — اگر چنین ماهیتی باشد — روشن شود.

<sup>۱</sup> informativeness principle

<sup>۲</sup> philosophical significance

<sup>۳</sup> البته درباره دیدگاه کاپلان باید گفت که وی معتقد نیست که کار فلسفه تولید صدق‌های مفهومی برای مفاهیم فلسفی است بلکه او صراحتاً می‌گوید حتی اگر هدف نظریه‌ی فلسفی صدق مفهومی باشد باید خصوصیات معرفتی داشته باشد از جمله اطلاع‌بخش بودن.

(ii) اگر فیلسوف X محمول فلسفی «C» را به طور معناداری به کار ببرد، مفهومی که محتوای را تشکیل می‌دهد برای X وجود دارد.

(iii) اگر مفهوم C هویتی صرفاً ذهنی باشند آنگاه فاعل نسبت به C معرفت مستقیم دارد. و این بدان معنا است که مؤلفه(ها)ی C را می‌شناسد (یا حداقل می‌تواند در صورت نیاز بشناسد).

(iv) بنابراین، مفهوم C که قرار است مورد تحلیل قرار گیرد برای X از پیش و مستقل از وجود نظریه‌ای که C را تحلیل کند، روشن است.

می‌توانیم جریان این استدلال را در یک جمله بیان کنیم: اگر قرار است نظریه‌ی فلسفی تحلیلی باشد برای یک مفهوم و مفهوم نیز هویتی ذهنی باشد، که بنا به فرض به آن دسترسی مستقیم داریم، دیگر نیازی به نظریه‌ی فلسفی نیست؛ زیرا نظریه‌ی فلسفی قرار است اطلاعی بدهد که مالک مفهوم از قبل نداشته است. تکرار آنچه در ذهن فیلسوف مالک مفهوم است ناقض اصل اطلاع‌بخشی است. همچنین مفاهیم فلسفی مانند معرفت، هدایت‌گر<sup>۱</sup> استفاده‌ی درست ما از محمول «معرفت» در زبان طبیعی خواهد بود تنها اگر ماهیت معرفت برای کاربر زبان مشخص باشد. اگر چنین است اصلاً چرا باید به دنبال نظریه‌ای برای آشکار کردن ماهیت معرفت بود؛ نظریه‌ای که — با توجه به روشن بودن مفهوم معرفت نزد فیلسوف از پیش — حتی اطلاع‌بخش هم نیست.

محتمل است که به این استدلال اشکال شود که بین دو سطح از شناخت مفهوم تمایز قایل نمی‌شود: شناخت صریح<sup>۲</sup> و شناخت ضمنی<sup>۳</sup>. در شناخت ضمنی برخلاف شناخت صریح هر چند مفهوم در اختیار است اما مؤلفه‌های آن به طور خودآگاه برای مالک مفهوم واضح نیست. برای مثال، او به مفهوم معرفت مجهز است اما شاید صراحتاً نداند از مؤلفه‌های معرفت، باور صادق موجه است. مطابق این اشکال، نظریه‌ی فلسفی است که این شکاف معرفتی را با بیان صریح مؤلفه‌های مفهوم پر می‌کند.

سه پاسخ به این اشکال وجود دارد:

۲- همچنین این اصل با قرائت بالا با فعالیت رایج تحلیل فلسفی در تعارض است: اگر همان‌طور که فرض روش‌شناختی متعارف در فلسفه — یا حداقل در فلسفه‌ی تحلیلی معاصر — می‌گوید، هدف فعالیت فلسفی تحلیل است، در این صورت قاعدتاً نتیجه‌ی یک تحلیل فلسفی باید تولید گزاره‌های تحلیلی باشد نه گزاره‌های ترکیبی. حتی اگر چالش قبل را ندیده بگیریم به راحتی نمی‌توان فعالیت را «تحلیل» نامید ولی نتیجه‌ی آن را گزاره‌ای ترکیبی.

۳- ممکن است ادعا شود گزاره‌های تحلیلی‌ای وجود دارند که اطلاع‌بخش‌اند، مخصوصاً زمانی که مفاهیم پیچیده‌ی فلسفی مورد تحلیل قرار گیرد. در این صورت نظریه‌ای که برای تحلیل آن مفهوم ارائه می‌شود، که بنا به فرض گزاره‌ای است تحلیلی، اطلاع‌بخش است. مثلاً اگر مفهوم باور موجه را با مفهوم باور حاصل از یک فرآیند اتکاپذیر یکی بگیریم (اتکاپذیر در معرفت‌شناسی) به نظر می‌رسد، به شرط صادق بودن، دانستن یا ندانستن این نظریه دو وضعیت کاملاً متفاوت معرفتی ایجاد می‌کند.

ادعا نمی‌کنیم که برای این سه چالش پاسخی وجود ندارد؛ تنها نسبت به این صورتبندی بی‌طرف می‌مانیم. اما به نظر می‌رسد صورتبندی بی‌دردسرت‌تر چنین باشد:

**اصل اطلاع بخشی (صورتبندی پایانی).** گزاره‌های فلسفی دارای محتوایی هستند که آگاهی یا عدم آگاهی به آنها تفاوت معرفتی ایجاد می‌کند.

بدیهی است گزاره‌ای که شرط فوق را ارضا نماید و درباره‌ی مفاهیم فلسفی باشد شرط لازم کاپلان که در بالا به آن اشاره شد را نیز محترم خواهد داشت.

اما آیا ذهن‌گرایی به‌عنوان یک بسته‌ی روش‌شناختی با این اصل سازگار است؟ به نظر نمی‌رسد این چنین باشد. برای نشان دادن این مطلب استدلال زیر را اقامه می‌کنیم:

**استدلال بر پایه‌ی اطلاع‌بخشی گزاره‌های فلسفی**

(i) هدف فعالیت فلسفی تحلیل مفاهیم فلسفی است و مفاهیم — از جمله مفاهیم فلسفی — هویتی ذهنی یا روانشناختی هستند. (ذهن‌گرایی)

<sup>1</sup> conductive

<sup>2</sup> explicit

<sup>3</sup> implicit

۱- چندان واضح نیست که شناختِ ضمنی، مخصوصاً نسبت به یک امر ذهنی خودآگاه، چه رابطه‌ای می‌تواند باشد. شاید بتوان از شناختِ ضمنی به برخی حالات ناخودآگاهِ روانی صحبت کرد، اما اگر مالکیت مفهوم را حالتی خودآگاه بدانیم، ادعای وجود معرفت ضمنی به مفهوم، ادعای قابل‌فهمی نیست.

۲- به نظر می‌رسد در بسیاری از موارد فیلسوفان لاقلاً بنا به ادعایشان می‌دانند دقیقاً درباره چه حرف می‌زنند و به مفهومی که در ذهن دارند احاطه دارند. این که فیلسوفی به شدت به شهودش درباره‌ی یک مفهوم تکیه می‌کند احتمالاً به این جهت است که اعتقاد دارد مفهوم مورد بحثش در احاطه‌ی کامل او است و شناخت او نسبت به آن صرفاً ضمنی نیست.

۳- اما مهم‌تر از دو پاسخ بالا این است که اشکال‌گر با یک دوراهی روبرو است: یا باید بپذیرد که شناخت ما از مفاهیم فلسفی که به دنبال تحلیلشان هستیم همگی صریح است که در این صورت مطابق استدلال بالا وجود نظریه بی‌وجه خواهد بود؛ یا اگر ادعا می‌کند که شناخت ما گاه ضمنی است در این صورت باید نشان دهد که این شناخت ضمنی از مفهوم با شهود موجه یا اتکاپذیر درباره‌ی آن مفهوم سازگار است. اصلاً واضح نیست که معرفت ضمنی، یعنی معرفتی به نسبت سطحی که فاقد احاطه به مؤلفه‌های مفهوم است، بتواند منبعی اتکاپذیر برای شواهد فلسفی ما باشد. یا باید اهمیت نظریه را به طور کلی منکر شویم یا موجه بودن شهودهایمان درباره‌ی مفاهیم را! انتخاب هریک از این دو شق بسیار نامعقول‌تر از رد یا تعدیل ذهن‌گرایی است.

بنابراین، معقول‌ترین گزینه کنار گذاشتن ذهن‌گرایی است.

#### ۴-۲ امکان تعارض آرای شهودی

فرض روش‌شناختی دیگری که حداقل در بدو امر بدیهی به نظر می‌رسد این است که در باب شهودهای فلسفی امکان اختلاف‌نظر اصیل وجود دارد (Sarch 2010, p. 469). منظور از اختلاف‌نظر اصیل این است که ممکن است دو فیلسوف هر دو درباره‌ی یک مفهوم واحد (دو مفهوم اینهمان) بحث کنند در حالی که شهودهای آنها درباره‌ی مثال‌های فلسفی یا دیدگاه آنها درباره‌ی این‌که

چه نظریه‌ای مفهوم موردنظر را به‌درستی تحلیل می‌کند، اختلاف داشته باشند.<sup>۱</sup>

این اختلاف‌نظر هم در بین فیلسوفان ممکن است و هم در میان عوام. اگر بین افراد در رابطه با شهود مصادیق اختلاف‌نظری وجود نداشت بعید بود بین آنها در باب این که چه نظریه‌ای صادق است اختلاف‌نظر وجود می‌داشت. بنابراین معقول است که بپذیریم:

**اصل امکان تعارض آرا:** ممکن است بین فیلسوفان در باب احکام به فرم «فلان موقعیت مصادیقی از فلان مفهوم است (نیست)» تعارض آرا وجود داشته باشد.

به عنوان شواهدی به نفع این اصل می‌توان به اختلاف‌نظرها در حیطة‌ی اخلاق اشاره کرد. این که مثلاً آیا سقط جنین در حالتی که خطری مادر را تهدید نمی‌کند اخلاقاً قابل‌قبول است؟ یا در موضوع برون‌گرایی در فلسفه‌ی زبان آیا در مثال پاتنم (۱۹۷۳) ساکنین دوقلوی زمین با لفظ «آب» به  $H_2O$  اشاره دارند یا به XYZ؟ اما با توجه به استلزامات ذهن‌گرایی که در بخش قبل گفتیم، به نظر می‌رسد ذهن‌گرایی این اصل مقبول را نقض می‌کند. به این منظور می‌توان چنین استدلال کرد:

#### استدلال بر پایه‌ی امکان تعارض آرا در فلسفه

(i) اصل امکان تعارض آرا

(ii) ذهن‌گرایی

(iii) اگر ذهن‌گرایی صادق باشد آنگاه اگر شخصی مانند X، با فرض کسب اطلاعات کافی از ویژگی‌های مرتبط با موقعیت e و تصرف مفهوم C، شهود کند که e مصادیقی است از C است یا شهود کند که e مصادیقی نیست از C، شهود او صادق است.

(iv) اگر X شهود کند که P، آنگاه با توجه به مقدمه‌ی قبل هیچ فاعلی مانند Y وجود نخواهد داشت، که مفهوم C را تصرف کرده باشد و اطلاعات کافی درباره‌ی ویژگی‌های مرتبط موقعیت e دارد، در حالی که شهود کند  $\sim P$ .

<sup>۱</sup> قید "اصیل" به این جهت اضافه شده است که اختلاف نظر واقعی را از دعوای لفظی متمایز کند. نمونه‌ای از دعوای لفظی زمانی است که دو فیلسوف محمول «خوب» را به کار می‌گیرند در حالی که با به کار بستن این لفظ به یک مفهوم مشترک ارجاع نمی‌دهند.

(v) اگر (iv) محقق شود، آنگاه امکان تعارض آرای شهودی درباره گزاره P نفی می‌شود.  
(vi) بنابراین، یکی از فرضیات ما کاذب است

همان‌طور که دیدیم (iii) نتیجه‌ی استدلال موسوم به «استدلال برای خطاناپذیری شهود» است که درباره‌ی آن پیش از این بحث شد. (iv) نیز نتیجه‌ی (iii) است. در نهایت دو گزینه برای ما باقی می‌ماند: یا باید اصل امکان تعارض را کنار نهمیم یا ذهن‌گرایی را. در واقع این استدلال این سؤال اساسی را در مقابل ما قرار می‌دهد: اگر دو نفر هر دو یک مفهوم مشترک را تملک کرده باشند، چگونه ممکن است در شرایط مطلوب شناختی برای هر دو مانند احاطه به موقعیت مورد بحث، شهودهای متفاوتی داشته باشند؟ به نظر می‌رسد چنین چیزی ممکن نباشد چه رسد به این که یکی از شهودها کاذب نیز باشد.

در واکنش به این مسئله دو راه پیش رو داریم: رد ذهن‌گرایی، یا انکار اصل امکان تعارض آرا. اگر قرار است گزینه‌ی اخیر را انتخاب کنیم در واقع پذیرفته ایم آنچه اختلاف‌نظر در فلسفه است معمولاً در بهترین حالت دعوای لفظی است. یا حداکثر مطلبی که فیلسوفان سر آن اختلاف دارند این است که چگونه یک باور فلسفی صورتبندی زبانی شود. اگر کسی شهود می‌کند که P و دیگری ~P، در واقع اختلاف ظاهری برمی‌گردد به این که این دو احتمالاً در اصل بر سر صورتبندی زبانی شهودهایشان اختلاف دارند. اما اگر همچنان به این اصل متعارف معتقدیم باید ذهن‌گرایی را کنار بگذاریم.

## ۵ نتیجه‌گیری

دیدیم ذهن‌گرایی در باب مفهوم مستلزم احکامی است؛ منجمله:

۱- اگر فاعلی حکمی شهودی درباره‌ی اندراج یا عدم اندراج این موقعیت تحت مفهومی که در مالکیت دارد صادر کند به چیزی بیشتر از اشراف به ویژگی‌های موقعیت نیاز ندارد.

۲- همچنین این شرط برای صدق این حکم شهودی نیز کفایت می‌کند، بدین معنا که از ذهن‌گرایی نتیجه می‌شود که نه تنها شهود منبعی قابل‌اعتماد است بلکه فراتر از این شهود اساساً منبع خطاناپذیر است.

۳- سوءفهم موقعیت و فرض نظریه‌ای کاذب درباره‌ی مفهوم موردنظر هیچ‌یک حکم شهودی صادرشده را کاذب نمی‌کند بلکه حداکثر محتوای آن را نسبت به بحث بی‌ربط خواهد نمود.

۴- ذهنی بودن مفهوم اطلاع‌پذیر بودن گزاره‌های فلسفی - خصوصاً گزاره‌های شهودی درباره‌ی موارد و مثال‌های فلسفی - را زیر سؤال می‌برد.

۵ - همچنین ذهن‌گرایی به واسطه‌ی این که مستلزم خطاناپذیر بودن شهود است با امکان وجود تعارض آرا بین شهودکنندگان در باب موقعیت‌هایی که حکم شهودی به آنها تعلق می‌گیرد، ناسازگار است.

## منابع

- Bealer, G. (1998). "Intuition and Autonomy of Philosophy". In M. De Paul, & W. Ramsey (Eds.), *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Bealer, G. (1999). A theory of a priori. *Philosophical Studies*, 13, 29-55.
- Berkeley, G. (2008). The Principles of Human Knowledge. In D. Clarke (Ed.), *Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cappelen, H. (2012). *Philosophy without intuition*. Oxford University Press.
- Gettier, E. (1963). "Is justified true belief knowledge?". *Analysis*, 121-123.
- Goldman, A. (2007). "Philosophical Intuitions: Their Target, Their Source, and Their Epistemic Status". *Grazer Philosophische Studien*, 74, 1-26.
- Goldman, A. (2008). "What Is Justified Belief?" In E. Sosa, J. Kim, J. Fantl, & M. McGrath (Eds.), *Epistemology: An Anthology* (2nd ed.). Malden: Blackwell.
- Goldman, A., & Joel, P. (1998). Philosophical theory and intuitional evidence. In M. R. DePaul, & W. Ramsey (Eds.), *Rethinking intuition: The psychology of intuition and its role in philosophical inquiry* (pp. 179-199). Rowman and Littlefield.
- Kornblith (2002) *Knowledge and its place in nature*.
- Putnam, H. (1973). Meaning and Reference. *Journal of Philosophy*, 70, 699-711.
- Quine, W. V. (1951). Two Dogmas of Empiricism. In W. V. Quine, *From a Logical Point of View* (2nd ed.). New York: Harper Torchbook.
- Sarch, A. (2010). Bealer and the autonomy of philosophy. *Synthese*, 172, 451-474.
- Sosa, E. (2009). A Defence of the Use of Intuitions in Philosophy. In D. Murphy, & M. Bishop (Eds.), *Stich and His Critics* (pp. 101-112). West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Blackwell Publishing.



## مقدمه

مسئله‌ی بساطت یا ترکیب مشتق، هرچند به‌ظاهر در قالب بحثی لفظی و اعتباری جلوه‌گر می‌شود، اما از چند جهت برای فیلسوفان اهمیت دارد. نخست آن که دلیل شیخ اشراق بر اعتباریت وجود، بر فرض ترکیب مشتق استوار است. بر پایه‌ی این استدلال، اگر مفهوم «وجود» از واقعیت خارجی برخوردار باشد، قضیه‌ی «الوجود موجود» صادق است. حال (بر اساس فرض ترکیب مشتق) خود مفهوم «موجود» که در مسند محمول قرار دارد، به «شیء» له الوجود قابل تحلیل است و با نقل کلام در «وجود» مأخوذ در تحلیل مفهوم «موجود»، قضیه‌ی «الوجود موجود» در مورد آن صادق خواهد بود و با نقل کلام به مفهوم «موجود» در قضیه‌ی اخیر و تحلیل آن به «شیء» له الوجود این روند ادامه می‌یابد و این سیر به تسلسل منجر می‌شود. بدین ترتیب، سه‌روردی واقعیت‌دار بودن وجود را ابطال و اعتباری بودن آن را نتیجه می‌گیرد. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، پا گرفتن اشکال مزبور متوقف بر آن است که موجود را به‌عنوان «شیء» له الوجود» تحلیل کنیم و مشتقات را مرکب بدانیم. (شیرازی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۳۹؛ سه‌روردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۴)

از سوی دیگر، بیاناتی که محقق دوانی در تحلیل مفهوم «موجود» ارائه می‌دهد و آن را به «منتسب الی الوجود» در ممکنات معنی می‌کند، در موضعی به مسئله بساطت یا ترکیب مشتق مربوط می‌گردد. (شیرازی، ۱۴۱۹ ق، ج ۶، ص ۶۳؛ دوانی، ج ۱، ص ۴۴۵)

افزون بر این، فرقی که عرفا میان اسم و صفت می‌نهند، به فرق بین مرکب و بسیط باز می‌گردد. این که اگر «علم» به تنهایی و بدون ذات ملحوظ گردد، صفت است و اگر آن را به همراه ذات و در قالب «عالم» لحاظ کنیم، اسم خواهد بود. (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۳) این فرق‌گذاری هم ترکیب مشتقاتی نظیر «عالم» را مفروض دارد و فرق میان «عالم» و «علم» را به فرق میان بسیط و مرکب ارجاع می‌دهد.

با مروری بر آثار فلسفی روشن می‌شود که عموم فیلسوفانی که از بساطت مشتق دفاع می‌کنند، به استدلال سید شریف جرجانی توجه ویژه‌ای داشته و حتی در صدق بازسازی آن برآمده‌اند. در این میان، صدرالمتألهین در کتاب *اسفار*، این دلیل را ذیل استدلال شیخ اشراق بر

## بررسی انتقادی استدلال سید شریف جرجانی بر بساطت مشتقات

نویسنده سید احمد حسینی

کارشناس ارشد فلسفه‌ی اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس

**چکیده:** مسئله‌ی بساطت یا ترکیب مشتق، از دغدغه‌هایی است که علی‌رغم شباهت آن به مباحث اعتباری، در مقاطعی، بر بحث‌های فلسفی تأثیرگذار بوده است. نوشتار حاضر درصدد است به بررسی انتقادی استدلال جرجانی بر بساطت مشتق بپردازد. این استدلال خاطر نشان می‌کند که هرگاه مشتق، مرکب از «شیء له المشتق منه» فرض گردد، در صورت اخذ مفهوم «شیء»، دخول عرض عام در فصل و در صورت اخذ مصداق «شیء»، انقلاب قضایای ممکن به ضروری، اتفاق می‌افتد. در صورت نخست فصل، از فصل بودن می‌افتد و در فرض دوم جهت امکان از عالم واقع جمع می‌گردد. برای تبیین کیفیت انقلاب، راهکاری ارائه شده است که به تحلیل مفهوم حصه و نقشی که قید و تقید در محمول ایفاء می‌کنند، بازمی‌گردد. در ادامه علی‌رغم بی‌نقص شمردن این استدلال، روشن خواهد شد که دلیل مزبور، برای اثبات بساطت مشتق ناکارآمد است و تنها از عهده‌ی اخراج مفهوم یا مصداق «شیء» از حقیقت مشتق برمی‌آید.

### واژگان کلیدی:

جرجانی، بساطت مشتق، دخول عرض عام در فصل، انقلاب قضایای ممکن به ضروری

این مقاله در صدد است تا ضمن بررسی اجمالی خاستگاه شکل‌گیری مسئله‌ی بساطت یا ترکب مشتق، تقریر درستی از استدلال جرجانی به دست دهد تا آن را از نقدها و اشکالات وارده برهاند؛ سپس غایت دلالت این استدلال را بررسی کرده، به این پرسش بپردازد که آیا قادر است بساطت محض را ثابت نماید آن‌گونه که امثال حاجی سبزواری انتظار دارند و یا این استدلال تنها می‌تواند قول سوم را ثابت و خروج ذات از مشتق را تضمین کند ولی نمی‌تواند بساطت محض را نتیجه دهد.

### ۱ تاریخچه و خاستگاه دلیل جرجانی

به نظر می‌رسد انتخاب موضعی در قبال دوگانه‌ی بساطت یا ترکب مشتق، هرچند تلویحاً و نه تصریحاً، بسیار پیشتر از عصر جرجانی مورد توجه بوده است. به عنوان نمونه، برخی ارسطوئیان جهان اسلام، از مقولات عشر تحت عنوان «مشتقات» یاد کرده‌اند. (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۲) و حتی برخی در مقام مثال‌آوری برای مقولات، «ابيض» و «کاتب» را نمونه‌هایی از مقوله‌ی کیف شمرده‌اند. (ابن رشد، ۱۳۷۷، ص ۸۲) این در حالی است که «بیاض» و «کتابت» از مقوله‌ی کیف به شمار می‌آیند و در نتیجه مثال زدن به مشتقاتی نظیر «ابيض» و «کاتب» و این‌که از مقولات تعبیر به مشتقات شود، می‌تواند با پیشفرض بساطت مشتق و اتحاد آن با مبدأ انجام گرفته باشد.

با این حال، اولین موضع‌گیری که از سر تفتن در مقابل این مسئله انجام گرفته، به بحثی منطقی باز می‌گردد. محقق ارموی به مناسبت تقسیم علم به ضروری و کسبی، در صدد تعریف فکر برمی‌آید؛ چرا که در مفهوم هر یک از علم ضروری و علم کسبی، فکر و نظر اخذ شده است. او فکر و نظر را به «ترتیب امور حاصله یتوصل بها الی تحصیل غیر الحاصل» تعریف می‌کند. (ارموی، ۱۲۹۴ق، ص ۱۰) قطب‌الدین رازی در مقام تبیین مفردات این تعریف، خاطر نشان می‌کند: جمع آمدن «امور» در تعریف، ناشی از اخذ مفهوم «ترتیب» در آن است چرا که ترتیب امر واحد بی‌معنی است و می‌باید چند امر حاصل در کار باشد تا با ترتیب‌دهی میان آنها، کشف مجهول صورت پذیرد.

در ادامه، رازی با اشاره به اشکال برآمده از این تعریف، در صدد رفع آن برمی‌آید. اشکال این است که یکی از مصادیق روشن فکر (در معنای منطقی آن) ارائه‌ی حدود و تعاریف اشیاء است که طی آن با ترتیب اموری

اعتباریت وجود ذکر می‌کند. (شیرازی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۱) و حاجی سبزواری در تعلیقات /سفار سعی در اصلاح و پیراستن استدلال جرجانی از اشکالات دارد و حتی صورتبندی جدیدی از این استدلال ارائه می‌کند. (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۲) بعدها آخوند خراسانی عین تعلیقه‌ی حاجی سبزواری را تنها با عوض کردن یک مثال و انجام برخی تغییرات، در مبحث مشتق کفایه الاصول نقل می‌کند. (جوادی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۲۹) از آن به بعد، این بحث با جدیتی دو چندان در علم اصول پی‌گیری شده است. به نظر می‌رسد که عالمان متاخر علم اصول که خود را در مباحث اصولی وام دار آخوند خراسانی می‌دانند و اکثر آنان کتب خویش را مطابق ترتیب کفایه الاصول تنظیم کرده‌اند، در این مسئله، در واقع شارح مباحث حاجی سبزواری می‌باشند چرا که آخوند تنها به نقل کلام حاجی اکتفاء کرده است.

در پی مباحثی که در باب بساطت یا ترکب مشتق درگرفته با احتساب دیدگاه‌های عالمان اصول و فیلسوفان، سه نظریه‌ی کلی حادث شده است:

الف. بساطت محض: مشتق تنها از حدث تشکیل شده است و ذات و نسبت از حقیقت مشتق بیرون‌اند. حاجی سبزواری و محقق دوانی از طرفداران این نظریه می‌باشند. (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۲؛ اصفهانی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۲۳)

ب. ترکب محض:

این که مشتق مرکب از ذات، حدث و انتساب ذات به حدث است. شهید صدر از این نظریه دفاع می‌کند. (صدر، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۱۹)

ج. ترکب ناقص: این نظریه به سه شکل بیان شده است:

۱. ترکب از حدث و نسبت به گونه‌ای که ذات خارج از حقیقت مشتق بوده باشد. محقق عراقی مدافع این نظریه است. (عراقی، ۱۳۷۰ق، ص ۱۷۰)

۲. ترکب از ذات و نسبت، به گونه‌ای که حدث از مفاد مشتق بیرون باشد. این مطلب نظریه‌ی ای است که دوانی در نظریه ذوق تاله به آن تمایل دارد. (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۳)

۳. ترکب از ذات و حدث. این نظریه انتخابی امام خمینی است که از آن با عبارت «معنون به این عنوان» یاد می‌کند. (امام خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۷۱)

چون جنس و فصل، حقیقت نوع کشف می‌گردد. حال اگر قرار است به تعریف فوق از فکر ملتزم باشیم، لازم می‌آید تعاریف حدی‌ای که در آن، تنها به فصل یا عرض خاص اکتفا شده، از دایره‌ی حدود و تعاریف بیرون باشند؛ زیرا تعریف فکر بر آنها صادق نیست اما می‌دانیم این دو نوع از تعاریفات، در زمره تعاریف مقبول نزد منطقدانان قرار دارند. رازی در مقام رفع اشکال می‌گوید: چون تعریف به مفردات در قالب مشتقاتی نظیر ضاحک و ناطق ارائه می‌گردد با تحلیلی که می‌توان از حقیقت مشتق ارائه داد، تعریف تفکر هم بر آن صدق خواهد کرد؛ چرا که مشتقات هرچند از نظر لفظی مفرد اند اما از حیث معنی به «شیء له المشتق منه» انحلال می‌یابند و در نتیجه از نظر معنی مرکب اند. بنابراین، وقتی در مقام تعریف انسان، تنها از فصل یا عرض خاص بهره می‌بریم، به سبب انحلال هر یک به چند امر، تعریف تفکر بر آن منطبق است. (رازی، ۱۲۹۴ ق، ص ۱۱)

سید شریف جرجانی در حاشیه ضمن نقد این پاسخ بیان می‌کند که نمی‌توان مشتق را مرکب از «شیء له المشتق منه» انگاشت؛ چرا که اگر در این تعبیر مفهوم «شیء» مراد باشد، أخذ آن در مشتقی مانند ناطق منجر به دخول عرض عام در فصل می‌شود زیرا «شیء» عرض عام انسان است و أخذ آن در ناطق به أخذ عرض عام در فصل منتهی می‌گردد. و اگر مصداق «شیء» مراد باشد، أخذ آن در مفهوم مشتقی مانند ضاحک، منجر به انقلاب قضایای ممکن به ضروری می‌گردد؛ چرا که مصداق شیء همان انسان است؛ لذا أخذ انسان در مفهوم ضاحک، موجب می‌شود تا قضیه‌ی «الانسان ضاحک» به صورت حمل شیء علی نفسه در آمده و از ماده‌ی امکان به قضیه‌ی ضروری انقلاب یابد. (جرجانی، ۱۲۹۴ ق، ص ۱۱)

طبق تحلیلات ارائه‌شده، روشن می‌شود، اموری که عده‌ای به عنوان سرمنشأ منطقی بحث بساطت و ترکیب مشتق مطرح کرده‌اند، چندان دقیق نیست.

به عنوان مثال، استاد مطهری معتقد اند که این مسئله اولاً در باب تعاریفات منطقی سر بر آورد؛ چرا که از طرفی قرار بود معرفّ اجلی از معرفّ خود بوده و تفصیل‌گر اجمال آن باشد. از ضرورت اجلی بودن معرفّ، لزوم دو جزئی بودن آن به دست می‌آید، اما تعاریفی که تنها به عرض خاص یا فصل اکتفاء می‌کنند، ناقض این مطلب اند.

