

بازاندیشی نسبت نظر و عمل در کار معمار، با تکیه بر خوانش گادامر از آراء ارسطو درباره «حکمت عملی»

زهرة تفضلی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۳

چکیده

این تحقیق از طریقی دیگر به پرسش متداول حوزه آموزش معمارى، یعنی مسئله عدم انسجام و مسئله وابسته آن یعنی شکاف میان نظر و عمل در معمارى می پردازد و تأمل فلسفی درباره مفاهیم و پیش فرض های این مسئله را وجهه همت خود قرار می دهد. بازخوانی معنای عمل و نسبت آن با نظر در آراء ارسطو معنای دیگری از «عمل» را آشکار می کند که وجوه آن در معرفتی به نام فرونیسیس یا حکمت عملی به نیکویی گشوده شده است. با استفاده از تحلیل گادامر از مفهوم فرونیسیس، اهمیت آن در فهم نسبت میان امر کلی و امر جزئی، و به تبع آن، میان نظر و عمل روشن تر می شود. فهم عمل به مثابه امری که موقوف به سنجش و تصمیم است، معنای عمل به مثابه کاربرست نظریه را در پیش فرض های ما تصحیح می کند، و موقعیت های جزئی ای را که ما به عنوان معمار با آن درگیریم و ناگزیر از سنجش و تصمیم هستیم، به عنوان نقطه کانونی جستجوی «نسبت نظر و عمل» به دید می آورد. فهم عمیق موقعیت های دینامیک تصمیم و عمل در معمارى، روشن می کند که باید معنای نظر، معنای عمل و نسبت میان آنها را به گونه دیگری بفهمیم. اگر بر معنای رایج عمل و نظر و الگوی کاربرست نظریه در عمل پافشاری کنیم، فاصله میان نظر و عمل طی ناشدنی خواهد بود. اما اگر دیالکتیکی را که میان نظر و عمل، و میان جزء و کل در موقعیت سنجش و تصمیم رخ می دهد عمیقاً درک کنیم، در واقع بر شکاف نظر و عمل غلبه کرده ایم.

کلیدواژه ها:

مسئله انسجام، نظر و عمل در معمارى، فرونیسیس، حکمت عملی، تصمیم در معمارى.

* استادیار دانشکده معمارى و شهرسازی، دانشگاه شهید بهشتی، z_tafazzoli@sbu.ac.ir

پرسش‌های پژوهش

۱. چگونه می‌توان بر شکاف میان نظر و عمل در معماری غلبه کرد؟
۲. اساساً رابطه میان نظر و عمل در معماری چگونه است؟

مقدمه

«چگونه دانش‌های نظری را در هنگام طراحی به کار بگیریم؟» این پرسش ساده، شاید مهم‌ترین مسئله مطرح در حوزه آموزش معماری باشد. مسئله‌ای که معمولاً از آن به عنوان مسئله عدم انسجام یا شکاف میان نظر و عمل یاد می‌کنند. دانشوران بسیاری با رویکردهای مختلف به این مسئله پرداخته‌اند. اما کمتر تأملی فلسفی درباره مفاهیم و پیش‌فرض‌های این مسئله صورت گرفته است.

این تحقیق در جستجوی ریشه‌های مفاهیم نظر و عمل و نسبت میان آن‌ها در میراث ارسطویی، متوجه معرفتی مغفول می‌شود که به طور معمول در حوزه‌های اخلاق و سیاست مطرح است: معرفتی که فرونسیس، حکمت عملی یا معرفت اخلاقی^۱ نامیده شده است. متفکران بسیاری در حوزه‌های علوم انسانی درباره اخلاق یا سیاست ارسطویی مطالعه کرده‌اند، اما عرضه پرسش ما، از منظر خاص معماری، بر حکمت عملی^۲ سبب می‌شود که وجوه پنهانی از آن که برای فهم نسبت نظر و عمل در معماری بسیار مؤثر است، آشکار شود.

این نوشتار بر آن است که با ساخت‌گشایی از فهم متداول ما از نسبت نظر و عمل، و به مدد خوانش گادامر^۳ از آراء ارسطو در باب حکمت عملی معنای مغفول‌مانده‌ای از «عمل» در حوزه معماری را مطرح و احیا کند، و در پرتو این مفاهیم، مسئله نسبت میان نظر و عمل را بار دیگر به‌نحوی شایسته مطرح کند.

۱. طرح مسئله

وجود فهم‌های متنوع از «معماری» که آن را نوعی حرفه، هنر یا علم دانسته‌اند، خود به طبیعت دوجوه معماری شهادت می‌دهد. به تبع این فهم‌های گوناگون، در باب انواع معرفت‌های دخیل در معماری و یا درباره دانش‌ها یا توانایی‌هایی که معمار باید واجد آن‌ها باشد، سخنان گوناگونی گفته شده است. آنچه از مجموعه این سخنان می‌توان دریافت این است که این امر دوجوه مقتضی دانش‌ها و توانایی‌های متعددی است. از قوانین ریاضی و فیزیک گرفته تا دانش طراحی و تجسم بخشیدن به طرح در قالب بنا در فرم و مصالح و همچنین شناخت احوالات روحی و روانی و معنوی انسان، همه از زمره دانش‌ها یا معارفی هستند که در معماری دخیل است.

اما مسئله اساسی مسئله تفرق این معارف و دانش‌هاست؛ به نحوی که نمی‌توان در هنگام طراحی، آن‌ها را به خوبی گرد هم آورد و انسجام بخشید یا به کار بست؛ مسئله مهمی که امروز غالباً آن را با عنوان «عدم انسجام» یا «شکاف میان نظر و عمل» می‌شناسند. این مسئله کلی در صورت‌های گوناگونی مانند شکاف میان نظریه و عمل، شکاف میان دروس نظری و عملی در آموزش معماری^۴، فاصله میان پژوهش و حرفه معماری، و یا شکاف میان آموزش دانشگاهی و حرفه معماری طرح شده و مورد بررسی قرار گرفته است.

بحث در باب نظر و عمل در معماری و نسبت میان آن‌ها بحث روا و مهمی است. زنده بودن و قدمت این بحث بر اهمیت آن گواهی می‌دهد. این مسئله را از دو وجه می‌توان مورد ملاحظه قرار داد: یکی از این وجوه بررسی نسبت میان دانش‌های نظری و دانش‌های عملی در معماری است که مستلزم فهم معنای «نظر» و «عمل» است. وجه دیگر بررسی وضعیت کاربرد یا اطلاق دانش‌ها در موقعیت ملموس و انضمامی طراحی است؛ در واقع اینکه همه این دانش‌ها چطور در «عمل» به کار بسته می‌شوند. به نظر می‌رسد حرکت در هر دوی این مسیرها، در گام نخست، مستلزم روشن کردن معنای «عمل» است.

۲. فهم متداول از «عمل» در حوزه معماری

در دوره جدید، تقریباً همه معماران و همچنین محققان حوزه معماری از مفاهیم «نظر»^۵ و «عمل»^۶ استفاده می‌کنند؛ و همواره از دو دسته کلی «دانش‌ها یا توانایی‌های عملی» و «دانش‌های نظری» در معماری سخن گفته می‌شود. اما با کمی دقت در این سخنان به نظر می‌رسد ایشان از مفهوم «نظر» و «عمل» معنای متفاوتی را مراد می‌کنند. این ابهام به‌خصوص درباره مفهوم «عمل» عمیق‌تر است. با تأمل در سخن گفتن هرروزه معماران، محققان، دانشجویان و معلمان معماری، دو معنا از واژه «عمل» را در این حوزه می‌توان تشخیص داد: نخست «عمل» به معنای «کار»؛ و دیگری «عمل» به مثابه «تعیین در موقعیت جزئی و انضمامی»^۷.

شایان ذکر است که در گفتمان امروز معماری ما، این دو معنای «عمل» چندان متمایز از هم به کار نمی‌رود، و گویی از لفظ «عمل» فهمی مخلوط از هر دو معنا مراد می‌شود. مثلاً در یک کاربرد بسیار متداول در مدرسه‌های معماری ما، به هر آنچه در آتلیه‌های طراحی اتفاق می‌افتد و همچنین هر آنچه در کارگاه‌های ساخت رخ می‌دهد، آموزش عملی گفته می‌شود؛^۸ و به آموزش‌هایی که خارج از آتلیه باشد، آموزش نظری. روشن است که «عمل» در کارگاه‌های ساخت و ترسیم، بیشتر ناظر به معنای اول است، و «عمل» در آتلیه‌های طراحی معماری بیشتر نزدیک به معنای دوم است؛ اما مرز میان آن‌ها همچنان روشن و واضح نیست.^۹

به نظر می‌رسد این ابهام معنای عمل در حوزه معماری و مغشوش بودن فهم ما از آن خود مانعی برای گشودن مسئله نسبت میان نظر و عمل باشد. برای خارج شدن از این وضعیت مبهم و برای فهم عمیق‌تر این مفهوم، این دو معنا را جداگانه می‌گشاییم:

۱.۲. عمل به معنای «کار»

در حوزه معماری معمولاً فعالیت‌هایی که به ترسیم، ساختن و یا «کار با دست» مربوط است، کارهای عملی نامیده می‌شود، و در مقابل، آنچه به اندیشیدن و سخن گفتن مربوط است، با عنوان «مباحث نظری» شناخته می‌شود. به عبارتی گویی «عمل» به کار با دست (مثل ترسیم یا ساخت) مربوط می‌شود و «نظر» به فکر و ذهن. چنین به نظر می‌رسد که عمل در این معنا معادل واژه فارسی «کار» است. با دقت بیشتر، می‌توان تشخیص داد که این معنای «عمل»، که ریشه در معنای متداول فارسی^{۱۰} و عربی^{۱۱} واژه «عمل» دارد، خود در دو سطح به کار می‌رود: در یک سطح منسوب به کار یدی است که معمولاً مشابه کار کارگران است.^{۱۲} و در سطح دیگر منسوب به صنعت است و مصداق آن کار استادکاران است. این معنا در سنت معماری ما نیز ریشه دارد، چنان‌که در کتیبه‌های برخی بناهای قدیمی، کار صنعتگران یا استادکاران کاشیکار و نجار را با عنوان «عمل» آن استادکار مشخص می‌کرده‌اند.

۲.۲. عمل به معنای «تعیین در موقعیت جزئی و انضمامی»

بسیار شنیده‌ایم که در زبان متداول برای روشن شدن وجه و کیفیت امری می‌گویند: «باید در عمل دید» یا اینکه «در عمل مشخص می‌شود»؛ که در واقع به معنای تعیین یافتن یک امر کلی در موقعیت جزئی و انضمامی است. گرچه این تحقق معمولاً در عالم خارج است، اما لزوماً به معنای کار با دست نیست.^{۱۳} مثلاً صداقت شخصی را که مدعی صادق بودن است باید «در عمل» دید، اما این «عمل» لزوماً به معنای کار با دست نیست. در این موارد معمولاً تأکید بر تعیین و تحقق یافتن یک امر است. این معنای عمل که بیشتر در آموزش معماری مورد نظر است، در همان پرسش اولیه مقاله هم حضور دارد: «چگونه دانش‌های گوناگون را در عمل به کار بگیریم؟» در این کاربرد واژه عمل، منظور این است که هنگامی که در مواجهه با موقعیت واقعی و انضمامی طراحی یک پروژه مشخص قرار داریم، دانش‌های کلی ما چطور در این موقعیت جزئی به کار گرفته می‌شوند؛ یا اینکه چطور امر کلی به موقعیت جزئی اطلاق می‌شود. به نظر می‌رسد گره اصلی ما در مسئله انسجام نیز همین است.

اما ما این مسئله اساسی را چگونه می‌بینیم؟ متناسب با فهم ما از نسبت میان امر جزئی و امر کلی، و موقعیت عامل نسبت به این دو، فهم ما از این تعیین یا تحقق یعنی «عمل» نیز متفاوت خواهد بود. فهم غالب و متداول ما طوری است که معمولاً این مسئله به صورت خاص مسئله یعنی «کار بست نظریه»^{۱۴} در عمل تحویل می‌شود.

امروزه در اغلب حوزه‌های دانش، «عمل» به معنای «کار بست»^{۱۵} نظریه یا دانش نظری» به کار می‌رود؛ و «دانش عملی» غالباً به معنای «دانش کاربردی»^{۱۶} است. به تبع این فهم عمومی، این تلقی در حوزه معماری نیز بسیار متداول است (snodgrass & Coyn 2006, 59). مثلاً در مواردی که به پیوند یک دانش نظری مثل روان‌شناسی با طراحی معماری اشاره می‌کنیم، مقصودمان پیاده کردن یا به کار بستن یک نظریه روان‌شناسی در یک موقعیت عینی و جزئی طراحی است. این تلقی از «عمل» کاملاً وابسته و منوط به «نظر» است، و «موقعیت جزئی» و تنوع موارد آن مستقلاً موضوعیت ندارد، بلکه اصل نظریه است که در مصداق خود پیاده می‌شود.

این تلقی در واقع مدل رایج فهم نسبت نظر و عمل در دانش جدید (با الگوی ریاضیات و فیزیک جدید) است. می‌دانیم که دانش جدید عموماً در پی کشف قواعد کلی در روابط میان چیزهاست؛ و پس از تعیین یافتن این قاعده‌های کلی در قالب تئوری یا نظریه، درباره مسائل و موارد جزئی (که عیناً مورد مشاهده قرار می‌گیرند) به کار بسته می‌شود. در این مدل، مورد جزئی مصداق یا محل صدق یک دانش نظری است، و «عمل» به معنای اطلاق یا کار بست یک قاعده کلی به یک مصداق جزئی است. روشن است که در این حالت، این عمل (به معنای کار بست) تأثیر معرفتی بر عامل ندارد؛ چون عامل صرفاً دانشی را در خصوص مصداقی استعمال می‌کند. روشن است که در این فهم از نسبت میان «نظر و عمل» علاوه بر فهم و تفسیر خاص از مفاهیم «نظر» و «عمل»، چندین فرض پنهان وجود دارد که از جمله مهم‌ترین آن‌ها اهمیت، تقدم و شرافت «نظریه» بر عمل؛ و دانش کلی بر موقعیت جزئی است، که درباره این پیش‌فرض‌ها در بخش دیگری از این نوشتار به تفصیل سخن خواهیم گفت.