آنگاه رازی برای برون‌رفت از این اشکال، تن به ترکیب مشتق داده است. (مطهری، ۱۳۸۷، ج ۹، ص ۵۰۶)

در موطنی دیگر، اشکال اصلی رازی «استحاله تعریف به کمتر از دو کلمه» معرفی می‌گردد؛ چرا که تعریف عبارت از تجزیه است، لذا حداقل دو جزء برای تعریف لازم است. حال تعاریفی که تنها به فصل یا خاصه اکتفا می‌کنند، به عنوان ناقض این مطلب تلقی می‌گردند و رازی در مقام فراروی از این نقض، ترکیب مشتق را مطرح کرد. (همان، ص ۸۳)

این در حالی است که اشکال مزبور، برآمده از تعریف فکر بوده است؛ از آنجا که واژه‌ی «ترتیب» در تعریف فکر أخذ شده است، لزوم وجود دو امر در فرآیند تفکر لازم می‌آید و چون تعریف هم از مصادیق تفکر است، الزام تعریف به بیش از یک جزء را در پی داشت؛ در نتیجه تعاریفی که تنها به عرض خاص یا فصل اکتفا می‌کنند، به عنوان نقض تعریف فکر عنوان شده‌اند.

استدلال جرجانی بر بساطت مشتق، گذشته از تقدم تاریخی بر دیگر ادله، از متقن‌ترین ادله‌ی بساطت مشتق هم به شمار می‌آید و تلاش‌های فراوانی جهت بازخوانی این استدلال ارائه شده است.

## ۲ بررسی استدلال جرجانی

قطب‌الدین رازی در مقام تصویر ترکیب مشتق، «شیء» را در این ترکیب أخذ، و مشتقی چون «کاتب» را به «شیء له الکتابه» تحلیل کرده است. سید شریف جرجانی در مقام پاسخ به أخذ «شیء» در مفهوم مشتق، با ارائه‌ی دو احتمال در مقصود از واژه «شیء» به نقد سخن رازی می‌نشیند:

«مفهوم شیء در مفهوم (مشتقی نظیر) ناطق معتبر نیست؛ چرا که در صورت اعتبار، عرض عام داخل در فصل می‌شود و اگر در مشتق، مصداق شیء معتبر باشد، ماده امکان خاص به ضرورت انقلاب می‌یابد؛ چرا که شیئی که ضاحک است (مصداق شیء) همان انسان است.» (جرجانی، ۱۲۹۴ ق، ص ۱۱)<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> «ان مفهوم الشیء لا یعتبر فی مفهوم الناطق مثلا و الا لکان العرض العام داخلا فی الفصل و لو اعتبر فی المشتق ما صدق علیه الشیء انقلبت ماده الامکان الخاص ضروری فان الشیء الذی له الضحک هو الانسان.»

## ۱-۲ أخذ مفهوم شیء در مشتق

ممکن است مراد رازی از أخذ شیء در مشتق، أخذ مفهوم شیء بوده باشد. در این صورت أخذ آن در فصلی مانند ناطق، دخول عرض عام در فصل را در پی دارد. جرجانی این وجه استحاله را تنها در مورد مشتقاتی که در زمره‌ی فصول اند، جاری می‌داند اما أخذ مفهوم شیء در مشتقاتی که از قبیل اعراض خاص اند، به اشکالی بر نمی‌خورد. با این حال، از آنجا که کسی میان مشتقات تفصیلی نداده است، کافی است تا ترکیب در برخی از مشتقات با پیامدهای نادرستی همراه باشد تا بتوان به استناد عدم تفصیل میان مشتقات، عدم ترکیب و بساطت همه مشتقات را نتیجه گرفت.

## ۱-۱-۲ وجه استحاله دخول عرض عام در فصل

در بیان وجه استحاله‌ی دخول عرض عام در فصل، تعبیر مختلفی هست که در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم: الف. از آنجا که فصل، مقوم نوع و ذاتی آن است ولی عرض، غیرمقوم و غیرذاتی است؛ دخول عرض عام در فصل موجب می‌شود تا فصل در عین این که مقوم نوع و ذاتی است، غیرمقوم و غیرذاتی باشد. (موسوی مروج، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۳۴۸)

ب. دخول عرض عام در فصل، منجر به اجتماع امر غیر مختص با امر مختص می‌گردد و این مطلب می‌طلبد که فصل در عین مختص بودن، غیرمختص باشد. (فیروزآبادی، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۱۵۲)

ج. فصل، از ذاتیات است ولی عرض، امری غیرذاتی است و رتبه‌ی ذات، مقدم بر رتبه‌ی عرض است؛ یعنی اول باید ذات تحصیل و تقوم باید سپس عرض عارض گردد. رابطه‌ی جنس و فصل نسبت به اعراض عام و خاص همانند نسبت سواد و جسم است. در نتیجه، أخذ عرض عام در فصل لازم می‌آورد که یک چیز در عین مقدم بودن، مؤخر باشد. (فاضل، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳)

## ۲-۱-۲ توسعه‌ی اشکال به مشتقاتی از قبیل اعراض خاص

شق اول استحاله‌ی مورد بحث به مشتقاتی اختصاص یافت که در زمره‌ی فصول جای دارند؛ این در حالی است که با نگاه بدوی هرچند دخول عرض عام در عرض خاص، منجر به اجتماع مقوم و غیر مقوم، یا مقدم و غیر مقدم، یا ذاتی و غیرذاتی نمی‌شود اما لازم می‌آید یک امر در عین این که مختص است (چون مشتق بر عرض خاص است) مختص

نباشد (چون مشتق بر عرض عام است). در نتیجه، این اشکال به اعراض خاصی چون ضاحک هم تسری و توسعه می‌یابد. برای ارائه‌ی تحلیل درستی از مسئله، لازم است معنای «أخذ عرض عام در عرض خاص» به درستی تبیین گردد. حداقل سه تبیین از این معنی در دست است که بر پایه‌ی تبیین نخست اخذ عرض عام اشکالی در پی ندارد ولی بر اساس دو تبیین دیگر تسری شق اول استدلال جرجانی به اعراض خاص هموار می‌گردد.

الف. در صورت أخذ مفهوم شیء در اعراض خاصی مانند ضاحک، هیأت مشتق بر عرض عامی دلالت دارد که مقرون با عرض خاص است یعنی عرض عام، داخل در حقیقت عرض خاص نیست بلکه از باب تعدد دال و مدلول و به دلالت التزام بر آن دال است. مانند این که یک عرض عام در کنار یک عرض خاص ذکر گردد و گفته شود «ماشی ضاحک» بی آن که «مشی» در حقیقت «خندان بودن» داخل شود. بنابراین، دخول عرض عام در عرض خاص به این معنی است که هیأت مشتق بر عرض عام دلالت می‌کند ولی عرض عام داخل در حقیقت مشتق نیست. (موسوی مروج، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۳۵۱)

طبق این بیان، از أخذ عرض عام در عرض خاص، اشکالی لازم نمی‌آید؛ چرا که أخذ عرض عام در آن، از باب دخول در حقیقت عرض خاص نیست بلکه تنها از باب تعدد دال و مدلول و در کنار هم آمدن آن دو است. در مقابل، أخذ عرض عام در فصل، لازم می‌آورد که فصل در عین مقوم نوع بودن، مقوم آن نباشد.

بنابر این تبیین، أخذ عرض عام در عرض خاص، مجازی تلقی شده، از باب تعدد دال و مدلول است و گویا هیچ یک در مفهوم و حقیقت دیگری وارد نشده است بلکه برآیند آن، در کنار هم آمدن عرض عام و عرض خاص است که این امر، هیچ محالی را در پی ندارد.

در نقد این تبیین می‌توان گفت: فرض أخذ عرض عام در عرض خاص، به عنوان فرضی در کنار أخذ عرض عام در فصل مطرح شده و از این رو، لازم است واژه‌ی «أخذ» در هر دو فرض به یک معنی گرفته شود؛ در حالی که مطابق این تفسیر فرض أخذ عرض عام در فصل به معنای دخول عرض عام در حقیقت فصل گرفته شده است که منجر به اجتماع ذاتی و مقوم با غیرذاتی و غیرمقوم می‌شود اما أخذ عرض عام در عرض خاص، صرفاً به معنای «کنار هم آمدن» آن دو تقلیل یافته است حال آن که

لازم است این دو فرض را به یک معنی حمل کرد. بنابراین، اگر أخذ را به معنای دخول در حقیقت شیء گرفتیم هر دو فرض باطل است چون از طرفی با اجتماع ذاتی و غیر ذاتی مواجه‌ایم (فرض أخذ عرض عام در فصل) و از سویی اجتماع امر مختص و غیرمختص لازم می‌آید (فرض أخذ عرض عام در فصل) و اگر أخذ را به صرف «کنار هم آمدن» معنی کنیم همان طوری که کنار هم آمدن عرض عام و عرض خاص به اشکالی بر نمی‌خورد، کنار هم بودن عرض عام و فصل هم بی ایراد است.

ب. أخذ عرض عام در عرض خاص، به معنی دخول عرض عام در حقیقت عرض خاص نیست بلکه از ترکیب عرض عام با عرض خاص، عرض خاص دیگری متولد می‌شود و در نتیجه مفهوم «شیء» که در زمره‌ی اعراض عام است، به انضمام «له الضحک»، به عرض خاص جدیدی مبدل می‌شود. بنابراین، از آنجا که از دخول عرض عام در عرض خاص، عرض خاص جدیدی به وجود می‌آید، ایرادی متوجه آن نیست اما از اجتماع فصل و عرض عام، چیزی متولد نمی‌شود و در نتیجه أخذ عرض عام در فصل، باطل است. (فاضل، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۴۰)

این تبیین از این جهت که به هماهنگی واژه‌ی «أخذ» در دو فرض احترام نهاده است از تبیین قبلی مناسب‌تر است با این حال، این ادعا که از ترکیب دو عرض عام و خاص، عرض خاص دیگری متولد می‌شود، محل اشکال است؛ چون انضمام دو عرض، زمانی می‌تواند عرض جدیدی به وجود آورد که این دو عرض بتوانند بر حیطه‌ی معنایی یکدیگر اثر گذاشته، هم را مضیق کنند مثلاً از اجتماع دو عرض عام مانند پرنده بودن و غیرتخم گذار بودن، به عرضی دست می‌یابیم که اختصاص به خفاش دارد؛ به گونه‌ای که اگر هر یک از این اعراض نباشند، این عرض از خاص بودن می‌افتد اما برآیند أخذ عرض عام با یک عرض خاص، در محدوده‌ی عرض خاص تغییری ایجاد نمی‌کند و صرفاً تصریح به چیزی است که عرض خاص اجمالاً آن را می‌فهماند. لذا نمی‌توان گفت برآیند جمع عرض عام با عرض خاص، عرض خاص جدیدی است. در نتیجه همان وجه استحاله‌ای که برای أخذ عرض عام در فصل بیان شد، در این فرض هم جاری

است و عرض خاص جدیدی از این اجتماع متولد نمی‌گردد. در نتیجه لازم می‌آید تن به تسری این استحاله در أخذ عرض عام در عرض خاص هم بدهیم.

ج. دخول عرض عام در فصل، از آن جهت محال است که فصل را از فصل بودن می‌اندازد؛ چرا که مفهوم شیء برای افراد خود عرضی است لذا برآیند اجتماع ذاتی و عرضی، عرضی خواهد بود. در نتیجه فصلی که قرار است ذاتی باشد، عرضی خواهد بود ولی این وجه را نمی‌توان در دخول عرض عام در عرض خاص پیاده کرد چون برآیند اجتماع عرض عام و عرض خاص، عرض خاص خواهد بود و عرض عام در عرض خاص نه آن را از عرض بودن می‌اندازد و نه از خاص بودن. (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴، ص ۶۱؛ جوادی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۰۸)

بنابراین، وجه محال بودن أخذ عرض عام در فصل این است که فصل را از فصل بودن می‌اندازد، چون حاصل جمع عرض عام و فصل، امری عرضی است اما آن را از خاص بودن نمی‌اندازد چرا که حاصل اجتماع امر مختص و غیرمختص، امری مختص است ولی این وجه قابل تسری به أخذ عرض عام در عرض خاص نیست چون برآیند اجتماع این دو، همان عرض خاص است و عرض عام نمی‌تواند آن را از عرض بودن یا خاص بودن بیندازد.

با وجود این، شق اول برهان جرجانی، صرفاً مربوط به مشتقاتی چون فصول است و نمی‌توان اشکال را در مشتقاتی که از عوارض خاص اند، توسعه داد.

## ۲-۲. أخذ مصداق شیء در مشتقات<sup>۲</sup>

فراز دوم استدلال جرجانی، مربوط به مشتقاتی مانند ضاحک است که در تلقی رایج عرض عام دانسته می‌شوند.

<sup>۲</sup> اخذ مفهوم یا مصداق شیء در مشتقات را می‌توان به مسئله‌ی وضع عام- موضوع له عام و وضع عام-موضوع له خاص تشبیه کرد. در مقام وضع الفاظ گاهی واضع معنایی کلی را تصور می‌کند و لفظ را برای همان معنای کلی قرار می‌دهد (وضع عام-موضوع له عام) اما گاهی واضع معنای کلی را تصور می‌کند اما لفظ را برای آن معنای کلی وضع نمی‌کند بلکه آن را برای مصادیق آن معنای کلی قرار می‌دهد. (وضع عام-موضوع له خاص) به عنوان نمونه، مفهوم کلی ابتدائیت که معنایی حرفی است تصور می‌شود ولی لفظ «من» برای مصادیق آن وضع می‌شود. در مفهوم مشتق نیز گاهی مفهوم «شیء» اخذ می‌گردد و گاهی با وجود اخذ مفهوم «شیء»، مصادیق آن مورد نظر واقع می‌شوند. انسان با وجود این که امری کلی است و واجد مصادیقی است اما مصداق ذهنی «شیء» است.

<sup>۱</sup> این مثال بر این فرض استوار است که خفاش تنها پرنده ای است که تخم گذار نیست.

در فرض اخیر چون دایره‌ی نزاع محدود به مشتقات می‌گردد، قضایایی چون «الانسان زوج» همچنان بر جهت امکانی باقی می‌مانند و در نتیجه جهت امکانی از نفس الامر جمع نمی‌شود بلکه صرفاً بسیاری از قضایایی که از محمولات اشتقاقی در ناحیه‌ی محمول بهره می‌برند، دشتخوش چنین انقلابی می‌گردند.

ولی اگر جوامد را هم در نزاع بساطت یا ترکب مشتق داخل سازیم، حتی قضایایی نظیر «الانسان زوج» هم در اثر ترکب و أخذ مصداق شیء در زوج، از جهت امکانی برافتاده، تبدیل به قضیه‌ای ضروری می‌گردند و در نتیجه همه‌ی جهات امکانی به جهت ضرورت مبدل می‌گردند. برچیده شدن جهت امکان از نفس‌الامر، تالی فاسد این فرض است.

### ۲-۲-۲ اشکالی به شق دوم استدلال جرجانی

حائری اصفهانی<sup>۱</sup>، با تردید در لزوم انقلاب در فرض أخذ مصداق شیء در مشتق، بیان می‌کند بر فرض ترکب مشتق و أخذ مصداق شیء در آن، قضیه‌ای چون «الانسان ضاحک» به قضیه‌ی «الانسان انسان له الضحک» انحلال می‌یابد. در این فرض، محمول قضیه انسان مطلق نیست بلکه انسانی در مسند محمول واقع شده که مقید به قید امکانی (یعنی قید ضاحک بودن) است و از آن جا

باشد که با انتفای ذات، مبدأ مشتق پابرجا بوده و از بین نرود؛ لذا ذاتیاتی چون ناطق، مشتق اصولی به حساب نمی‌آیند چون با انتفای ذات، نطق که مبدأ ناطق است از میان می‌رود. بنابراین، رابطه‌ی مشتق اصولی و نحوی، عام و خاص من وجه است؛ از سویی با هم در ضاحک و مانند آن اجتماع می‌کنند اما افعال و مشتقاتی مانند ناطق، با وجود این که مشتق نحوی اند، مشتق اصولی نمی‌باشند و در عوض برخی جوامد نحوی مانند زوج از ویژگی‌های مشتق اصولی برخوردار بوده و مشتق اصولی اند. حال در این که مشتق در باب بساطت یا ترکب، اصطلاح سومی از مشتق است، به نظر می‌آید اتفاق نظر وجود دارد؛ چرا که از طرفی این اصطلاح شامل ذاتیاتی مانند ناطق هم می‌شود چنان که از استدلال جرجانی پیداست و از سویی شامل افعال نمی‌شود اما به هر حال، در سعه و ضیق این اصطلاح اختلاف هست چرا که عده‌ای جوامد را هم مشتق به اصطلاح سوم می‌دانند. (امام خمینی، ۱۴۱۸ ق، ج ۱، ۳۷۱) اما برخی جوامد را مشتق به اصطلاح سوم نمی‌دانند. (خمینی، مصطفی، ۱۳۸۲، ج ۱، ۸۸)

<sup>۲</sup> این اشکالی است که عموماً به حائری اصفهانی انتساب می‌یابد در حالی که برخی از منطق‌دانان و فیلسوفان بر او پیشی گرفته‌اند و حتی جرجانی هم در موضعی به این اشکال اشاراتی داشته است. (اصفهانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۳۸)

هرگاه مصداق شیء در چنین مشتقاتی أخذ گردد، لازم می‌آید جهت قضایایی نظیر «الانسان ضاحک» از امکان به ضرورت انقلاب یابد؛ چرا که با أخذ مصداق شیء، این قضیه به صورت «الانسان انسان له الضحک» انحلال می‌یابد و از سویی چون موضوع در محمول أخذ شده است، قضیه مزبور مشتمل بر حمل شیء علی نفسه خواهد بود و در نتیجه قضیه‌ای که واجد جهت امکانی بوده، در اثر أخذ مصداق شیء در محمول آن، به قضیه‌ای ضروری تبدیل می‌گردد.

### ۲-۲-۱ وجه استحاله انقلاب قضایای ممکن به ضروری:

به نظر می‌آید در تبیین چرایی استحاله‌ی این انقلاب، دو دیدگاه متفاوت وجود دارد:

۱. برخی أخذ مصداق شیء در مشتقاتی نظیر ضاحک را، موجب انقلاب بسیاری از قضایای ممکن (و نه همه آنها) به ضروری می‌دانند. (جوادی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۰۸؛ صدر، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۲۲۸). آنگاه در صدد بیان وجه استحاله‌ی چنین انقلابی برآمده و آن را خلاف ارتکازات عرفی تلقی کرده‌اند؛ چرا که جهت قضایایی نظیر «الانسان کاتب» مطابق ارتکازات عرفی، امکان است، و کتابت برای انسان ممکن‌الثبوت است.

۲. در مقابل، برخی اشتغال این مشتقات بر مصداق شیء را مستلزم انقلاب همه قضایای ممکن به ضروری می‌دانند که نفس برچیده شدن جهت امکان از عالم واقع، خلاف ضرورت عقلی است. (موسوی مروج، ۱۴۳۱ ق، ج ۱، ص ۳۴۸؛ و حکیم، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، ص ۱۲۱).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، در فرض اخذ مصداق شیء در مشتق، در این که همه‌ی قضایای ممکن به ضروری تبدیل می‌شوند و یا بسیاری از آنها، اختلاف هست و این اختلاف مبتنی بر این مطلب است که آیا دایره‌ی نزاع بساطت یا ترکب مشتق به جوامدی مانند زوج هم تعمیم می‌یابد و یا حیطة‌ی بحث به مشتقات اصطلاحی محدود می‌گردد؟<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> میان مشتق اصولی و مشتق نحوی، رابطه‌ی عام و خاص من وجه برقرار است؛ چرا که مشتق اصولی از دو قید برخوردار است؛ از طرفی لازم است به صورت حمل هوهو بر ذات حمل گردد در نتیجه، این قید از سویی افعال را که از مشتقات نحوی اند، خارج می‌کند، در عوض جوامدی مانند زوج که قابل حمل هوهو بر ذات اند داخل می‌گردند و از سویی لازم است مشتق اصولی به گونه‌ای

که نتیجه تابع اخس مقدمتین است هرگاه قیدی ممکن الثبوت باشد، امر مقید به آن قید ممکن خودش مفهومی ممکن خواهد بود چرا که «المقید بغیر الضروری، غیر ضروری».

بنابراین، کافی است قید مأخوذ در محمول، غیرضروری باشد تا خود حمل هم غیرضروری شود. در این صورت، انقلابی در ناحیه جهت قضیه اتفاق نمی‌افتد بلکه قضیه‌ای که واجد جهت امکانی بود، همچنان ممکن باقی می‌ماند. (حائری اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، ص ۶۱؛ سبزواری، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۴۲)

در پاسخ به اشکال فوق می‌توان گفت: قضیه‌ی «الانسان انسان له الضحک» به دو صورت قابل تحلیل است:

۱- محمول حقیقی در این قضیه، تنها همان امر مقید بوده و قید بیرون باشد و تقیید از آن جهت که معنایی حرفی است جزء محمول به حساب آید. در این فرض محمول همانند مرکبی تقییدی است اما محمول را به عنوان مقید بما هو مقید لحاظ نمی‌کنیم؛ بلکه این مرکب تقییدی، آلتی است تا حال ذات مقید را در یابیم.

در این فرض هرچند محمول، ذات مقید است و تقیید را جزء ذات محمول به حساب آورده‌ایم و از اوصاف امکانی است اما مانع از انقلاب نمی‌شود؛ چرا که تقیید به عنوان معنایی حرفی، قائم به ذات مقید و تابع اوست و در مقابل ذات مقید، مستقل ملاحظه نمی‌گردد. در نتیجه صلاحیت محمول شدن را نمی‌یابد چرا که محمول شدن چیزی، می‌طلبد که بتوان آن را با لحاظ استقلالی، مستقل فرض کرد اما چون لحاظ بالذات و استقلالی به تقیید تعلق نمی‌گیرد، ذات مقید ملحوظ بالذات و محمول حقیقی است و در نتیجه مصداق ثبوت شیء لفسه می‌شود و انقلاب از جهت امکان به ضرورت، همچنان باقی است. (سبزواری، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۴۲؛ اصفهانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۴۰) ممکن است گفته شود که: مطابق این فرض آیا تقیید به عنوان معنایی حرفی، نقشی در محمول دارد یا خیر؟

اگر معنای حرفی و تقیید هرچند داخل در محمول است، نقشی ایفاء نکند، در این صورت ارزش معنایی «الانسان انسان» و «الانسان کاتب» برابر خواهد شد در حالی که شهود ما چنین برابری معنایی را رد می‌کند. در ضمن نباید فرقی میان قضایایی چون «الانسان ضاحک»، «الانسان کاتب» و... برقرار باشد چرا که مفاد همه‌ی

اینها به «الانسان انسان» باز می‌گردد. (فاضل، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۵)

اما در صورتی که نقش‌آفرینی تقیید را پذیرا گردیم، محمول مقید، خاص خواهد شد چرا که دخالت تقیید، آن را مبدل به حصه‌ای از کلی می‌کند. در عوض موضوع قضیه بر اطلاق خود باقی می‌ماند و عام است. بدیهی است حصه‌ای از انسان، مفهوماً اخص از انسان است. از سویی ثبوت خاص برای عام، ضروری نیست چرا که امکان انفکاک میان آن دو وجود دارد. (عراقی، ۱۳۷۰ ق، ص ۱۸۰؛ صدر، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۲۳۲)

در پاسخ به ادعای بالا می‌توان گفت: محمول قضیه، خود حصه‌ای از مصداق ذات است؛ چرا که با مبدأ اقترا ن یافته و از باب دخول تقیید، حصه‌ای از ذات شده است؛ هرچند موضوع هم به اعتبار اقترا ن که با آن در عالم واقع دارد، حصه‌ای خاص از مصداق ذات تلقی می‌گردد و الا چنین حمله‌ی طبیعی نخواهد بود و حمل اخص بر اعم است.

به دیگر بیان، وقتی موضوع را لحاظ می‌کنیم تنها ذاتی مد نظر ماست که مفهوم موضوع بر آن انطباق دارد. این موضوع به وجود یا عدم وجود محمول، تقییدی ندارد لذا می‌تواند محمول را بالامکان یا بالضرورة بپذیرد.

اما اگر از طرف محمول ملاحظه کنیم، ذاتی که مقید مبدأ است منطبق با مفهوم موضوع است. وقتی چنین ذات مقیدی بر موضوع حمل می‌گردد، اهمال موضوع بر طرف شده و موضوع در آن حصه تعیین می‌یابد. (عراقی، ۱۳۷۰ ق، ص ۱۸۰)

بنابراین، اگر محمول، مصداق ذات من حیث هی باشد و تقیید دخالت نکند، انقلاب از امکان به ضرورت اتفاق می‌افتد و اگر محمول، حصه‌ای از ذات باشد، موضوع را هم متعین در همان حصه می‌کند لذا هریک از موضوع و محمول در اثر اقترا ن که با مبدأ دارند، حصه‌ای از ذات به حساب می‌آیند و در این صورت حصه‌ای از انسان بر خودش حمل شده است که از باب حمل شیء بر خودش است و انقلاب قضیه ممکن به ضروری اتفاق می‌افتد.

۲- تحلیل دوم آن است که قید، جزئی از محمول بوده باشد. مطابق این فرض اولاً هر چند قید هم ملحوظ است، اما چون فائده اصلی از مقید حاصل می‌شود، لذا قید بالعرض لحاظ می‌گردد. بنابراین چون محمول اصلی مقید است، انقلاب جهت از امکان به ضرورت تحقق می‌یابد.

برای روشن تر شدن مطلب می توان از این مثال بهره برد که گاهی می‌گوییم «زید فی الدار» که بودن در خانه فائده اصلی را در بر دارد. لکن گاهی می‌گوییم «زید قائم فی الدار»، که در این فرض فائده‌ی اصلی در قائم بودن زید است، و در خانه بودن او بالعرض لحاظ می‌گردد. طبق این تحلیل اصولاً مقید فائده اصلی اخبار را در بر دارد و قید، به صورت بالعرض لحاظ می‌شود. در این فرض ولو قید را هم جزء محمول بدانیم اما چون مقید ملحوظ اصلی ماست لذا محمول اصلی تنها مقید است و انقلاب همچنان پابرجا می‌ماند. ثانیاً قضیه‌ی «الانسان انسان له الضحك» بر فرض جزء الموضوع بودن قید، به دو قضیه انحلال می‌یابد؛ که یکی از آنها از باب ثبوت شیء لنفسه و ضروری است و دیگری در قالب «الانسان له الضحك» و ممکن است.<sup>۱</sup> در این فرض هم انقلاب از جهت امکان به ضرورت تحقق می‌یابد؛ با این تفاوت که در فرض قبل تمام قضیه از جهت امکانی دست شسته، مبدل به جهت ضرورت می‌شد اما در این احتمال تنها بخشی از قضیه دچار چنین انقلابی می‌شود. این در حالی است که قضیه‌ی «الانسان ضاحک» با عنایت به ارتکاز عرفی، تنها یک قضیه است و از جهت امکان برخوردار است.

بار دیگر ممکن است اشکال شود که در قضیه «الانسان انسان له الضحك»، عبارت «له الضحك» توصیف است نه این که خبر بعد از خبر باشد تا بتوان دو قضیه تصویر کرد؟

به این اشکال می‌توان به دو صورت پاسخ داد:

(۱) پاسخ اول: هرگاه موضوع در محمول قضیه أخذ گردد مانند «الانسان انسان له الضحك»، به‌ناچار چنین قضیه‌ای به دو قضیه انحلال می‌یابد که جهت در یکی از آنها ضرورت خواهد بود. توضیح این پاسخ در قالب مقدماتی بیان می‌شود.

مقدمه‌ی اول: جزئی بما هو جزئی قابل تقييد نیست؛ چرا که تقييد تنها بر ماهیات کلی‌ای وارد می‌شود که با افزودن قیودی امکان تنويع در آنها باشد اما امور جزئی قابلیت تنويع را نداشته لذا مقید به قیدی نمی‌گردند. امور جزئی تنها قابل توصیف اند به این معنی که در حالتی از

<sup>۱</sup> تصویر دیگری از انحلال هم وجود دارد که طی آن قضیه «الانسان انسان له الضحك» به دو قضیه «الانسان انسان» و «له الضحك» انحلال یابد. چنین انحلالی فرض ضعیفی است که در ادامه اشاراتی به آن خواهد شد.

وصف «الف» برخوردارند و در حالت دیگری به وصف «ب» متصف می‌شوند؛ مانند «زید راکب الیوم» و «زید جالس امس». اما این رکوب و جلوس نمی‌تواند قید زید به حساب آید و موضوع را تکثیر نماید.

مقدمه‌ی دوم: در بحث حاضر هرچند آنچه در مشتق به عنوان مصداق شیء أخذ می‌شود، امری کلی مانند انسان است اما انسان مأخوذ در مشتق، در حکم جزئی و شخصی است؛ چون این انسان همانند امور جزئی امکان تضییق ندارد چرا که عین موضوع خود است و «الشیء لا یتضیق بالقیاس الی نفسه». بنابراین، انسان مأخوذ در مشتق، صرفاً توصیف می‌شود و امکان تقييد در آن وجود ندارد.

مقدمه‌ی سوم: هرگاه محمول، مقید باشد یعنی محمول امری واحد است و انحلال منتفی است منتهی اگر محمول به وصفی اتصاف یابد، محمول مجموع موصوف و صفت خواهد بود و، در نتیجه، محمول هرچند صورتاً واحد است، در واقع متعدد است. (غروی نائینی، ۱۴۳۰ ق، ج ۱، ص ۱۰۵)

بنابراین، در فرض تقييد، انحلال منتفی است و در فرض توصیف، انحلال صحیح است. در قضیه‌ی «الانسان انسان له الضحك» قید «له الضحك» در واقع وصف است؛ چرا که انسان در حکم جزئی بوده، امکان تقييد آن وجود ندارد. در نتیجه، قید مورد بحث در حکم محمول دیگری است که اجنبی از محمول اول است. بر این اساس، انحلال به دو قضیه، که از باب جمع در تعبیر به این صورت بیان شده اند، ثابت می‌شود.

با توجه به مطالب فوق می‌توان پاسخ اشکالات ذیل را هم داد:

اولاً، تعدد قضا یا مساوق با تعدد حکم است و در موردی می‌توان از دو قضیه سخن راند، که احکام صادرشده از حاکم متعدد باشد اما در بحث حاضر نهایت چیزی که داریم این است که محمول به جهت نسبت ناقصه‌ای که دارد، در فضای ترکیب، به دو جزء منحل می‌گردد. این مطلب خارج از افق حاکم است و در افق و نظرگاه حاکم یک حکم بیشتر نداریم؛ چرا که نسبت ناقصه، طرفین خود را در افق ذهن حاکم به صورت شیء واحدی در می‌آورد و وقتی یک حکم داریم، انحلال به دو قضیه هم منتفی است. (صدر، ۱۴۱۷ ق، ج ۳، ص ۲۳۴)



ثانیاً، بر فرض هم که اصل انحلال به دو قضیه را پذیرا باشیم، جهت مجموع قضایای حاصل شده، امکان خواهد بود؛ چرا که ولو دو قضیه‌ی ممکن و ضروری داریم اما برآیند این دو، به جهت امکان منتهی می‌شود چون نتیجه تابع اخس مقدمات است. (فاضل، ۱۳۸۵، ج ۳، ص ۴۸)

در پاسخ نکته‌ی اول می‌توان گفت که با عنایت به مطالب پیشگفته روشن می‌شود که امکان واحد انگاشتن قضیه‌ی «الانسان انسان له الضحک» محال است چون به تقیید امر جزئی یا آنچه در حکم آن است، منجر می‌شود و از این رو، حتی حکم حاکم هم در آن تأثیری نمی‌نهد.

پاسخ نکته‌ی دوم نیز آن است که با توجه به این که دو قضیه‌ی مورد بحث در واقع دو قضیه‌ی متفاوت از هم اند و صرفاً از باب جمع در تعبیر در قالب یک قضیه بیان شده اند، تعیین جهت جامع برای آن دو بی‌معنی است.

(۲) پاسخ دوم: فرقی واقعی و نفس‌الامری میان وصف و خبر وجود ندارد؛ چرا که تفاوت آن دو به علم یا جهل مخاطب باز می‌گردد و از این روست که گفته اند: «الاولی قبل العلم بها اخبارٌ و الاخبار بعد العلم بها اوصافٌ». در نتیجه جمله‌ای چون «زیدٌ شاعرٌ ماهرٌ» هرچند در صدد است مهارت زید را در شاعری بیان کند و واژه‌ی «ماهر» در اینجا صفت اصطلاحی به حساب می‌آید اما اگر این قضیه قبل از علم مخاطب منعقد شود، «ماهر» مبدل به خبر بعد از خبر می‌شود. از سوی دیگر، در جمله ای همچون «زیدٌ كاتبٌ شاعرٌ» هرچند واژه‌ی «شاعر» به لحاظ نحوی خبر بعد از خبر است، اما هرگاه بعد علم مخاطب به کاتب و شاعر بودن زید انعقاد یابد، «شاعر» مبدل به وصف می‌شود چرا که خبر باید مفید فایده باشد. بنابراین چندان بعید نیست که ساختار نحوی یک کلمه بر وصف بودن آن استقرار یابد ولی در حقیقت خبر بوده باشد. (سبزواری، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۴۲؛ اصفهانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۴۰).

در اینجا می‌توان دو شاهد در تایید انحلال یک قضیه به دو قضیه ارائه کرد:

۱- مطابق قاعده اخبار و اوصاف که در فوق به آن اشاره رفت، هرگاه جمله ای با فرض علم مخاطب صادر شده باشد، خبر در این جمله در حکم وصف بوده، جمله مشتمل بر نسبت ناقصه‌ی وصفی خواهد بود؛ ولی در فرض جهل مخاطب، جمله مشتمل بر خبر و نسبت تام خبری است. مثلاً قضیه‌ی «زید قائم» برای کسی که علم

به قیام زید دارد، از باب وصف «زید القائم» جلوه می‌کند و مفهومی تصویری خواهد بود اما «زید القائم» برای کسی که علم به قیام زید ندارد، به صورت اخبار «زید قائم»، که از مقوله‌ی تصدیق است، جلوه می‌کند. (سبزواری، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۴۲) تبدیل یک معنای تصویری به تصدیقی یا بالعکس، از غرابت بیش‌تری برخوردار است؛ چرا که تصور و تصدیق از یک جنس نمی‌باشند. با ممکن دانستن تبدیل یک معنای تصویری به تصدیقی، به طریق اولی راه برای تکثیر یک تصدیق و تبدیل آن به دو قضیه، هموار می‌گردد.

۲- شاهد دوم انحلال، نزاعی است که میان ابن سینا و فارابی در منطق در باب عقدالوضع درگرفته است. می‌دانیم که قضایای حملیه در مقام تحلیل از دو نسبت یا عقد برخوردارند؛ عقدالوضع و عقدالحمل. عقدالحمل همان نسبت و ربط عنوانی محمول به موضوع است که نه تنها صدق و کذب یک قضیه بلکه اصل تحقق و قضیه بودن آن بسته به این عقد است و عمده‌ی مباحثی که حول جهات قضایا صورت می‌گیرد، به اعتبار این عقد است. در مقابل، عقدالوضع نسبت و ربط وصف عنوانی موضوع با ذات آن است. به عنوان مثال، هرگاه گفتیم «هر عالمی شایسته‌ی احترام است»، «عالم» در مقام موضوع بر دو جزء دلالت دارد: یکی ذاتی که معروض وصف عالم و معنون به عنوان «عالم» است، و دیگری وصف و عنوانی که عارض بر ذات و طاری بر آن شده است. عقدالوضع عبارت است از نسبت میان جزء دوم و جزء اول.

عقدالوضع نیز، مانند عقدالحمل، در متن واقع واجد کیفیتی است که در تبیین آن دو رأی اظهار شده است: شیخ جهت عقدالوضع را به صورت مطلقه‌ی عامه و بالفعل می‌داند که فرقی نمی‌کند این اتصاف فعلی در زمان ماضی و حال صورت گیرد و یا در زمان استقبال محقق شود. بنابراین، قضیه‌ای مانند «هر عالمی شایسته‌ی احترام است» در صورتی صادق است که ذاتی که موضوع این حکم است (یعنی شخص خارجی) در یکی از زمان‌های سه‌گانه متصف به وصف عالم بودن باشد. در مقابل، فارابی جهت عقدالوضع را امکان عام می‌داند. بر این اساس، برای صدق قضیه بالا کافی است که اتصاف ذات موضوع به وصف عالم بودن ممتنع نباشد (یا ممکن به امکان عام باشد).

حاجی سبزواری انحلال «الانسان انسان له الضحک» را به دو قضیه «الانسان انسان» و «الانسان له الضحک» به

بیرون است ولی هیچ‌گونه دلالتی بر خروج نسبت از مفهوم مشتق ندارد. در نتیجه این استدلال نمی‌تواند نافی ترکیب مشتق از حدت و نسبت باشد و استفاده از این دلیل برای اثبات بساطت محض با مشکل اعمیت دلیل از مدعی همراه است.

به نظر می‌رسد که این اشکال به صدرالمتألهین وارد نمی‌شود، چرا که وی استدلال محقق شریف را تنها در حد یک مؤید پذیرفته است. (شیرازی، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۴۱) اما سخن حاجی سبزواری، آخوند خراسانی و دیگرانی که در صدد اند با این استدلال، بساطت محض را نتیجه بگیرند، با این اشکال روبه‌روست. عده‌ای با تفتن به این اشکال با ذکر تتمه‌ای در صدد رفع آن برآمده و گفته‌اند: أخذ هر یک از ذات یا نسبت در مفهوم مشتق، مستلزم أخذ دیگری است؛ چرا که اگر ذات و مبدأ را در مشتق أخذ نماییم، به‌ناچار باید نسبت را هم در مشتق اخذ کنیم چرا که ضامن ارتباط میان مبدأ و ذات، نسبت است و در صورت فقدان نسبت در مدلول مشتق، معنی ندارد مشتق بر ذات و مبدئی که اجنبی از هم اند دلالت کند.

از سویی اگر تنها نسبت و مبدأ را در مفهوم مشتق أخذ نماییم، چون قوام نسبت به طرفین است لذا از أخذ نسبت، أخذ ذات هم لازم می‌آید و الا منجر به قوام نسبت به طرف واحد می‌شود. (غروی نائینی، ۱۳۵۲، ج ۱، ص ۶۳)

با توجه به تتمه‌ی بالا، فرض ترکیب مشتق از نسبت و حدت فرضی غیرعقلایی است لذا مسئله تنها دو فرض معقول دارد؛ یکی بساطت محض و دیگری ترکیب محض و با توجه به این که فرض ترکیب مشتق از نسبت و حدت به خودی خود باطل است، کافی است از راه استدلال جرجانی فرض ترکیب محض را باطل سازیم که در این صورت، بساطت محض برای مشتق ثابت می‌شود.

به نظر می‌آید در این استدلال خلطی میان مقام ثبوت و اثبات صورت گرفته باشد چرا که تقویم نسبت به طرفین خود در ظرف ثبوت و نفس الامر، یک مسئله است و نسبتی که مدلول کلام واقع می‌شود، مسئله دیگری است و نمی‌توان از یک بحث نفس الامری، نتیجه‌ای در باره مدلول گرفت. به عبارت دیگر، چون بساطت مشتق به معنای خروج طرف نسبت از مدلول کلام است نه از واقع و نفس الامر تا قوام نسبت به طرف واحد را در پی آورد.

انحلال در ناحیه عقد الوضع تشبیه می‌کند و می‌گوید: «انحلال یک قضیه به دو قضیه، مانند آن است که عقدالوضع قضایا نزد شیخ به قضیه مطلقه عامه و نزد فارابی به قضیه‌ای ممکن منحل می‌گردد.» (سبزواری، ۱۴۱۹ ق، ج ۱، ص ۴۲) طبق بیان حاجی، عقدالوضع که یک مفهوم تصویری است به یک قضیه و مفهوم تصدیقی مبدل می‌شود؛ بنابراین، به طریق اولی مبدل شدن یک تصدیق به دو تصدیق ممکن خواهد بود.<sup>۱</sup>

بنابراین، «انحلال یک امر تصدیقی به دو تصدیق» تشبیه شده است به «انحلال یک مفهوم تصویری به یک تصدیق». انحلال مفهوم تصویری به تصدیقی اولاً شاهد ادبی و عقلایی و ثانیاً شاهد عقلی و منطقی دارد. آنگاه قیاس اولوی شکل خواهد گرفت که بر پایه‌ی آن گفته می‌شود وقتی یک مفهوم تصویری امکان تبدیل شدن به یک مفهوم تصدیقی را دارد هیچ بُعدی نخواهد داشت که یک تصدیق به دو تصدیق که از جنس هم اند، تبدیل شود.

### ۳ بررسی مدلول استدلال جرجانی

با فرض درستی استدلال جرجانی، نهایت نتیجه‌ی به دست آمده از آن، این است که ذات از مفهوم مشتق

<sup>۱</sup> «هذا كما ان عقد الوضع في القضايا ينحل الى قضيه مطلقه عامه عند الشيخ و ممكنه عند الفارابي.»

<sup>۲</sup> آخوند در مقام نقل کلام حاجی آن را چنین نقل می‌کند: «فَعقد الحمل ينحل الى القضية كما ان عقد الوضع ينحل الى قضيه مطلقه عامه عند الشيخ وقضيه ممكنه عامه عند الفارابي.» (خراسانی، ج ۱، ص ۱۰۹) به نظر می‌رسد تسامحی بدوی در عبارات آخوند رخ داده است؛ چرا که مقتضای نظیر آخوند این است که عقد الحمل هم مانند عقد الوضع به قضیه‌ای انحلال یابد. در حالی که عقد الحمل تنها به دو خبر منحل می‌شود، که این دو خبر در قیاس با موضوع به دو قضیه و تصدیق مبدل می‌گردند. لذا این انحلال ناشی از انحلال عقد الحمل به دو خبر است نه این که عقد الحمل خود به یک قضیه منحل شود. این نقل راه دیگری برای تصویر انحلال باز می‌کند که مطابق آن قضیه «الانسان انسان له الضحك» به دو قضیه منحل می‌شود یکی قضیه ضروری «الانسان انسان.» و یکی هم قضیه ممکن «له الضحك». طبق این تحلیل، عقدالحمل به قضیه امکانی انحلال می‌یابد. این تصویر از انحلال ولو با عبارات حاجی می‌سازد اما عبارات آخوند کشش آن را ندارد؛ چرا که در مقام مثال برای قضیه دوم به «الانسان له النطق» مثال می‌زند.

## ۴ نتیجه‌گیری

فرض ترکیب مشتق از «شیء له المشتق منه»، دو احتمال در پی می‌آورد:

- ۱- اگر مراد از «شیء» مفهوم شیء باشد، لازمه‌ی آن اخذ عرض عام در فصل است؛ که فصل را از فصل بودن می‌اندازد، چون برآیند اجتماع ذاتی مختص با عرضی غیرمختص، عرضی مختص است. این وجه را نمی‌توان به فرض أخذ عرض عام در عرض خاص توسعه داد، چون چنین أخذی عرض خاص را از عرض خاص بودن نمی‌اندازد.
  - ۲- اگر مراد از «شیء» مصداق شیء باشد، انقلاب قضایای ممکن به ضروری اتفاق می‌افتد چرا که در قضیه‌ای نظیر «الانسان انسان له الضحک» قید «له الضحک» یا به کلی در محمول لحاظ نمی‌گردد که در این صورت از باب حمل شیء علی نفسه، انقلاب به ضرورت رخ می‌دهد. البته این انقلاب از باب حمل انسان مطلق بر خودش نیست چون به هر حال تقید را جزئی از محمول به حساب آورده ایم بلکه موضوع و محمول در اثر اقترانی که با قید می‌یابند مبدل به حصه‌ای از کلی می‌شوند که بر هم حمل شده، انقلاب شکل می‌گیرد. اما اگر قید در محمول لحاظ شده و نقش‌آفرینی کند یا از آنجا که بالعرض لحاظ شده محمول حقیقی فقط انسان است و از باب حمل شیء علی نفسه انقلاب از امکان به ضرورت شکل می‌گیرد. و یا از این باب که این قضیه‌ی به ظاهر واحد، در واقع به دو قضیه انحلال می‌یابد، انقلاب یک قضیه ممکن به دو قضیه ممکن و ضروری شکل می‌گیرد. انحلال به دو قضیه هم با تفاوتی که میان قید و وصف نهادیم قابل تبیین است.
- با این حال، استدلال بالا تنها می‌تواند ترکیب محض را نفی کند اما برای اثبات بساطت محض ناکارآمد است و تلاشی که عده‌ای به عنوان تتمه‌ی دلیل مزبور ذکر کرده اند، دچار خلط مقام ثبوت و اثبات است.

## منابع و مأخذ:

۱. ابن رشد، محمد بن احمد. (۱۳۷۷ش). تلخیص کتاب مابعد الطبیعه. تحقیق دکتر عثمان امین. چاپ اول. تهران. نشر حکمت.
۲. ارموی، محمود بن ابی بکر. (۱۲۹۴ق). مطالع الانوار فی المنطق. شرح قطب الدین رازی. حاشیه‌ی سید شریف جرجانی. قم. انتشارات کتبی نجفی.
۳. اصفهانی، محمد حسین. (۱۳۸۹ش). نهضت الدرایه فی شرح الکفایه. چاپ اول. قم. انتشارات نور وحی.

۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۹ش). ریحیق مختوم شرح حکمت متعالیه. چاپ چهارم. قم. مرکز نشر اسراء.
۵. حائری اصفهانی، محمد حسین. (۱۴۰۴ق). الفصول الغریبه فی الاصول الفقهیه. چاپ اول. قم دار احیاء العلوم الاسلامیه.
۶. حسینی فیروزآبادی، مرتضی. (۱۴۰۰ق). عنایه الاصول فی شرح کفایه الاصول. چاپ چهارم. قم. انتشارات فیروزآبادی.
۷. حکیم، محسن. (۱۴۰۸ق). حقائق الاصول (تعلیق کفایه الاصول). چاپ پنجم. قم. کتابفروشی بصیرتی.
۸. خراسانی، محمد کاظم. (۱۴۳۱ق). کفایه الاصول. تحقیق عباسعلی زراعی سبزواری. چاپ هفتم. قم. موسسه نشر اسلامی.
۹. خمینی، روح الله. (۱۳۸۲ش). تهذیب الاصول. تقریرات جعفر سبحانی. چاپ اول. قم. انتشارات دارالفکر.
۱۰. خمینی، مصطفی. (۱۴۱۸ق). تقریرات الاصول. چاپ اول. قم. موسسه تنظیم و نشر امام خمینی «ره».
۱۱. سهروردی، یحیی بن حبش. ۱۳۸۰. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. ج ۲. حکمه الاشراق. تصحیح و مقدمه هانری کربن. چاپ سوم. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲. شیرازی، محمد. (۱۴۱۹ق). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. تعلیقات حاجی سبزواری و دیگران. چاپ پنجم. بیروت. دار احیاء التراث العربی.
۱۳. \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۰ش). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد. مرکز الجامعی للنشر.
۱۴. عراقی، ضیاءالدین. (۱۳۷۰ق). بدایع الافکار. تقریرات میرزا هاشم آملی. چاپ اول. نجف. المطبعه العلمیه.
۱۵. غروی نائینی، محمد حسین. (۱۴۳۰ق). اجود التقریرات. تقریرات ابوالقاسم خوئی. چاپ دوم. قم موسسه صاحب الامر «عج».
۱۶. فاضل لنکرانی، محمد. (۱۳۸۴ش). سیری کامل در اصول فقه. تهیه و تنظیم محمد دادستان. چاپ دوم. قم. انتشارات فیضیه.
۱۷. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۷). مجموعه آثار. ج ۹. چاپ ششم. قم. انتشارات صدرا
۱۸. موسوی مروج، محمد علی. (۱۴۳۱ق). منتهی الدرایه فی شرح الکفایه. چاپ دوم. قم. نشر فقاقت.

## «در باب دلالت»: یکصد و یازده سال بعد

ساجد طیبی

گروه فلسفه‌ی تحلیلی، پژوهشگاه دانش‌های بنیادی (IPM)

مقاله‌ی «در باب دلالت» که نخستین بار در صفحات ۴۷۹ تا ۴۹۳ شماره‌ی اکتبر ۱۹۰۵ نشریه‌ی *Mind*، علی‌رغم مقاومت اولیه‌ی سردبیر نشریه و تلاش وی برای منصرف کردن نویسنده از انتشار آن به دلیل «مضحک به نظر رسیدن نظریه‌ی مطرح‌شده در آن» منتشر شد، از نظر نویسنده‌اش، برتراند راسل، «بهترین مقاله‌ی فلسفی»<sup>۱</sup> است، از نظر فرانک رمزی «مثال اعلای فلسفه»، و از نظر سول کریپکی «احتمالاً مشهورترین مقاله‌ی نوشته‌شده در فلسفه‌ی تحلیلی»<sup>۲</sup> در قرن بیستم است. فارغ از میزان همدلی‌مان با هر یک از این ادعاها، به دشواری می‌توان درباره‌ی اهمیت این مقاله و نظریه‌ی توصیف‌های راسل که نخستین بار در آن طرح شده است اغراق کرد. اگرچه آنچه در وهله‌ی نخست راسل را به مسئله‌ی دلالت و نظریه‌ی توصیف‌ها علاقه‌مند می‌کرد، پروژه‌ی منطق‌گرایی او در ریاضیات و تلاشش برای فروکاستن ریاضیات به منطق بود، اما حوزه‌ی تأثیر این نظریه بسیار فراتر از این زمینه‌ی تاریخی، به حوزه‌های مختلف فلسفه از جمله فلسفه‌ی زبان، متافیزیک، و معرفت‌شناسی بسط یافته است.

راسل پیش از این مقاله در دو فصل و یک ضمیمه از کتاب *اصول ریاضیات* (۱۹۰۳) به مسئله‌ی الفاظ دلالت‌گر (denoting phrase) پرداخته است و نظریه‌ای که او در مقاله‌ی (۱۹۰۵) طرح می‌کند، بیانگر عدول او از دیدگاه پیشینش در آن کتاب است. در واقع، انتشار دست‌نوشته‌های راسل در جلد چهارم مجموعه آثارش (۱۹۹۴) نشان می‌دهد که مشکلات نظریه‌ی پیشین در بیشتر بازه‌ی زمانی میان این دو اثر مشغله‌ی فلسفی اصلی راسل بوده است و او در این مدت بارها دیدگاه خود را در این باره حک و اصلاح کرده است. او در ۱۹۰۴ در نامه‌ای به همسرش درباره‌ی کارهای مشترک خود و وایتهد چنین می‌نویسد:

صبح، بعد از ظهر، و عصر مشغول بودیم؛ روز کاری عالی‌ای داشتیم. حتی پس از ناهار نیز همچنان کار کردیم. بیشتر وقتمان را صرف بحث بر سر این کردیم که آیا پادشاه کنونی فرانسه تاس است یا نه — شگفت‌انگیز است که راجع به این پرسش جالب چه ملاحظات ظریف و غریبی را می‌توان به کار بست. نهایتاً تصمیم ما این شد که اگر چه او موبی در سر ندارد، اما تاس نیست. افراد مجرب نتیجه خواهند گرفت که او کلاه‌گیس بر سر می‌گذارد، اما این اشتباه است.

در نهایت، همه‌ی این تأملات به نظریه‌ای می‌انجامد که او آن را نخستین بار در مقاله‌ی «در باب دلالت» طرح می‌کند و آن را چنین توصیف می‌کند: «گام نخست در غلبه بر دشواری‌هایی که دیرزمانی مرا حیران کرده بودند». او بعدها به همراه وایتهد فصلی از جلد نخست اثر عظیم *پرنکیپیا متمتیکا* (۱۹۱۰) را به ارائه‌ی بیان کامل‌تری از این نظریه اختصاص می‌دهد؛ نظریه‌ای که راسل، علی‌رغم شهرتش به تغییر فراوان دیدگاهش درباره‌ی موضوعات مختلف، حتی در هشتاد و پنج سالگی هم برای دفاع از آن در مقابل انتقادهای استراوسن در «در باب ارجاع» (۱۹۵۰) دست به قلم می‌برد و جوابیه‌ای منتشر می‌کند: «آقای استراوسن در باب ارجاع» (۱۹۵۷).

اکنون پس از یکصد و یازده سال که از انتشار این مقاله‌ی کلاسیک می‌گذرد، جای بسی خوش‌وقتی است که برای نخستین بار ترجمه‌ی فارسی‌ای دقیق و تا حد زیادی روان و خوش‌خوان از آن به قلم آقای رضا دهقان منتشر می‌شود. شاید توضیح این نکته خالی از

فایده نباشد که نثر راسل در «در باب دلالت»، بر خلاف اغلب آثار او، چندان سراسر است و سلیس نیست. برخی بر آن اند که پیچیدگی‌های نامعمول نثر مقاله ناشی از نگارش آن در بازه‌ی زمانی‌ای بسیار کوتاه است: دوازده روز که سه روز آن را راسل به سفری به دلیل درگذشت یکی از دوستان نزدیک‌اش گذرانده است. به هر حال، به نظر می‌رسد که مترجم به‌خوبی توانسته است میان دقت ترجمه و سلاست متن تعادل برقرار کند، و هیچ کجا دقت در ترجمه را فدای زیباتر شدن نثر فارسی نکند. این نکته به‌خصوص از این جهت اهمیت دارد که بسیاری از دشواری‌ها در اثر راسل، همچون هر اثر کلاسیک دیگری، موضوع شرح‌ها و بحث‌های بسیاری میان فیلسوفان و شارحان در این یکصد و یازده سال بوده است و احتمالاً از این پس نیز خواهد بود؛ چه خوب که محل این نزاع‌ها در متن فارسی هم تا حد امکان قابل تشخیص است.

حال که از دشواری‌های این مقاله سخن رفت، خوب است به نکته‌ای اشاره کنم که شاید به کار خوانندگان این مقاله بیاید. یکی از بخش‌های غامض این مقاله هشت پاراگراف در میانه‌ی آن است که علی‌الادعا دربردارنده‌ی استدلالی اند بر ضد نظریه‌هایی (چون نظریه‌ی پیشین خود راسل) که برای رده‌ای از عبارتهای زبانی، علاوه بر مدلول، قائل به معنا، به معنی خاصی که در این مقاله از آن بحث می‌شود، نیز هستند. این پاراگراف‌ها آنهایی اند که درست پس از طرح سه معمای دلالت قرار گرفته‌اند و نخستین آنها با «رابطه میان معنی و مدلول، متضمن دشواری‌های عجیب و غریبی است. . .» شروع می‌شود و آخرین آنها با «می‌توان با معمای نویسنده *ویورلی*، اثباتی صوری ارائه داد. . .» و در مکتوبات شارحان راسل معمولاً به‌ترتیب با حروف الفبای انگلیسی (از A تا H) نام‌گذاری شده‌اند. استدلالی نیز که راسل در این پاراگراف‌ها مطرح می‌کند به «استدلال مرثیه‌ی *گری*» (Gray's Elegy Argument) شهرت یافته است و بیان دقیق آن و بازسازی‌اش (این که دقیقاً استدلالی بر چه ادعایی است، این که استدلال دقیقاً چیست، این که آیا معتبر هست یا خیر، این که چرا در جای فعلی‌اش در مقاله، که به نظر می‌رسد با قبل و بعد آن بی‌ارتباط است، مطرح شده است و . . .) منشأ اختلاف‌نظرهای بسیاری میان فیلسوفان بوده است. برخی همچون آلونسو چرچ ادعا کرده‌اند که کل استدلال ناشی از خطایی ساده در خلط میان به کار بردن یک عبارت (use) و اشاره کردن به آن (mention) است، و بسیاری دیگر بر آن اند که حتی اگر چنین خطایی در بیان استدلال رخ داده باشد، به‌سادگی می‌توان آن را برطرف کرد و پس از تصحیح این خطا، هنوز چیز مهمی در این استدلال هست. به هر حال، شاید برای خواننده‌ای که نخستین بار است با این موضوع و نظریه‌ی راسل مواجه می‌شود بهتر باشد که در بار اول خواندن مقاله از این هشت پاراگراف چشم ببوشد. چنین خواننده‌ای می‌تواند پس از بخش مربوط به طرح معماها، مقاله را از پاراگراف بعد از این هشت پاراگراف ادامه دهد؛ جایی که راسل می‌گوید: «حالا می‌ماند این که نشان دهیم که چگونه نظریه‌ای که در ابتدای مقاله مطرح کردیم، همه معماهایی را که به آنها پرداختیم، حل می‌کند.»

و در پایان، شاید از خودمان بپرسیم که چرا با توجه به دشواری‌های این مقاله، که به برخی از آنها در بالا اشاره شد، از یک سو، و این که راسل نظریه‌ی اصلی مطرح در آن را با بیانی بسیار سلیس‌تر و شسته‌رفته‌تر در آثار دیگری، از جمله در *اصول ریاضیات* یا فصل شانزدهم *مقدمه‌ای بر فلسفه‌ی ریاضیاتی* (۱۹۱۹) مطرح کرده است، از سوی دیگر، همچنان لازم است که به خود این مقاله رجوع کنیم و آن را بخوانیم. (مورد اخیر، با عنوان «توصیف‌ها»، در شماره‌ی ۸/۷ ارغنون (صص. ۱۶۱-۱۴۹) با ترجمه‌ی سید محمدعلی حجتی منتشر شده است.) شاید، علاوه بر لذتی که در خواندن کلاسیک‌ها است، پاسخی به این پرسش را بتوان از زبان استیون نیل (۲۰۰۵) چنین بیان کرد:

«در باب دلالت»، حتی برای آنان که امروزه به سنت تحلیلی‌ای که این مقاله به شکل‌گیری آن کمک کرده اشتغال دارند، نوشته‌ی مشکلی است. خوانندگان مایند در ۱۹۰۵ بایستی بسیاری از بخش‌های آن را غیرقابل فهم یافته باشند، و بعید است که افراد زیادی خارج از حلقه‌ی نزدیک به راسل توانسته باشند چیز زیادی از آن فراگیرند. کج‌فهمی‌ها تا امروز هم ادامه دارد؛ در برخی از مشهورترین مقالات فلسفی قرن بیستم می‌توان اشتباهاتی تمام‌عیار راجع به نظریه‌ی توصیف‌ها و کاربردهای آن یافت. علی‌رغم پیچیدگی‌هایش، امروزه برای دانشجویان ضروری است که «در باب دلالت» را بخوانند چرا که تمایزها و مفاهیمی که راسل معرفی کرده است بخش جدایی‌ناپذیری از فلسفه و زبان‌شناسی معاصر اند. استادان درلرحم ممکن است یکی از مباحث متأخر راسل را تکلیف کنند، اما هیچ‌چیز نمی‌تواند به طور کامل جای طراوت «در باب دلالت» یا اضطراب منطقی لحن راسل را بگیرد. (نیل ۲۰۰۵، ص. ۸۱۲)

## منابع

در نوشتن این یادداشت از منابع زیر بهره گرفته‌ام:

- Kaplan, David (2005), "Reading 'On Denoting' on its Centenary," *Mind*, 114 (456): 933-1003.  
 Kripke, Saul (2005), "Russell's Notion of Scope," *Mind*, 114 (456):1005-1037.  
 Neale, Stephen (2005), "A Century Later," *Mind*, 114 (456), pp. 809-871.  
 Russell, Bertrand (1956), *Logic and Knowledge*, edited by R. March, Unwin Hyman Limited.  
 Russell, Bertrand (1994), *Foundations of Logic: 1903-05 (The Collected Papers of Bertrand Russell, V. 4)*, edited by A. Urquhart. Routledge.