مدل «کار بست نظریه در مصداق» در بیشتر رشته‌های علوم، به خصوص رشته‌های کاربردی و مهندسی، و در برخی از ساحت‌های معماری (مثلاً در ساحت علوم طبیعی) بسیار کاراست و نسبت میان نظر و عمل در چنین حوزه‌هایی چندان مسئله‌برانگیز نیست. در این وضعیت‌ها، طراح مسئله را به عنوان محل صدق یک دانش نظری تشخیص می‌دهد و قاعده‌ای کلی را در آن مورد استعمال می‌کند. برای مثال در موارد بسیاری در طراحی سازه بنا، طراح طرح سازه مورد نظر خود را به مثابه مصداقی از سیستم‌های سازه‌ای در نظر می‌گیرد که این سیستم‌ها نیز از قاعده‌های فیزیک و استاتیک پیروی می‌کنند و آن قواعد بر این مورد جزئی حمل می‌شوند. اما در همه ساحت‌های حوزه معماری چنین نیست؛ گویی در این حوزه، ساحت‌ها یا موقعیت‌هایی وجود دارد که در آن‌ها مباحث نظری و دانش‌های کلی به راحتی به کار بسته نمی‌شود یا در عمل متحقق نمی‌شود. مهم‌ترین این موقعیت‌ها موقعیت پیچیده طراحی است. در موقعیت طراحی، طراحان معمولاً با مسئله یا مسائلی انضمامی و واقعی مواجه‌اند که ماهیت آن‌ها طوری است که مصداق دقیق نظریه یا قاعده کلی مشخصی قرار نمی‌گیرند (نک: لائسون ۱۳۸۴، ۱۴۰ و ۱۴۱). در موقعیت طراحی و در مواجهه با مسئله طراحی، بارها و بارها موقعیت‌هایی پیش می‌آید که تصمیم‌گیری درباره آن‌ها به وضوح و روشنی تصمیم‌گیری بر اساس قوانین سازه نیست. مثلاً هنگامی که طراح می‌خواهد فضایی را پدید آورد، حتی اگر مسئله را بسیار ساده کند و فقط آن را به مثابه ترکیبی از فرم‌ها ببیند، چگونه دقیقاً می‌تواند بفهمد که این طرح مصداق تنوع است یا مصداق یکنواختی یا آشفتگی؟ در این مثال، اندازه و حد «تنوع» از مسائل اساسی‌ای است که او باید درباره آن تصمیم بگیرد. می‌دانیم که موقعیت طراحی موقعیت چندوجهی و پیچیده‌ای است و در ضمن آن تصمیم‌های متعددی گرفته می‌شود. هر یک از این تصمیم‌ها ممکن است مصداق چندین قاعده کلی در ساحت‌های مختلف باشد. مثلاً تصمیم ساده‌ای درباره طرح یک اتاق متضمن توجه به قواعد کمی و کیفی مختلفی از جمله قواعد فیزیکی سازه، نور، مصالح، آسایش محیطی و همچنین رفتار ساکنان و روحیات ایشان، همچنین توجه به نسبت با سنت معماری و وضعیت معاصر و قواعد زیبایی‌شناسی و بسیاری موارد دیگر است. هر تصمیم کوچکی در موقعیت طراحی ممکن است مصداق چندین قاعده کلی (حتی متناقض با هم) باشد. در چنین موقعیت پیچیده‌ای تشخیص اینکه طرح باید مطابق کدام قاعده یا قاعده‌های کلی باشد، از مهم‌ترین گره‌های موقعیت طراحی است.

از سوی دیگر می‌دانیم کار معمار منحصر به فعالیت فردی خلاقانه نیست، بلکه او در ضمن کار خود در موقعیت‌های متفاوت و گوناگونی قرار می‌گیرد؛ از جمله بررسی و شناخت مسئله، تعامل با کارفرما و ساکنان و همسایگان، تعامل با

همکاران طراحی، خلق، تصمیم و همچنین نقد، یا مرورهای مکرر برای بهتر کردن طرح. در هریک از این موقعیت‌ها نیز، او باید دانش خود را در موقعیت جزئی و انضمامی به کار بگیرد. اما لزوماً در همه این موارد کار او کاربست یک نظریه نیست. چون اساساً موقعیت‌هایی وجود دارند که ممکن است از وجوه مختلف مصداق چندین قاعده کلی باشند. پیداست در این‌گونه موارد، تشخیص مقتضیات موقعیت جزئی و فهم نسبت آن با امر کلی بسیار مهم است.

۳. تعمق در معنای «عمل»

چنان‌که دیدیم مدل کاربست نظریه در مصداق، در همه موارد مدلی مناسب برای توضیح دادن موقعیت عمل (به معنای تعیین در موقعیت جزئی و انضمامی) نیست. برای گشودن بیشتر این مسئله شاید لازم باشد قدری از حوزه معماری فاصله بگیریم و به حوزه‌هایی سفر کنیم که مفاهیم «نظر» و «عمل» و مسئله نسبت نظر و عمل در آن حوزه‌ها نیز موضوعیت دارد، و این مسئله با عمق بیشتری مورد بررسی قرار گرفته است. از جمله این حوزه‌ها، حوزه فلسفه اخلاق و همچنین حوزه هرمنوتیک است که یکی از موضوعات محوری آن‌ها بحث در نسبت میان امر کلی و امر جزئی و موقعیت اطلاق امر کلی در مورد جزئی و انضمامی است.

مهم‌ترین حوزه‌ای که همواره در آن با «عمل» سروکار داریم، حوزه اخلاق است. می‌دانیم که «عمل» در یک معنای عام اغلب به معنای «کنش» به کار می‌رود؛ یعنی آنچه از آدمی سر می‌زند از نیک و بد.^{۱۷} این معنا در صورت جمع «اعمال نیک» یا «اعمال بد» بیشتر به چشم می‌آید. «عمل» به این معنا را اغلب معادل واژه پراکتیس^{۱۸} در زبان‌های اروپایی قرار می‌دهند. این ترجمه سابقه بسیار کهنی دارد؛ چون در متون گذشته نیز، قدما واژه عمل را معادل پراکتیس^{۱۹} یونانی قرار می‌دادند^{۲۰} که ریشه پراکتیس امروزی نیز هست.^{۲۱}

با مرور مختصری بر معنای «عمل» به عنوان یکی از اصطلاحات حوزه‌های علوم انسانی، مثل فلسفه و علوم اجتماعی و سیاسی، درمی‌یابیم که اتفاقاً در این حوزه‌ها نیز اساسی‌ترین معنای عمل همان «کنش» است، یعنی آنچه با قصد و اراده از آدمی سر می‌زند؛ «عمل» در این معنا، مستقیماً به «انسان» مربوط است؛ کنشی مرتبط با قصد و اراده آدمی است؛ به صفت «خوب» یا «بد» متصف می‌شود؛ مسئولیت‌آور است؛ و ربط وثیقی با سنجش و تصمیم انسان دارد، و در بیشتر موقعیت‌ها در نسبت با «دیگری» معنا می‌یابد. «عمل» با این حوزه معنایی به موازات (و گاهی در مقابل) مفاهیمی چون سخن^{۲۲}، نظر، علم^{۲۳}، یا ایمان^{۲۴} به کار می‌رود.

روشن است که این معنای عمل نیز در واقع نوعی تعیین یافتن در موقعیت جزئی و انضمامی است، چون در واقع متحقق شدن یک اصل یا قاعده اخلاقی در موقعیت جزئی است. برای مثال درباره فضیلتی مانند سخاوت، علاوه بر دانستن معنای کلی سخاوت، هنگامی «عمل اخلاقی» تحقق می‌یابد که بفهمیم در این مورد خاص و در شرایط انضمامی، سخی بودن با کدام تصمیم و عمل محقق می‌شود.

البته موقعیت عمل کردن به یک قاعده اخلاقی در یک موقعیت انضمامی، مشابه کاربست نظریه نیست، بلکه بسیار مشابه وضعیتی است که معمار در حین طراحی با آن مواجه است. چون در حین عمل اخلاقی نیز عامل اغلب نمی‌داند عملی که انجام می‌دهد دقیقاً مصداق کدام قاعده کلی است. عمل اخلاقی به سادگی درج کردن مصداق ذیل قاعده کلی نیست. خطیر بودن موقعیت عمل از اینجاست که انسان باید درست تشخیص دهد، چون در معرض سنجش و انتخاب میان این عمل و آن عمل است.

عمل به این معنا امری است منحصر به انسان، و در واقع تحقق وجود اوست. و این ویژگی مهم را باید در نظر داشت که آنچه از راه «عمل» هستی می‌یابد، چیزی است که ممکن بود به شکل دیگری نیز باشد؛ پس متکی به سنجیدن و تصمیم و انتخاب است؛ زیرا همان‌طور که ارسطو در کتاب متافیزیک تصریح می‌کند: آنچه به مثابه عمل تحقق یافته، همان امر گزیده شده است (ارسطو ۱۳۸۹، ۱۹۴-۱۰۲۵b).

هرکسی که در برابر گزینش قرار می‌گیرد بایستی دست به تصمیم بزند. اما مواجهه با گزینش‌ها موقعیت تغییرناپذیر انسان‌هاست. این خصیصه که انسان‌ها باید دست به انتخاب بزنند، آن‌ها را از قلمرو دیگر موجودات بیرون می‌برد...

انسان بودن یعنی همیشه در برابر گزینش‌ها قرار گرفتن. همان‌طور که ارسطو می‌گوید، انسان‌ها دارای پروهایریسیس (گزینش) هستند. آن‌ها باید برگزینند (گادامر ۱۳۸۲، ۱۸۴).

تا اینجا درباره سه تعلق از «عمل» سخن گفتیم. این سه معنا در مقام ظهور بیرونی از وجهی مشابه‌اند، چون در هر سه حالت، انسان تغییری در عالم ایجاد می‌کند، اما در واقع این تغییر از سه حیث مختلف رخ می‌دهد. در حالت اول انسان تصرفی در عالم می‌کند و چیزی می‌سازد؛ در حالت دوم مطابق یک نظریه یا دانش نظری تغییری در عالم ایجاد می‌کند؛ اما در حالت سوم انسان در میانه و درگیر موقعیت تصمیم و عمل کردن است. در واقع معنای اخیری که از آن سخن گفتیم، یعنی آنچه «انسان» به آن اقدام می‌کند یا آنچه از «آدمی» سر می‌زند، حیث خاصی از «عمل» را به بروز و ظهور می‌آورد که در دو معنای قبلی مورد توجه نبود: یعنی «سنجش و تصمیم انسان»؛ و باز همین حیث خاص است که سبب می‌شود «عمل» متصف به صفت «خوب» یا «بد» شود. با اینکه بحث درباره این معنا از عمل معمولاً در فلسفه اخلاق مطرح می‌شود، چنان‌که آمد، در طرح مسئله نسبت نظر و عمل در فلسفه و در بسیاری از حوزه‌های علوم انسانی معمولاً این معنای «عمل» مورد نظر است. در این باب گادامر تصریح می‌کند که در علوم انسانی، که موضوعشان انسان و فهم او از خود است، انسان خود را به‌مثابه وجود عمل‌کننده^{۲۵} می‌فهمد (Gadamer, 2004, 313). در این معنا از عمل، انسان (عامل) بیرون از وضعیت عمل نیست که فقط ناظر و مشاهده‌گر باشد، بلکه وجود او مستقیماً درگیر و در درون موقعیت عمل است، چون باید تصمیم بگیرد و کاری انجام دهد (Ibid, 313) از طریق این عمل «وجود» انسان است که بروز و تحقق می‌یابد، پس این عمل مستقیماً بر معرفت او نیز مؤثر است. حال این سؤال پدید می‌آید که آیا سخن گفتن از این معنای «عمل» در حوزه معماری وجهی دارد یا خیر؟ چنان‌که می‌دانیم بحث درباره چنین حیثی از اعمال و اقدامات انسان، همیشه در حوزه‌های اخلاق، مدیریت یا سیاست قابل طرح بوده است؛ حوزه‌هایی که سنتاً آن‌ها را در قلمرو «حکمت عملی» می‌شناسیم. اما شاید بتوان پرسید آیا قلمرو معرفت عملی یا اخلاقی محدود به همین حوزه‌هاست؟ و آیا توجه به چنین معرفتی در کار معمار وجهی دارد یا خیر؟ به نظر می‌رسد برای پاسخ به این پرسش، باید فهمی اجمالی از انواع معرفت و تفاوت حالت‌های مختلف فعالیت عقلانی انسان داشته باشیم. و همچنین به نسبت آن‌ها با یکدیگر و همچنین موقعیت معماری نسبت به آن‌ها توجه کنیم. روشن است که همه کسانی که از «نظر» و «عمل» سخن می‌گویند، این مفاهیم را در ارتباط با انسان به کار می‌برند، یا در واقع از وضعیت‌های متفاوت و مختلف بروز و تحقق وجود انسانی سخن می‌گویند: تحقق وجود انسان در دانش، آگاهی، کنش یا ساخته‌های او؛ اما ضمناً بر تفاوت میان آن‌ها تأکید می‌کنند. آنان که درباره دانش‌های نظری و دانش‌های عملی بحث می‌کنند، به‌نحو ضمنی یا صریح، نوعی تفاوت میان معرفت‌های انسانی، یا نوعی از تقسیم‌بندی دانش یا معرفت انسانی را به‌عنوان فرض یا مقدمه پذیرفته‌اند. پرسشی که مقدمتاً باید پرسید این است که وجود «انواع» برای معرفت به چه معناست؟

۴. انواع معرفت

برای پاسخ به این پرسش لازم است به این نکته مهم توجه کنیم که معرفت به یک معنا امری واحد است. اما در موضع خاصی، برای آموزش و فهم ساده‌تر، برای آن انواعی قائل شده‌اند، و میان این انواع تمایز و تفاوت گذاشته‌اند. چون این تقسیم انواع معرفت برای آموزش و فهم امری مثمر است. اما ضمناً نباید از نظر دور داشت که پیش فرض هر تقسیمی، باور به وجود یک امر واحد به‌مثابه مقسم (در اینجا معرفت) است.^{۲۶} و فراموش کردن وحدت پیش از تقسیم، معمولاً ما را از بصیرت‌های یک نگاه کل‌نگر محروم می‌کند.

از آنجا که معمولاً انواع معرفت به قوای مختلف نفس نسبت داده می‌شود، پیش از بحث درباره قوای مختلف نفس، تذکر این مطلب درباره نفس هم بسیار مهم است. تقسیم قوای نفس نیز به این معنا نیست که چندین قوه مستقل و ممتاز داریم که هر یک در «جا»یی از نفس منزل گزیده‌اند. نفس انسانی نیز امری واحد است؛ اما در عین وحدت، به‌انحای مختلف بروز و فعالیت دارد و متفکران به‌لحاظ تفاوت نتایج فعالیت‌های نفس، برای آن نحو فعالیت نامی

مشخص گذارده‌اند. آنچه در وجود آدمی رخ می‌دهد، در درون انسان منتج به عاطفه، تفکر یا اراده‌ای می‌شود، یا در خارج منجر به نتیجه‌ای می‌شود، همه در حقیقت برآیند ارتباطاتی است که بین قوای نفس وجود دارد. هیچ قوه‌ای از نفس وجودی مستقل و خالص و جدا از سایر قوا ندارد، چون قوه چیزی جز نحوی از فعالیت و بروز نفس نیست. پس از این تذکر مهم، به بحث انواع معرفت وارد می‌شویم.

پیشینه بحث انواع معرفت در آراء قدما را می‌توان در *احصاء العلوم فارابی* و همچنین در آراء ابن سینا جست. ایشان از نظر و عمل و حکمت نظری و حکمت عملی سخن گفته‌اند (طباطبایی، حاج‌منوچهری، و امامی ۱۳۹۲، ۱۹۵). اما به گواهی خود این متفکران، و اندیشمندان پس از ایشان، بسیاری از آراء ایشان مأخوذ از نظر یونانیان در این باب است. و در واقع تعریف این مفاهیم و سابقه این تقسیم‌بندی‌ها غالباً به ارسطو و تقسیم‌بندی او از انواع معرفت بازمی‌گردد.^{۳۷} از این رو برای فهم بهتر موضوع، بازخوانی میراث ارسطویی^{۳۸} در این باب لازم به نظر می‌رسد.

۱.۴. انواع معرفت نزد ارسطو

با اینکه تقسیم انواع معرفت پیش از ارسطو نیز سابقه دارد (اسپی‌زیالی ۱۳۸۵، ۱۷۸۳)، چنان‌که اشاره شد، غالب تقسیم‌بندی‌های امروزیین دانش و انواع معرفت به او بازمی‌گردد. ارسطو در دو کتاب *طوبیقا*^{۳۹} و *متافیزیک* (ارسطو ۱۳۸۹، ۱۹۴-۱۰۲۵b) فعالیت‌های عقلانی یا سازوکار اندیشه^{۴۰} را بر سه نوع می‌داند^{۴۱}: نظری^{۴۲}، عملی^{۴۳} و سازنده^{۴۴}. متناظر با این فعالیت‌های عقلانی، متفکران انواع معرفت نزد ارسطو را بر سه^{۴۵} نوع می‌دانند و متکی به سه قوه یا فضیلت در نفس انسان: *اپیستمه*^{۴۶}، *فرونسیس*^{۴۷} و *تخنه*^{۴۸}. که غالباً آن‌ها را به معرفت نظری (علم، دانش نظری)، معرفت عملی (حکمت عملی یا معرفت اخلاقی) و معرفت صناعی (توانایی عملی، هنر یا فن) ترجمه کرده‌اند.^{۴۹} مبنای این تقسیم نزد ارسطو، موضوع یا متعلق این معرفت‌هاست: متعلق *اپیستمه* یا معرفت نظری، هر آن چیزی است که شایسته دانستن است؛ متعلق *فرونسیس* یا معرفت عملی هر آن چیزی است که شایسته انجام دادن است؛ و موضوع *تخنه* یا معرفت صناعی چیزهایی است که ساخته می‌شود.

طبق نظر ارسطو، قلمرو دانش نظری (اپیستمه) موضوعاتی است که هستی و سیورورت آن‌ها ضروری است (ارسطو ۱۳۸۱، ج. ۲: ۱۴) یعنی این است و جز این نیست؛ و فقط می‌شود آن‌ها را «دانست»: این حوزه، حوزه موضوعاتی است که انسان در تعبیر آن‌ها سهمی ندارد؛ قلمرو علمی مانند *متافیزیک* و *ریاضیات* و *طبیعیات* است که قابل تعلیم است و می‌توان آن علم را به دیگری انتقال داد.

اما قلمرو آن دو معرفت دیگر، یعنی *تخنه* و *فرونسیس*، موضوعاتی است که ویژگی آن‌ها امکانی بودن و غیر ضروری بودنشان است. یعنی آنچه ممکن است به صورتی دیگر، جز آنچه هست، باشد: یعنی چیزهایی که ساخته می‌شود یا اعمالی که انجام می‌شود. به عبارت دیگر متعلق این دو معرفت، آن چیزی است که هستی‌اش از فعالیت و عمل انسانی است^{۴۰} که شامل دو دسته است: آنچه ساخته می‌شود متعلق معرفت صناعی (تخنه) است، و اعمالی که انجام می‌شود، متعلق معرفت عملی (فرونسیس یا حکمت عملی).

اگر موقتاً از تطورات معنایی این مفاهیم^{۴۱} چشم‌پوشیم، در یک نگاه اجمالی به نظر می‌رسد امروز، فهم متداول ما از «عمل» در معماری یا ناظر به معرفت صناعی^{۴۲} (تخنه) است، و یا کاربست دانش نظری (اپیستمه)^{۴۳}. اما از حکمت عملی (فرونسیس) کمتر سخن می‌گوییم و این معرفت را به حوزه‌های خاصی محدود می‌دانیم. که آن‌ها را هم نامرتب به معماری تلقی می‌کنیم. یعنی اتفاقاً از همان معرفتی که قدما گفته‌اند معطوف به «عمل» (یعنی تعیین در موقعیت جزئی) است غافلیم. درحالی‌که به نظر می‌رسد در کار معماری باید با همه این معرفت‌ها سروکار داشته باشیم. چون از سویی، محصول معماری شیئی از طبیعت است، بنابراین قاعده‌های کلی طبیعت بر آن صدق می‌کند، پس می‌تواند متعلق دانش نظری باشد. از سوی دیگر در کار معماری چیزی «می‌سازیم»، پس معماری متعلق *تخنه* یا معرفت صناعی نیز هست.^{۴۴} اما امر معمولاً مغفول این است که در کار معماری، معماران (فردی یا جمعی) در میانه ماجرابی هستند که به نحو واقعی باید تصمیم بگیرند و کاری انجام دهند. در یک نگاه کلی‌تر، اگر قدری از تأکید بر تفاوت‌ها و مرزهای انواع معرفت فاصله بگیریم و به مقسم نظر کنیم، به نظر می‌رسد ما وجهی از معرفت انسانی را

نادیده گرفته‌ایم، بی‌آنکه بیندیشیم که آیا در این میان چیزی از دست رفته است یا خیر. پرسش دیگری که می‌توان پرسید این است که اگر ارسطو انواع معرفت را تمیز داده است، تفاوت آن‌ها از چه وجهی است؟ چرا معرفت در حوزه عمل باید متفاوت باشد؟ تفاوت این معرفت با تخته و ایستمه چیست؟ آیا تفاوت آن‌ها فقط در موضوع است؟ یا اینکه کیفیت و سنخ این معرفت‌ها، و سازوکار آن‌ها نیز با هم متفاوت است؟ برای پاسخ به این پرسش اساسی، قدری تفصیلی‌تر به مبحث «حکمت عملی» و نسبت آن با مفهوم یونانی «فرونسیس» می‌پردازیم. چون این مفهوم به سخن برخی از متفکران معاصر مفهومی کلیدی در گشودن مسئله نسبت میان امر کلی و امر جزئی است. گادامر، فیلسوف معاصر، متفکری است که در حوزه هرمنوتیک فلسفی اندیشیده است، او برای طرح مسئله محوری هرمنوتیک، یعنی «فهم» در رابطه میان امر جزئی و کلی، متوجه بصیرت‌های ارسطو در فلسفه اخلاق می‌شود. و از تحلیل ارسطو از مفهوم فرونسیس کمک می‌گیرد تا دیالکتیک میان جزء و کل را تبیین کند. او فهم فرونسیس را برای فهم نسبت میان امر کلی و جزئی ضروری می‌داند. اهمیت مفهوم فرونسیس در «فهم» چنان است که گادامر هرمنوتیک را به نوعی «احیای فرونسیس» می‌داند (بوینی ۱۳۸۳، ۲۹۷).

۵. حکمت عملی و فرونسیس

حکمت عملی از مفاهیم بسیار کهن در آراء متفکران اسلامی است. ایشان حکمت را به دو قسم حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم کرده‌اند و قدمای ایشان گفته‌اند که این تقسیم را از ارسطو اخذ کرده‌اند.^{۴۵} فارابی در رساله *احصاء العلوم*، حکمت عملی را به سه جزء تقسیم کرده است: اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن. ابن سینا نیز در رساله *فی اقسام العلوم العقلیه* که مورد استفاده بسیاری از فیلسوفان پس از او قرار گرفته، پس از تقسیم حکمت به حکمت نظری مجرد و حکمت عملی، غایت حکمت عملی را حصول اعتقاد یقینی به موجودات نمی‌داند بلکه هدف آن را «صحت رأی» در امری می‌داند که وابسته به انسان است تا از مجرای آن به «خیر» دست یابد. او در تعبیر دیگری غایت حکمت نظری را حق، و غایت حکمت عملی را «خیر»^{۴۶} معرفی می‌کند. ابن سینا نیز حکمت عملی را به سه جزء اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن تقسیم می‌کند.^{۴۷}

علم‌های حکمت دو گونه بودند: گونه‌ای آن بود که از حال کنش ما آگاهی دهد و این را علم عملی خوانند، زیرا که فایده وی آن است بدانیم ما را چه باید کردن تا کار این جهانی ما ساخته باشد و کار آن جهانی امیدوار بود. و دیگر آن بود که از حال هستی چیزها ما را آگاهی دهد، تا جان ما صورت خویش بیابد و نیک‌بخت آن جهانی بود، چنان که بجای خویش پیدا کرده آید، و این علم را نظری خوانند (ابن سینا ۱۳۸۳، ۲۰۱).

این آرا که دانشوران در اقتباس آن از ارسطو متفق‌القول‌اند، کمابیش در اغلب نوشته‌های فیلسوفان دوره اسلامی تکرار شده است.^{۴۸} در واقع اغلب متفکران اسلامی با تحویل فرونسیس به حکمت عملی آن را ذیل انواع حکمت مندرج کرده‌اند و در کنار حکمت نظری قرار داده‌اند. اما مروری بر سیر تفکر اسلامی نشان می‌دهد که بحث در باب حکمت عملی در آراء فیلسوفان مسلمان در مقایسه با حکمت نظری بسیار ناچیز است؛^{۴۹} که آن مقدار هم اغلب محدود به توضیح اقسام آن یا ذکر غایت آن می‌شود. و چندان به سازوکار این معرفت خاص و وجه خاص بودن یا متفاوت بودن آن نپرداخته‌اند. اگر جستجوی خود را به همین مباحث و اقسام حکمت عملی محدود کنیم، روشن است که در تلقی متداول و رایج ما، اخلاق و تدبیر منزل و سیاست حوزه‌هایی جدا از معماری هستند، و ارتباط آن‌ها با معماری چندان روشن نخواهد شد. پس برای تعمق و وضوح بخشیدن به مدخلیت حکمت عملی در معماری، ناگزیر به آراء خود ارسطو رجوع می‌کنیم، و برای گشودن این آراء از خوانش گادامری آن کمک می‌گیریم.

۱.۵. فرونسیس ارسطویی

گفتیم که آنچه قدمای ما آن را حکمت عملی گفته‌اند، معادلی است برای واژه یونانی فرونسیس که در واقع مفهومی ذوجوه و پیچیده است.^{۵۰} این واژه در متن‌های مختلف به حکمت عملی، معرفت اخلاقی، فرزنگی و فراست ترجمه

شده است. متن مهمی که ارسطو در آن به تفصیل دربارهٔ فرونیسیس سخن گفته و آن را تحلیل کرده است، متن درس‌هایی است که در کتاب/اخلاق نیکوماخوس گرد آمده است. به سخن ارسطو، فرونیسیس در واقع هم یکی از قوای نفس است؛ هم نوع «متفاوتی» از معرفت؛ و هم از آن به‌عنوان یک فضیلت عقلانی یاد می‌شود (Gadamer, 2004).

ارسطو در فصل پنجم از کتاب ششم/اخلاق نیکوماخوس، مشخصاً تعریفی از فرونیسیس عرضه می‌کند. این تعریف مطابق دو ترجمه مختلف فارسی چنین است:

۱. پس در تعریف فرزانی [فرونیسیس]^{۵۱} گوییم: استعداد یا ملکه‌ای است مطابق قاعدهٔ صحیح (عقل) که به انسان توانایی آن را می‌بخشد که در قلمرو امور خیر و شر به عمل بپردازد (ارسطاطالیس ۱۳۸۱، ج. ۲: ۱۹ بند ۱۱۴۰-ب).

۲. پس حکمت عملی [فرونیسیس] باید حالت استعداد عمل کردن^{۵۲} پیوسته با تفکر درست باشد، در حوزهٔ اموری که برای آدمی بد یا نیک‌اند (ارسطو ۱۳۸۵، ۲۱۶ بند ۱۱۴۰-ب).

در این تعاریف، ارسطو فرونیسیس را استعداد عمل کردن با تفکر درست می‌داند. پیش از این تعریف، او در بند دیگری می‌گوید: «بنابراین به‌معنی عام، کسی دارای حکمت عملی است که استعداد تفکر درست^{۵۳} را داراست.»^{۵۴} برای فهم تفاوت فرونیسیس با سایر اقسام معرفت، دقت در واژهٔ یونانی بولئوستای^{۵۵} یا فعل بولئوستیس^{۵۶} ضروری است؛ فعلی که در ترجمه آن را به «اندیشیدن» و «تفکر درست»^{۵۷} برگردانده‌اند، درحالی‌که معنای ریشهٔ اصلی این فعل «چیزی را مطلوب‌تر دیدن» است (آرنت ۱۳۹۳، ۲۳). و روشن است که مقصود ارسطو از بکار بردن این فعل، «اندیشیدن» به‌معنای عام آن نیست، بلکه تأکید بر نوعی خاص از اندیشه است. باید توجه داشت که ارسطو در سخنان خود میان انواع مختلفی از تفکر تفاوت می‌گذارد و برای هر مورد واژهٔ متفاوتی را متناسب با مقصود به کار می‌برد، درحالی‌که در ترجمه، همهٔ این موارد به تفکر یا اندیشه ترجمه شده است.^{۵۸} بولستای متضمن نوعی بصیرت، و توانایی تدبیر و تأمل معطوف به «انتخاب و تصمیم» در حکمت عملی است. چنان‌که خود او تصریح می‌کند این توانایی در مورد ضروریات به کار نمی‌آید (ارسطاطالیس ۱۳۸۱، ج. ۲: ۲۵ و ۱۸) چون ضروریات متعلق «تصمیم» واقع نمی‌شوند، و فقط متعلق «تفکر نظری» واقع می‌شوند.

ارسطو در فصل هشتم همان کتاب این موضوع را به‌وضوح بیان می‌کند. او فرونیسیس را مرتبط با امور انسانی (در مقابل امور مربوط به طبیعت) می‌داند؛ اموری که در خور سنجش و تصمیم‌اند (همان، ج. ۲: ۲۵). و متذکر می‌شود که فرزانه یا حکیم عملی (فرونیموس) به کسی گفته می‌شود که به‌درستی تأمل کند و بسنجد و خوب تصمیم بگیرد. روشن است که کسی دربارهٔ «ضروریات» تصمیم نمی‌گیرد، و فقط در مورد «امور ممکن» است که تأمل و سنجش و تصمیم معنا دارد. او به‌تبع تقسیم امور به ضروری و ممکن، جزء عقلانی نفس را از حیث تعلق یافتن به این امور دارای دو جزء علمی^{۵۹} و تقدیری^{۶۰} می‌داند. جزء تقدیری، یا لوگیستیکن، آن جزئی از اجزای عقلانی نفس است که کار آن تفکر صرفاً نظری در باب امور ضروری (یعنی آنچه هست) نیست، بلکه تفکری معطوف به امور ممکن (یعنی آنچه باید انجام داد) است؛ این نوع تفکر یعنی کار جزء تقدیری نفس با بولئوستای یا تأمل و رویه در زبان عربی (ارسطاطالیس ۱۹۷۹، ۲۰۹) یکی است (ارسطاطالیس ۱۳۸۱، ج. ۲: ۱۱ بند ۱۱۳۹-الف) که با فرونیسیس مرتبط است.

ارسطو چنین ادامه می‌دهد:

... پریکلس و کسانی همانند او را از آن رو دارای حکمت عملی [فرونیموس] می‌دانیم که اموری را که هم برای خودشان و هم برای مردم نیک^{۶۱} است می‌توانند شناخت. از این قبیل‌اند کسانی که از عهدهٔ ادارهٔ یک خانه^{۶۲} یا یک دولت (جامعه)^{۶۳} به‌نیکی می‌توانند برآیند (ارسطو ۱۳۸۵، ۲۱۶).

از این سخن چنین برمی‌آید که فرونیسیس معرفتی معطوف به تشخیص خیر؛ و مربوط به عمل اخلاقی^{۶۴} یا سیاسی است؛ و چنان‌که مشهور است به قلمرو اخلاق، مدیریت، اقتصاد و یا سیاست^{۶۵} مربوط است؛ و شاید به همین دلیل است که ارتباط آن با حوزه‌های دیگر مانند معماری معمولاً مورد توجه قرار نگرفته است. درحالی‌که تدبیر و سیاستی

که با «خانه» و «شهر» مرتبط است، حتماً متضمن فهم مناسبات انسانی در خانه و شهر است؛ چیزی که فهم مقدماتی آن برای معمار نیز ضروری است.

مسیر دیگری که ارسطو طی می‌کند، روشن کردن معنای فرونسیس از طریق توصیف صفات و ویژگی‌های «فرونیموس» یا کسی است که صاحب فرونسیس است. او فرونیموس را دارای فرونسیس یعنی دارای توانایی یا قوه‌ای می‌داند که مترجمان آن را در صورت‌های مختلف به معنای فطنت، فرزانتگی، ذکاوت، مهارت و براعت فهمیده‌اند. اما بنا به نکته‌ای که گادامر متذکر می‌شود، باید توجه کرد که او این قوه فرزانتگی و ذکاوت را فقط هنگامی که «معطوف به خیر»^{۶۶} باشد، در دایره معنایی فرونسیس می‌پذیرد؛ یعنی فرونسیس فقط یک قوه نیست، بلکه یک «فضیلت» عقلانی نیز هست (Gadamer 2004, 20).