موضوع دلالت، اهمیت فراوانی دارد، نه فقط در منطق و ریاضیات، که همچنین در نظریه‌ی معرفت. برای مثال، ما می‌دانیم [معرفت داریم] که مرکز جرم منظومه‌ی شمسی در یک لحظه‌ی خاص، نقطه‌ای معین است، و می‌توانیم گزاره‌هایی درباره‌ی آن بیان کنیم؛ ولی ما با این نقطه، که معرفت‌مان به آن صرفاً از راه توصیف است، **آشنایی** نداریم. تفاوت میان **آشنایی**<sup>۲</sup> [با یک چیز] (acquaintance) با **دانستن درباره‌ی** [یک چیز] (knowledge how)، تفاوت میان چیزهایی است که از آنها صورت ذهنی (presentation) داریم با چیزهایی که فقط توسط عبارت‌های دلالت‌گر به آنها دسترسی داریم. فراوان پیش می‌آید که می‌دانیم یک عبارت، دلالت بی‌ابهامی دارد، اما با آنچه که این عبارت بدان دلالت دارد **آشنایی** نداریم — چنان که در مثال مرکز جرم شاهدیم. در ادراک، با متعلقات‌های ادراک، و در اندیشه نیز با متعلقات‌هایی با خصلت منطقی انتزاعی‌تر آشنایی داریم؛ اما با هر ابژه‌ای که توسط عبارت‌هایی بدان دلالت می‌کنیم که متشکل از کلماتی است که با معانی آنها آشنایی داریم، لزوماً آشنایی نداریم. یک نمونه‌ی بسیار مهم: ظاهراً دلیلی نداریم که گمان کنیم با ذهن دیگران آشنایی داریم، چرا که می‌دانیم این چیزها مستقیم ادراک نمی‌شوند؛ بنابراین، آنچه درباره‌ی اینها می‌دانیم، از طریق دلالت به دست می‌آید. هر اندیشیدنی باید از آشنایی آغاز شود؛ اما در ادامه، به اندیشیدن **درباره‌ی** چیزهای بسیاری می‌رسد که با آنها آشنایی نداریم.

اکنون مسیر بحثم را مشخص می‌کنم. ابتدا نظریه‌ای را که می‌خواهم از آن دفاع کنم، بیان می‌کنم؛<sup>۳</sup> سپس درباره‌ی نظریه‌های فرگه و ماینونگ بحث می‌کنم و نشان می‌دهم که چرا هیچ‌یک از آنها برایم متقاعدکننده نیست؛ سپس دلایلم را در دفاع از نظریه‌ام مطرح می‌کنم؛ و در آخر، به‌اختصار، اشاره‌ای خواهم داشت به نتایج فلسفی نظریه‌ام.

<sup>۲</sup> مراد راسل از «آشنایی»، چیزی شبیه دریافت حسی و بیواسطه، آشنایی مستقیم، تماس یا مواجهه است. — م.

<sup>۳</sup> در کتابم، *اصول ریاضیات*، فصل ۵ و بند ۴۷۶، راجع به این موضوع بحث کرده‌ام. نظریه‌ای که در آنجا مطرح شده، بسیار نزدیک به نظریه‌ی فرگه است، و بسیار متفاوت از نظریه‌ای است که در اینجا قصد دفاع از آن را دارم.

## در باب دلالت (On Denoting)

برتراند راسل

ترجمه‌ی رضا دهقان

منظور من از «عبارت دلالت‌گر» (denoting phrase)، عبارت‌هایی مانند هر یک از اینهاست: کسی، یک‌کس، هرکس، هیچ‌کس، همه (کس)<sup>۱</sup>، شاه کنونی انگلستان، شاه کنونی فرانسه، مرکز جرم منظومه‌ی شمسی در لحظه‌ی آغاز قرن بیستم، گردش زمین دور خورشید، گردش خورشید دور زمین. بنابراین، دلالت‌گر بودن یک عبارت فقط بستگی به **صورت** (فرم) آن دارد. می‌توان سه گونه را متمایز کرد: (۱) یک عبارت ممکن است دلالت‌گر باشد اما به چیزی دلالت نکند؛ مثلاً، «شاه کنونی فرانسه». (۲) یک عبارت ممکن است به یک عین معین دلالت کند؛ مثلاً، «شاه کنونی انگلستان»، که به یک فرد خاص دلالت می‌کند. (۳) یک عبارت ممکن است دلالت‌گری مبهم داشته باشد؛ مثلاً، «کسی»، که به یک فرد مبهم دلالت می‌کند نه به چندین نفر. تحلیل و تفسیر این عبارت‌ها مشکلات قابل توجهی دارد؛ در واقع، دشوار بتوان نظریه‌ای در این باره ارائه داد که مستعد ابطال صوری (فرمال) نباشد. نظریه‌ای که اکنون می‌خواهم مطرح کنم، بر همه‌ی مشکلاتی که در این میان سراغ دارم، تا آنجا که من می‌توانم دریابم، فائق می‌آید.

<sup>۱</sup> به ترتیب معادل any, every man, a man, some man

man, و all men — م.

در اینجا نظریه‌ام را به طور خلاصه مطرح می‌کنم. من **متغیر** (variable) را یک مفهوم پایه (fundamental) می‌گیرم؛ « $C(x)$ » را به معنای گزاره‌ای<sup>۱</sup> که  $x$  متغیر آن است به کار می‌برم، که در آن متغیر  $x$  ذاتاً و کاملاً نامعین (undetermined) است. اینک می‌توانیم دو تا مفهوم را در نظر بگیریم: « $C(x)$  همواره صادق است»، و « $C(x)$  گاهی صادق است».<sup>۲</sup> حالا می‌توان «همه‌چیز»، «هیچ‌چیز» و «چیزی» را (که پایه‌های ترین عبارات‌های دلالت‌گر هستند) این‌طور تفسیر کرد:

(همه‌چیز)  $C$  یعنی « $C(x)$  همواره صادق است»؛

(هیچ‌چیز)  $C$  یعنی « $C(x)$  کاذب است» همواره صادق است»؛

(چیزی)  $C$  یعنی «کاذب است که  $C(x)$  کاذب است» همواره صادق است».<sup>۴</sup>

در اینجا « $C(x)$  همواره صادق است» یک مفهوم بنیادی (ultimate) و تعریف‌ناپذیر در نظر گرفته شده است، و بقیه‌ی مفاهیم به‌واسطه‌ی آن تعریف می‌شوند. در اینجا، برای **همه‌چیز**، **هیچ‌چیز**، و **چیزی**، به طور مجزا معنایی در نظر گرفته نشده است، اما به هر گزاره‌ای که اینها در آن واقع می‌شوند، معنایی منتسب می‌شود. این بنیاد «نظریه‌ی دلالت»ی است که می‌خواهم از آن دفاع کنم: عبارات‌های دلالت‌گر هرگز مستقلاً معنی ندارند، اما گزاره‌های که این عبارات‌ها در بیان زبانی (verbal expression) آنها واقع می‌شوند، معنی‌دار هستند. مشکلات مربوط به دلالت، به گمان من، همگی ناشی از خطا در تفسیر گزاره‌هایی است که بیان زبانی آنها حاوی عبارات‌های دلالت‌گر است. تفسیر درست را — اگر من خطا نکرده باشم — این چنین نیز می‌توان مطرح کرد.

فرض کنید می‌خواهیم گزاره‌ی «کسی را دیدم» را تفسیر کنیم. اگر این گزاره صادق باشد، من یک شخص

<sup>۱</sup> دقیق‌تر بگوییم، یک تابع گزاره‌ای (propositional function).

<sup>۲</sup> دومی را می‌توان براساس اولی تعریف کرد، بدین صورت: «چنین نیست که  $C(x)$  کاذب است» همواره صادق باشد».

<sup>۳</sup> «(هرچیز)  $C$ » را بخوانید **سی** «هرچیز»؛ یعنی «هرچیز» در اینجا متغیر تابع  $C$  است. — م.

<sup>۴</sup> به جای این عبارت پیچیده، عبارت « $C(x)$  همواره کاذب نیست» یا عبارت « $C(x)$  گاهی صادق است» را به کار خواهم برد — فرض کنید داریم **تعریف** می‌کنیم که این عبارات‌ها معادل همان عبارت پیچیده اند.

معین را دیده‌ام؛ اما این آن چیزی نیست که من با این گزاره تصدیق می‌کنم. آنچه تصدیق می‌کنم، طبق نظریه‌ای که دارم از آن دفاع می‌کنم این است:

— «من  $x$  را دیدم، و  $x$  انسان است» همواره کاذب نیست». [یعنی حالتی هست که این صادق باشد].  
به طور کلی، با تعریف کردن مجموعه‌ی (class) اشخاص به‌منزله‌ی مجموعه‌ای از اشیای واجدِ محمولِ «انسان [بودن]»، چنین می‌گوییم:

— «(کسی)  $C$ » یعنی « $C(x)$ »، و  $x$  یک انسان است "همواره کاذب نیست"»

مطابق این تفسیر، عبارت «کسی» به خودی خود کاملاً فاقد معناست، اما به هر گزاره‌ای که در بیان زبانی‌اش عبارت «کسی» وجود دارد، معنایی می‌بخشد.

حالا گزاره‌ی «همه‌کس فانی اند» (all men are mortal) را در نظر بگیرید. این گزاره<sup>۵</sup> در واقع شرطیه است، و می‌گوید **اگر** چیزی یک شخص باشد، آن چیز فانی است؛ یعنی می‌گوید، اگر  $x$  کسی باشد، آنگاه،  $x$  هرکس که باشد،  $x$  فانی است. حالا با جایگزینی « $x$  انسان است» به جای « $x$  کسی است»، خواهیم داشت:

— «همه‌کس فانی اند»، یعنی «اگر  $x$  انسان است، آنگاه  $x$  فانی است» همواره صادق است».

این را در منطق نمادی این‌طور بیان می‌کنیم: «همه‌کس فانی اند» بدین معناست که «به ازای همه‌ی مقادیر  $x$ ، اگر " $x$  انسان است" آنگاه " $x$  فانی است"». به بیانی کلی‌تر، می‌گوییم:

— «(همه‌کس)  $C$ » یعنی «اگر  $x$  انسان است، آنگاه  $C(x)$  صادق است» همواره صادق است».  
مشابه‌ها خواهیم داشت:

— «(هیچ‌کس)  $C$ » یعنی «اگر  $x$  انسان است، آنگاه  $C(x)$  کاذب است» همواره صادق است»؛

— «(کسانی)  $C$ » هم‌معنی است با «(کسی)  $C$ »؛

— «(کسی)  $C$ »<sup>۶</sup> یعنی «کاذب است که  $C(x)$ ، و  $x$  انسان است» همواره کاذب است»؛

— «(هرکس)  $C$ » هم‌معنی است با «(همه‌کس)  $C$ ».

<sup>۵</sup> همان‌طور که در فصل ۲ از جلد اول کتاب **منطق** جناب برادلی استادانه مورد بحث قرار گرفته است.

<sup>۶</sup> به لحاظ روانشناختی،  $C(a\ man)$  القا می‌کند که **فقط یک نفر**، و  $C(\text{some men})$  القا می‌کند که **بیش از یک نفر**؛ ولی در یک طرح سردستی می‌توان از این اختلاف چشم پوشید.

برای تفسیر «پدرِ چارلز دوم» C، که اینجا نماینده‌ی هر گفته‌ای راجع به این شخص است، کافیست در جمله‌ی فوق‌الذکر، به جای «اعدام شد» بگذاریم C(x). توجه کنید که، طبق تحلیل فوق، C هر گفته‌ای که باشد، «پدرِ چارلز دوم» مستلزم این است که:

— «همواره برای x کاذب نیست که "اگر y چارلز دوم را به وجود آورده است، آنگاه y اینهمان با x است" به ازاء هر y صادق است»،  
 که این دقیقاً همان چیزی است که در زبان معمولی با «چارلز دوم یک پدر داشت، نه بیشتر» بیان می‌شود. در نتیجه، اگر این شرط برقرار نباشد، هر گزاره‌ای با صورت «پدرِ چارلز دوم» C کاذب است. بنابراین، برای مثال، هر گزاره‌ای با صورت «شاه کنونی فرانسه» C کاذب است. این یکی از مزایای بزرگ نظریه‌ی مورد بحث است. بعداً نشان خواهیم داد که این، برخلاف آنچه در بدو امر ممکن است به نظر آید، مغایر اصل تناقض نیست.

شیوه‌ی فوق، امکان می‌دهد تا همه‌ی گزاره‌های دارای عبارت دلالت‌گر را به صورت‌هایی بدون عبارت دلالت‌گر فرو بکاهیم. ضرورت چنین فروکاستی را در ادامه‌ی بحث می‌کوشم نشان دهم.

مشکلات به‌ظاهر اجتناب‌ناپذیری که اگر عبارت‌های دلالت‌گر را اجزای واقعی گزاره‌هایی بدانیم که اینها در بیان زبانی‌شان واقع می‌شوند، با آنها مواجه می‌شویم، دلیلی بر صحت نظریه‌ی فوق به دست می‌دهند. در میان نظریاتی که چنین اجزائی را می‌پذیرند، ساده‌ترین‌شان نظریه‌ی ماینونگ است.<sup>۳</sup> طبق این نظریه، هر عبارت دلالت‌گر که به لحاظ دستوری صحیح باشد، نشانه‌ای برای یک عین (ابژه) است؛ بنابراین، «شاه کنونی فرانسه»، «دایره‌ی مربع» و امثالهم، از قرار، عین‌های حقیقی (genuine) اند. می‌گویند اینها *تقرر* (subsistence) ندارند، با این حال، باید آنها را عین در نظر گرفت. این اساساً دیدگاه مسئله‌داری است؛ ولی انتقاد اصلی‌ای که بر آن وارد است، این است که چنین عین‌هایی از اصل تناقض تخطی می‌کنند. برای مثال، ادعا می‌شود که شاه کنونی موجودِ فرانسه وجود دارد، و در عین حال وجود ندارد؛

<sup>۳</sup> ر.ک. سه مقاله‌ی نخست از منبع زیر (به ترتیب از Meinong, Ameseder و Mally):

*Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Leipzig, 1904

حالا می‌ماند تحلیل عبارت‌های معرفه (عبارت‌های دارای the).<sup>۱</sup> اینها ظاهراً جالب‌ترین و دشوارترین عبارت‌های دلالت‌گر هستند. برای مثال، جمله‌ی «پدرِ چارلز دوم اعدام شد» را در نظر بگیرید. این جمله می‌گوید xی بوده است که پدرِ چارلز دوم بوده و اعدام شده است. معرفه‌بودن، در معنای مطلق و دقیقش، متضمن یکتایی (uniqueness) است — یعنی گرچه می‌توانیم بگوییم «پسر فلانی»، در حالی که فلانی چند پسر دارد، ولی درست‌تر این است که بگوییم «یکی از پسرهای فلانی». در هر حال، ما برای مقصود خودمان فرض می‌گیریم یک عبارت معرفه، متضمن یکتایی است. بنابراین، وقتی می‌گوییم «x پدرِ چارلز دوم بود»، نه فقط تصدیق می‌کنیم که x نسبت خاصی با چارلز دوم داشته است، بلکه به‌طور ضمنی تصدیق می‌کنیم که چیز دیگری این نسبت را نداشته است. نسبتِ مورد بحث را، بدون پیشفرض یگانه‌بودن، و بدون عبارت دلالت‌گر، می‌توان این گونه بیان کرد: «x چارلز دوم را به وجود آورد<sup>۲</sup>». برای این که معادلی برای «x پدرِ چارلز دوم بود» داشته باشیم، باید بگوییم، «اگر y متفاوت از x باشد، y چارلز دوم را به وجود نیاورده است»، یا، معادلاً، «اگر y چارلز دوم را به وجود آورده است، y اینهمان با x است». بدین ترتیب، «x پدرِ چارلز دوم است» می‌شود «x چارلز دوم را به وجود آورده است»؛ و «اگر y چارلز دوم را به وجود آورده، y اینهمان با x است» به ازاء هر y صادق است.

بنابراین، «پدرِ چارلز دوم اعدام شد» می‌شود:

— «همواره برای x کاذب نیست که x چارلز دوم را به وجود آورده است و x اعدام شده است؛ و "اگر y چارلز را پدید آورده است، آنگاه y اینهمان با x است" به ازاء هر y صادق است.»

این تحلیل شاید عجیب و ناپذیرفتنی به نظر برسد؛ ولی من فعلاً دلیل نمی‌آورم، فقط دارم نظریه‌ام را بیان می‌کنم.

<sup>۱</sup> کلاً هر جا در متن اصلی سخن از «حرف تعریف the» بوده است، در برگردان فارسی به مقوله‌ی «معرفه» واگردانی شده است. — م.

<sup>۲</sup> to beget؛ این فعل برای مواردی به کار می‌رود که مردی سبب به دنیا آمدن کسی شود، یعنی پدر او باشد. برای این فعل معادل فارسی سراسستی نداریم. مراد راسل صرفاً تبدیل وصف خاص به محمول است که ما آن را با تبدیل «الف پدر ب است» به «الف ب را به وجود آورده است» نشان داده‌ایم («پدر ب» یک وصف خاص است، ولی «به وجود آوردن» محمول است). — م.



دایره‌ی مربع گرد است، و گرد نیست؛ و قس علی هذا؛ که این پذیرفتنی نیست، و اگر نظریه‌ای بتوان یافت که مانع بروز چنین نتیجه‌ای شود، بی‌شک باید آن را ترجیح داد. نظریه‌ی فرگه از چنین تخطی‌ای از اصل تناقض اجتناب می‌کند. وی در یک عبارت دلالت‌گر دو عنصر را تفکیک می‌کند، که می‌توانیم آنها را **معنی** (meaning) و **مدلول** (denotation) بنامیم.<sup>۱</sup> طبق این دیدگاه، «مرکز جرم منظومه‌ی شمسی در ابتدای قرن بیستم»، به لحاظ **معنی** کاملاً مرکب، ولی به لحاظ **مدلول**، که یک نقطه‌ی مشخص است، کاملاً بسیط است. منظومه‌ی شمسی، قرن بیستم، و غیره، اجزای سازنده‌ی **معنی** هستند؛ ولی **مدلول** اصولاً فاقد اجزا است.<sup>۲</sup> یکی از فواید این تفکیک، این است که نشان می‌دهد جملات بیانگر اینهمانی بی‌ارزش نیستند. وقتی می‌گوییم «اسکات نویسنده‌ی **ویورلی** است»، آنچه تصدیق می‌کنیم (assert)، اینهمانی **مدلول** و تفاوت **معنی** است. من در اینجا قصدم به چالش کشیدن مدعیات این نظریه است و نمی‌خواهم، آن‌گونه که پیش از این از این مدعیات دفاع کرده بودم، دلایلم را به نفع این نظریه بازگو کنم.

اگر قائل باشیم که عبارت‌های دلالت‌گر یک معنی را **بیان می‌کنند** و به یک مدلول **دلالت می‌کنند**،<sup>۳</sup> یکی از نخستین مشکلات فراروی ما مربوط به مواردی است که در آنها به نظر می‌رسد مدلول وجود ندارد. وقتی می‌گوییم «شاه انگلستان تاس است»، به نظر می‌رسد این گفته‌ای درباره‌ی یک **معنی** مرکب، یعنی «شاه انگلستان» نیست، بلکه درباره‌ی یک شخص واقعی است که با این معنی به او

<sup>۱</sup> ر.ک. Frege, "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Phil. Und Phil. Kritik*, vol. 100

<sup>۲</sup> فرگه این دو عنصر، معنی و مدلول، را همه‌جا تفکیک می‌کند نه فقط در عبارت‌های دلالت‌گر مرکب (complex). پس آنچه در معنای یک ترکیب دلالت‌گر مدخلیت دارد، معنای اجزای آن است و نه **مدلول** آنها. در گزاره‌ی «مون بلان بیش از ۱۰۰۰ متر ارتفاع دارد»، طبق نظر فرگه، **معنی** «مون بلان» است، و نه خود این کوه، که جزوی از **معنی** گزاره است.

<sup>۳</sup> در این نظریه، می‌گوییم عبارت دلالت‌گر یک معنی را **بیان می‌کند** (express)، و می‌گوییم هم عبارت دلالت‌گر و هم معنی آن به مدلولی **دلالت می‌کنند** (denote). در نظریه‌ای که من از آن دفاع می‌کنم، خبری از **معنی** (meaning) نیست، و فقط گاهی **مدلول** (denotation) وجود دارد.

دلالت می‌کنیم. حالا «شاه فرانسه تاس است» را در نظر بگیرید. به دلیل تناظر صوری با جمله‌ی قبل، این نیز باید درباره‌ی مدلول عبارت «شاه فرانسه» باشد. اما این عبارت، گرچه **معنی**‌ای دارد — اگر که «شاه انگلستان» معنی‌ای داشته باشد — ولی بی‌شک، دست‌کم به هیچ معنای آشکاری، **مدلول** ندارد. از این رو، باید فرض کرد «شاه فرانسه تاس است» **مهمل** (nonsense) است؛ ولی این جمله **مهمل** نیست، گرچه آشکارا کاذب است. یا این گزاره را در نظر بگیرید: «اگر u مجموعه‌ای باشد که فقط یک عضو دارد، آن عضو واحد، عضو u خواهد بود»، یا، به بیان ما، «اگر u مجموعه‌ای تک‌عضوی باشد، آن u (the u) یک u است». این گزاره باید **همواره** صادق باشد، چون هرگاه مقدم آن صادق باشد، تالی‌اش صادق است. ولی «آن u» عبارتی دلالت‌گر است، و آنچه گفته می‌شود یک u است مدلول آن است و نه معنی‌اش. حالا اگر u مجموعه‌ای تک‌عضوی نباشد، به نظر می‌رسد «آن u» به هیچی دلالت نمی‌کند؛ از این رو، به نظر می‌رسد هرگاه u یک مجموعه‌ی تک‌عضوی نباشد، گزاره‌ی ما **مهمل** می‌شود.

ولی روشن است که چنین گزاره‌هایی صرفاً چون مقدم‌شان کاذب است **مهمل** نیستند. در **توفان**<sup>۴</sup> شاه ممکن است بگوید «اگر فردیناند غرق نشده باشد، فردیناند تنها پسر من است». در اینجا «تنها پسر من» عبارتی دلالت‌گر است که ظاهراً وقتی، و فقط وقتی، مدلول دارد که من دقیقاً یک پسر داشته باشم. ولی گفته‌ی فوق در صورتی که فردیناند در واقع غرق شده باشد هم صادق است. از این رو، یا باید در مواردی که مدلول، فی بادی النظر غایب است، مدلولی جور کرد، یا باید این دیدگاه را کنار بگذاریم که آنچه در گزاره‌های حاوی عبارت‌های دلالت‌گر مورد نظر است، مدلول است. من از راه دوم دفاع می‌کنم. کسانی که می‌خواهند از راه اول دفاع کنند، مثل ماینونگ، باید عین‌های نامقرر را بپذیرند و منکر این شوند که اینها از اصل تناقض پیروی می‌کنند؛ اما، در صورت امکان، باید از این [موضوع] اجتناب کرد. شیوه‌ی دیگر پیمودن راه دوم (تا آنجا که به نظریه‌ی بدیل ما ربط پیدا می‌کند) همان است که فرگه اختیار می‌کند — که مدلولی کاملاً قراردادی را، بنا به تعریف، برای مواردی که، در غیر این صورت فاقد مدلول اند، جور می‌کند. در این حالت،

<sup>۴</sup> *The Tempest*؛ نمایشنامه‌ای از شکسپیر — م.

(۳) گزاره‌ی «الف متفاوت از ب است» را در نظر بگیرید. اگر این گزاره صادق باشد، میان الف و ب تفاوتی هست، که این واقعیت را می‌توان به این صورت بیان کرد: «تفاوت میان الف و ب<sup>۱</sup> برقرار است». ولی اگر کاذب باشد که الف متفاوت از ب است، میان الف و ب تفاوتی نیست، که این واقعیت را می‌توان به این صورت بیان کرد: «تفاوت میان الف و ب برقرار نیست». ولی یک ناهستومند (non-entity) چگونه می‌تواند موضوع یک گزاره باشد؟ «موضوع یک گزاره‌ام، پس هستیم» کمتر از «می‌اندیشم، پس هستیم» بدهت ندارد، به شرطی که «هستیم» را بیانگر تقرر (subsistence) یا بودن (being) بدانیم، و نه وجود داشتن (existence). بنابراین، به نظر می‌رسد نفي بودن هرچیز همیشه خودمتناقض (self-contradictory) است؛ ولی در ارتباط با ماینونگ دیدیم که پذیرفتن بودن نیز گاه به تناقض می‌انجامد. پس اگر الف و ب متفاوت نباشند، چه این فرض که عینی مثل «تفاوت میان الف و ب» هست (there is) و چه این فرض که نیست، به یکسان محال است.

رابطه‌ی میان معنی و مدلول، متضمن دشواری‌های عجیب و غریبی است که به خودی خود کافی است برای اثبات این که نظریه‌ای که چنین مسائلی به بار می‌آورد باید غلط باشد.

وقتی می‌خواهیم درباره‌ی معنی عبارتی دلالت‌گر، و نه درباره‌ی مدلول‌اش، حرف بزنیم، روش معمول این است که از گیومه استفاده کنیم؛ مثلاً:

— مرکز جرم منظومه‌ی شمسی، یک نقطه است، نه یک ترکیب دلالت‌گر؛

— «مرکز جرم منظومه‌ی شمسی»، یک ترکیب دلالت‌گر است، نه یک نقطه؛

یا:

— سطر اول مرثیه‌ی گری، بیان‌کننده‌ی یک گزاره است؛

— «سطر اول مرثیه‌ی گری»، بیان‌کننده‌ی یک گزاره نیست.

<sup>۱</sup> در فارسی سلیس می‌گوییم: «تفاوتی میان الف و ب...». ولی چون تأکید نویسنده بر وجه وجود/عدم وجود «تفاوت میان الف و ب» است، ناچار به استفاده از این قالب معیوب هستیم. جمله‌ی اصلی: «the difference between A and B subsists» — م.

[به نظر فرگه، «شاه فرانسه» به یک مجموعه‌ی تهی دلالت می‌کند؛ «تنها پسر آقای فلان» (که یک خانواده‌ی دهم‌دوازده‌نفره دارد)، باید به مجموعه‌ی همه‌ی پسرهای وی دلالت کند؛ و قس علی هذا. اما این روال، گرچه شاید فی الواقع خطای منطقی به بار نیاورد، کاملاً تصنعی است، و تحلیل درستی از موضوع به دست نمی‌دهد. از این رو، اگر بپذیریم که عبارت‌های دلالت‌گر به طور کلی دارای دو جنبه‌ی معنی و مدلول باشند، در مواردی که به نظر می‌رسد مدلولی نداریم، هم با این فرض که واقعاً مدلولی وجود دارد به مشکل می‌خوریم و هم با این فرض که واقعاً مدلولی وجود ندارد.

یک نظریه‌ی منطقی را می‌توان با ظرفیتش برای مواجهه با معماها (puzzles) محک زد، و این اصولاً طرح مفیدی است که، هنگام تفکر درباره‌ی منطق، ذهن‌مان را هرچه بیشتر با این معماها پُر کنیم، چون اینها همان مقصودی را برآورده می‌کنند که آزمایش‌ها در علوم تجربی برآورده می‌کنند. بنابراین، من سه معما را مطرح می‌کنم که نظریه‌ای در باب دلالت باید از پس حل آنها برآید؛ و در ادامه نشان خواهیم داد که نظریه‌ی من اینها را حل می‌کند.

(۱) اگر a و b اینهمان باشند، وقتی چیزی در مورد یکی صادق باشد، در مورد دیگری نیز صادق است، و این دو می‌توانند در هر گزاره‌ای جایگزین هم شوند بی‌آن که صدق و کذب گزاره تغییر کند. حالا جرج چهارم می‌خواست بداند که آیا اسکات نویسنده‌ی **ویورلی** بوده است یا نه؛ اسکات هم واقعاً نویسنده‌ی **ویورلی** هست. باید بتوانیم **اسکات** را جایگزین **نویسنده‌ی ویورلی** کنیم، که در این صورت داریم می‌گوییم جرج چهارم می‌خواست بداند اسکات، اسکات بوده است یا نه. ولی دشوار بتوان چنین کنجکاو‌ای درباره‌ی اصل اینهمانی را به والاترین اشراف‌زاده‌ی اروپا نسبت داد.

(۲) طبق اصل طرد شق ثالث، از میان «الف، ب است» و «الف، ب نیست» یکی حتماً صادق است. بنابراین، از میان «شاه کنونی فرانسه تاس است» و «شاه کنونی فرانسه تاس نیست» باید یکی حتماً صادق باشد. ولی اگر چیزهایی که تاس‌اند را فهرست کنیم، و بعد چیزهایی که تاس نیستند را فهرست کنیم، شاه کنونی فرانسه را در هیچ‌یک از این دو فهرست نخواهیم یافت. هگلی‌ها، که عاشق سنتز اند، احتمالاً نتیجه می‌گیرند او کلاه‌گیس سرش می‌گذارد.