برای روشن شدن معنای مفاهیم مورد اشاره ارسطو، سخن نخستین ارسطو در فصل پنجم را با دقت بیشتری بررسی می‌کنیم:

برای اینکه بدانیم حکمت عملی [فرونسیس] چیست، باید ببینیم ما کدام کس را دارای این حکمت می‌نامیم. چنین می‌نماید که مرد دارای حکمت عملی [فرونیموس] کسی است که درباره آنچه برای خود او نیک [خوب] و سودمند [مناسب] است به درستی بیندیشد^{۶۷}؛ نه درباره نیک جزئی،^{۶۸} مثلاً آنچه برای تندرستی یا نیرومندی نیک است، بلکه درباره نیک و سودمند [مناسب] به معنی فراگیر، یعنی طرق و وسایل دستیابی به زندگی نیک و همراه با نیکبختی. دلیل درستی این سخن این است که ما در مورد کسانی سخن از حکمت عملی می‌گوییم که خردمندی خود را در ارتباط با هدف نهایی^{۶۹} باارزشی بروز می‌دهند بدین شرط که این هدف از اموری نباشد که به حوزه فن یا هنر تعلق دارند. [در مواردی که غایت یا قاعده مشخصی وجود ندارد.]^{۷۰} بنابراین به معنی عام کسی دارای حکمت عملی است که استعداد تفکر درست^{۷۱} را داراست (ارسطو ۱۳۸۵، ۲۱۶ بند ۱۱۴۰-ب).

برای تعمق بیشتر، لازم است در معنای واژه‌های یونانی‌ای که ارسطو در این تعریف به کار می‌برد، دقت کنیم. این دقت و تأمل بسیار حیاتی است؛ چون بی‌تردید یکی از عواملی که مفهوم مهمی چون فرونسیس را از حوزه‌هایی مانند معماری دور نگه داشته، انتقال ناقص معنای واژگان یونانی در ترجمه سخنان ارسطوست. در واقع در اغلب ترجمه‌هایی که از سخنان ارسطو شده است، وجوه و ابعاد مختلف معنای واژگان منتقل نشده^{۷۲} و غالباً فقط یک وجه خاص از معنا اخذ شده است. مثال بارز این وضعیت، ترجمه فعل «بولئوستای» به «تفکر درست» است (که پیش از این ذکر شد) و ترجمه واژه یونانی «سیمفروتتا»^{۷۳} به «سودمند» و «مفید». با رجوع به معنای اصلی یونانی واژه، درمی‌یابیم که شاید واژه «مناسب» بهترین ترجمه برای کلمه یونانی سیمفروتتا باشد. اهل لغت بر طبق کاربردهای مختلف این واژه یونانی، معنای آن را متضمن «گرد هم آوردن، جمع کردن، و تألیف» و همچنین «مناسبت» (Gadamer 2004, 20)، مصلحت، موافقت و هماهنگ بودن» دانسته‌اند؛ که متأسفانه در اغلب ترجمه‌ها هیچ‌یک از این ظرایف منتقل نشده است. این ضعف ترجمه سرنوشت فهم را آن‌چنان تغییر داده است که فرونسیس که در واقع «قوه و توانایی فهم مناسبت» و «حکمت تألیف» است، به مثابه تشخیص فایده و سود فهمیده می‌شود.

برای فهم بخش دوم سخن ارسطو، باید درباره معنای «هدف»^{۷۴} (تلوس) حکمت عملی نیز دقت و تأمل نمود. ارسطو حکمت عملی را متوجه یا مهبیای چیزی باارزش می‌داند و تذکر می‌دهد که این چیز یا این هدف متفاوت با هدف (غایت) تخنه است. می‌دانیم که در دایره اعمال آدمی، پوئسیس (ساختن) از حیث علت غایی یا محصول با پراکسیس (عمل) متفاوت است؛ چون پوئسیس تحقق انسان در خارج از وجود اوست، از طریق «ساختن چیزی» که از سازنده آن جداشدنی است. در تخنه که با پوئسیس مربوط است (ارسطاطالیس ۱۳۸۱، ج. ۲: ۱۴) آنچه مهبیای ساختن یا به وجود آوردن آن هستیم، خود مسیر عمل را تعیین و هدایت می‌کند. مثلاً صنعتگر هنگام ساختن یک جام، صورت نهایی جام را در ذهن دارد و عمل ساختن معطوف به آن جام مشخص است. اما در فرونسیس چنین «چیز» مشخصی وجود ندارد. با رجوع به ترجمه‌های بی‌واسطه از زبان یونانی درمی‌یابیم مقصود ارسطو این است که حکمت

عملی در مواردی به کار می‌آید که در آن‌ها محصول عمل مانند محصول تخنه (یعنی ساختن چیزی مشخص) نیست (Gadamer 2004, 314) و برخلاف حوزه طبیعیات، دستورالعمل یا قاعده کلی مشخصی نیز وجود ندارد. با این تدقیق در مقصود ارسطو، وجه تفاوت هدف تخنه با هدف فرونیسیس روشن می‌شود، اما در واقع به‌نحو ضمنی تعلق آن‌ها به یک قلمرو مشترک نیز روشن می‌شود. پس فرونیسیس نه فقط مربوط به اخلاق و سیاست، بلکه اساساً متعلق است به همه قلمروهایی از عمل که در آن‌ها غایت عمل مانند غایت تخنه کاملاً روشن و مشخص نیست؛ از جمله قلمرویی مانند طراحی. در کار طراحی معماری، که هنوز مسئله روشن شدن طرح چیزی است که قرار است ساخته شود، صورتی «مشخص» به‌عنوان هدف وجود ندارد. علاوه بر این باید توجه کرد که در کار معماری علاوه بر فرم محصول، ساماندهی قطعه‌ای از زندگی آدمیان به‌واسطه معماری نیز مطرح است. پس هدف آن با هدف تخنه متفاوت است. ارسطو در فصل هشتم از کتاب *اخلاق نیکوماخوس*، ویژگی مهم دیگری از فرونیسیس را تحلیل می‌کند، و آن معطوف بودن این معرفت به موقعیت‌ها یا موارد جزئی است، چون اساساً «عمل» به امور کلی تعلق نمی‌گیرد، و فقط در موقعیت یا مورد جزئی معنا دارد. او حکمت نظری را متناظر با معرفت به امور کلی و حکمت عملی را مستلزم معرفت به موارد جزئی نیز می‌داند:

موضوع حکمت عملی به تنهایی [فقط] کلیات نیست، بلکه شناخت امور جزئی هم باید ملحوظ گردد؛ زیرا حکمت عملی با عمل سروکار دارد و عمل با امور جزئی و منفرد مرتبط است. بدین سبب بعضی از مردمان جاهل بیشتر از مردمان عالم متصف به اهل عمل هستند و این حکم مخصوصاً درباره مردمان مجرب صادق است... از آنجا که حکیم حکمت عملی با عمل سروکار دارد، از این رو حکیم عملی باید واجد دو نوع معرفت باشد، و از این دو، معرفت به جزئیات ارجح است.^{۷۵} (ارسطو، *تالیس* ۱۳۸۱، ج. ۲: ۲۵ و ۲۶).

ارسطو می‌گوید کسی که دارای حکمت عملی است، در واقع واجد دو معرفت است: معرفت به کلیات (فهمی از قاعده‌های کلی) و همچنین معرفت به جزئیات. فارغ از اینکه این دو معرفت چه باشند، همین «دو» بودن معرفت‌های دخیل در یک معرفت، نشان می‌دهد که حکمت عملی باید دارای سوییچ خاص برای فهم مناسبت این دو و گرد آوردن آن‌ها باشد، چون تصمیم مستلزم برقرار کردن رابطه‌ای وثیق میان این دو است. فرونیسیس معرفتی خاص است، چون صاحب فرونیسیس در موقعیت تصمیم، در واقع رابطه‌ای میان دو معرفت برقرار می‌کند؛ با مد نظر داشتن و توجه به امر کلی، در مورد جزئی تأمل می‌کند، تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند. یا با استفاده از تناظر ارسطویی، می‌توان گفت با فهمی از دانش کلی و نظری، و با فهم عمیق موقعیت جزئی و انضمامی، و فهمی از «تناسب» این دو، در موقعیت جزئی عمل می‌کند. این نکته قابل توجه است که برای فرونیسیس شناخت امر جزئی مهم‌تر از دانش کلی است. شناخت امر جزئی به‌معنای دارا بودن دانش بیشتر نیست، بلکه معرفتی است که از راهی غیر از دانستن قواعد کلی حاصل می‌شود، اما برای عمل ضروری است. پس علاوه بر دارا بودن فطنت یا فرزانیگی، فرونیسیس کسی است که مجرب یا دارای «تجربه» است، یعنی بسیار در موقعیت عمل قرار گرفته است، و از این طریق است که قوه تشخیص موقعیت جزئی را به دست آورده است (همان، ۲۵).

در موقعیت عمل، رابطه میان امر کلی و امر جزئی مسئله مهمی است که ارسطو درباره آن درنگ می‌کند، و تلاش می‌کند معنای «تأمل» در این موقعیت را باز کند؛ و از این طریق درباره سازوکار وضع‌گیری نفس تعمق کند. از این رو می‌گوید «فرونیسیس کسی است که صفت خاص او حسن تدبیر^{۷۶} است»^{۷۷} (همان، ۳۳). او به‌صراحت «حسن تدبیر» را از شناخت علمی، حدت ذهن، ظن، پندار و عقیده جدا می‌کند. و معنای آن را با شور با خود، و تحقیق و سنجیدن (سبک و سنگین کردن تصمیم) بیشتر باز می‌کند و توضیح می‌دهد. او حسن تدبیر یا سنجش صحیح را به‌معنای نوعی درستی، رزانت یا صحت و سداد در تصمیم و حکم (یا اندیشه‌ای که هنوز به مرحله یقین پیدا کردن نرسیده است) می‌داند (همان، ج. ۲: ۳۲ و ۳۳) و بر لزوم تناسب در همه وجوه تصمیم تأکید می‌کند؛ تصمیم باید از راه مناسب و در زمان مناسب و با صرف وقت مناسب و به‌سوی «خیر» باشد.

پس آن‌گونه که ارسطو تشخیص می‌دهد، مسئله اصلی در قلمرو «عمل» آدمی این است که این قلمرو، قلمرو

ضروریات نیست. و مانند قلمرو طبیعت، قاعده ثابتی از آن گونه وجود ندارد که مشخص کند در هر موقعیت انضمامی و جزئی‌ای، عمل دقیقاً چگونه باید باشد. البته در این حوزه نیز قواعد کلی وجود دارد، اما جنس این قاعده‌ها با قانون‌های طبیعت متفاوت است. در حوزه عمل آدمی، «هر» عملی روا و خیر نیست؛ عمل می‌تواند خیر یا شر، مناسب یا نامناسب باشد. برای روشن‌تر کردن این عرصه، او عمل مناسب را منوط به دوری از افراط و تفریط و وابسته به تشخیص حد وسط و اندازه صحیح (همان، ج. ۱: ۹۰. بند ۱۱۰۴-الف) می‌داند. از این رو حسن تدبیر و فهم موقعیت جزئی امر بسیار مهمی است. و معرفتی که به این تشخیص مرتبط باشد، فرونسیس است که بسیار به شخص عامل وابسته است. البته این قوه دل‌بخوایی و شخصی نیست، چون او از قاعده صحیح نیز سخن می‌گوید. پس شاید بتوان گفت تشخیص مناسبت موقعیت با قاعده صحیح امری است که نفس انجام می‌دهد، و نام این قوه نفس را فرونسیس نهاده‌اند.

ارسطو ضمناً از فضیلتی با عنوان سوفروسون^{۷۸} نام می‌برد که فرونسیس را حفظ می‌کند. این فضیلت در ترجمه‌های مختلف به اعتدال، خویشتن‌داری و عفت^{۷۹} ترجمه شده است. به نظر ارسطو، در واقع این فضیلت «حکم»^{۸۰} یا «قوة داور» را در مقام عمل حفظ می‌کند (ارسطو ۱۳۸۵، ۲۱۶) آنچه ما در تداول به آن «تصمیم» می‌گوییم، در فلسفه ذیل مقوله «حکم» طرح می‌شود. و به نظر می‌رسد اصل سازوکار فرونسیس نیز در «حکم» است که سوفروسون (اعتدال یا خویشتن‌داری) آن را حفظ می‌کند.

اگر فرونسیس را فقط قوه‌ای معطوف به عمل انسان، یا معرفتی مخصوص به حوزه‌های اخلاق و سیاست بدانیم، شاید نتوانیم متوجه امکانات و پتانسیل‌های آن برای شکوفایی در حوزه موردنظر خود یعنی معماری شویم. اما بررسی عمیق گادامر درباره این مفهوم وجوهی از آن را می‌گشاید که نشان می‌دهد توجه به فرونسیس در بازخوانی نسبت نظر و عمل در معماری بسیار مهم است.

در واقع گادامر مسئله اساسی نسبت میان امر کلی و جزئی را در تحلیل ارسطویی فرونسیس در بر می‌گیرد و برجسته می‌کند. می‌دانیم که این بحث ذیل عنوان حکم^{۸۱} در آراء کانت به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است. کانت در تأملات خود از دو نوع حکم سخن می‌گوید: حکم تأملی^{۸۲} و حکم تعیین‌گر^{۸۳} (واینسهایمر ۱۳۸۱، ۷۶). و این دو را به دو حوزه کاملاً جدا نسبت می‌دهد؛ یکی را به حوزه زیبایی‌شناسی و دیگری را به حوزه اخلاق. اما گادامر در کتاب حقیقت و روش، با بازخوانی و بحث دوباره درباره حکم تأملی و حکم تعیین‌گر دو عرصه اخلاق و زیبایی‌شناسی را پیوند می‌دهد^{۸۴} (همان، ۹۰). با بحث در این سطح، عرصه فرونسیس دیگر محدود به حوزه اعمال اخلاقی نیست، بلکه اساساً در صدور حکم است؛ حتی آنچه کانت به آن حکم تأملی می‌گوید و آن را مختص حوزه زیبایی‌شناسی می‌داند. شارح معتبر اقوال گادامر حتی معتقد است که «گادامر حکم تأملی کانت را با آنچه ارسطو حکمت عملی/فرونسیس می‌نامد یکی می‌انگارد» (همان، ۹۶)

۲.۵. بازخوانی وجوه فرونسیس برای کار معمار

با کمک گرفتن از تأملات گادامر درباره فرونسیس، می‌توانیم برخی وجوه این مفهوم مهم را احصا کنیم و از این طریق مدخلیت و لزوم توجه به آن در معماری را نشان دهیم:

۱. فرونسیس یا حکمت عملی مانند معرفت نظری نوعی از معرفت است. اما در ضمن معرفتی متفاوت است. عامل مهم تفاوت آن با سایر انواع معرفت ارتباط آن با تصمیم و عمل انسانی است. در واقع فرونسیس متضمن نوعی از فهم و تأمل عقلانی به نام بولتوسیس است که معطوف به «شور»، «سنجش»، «تصمیم» و «عمل» است. در معرفت اخلاقی یا فرونسیس، صاحب معرفت بیرون از موقعیت نیست که فقط مشاهده‌گر باشد. او درون موقعیت تصمیم و عمل و مستقیماً درگیر با آن است.

معمار هم در حین طراحی مدام در موقعیت تصمیم و عمل قرار می‌گیرد.^{۸۵} این تصمیم‌ها صرفاً به تصمیم‌های فردی طراح درباره فرم محدود نمی‌شود. معماران، چه به صورت فردی و چه گروهی، همواره درگیر تأمل، شور و تصمیم‌گیری برای نوعی تصرف در عالم به‌منظور سامان‌دهی و تنظیم فضای زندگی انسان‌ها هستند. در واقع ایشان در حین کار طراحی معماری مدام در حال تصمیم‌گیری درباره نحوه زندگی و رفتار و کردار آدمیان نیز هستند.

۲. موضوع فرونسیس (حکمت عملی) امور امکانی، و تغییرپذیر است؛ یعنی آنچه ممکن است چیز دیگری، جز آنچه هست، شود. فرونسیس یا فراست (سنجیدن) تنها در قلمرویی عمل می‌کند که حوزه پیشامدهای احتمالی و عدم قطعیت است، به عبارتی می‌توان گفت معطوف به آینده است. بدیهی است که تصمیم و عمل درباره گذشته یا امور ضروری و ثابت معنا ندارد. ارسطو به ما توجه می‌دهد که فرونسیس متعلق به موقعیت‌هایی در آینده است که برخلاف تخته، غایتی کاملاً مشخص نداریم. و پیش روی ما امکان‌های متعددی برای سنجیدن و انتخاب وجود دارد.

با کمی تأمل در کار معمار در حین طراحی، می‌بینیم که معمار نیز مدام در چنین موقعیت‌هایی قرار می‌گیرد. این مطلب در خود عبارت «پروژه طراحی» مستتر است. واژه عربی «طرح» اساساً به معنای افکندن است. و پروژه^۶ همواره معطوف به آینده است، در واقع ما با طرح افکندن، پیشنهاد تغییر و تصرفی را در عالم برای آینده می‌دهیم، و اتفاقاً گره اصلی طراحی هم در همین جاست. موضوع طراحی (پیش از طرح) مانند محصول تخته نیست که غایتی کاملاً مشخص در انتهای مسیر ساخت وجود داشته باشد. در حین طراحی، معماران با هر گام امکان‌های متعددی را پیش روی خود می‌گشایند و با سنجش و نقد آن‌ها راهی را برمی‌گزینند و کار طراحی را جلو می‌برند. در بسیاری از اوقات نیز در حین پیش بردن طرح، در هر مرحله با سنجیدن مقتضیات و نتایج هر تصمیم بازمی‌گردند و انتخاب دیگری را برمی‌گزینند. این تفکر طراحانه، چه به صورت فردی و چه جمعی، علاوه بر خلاقیت برای طرح امکان‌های جدید، همواره متضمن بولتوسیس (شور، سنجیدن، و تصمیم) نیز هست.

متأسفانه در آموزش جدید معماری، به طور ضمنی، معنای «طراحی» به «خلاقیت» (به معنی جدید کلمه) و خلق صورت‌های مطلقاً جدید فروکاسته شده است. پرورش خلاقیت دانشجویان آنچنان در مرکز توجه قرار گرفته که دیگر پرورش قوای تأمل عقلانی معطوف سنجش و انتخاب به محاق رفته است.

۳. همان‌طور که گفتیم مطابق نظر ارسطو، فرونسیس یا معرفت عملی نوع متفاوتی از معرفت است. گادامر تصریح می‌کند که این تفاوت در درجه اول به این معناست که فرونسیس معطوف به موقعیت انضمامی است. بنابراین باید «شرایط» را در تنوع بی‌حدشان درک کند (Gadamer 2004, 19). فرونسیس معرفتی وابسته به موقعیت (یعنی موقعیت جزئی و انضمامی) است، چون عمل با امور جزئی و منفرد مرتبط است. مثال خوب این وجه فرونسیس، فهم ارسطو از عمل اخلاقی است. ارسطو ضمن اعتقاد به فضیلت‌ها به صورت کلی، تحقق اخلاق را در «اطلاق در وضعیت خاص» می‌داند؛ چنان‌که درباره دانستن معنای فضیلت سخاوت، و تحقق سخی بودن مثال زدیم.

معمار نیز در هر پروژه طراحی و در هر مرحله از آن، با یک موضوع واقعی و شرایط انضمامی درگیر است. چنان‌که محققان حوزه طراحی نیز گفته‌اند، حل مسائل طراحی بسیار وابسته به موقعیت و به عبارتی موقعیت‌محور است (Gero and Kannengiess 2004, 376). و یکی از قابلیت‌های مهم معمار این است که تنوع بی‌شمار موقعیت‌های جزئی را در خاص بودنشان درک کند و آن‌ها را به یک حالت کلی فرونگاهد. پاسخ معمار به هر مورد جزئی، با توجه به شرایط خاص آن، ممکن است بسیار متفاوت با موقعیت دیگر باشد.

۴. غایت عمل عمل به «خیر» یا «خوب» است. به عبارتی سنجش و تأمل در واقع معطوف به تصمیم «خوب» در موقعیت جزئی است. ارسطو از فهم «خیر» به مثابه فهم حد وسط و افلاطون از آن به عنوان اندازه‌مندی یاد می‌کند (گادامر ۱۳۸۲، ۳۱) فرونسیس نیز معرفتی برای فهم و تشخیص «خوب» است. چنان‌که آمد حکیم عملی «خوب» و «خیر» را در موقعیت عمل تشخیص می‌دهد. خیر (خوب) پیوندی درونی با عمل دارد. ما صفت «خوب» را برای هم برای اعمال و هم برای اشیاء به کار می‌بریم. اما حتی وقتی آن را درباره اشیاء به کار می‌بریم، باز هم نوعی وجه عملی در آن هست. به عبارتی خیر همواره به گونه‌ای «عملی» خیر است (همان، ۲۰۶) «آیا ما خیر را در آنچه بیرون از عمل یا پراکسیس بشری قرار دارد به‌سان آنچه که دارای صیغه عملی است نمی‌یابیم؟» (همان، ۲۱۰)

یکی از متداول‌ترین و البته پرابهام‌ترین مفاهیم در حوزه معماری، عبارت «معماری خوب» است. معمولاً معنای واژه «خوب» به صورت‌های مختلف سودمندی یا زیبایی یا پایداری یا... تفسیر می‌شود. برای تعمق و رفع ابهام از معنای واژه «خوب» در ترکیب «معماری خوب» نیازمند تأمل و تدقیق فلسفی هستیم، که مسیر این تأمل فلسفی ناگزیر از

فهم مفهوم خیر افلاطونی و ارسطویی می‌گذرد. تعمق در پیوند وثیق معنای «خیر» یا «خوب» با اندازه‌مندی و حد وسط از مواردی است که در حوزه معماری بسیار ضروری است.

۵. فرونسیس حکمت فهم «مناسبت» است. بنابراین همواره متوجه دو چیز است. فرونسیس مستلزم تشخیص مناسبت جزئی و کلی است. «عمل کردن این فضیلت یعنی شخص بتواند آنچه را باید انجام دهد، از آنچه نباید انجام دهد، تشخیص دهد. این فقط زیرکی یا ذکاوت نیست. تفاوت میان آنچه در این موقعیت باید کرد و آنچه نباید کرد، مستلزم تشخیص میان امر مناسب و امر نامناسب است» (Gadamer 2004, 20)

فرونسیس معرفتی است که نظر و عمل را گرد هم می‌آورد و در باب مناسبت آن‌ها تأمل و سنجش می‌کند، و از این طریق نتیجه در هیئت تصمیم و عمل واحد ممکن می‌شود. پس برای پیوند نظر و عمل باید قوه حکمت عملی یا فرونسیس را نیز در معماران پرورد.

۶. فرونسیس با تجربه‌های زندگی ارتباط وثیقی دارد. صاحب حکمت عملی، کسی است که باتجربه‌تر است. گادامر به ما نشان می‌دهد که معنای باتجربگی در فرونیموس این نیست که او بارها و بارها یک کار ثابت را انجام داده باشد، و به این سبب باز هم آن کار را به خوبی انجام دهد، این موضوع به فرونسیس مربوط نیست؛ چون متعلق «تصمیم» نیست. موقعیت‌های زندگی که فرونیموس در مواجهه با آن‌ها قرار می‌گیرد، موقعیت‌هایی که در آن‌ها ناگزیر است تصمیم بگیرد و عمل کند، هیچ‌گاه ثابت و تکراری نیست. موقعیت انضمامی عمل همواره جدید است، اما فرد باتجربه از عهده موقعیت جدید بهتر برمی‌آید، چون با نوعی از تفکر، که واجد آن است، می‌تواند از تجربه‌های قبلی در موقعیت کاملاً جدید استفاده کند. این همان مطلبی است که گادامر با عنوان قدرت «انتقال از جزئی به جزئی» از آن یاد می‌کند، و ادعا می‌کند که قوه فرونسیس ارسطویی به این معناست؛ و در این باره بحث می‌کند که چرا انتقال لزوماً نباید از جزئی به کلی و اطلاق کلی به موضع جزئی جدید صورت بگیرد (وایسنهایمر ۱۳۸۱، ۸۷).

توجه به این نکته در آموزش معماری بسیار مؤثر و واجد اهمیت است. چون بخش عمده‌ای از آموزش معماری می‌تواند از طریق مواجهه با مثال‌های خوب در تاریخ معماری رخ دهد، بی‌آنکه درگیر استخراج قواعد کلی از نمونه‌های تاریخ معماری باشیم.

۷. گادامر معتقد است عقل در موقعیت عمل، به نوع خاصی دخالت دارد: «در عمل اخلاقی، عقل نقش خاصی بازی می‌کند؛ نه جدا از وجودی که در حال شدن است، بلکه تعیین می‌یابد و تعیین می‌بخشد» (Gadamer 2004, 310). و از این طریق بسط می‌یابد و بیشتر می‌شود. در حوزه معماری می‌بینیم که طراح نیز ضمن تجربه‌های طراحی، طراح‌تر می‌شود. به عبارتی معمار در هر تجربه معماری خود معمارتر می‌شود. همان‌طور که می‌دانیم در بسیاری از معرفت‌ها و حرف، مثل قضاوت یا پزشکی، خبرگی و مجرب بودن موضوعیت خاص دارد. کار معماری نیز از این دست است. اما متأسفانه در آموزش جدید، این موضوع بسیار بی‌اهمیت تلقی شده و به حاشیه رفته است.

با مقدماتی که طرح شد و با این مرور، به‌وضوح اهمیت و لزوم توجه به حکمت عملی در معماری روشن‌تر می‌شود، و جای شگفتی است که چرا در آموزش معماری در دوره جدید اغلب حضور مؤثری نداشته است. البته ناگفته نماند که شواهد بسیاری نشان می‌دهد که حکمت عملی در جریان آموزش سنتی معماری، به‌نحو ضمنی مؤثر بوده است؛ بی‌آنکه به‌صورت شفاهی یا مکتوب درباره بنیان‌های آن سخن گفته شود.^{۸۷} در دوره جدید نیز مباحثی مانند تأمل در عمل، یا اهمیت تصمیم‌گیری در منابع مربوط به تحقیق طراحی مورد توجه قرار گرفته است. اما طرح این مسائل بیشتر با تکیه به دانش روان‌شناسی است. و محققان حوزه طراحی برای بسط دانش خود کمتر به تحلیل «حکمت عملی» رجوع کرده‌اند. در سال‌های اخیر فقط تعداد بسیار معدودی از محققان متذکر اهمیت و سودمندی رجوع به حکمت عملی در حوزه معماری شده‌اند، و این موضوع در حوزه آموزش معماری، چندان محوریت نیافته است. از جمله پژوهش‌های مهمی که در این زمینه انجام شده، فصلی از کتاب وزین تفسیر در معماری (Snodgrass and Coyn 2006) است که با تکیه بر بصیرت‌های گادامر در حوزه هرمنوتیک، متذکر اهمیت توجه به فرونسیس به‌عنوان معرفت فهم یا تفسیر و سودمندی آن در طراحی شده است. کرکبی (Kirkeby 2009 & 2011) نیز یکی دیگر از

پژوهشگران حوزه معماری است که با تکیه به آراء بنت فلویبی پرو (Flyvbjerg 2001) در حوزه مدیریت، تلاش کرده که اهمیت دانش فرونیتیک را در عرصه معماری مطرح کند. آلبرتو پرزگمز (Perez-Gomez 2016) نیز در یکی از مقالات خود، به اهمیت حکمت عملی در آموزش معماری می‌پردازد. اما در این پژوهش‌ها همچنان، فهم معماری به‌مثابه «عمل» نیازمند تعمیق و تأمل بیشتری است.

۶. بازاندیشی مفاهیم تصمیم و عمل

پراکسیس تحقق وجود انسان یا همان «زندگی انسانی» است. ما بسیار تکرار می‌کنیم که «معماری ظرف زندگی انسان است»؛ و پس از آن معمولاً زندگی را به رفتارها و یا نیازهای انسان تحویل می‌کنیم، و از آن طریق بحث را ادامه می‌دهیم. اما کمتر به لحاظ فلسفی درباره مقتضیات و الزامات «زندگی انسانی» می‌اندیشیم. بازخوانی آراء ارسطو نشان می‌دهد که تمرکز مفهوم «زندگی انسانی» بر مفهوم «عمل» یا پراکسیس است. به عبارتی معماری از وجهی، «عملی» است منوط به فهم اعمال انسان‌ها، و تصمیم و عمل درباره آن.

از آنجا که حکمت عملی معرفت مربوط به عمل (پراکسیس) است. با تکیه به معنای حکمت عملی می‌توان وجوه مهمی از «عمل» را نیز گشود؛ مفهومی که این تحقیق را از طریق تأمل در آن آغاز کردیم:

– عمل با نوعی تأمل و سنجش گره خورده است؛ تأملی که با تفکر محض متفاوت است؛ و توأم با تدبیر که منوط به سنجش موقعیت جزئی است.

– مهم‌ترین امر در فهم «عمل»، فهم همبستگی و وحدت «تصمیم» و «عمل» است. در واقع «موقعیت انضمامی تصمیم» جایگاه تحقق و بروز و ظهور «عمل» است. پیش از این از قول ارسطو آمد که «آنچه به‌مثابه عمل تحقق یافته، همان امر گزیده شده است.»

– تصمیم همواره با عدم تعین همراه است و از این رو خطیر است. فهم درست عمل در واقع فهم همین عدم قطعیت و متغیر بودن در مواجهه با وضعیت‌ها و موقعیت‌های نو و جدید است. هر نوع فهم عمل به‌مثابه امری ثابت، نوعی بدفهمی از معنای «عمل» است. چون طبق تعریف اساساً، پراکسیس (یعنی تصمیم و عمل) فقط در قلمرو امور متغیر معنا دارد.

– عمل تحقق وجود آدمی در قلمرو امور تغییرپذیر یعنی «آینده» است. قلمرویی که باید برای آن تصمیم گرفت. «هر عملی تا آنجا که تصمیم است همیشه جزئی از عدم تعین را در خود دارد؛ زیرا باید در عنصری سیر کند که از هرگونه تعین و تحدیدی فراتر می‌رود و به همین دلیل نامتعین خوانده می‌شود» (گادامر ۱۳۸۲، ۱۹۹).

– عمل معطوف به تصمیم در موقعیت جزئی است. اما ضمناً عمل مستلزم «فهم» است. فهمی از امر کلی و امر جزئی، و مناسبت میان آن‌ها. میدان «عمل» به این معنا، در میانه دانش کلی و موقعیت جزئی است. ضمن توجه به قاعده یا دانش کلی، عمیقاً وابسته به فهم موقعیت جزئی است و معرفتی از جنس فهم و سنجش «مناسبت» و «جای» را می‌طلبد.