بنابراین، به ازای هر عبارت دلالت‌گر مانند C، به دنبال بررسی رابطه‌ی میان C و «C» هستیم — که تفاوت این دو مشابه آن چیزی است که در دو مثال فوق آمده است. از این نقطه شروع می‌کنیم، که در صورت وقوع C، داریم از **مدلول** حرف می‌زنیم؛ و در صورت وقوع «C»، داریم از **معنی** حرف می‌زنیم. اما رابطه‌ی معنی و مدلول صرفاً رابطه‌ای زبانی، از طریق عبارت، نیست: یک رابطه‌ی منطقی هم در کار است، که آن را با این گفته بیان می‌کنیم که معنی به مدلول دلالت می‌کند.<sup>۱</sup> اما مشکلی که هست، یکی این است که نمی‌شود هم ارتباط معنی و مدلول را حفظ کنیم و هم مانع از این شویم که این دو یکی باشند؛ و دیگر این که نمی‌توان به معنی دست یافت، مگر توسط عبارت‌های دلالت‌گر. این نکته را در اینجا توضیح می‌دهیم.

عبارت C باید هم معنی داشته باشد و هم مدلول. ولی وقتی از «معنی C» حرف می‌زنیم، این عبارت، معنی مدلول را (اگر وجود داشته باشد) به دست می‌دهد. «معنی سطر اول مرثیه‌ی گری» همان «معنی "صدای ناقوس، مرگ روز را خبر می‌دهد"» است، و با «معنی "سطر اول مرثیه‌ی گری"» تفاوت دارد. بنابراین، برای دستیابی به معنای مورد نظرمان، نباید بگوییم «معنی C»، بلکه باید بگوییم «معنی "C"»، که درست همان خود «C» است. مشابهاً، معنی «مدلول C»، مدلول مورد نظر ما نیست، بلکه معنایی است که، اگر اصلاً به چیزی دلالت کند، به چیزی دلالت می‌کند که مدلول مورد نظر ما بدان دلالت می‌کند. برای مثال، فرض کنید «C» این عبارت باشد: «ترکیب دلالت‌گری که در مثال دوم فوق آمده است». در این صورت،

C = «سطر اول مرثیه‌ی گری»، و

مدلول C = صدای ناقوس، مرگ روز را خبر می‌دهد؛ اما مدلول مورد نظر ما «سطر اول مرثیه‌ی گری» بود. پس ما موفق نشدیم آنچه را می‌خواستیم به دست آوریم.

مشکل سخن گفتن از معنی یک ترکیب دلالت‌گر را شاید بتوان این‌طور بیان کرد: هنگامی که این ترکیب را در یک گزاره قرار می‌دهیم، گزاره درباره‌ی مدلول است؛ و

اگر گزاره‌ای بسازیم که موضوعش «معنی C» باشد، آنگاه موضوع، معنی مدلول (اگر وجود داشته باشد) خواهد بود، ولی این مقصود ما نبوده است. نتیجتاً، وقتی معنی و مدلول را تفکیک می‌کنیم، باید با معنی سر و کار داشته باشیم: معنی، مدلول دارد و یک ترکیب است، و جز معنی چیز دیگری هم نداریم که بتوان آن را ترکیب نامید و نیز بتوان درباره‌اش گفت هم معنی دارد هم مدلول. سخن درست، طبق دیدگاه مورد بحث، این است که برخی معنی‌ها مدلول‌هایی دارند.

ولی این فقط باعث می‌شود مشکلی که در سخن گفتن از معنی‌ها داریم، واضح‌تر شود. فرض کنید C ترکیب مورد نظر ماست؛ پس باید بگوییم C معنی ترکیب است. با این حال، هر جا C بدون گیومه می‌آید، گفته‌ی ما فقط در مورد مدلول صدق می‌کند نه در مورد معنی — مثلاً وقتی می‌گوییم: مرکز جرم منظومه‌ی شمسی یک نقطه است. بنابراین، برای حرف‌زدن درباره‌ی خود C (یعنی برای بیان گزاره‌ای درباره‌ی معنی) موضوع گزاره باید نه خود C، بلکه چیزی باشد که به C دلالت می‌کند. بنابراین، «C» (یعنی آن چیزی که وقتی می‌خواهیم درباره‌ی معنی حرف بزنیم، به کار می‌بریم) باید نه خود معنی، بلکه چیزی باشد که به معنی دلالت می‌کند. و C نباید یکی از اجزای این ترکیب باشد (چنان که در «معنی C» هست)؛ چون اگر C در این ترکیب باشد، مدلول آن است نه معنی‌اش، که در ترکیب می‌آید، و راه برگشتی از مدلول‌ها به معنی‌ها نیست، چون به هر عین می‌توان با بی‌شمار عبارت دلالت‌گر مختلف دلالت داد.

بنابراین، ظاهراً نتیجه می‌شود که «C» و C هستوننده‌های متفاوتی هستند، به گونه‌ای که «C» به C دلالت می‌کند؛ ولی این نمی‌تواند توضیح خوبی باشد، چون رابطه‌ی «C» و C کاملاً رازآلود باقی می‌ماند؛ کجا می‌توان ترکیب دلالت‌گر «C» را، که باید به C دلالت کند، یافت؟ به‌علاوه، وقتی C در یک گزاره می‌آید، صرفاً مدلول آن نمی‌آید (چنان‌که در پاراگراف بعدی خواهیم دید)؛ با این حال، در دیدگاه مورد بحث، با توجه با این که معنی به کلی به «C» محول می‌شود، C صرفاً مدلول است. این مشکل لاینحلی است، و ظاهراً اثبات می‌کند که تفکیک میان معنی و مدلول از بیخ و بن اشتباه بوده است.

می‌توان با معمای نویسنده‌ی **ویورلی**، اثباتی صوری ارائه داد برای این ادعا که در گزاره‌های حاوی عبارت

<sup>۱</sup> the meaning denotes the denotation

<sup>۲</sup> The curfew tolls the knell of parting day  
مرثیه‌ی معروف توماس گری — م.

دلالت‌گر، معنی مدخلیت دارد. گزاره‌ی «اسکات نویسنده‌ی *ویورلی* بوده است»، ویژگی‌ای دارد که «اسکات اسکات است» ندارد، یعنی این ویژگی که جرج چهارم می‌خواسته بداند آیا صادق هست یا نه. بنابراین، این دو گزاره اینهمان نیستند؛ از این رو، اگر قائل به آن دیدگاهی باشیم که به این تفکیک متعهد است، آنگاه معنی «نویسنده‌ی *ویورلی*» نیز، همچون مدلول، باید مدخلیت داشته باشد. اما، چنان که دیدیم، اگر به این دیدگاه قائل باشیم، ناچاریم معتقد باشیم که تنها مدلول مدخلیت دارد. بنابراین، دیدگاه مورد بحث را باید کنار گذاشت.

حالا می‌ماند این که نشان دهیم که چگونه نظریه‌ای که در ابتدای مقاله مطرح کردیم، همه‌ی معماهایی را که به آنها پرداختیم، حل می‌کند.

طبق دیدگاهی که من از آن دفاع می‌کنم، یک عبارت دلالت‌گر ذاتاً *بخشی* از جمله است، و برخلاف اغلب کلمات منفرد، معنایی از آن خود ندارد. وقتی می‌گوییم «اسکات مرد بود»، این گفته‌ای است با صورت (فرم) «x مرد بود» که موضوع «اسکات» است. ولی وقتی می‌گوییم «نویسنده‌ی *ویورلی* مرد بود»، این گفته‌ای با صورت «x مرد بود» نیست، «نویسنده‌ی *ویورلی*» هم در اینجا موضوع آن نیست. با مختصر کردن (abbreviating) آنچه در ابتدای این نوشتار ذکر کردیم، می‌توانیم به جای «نویسنده‌ی *ویورلی* مرد بود»، این را بگذاریم: «یک و تنها یک هستموند *ویورلی* را نوشته است، و او یک مرد بوده است». (این دقیقاً آن چیزی نیست که پیشتر گفتیم؛ ولی کار با این ساده‌تر است.) به بیانی کلی، اگر فرض کنید که ما می‌خواهیم بگوییم نویسنده‌ی *ویورلی* ویژگی  $\Phi$  را داشته است، آنچه مقصود ماست، معادل است با «یک و تنها یک هستموند *ویورلی* را نوشته است، و او خاصیت  $\Phi$  را داشته است».

حالا *مدلول* را این‌گونه می‌توان توضیح داد: اگر هر گزاره‌ی حاوی «نویسنده‌ی *ویورلی*» را به صورت فوق توضیح دهیم، گزاره‌ی «اسکات نویسنده‌ی *ویورلی* بود» (یعنی، «اسکات با نویسنده‌ی *ویورلی* اینهمان بوده است»)، می‌شود «یک و تنها یک هستموند *ویورلی* را نوشته است، و اسکات با او اینهمان است»؛ یا با تبدیل آن به فرم کاملاً صریح (explicit)، می‌شود «برای x همواره

این که x *ویورلی* را نوشته است، و این که همواره برای y صادق است که اگر y *ویورلی* را نوشته است، y اینهمان با x است، و این که اسکات اینهمان با x است، کاذب نیست». بنابراین، اگر «C» عبارتی دلالت‌گر باشد، هستموندی مانند x می‌تواند وجود داشته باشد (که ناممکن است بیش از یکی باشد)، که برایش گزاره‌ی «x با C اینهمان است» صادق باشد، اگر که این گزاره را به صورت فوق تفسیر کنیم. در این صورت می‌توان گفت که هستموند x مدلول عبارت «C» است. بنابراین، اسکات مدلول «نویسنده‌ی *ویورلی*» است. «C» داخل گیومه صرفاً یک عبارت است نه چیزی که بتوان آن را معنی نامید. این عبارت، فی‌نفسه معنی ندارد، چون در هر گزاره‌ای بیاید، آن گزاره، اگر به طور کامل بیان شود (fully expressed)، فاقد آن عبارت خواهد بود — چون آن عبارت چند تکه شده است.

معمای مربوط به کنجکاوِی جرج چهارم نیز حالا راه‌حل بسیار ساده‌ای خواهد داشت. گزاره‌ی «اسکات نویسنده‌ی *ویورلی* است»، که صورت مختصرنشده‌اش را در پاراگراف قبل آوردیم، اصلاً شامل جزء «نویسنده‌ی *ویورلی*» نیست، که بخواهیم «اسکات» را جایگزینش کنیم. این منافاتی ندارد با صدق استنتاج‌هایی که نتیجه‌ی جایگزینی «اسکات» به جای «نویسنده‌ی *ویورلی*» در زبان است، منوط به این که «نویسنده‌ی *ویورلی*» در گزاره‌ی مورد نظر، یک وقوع، به تعبیر من، *اولی* داشته باشد. تفاوت میان وقوع *اولی* و *ثانوی* عبارتهای دلالت‌گر را در پاراگراف بعد توضیح می‌دهم.

وقتی می‌گوییم «جرج چهارم می‌خواست بداند که آیا فلان و بهمان»، یا وقتی می‌گوییم «فلان و بهمان شگفت‌انگیز است» یا «فلان و بهمان صادق است»، و امثالهم، «فلان و بهمان» (so-and-so) باید یک گزاره باشد. حالا فرض کنید «فلان و بهمان» شامل یک عبارت دلالت‌گر باشد. می‌توانیم این عبارت دلالت‌گر را یا از گزاره‌ی وابسته‌ی «فلان و بهمان» حذف کنیم یا از کل گزاره‌ی «فلان و بهمان» فقط یک جزء آن است. بسته به این که کدام کار را انجام دهیم، دو گزاره‌ی متفاوت نتیجه می‌شود. می‌گویند روزی صاحب زودرنج یک قایق تفریحی، مهمان داشت. مهمانش با دیدن قایق او، گفت،

<sup>1</sup> primary occurrence/ secondary occurrence

«فکر می‌کردم قایقت بزرگ‌تر از این چیزی باشد که هست»؛ صاحب قایق جواب داد، «نه، قایق من بزرگ‌تر از این چیزی که هست، نیست». منظور مهمان این بود که، «اندازه‌ای که من فکر می‌کردم قایق تو به آن اندازه است، بزرگ‌تر از اندازه‌ی قایق تو بود»؛ منظوری که به او نسبت داده شده، این است: «فکر می‌کردم اندازه‌ی قایقت از اندازه‌ی قایقت بزرگ‌تر باشد.» در ماجرای جرج چهارم و **ویورلی**، وقتی می‌گوییم «جرج چهارم می‌خواست بداند که آیا اسکات نویسنده‌ی **ویورلی** هست یا نه»، به‌طور عادی مقصودمان این است که «جرج چهارم می‌خواست بداند که آیا یک و تنها یک مرد **ویورلی** را نوشته و آن مرد اسکات است یا نه»؛ ولی مقصودمان می‌تواند این هم باشد: «یک و تنها یک مرد **ویورلی** را نوشته، و جرج چهارم می‌خواست بداند که آیا آن مرد اسکات است یا نه». در حالت دوم، «نویسنده‌ی **ویورلی**» وقوع **اولی** دارد، و در حالت اول، وقوع **ثانوی** دومی را می‌توان این‌طور بیان کرد: «جرج چهارم می‌خواست راجع به مردی که فی‌الواقع **ویورلی** را نوشته، بداند که آیا او اسکات است یا نه». این می‌تواند صادق باشد، اگر که، برای مثال، جرج چهارم اسکات را از دور دیده و پرسیده باشد: «آیا او اسکات است؟» وقوع **ثانوی** یک عبارت دلالت‌گر را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: وقتی عبارت دلالت‌گر در گزاره‌ای مثل  $p$  می‌شود که خود  $p$  صرفاً جزوی از گزاره‌ی مورد نظر ماست، و جایگزین کردن چیزی به جای عبارت دلالت‌گر ما، فقط بر  $p$  تأثیر بگذارد نه بر کل گزاره‌ی مورد نظر. ابهام (ambiguity) میان وقوع **اولی** و **ثانوی** در زبان تقریباً اجتناب‌ناپذیر است؛ ولی اگر مراقب آن باشیم، در دسری درست نمی‌کند. البته در منطق نمادی به‌سادگی می‌توان از آن اجتناب کرد.

تفکیک میان وقوع **اولی** و **ثانوی**، همچنین ما را قادر می‌سازد که به مسئله‌ی تاس بودن یا نبودن شاه کنونی فرانسه، و کلاً وضعیت منطقی هر حالتی که عبارت دلالت‌گر مدلول ندارد بپردازیم. اگر «C» عبارتی دلالت‌گر باشد، مثلاً «فرد (term) با ویژگی F»، آنگاه «C ویژگی  $\Phi$  را دارد» یعنی «یک و تنها یک فرد، ویژگی F را دارد، و آن فرد ویژگی  $\Phi$  را دارد.»<sup>۱</sup>

حالا اگر ویژگی F به هیچ فردی متعلق نباشد، یا به چندین فرد متعلق باشد، نتیجه می‌شود که «C ویژگی  $\Phi$  را دارد» به ازای همه‌ی مقادیر  $\Phi$  کاذب است. بنابراین، «شاه کنونی فرانسه تاس است» قطعاً کاذب است؛ و «شاه کنونی فرانسه تاس نیست» کاذب است اگر معنی‌اش این باشد که

«هستومندی هست که اکنون شاه فرانسه است و تاس نیست».

اما صادق است اگر معنی‌اش این باشد که «این کاذب است که هستومندی هست که اکنون شاه فرانسه است و تاس است».

یعنی، «شاه کنونی فرانسه تاس نیست» کاذب است اگر وقوع «شاه فرانسه» **اولی** باشد، و صادق است اگر **ثانوی** باشد. بنابراین، از این پیامد که شاه فرانسه کلاه‌گیس می‌گذارد خلاص می‌شویم.

همچنین اکنون می‌توانیم ببینیم که چطور می‌توان این ایده را رد کرد که وقتی الف و ب متفاوت نیستند، عینی به نام تفاوت میان الف و ب وجود دارد. اگر الف و ب متفاوت باشند، یک و تنها یک هستومند، مثل  $x$ ، هست به گونه‌ای که « $x$  تفاوت میان الف و ب است» یک گزاره‌ی صادق باشد؛ اگر الف و ب متفاوت نباشند، چنین هستومندی، یعنی  $x$ ، نیست. بنابراین، مطابق معنی‌ای که برای مدلول توضیح دادیم، «تفاوت میان الف و ب» وقتی الف و ب متفاوت‌اند، مدلول دارد، و در غیر این صورت ندارد. این تفاوت به‌طور کلی در مورد همه‌ی گزاره‌های صادق و کاذب هست. اگر « $a R b$ » نشانگر این باشد که « $a$  رابطه‌ی  $R$  را با  $b$  دارد»، آنگاه وقتی  $a R b$  صادق باشد، هستومندی به‌عنوان رابطه‌ی  $R$  میان  $a$  و  $b$  هست؛ و وقتی  $a R b$  کاذب باشد، چنین هستومندی نیست. بنابراین، از هر گزاره‌ای، می‌توانیم یک عبارت دلالت‌گر بسازیم، که به یک هستومند دلالت کند اگر گزاره صادق باشد، و به هستومندی دلالت نکند اگر گزاره کاذب باشد. برای مثال، صادق است (دست‌کم چنین فرض می‌کنیم) که زمین دور خورشید می‌گردد، و کاذب است که خورشید دور زمین می‌گردد؛ بنابراین، «گردش زمین به دور خورشید» به یک هستومند دلالت می‌کند، اما

<sup>۱</sup> البته این تفسیر مختصر این گزاره است، نه تفسیر مبسوط و دقیق.

«گردش خورشید به دور زمین» به هیچ هستومندی دلالت نمی‌کند.<sup>۱</sup>

حالا می‌توانیم به نحو رضایت‌بخشی به تمام قلمرو ناهستومندها، مانند «مربع دایره»، «عدد اول زوج غیر از ۲»، «آپولون»، «هملت» و امثالهم، پردازیم. همه‌ی اینها عبارت‌های دلالت‌گری هستند که به هیچ چیز دلالت نمی‌کنند. هر گزاره‌ای درباره‌ی آپولون، معنایش آن چیزی است که با جایگزینی آنچه لغتنامه‌های کلاسیک درباره‌ی معنی آپولون می‌گویند، مثلاً «خورشید-خدا»، به دست می‌آید. همه‌ی گزاره‌هایی را که آپولون در آنها واقع می‌شود، باید با قواعد فوق درباره‌ی عبارت‌های دلالت‌گر، تفسیر کرد. اگر «آپولون» وقوع اولی داشته باشد، گزاره شامل آن کاذب است؛ اگر وقوع ثانوی داشته باشد، گزاره می‌تواند صادق باشد. پس «مربع دایره، گرد است» معنایش می‌شود «یک و تنها یک هستومند  $x$  هست که دایره است و مربع است، و آن هستومند گرد است»، که این گزاره‌ای کاذب است، نه آن‌طور که ماینونگ می‌پنداشت، صادق. «کامل‌ترین موجود، همه‌ی کمالات را دارد؛ وجود یکی از کمالات است؛ پس کامل‌ترین موجود وجود دارد» می‌شود:

— «یک و تنها یک هستومند  $x$  هست که از هر موجودی کامل‌تر است؛ آن موجود همه‌ی کمالات را دارد؛ وجود یکی از کمالات است؛ بنابراین، آن موجود وجود دارد.» این برهان ناموفق است، چون خود مقدمه‌ی «یک و تنها یک هستومند  $x$  هست که از هر موجودی کامل‌تر است»، محتاج برهان است.<sup>۲</sup>

جناب مک‌کول<sup>۳</sup>، افراد (individuals) را دو گونه می‌داند، واقعی و غیرواقعی (un-real)؛ او مجموعه‌ی تهی را مجموعه‌ای شامل همه‌ی افراد غیرواقعی تعریف می‌کند.

<sup>۱</sup> گزاره‌هایی که چنین هستومندهایی از آنها به دست می‌آیند (derived) نه با خود این هستومندها اینهمان‌اند و نه با این گزاره‌های مدعی وجود این هستومندها.

<sup>۲</sup> می‌توان استدلالی ارائه کرد برای اثبات اعتبار (validity) این که همه‌ی اعضای مجموعه‌ی کامل‌ترین موجودات، وجود دارند؛ نیز می‌توان به نحو صوری (فرمال) اثبات کرد که این مجموعه نمی‌تواند بیش از یک عضو داشته باشد؛ اما اگر کامل بودن را داشتن همه‌ی صفات ایجابی تعریف کنیم، می‌توان تقریباً همان‌قدر صوری اثبات کرد که این مجموعه حتی یک عضو هم ندارد.

<sup>۳</sup> McColl؛ در *Mind*, N.S., No. 54 و نیز در *Mind*, No. 55،  
p.401

با این تعریف، عبارت‌هایی مانند «شاه کنونی فرانسه»، که به یک فرد واقعی دلالت نمی‌کند، به هر حال، دلالت می‌کند، لیکن به یک فرد غیرواقعی. این اساساً همان نظریه‌ی ماینونگ است، که دلیل‌مان را برای مردود بودنش، به خاطر تخطی از اصل تناقض، ذکر کردیم. با نظریه‌ی دلالت‌ما، می‌توان قائل بود که افراد غیرواقعی وجود ندارند، و بنابراین، مجموعه‌ی تهی، مجموعه‌ای فاقد عضو است، نه این که شامل همه‌ی افراد غیرواقعی باشد.

بایسته است که اثر نظریه‌مان را بر تفسیر تعاریفی که بر اساس عبارت‌های دلالت‌گر انجام می‌شوند، بررسی کنیم. اغلب تعاریف ریاضیاتی این گونه‌اند: برای مثال، « $m - n$  یعنی عددی که اگر به  $n$  اضافه شود، حاصلش  $m$  شود». بنابراین،  $m - n$ ، هم‌معنا با یک عبارت دلالت‌گر تعریف می‌شود؛ ولی توافق کردیم که عبارت‌های دلالت‌گر معنی ندارند. بنابراین، تعریف فی‌الواقع باید این‌طور باشد: «هر گزاره‌ی شامل  $m - n$  معنی‌اش گزاره‌ای است که از جایگزینی "عددی که اگر به  $n$  اضافه شود، حاصلش  $m$  شود" به جای " $m - n$ " به دست می‌آید.» گزاره‌ی حاصله، طبق قواعد داده‌شده برای تفسیر گزاره‌هایی که بیان زبانی‌شان شامل عبارتی دلالت‌گر است، تفسیر می‌شود. در مواردی که  $m$  و  $n$  به گونه‌ای هستند که یک و تنها یک عدد  $x$  هست که اگر به  $n$  اضافه شود، حاصلش می‌شود  $m$ ، عدد  $x$  هست که می‌تواند در هر گزاره‌ی حاوی  $m - n$  جایگزین  $m - n$  شود بی آن که صدق و کذب گزاره تغییری کند. ولی در دیگر موارد، همه‌ی گزاره‌هایی که « $m - n$ » در آنها وقوع اولی دارد، کاذب‌اند.

مفید بودن اینهمانی با نظریه‌ی فوق توضیح داده می‌شود. هیچ‌گاه بیرون از یک کتاب منطق، کسی نمی‌گوید « $x$ ،  $x$  است»، ولی ما اینهمانی‌هایی با صورت‌هایی همچون «اسکات نویسنده‌ی *ویورلی* است» یا «آن مرد تو هستی»<sup>۴</sup> را اغلب اظهار می‌کنیم. معنی چنین گزاره‌هایی را نمی‌توان بدون مفهوم اینهمانی بیان کرد، گرچه اینها به روشنی بیان نمی‌کنند که اسکات با فرد دیگری، یعنی نویسنده‌ی *ویورلی*، اینهمان است، یا این که تو با فرد دیگری، یعنی آن مرد، اینهمان هستی. به نظر می‌رسد کوتاه‌ترین بیان «اسکات نویسنده‌ی *ویورلی*

<sup>۴</sup> Thou art the man؛ جمله‌ای از کتاب مقدس، کتاب دوم سموئیل،

باب دوازدهم، آیه‌ی ۷ - م.

است» این است: «اسکات *ویپورلی* را نوشته است؛ و همواره صادق است برای  $y$ ، که اگر  $y$  *ویپورلی* را نوشته است،  $y$  اینهمان با اسکات است.» اینهمانی از این راه وارد «اسکات نویسنده‌ی *ویپورلی* است» می‌شود؛ و به‌خاطر این‌چنین کاربردهایی است که اینهمانی، ارزش بیان و تصدیق دارد.

یکی از نتایج جالب نظریه‌ی دلالت فوق‌الذکر این است: وقتی چیزی هست که ما با آن آشنایی بلاواسطه نداریم، بلکه صرفاً تعریفی از آن با عبارت‌های دلالت‌گر داریم، آن چیز واقعاً یکی از اجزای گزاره‌هایی نیست که آن چیز در آنها به‌واسطه‌ی یک عبارت دلالت‌گر مدخلیت می‌یابد، بلکه آن اجزایی که توسط کلمات آن عبارت دلالت‌گر بیان می‌شوند جزو اجزای آن گزاره‌ها اند. بنابراین، در هر گزاره‌ای که درکش می‌کنیم (*apprehend*) (یعنی، نه فقط آنهایی که می‌توانیم درباره‌ی صدق و کذب‌شان داوری کنیم، بلکه همه‌ی آنهایی که می‌توانیم درباره‌شان بیندیشیم)، همه‌ی اجزای گزاره واقعاً هستومندهایی هستند که ما با آنها آشنایی بلاواسطه داریم. حالا چیزهایی مثل ماده (به همان معنایی که در علم فیزیک به کار می‌رود) و اذهان انسان‌های دیگر را فقط با عبارت‌های دلالت‌گر می‌شناسیم، یعنی با آنها *آشنایی* نداریم، بلکه معرفت ما بدانها این گونه است که

فلان و بهمان ویژگی‌ها را دارند. بنابراین، گرچه می‌توانیم توابع گزاره‌ای مثل  $C(x)$  بسازیم، که باید بر فلان ذره‌ی مادی یا بهمان ذهن صدق کند، ولی ما با گزاره‌هایی که تصدیق‌کننده‌ی این چیزهایی اند که می‌دانیم باید صادق باشند، آشنایی نداریم، چون نمی‌توانیم خود آن هستومندهای واقعی مورد نظر را درک کنیم. آنچه می‌دانیم این است که «فلان چیز، ذهنی دارد که فلان و بهمان ویژگی‌ها را دارد» ولی نمی‌دانیم « $A$  فلان و بهمان ویژگی‌ها را دارد»، (که در آن،  $A$  آن ذهن مورد نظر است). در چنین مواردی، ویژگی‌های یک چیز را می‌شناسیم بدون آشنایی با خود آن چیز، و نتیجتاً بدون دانستن هیچ گزاره‌ای که خود آن چیز یکی از اجزای آن باشد.

درباره‌ی دیگر نتایج فراوان دیدگاهی که از آن دفاع می‌کنم، سخن نمی‌گویم. فقط از خواننده‌ی این مقاله درخواست می‌کنم، تا زمانی که خودش مبادرت به ساختن و پرداختن نظریه‌ای در باب دلالت نکرده، از جبهه گرفتن علیه نظریه‌ی من — که ممکن است پیچیدگی به ظاهر زیاد این نظریه، وی را بر انجامش وسوسه کند — اجتناب کند. من گمان می‌کنم که وقتی خودش تلاش کند، قانع می‌شود که نظریه‌ی درست، هرچه هست، آن‌طوری که پیشاپیش می‌پنداشته، نظریه‌ی ساده‌ای نخواهد بود.

CUNY شاغل است. پس من باید به نیویورک می‌رفتم. اما رفتن به دوره‌ی فرصت مطالعاتی و به طور خاص رفتن به نیویورک و اقامت در نیویورک برای شش ماه مشکلاتی هم دارد. من از دوم شهریور تا ششم اسفند ۹۴ در نیویورک بودم. پیش از آن که از اقامتم در نیویورک بگویم از زمستان ۹۳ و بهار و تابستان ۹۴، هنگامی که مشغول انجام کارهای اداری لازم برای وزارت علوم جهت دریافت کمک هزینه بودم، خواهم گفت.