– آنچه در فهم «پراکسیس» اساسی است، فهم وضعیت «در میانه بودن» و الزام به «تصمیم و عمل» است. فهم و باور عمیق به اینکه ما انسان‌ها موجوداتی هستیم که ناگزیر از تصمیم و عملیم، ما را مهیا می‌کند تا معرفتی متناسب با این سرشت خود بجوییم.

– در موقعیت عمل نوعی گرد آمدن و تألیف اتفاق می‌افتد. گادامر این وحدت را منسوب به قوه خیر می‌داند: «قوه خیر است که هر چیزی را همه جا با هم نگه می‌دارد. و هر چیزی را به‌صورت یک وحدت درمی‌آورد» (همان، ۲۰۲). با گشوده شدن معنای «عمل» به روشنی می‌توان دریافت که یک وجه مهم تعلق معماری به این معنای «عمل» این است که معمار بارها و بارها در موقعیت‌های جزئی «تصمیم‌گیری» و عمل قرار می‌گیرد. موقعیت‌هایی که روش یا دستورالعمل مشخصی وجود ندارد؛ و به همین خاطر باید بصیرت، فراست، و توانایی سنجش و تصمیم را داشته باشد، تا تصمیم خوبی بگیرد. موضوع «تصمیم و عمل» در معماری^۸ امری به‌غایت مهم است که متأسفانه کمتر تأمل عمیقی

درباره آن صورت گرفته است. در شروع هر کار معماری، معمار مخاطب یک سؤال یا مسئله واقع می‌شود. پرسشی که معمار را مخاطب قرار می‌دهد درباره امری «وقوع یافته» در گذشته نیست، بلکه پاسخ به مثابه یک «پروژه» یا پیشنهادی برای آینده است. چنان که آمد، «آینده» قلمرو امور نامتعیین است، که باید درباره آن تصمیم گرفت و عمل کرد. اما به‌راستی معمار چگونه تصمیم می‌گیرد و عمل می‌کند؟

برای پاسخ به این پرسش، واکاوی و فهم موقعیت‌هایی که تصمیم و عمل در معماری رخ می‌دهد، بسیار اساسی و ضروری است. اما پیش از آن لازم است معنای مبهم و مخدوش^{۸۹} «عمل» در معماری را، که بر ذهن و زبان ما غالب شده است، واگشایییم و برچینیم. نخستین اقدام ما ساخت‌گشایی از مدل «عمل به‌مثابه کاربرد نظریه» به‌عنوان مدل حاکم بر فهم امروزمین ماست. این تلقی مستقیماً بر فهم ما از معنای «تصمیم» و مدلی که از «موقعیت تصمیم‌گیری» داریم، مؤثر است. در این مدل، گویی مسئله «تصمیم» ساده شده، و صرفاً به مسئله «جستجوی مبنای عمل» تحویل شده است.

۷. ساخت‌گشایی از مدل «عمل به‌مثابه کاربرد نظریه»

گادامر تصریح می‌کند که:

«برداشت مدرن از نظریه - [اینکه] نظریه ابزاری برای توضیح واقعیت است - به‌کلی فهم ما را از «عمل» مخدوش کرده است. ولی نظریه بینش انسان‌هاست؛ بینشی که مستلزم کف نفس و انضباط فراوانی است... از این‌رو نظریه صورتی از عمل انسانی است؛ نباید به عمل همچون کاربرد نظریه نگرست (بویی ۱۳۸۳، ۲۹۷)

تلقی «عمل به‌مثابه کاربرد نظریه» در واقع فهم خاصی از نظر و همچنین مدل خاصی از رابطه نظر و عمل را مفروض دارد: اینکه نظریه توضیح «واقعیت» و از این‌رو امری ثابت و ضروری است، و اینکه عمل همواره نتیجه، کاربرد یا اجرای یک اندیشه نظری است. فرایند اندیشه نظری معمولاً در قالب یک قیاس منطقی، مشتمل بر دو مقدمه و یک نتیجه، توضیح داده می‌شود. مقدمه اساسی قیاس همواره یک گزاره کلی (نظریه) است، در مواجهه با یک موضوع جزئی، مقدمه دیگر قیاس یک گزاره جزئی است، و در واقع به‌عنوان مصداقی از گزاره کلی مطرح می‌شود.^{۹۰} و نتیجه حکمی جزئی (حکم تعیین‌گر) است؛ که اجرای آن در یک موقعیت را معمولاً «عمل» می‌نامند. اما در این مدل، در واقع معنای حقیقی «تصمیم و عمل» به‌کلی مغفول است. شاید بتوان گفت این مدل نوعی تحویل ناروای امر متغیر به امر ثابت، یا تحویل مسئله «عمل» به مسئله «نظر» (به‌معنای جدید کلمه)، یا عدم توجه به موقعیت واقعی، انضمامی و جزئی است. در این فهم از نسبت نظر و عمل، پیش‌فرض‌های بسیاری وجود دارد، از جمله این موارد:

- نظریه بر عمل تقدم و شرافت دارد، و کلی نیز بر جزئی.

- علم و معرفت اساساً به‌معنای دانستن قاعده‌های ضروری و کلی است.

- معرفت به امر جزئی و متغیر (دارای تنوع) اساساً علم محسوب نمی‌شود.

- رابطه نظر و عمل، رابطه مبنا و بناست. یا به‌عبارت دیگر رابطه اصل و فرع است.

این پیش‌فرض‌ها منجر به فهم خاصی از «تصمیم» در معماری نیز می‌شود. در این مدل، معمولاً به محض مطرح شدن بحث تصمیم یا انتخاب در معماری، بحث مسیر مشخصی را طی می‌کند، و بلافاصله «فقط» از مبنای تصمیم‌گیری پرسیده می‌شود. گویی مدلی که از موقعیت تصمیم‌گیری داریم این است که روشن شدن مبنا (قانون یا قاعده کلی) شرط لازم و کافی برای تصمیم است. مثلاً اگر معمار قواعد طبیعی رفتار مصالح را بشناسد، مبنای لازم و کافی برای تصمیم و انتخاب را دارد؛ و می‌تواند در هر موقعیتی درست تصمیم بگیرد. این مدل برای توصیف دسته‌ای از موقعیت‌های انتخاب که برای معمار پیش می‌آید کاراست؛ به‌خصوص در جایی که تصمیم‌های معمار منوط به احکامی هستند که تعیین‌گر هستند (در عرصه علوم طبیعی) اما عمومیت بخشیدن به آن در واقع ساده کردن مسئله با تحویل معنای انتخاب «خوب» به انتخاب «درست» است. در واقع وجود قاعده کلی برای تصمیم‌گیری، شرط لازم

است، اما لزوماً شرط کافی نیست. بررسی پدیدارشناسانه تجربه طراحی نشان می‌دهد (snodgrass & Coyn 2006) که این مدل عمومیت ندارد؛ و همه موقعیت‌های تصمیم‌گیری معمارانه را پوشش نمی‌دهد. چون همه انتخاب‌ها یا تصمیم‌ها در معماری با داشتن دانش نظری صرف، و «دانستن» قاعده‌های ثابت و متقن صورت نمی‌گیرد، بلکه فهم عمیق یک موقعیت جزئی (در خاص بودن آن) و تشخیص نسبت یا مناسبت آن با قاعده‌های کلی نیز بسیار مهم است. در واقع در بسیاری از موقعیت‌ها «انتخاب درست» تنها مسئله ما نیست، بلکه مسئله اصلی تشخیص دادن امر «خوب» از میان امکان‌های درست متعدد است؛ اینکه کدام اقدام برای «این موقعیت» یک «تصمیم خوب» است؟ باید توجه داشت که تصمیم اساساً در محدوده امور متغیر و نامتعیین معنا دارد. یعنی مسئله‌های متعدد و متنوعی که معمار با آن‌ها مواجه می‌شود، هیچ‌یک مانند قبلی نیست. ضمن اینکه پروژه مربوط به امری قابل تحقق در آینده است که به زندگی و رفتار آدمیان شکل خواهد داد؛ چیزی است که واقع نشده، یعنی مربوط به گذشته نیست. با تبدیل امور متنوع و متغیر به مصادیقی از قاعده، در واقع معنای عمیق «تصمیم و عمل» را دریافته‌ایم و امر متغیر و آینده را چونان امر گذشته نگریسته‌ایم. تصمیم در معنای اصیل خود به معنای عزم و قصد و آهنگ^{۹۱} است، بنابراین سوبیه‌ای دارد که به قوه یا توانایی خاصی در تصمیم‌گیرنده برمی‌گردد.^{۹۲} واضح است که این سوبیه مهم در معنای «کاربرد نظریه» یا «بنا کردن عمل بر مبنای قاعده» به کلی به محاق می‌رود. البته باز هم تذکر این نکته لازم است که این مطلب مطلقاً به معنای دل‌بخوایی و بی‌قاعده بودن تصمیم‌ها و عمل معماران نیست. بلکه صرفاً به معنای این است که «صرف» دانستن قاعده برای تصمیم کفایت نمی‌کند.

فهم نسبت نظر و عمل در قالب مدل «عمل به مثابه کاربست نظریه»، برای توضیح دادن «موقعیت تصمیم و عمل» در معماری مناسب نیست، دقیقاً به این دلیل که مسئله عدم انسجام، یا مسئله شکاف نظر و عمل همچنان مطرح است. و گویا در رابطه‌ای که ناآندیشیده آن را به صورت رابطه ایستای مینا و بنا فرض گرفته‌ایم، چیزی نادیده گرفته شده است. مرور بسیار اجمالی ما بر معنای عمل، نشان می‌دهد که لازم است در بسیاری از این مفروضات تجدیدنظر کنیم. همچنین بازخوانی ما از میراث حکمت عملی نشان می‌دهد که موقعیت تصمیم و عمل موقعیتی پر از حرکت و پویایی است؛ و می‌توان از حکم و تصمیم به مثابه گردآورنده اراده و قاعده سخن گفت، گردآورنده میان سوژه و ابژه، میان نظر و عمل، و میان کلی و جزئی.

۸. بازاندیشی «وضعیت تصمیم و عمل» در معماری: کلید بازاندیشی نسبت نظر و عمل

چنان که دیدیم، با تعمق در پرسش اولیه تحقیق، مسئله تحقیق خود را به پرسش از «عمل» به معنای تعیین در موقعیت جزئی و انضمامی تحویل کردیم، دریافتیم که «موقعیت انضمامی تصمیم (حکم) و عمل» نقطه تمرکز مسئله نسبت میان نظر و عمل است، و این بحث دقیقاً در همین جا باید پی گرفته شود. چنان که دیدیم این مسئله در ساحت‌های مختلف پاسخ‌های متفاوتی دارد. درباره تفاوت این موقعیت در حالت‌های مختلف فعالیت عقلانی انسانی تأمل کردیم، و این پرسش را مطرح کردیم که رابطه میان امر جزئی و کلی در هر یک از حوزه‌های تحقق و بروز و ظهور وجود انسانی چگونه است؟ واقعاً در حین «عمل» انسانی چه رخ می‌دهد؟ انسان با داشتن دانش نظری در حین عمل چه می‌کند؟ یا چطور دانش کلی (نظری) خود را که عرصه تحقق آن ذهن است، به مورد جزئی اطلاق می‌کند؟

فهم و تفسیر ما از «عمل»، دقیقاً به معنای فهم و تفسیر ما از نسبت میان کل و جزء و همچنین نسبت میان نظر و عمل است. و واکاوی موقعیت انضمامی تصمیم و عمل، در واقع تأمل در نقطه کانونی مسئله انسجام است. بازخوانی تلاش‌های دانشوران و متفکران درباره مسئله انسجام نیز نشان می‌دهد که خواست ایشان برای انسجام یا پیوند نظر و عمل، دقیقاً در بزنگاه تصمیم (حکم) و عمل است. چون در واقع مسئله ایشان این است که دانش‌های نظری را چطور در «موقعیت‌های طراحی» به کار بگیریم.^{۹۳}

توجه به حکمت عملی، فهم ما از معنای «عمل» و رابطه میان نظر و عمل را عمیقاً دگرگون می‌کند. آمد که در تلقی رایج ما، پراکتیس یا عمل به معنای اجرا و کاربرد قواعد متعین شده توسط نظریه‌هاست. درحالی که در معنای اصیل

پراکسیس، وضعیت به‌نحو دیگری است: در واقع تصمیم و عمل (حکم) در دیالکتیک میان جزء و کل رخ می‌دهد. حکمت عملی، به‌عنوان مفهوم کلیدی فلسفه عملی ارسطو، به مسئلهٔ چگونگی تطبیق کلی بر موارد جزئی مربوط می‌شود. حکمت عملی عنوانی است برای گونه‌ای حکم سنجیده و آگاهانه که می‌خواهد آنچه را که اینجا و اکنون مقبول، ممکن و صحیح است، و نه حقیقتی سرمدی [ثابت] را تعیین بخشد. در عقل عملی، نوعی ارتباط دیالکتیکی بین کلی و جزئی وجود دارد که از نوع رابطهٔ اندراج منطقی نیست، بلکه از قبیل تعیین بخشیدن به یکدیگر است (Codetermination) (توران ۱۳۸۹، ۱۴۰).

برای واکاوی «وضعیت تصمیم و عمل» ناگزیریم که به مدل رابطهٔ جزء و کل بازگردیم. در میان انواع فعالیت‌های عقلانی، در قیاس نظری در عرصهٔ ضروریات، رابطهٔ میان جزئی و کلی نوعی رابطهٔ اندراج است. یعنی ذهن با دانستن مفاهیم و قاعده‌های کلی، به محض ادراک مورد جزئی، آن را به‌مثابهٔ مصداق قاعده کلی می‌فهمد، و آن را ذیل یکی از قاعده‌های کلی مندرج می‌کند و سپس نتیجه در قالب یک قضیه یا حکم حاصل می‌شود. معمولاً با استفاده از آراء ارسطو گفته می‌شود که در انجام هر کاری نوعی قیاس عملی^{۹۴} وجود دارد. این قیاس را این‌طور توضیح می‌دهند که این قیاس نیز از دو مقدمه (یک قضیه کلی و یک گزاره جزئی) و یک نتیجه تشکیل شده است اما در قیاس عملی برخلاف سایر قیاس‌ها نتیجهٔ یک حکم یا قضیه‌ای جزئی نیست، بلکه عملی است که بلافاصله انجام می‌شود (ترابی ۱۳۸۳، ۵۳). اما گادامر خاطر نشان می‌کند که موقعیت «تصمیم و عمل» به‌طور کامل با این مدل نیز تطبیق نمی‌کند، بلکه فراتر از این است.

در حکم تأملی، فهم امر جزئی به‌معنای مندرج کردن آن ذیل یک قاعدهٔ کلی نیست. در واقع این یک قیاس عادی منطقی نیست، چون در قلمرو «عمل»، مقدمهٔ دوم قیاس یک گزارهٔ قطعی جزئی نیست. سازوکار فهم در اینجا در قلمرو ضروریات و ثوابت نیست، چون عمل اساساً امری معطوف به آینده و تغییرپذیر است. در هنگام سنجیدن، و سبک و سنگین کردن مطلب، انسان (به‌مثابهٔ موجود عمل‌کننده) حالت‌های مختلف عمل را (که هنوز واقع نشده) متصور می‌شود و به‌عنوان انتخاب‌های ممکن نسبت به امر کلی می‌سنجد. فهم موقعیت جزئی در واقع فهم همه امکانات و مقتضیات معطوف به آیندهٔ آن است. چنان‌که دیدیم از نظر ارسطو در قلمرو «تصمیم و عمل»، معرفت به امر جزئی بسیار مهم است. گویی در هنگام سنجش و تأمل برای تصمیم‌انسان فهم‌های مختلف خود از موقعیت جزئی و امکانات آن برای آینده را در تناسب با قواعد کلی می‌سنجد، و این وضعیتی دینامیک و پویاست.

برای توضیح اینکه «تصمیم و عمل» چگونه ممکن می‌شود، نیاز به تصویری دیالکتیکی از نسبت میان امر جزئی و امر کلی داریم. استقرا و قیاس هر دو از نسبت امر کلی و امر جزئی حکایت می‌کنند، اما هیچ‌کدام به نحوهٔ تأثیر امر جزئی در امر کلی، و امر کلی بر امر جزئی به‌نحو دیالکتیکی حرفی نمی‌زنند. فهم و تصمیم و عمل دقیقاً در موقعیت جزئی محقق می‌شود، به شرط آنکه پیشاپیش هیچ‌یک از امر جزئی و کلی را مقدم بر دیگری در نظر نگیریم. سازوکار فهم در اینجا بسیار شبیه سازوکار متافور (انتقال) است، همان‌طور که در استعاره، هر دو عنصر استعاره برهم تأثیر می‌گذارند و در کنش و واکنش حدود یکدیگر را گسترش می‌دهند، در فهم معطوف به عمل نیز این تأثیر متقابل بین امر جزئی و امر کلی به وجود می‌آید.

وظیفهٔ حالت انضمامی بخشیدن به معرفت عام، همیشه مستلزم وظیفهٔ وارونهٔ عمومیت بخشیدن به

چیزی انضمامی است (گادامر ۱۳۸۲، ۲۵۳).

گادامر این تعیین و تعیین را مشابه الگوی فهم حقوقی می‌داند، چون در حین صدور هر حکم حقوقی در مورد جزئی، در واقع قانون کلی نیز بهتر فهمیده می‌شود (Gadamer 2004, 34). خود این تأثیر متقابل یا کنش تعاملی مستلزم نوعی فهم مناسبت است؛ که معرفت آن «حکمت عملی» است. این موقعیت بینابین و دینامیک برای ما روشن می‌کند که آنچه به تصمیم و عمل منجر می‌شود، نه ارادهٔ صرف است و نه قاعدهٔ صرف، بلکه تعامل میان آن‌هاست. چنان‌که گادامر می‌گوید این وضعیت در واقع نوعی دیالکتیک فهم است؛ یعنی نوعی دور هرمنوتیکی میان کل و جزء که ناگزیر در تصمیمی متعین می‌شود. این تصمیم یا حکم تنها حالت ممکن نیست، اما بهترین حالتی است که

با فهم در آن موقعیت ممکن می‌شود. همان‌طور که اشاره شد، او این نوع فهم را مشابه قضاوت قاضی می‌داند. در بسیاری موارد فهم و تفسیر و تصمیم خوب قاضی از یک موقعیت جزئی یا موردی معطوف به آینده، حتی سبب بسط معنای یک قانون نیز می‌شود. نسبت میان نظر و عمل در موقعیت تصمیم و عمل شبیه چنین وضعیتی است. در واقع فرونسیس از طریق دور هرمنوتیکی میان کل و جزء یا میان نظر و عمل آن‌ها را در یک فهم معطوف به تصمیم، گرد هم می‌آورد.

در این حالت مسئله محوری در مبحث انسجام، یعنی مسئله انتقال یادگیری، دیگر صرفاً به معنای اطلاق و کاربست نیست، بلکه انتقال در گفتگوی جزء و کل رخ می‌دهد. عمل در ضمن توجه داشتن به نظریه به عنوان هدف تنظیم‌کننده، اما در ضمن با فهم عمیق موقعیت جزئی و تصمیم‌گیری مطابق قواعد حرکت رخ می‌دهد. دیگر نقش امر کلی یا دانش نظری تئوری، حکم کردن یک صورت خاص از قاعده نیست، بلکه دانش نظری، نوعی هدف تنظیم‌کننده است. صاحب حکمت عملی قاعده‌هایی غیر از قاعده‌های ثابت علی را نیز می‌داند، قاعده‌های پویای مناسب، همنشینی، ضرباهنگ‌شناسی را حین عمل درمی‌یابد.

قوه حکمی که در اینجا لازم است بیش از آنکه تابع عینی‌سازی objectifying باشد... تابع نوعی هشیاری است که بتواند از عهده موقعیت و درک آن برآید (نقل از گادامر، در بهشتی ۱۳۸۹، ج ۲۱).

قلمرو «عمل» فقط منحصر به اخلاق و اقتصاد و سیاست نیست. قلمرو عمل زندگی انسانی است. انسان موجودی عمل‌کننده است. عمل مقتضی تصمیم و قضاوت و سنجش انسانی است، پس فهم آن روشنی‌بخش همه اقدامات آدمی است. فرونسیس معرفت موقعیت تصمیم و عمل است. موقعیت‌های عمل در معماری مانند همه موقعیت‌های خطیر زندگی مستلزم تصمیم‌گیری است. و تربیت توانایی یا قوه فرونسیس در معمار این شکاف میان نظریه و عمل را به پیش از آن برمی‌گرداند.

میراث فرونسیس توجه ما را به این جلب می‌کند که الگو یا مدل زندگی و رفتار عقلانی معمار به سادگی و صراحت الگوی کاربرد نظریه در عمل نیست. آن یادآور می‌شود که مسئولیت خطیر تصمیم‌گیری همواره بر دوش معمار است و تنها غایت یا هدفی برای تنظیم دارد. اما باید توانایی و فراست حرکت یا هدایت کشتی به سوی آن هدف را در خود پرورده باشد. الگوی معمار به گونه‌ای الگوی ناخداست، نه راننده لکوموتیو که حرکت آن در ریل‌های از پیش تعیین شده «روش»^{۹۵} باشد. اما حرکت او ضوابطی قاعده و دل‌بخوایی هم نیست. قوانین عمل صرفاً به معنای کاربرد قواعد نظری نیست، بلکه نوعی توانایی و از عهده برآمدن است.

فرونسیس (حکمت عملی) آن قوه‌ای در وجود معمار است که در درون وجود او تئوری و عمل را گرد می‌آورد. فرونسیس فقط نوعی از انواع معرفت نیست، بلکه معرفت پیونددهنده و گردآورنده معرفت‌هاست.^{۹۶} و این مستلزم تشخیص جای و مناسب معرفت‌ها و اندازه‌مندی آن‌ها در موقعیت‌های تصمیم و عمل است.

فهم عمیق معنای عمل، در پرتو حکمت عملی، بسیاری بصیرت‌های مغفول را به دید می‌آورد و از این طریق افق‌های بسیار دیگری را نیز در فهم معماری خواهد گشود: از آنجا که فرونسیس معرفتی درباره فهم موقعیت است. و در پرتو آن «وضعیت مدار بودن» یا «سیاقمند بودن» معماری را دوباره بازمی‌یابیم. با فهم فرونسیس سنجش و فراست، باتجربه بودن، موقعیت‌سنجی و آموختن حین عمل جایگاه خود در آموزش معماری را باز خواهند یافت. مفهوم «خوب» در معماری خوب، با مقتضیات آن در حوزه معماری گفتمانی خواهد شد، و میراث نظری اخلاق و سیاست و مدیریت به عنوان یکی از منابع مهم غنا بخشیدن به معرفت عملی معمار و جاهت خواهد یافت.

نتیجه

در این نوشتار با طرح دوباره پرسش متداول حوزه آموزش معماری یعنی مسئله عدم انسجام و مسئله وابسته آن یعنی شکاف میان نظر و عمل در معماری، تلاش کردیم که از دریچه‌ای دیگر این پرسش را طرح کنیم. از آنجا که مسیر پاسخ همواره از درون پرسش می‌گذرد، این تحقیق تأمل فلسفی درباره مفاهیم و پیش‌فرض‌های این مسئله را وجهه

همت خود قرار داد. بازخوانی معنای عمل و نسبت آن با نظر در آراء ارسطو معنای دیگری از «عمل» را آشکار کرد که وجوه آن در معرفتی به نام فرونسیس یا حکمت عملی به نیکویی گشوده شده بود. عمل به مثابه کنش انسانی که متصف به صفت خوب یا بد می‌شود، موضوع حوزه اخلاق است و معمولاً در حوزه معماری مطرح نمی‌شود. این معنای عمل که موقوف به سنجش و تصمیم است، در موقعیت‌هایی موضوعیت دارد که رو به آینده است و الزام به تصمیم و عمل داریم، عمل از این حیث نیز معمولاً در حوزه‌هایی مانند سیاست یا مدیریت مطرح می‌شود. اما با تأمل بیشتر درمی‌یابیم که این معنای مغفول اتفاقاً در کانون عمل معماری نیز هست. فهم عمل به مثابه امری که موقوف به سنجش و تصمیم است، معنای عمل به مثابه کاربست نظریه را در پیش فرض‌های ما تصحیح می‌کند، و موقعیت‌های جزئی‌ای را که ما به عنوان معمار با آن درگیریم و ناگزیر از سنجش و تصمیم هستیم، به عنوان نقطه کانونی جستجوی «نسبت نظر و عمل» به دید می‌آورد.

«تصمیم» در فهم مألوف و متداول ما از معنای خود تهی شده است. بازخوانی حکمت عملی به عنوان معرفت سنجش و تصمیم معطوف به عمل نشان می‌دهد که در همین «موقعیت‌های تصمیم» است که حرکت پویای تحقق وجود انسانی رخ می‌دهد. فهم عمیق این موقعیت‌های دینامیک و پرتپش تصمیم و عمل در معماری، روشن می‌کند که باید معنای نظر، معنای عمل و نسبت میان آن‌ها را به گونه دیگری بفهمیم. اگر بر معنای رایج عمل و نظر و الگوی کاربست نظریه در عمل پافشاری کنیم، فاصله میان نظر و عمل طی ناشدنی خواهد بود. اما اگر دیالکتیکی را که میان نظر و عمل، و میان جزء و کل در موقعیت سنجش و تصمیم رخ می‌دهد عمیقاً درک کنیم در واقع بر شکاف نظر و عمل غلبه کرده‌ایم.

در این نوشتار، صرفاً توانستیم به تمهید مقدمات فلسفی فهم معماری به مثابه عمل یا پراکسیس بپردازیم و ضرورت و اهمیت این فهم برای معماری را متذکر شویم. فهم عمیق معنای عمل، در پرتو حکمت عملی، افق‌های بسیاری را در فهم معماری خواهد گشود. پرداختن مفصل به این امکانات مستلزم فرصت‌های دیگری است.

پی‌نوشت‌ها

1. Moral Knowledge

۲. Phronesis فرونسیس کلمه‌ای یونانی است که اغلب آن را به «حکمت عملی» یا Practical Knowledge ترجمه کرده‌اند. با اینکه معنای واژه «حکمت» در فارسی و عربی، میدانی بسیار متفاوت را به همراه می‌آورد، نزدیک‌ترین واژه معادل برای فرونسیس است. فرونسیس را در فارسی به «فراست» و «فرزانگی» نیز ترجمه کرده‌اند.

۳. هانس گئورگ گادامر (۱۹۰۰-۲۰۰۲) فیلسوف و فیلولوگ معاصر.

۴. در اینجا پیشینه این موضوع مفصلاً مرور شده است (ندیمی ۱۳۷۷).

5. Theory

6. Practice

7. Concrete

۸. در واقع چنین است که ما مسامحتاً عبارت «دانش عملی» را به عنوان معادل دو عبارت متفاوت Practical Knowledge و Thechnical Knowledge نهاده‌ایم.

۹. البته هر دو مفهوم ذکر شده در حوزه معماری موضوعیت دارد، و در بسیاری از ساحت‌های معماری راهگشاست. مسئله مورد توجه در این نوشتار این است که این معانی برای توصیف عمل در حوزه معماری «جامع» نیست.

۱۰. کنش، فعل، کار، کردار (معین ۱۳۹۳) کار کردن (صفی‌پوری شیرازی) کار کردن و انجام دادن و ساختن. سعی و کوشش کردن (دهخدا ۱۳۷۷) فعلی که با قصد از انسان سر می‌زند (راغب ۱۴۱۸ق).

۱۱. المهنة و الفعل

۱۲. چنان که می‌دانیم کارگران در هر حوزه کاری را «عملجات» می‌خوانند.

۱۳. این معنا کلی‌تر و عام‌تر است، حتی به نظر می‌رسد عمل به معنای کار با دست نیز مصداقی از این معنای کلی‌تر اخیر باشد.
۱۴. فهم نظر به مثابه نظریه یا تئوری (به معنای جدید کلمه) از ویژگی‌های این نگاه است.

15. Application

16. Applied

۱۷. لغت‌نامه دهخدا ذیل عمل: کنش، آنچه از آدمی سر زند از کار نیک و بد: آن پاک‌روح را بود از عمل‌های نیکو و خلق‌های پسندیده آنچه بلند سازد درجه او را در میان امامان صالح (نقل از تاریخ بیهقی).

18. Practice

19. Praxis

۲۰. نک: ابن سینا ۱۳۶۴، مقدمه.
۲۱. البته معنای پراکتیس امروزی، تطورات بسیاری را از سر گذرانده و معادل پراکسیس یونانی کهن نیست.
۲۲. در فارسی اصطلاح «از حرف تا عمل فاصله بسیار است» ناظر به این تقابل است.
۲۳. همین طور است اصطلاح «عالم بی عمل»
۲۴. این تقابل مأخوذ از این ترکیب پرتکرار در قرآن است: الذین امنوا و عملوا الصالحات...

25. Acting Being

۲۶. چون هر تقسیم‌بندی یا طبقه‌بندی، در واقع متضمن نحوی از فهم شباهت‌ها و تفاوت‌هاست.
۲۷. البته فهم حکمای ما از ارسطو کاملاً منطبق بر فهم یونانی از ارسطو نیست. پرداختن به این ریشه‌های این تفاوت‌ها خود موضوع تحقیق جداگانه و مهمی است.
۲۸. در این نوشتار در بسیاری موارد واژگان یونانی ترجمه نشده است؛ به دو علت: نخست اینکه در این واژگان معنای چندلایه‌ای وجود دارد که معمولاً همه آن‌ها در ترجمه منتقل نمی‌شود. و دیگر اینکه در این پژوهش، تعمق در معانی واژگان و مفاهیم بسیار مهم بوده است.
۲۹. نقل از Topics یا طوبیقا (کتاب ششم) (نک: اسپزیالی ۱۳۸۵، ۱۷۸۲).