### مراحل اداری

وقتی فیلسوف مورد علاقه‌تان شما را برای فرصت مطالعاتی می‌پذیرد، همه‌ی کارهای اداری در آنجا تقریباً به سرعت و بی‌دردسر انجام می‌شود و شما تنها چند ایمیل دریافت می‌کنید تا از جریان کار مطلع باشید. فرم مربوط به سفارت امریکا و نامه‌ی پذیرش را برای شما پست می‌کنند. این اولین مشکلی است که با آن روبرو می‌شوید. دانشگاه تنها با Fedex کار می‌کند و این شرکت پستی به دلیل تحریم‌ها هیچ بسته‌ای را به ایران ارسال نمی‌کند. مسئول دانشگاه قبول نمی‌کند که مدارک را با شرکت پستی دیگری بفرستد. آدرس دوستی که در آلمان است را به دانشگاه می‌دهید. مدارک شما به آلمان می‌رود. بعد متوجه می‌شوید که ارسال مدارک از آلمان برای دوست دانشجوی شما دردسر خواهد داشت و برای شما هزینه مالی نه چندان کم. گویا باز به دلیل تحریم‌ها محدودیت‌هایی هست. شانس می‌آورد و یکی از دوستان دوست شما به ایران می‌آید و مدارک شما را می‌آورد. به این دلیل که مشکلات مربوط به مراحل اداری وزارت علوم و دریافت ویزا را پیش‌بینی کرده‌اید، خیلی زود و حدوداً هشت ماه پیش از رفتن شروع به انجام مراحل اداری می‌کنید. مسئول مربوطه در دانشکده را بعد از چند روز می‌یابید. لیست مدارکی که باید ارائه کنید را به شما می‌دهد. توضیح غلط به شما می‌دهد. شما نمی‌دانید که در مرحله‌ی اول لازم نیست تا نتیجه‌ی امتحان زبان تولیمو را به همراه مدارک دیگر به دانشگاه بدهید. در بهمن ماه امتحان زبان می‌دهید. در اسفندماه نتیجه‌ی مدرکی که نمره‌ی زبان در آن درج شده است را دارید. به دانشگاه می‌روید. به شما می‌گویند که دیگر آخر سال است و کاری انجام نمی‌شود. باید بعد از تعطیلات عید مدارک را بیاورید. بعد از عید همه‌ی مدارک را می‌برید و با چند

## یادداشتی درباره‌ی فرصت مطالعاتی (۱)

### بهنام ذوالقدر

دانشجوی دکتری فلسفه گرایش منطق دانشگاه تربیت مدرس

دانشگاهی که برای فرصت مطالعاتی می‌خواهید انتخاب کنید، از میان دانشگاه‌های حداقل سه قاره مختلف خواهد بود که هر یک سیاست‌ها، روال‌ها و مسائل مختص به خودشان را دارند. استادان مختلف هم سلیقه‌ها و رویکردهای خودشان را دارند. در همین حال، هر یک از دانشجویان نیز هدف، سلیقه و حوزه‌ی کاری منحصر بفرد خود را دارد. به همین دلیل تنها از تجربه‌ی شخصی خودم خواهم گفت. البته در این بین مواردی که میان همه‌ی دانشجویان مشترک است، مانند گرفتن ویزا و انجام کارهای اداری را نیز خواهید یافت.

عنوان رساله‌ی دکتری من «ماینونگ‌گرایی وجهی: ساختار اشیاء ناموجود» است. ماینونگ‌گرایی وجهی نام دیگری برای نظریه‌ی نوماینونگی گراهام پریست است که خود او آن را Noneism می‌نامد. بخش عمده‌ای از رساله‌ی من در رابطه با منطق‌های فراسازگار، تناقض‌های صادق و مسئله‌ی وحدت اشیاء است. پریست، در هر یک از این موضوعات، از فیلسوفان پیشرو و صاحب‌نظر است. طبیعی است که برای من با توجه به رساله‌ی دکتری‌ام گذراندن دوره‌ی فرصت مطالعاتی با گراهام پریست کاملاً ایده‌آل باشد. گذشته از این رفتن به جایی که در آن می‌توانید با بیش از نیمی از فیلسوفانی که مقالات و کتابهایشان را خوانده‌اید و یا تنها نامشان را در کتاب‌ها و یا مقالات دیده‌اید ملاقات کنید و با آنها بحث و صحبت کنید، بسیار جذاب و آموزنده است. پریست در سال‌های اخیر در



مسئله روبرو می‌شوید. متوجه می‌شوید که دوباره شما را به اشتباه راهنمایی کرده‌اند. شما می‌توانستید کارهای وثیقه‌ی مالی را زودتر انجام دهید ولی به شما گفته‌اند که اول باید همه‌ی مدارک را بیاورید. وثیقه گذاشتن و کارهای مربوط به دفترخانه می‌تواند به طرز عجیبی وقت گیر باشد. باید دو کارمند شاغل پیدا کنید که متعهد شوند شما به ایران باز می‌گردید. پیدا کردن دو شاغل رسمی که چنان کنند بسیار دشوار است. در عین حال می‌دانید که گرفتن ویزا از سفارت امریکا می‌تواند بسیار دردسرساز و طولانی باشد. اردیبهشت ۹۴ است و وزارت علوم هنوز سهمیه‌ها را اعلام نکرده است. وزارت علوم این قانون نانوشته را دارد که شما حداکثر تا آخر شهریور حق دارید از کشور خارج شوید. عملاً این قانون اجرا نمی‌شود اما کسی چه می‌داند؟ هیچ چیز معلوم نیست. شما نمی‌دانید به دوره‌ی فرصت مطالعاتی خواهید رفت یا نه. این تعلیق و بی‌خبری تا زمانی که به فرودگاه می‌روید، ادامه پیدا می‌کند. سعی می‌کنید در حین انجام کارهای اداری به کارهای رساله بپردازید. خرداد ماه می‌شود. بالاخره سهمیه‌ها اعلام می‌شود. برای گذاشتن وثیقه دچار دردسر می‌شوید. باید وقت برای سفارت بگیرید اما نمی‌توانید. هنوز معلوم نیست کی وزارت علوم نامه‌ی حمایت مالی را برای شما صادر می‌کند. بالاخره صادر می‌شود. در تیرماه وقت سفارت می‌گیرید. تنها سفارت امریکا در دبی است که می‌توانید نسبتاً سریع وقت بگیرید. حداکثر تا پانزدهم شهریور می‌توانید به CUNY بروید. اواسط مرداد به مصاحبه‌ی سفارت می‌روید. حالا باید خوش‌شانس باشید تا به موقع ویزای شما بیاید. به موقع می‌آید. سه هفته بعد از مصاحبه ایمیل مربوطه را دریافت می‌کنید. با عدم اطمینان پاسپورت خود را به یک آژانس مسافرتی می‌دهید تا ویزای شما را بگیرد. طبق معمول بدقول هستند. اما در نهایت به موقع بلیت و ویزای خود را در دست دارید. وزارت علوم به شما برای شش ماه زندگی در نیویورک ۳۳۰۰ یورو می‌دهد. همین مبلغ را هم به صورت ارز دولتی به شما می‌فروشند که عملاً تفاوت زیادی با ارز آزاد ندارد. اما مجبور به خرید آن هستید. نصف هزینه‌ی بلیت و بیمه را هم به شما می‌دهند. به شما می‌گویند اگر زودتر از شش ماه برگردید باید مابه‌التفاوت پولی که به شما داده‌اند را به وزارت علوم برگردانید. تعجب می‌کنید. مسئولی در CUNY به شما هشدار داده

است که حداقل هزینه‌ی زندگی در نیویورک دو هزار دلار در ماه است. بعداً متوجه می‌شوید که کاملاً درست گفته است. وزارت علوم اهمیتی نمی‌دهد که شما به نیویورک می‌روید یا آنکارا. مبلغ نسبتاً زیادی را هم به دفترخانه پرداخته‌اید. مانند برخی هزینه‌های دیگر از جمله ارسال مدارک و هزینه‌های مربوط به سفارت این هم برای وزارت علوم مهم نیست. شما وقت زیادی را در این مدت صرف کارهای اداری کرده‌اید، در شرایطی که تا لحظه آخر نمی‌دانید که آیا خواهید رفت یا خیر. در این مدت یک مقاله نوشته‌اید و در کنفرانسی در اسلواکی پذیرفته شده است. کنفرانسی کاملاً تخصصی در رابطه با حوزه‌ی کاریتان. خوب، نمی‌توانید آنجا بروید، چون دانشگاه هیچ مبلغی بابت هزینه‌های سفر به شما نمی‌پردازد. حالا که می‌دانید به نیویورک خواهید رفت، به این فکر می‌کنید که چقدر وقتتان برای انجام کارهای اداری بیهوده گذشت و کاش در این مدت می‌توانستید بیشتر بخوانید و بنویسید.

در مجموع روند اداری که باید سپری کنید می‌تواند بسیار طاقتفرسا باشد. کار فلسفی مستلزم تمرکز و آرامش است. وقتی به فرصت مطالعاتی می‌روید بهتر است هر چه بیشتر بر موضوعی که روی آن کار می‌کنید متمرکز و مسلط باشید. دردسرهای کارهای اداری، پیش از شروع دوره‌ی فرصت مطالعاتی به این موضوع لطمه می‌زند.

## CUNY

رفتن به ایالات متحده مزایا و معایبی دارد. شما مجبور خواهید بود هزینه‌ی بیشتری برای گرفتن ویزا بپردازید. هیچ‌وقت نمی‌توانید مطمئن باشید که آیا به شما ویزا می‌دهند و یا چه مدت پروسه‌ی دریافت ویزا طول می‌کشد. هرچند این موضوع درباره‌ی اکثر کشورهای دیگر بخصوص کشورهایی که سفارتخانه در ایران ندارند هم صادق است، در این مورد خاص وضع بدتر است. از آنجا که وزارت علوم هزینه‌های شهرهای مختلف را جداگانه در نظر نمی‌گیرد، باید مطمئن باشید که از پس مخارج آنجا برمی‌آیید. نیویورک شهر گرانی است و بیشترین هزینه‌ای که خواهید پرداخت برای اجاره‌ی محل سکونت شماست. در عین حال سه تا از بهترین دپارتمان‌های فلسفه در نیویورک است. در نیویورک شما می‌توانید مجموعه‌ای از بهترین فیلسوفان را ملاقات کنید، در کلاس‌ها و سمینارهایشان شرکت کنید و خیلی راحت قرار ملاقات

بگذارید و حضوراً با آنها در رابطه با موضوعاتی که کار می‌کنید بحث کنید. در واقع من دانشجوی دانشگاه CUNY به حساب می‌آدم و می‌توانستم به راحتی به NYU و دانشگاه کلمبیا بروم و در کلاس‌ها و جلسات آنجا شرکت کنم.

شش ماه، زمان تقریباً کوتاهی است، و دغدغه‌ی اصلی من رساله‌ام بود. به همین دلیل تنها در کلاسهای کریپکی و مایکل دویت مستمراً شرکت کردم. جسته-گریخته به کلاس‌های دیگران هم رفتم. در هر هفته یک کارگاه منطق و متافیزیک و یک سمینار هفتگی در CUNY برگزار می‌شد که در مدت زمانی که من آنجا بودم فیلسوفانی چون استالینگر، کیت فاین، مارک سینزبری، استوارت شپیرو، جی سی بیل و بسیاری دیگر در آنجا سخنرانی کردند. حضور در چنین محیط فلسفی مسلماً بسیار آموزنده است. از مزایای رفتن به ایالات متحده این است که اکثر فیلسوفان مهم حوزه تحلیلی را ملاقات خواهید کرد. بخصوص اگر مانند من شانس یارتان باشد و این فرصت را پیدا کنید تا در کنفرانس سالانه‌ی APA شرکت کنید.

هنگامی که در ایران تصمیم گرفتم دوره‌ی فرصت مطالعاتی را با گراهام پرست بگذارم، برخی به من هشدار دادند که او بسیار پرمشغله است و نمی‌تواند برای من وقت بگذارد. آنچه در عمل اتفاق افتاد کاملاً برعکس بود. پرست با دانشجویانش جلسات هفتگی‌ای دارد که در آن دانشجویان باید مقالاتی که کار می‌کنند را ارائه کنند. من نیز باید تقریباً هر چهل روز کاری تازه ارائه می‌کردم. گذشته از این جلسات که شامل یک نیم روز بحث و صحبت می‌شد، به راحتی می‌توانستم مطالبی که نوشته بودم و سؤالاتی را که داشتم را در هر زمان با هر یک از فیلسوفان آن دپارتمان در میان بگذارم. در این باره که چه شخصی چه مقدار وقت برای دانشجویان می‌گذارد بهترین راه این است که به دانشجویانی که قبلاً تجربه‌ی کار با آنها را دارند ایمیل بزنید و بپرسید در هر سال تعداد

زیادی دانشجویان از کشورهای مختلف به عنوان visiting scholar به دپارتمان فلسفه‌ی CUNY می‌روند. دانشجویان و استادان آنجا میزبانان خوبی هستند و شما از تمامی امکانات آنجا بهره‌مند می‌شوید. یک میز به همراه کامپیوتر با اتصال نامحدود به تقریباً تمامی پایگاه‌های اطلاعاتی خواهید داشت و پرینتر و اسکنر برای استفاده به هر میزان دلخواه در اختیارتان است. ساعت‌های طولانی در آرامش می‌توانید بخوانید و بنویسید و با دیگران به بحث و گفت‌وگو بپردازید. این جزئیات به ظاهر بی‌اهمیت محیطی را فراهم می‌کند که از کار فلسفی لذت می‌برید و مسلماً بازده کاریتان بیشتر می‌شود.

### تهران

تصور می‌کنم پس از این دوره رساله‌ی بهتری خواهم نوشت. باید از وزارت علوم بابت فراهم کردن فرصت حضور در یک دپارتمان خوب فلسفه و آموختن از فیلسوفان بزرگ ممنون بود، هرچند مشکلاتی نیز هست که برطرف شدنشان بی‌شک به پیشرفت دانشجویان فلسفه کمک خواهد کرد. می‌توان شرایط موجود را پذیرفت و بر اساس نوع کمک وزارت علوم دانشگاه مقصد را تعیین کرد و یا می‌توان این بحث را مطرح کرد که دانشجویان برای رفتن به دانشگاه‌های بهتر حداقل به کمک مالی بیشتری احتیاج دارند. مسلماً حضور در دپارتمان‌های فلسفه‌ی درجه یک که برخی از آنها در ایالات متحده هستند، نتایج بهتری برای دانشجویان خواهد داشت. امیدوارم حمایت وزارت علوم و دانشگاه‌ها از دانشجویان بیشتر شود، تا بتوانند به راحتی در کنفرانس‌ها و مجامع علمی معتبر حضور پیدا کنند. تجربه‌ی بودن در محیط‌های آکادمیک متفاوت و تعامل با آنها گذشته از نشان دادن برخی از نقصان‌ها، مزایا و نکات مثبت فضای آکادمیک خودمان را نیز آشکار خواهد کرد. به امید آن که استفاده از فرصت مطالعاتی برای دانشجویان ما نیز همانند دانشجویان کشورهای دیگر به موضوعی عادی تبدیل شود.

خارج از کشور ترغیب کند، (۲) به دانشجویانی که می‌خواهند مؤسسه یا دانشگاهی را برای انجام فرصت مطالعاتی انتخاب کنند کمک کند تا انتخاب درست‌تری داشته باشند، (۳) به دانشجویانی که می‌خواهند به فرصت مطالعاتی بروند کمک کند تا از ایامی که در فرصت مطالعاتی هستند بهتر و بیش‌تر استفاده کنند، و در نهایت (۴) برای ارتقاء کیفیت علمی فضاها‌ی آموزشی و پژوهشی داخل کشور الگوهایی در اختیار دانشجویان و استادان بگذارد. البته اینها کارکردهای یک یادداشت یا مقاله‌ی خیلی خوب درباره‌ی فرصت مطالعاتی هستند؛ بسیار خوشحال خواهیم شد اگر یادداشت من هم برخی از این کارکردها را داشته باشد. من در بخش‌های دوم و سوم این یادداشت درباره‌ی برخی نکات کلی که خوب است برای انجام فرصت مطالعاتی در نظر گرفته شوند، صحبت کرده‌ام. در بخش چهارم و پنجم مؤسسه‌ی «لوگوس» که خودم در آنجا بوده‌ام را معرفی کرده‌ام.

## یادداشتی درباره‌ی فرصت مطالعاتی (۲)

محمد صالح زارع‌پور

دکترای فلسفه گرایش منطق از دانشگاه تربیت مدرس

### چرا یادداشتی درباره‌ی فرصت مطالعاتی؟

من سال گذشته بخت این را داشتم که به مدت تقریباً شش ماه در مؤسسه‌ی «لوگوس» باشم و بخشی از کارهای مطالعاتی و پژوهشی مربوط به رساله‌ی دکترایم را در آنجا انجام دهم. همه‌ی دانشجویان دکتری امکانی تقریباً برابر دارند تا از حمایت مالی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری استفاده کنند و دوره‌ای حداکثر شش ماهه را به عنوان فرصتی مطالعاتی در خارج از کشور سپری کنند. دانشجویان دکتری می‌توانند با استفاده از این فرصت فضای علمی، شرایط و امکاناتی را تجربه کنند که احتمالاً در داخل کشور مهیا نیست. اگر دانشجویان مقصد این سفر علمی را با دقت و به‌درستی انتخاب کنند و نیز اگر از امکانات و موقعیت‌هایی که در طول این سفر برایشان فراهم می‌شود به‌درستی استفاده کنند آنگاه می‌توانند پشتوانه‌ی ارزشمندی را به دست بیاورند که هم باعث ارتقاء کیفیت رساله‌ی دکتری ایشان باشد و هم تأثیر مثبتی بر آینده‌ی کاری ایشان در فضای علمی داشته باشد. احتمالاً یکی از چیزهایی که می‌تواند به دانشجویان کمک کند تا به این اهداف برسند، اطلاع از تجربه‌ی خوب یا بد افراد دیگری است که پیش از آنها چنین سفری داشته‌اند. انگیزه‌ی من هم از قبول پیشنهاد مسئولان محترم این مجله برای نوشتن این یادداشت چنین چیزی بوده است. چنین یادداشتی **شاید** بتواند (۱) برخی از دانشجویان را به اقدام برای انجام فرصت مطالعاتی در

### به کجا برویم و با چه کسی کار کنیم؟

مهم‌ترین چیزی که می‌تواند باعث سودمند بودن یا نبودن فرصت مطالعاتی باشد، انتخاب محل انجام فرصت مطالعاتی و استادی است که قرار است دوره‌ی فرصت مطالعاتی تحت راهنمایی او طی شود. عوامل متعددی هستند که باید برای این انتخاب در نظر گرفت. البته شاید میزان تأثیر این عوامل در انتخاب نهایی محل انجام فرصت مطالعاتی و استاد موردنظر متفاوت باشد؛ و بستگی زیادی به شرایط فردی دانشجو داشته باشد. من در این گزارش در مورد چهار عاملی که به نظر من باید در انتخاب محل انجام فرصت مطالعاتی و استاد مورد نظر در نظر گرفته شود صحبت می‌کنم. گمان می‌کنم که ترتیب اهمیت این عوامل وابسته به اشخاص است.

### الف) کشور و شهر مقصد و تاریخ انجام فرصت

**مطالعاتی:** دوره‌ی فرصت مطالعاتی حداکثر شش ماهه است؛ و شش ماه فرصت بسیار کوتاهی برای تطبیق پیدا کردن با شرایط آب‌وهوایی، اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی یک شهر یا یک کشور است. بنابراین باید مکان و زمانی را برای انجام فرصت مطالعاتی انتخاب کرد که کمترین هزینه‌ها را در این زمینه‌ها به دانشجو تحمیل کند. نتیجه‌ی یک انتخاب بد می‌تواند تحمل آب‌وهوایی بسیار

ناسازگار و اذیت‌کننده، فشار اقتصادی برای تأمین هزینه‌ها و یا ناتوانی در برقراری ارتباط مناسب با مردم شهر محل اقامت داشته باشد. اینها می‌تواند باعث افت کیفیت کار دانشجوی و در بعضی موارد حتی ناتمام ماندن دوره‌ی فرصت مطالعاتی شود. در عوض یک انتخاب خوب می‌تواند آرامش روانی بیشتر و امکان استفاده‌ی مطلوب‌تر از آن دوره را فراهم کند. حضور برخی دوستان و آشنایان در شهر مقصد می‌تواند در بعضی موارد تأثیر مثبتی داشته باشد اما لزوماً چنین نیست. متوسط هزینه‌ی زندگی روزمره در یک شهر و تناسب آن با استطاعت مالی دانشجوی مسئله‌ی بسیار مهمی است که باید در نظر گرفته شود؛ نگرانی‌های مربوط به مسائل مالی می‌تواند همه‌ی کیفیت حضور فرد را تحت تأثیر قرار دهد. امکان برقراری ارتباط حداقلی کلامی با مردم عادی برای انجام کارهای روزمره مسئله‌ی است که باید در نظر گرفته شود. در بعضی کشورهای غیرانگلیسی زبان دانش زبان انگلیسی افراد عادی (که فرد می‌تواند به عنوان مشتری یا مستأجر و نظایر اینها با آنها سر و کار داشته باشد) و یا میل آنها برای صحبت به زبان انگلیسی چنان کم است که ممکن است شرایط دشواری به دانشجوی تحمیل شود. روشن است که میزان تأثیر این دشواری‌ها بر روی افراد مختلف یکسان نیست. شهر مقصد و فصل‌های حضور در آن باید به نحوی باشد که بتوان از دوره‌ی حضور در آن لذت برد یا دست‌کم رنج نبرد.

**ب) دانشگاه یا مؤسسه‌ی مقصد:** دانشگاه یا مؤسسه‌ی مقصد باید امکاناتی را در اختیار دانشجوی بگذارد که در داخل کشور در اختیار او نیست. به نظر من برای دانشجویان فلسفه این امکانات می‌تواند منابع مطالعاتی و کتابخانه‌ای خوب، امکان آشنایی و برقراری ارتباط با استادان و دانشجویان برجسته، امکان استفاده از سخنرانی‌ها و کلاس‌های درس خوب است. این امکانات می‌تواند در یک دانشگاه بزرگ با تعداد زیادی عضو هیئت علمی و تعداد زیادی دانشجوی تأمین شود یا در یک مؤسسه‌ی نه چندان بزرگ اما با ارتباطات بین‌المللی خوب و گسترده. دانشگاه یا مؤسسه‌ای که این امکانات را به نحوی مطلوب فراهم نکند، گزینه‌ی مناسبی برای انتخاب نیست.

**ج) استاد راهنما:** انتخاب استاد مناسبی که دوره‌ی فرصت مطالعاتی تحت راهنمایی او انجام شود مسئله‌ی بسیار مهم و البته دشواری است. چون کسب اطلاعات درباره‌ی استادان و شیوه‌ی کار و روحیات آنها، میزان تعهد به راهنمایی و هدایت دانشجوی، میل و امکان صرف وقت برای دانشجوی (دست‌کم در قیاس با امکان کسب اطلاعات در مورد دو عامل قبلی، یعنی شهر و دانشگاه مقصد) بسیار دشوار است. استاد مناسب باید در زمینه‌های مرتبط به موضوع رساله‌ی دانشجوی متخصص باشد و به صرف وقت برای دانشجوی، مباحثه با او و راهنمایی او متعهد باشد. انتخاب استاد بسیار شناخته شده‌ای که مشغله‌های بسیاری دارد و نمی‌تواند برای دانشجوی خود وقت صرف کند یا انتخاب استاد بسیار گمنام و کم‌تجربه‌ای که چیزی برای عرضه به دانشجوی ندارد، هر دو می‌توانند انتخاب‌هایی نامناسب باشند. در انتخاب یک استاد راهنمای مناسب می‌توان گوشه‌ی چشمی هم داشت به میزان تأثیر توصیه‌نامه‌های آن استاد، روابط علمی او در جامعه‌ی دانشگاهی و امکاناتی که برای پژوهش در اختیار دارد. بسیار خوب است که دانشجوی فرصتی را تحت راهنمایی استادی سپری کند که مثلاً سردبیر یک مجله‌ی فلسفی است، ویراستار کتاب‌های فلسفی است، منابع مالی مناسبی برای انجام کارهای پژوهشی در اختیار دارد، برگزارکننده‌ی کنفرانس‌های فلسفی مهم است، با تعداد زیادی از متخصصان دیگر در حوزه‌ی کاری خودش ارتباط پژوهشی دارد و توصیه‌نامه‌هایش در جامعه‌ی علمی اعتبار و اهمیت دارند. چنین استادی می‌تواند فرصت‌های علمی خوبی را برای دانشجوی فراهم کند. البته چنان‌که گفتم کسب اطلاعات در مورد استادان آسان نیست و خوب است برای داشتن انتخابی درست در این زمینه وزن بیشتری برای مشورت با دیگران (به خصوص استادانی که تجربه و شناخت مناسبی از فضای علمی خارج از کشور دارند) قائل شد.

روشن است که نمی‌توان انتظار داشت که انتخاب نهایی در همه‌ی جهات و زمینه‌های مورد اشاره مناسب و کامل باشد. اما داشتن تصویر مناسبی از عوامل مؤثر در مطلوبیت فرصت مطالعاتی و مشخص کردن اولویت‌های فردی می‌تواند به گرفتن تصمیمی بهتر و رسیدن به برآیندی مطلوب‌تر کمک کند.

## چه باید کرد؟

میزان مفید بودن فرصت مطالعاتی علاوه بر عوامل یادشده بستگی به نحوه‌ی مواجهه‌ی دانشجویان با امکانات و فرصت‌هایی دارد که در اختیار او قرار می‌گیرد. این دوره‌ی شش‌ماهه برای بسیاری از دانشجویان تنها دوره‌ی تحصیلی آن‌ها در خارج از کشور است؛ بنابراین دانشجویان باید تلاش کنند تا علاوه بر پیشبرد کار پژوهشی رساله‌ی خود حتی‌المقدور تجربه‌های دیگری هم در خصوص فضای آموزشی و پژوهشی با استانداردهای بالا داشته باشند. مثلاً خوب است که دانشجویان در یک یا دو کلاس درس به طور کامل شرکت کنند؛ حتی خوب است که یکی از این کلاس‌ها مربوط به مقطع کارشناسی باشد. دانشجویان می‌توانند با حضور در کلاس‌های مدرسان برجسته و آشنایی با نحوه‌ی تدریس، منابع مورد استفاده، نحوه‌ی ارزیابی دانشجویان و نحوه‌ی مواجهه‌ی دانشجویان با استادان تجربه‌های بسیار خوبی برای آینده‌ی کاری خود بیاندوزند. علاوه بر این‌که از منظر علمی، به احتمال زیاد حتی در کلاس‌های مقطع کارشناسی هم مطالبی را یادخواهد گرفت که پیش از آن در درس‌هایی که در داخل کشور گذرانده است با آن‌ها مواجه نشده است.

یکی از مهم‌ترین کارهای دیگری که هر دانشجو باید انجام بدهد حضور در سمینارها و کنفرانس‌های مختلف است. این سمینارها هم می‌تواند برای افزایش دانش فرد و آشنایی او با آخرین پژوهش‌هایی که در حال انجام است مفید باشد و هم می‌تواند بستری برای آشنایی با متخصصان و پژوهشگران برجسته و فرصتی برای مباحثه با ایشان فراهم کند. دانشجو می‌تواند جنبه‌های مختلف کار پژوهشی خود را با پژوهشگرانی که در این کنفرانس‌ها با آنها آشنا می‌شود به بحث بگذارد و از نظرات ایشان بهره‌مند شود. در کنار اینها شاید مهم‌ترین بخش کار دانشجو مربوط به جلساتی است که با استادراهنمای خود در آنجا برگزار می‌کند. لازم است دانشجو پیش از رفتن به فرصت مطالعاتی کار خود را تا حد خوبی پیش برده باشد و ذهنیتی نسبتاً روشن نسبت به کاری که قرار است انجام بدهد داشته باشد. اگر دانشجو چنین ذهنیت روشنی از مسئله داشته باشد و بتواند در اولین مواجهه‌ها با استادراهنمای خود او را متقاعد کند که قابلیت کار علمی جدی را (هم به لحاظ پشتوانه‌ی علمی و هم به لحاظ جدیت در انجام کار پژوهشی) دارد، می‌تواند امیدوار باشد

که استادراهنما با میل بیش‌تری برای او وقت صرف کند. هر چند که در نهایت باید توجه داشت که چون مسئولیت رساله‌ی دانشجویان با استادراهنمای او در خارج از کشور نیست، این خود دانشجویان است که باید پیگیر برگزاری جلسات مباحثه با استادش، ارائه‌ی کار به او، درخواست کردن از او برای مطالعه‌ی مطالب نوشته شده، معرفی منابع و معرفی به استادان و پژوهشگران دیگر را داشته باشد و در این زمینه جدیت به خرج دهد.

اگر دانشجو فرصتی برای ارائه‌ی کارهای پژوهشی خود در یک یا چند سخنرانی و در جمع تعدادی از استادان یا دانشجویان دکتری داشته باشد، حتی‌المقدور باید از این فرصت استفاده کند تا از بازخوردهای دیگران نسبت به کیفیت کار خود آگاه شود و برای ادامه‌ی آن پیشنهادها و راهنمایی‌های سودمند دریافت کند. البته مانعی بزرگ برای بیش‌تر دانشجویان در خصوص انجام کارهای یاد شده وجود دارد و آن هم عدم تسلط به زبان انگلیسی است؛ خوب است دانشجو پیش از شروع فرصت مطالعاتی تلاش کند تا مهارت‌های زبانی خود و به خصوص مهارت مکالمه را تقویت کند. با این‌همه حتی اگر همچنان ضعف‌هایی در خود احساس می‌کرد، این ضعف‌ها نباید دانشجو را از گفت‌وگو با دیگران، مباحثه با آنها و جویا شدن نظرات آنها منصرف کند. در واقع به همان میزان که باید مهارت‌های زبانی را تقویت کرد باید تلاش کرد تا علی‌رغم داشتن ضعف‌های زبانی اعتمادبه‌نفس لازم برای گفت‌وگو با دیگران از دست نرود؛ باید در خاطر داشت که در یک دانشگاه یا مؤسسه‌ی بین‌المللی استادان و دانشجویان بارها و بارها با کسانی مثل ما مواجه شده‌اند برای اولین بار از کشور غیرانگلیسی‌زبان خود خارج شده‌اند و انگلیسی را با زبانی شکسته حرف می‌زنند.

## من به کجا رفتم؟

مؤسسه‌ی لوگوس<sup>۱</sup> یک گروه پژوهشی در حوزه‌ی فلسفه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی است که زیر نظر دانشکده‌ی فلسفه‌ی دانشگاه بارسلونا اداره می‌شود. منابع مالی این مؤسسه از سوی دولت ایالت کاتالونیای اسپانیا تأمین می‌شود. اعضای این گروه متشکل از سه دسته‌ی مختلف هستند: (۱) استادانی از چند دانشکده‌ی مختلف فلسفه در اسپانیا که

<sup>۱</sup> [http://www.ub.edu/grc\\_logos/](http://www.ub.edu/grc_logos/)

در حوزه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی تبحر و تخصص دارند. (۲) دانشجویان کارشناسی ارشد و دکتری برخی دانشکده‌های فلسفه در اسپانیا و نیز دانشجویان کارشناسی ارشد و دکتری برنامه‌هایی که در خود دانشگاه بارسلونا و زیر نظر گروه لوگوس اداره می‌شوند. (۳) پژوهشگران پسادکتری خود مؤسسه‌ی لوگوس.

حوزه‌های پژوهشی همه‌ای این افراد در ذیل مجموعه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی قرار می‌گیرند. با این همه رغبت و علاقه‌ی اکثر اعضای لوگوس به برخی حوزه‌های فلسفه‌ی تحلیلی مثل فلسفه‌ی منطق، متافیزیک، فلسفه‌ی زبان و فلسفه‌ی ذهن بیش از حوزه‌های دیگر مثل فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی دین است. این مؤسسه از نظر ترکیب ملیت اعضای آن یک مؤسسه‌ی چندملیتی و چندفرهنگی محسوب می‌شود. استادان و دانشجویان مختلفی با ملیت‌های اسپانیایی، ایتالیایی، فرانسوی، آلمانی، انگلیسی، برزیلی، کوبایی، آمریکایی و غیره عضو این مؤسسه هستند؛ به‌علاوه به‌دلیل ارتباطات علمی گسترده‌ی این مؤسسه با سایر دانشگاه‌ها، مؤسسه‌ها و نهادهای معتبر فلسفی در نقاط مختلف عالم به‌طور مرتب تعدادی از استادان و دانشجویان برجسته از بهترین مراکز پژوهشی و آموزشی دنیا برای گذراندن فرصت مطالعاتی یا شرکت در کنفرانس‌ها و/یا ایراد سخنرانی به این مؤسسه می‌آیند. در تقریباً تمامی جلساتی که برای دفاع از پایان‌نامه‌های کارشناسی ارشد یا رساله‌های دکتری دانشجویان عضو لوگوس برگزار می‌شود، استادانی از دانشگاه‌های خارج از اسپانیا برای داوری رساله‌ها دعوت می‌شوند. همین رفت‌وآمد زیاد استادان و پژوهشگران برجسته به لوگوس باعث می‌شود که این گروه یکی از بهترین مکان‌ها برای برقراری ارتباط با پژوهشگران حوزه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی و دانش‌اندوزی از ایشان باشد.

### برنامه‌های آموزشی و پژوهشی گروه لوگوس

در این گروه برای دو برنامه‌ی یک‌ساله‌ی کارشناسی ارشد و دو برنامه‌ی چهارساله‌ی دکتری دانشجو پذیرفته می‌شود. عنوان یکی از برنامه‌های کارشناسی ارشد و یکی از برنامه‌های دکتری «فلسفه‌ی تحلیلی» و عنوان یکی از برنامه‌های کارشناسی ارشد و نیز یکی از برنامه‌های دکتری «فلسفه‌ی ذهن و علوم شناختی» است. دوره‌های کارشناسی ارشد این گروه آموزش‌محور اند و دوره‌های

دکتری پژوهش‌محور. با این حساب تنها کلاس‌های درسی‌ای که در این مؤسسه برگزار می‌شود کلاس‌های دو برنامه‌ی کارشناسی ارشد معرفی شده هستند. غیر از درس‌هایی که توسط استادان خود گروه تدریس می‌شود، در هر سال یکی از درس‌ها هم توسط یک مدرس مدعو (که از میان فیلسوفان برجسته‌ی بین‌المللی انتخاب می‌شود) تدریس می‌شود.

فعالیت دیگری که در این گروه انجام می‌شود برگزاری حلقه‌های مطالعاتی توسط استادان یا پژوهشگران پسادکتری گروه است. در هر نیم‌سال بین پنج تا ده حلقه‌ی مطالعاتی مختلف در این گروه برگزار می‌شود. جلسات این حلقه‌های مطالعاتی توسط استادان یا پژوهشگران پسادکتری گروه لوگوس اداره می‌شود. این جلسات به‌طور هفتگی برگزار می‌شود و در آن‌ها کتاب‌ها و/یا مقاله‌های مرتبط با موضوع حلقه‌ی مطالعاتی مورد مطالعه و مباحثه قرار می‌گیرند. موضوعات این حلقه‌ها متناسب با طرح‌های پژوهشی اعضای گروه و یا رساله‌های دانشجویان دکتری انتخاب می‌شود. معمولاً دانشجویان از سوی استادان راهنمای خود موظف به حضور در حلقه‌های مطالعاتی به‌خصوصی می‌شوند که توسط خود آن استاد اداره می‌شود. به این ترتیب استادان نظارت غیرمستقیمی بر روند مطالعات دانشجویان خود دارند. در این حلقه‌های مطالعاتی معمولاً ایده‌های مقاله‌های پژوهشی و زمینه‌ی هم‌کاری‌های مشترک برای انتشار مقالات شکل می‌گیرد.

در این گروه سه سلسله سخنرانی به‌طور منظم برگزار می‌شود. سلسله‌ی اول مربوط به سخنرانی دانشجویان دکتری است که در آن دانشجویان دکتری گروه روند پیشرفت رساله‌ی خود را ارائه می‌دهند و بخش‌های تکمیل شده از کار خود را با دانشجویان دیگر به بحث می‌گذارند. این سخنرانی‌ها به صورت هفتگی برگزار می‌شود. سلسله‌ی دوم سخنرانی‌ها مربوط به سخنرانی استادان گروه است. در این سخنرانی‌ها استادان گروه کارهای پژوهشی خود را برای دیگر اعضای گروه ارائه می‌دهند. دانشجویانی که یک کار پژوهشی را به اتمام رسانده‌اند و آمادگی ارائه‌ی سخنرانی در جمع متخصصان (و نه صرفاً دانشجویان) را دارند نیز می‌توانند در این سخنرانی‌ها شرکت کنند و مطالب خود را ارائه نمایند. این سخنرانی‌ها در سه هفته‌ی اول هر ماه (هر هفته یک جلسه) برگزار می‌شوند. سلسله‌ی سوم سخنرانی‌ها مربوط

به سخنرانی استادان مدعو برجسته از سایر دانشگاه‌های دنیا است. این سخنرانی‌ها در آخرین هفته‌ی هر ماه برگزار می‌شوند. البته در کنار این سخنرانی‌ها ممکن است به‌طور تصادفی در سایر اوقات نیز سخنرانی‌هایی توسط استادانی انجام شود که برای شرکت در جلسه‌ی دفاع و داوری پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها به لوگوس آمده‌اند.

در کنار این سخنرانی‌ها که به‌طور مرتب انجام می‌شود، در هر سال چند (بین پنج تا ده) کنفرانس یک یا چند روزه هم در لوگوس برگزار می‌شود. این کنفرانس‌ها معمولاً مرتبط با موضوع طرح‌های پژوهشی استادان گروه هستند؛ طرح‌هایی که با هم‌کاری استادان و دانشجویان دانشگاه‌ها و مؤسسات دیگر (از نقاط مختلف دنیا) انجام می‌شود. معمولاً چنین است که ماحصل مطالعات انجام شده در این طرح‌ها در این کنفرانس‌ها ارائه می‌شود. مهم‌ترین کنفرانس لوگوس کنفرانسی تحت عنوان «Reference» است که هر دو سال یک بار در اوایل تابستان برگزار می‌شود. امسال نهمین دوره‌ی این کنفرانس برگزار خواهد شد. تنوع و حجم بالای فعالیت‌های علمی گروه لوگوس دلیل دیگری است برای

تشویق دانشجویان و استادان به گذراندن یک دوره‌ی فرصت مطالعاتی در این مؤسسه.

نمی‌توان با صدور حکم کلی گفت که انجام فرصت مطالعاتی برای همه‌ی دانشجویان لازم یا مفید است. اما می‌توان امیدوار بود که اگر همه‌ی دانشجویان انجام فرصت مطالعاتی را به عنوان یکی از امکاناتی که می‌توانند از آن استفاده کنند در نظر بگیرند و جوانب مختلف آن را بسنجند، آنگاه محتمل است که تعداد بیشتری از دانشجویان برای انجام فرصت مطالعاتی ترغیب شوند و تعداد بیشتری از کسانی که به فرصت مطالعاتی می‌روند از تجربه‌ی خود رضایت داشته باشند. در دوران تحصیل من در مقطع کارشناسی ارشد و در دو سال اول تحصیل من در مقطع دکتری تقریباً هیچکس در گروه ما به انجام فرصت مطالعاتی فکر نمی‌کرد؛ خوشحالم که در دو سال اخیر دانشجویان بیشتری این گزینه را برای غنای علمی خود در نظر می‌گیرند. باید امیدوار بود که در نهایت ثمره‌ی همه‌ی این کارها بهبود اوضاع فلسفه در ایران و نزدیک شدن به استانداردهای علمی بین‌المللی در این حوزه باشد.

بنویسم؛ وقتی فرستادم مرا پذیرفت. گروه فلسفه‌ی دانشگاه وین در سال ۲۰۱۴ جزو گروه‌های برتر فلسفه بود. اما برخلاف دانشگاه‌هایی مثل آکسفورد و کیمبریج گذراندن فرصت مطالعاتی در آن هزینه‌ی ناچیزی داشت.

در وین هم ایرانی، به‌ویژه دانشجوی، کم نیست؛ البته انتظار کمک چندانی از دوستان قدیمی حالا آشنای آنجا نمی‌شود داشت، اما ایرانی‌های ناآشنای آنجا به من خیلی کمک کردند، صفحه‌ی فیس‌بوکشان هم راهنمایی‌های مفیدی برای تازه‌واردان دارد. با راهنمای‌های بی‌چشم‌داشتشان توانستم پیش از رفتن، اینترنتی هم تاکسی‌ای از فرودگاه رزرو کنم و هم اتاقی در خوابگاه دانشگاه دامپزشکی وین بگیرم که از مرکز شهر دور بود، اما تک‌نفره بود با سرویس بهداشتی مستقل. با گرفتن خوابگاه، سفارت اتریش بلافاصله به من ویزا داد و بعد از چند روز هم از وزارت علوم ارز گرفتیم؛ هزینه‌ای که سازمان دانشجویان به هر کسی می‌دهد بسته به کشورها فرق می‌کند؛ اما از همان چیزی هم که اعلام می‌کند نصفش را خود دانشجوی باید به ریال بپردازد. با وسواس زیاد سعی کردم همه‌ی وسایل و کتاب‌هایی که فکر می‌کردم لازم شود بردارم. بعد از حدود ۵ ساعت پرواز صبح زود رسیدم به وین، تنها و حیرت‌زده و سرگردان بین انبوهی از مسافرانی که زبانشان را نمی‌فهمیدم و بیشترشان هم چینی بودند.

### اینجا: وین!

برخورد انتظامات فرودگاه وین خوب بود و همین به من جرئت داد تا با یکی از پلیس‌های آنجا که می‌خواست درون کیفم و بعد درون جعبه‌ی موزر را ببیند شوخی کنم و بپرسم که آیا می‌خواهد درون خود موزر را هم ببیند؟! یکی از انتظامات فرودگاه ایرانی‌ای بود که راهنمایی‌ام کرد و بالاخره با تاکسی رسیدم به خوابگاه. پاییز وین هوا دیر روشن می‌شود و زود تاریک؛ من هم که از اضطرابم حتی یک لحظه هم در هواپیما خوابیده بودم بعد از رسیدن به خوابگاه تا عصر کاری نکردم جز خوابیدن؛ بعد فهمیدم که از همه‌ی وسایل ضروری و غیرضروری‌ای که آورده‌ام شارژر لپ‌تاپم را جا گذاشته‌ام؛ این بار هم یکی از هموطنان به دادم رسید و شارژرش را رایگان به من داد؛ اما حتی پیدا کردن جای قرار با وی هم برایم آسان نبود. سیستم حمل‌ونقل وین دقیق و تحسین‌برانگیز است و یافتن راه‌ها

## یادداشتی درباره‌ی فرصت مطالعاتی (۳)

### شهرام شهریاری

دانشجوی دکترای فلسفه‌ی علم و فناوری  
پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

### من پیش از رفتن

رفتن به سفر مطالعاتی فوایدش زیاد است اما دردسرهایش هم کم نیست؛ دردسرها از همان اولین گام‌ها شروع می‌شود: ظرفیت برای اعزام محدود است و دانشگاه‌ها گاهی ناچار برخی از داوطلبان را حذف می‌کنند. دادن تعهد به سازمان دانشجویان هم مشکلاتی دارد، این روزها یافتن دو کارمند رسمی ساده نیست، سپردن وثیقه هم — در حالی که روشن نیست دانشگاه مسئول دریافت آن است یا سازمان دانشجویان — مرا دو ماه هرروز بین پژوهشگاه خودمان، سازمان و دفاتر اسناد رسمی سرگردان کرد. اما حمایت‌هایی هم هست، هم سازمان دانشجویان نامه‌ای مبنی بر حمایت مالی از دانشجوی به سفارت‌ها می‌دهد، هم وزارت امور خارجه نامه‌ای برای همکاری و تسریع در امور. سفارت‌ها هم قوانین و شرایط خودشان را دارند؛ سفارت اتریش می‌خواهد که محل اقامت شش‌ماهه‌ی دانشجوی از پیش رزرو شده باشد و مشکلات این کار هم کم نیست.

اما یک بخش دیگر از اقدامات کارهای آکادمیک است؛ اولش یافتن استادی که در موضوع رساله متخصص باشد، من با کمک استاد راهنمایم، آقای دکتر شیخ‌رضایی، پروفیسور مارتین کوش را انتخاب کردم، که خودش در دانشگاه وین پروژه‌ای پیرامون نسبی‌گرایی در دست دارد. وی از من خواست که پروپوزالی درباره‌ی رساله‌ام برایش



با وجود سایت‌ها و اپلیکیشن‌های موبایل دشوار نیست؛ اما زبان رسمی اتریش آلمانی است و من هم از این زبان تقریباً هیچ نمی‌دانستم، حتی تلفظ نام‌ها را دشوار می‌توانستم تشخیص دهم از این رو یافتن راه‌ها و نشانی‌ها برایم ساده نبود؛ تا مدت‌ها ایستگاه متروی دانشگاه را «اسکوتنتور» می‌گفتم، لبخند مردم هم متوجهم نمی‌کرد که تلفظ غلط است؛ بعدها بود که فهمیدم درستش «شوتنتور» (Schottentor) است. اما اینش خوب بود که تقریباً از هرکسی می‌پرسیدم، انگلیسی می‌دانست. برای استفاده از سیستم حمل‌ونقل کسی بلیت‌ها را چک نمی‌کرد، اما گاهی می‌شد که مأموری داخل تراموا یا اتوبوس یا در ایستگاه‌ها بلیت می‌خواست و هرکس نداشت جریمه‌ی سنگینی می‌شد.

### فرصت مطالعاتی

اما مارتین کوش، استاد راهنمای من در دانشگاه وین، تا چند هفته بیمار بود؛ دانشجوی پسادکتری‌ای به نام ولیسلاوا میتوا عهده‌دار کارهای من بود، در کلاس‌های وی که به انگلیسی و پیرامون اخلاق باور بود شرکت می‌کردم. کلاس‌ها برای دانشجویان کارشناسی بود، اما مشابه کلاس‌های دکتری‌ما مقاله‌خوانی و بحث پیرامون آنها بود. هر هفته سخنرانی‌هایی در دانشگاه بود، گاه به انگلیسی و گاه به آلمانی. بخش آلمانی‌زبان دانشگاه تا جایی که از اعلامیه‌ها و پوسترها می‌فهمیدم بیشتر بر فیلسوفان آلمان یا قاره‌ای متمرکز بود: هگل، فیخته، هوسرل و هایدگر. مؤسسه‌ی حلقه‌ی وین هم که دو سه دهه‌ای است برای بزرگداشت و ادامه‌ی تحقیقات حلقه‌ی وین تأسیس شده اواخر سال میلادی سخنرانی‌ای در دانشگاه داشت. در مدتی که آنجا بودم کارگاهی دوازده روزه نیز درباره‌ی معرفت‌شناسی برگزار شد با حضور تیموتی ویلیامسن و عمدتاً پیرامون آرای او. بعضی از سخنران‌ها هم دانشجویان تحصیلات تکمیلی بودند اما ویلیامسن با جدیت و دقت صحبت‌هایشان را می‌شنید و احياناً اگر به او وقت می‌رسید به نقدها جواب می‌داد. حتی یادم هست که در انتهای جلسه‌ی دوم یکی‌دوساعتی گرم بحث با یکی از دانشجویان کارشناسی کلاس میتوا بود. آنجا هیچ‌کس «استاد» و «پروفسور» و «جناب دکتر» خطاب نمی‌شد، همه به نام کوچکشان. چنین جلساتی با دعوت از فیلسوفان و محققان برجسته هر از گاهی آنجا برگزار

می‌شد. چند روز بعد از برگشت، به دعوت گروه نسبی‌گرایی مارتین کوش، سول کریپکی آنجا دعوت بود با سخنرانی‌هایی درباره‌ی پیروی از قاعده. جلسات معمولاً با حضور دسته‌جمعی در کافی‌شاپ ختم می‌شد.

در اولین دیدار با پروفسور کوش، از این پرسید که می‌خواهم در رساله چه بکنم. موضوع رساله‌ی من نسبی‌گرایی نزد جامعه‌شناسان معرفت علمی است با تکیه بر برنامه‌ی قوی محققان مکتب ادینبور. راجع به هدفم و پروپوزالی که از پیش برایش فرستاده بودم اندکی توضیح دادم و او بدون این‌که مرا به آثار دست دو از مفسران و شارحان ارجاع دهد سفارش کرد که همه‌ی نوشته‌های خود فیلسوفان اصلی این برنامه را بخوانم؛ در پاسخ من که گفتم «حجمشان خیلی زیاد است و همه به نسبی‌گرایی مربوط نیستند»، این قدر تخفیف داد که همه را سریع مرور بکنم تا بخش‌های مربوط به نسبی‌گرایی را بیابم. بعد هم با توجه به کتاب‌هایی که پیرامون آنها خوانده بودم پیشنهاد داد که هر فصل را به چه موضوعی می‌توانم اختصاص دهم. گفت که می‌توانم در کلاس‌ها و سمینارهای خودش یا دانشجویان پسادکتری‌اش شرکت کنم؛ برای استفاده از امکانات دانشگاه و وبسایتش هم راهنمایی‌هایی کرد. از من خواست که هر ۲۰-۲۵ صفحه‌ای که از رساله نوشتم برایش بفرستم تا در جلسه‌ای با هم بحث کنیم. همین برنامه‌ی اصلی من در آنجا شد. اما علاوه بر این در جلسات هفتگی‌شان پیرامون نسبی‌گرایی هم شرکت می‌کردم. در این جلسات درباره‌ی مقالاتی که از پیش به افراد می‌فرستادند بحث می‌شد. غیر از من، سه چهار نفر دیگر هم همراه پروفسور کوش در جلسه بودند و به مرور هم به تعدادشان اضافه می‌شد، اکثرشان دانشجویان دکتری یا پسادکتری. خود مارتین کوش با آن‌که اطلاعات بسیار زیادی درباره‌ی نسبی‌گرایی، برساخت‌گرایی، فلسفه‌های تحلیلی و حتی فیلسوفان قاره‌ای داشت — و این را از ارجاعات دقیقش به منابع می‌شد فهمید — خیلی متواضعانه و با رغبت و علاقه نظرات دیگران می‌شنید و تشویق و تشکر می‌کرد؛ این رفتار در جلسات بحث راهنمایی رساله شامل من هم می‌شد. همه‌ی رفتارهایش بسیار احترام‌آمیز و انگیزه‌بخش بود. من آنچه از رفتار و ادب و اخلاق و برخورد وی یاد گرفتم کمتر از آنچه پیرامون رساله‌ام از او یاد گرفتم نبود.

## دانشگاه وین

دانشگاه وین در مرکز شهر است و چندین ساختمان دارد؛ ساختمان اصلی‌اش ۶۵۰ سال پیش ساخته شده با فضایی بسیار پرهیبت که به فضای فیلم‌های هری پاتر بی‌شباهت نیست. پردیسی (Campus) دارد که اطرافش سراسر مجسمه‌های اساتید برجسته‌ی دانشگاه است، مثل فروید، شرویدنر و پوپر. روی پله‌های این ساختمان هم نوشته‌ای نشان می‌دهد که محل قتل موریتس شیلیک از اعضای اصلی حلقه‌ی وین است به دست دانشجویی نازی. این ساختمان حالا بیشتر شامل بخش‌های اداری است و نیز کتابخانه‌ی مرکزی و سالن مطالعه‌ی بزرگش که سقف بسیار بلند شیشه‌ای دارد و روزها از نور خورشید استفاده می‌کند و شب‌ها از چراغ‌های رومی‌زی. دوردور سالن هم کتاب‌های مرجع در چند طبقه چیده شده است؛ من تقریباً هر روز از ۹ صبح که کتابخانه باز می‌شد آنجا بودم تا شب؛ شب‌ها کتابخانه چندساعتی زودتر تعطیل می‌شد. این ساختمان و به‌ویژه سالن مطالعه‌اش هرروزه پذیرای توریست‌های دوربین‌به‌دست زیادی است. از اکثر دیدنی‌های وین هم در خیابانی دایره‌ای به نام رینگ‌اشتراسه (Ringstraße) نزدیکی همین ساختمان است و هرکدام از دیگری به اندازه‌ی ۵ دقیقه پیاده‌روی فاصله دارد: میدان راتھوس (شهرداری)، مجلس اتریش، میدان موزه‌ها و... اما انستیتوی فلسفه حدود صد قدمی بالاتر از ساختمان اصلی است، در ساختمانی ۷-۸ طبقه که اکثر گروه‌های علوم انسانی را آنجا می‌توان یافت. همه‌ی ساختمان‌های دانشگاه به روی عموم مردم باز است، هیچ‌جا کارت دانشجویی از کسی نمی‌خواهند؛ گاهی می‌دیدم افرادی متفرقه غذا به‌دست می‌آیند، روی سکوهای دانشگاه می‌نشینند و بعد از خوردن غذا می‌روند. به مناسبت ششصد و پنجاهمین سالگرد تأسیس دانشگاه مراسم و جشن در دانشگاه زیاد برگزار می‌شد. انتخابات انجمن صنفی دانشجویان هم انتخاباتی جدی بود با تبلیغات و برنامه‌های پرآب‌ورنگ.

یکی از جالب‌ترین برنامه‌های دانشگاه برای من جلساتی بود به نام «کافه بین‌المللی» که ماهی یک‌بار در یکی از کافی‌شاپ‌های پرتعداد وین برگزار می‌شد و مهمانانش دانشجویان دکتری دانشگاه از کشورهای مختلف بودند. اینجا بهترین فرصت بود برای آشنایی با فرهنگ‌های مختلف و پیدا کردن دوستانی از کشورهای

دیگر. هرچند آنجا هرکسی هزینه‌ی خودش را می‌داد و در واقع برای دانشگاه دعوت بی‌هزینه‌ای بود برای من این فایده را داشت که دوستانی از کشورهای مختلف دنیا پیدا کنم.

وضع انگلیسی صحبت کردن دانشجویان از عموم مردم شهر بهتر بود، خیلی مسلط و سریع؛ دشوار می‌شد تشخیص داد که زبان اصلی‌شان نیست. خیلی از کلاس‌ها و جلسات و سخن‌رانی‌ها به انگلیسی بود و به همین دلیل در دانشگاه موقعیت قابل استفاده‌ای فراهم بود. به علت تعدد دانشجویان خارجی اکثر بروشورها و راهنماها هم به آلمانی بود و هم به انگلیسی. (اخیراً سرور ایمیل دانشگاه به فارسی هم فعالیت می‌کند!)

در دانشگاه وین زبان عربی هم تدریس می‌شود؛ چندین بار در کتابخانه دانشجویانی را دیدم که کلمات و جملات عربی را درشت درشت تمرین می‌کردند و چون گه‌گاه کلماتی با الفبای مشابهی در کاغذهای من می‌دیدند به ایجاد ارتباط هم بی‌میل نبودند. یک‌بار مرد مسنی در دانشگاه از من کمک خواست، گفتم آلمانی بلد نیستم و خواستم به انگلیسی صحبت کند. پرسید: زبان خودت چیست؟ گفتم: فارسی؛ خیلی متعجب شدم وقتی دیدم چند جمله‌ای به فارسی صحبت کرد و گفت که یک کمی فارسی بلد است. در دانشگاه دانشجوی ایرانی زیاد بود؛ حتی در رشته‌ی فلسفه. یکی را که دانشجوی دکتری فلسفه بود خانم میتوا معرفی کرد: زهیر باقری نوع‌پرست که تقریباً هر هفته ترجمه‌های در سایت‌های اینترنتی منتشر می‌کند، خیلی به من کمک کرد در شناخت وین و دانشگاه وین. چند نفر ایرانی هم در خوابگاه پیدا کردم که ارتباط و دوستی‌مان کمابیش ادامه یافت.

من عید نوروز ۹۴ را هم در وین بودم و برایم عجیب بود که آمدن بهار که برای ما ایرانیان حس‌وحال و معنای زیادی دارد برای مردم آنجا اتفاق خیلی خاصی نیست و همه مثل هرروز همان کارها و همان برنامه‌ها را ادامه می‌دهند، گویی هیچ خبری نشده است. فقط دیدن گهگاه برنامه‌های شبکه‌های تلویزیونی از اینترنت حال‌وهوای عید ایران را زنده می‌کرد و البته شکوفه‌هایی که در همان اولین روزهای بهار روی شاخه‌های درخت پشت اتاق دیدم. در عوض برای آنها کریسمس و تعطیلات پایان سال خیلی هیجان‌انگیز بود؛ از چند هفته قبل خیابان‌های بزرگ مرکز شهر چراغانی شده بود و شب تحویل سال هم

در چند نقطه‌ی شهر مراسم و برنامه‌های متعددی بود و جمعیت فراوانی را تا نیمه‌های شب سرگرم کرده بود. هرچند تعطیلات رسمی این روزهایشان خیلی زیاد و ممتد نبود، کلاس‌های دانشگاه مدت طولانی‌تری تعطیل بود؛ احتمالاً فقط کسانی مثل من را که دور از خانواده بودند می‌شد آن روزها در کتابخانه‌ی دانشگاه پیدا کرد. روزهای آخر در دانشگاه نمایشگاهی برگزار شد پیرامون حلقه‌ی وین؛ عکس‌ها و اسناد زیادی در مورد اعضای حلقه و آنچه میان‌شان رخ داده بود گذاشته بودند که گمان می‌کنم برخی‌هایش را کمتر کسی دیده بود.

### وین: شهر فرهنگ، فلسفه و موسیقی

به فاصله‌ی ۱۰ دقیقه از دانشگاه و با گذر از پارکی به نام زیگموند فروید، مؤسسه‌ای بود به نام آفرو که جای ارتباط افراد آفریقایی و آسیایی بود؛ کاردینالی اتریشی ساخته بودش؛ آنجا پیروان هریک از ادیان اتاکی برای عبادت داشتند، از جمله مسلمانان. من هر بار که آنجا می‌رفتم بزرگی و بلندنظری آن کاردینال را تحسین می‌کردم. آنجا فراوان با مسلمانان اهل سنت نماز جماعت خواندیم؛ با هم بحثی نداشتیم، تنها یک‌بار یک مرد عرب دوستانه و محبت‌آمیز اول راجع به وقت عصر از من پرسید و بعد از اینکه چرا برای نماز مهر می‌گذارم. چون به لهجه رسمی (فصحی) صحبت می‌کرد حرفش را می‌فهمیدم. من هم شکسته‌بسته چندجمله‌ای راجع به اعتقادات و احکام فقهی شیعیان گفتم؛ هردومان اهل وحدت بودیم و هرچند صحبت‌مان قدری ادامه پیدا کرد بالاخره با خوبی و خوشی از هم جدا شدیم.

اما من از فضای وین استفاده کردم و کریسمس و عید پاک را در کلیسای جامع اشتفان مقدس — که بزرگ‌ترین کلیسای اتریش است — حاضر شدم و تمام مراسم نسبتاً طولانی کاتولیک‌ها در این دو روز را از نزدیک شاهد بودم. هر دو روز جمعیت در کلیسا فراوان بود، نه فقط همه‌ی صندلی‌ها پر بود بلکه همه‌ی فضاها و راهروها هم از جمعیت مملو بود، بعضی‌ها از ابتدای تا انتهای مراسم بودند و بعضی هم تنها در قسمت‌هایی از مراسم. بخش زیادی از مراسم موسیقی کلاسیک بود، با سرودهای مذهبی؛ بخشی هم آداب و رسوم بخور و عودسوزی و خواندن قسمت‌هایی از کتاب مقدس. بعضی‌ها هم بودند که در حال وهوای خودشان بودند، از جمله

خانمی که از ابتدای مراسم روز کریسمس، نزدیک در کلیسا، گاهی زانو می‌زد و گاهی سرش را به حالت سجده روی زمین می‌گذاشت با اخلاصی خاص، بی‌توجه به آنچه در اطراف می‌گذشت.

من چندبار به تنهایی یا با دوستان ایرانی در مرکز شهر گشتم یا به دیدن نقاط دیدنی شهر و موزه‌هایش رفتم؛ در مرکز شهر تقریباً هر گوشه‌ای می‌شد مجسمه‌ای بزرگ و غالباً یادآور تصاویری از دوران باستان اروپا دید؛ از جمله در مقابل مجلس. کلیساها نیز به همین ترتیب با ساختمان‌های بسیاری بلند مخروطی از بیرون و با سقف بلند و ریزه‌کاری‌های معماری دوره باروک مشخص بودند. یک‌بار هم همراه دو دانشجوی موسیقی، یکی از اسپانیا و دیگری از ژاپن، به کنسرت موسیقی کلاسیک رفتم که مخاطبانش بیشتر افراد سن‌بالتر بودند.

### سفید، سیاه، خاکستری

به خاطر شمار زیاد مسلمان‌های وین — که اکثرشان هم مهاجران ترک و عرب‌اند — مسجد یا مراکز اسلامی هم در وین کم نیست؛ از جمله مرکز اسلامی امام علی (ع) که در چندباری که آنجا رفتم غالب مردم آنجا افغان یا تاجیک بودند. باز به همین دلیل غذای «حلال» هم در وین زیاد است، اکثر دکه‌های ساندویچی را ترک‌ها اداره می‌کنند و معمولاً چندکلمه‌ای به فارسی و عربی می‌توانند صحبت کنند. دکه‌های غذا در سراسر شهر به وفور هست و از جمله ایستگاه‌های مترو، پر است از دکه‌های ساندویچ و پیتزا و نودل و سوشی. در ایستگاه‌های مترو حتی مغازه‌های نان، سوپرمارکت، لباس‌فروشی و دکه‌های سیگارفروشی هم زیاد هست. شهر پر است از مردم مهاجر؛ با ظاهرهای متنوع و زبان‌های مختلف؛ تقریباً غیرممکن است در شهر رفت و زن ترکی را با روسری یا مرد سیکی را با عمامه ندید. در شهر فقیر هم کم نیست، فقیران هم لزوماً همه بدلباس و ژنده‌پوش نیستند، معمولاً چیزی هم نمی‌گویند تنها نگاه می‌کنند و سر و دست‌هایشان را روی زمین می‌گذارند. اکثر خیابان‌ها علاوه بر پیاده‌رو مسیری ویژه هم برای دوچرخه‌سواران داشت. صبح روزهای تعطیل شنبه و یکشنبه خیلی‌ها با لباس ورزشی مشغول دویدن بودند. معمولاً خیابان‌ها خیلی بزرگ و شلوغ نبود؛ ماشین‌ها همیشه حق تقدم را به عابرها می‌دادند، عابران هم معمولاً، حتی وقتی خیابان خالی بود، از چراغ قرمز رد

نمی‌شدند. خیلی رسم بود که افراد در را برای نفر بعدی نگه دارند؛ یا در ورود به جایی حق تقدم را به دیگران بدهند، هرچه فرد ظاهری متشخص‌تر داشت، این‌گونه احترام‌ها در رفتارش بیشتر و جدی‌تر بود. در خوابگاه هم رسم این بود که هر که را می‌دیدند، غریبه یا آشنا، سلام می‌کردند.

برخلاف آنچه دربارهٔ سردی آلمانی‌زبان‌ها شنیده بودم، مردم اتریش رفتار خوب و گاه محبت‌آمیزی داشتند. نه همه، ولی اکثر افراد، به ویژه وقتی می‌دانستند کسی مسافر است و غریبه، مایل به کمک و راهنمایی بودند، در فروشگاه، خوابگاه، خیابان و دانشگاه. من بعد از مدتی ماندن در آنجا، به رغم همه‌ی تفاوت‌های ظاهری و فرهنگی، دیگر به مردم حس غریبه‌وار نداشتم. فهمیدم خیلی چیزها هم در فرهنگ‌های مختلف مشترک است، آنجا هم هرچند روابط آزادتر بود و کسی هم محدودشان نمی‌کرد اما غالب دختران، به ویژه در دانشگاه، همچنان رفتاری محجوبانه داشتند. کم نبودند افرادی که با یک بچه در بغل و یکی دیگر هم در کالسکه سوار مترو می‌شدند. اعتماد و خوش‌بینی به هم و خوش‌برخوردی بین مردم آنجا شایع‌تر بود تا ایران. بسیاری از سؤال‌ها و کارها را با مراجعه به سایت‌ها می‌شد انجام داد و نیاز به مراجعهٔ حضوری کمتر بود.

پرهیز دارم از اینکه بگویم آنجا همه‌چیز خوب و عالی بود؛ من نکات منفی‌ای هم در آنجا یافتیم؛ از جمله نقاطی از شهر که در و دیوارهایش از شعارنوشته پر بود. همچنین چون بسیاری از مردم سگ داشتند معمولاً در خیابان پیشاب و پشگل آن‌ها را می‌شد دید؛ بعضی از مردم که بیشتر اهل رعایت بودند با خود کیسه‌ای داشتند و کتافات حیوانشان را برمی‌داشتند اما بعضی هم نه. گاهی هم که سگ به اشتباه باغچه‌ای را مبال یا ماچه‌ای را عیال پنداشته بود حیوان را کشان‌کشان می‌بردند. چیز دیگری که برای من آزارنده بود وجود آبریزگاه‌های ایستاده در سرویس‌های بهداشتی مردانه بود و نیز نبود شیر آب در آبریزگاه‌ها. اختلافات فرهنگی هم گاهی بود گرچه من سعی می‌کردم غیر از مواردی که خط‌قرمز بود با آنها ناهماهنگ نباشم؛ مثلاً در سالن مطالعه‌ی کتابخانه‌ی دانشگاه صدا کردن موبایل یا سخن گفتن افراد با هم اصلاً پذیرفتنی نبود، ولی استفادهٔ مکرر و پرسروصدا از دستمال کاغذی — که در دفعات نخست برای من شدیداً

حیرت‌آور بود — به هیچ‌رو توجهی جلب نمی‌کرد؛ حتی فکر می‌کنم استفاده‌ی بی‌سروصدای من برای برخی تعجب‌آور بود و لابد گمان می‌کردند مشکلی دارم که چنان صدایی ایجاد نمی‌کنم.

اینها مشاهده‌ها و برداشت‌های من از آنجا بود غافل نیستم که مشاهدات خالی از پیشفرض نیستند؛ شاید هم اگر مدتی بیشتر (یا کمتر) آنجا می‌ماندم نظراتم درباره‌ی آنجا تغییراتی می‌داشت. این را هم می‌دانم که معمولاً مسافران و مهاجران، دست‌کم تا مدتی، نسبت به مردم و فرهنگ جدیدی که با آن روبه‌رو می‌شوند خوش‌بین‌اند و احساس عاطفی مثبتی با مردمی که می‌توانند با آن‌ها ارتباط پیدا کنند دارند.

پیش از رفتن تصور می‌کردم شش‌ماه دور بودن از خانواده و کشور خیلی زیاد و دشوار است؛ اما چیزی نگذشت که دیدم که این فرصت چه کوتاه بود و چه سریع گذشت و چه زود باید بازگشت. این چند ماه برای من فرصت بسیار عالی‌ای بود که علاوه بر راهنمایی گرفتن از یک استاد برجسته برای رساله‌ی دکتری، هم با یک فرهنگ دیگر آشنا شوم، هم با یک دانشگاه خوب، هم انگیزه‌ای پیدا کنم برای تلاش جدی‌تر و ایجاد ارتباط با اهل فلسفه در دیگر نقاط دنیا و احیاناً تمایل به رقابت با آنها. بابت این موقعیت خوب از وزارت علوم و به ویژه سازمان بورس متشکرم.

### توصیه‌ها؟

دوستان از من خواسته‌اند که بخشی هم به عنوان توصیه‌های برآمده از تجربه به این نوشته اضافه کنم. خیلی از فیلسوفان شک دارند که بتوان از تجربه درسی گرفت؛ اما اگر آنها اشتباه کنند و اگر بدانیم که اوضاع بر روال گذشته پیش می‌رود و بتوان از توصیف توصیه استخراج کرد، شاید بتوان نکته‌هایی برای استفاده‌ی بهتر از این فرصت داد: اول و پیش از هر چیز باید استادی یافت که در زمینه‌ی رساله متخصص و علاقه‌مند باشد و نیز اهل کمک؛ فکر می‌کنم حتی رفتن نزد استادی که در بخشی از کار رساله متخصص باشد ثمر بیشتری دارد از استادی که در کل بخش‌های رساله تنها می‌تواند راهنمایی‌های خیلی کلی و عام بکند. دوم خیلی مهم است که دانشجویی که به چنین فرصتی می‌رود به زبان مسلط باشد؛ هر چه زبان بهتر باشد امکان بهره‌گیری از

موقعیت‌های مختلف بیشتر است؛ هم زبان رسمی و هم اصطلاحات روزمره و مرسوم مکالمه. (البته به اذعان بسیاری از اهل تجربه داشتن قدری اعتمادبه‌نفس هم لازم است و حتی شاید بتواند ضعف زبان را جبران کند!) سوم این‌که خیلی خوب است که فرد بخش قابل‌توجهی از کار و مطالعه‌اش را پیش از رفتن انجام داده باشد تا در آنجا بتواند با استاد راهنما یا سایر محققان و دانشجویان در کلاس‌ها و سمینارها و کارگاه‌ها وارد بحث جدی شود و حتی اگر بتواند بخش‌های اصلی رساله را در ضمن بحث‌ها شکل دهد. ایجاد ارتباط با دیگران — چه در چارچوب کار آکادمیک و چه غیر از آن و حتی با افراد غیردانشگاهی —

هم‌گرچه مهارت و تساهل می‌طلبند، اما فایده‌ی زیادی دارد. به خاطر دارم آن استادی که در سال اول دکتری من و دوستانم را به رفتن تشویق کرد با مردم بودن و دیدن نحوه‌ی زندگی مردمان یک فرهنگ دیگر را حتی از بهره‌های دانشگاهی و آکادمیک چنین سفری مهم‌تر می‌شمرد. نکته‌ی دیگر حفظ ارتباطی است که با استادان، دانشجویان و حتی دوستان جدید پیدا شده است؛ هر بهانه‌ای درسی یا غیردرسی می‌تواند دلیلی برای ایمیل زدن باشد. آخرین نکته، توصیه به حفظ آن روحیه‌ی پرتلاش و فعالی است که برای بهره‌گیری هرچه بیشتر از این فرصت کوتاه در آدمی پیدا می‌شود.

داده است؟» اشاره کرد که: «فلسفه هیچگاه در ارتباط با مردم نبوده است.» اسدیان عرصه‌ی روشنفکری جامعه‌ی ما را ویژگی‌ای می‌داند متفاوت از فضای انگلیسی فلسفه که در آن، اهالی فلسفه مثل متخصصان علوم طبیعی صرفاً در فضای دانشگاهی در حال پژوهش هستند.

دکتر اسدیان همچنین از وضعیت درآمد اهالی فلسفه در انگلستان صحبت کرد و این که هرچند فلاسفه‌ی ثروتمند هم ممکن است وجود داشته باشند، با این حال بسیاری از دانشجویان برای تأمین مخارج خود با مشکلات مواجه هستند و از طرفی «فضای شغلی فلسفه، وابسته به دانشگاه است و انتظار کار در خارج از دانشگاه از آن نمی‌رود اما در دانشگاه نیز شرایط خیلی مناسبی وجود ندارد.»

### سیستم آموزش فلسفه در انگلستان:

#### تربیت متخصص در حیطه‌های خاص

این دغدغه‌ی اهالی معاصرتر فلسفه است که مطالعه‌ی فلسفه را از ریشه‌ها و اصول آغاز کنند و از هر حوزه‌ای بخوانند تا به دیدی وسیع در فلسفه برسند که این می‌تواند همان مطالعه‌ی تاریخی فلسفه باشد یا این که بعد از آشنایی با ریشه‌ها، به شاخه‌ها برسند و در حوزه‌ای خاص به غور و تعمق بپردازند.

اسدیان می‌گوید در دپارتمان‌های فلسفه‌ی انگلستان شق دوم انتخاب و دنبال شده است، که البته دانشگاه آکسفورد به شکلی متفاوت با این جریان غالب، رویکردی همه‌جانبه در آموزش فلسفه دارد. به عبارت دیگر کار آکسفورد، کاری مارکوپولو گونه است! این تشبیه را اسدیان با استناد به گفته‌ای از «ادوارد سعید» به کار می‌برد که: «انسان همواره تلاش می‌کند یا رابینسون کروزو باشد یا مارکوپولو؛ به عبارتی، یا همچون رابینسون کروزو در جزیره‌ی موضوعات خود محبوس می‌ماند و در آن کندوکاو می‌کند، یا همچون مارکوپولو به دنیای بسیاری از موضوعات سفر می‌کند و در سفرهایش همه چیز برایش جالب است.» او گرایش رابینسون کروزو گونه‌ی اغلب دپارتمان‌های فلسفه در انگلستان را نقد می‌کند و می‌گوید: «من با تحصیل "حرفه‌ای" مخالفم. این مسئله را با دفتر گروه دانشگاه مطرح کرده‌ام اما جواب قانع‌کننده‌ای نگرفته‌ام. آنها به این مسئله اهمیت می‌دهند که دانشجو با فضای فلسفه آشنا باشد و برای همین برخی مقاله‌های تخصصی فلسفه را به آنها معرفی می‌کنند؛ مقالاتی که

## در یک دپارتمان فلسفه در انگلستان چه می‌گذرد؟

گزارشی از نشست بهرام اسدیان با جمعی از اساتید و دانشجویان فلسفه‌ی دانشگاه تربیت مدرس

پیاده‌سازی و تنظیم: سپیده ظفرخواه، زهرا مهدی

بهرام اسدیان دانش آموخته‌ی فلسفه در مقطع دکترا از کالج برکبیک دانشگاه لندن<sup>۱</sup> به این سؤال پاسخ می‌دهد. او که دانش آموخته‌ی رشته‌ی فلسفه در مقطع لیسانس از دانشگاه تهران بوده است، دوره‌ی فوق لیسانس خود را نیز در رشته‌ی فلسفه در دانشگاه شفیلد انگلستان<sup>۲</sup> سپری کرده و زمینه‌ی تخصصی‌اش فلسفه‌ی ریاضی، فلسفه‌ی زبان، و متافیزیک است.

در نشستی که روز هفتم دی‌ماه ۱۳۹۴ در دانشکده‌ی علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس انجام شد بهرام اسدیان در باب معایب و محاسن فلسفه خواندن در انگلستان و این که آموزش فلسفه در آنجا با هدف تربیت متخصص در بعضی حوزه‌ها انجام می‌شود و نه تربیت افرادی که در این رشته، جامع‌الاطراف باشند صحبت کرد. او همچنین کمی از نحوه‌ی رساله‌نویسی در دانشکده‌های فلسفه‌ی انگلستان گفت و این که کدام یک از حوزه‌های فلسفه در انگلستان در میان معاصرین، اقبال بیشتری یافته است.

در باب نسبت فلسفه و زندگی مردم در انگلستان از او پرسیده شد. او به پاسخ کوآین به برابان مگی هنگامی که پرسید: «آیا فلسفه نسبتش را با زندگی مردم از دست

<sup>۱</sup> . Birkbeck, University of London

<sup>۲</sup> . The University of Sheffield, Department of Philosophy

فهم آن دور از انتظار است. شخصاً فکر می‌کنم این نوع شیوه‌ی آموزش، بسیار بسته و محدود است و جریانی که در ایران وجود دارد — نگاه تاریخی به برخی سرفصل‌های دروس — تا حدودی می‌تواند برخی از این معایب را مرتفع سازد.» دلیل او برای مخالفت با روش تربیت متخصص این است که در بعضی از سخنرانی‌های اساتید «دانشجو موضوع سخنرانی را (عمیقاً) متوجه نشده است. به عبارتی، اصلاً متوجه نشده است که مسئله‌ی حاکم بر سخنرانی چه بوده است؛ حتی ممکن است بتواند مطالب سخنرانی را تکرار کند، اما اصل مسئله را متوجه نشده است.»

این متخصص فلسفه‌ی ریاضی معتقد است رویکرد مراکز دانشگاهی انگلستان در آموزش فلسفه، ناشی از صبغه‌ی تحلیلی آن است؛ «همان‌طور که کارناپ معتقد بود برای فهمیدن فلسفه نیازی به فهمیدن تاریخ فلسفه نیست.» که البته از نظر اسدیان، از محاسن این نگاه، پرداختن به خود فلسفه و از معایب آن، کنار گذاشتن نگاه تاریخی به گستره‌ی فلسفه است.

#### دانشجویان فلسفه در انگلستان واحدهای کمی می‌گذرانند

در ادامه‌ی نشست، عده‌ای از دانشجویان از مواد درسی که در رشته‌ی فلسفه در دانشگاه‌های انگلستان ارائه می‌شود، پرسیدند. دکتر اسدیان ابتدا از این‌که دانشجویان فلسفه در آنجا باید تعداد واحدهای متناسب کمی را بگذرانند انتقاد کرد و امتیاز محیط‌های آکادمیک فلسفه در آمریکا را بر انگلستان این‌گونه تشریح کرد: «در انگلستان از هر دانشجویی در بدو ورود انتظار می‌رود که محقق باشد. در حالی که در آمریکا باید منابع پایه و اصلی یک گرایش را مطالعه کنند و واحدهای بیشتری دارند. این امر موجب می‌شود که آمریکایی‌ها راحت‌تر بتوانند در موضوعات مختلف با دیگران معاشرت کنند. شاید برای بهتر شدن سطح آموزش در لندن مناسب‌تر این بود که انتظار زیادی از دانشجو نداشتند و به مطالعه‌ی مطالب اصلی و مسائل مهم یک گرایش توجه می‌کردند.»

به گزارش این دانش‌آموخته‌ی فلسفه از دانشگاه لندن، واحدهایی که در سال اول دوره‌ی لیسانس به دانشجویان این دانشگاه ارائه می‌شود به این قرار است: منطق گزاره‌ها و محمولات در دو ترم، فلسفه‌ی اخلاق و سیاست، تاریخ فلسفه، متافیزیک و معرفت‌شناسی که سه مورد آخر در سال دوم دوباره تکرار شده و در سال سوم

برخی دروس مشترک لیسانس و فوق‌لیسانس در برنامه درسی گنجانده می‌شود.

اما رساله‌نویسی در دپارتمان‌های فلسفی لندن مسیر متفاوتی می‌پیماید: «در لندن این اندیشه را در دانشجویان پرورش می‌دهند که فکر نکنید که قرار است در تز فلسفی کار خاصی کنید. زیرا ممکن است استدلال‌ها و یا اصول را زیر پا گذارید. در فلسفه، جای نظریه‌ی فلسفی نیست. آنچه باید برای یک دانشجو مهم باشد آن است که سوال من چیست؟ باید سوال خود را بدانی و در یک جمله آن را بنویسی. شاید بتوان گفت خیلی خلاقیت محوریت ندارد. فقط یک چیز دقیق و شفاف برای آن‌ها مهم است. حتی برای آن‌ها مهم نیست که رساله‌ی شما با تناقض مواجه شود؛ مهم این است که چگونه پژوهش می‌کنی. چنان‌که در باب پایان‌نامه‌ی ارشد من نیز این اتفاق افتاد که استاد داور پایان‌نامه‌ام، تناقضی یافت اما برای او مهم نبود؛ بلکه برای آنها سؤال من مهم بود.

در زمان دفاع، فکر کنید که می‌خواهید در باب موضوع بحث کنید نه این‌که دفاع کنید. در بسیاری مواقع، داور تلاش دارد تا مسئله را بفهمد نه این‌که پایان‌نامه یا رساله‌ی شما را نقد کند. به عبارتی، داور بیشتر برای افزایش دانش خودش سؤال می‌پرسد. تز فلسفی مثل یک رودخانه است که گاه‌گاهی به گوشه‌های دیگر می‌رود و شما باید با سؤال‌تان آن را در جهت اصلی بازگردانید.»

اسدیان می‌گوید در مراکز دانشگاهی فلسفه در انگلستان برای چاپ مقاله، شما را تشویق می‌کنند اما برای این کار اجباری وجود ندارد. اما در آمریکا دانشجویان تشویق می‌کنند که به آموزش و پژوهش خود بپردازد و چاپ مقاله، دغدغه‌ی اصلی او نباشد.

#### موضوعات مورد توجه معاصرین فلسفه در انگلستان

جدا از این‌که فضای غالب در محیط‌های فلسفی آکادمیک انگلستان، تحلیلی است بعضی موضوعات ذیل همین فضای غالب، موضوعاتی هستند که با جدیت بیشتری دنبال می‌شوند. از آن جمله است: مسئله‌ی فعالیت زنان در فلسفه؛ فلسفه‌ی ریاضیاتی — به نوعی، استفاده از روش‌های ریاضی در تحلیل‌های فلسفی که در این باب مراکز مطالعاتی خاصی برای فلسفه‌ی ریاضیاتی تاسیس شده است — فلسفه‌ی کاربردی، فلسفه‌ی فلسفه یا متافلسفه، متدولوژی فلسفی و فلسفه‌ی اخلاق و سیاست.

منطق ایران بود. این همایش در روزهای اول و دوم دی‌ماه در دانشکده علوم انسانی با حضور اساتید برجسته حوزه‌های منطق، ریاضی، فلسفه و علوم کامپیوتر و دانشجویان و پژوهشگران این حوزه برگزار شد. این همایش شامل ۴ سخنرانی مفصل و ۶ ارائه مقاله مختصرتر بود.

مراسم افتتاحیه با سخنرانی جناب آقای دکتر غلامحسین‌زاده، ریاست محترم دانشکده علوم انسانی، و سپس جناب آقای دکتر سعیدی‌مهر، مدیر محترم گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس، برگزار شد.

جلسات علمی تخصصی صبح روز اول با ریاست جناب آقای دکتر محمد اردشیر (استاد ریاضی دانشگاه صنعتی شریف) و با سخنرانی مفصل جناب آقای دکتر کاوه لاجوردی، استاد سابق پژوهشگاه دانش‌های بنیادی (IPM) با موضوع «ویتگنشتاین و قضیه اول ناتمامیت» آغاز گردید. سخنرانی مذکور ناظر به نقدی بود که ویتگنشتاین در دست‌نوشته‌های خود به قضیه ناتمامیت گودل وارد کرده بود.

سخنرانی دوم جلسه صبح ارائه‌ای مختصر بود که توسط آقای علی‌صادق دقیقی، دانشجوی دکتری ریاضی دانشگاه صنعتی امیرکبیر با عنوان «جایگاه خاصیت درخت تعریف‌پذیر در رده‌بندی کاردینال‌های بزرگ» ارائه شد. در سخنرانی مذکور مبحثی در باب نظریه اعداد اصلی بزرگ و فرض پیوستار تعمیم‌یافته در نظریه مجموعه‌های مدرن مطرح، و احکامی در این موضوعات اثبات گردید.

آخرین ارائه مقاله صبح روز اول همایش به سخنرانی آقای هاشم مروارید، فارغ‌التحصیل دکتری فلسفه تحلیلی پژوهشگاه دانش‌های بنیادی اختصاص یافت. عنوان این سخنرانی عبارت بود از «تحلیل و نقد منطق پیشنهادی کیت فاین برای گفتمان ذاتی». در این سخنرانی تعاریف مختلف از صفات ذاتی بیان گشته، نقدهای کیت فاین بر این تعاریف بیان شد. سپس منطق پیشنهادی کیت فاین برای گفتمان ذاتی ارائه گردیده، در نهایت این منطق نیز نقد شد.

برنامه همایش در بعدازظهر روز نخست به ریاست جناب آقای دکتر مسعود پورمه‌دبان، استاد ریاضی دانشگاه صنعتی امیرکبیر، بعد از پذیرایی ناهار ادامه یافت. دومین سخنرانی مفصل تحت عنوان «منطق و محاسبه: نگاهی ساختارگرایانه بر برهان‌های قضیه ناتمامیت گودل»

## گزارش سومین همایش «انجمن منطق ایران»

حاتم معلم

دانشجوی دکتری فلسفه‌ی منطق، دانشگاه تربیت مدرس

«انجمن علمی منطق ایران» در تاریخ ۱۵ تیرماه ۱۳۸۹ توسط جمعی از اساتید و پژوهشگران برجسته منطق و سایر حوزه‌های مربوط (مانند فلسفه تحلیلی، ریاضی و علوم کامپیوتر)، به منظور ارتقای این دانش‌ها و ایجاد بسترهای همکاری بیشتر و جهت‌دهی به تحقیقات وابسته تأسیس گردید. فعالیت‌های این انجمن زمینه‌های مختلفی را از جمله حوزه‌های آموزش، پژوهش و ترویج، شامل می‌شود. برگزاری جلسات سخنرانی‌ها و هم‌اندیشی‌های متعدد مصادیقی از فعالیت‌های انجمن در این سال‌هاست.

انجمن منطق ایران در طی پنج سالی که از فعالیت آن می‌گذرد سه همایش برگزار کرده است. نخستین همایش در اسفندماه سال ۱۳۹۱ در دانشگاه صنعتی شریف و در دو بخش «منطق ریاضی» و «منطق فلسفی» و در دو نوبت صبح و بعدازظهر برگزار شد و مقالات پذیرفته شده، توسط اساتید و دانشجویان ارائه گشت.

دومین همایش انجمن علمی منطق در آذرماه سال ۱۳۹۳ در دانشگاه تهران و در دو روز با موضوعات مختلف فلسفه ریاضی، منطق ریاضی، فلسفه زبان و نظریه مجموعه‌ها برگزار گردید. این همایش میزبان تعدادی از دانشجویان و اساتید ایرانی مقیم خارج از کشور نیز بود.

در سال جاری، در روزهای نخستین دیماه ۱۳۹۴، دانشگاه تربیت مدرس تهران میزبان سومین همایش انجمن علمی



توسط جناب آقای دکتر سعید صالحی پورمهر انجام شد. در این سخنرانی، مفهوم ساختنی بودن براهین مورد بررسی و تدقیق قرار گرفت و سپس از زاویه ساختنی یا غیر ساختنی بودن، براهین اقامه شده برای قضایای گودل واریسی شدند.

جلسه بعد از ظهر با دو ارائه مقاله ادامه یافت. نخست مقاله «یک پارادوکس غیر خودارجاعی در نظریه بازی شناختی» توسط آقای احمد کریمی و سپس مقاله «Onnilli، مطالعه‌ای در منطق شهودگرایی گزاره‌ای» توسط آقای علی بی‌باک ارائه شد.

جلسات صبح روز دوم با ریاست جناب آقای دکتر مجید علیزاده، استاد ریاضی دانشگاه تهران، و با سخنرانی آقای دکتر بهرام اسدیان، دانشجوی دکترای فلسفه ریاضی در دانشگاه برک‌بیک انگلستان درباره «ساختارهای انتزاعی در ریاضیات» آغاز شد. در این سخنرانی ابتدا رهیافت ساختارگرایانه غالب به ساختارهای انتزاعی ریاضی معرفی و سپس نقد شد. در ادامه نیز رهیافت جدیدی ارائه و نتایج این رهیافت بررسی گردید.

دو مقاله هم در ادامه جلسات صبح بدین مضمون ارائه گردید. «تحویل منطق اثبات‌پذیری به منطق  $\Sigma_1$  اثبات‌پذیری» توسط آقای سیدمجتبی مجتهدی و «درون‌یابی یکنواخت برای منطق GD – اثبات نحوی» توسط آقای ناربه آبولیان.

آخرین سخنرانی همایش، پس از پذیرایی ناهار توسط آقای دکتر ساجد طیبی تحت عنوان «تماماً ارجاعی: در دفاع از اهمیت معناشناسییک تمایز دانلان» برگزار گردید.

پس از سخنرانی‌ها، از جناب آقای دکتر ضیاء موحد، رئیس هیأت‌مدیره انجمن منطق در دو دوره گذشته، بابت زحمات ایشان و خدماتی که به جامعه علمی و پژوهشی کشور نموده‌اند تجلیل و قدردانی به عمل آمد. در انتهای همایش نیز، طبق زمانبندی مندرج در اساس‌نامه انجمن، با حضور نماینده محترم وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، انتخابات تعیین اعضای هیأت‌مدیره و بازرس انجمن برگزار گردید. منتخبین در انتخابات برای مدت سه سال مدیریت و انجام امور اجرایی انجمن را بر عهده خواهند داشت. نتایج انتخابات به شرح زیر است:

**اعضای اصلی هیئت مدیره:** دکتر محمد اردشیر، دکتر مسعود پورمهدیان، دکتر داود حسینی، دکتر مجید علیزاده، دکتر اسدالله فلاحی، دکتر هومن محمدقربانیان، دکتر نصرالله موسویان.

**اعضای علی‌البدل هیئت مدیره:** دکتر غلامرضا ذکیانی، دکتر علیرضا مفید

**بازرس:** حاتم معلم

گروه فلسفه و انجمن علمی فلسفه دانشگاه تربیت مدرس برگزار می‌کند.

# سومین همایش فلسفه دانشجویی فلسفه در ایران

The 3rd Student Conference  
of Philosophy

Philosophy Day 2016

Tarbiat Modares University



مهلت ارسال چکیده مقالات: ۱۳۹۵/۶/۳۱

زمان اعلام نتایج: ۱۳۹۵/۷/۳۰

زمان برگزاری همایش: ۱۳۹۵/۸/۲۶

مکان همایش: دانشگاه تربیت مدرس

چکیده مقالات تر ۱۵۰۰ تا ۲۰۰۰ کلمه و تر قالب فایل word

به نشانی [philosophy@modares.ac.ir](mailto:philosophy@modares.ac.ir) ارسال گردد.

برای اطلاعات بیشتر به نشانی <http://www.modares.ac.ir/conferences/> و یا

<http://www.tbmu.ac.ir> مراجعه نمایید.