30. Dianoia

31. Every Intellectual Activity Is Either Practical or Productive or Speculative.

32. Theoretical

33. Practical

34. Poetical

۳۵. شایان ذکر است که ارسطو در کتاب اخلاق نیکوماخوس فضایل عقلی یا موضوعی را که نفس در آن‌ها تصدیق یا تکذیب می‌کند، بر پنج نوع می‌داند: تخرنه (هنر یا فن)، اپیستمه (علم)، فرونسیس (معرفت عملی)، سوفیا (فلسفه یا حکمت) و نوس (شهود عقلی) (نک: ارسطاطالیس ۱۳۸۱، ج. ۲: ۱۴، ۱۱۳۹ ب)

36. Episteme

37. Phronesis

38. Techne

۳۹. نک: ارسطاطالیس ۱۳۸۱؛ ارسطو ۱۳۸۵؛ ابن سینا ۱۳۶۴.
۴۰. آنچه از راه عمل هستی می‌یابد، چیزی است که ممکن بود به شکل دیگری نیز باشد (نقل از ارسطو در آرت ۱۳۹۳، ۲۲)
۴۱. می‌دانیم که معنای امروزی تکنیک بسیار متفاوت با تخرنه، و معنای نظریه یا دانش نظری امروزی بسیار متفاوت با اپیستمه است. اما ضمناً در همین مفاهیم ریشه دارند.
۴۲. دانشوران درباره نسبت وثیق میان معماری و تخرنه (فن یا هنر یا معرفت صناعی) تصریح کرده‌اند؛ در باب این نسبت، همین شاهد کافی است که واژه تخرنه در خود واژه آرکیتکچر یا آرشیتهکتور حضور دارد. مثال معروف ارسطو در توضیح تخرنه (معرفت

صناعی) در کتاب اخلاق نیکوماخوس، سائق اصلی برای فهم معماری به مثابهٔ تخته است (ارسطالیس ۱۳۸۱، ج. ۲: ۱۶).
 ۴۳. در دورهٔ جدید به واسطهٔ اهمیت یافتن دانش به معنای جدید آن، معماری، که غالباً به عنوان صنعت یا ساختن فهمیده می‌شد، حتی از این وجه صناعی خود نیز فاصله می‌گیرد، و بیشتر به کاربری نظریه نزدیک می‌شود.
 ۴۴. اشاره شد که وجود واژهٔ تخته در کلمه آرکیکتچر (معماری) شاهدی بر این مطلب است.
 ۴۵. البته بعضی از دانشوران، این اخذ را دقیق ندانسته‌اند. به عبارتی آن را فهم مسلمانان از آراء ارسطو دانسته‌اند و تقسیم حکمت عملی به سه جزء را از ابتکارات فارابی دانسته‌اند (نک: کدیور ۱۳۸۷، ۴۹).
 ۴۶. توجه شود که این تفکیک در مقام تفهیم تفاوت میان نظر و عمل است و به معنای معنای اعتقاد به انفصال خیر از حق نیست.
 ۴۷. البته ابن سینا در حکمت المشرقیین تقسیم رباعی برای حکمت عملی قائل می‌شود و صنعت شارعه یا علم شریعت را نیز وارد می‌کند.
 ۴۸. نک: طباطبایی، حاج‌منوچهری، و امامی ۱۳۹۲، ۱۹۵ مدخل حکمت.
 ۴۹. در این منیخ، این موضوع و علل آن به تفصیل مورد بررسی قرار گرفته است (شکراللهی ۱۳۸۷).
 ۵۰. به اعتقاد برخی متفکران، فرونسیس مفهومی است که ترجمه آن بسیار دشوار است و حتی تا مرز غیرممکن پیش می‌رود.
 ۵۱. واژگان داخل قلاب را من (نویسنده مقاله) افزوده‌ام.

52. πρακτικὴν: praktikon

53. Βουλευτικός: boyleytikós

۵۴. در ترجمهٔ پورحسینی (ص ۱۸) به این معنا بیشتر توجه شده است: «به معنای کلی، فرزانه کسی است که توانایی محاسبه و سنجش و تصمیم و تدبیر را دارا باشد.»

55. boyleúsasthai

56. Bouleusis

۵۷. ارسطو از واژگان مختلفی برای انواع مختلفی از اندیشیدن استفاده می‌کند که تفاوت آن‌ها بسیار مهم است. متأسفانه در ترجمهٔ همهٔ آن‌ها به «اندیشه، تفکر یا تأمل» برگردانده می‌شود، و فهم معمول ما از «تفکر» هم امری متعلق نظر است. چنان که شارحان ارسطو گفته‌اند بولستای اندیشه‌ای متضمن نوعی قیاس عملی است. و موقوف به توانایی سنجش و تصمیم برای عمل.
 ۵۸. البته در ترجمهٔ عربی کهن، اسحاق بن حنین به این تفاوت توجه کرده است. او کلمهٔ «رویه» را معادل بولتوستای می‌گذارد. رویه یا تروی به وضعیت خاصی از تفکر و اندیشه اطلاق می‌شود، و نسبت خاصی با تأمل، سنجیدن، تشخیص و تصمیم دارد که مفصلاً در فصل دهم کتاب ششم توضیح داده می‌شود (نک: ارسطالیس ۱۳۸۱، ج. ۲: ۳۱-۳۳).

۵۹. Epistimikon اسحاق بن حنین در ترجمهٔ عربی خود، این کلمه را به «علمی» برگردانده است (ارسطوطالیس ۱۹۷۹، ۲۰۹)

۶۰. Logistikon اسحاق بن حنین در ترجمهٔ عربی خود، این کلمه را به «تقدیری» برگردانده است (همان).

61. Agathon

۶۲. Oikonomy این واژه ریشهٔ واژهٔ اکونومی یا اقتصاد امروزی است. ریشهٔ این واژه oikos به معنای «خانه» است. به همین علت، مترجمان اولیه این کلمه را به «تدبیر منزل» برگردانده‌اند.

۶۳. Police در واقع این واژه به معنای «شهر» یا «مدینه (عربی)» است، که واژهٔ پولیتیک به معنای سیاست هم مأخوذ از آن است. مترجمان اولیه این معنا را به «سیاست مدن» برگردانده‌اند.

۶۴. فرونسیس را به معرفت اخلاقی یا Ethical Knowledge نیز ترجمه کرده‌اند.
 ۶۵. مثال ارسطو از پریکلس به عنوان یک اهل سیاست این را نشان می‌دهد.

۶۶. فهم عمیق معنای «خیر» یا «خوب» از پایه‌های کلیدی فهم «عمل» و فهم فرونسیس است. که گادامر در کتاب مثال خیر در فلسفه افلاطونی-ارسطویی به تفصیل به آن پرداخته است. معنای واژهٔ «خوب» در ترکیب «معماری خوب» نیازمند تأمل و تدقیق فلسفی است، که در این مجال نمی‌گنجد و در فرصت دیگری به آن پرداخته خواهد شد.

67. βουλευόσθηται (boyleúsasthai): Take Counsel, deliberate, in Past Tenses, Determine or Resolve

after Deliberation Take Counsel, Resolve to do

<http://logeion.uchicago.edu/index.html#βουλευσασθαι>

۶۸. ترجمه دیگر فارسی این بند چنین است: «یکی از طرق شناخت ماهیت و تعریف فرزانی [فرونسیس] این است که به ملاحظه و مذاقه صفات و مشخصات فرزانیگان پردازیم. به زعم عامه صفت بارز مردم فرزانه این است که می‌تواند منجزاً درباره آنچه برای او خیر و مفید است به سنجش و انتخاب پردازد» (نک: ارسطاطالیس ۱۳۸۱، ج. ۲: ۱۸).

69. Thelos

۷۰. جمله ارسطو در ترجمه دیگر اینطور ترجمه شده است: «ما کسانی را فرزانه می‌نامیم که در زمینه‌ای مشخص با درستی به محاسبه و تدقیق می‌پردازند تا به غایت خاصی که با ارزش است نایل آیند. در این غایت و محاسبه به هیچ‌وجه اخلاق مطرح نیست.» (همان) که در واقع این دو ترجمه هر دو فهم کاملاً نامربوطی از جمله ارسطوست.

71. Βουλευτικός (bouleutikós) : of or for the Council, Able to Deliberate Able to Advise or Deliberate

از ریشه βουλή: Will, Determination, Counsel, Design, Deliberation, Decree، شؤر، تصمیم، تدبیر، طراحی، تأمل، فرمان

۷۲. شایان ذکر است که این ضعف ترجمه، که مستقیماً بر تاریخ فهم مفهوم فرونسیس نیز اثر گذاشته است، منحصر به ترجمه‌های فارسی متون ارسطو نیست. در ترجمه‌های فارسی، واژه‌های «سودمند» و «مفید» به‌عنوان معادل کلمه یونانی سیمفروتتا نهاده شده است. در ترجمه‌های انگلیسی نیز واژه‌های Expedient و Advantageous را در مقابل این کلمه یونانی نهاده‌اند.

73. συμφέροντα (Symférw): Bring Together, Gather, Collect, Work with, Assist, Agree with, Fit, Suit, to Be in Harmony with, Adapt Oneself to, to be Constructed with, Agree in Form with, Confer a Benefit, be Useful or Profitable. (Impersonal) it is Expedient

<http://logeion.uchicago.edu/index.html#συμφέροντα>

۷۴. Thelos که معمولاً به غایت ترجمه می‌شود، امری مربوط به آینده نیست بلکه به معنای رو به سوی چیزی داشتن، یا آماده و مهیای کاری یا چیزی بودن است (آرنت ۱۳۹۳، ۲۳). تخته نوعی دیگر از آماده یا مهیا بودن است. برای معنای دقیق تلوس نک: هایدگر ۱۳۷۷، ۹.

۷۵. ترجمه دیگر این بند چنین است: «به‌علاوه، حکمت عملی تنها با کلیات سروکار ندارد بلکه باید جزئیات را نیز به روشنی ببیند؛ زیرا مرد صاحب حکمت عملی (فرونیموس) مرد عمل است و عمل با جزئیات ارتباط دارد. بدین جهت در بعضی موارد کسانی که از شناخت علمی بی‌بهره‌اند ولی تجربه دارند، در امور مختلف در عمل موفق‌تر از کسانی هستند که از شناخت علمی بهره‌ورند (ارسطو ۱۳۸۵، ۲۲۲).

76. εὐβουλία (eūboylia): Good Counsel, Soundness of Judgement, Prudence.

۷۶. معادل واژه ائوبولیا یونانی. این واژه از فعل بولئوسیس گرفته شده است. اسحاق بن حنین این واژه را در عربی کهن به «الرویه الجیده» برگردانده است. و در ترجمه فارسی دیگر به «سنجش صحیح» ترجمه شده است.

78. σωφροσύνην (temperance)

۷۹. در ترجمه عربی اسحاق بن حنین

۸۰. در ترجمه عربی اسحاق بن حنین

81. Judgement

82. Reflective Judgement

83. Determinant

۸۴. «تمایز میان حکم تعیین‌گر و حکم تأملی ... مطلق نیست» (Gadamer ۲۰۰۴، ۳۶).

۸۵ کریستوفر الکساندر در این باره آماری عرضه می‌کند: در حین طراحی و ساخت یک خانه معمولی، در هر ساعت، «پنج» تصمیم کلیدی گرفته می‌شود (Alexander 2003, 4).

86. Project

۸۷ پرداختن به این مطلب، خود موضوع تحقیق تاریخی بسیار مهم و مفصلی است.
۸۸ **Creative Decision Making** اهمیت تصمیم در طراحی معماری آن چنان است که عده‌ای از دانشوران اساساً کار طراحی را نوعی «تصمیم‌گیری» خلاق می‌دانند.
۸۹ چنان‌که دیدیم، تلقی امروزی از «عمل» در حوزه معماری بسیار مبهم و مغشوش است. البته ابهام معنای «عمل» به این حوزه محدود نمی‌شود و فقط بخشی از این ابهام خاص حوزه معماری است؛ که بررسی همه علل و عوامل این ابهام مستلزم فرصت دیگری است.
۹۰ در این نوع قیاس، رابطه میان جزئی و کلی نوعی رابطه اندراج است.
۹۱ آهنگ به معنای قصد و اراده و عزم و در اصل به معنای کشش و میل به چیزی است (حسن دوست ۱۳۹۳). مصدر عربی اراده هم به معنای خواستن است.

۹۱ فعل «بریدن» هم در ریشه عربی صمم حضور دارد و هم در ریشه لاتینی فعل **Decide**.
۹۱ عده‌ای از متفکران با تکیه به آموزه‌های محققان حوزه آموزش، مسئله نسبت میان نظر و عمل را تا حدودی باز کرده‌اند و از آن با عنوان مسئله «انتقال یادگیری» سخن گفته‌اند. اینکه چگونه دانش‌های کلی، در یک مورد جزئی یا برای حل یک مسئله جزئی به کار می‌آید. برای ملاحظه این پیشینه نک: ندیمی ۱۳۷۷.

94. Practical Syllogism

95. Method

۹۶ گادامر برای روشن تر کردن این مطلب، مقوله «حس مشترک» را نیز به تفصیل بازخوانی می‌کند و از ارتباط میان فرونسیس و حس مشترک سخن می‌گوید (Gadamer 2004, 17).

منابع

- آرنه، هانا. ۱۳۹۳. *حیات ذهن، جلد دوم: اراده*. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. ۱۳۶۴. *النجاة من الغرق فی بحر الضلالت*. ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ . ۱۳۸۳. *دانشنامه علایی*. همدان: دانشگاه بوعلی سینا؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ارسطاطالیس. ۱۳۸۱. *اخلاق نیکوماخوس* جلد ۱ و ۲. ترجمه سیدابوالقاسم پورحسینی. تهران: دانشگاه تهران.
- ارسطو. ۱۳۸۵. *اخلاق نیکوماخوس*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- _____ . ۱۳۸۹. *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. تهران: حکمت.
- ارسطوطالیس. ۱۹۷۹. *اخلاق*. ترجمه اسحاق بن حنین. الکویت: وكالة المطبوعات.
- اسپینی‌زیالی، پی‌یر. ۱۳۸۵. *طبقه‌بندی علوم*. در پی. واینر، فیلیپ و دیگران (و.). *فرهنگ تاریخ اندیشه‌ها*. ترجمه صالح حسینی و دیگران. تهران: سعادت.
- بوینی، روی. ۱۳۸۳. *مصاحبه با هانس گئورگ گادامر*. ترجمه هاله لاجوردی. در *مجموعه مقالات ارغنون* (۲): ویژه‌نامه رمانتیسیم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۳۰۳-۲۹۳.
- بهشتی، محمدرضا. ۱۳۸۹. *درس‌گفتارهایی درباره کتاب حقیقت و روش*، ۲۸ جلسه. انجمن حکمت و فلسفه.
- ترابی کچوسنگی، محرم. ۱۳۸۳. *بررسی فضیلت‌های عقلانی و حکمت عملی در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس*. نامه فرهنگ (۵۳): ۵۰-۶۳.
- توران، امداد. ۱۳۸۹. *تاریخ‌مندی فهم در هرمنوتیک گادامر، جستاری در «حقیقت و روش»*. تهران: انتشارات بصیرت.

- حسن دوست، محمد. ۱۳۹۳. فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی. تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- دهخدا، علی‌اکبر. ۱۳۷۷. لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. ۱۴۱۸ق. المفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالمعرفه.
- شکراللهی، نادر. ۱۳۸۷. علل کم رنگی حکمت عملی در فلسفه اسلامی (بررسی چند احتمال). پژوهش و حوزه (۳۴ و ۳۵): ۲۰-۳۰.
- صفی‌پوری شیرازی، عبدالرحیم بن عبدالکریم. بی‌تا، منتهی‌الارب فی لغة العرب. لاهور: مطبع سرکاری (چاپ سنگی).
- طباطبایی، جواد، فرامرز حاج‌منوچهری، و علی‌اشرف امامی. ۱۳۹۲. حکمت. در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی. تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- کدیور، محسن. ۱۳۸۷. ابن سینا و طبقه‌بندی حکمت. جاویدان خرد (۱): ۳۵-۱۴۰.
- گادامر، هانس گئورک. ۱۳۸۲. مثال خیر در فلسفه افلاطونی - ارسطویی. ترجمه حسن فتحی. تهران: حکمت.
- لاوسون، برایان. ۱۳۸۴. طراحان چگونه می‌اندیشند: ابهام‌زدایی از فرایند طراحی. ترجمه حمید ندیمی. تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- معین، محمد. ۱۳۹۳. فرهنگ فارسی. تهران: امیرکبیر.
- ندیمی، حمید. ۱۳۷۷. درآمدی بر مبحث انسجام در آموزش معماری. هنرنامه (۱): ۷۶-۸۹.
- واینسهایمر، جوئل. ۱۳۸۱. هرمنوتیک فلسفی و نظریه ادبی: مروری بر آراء گادامر در گستره هرمنوتیک. ترجمه مسعود علیا. تهران: ققنوس.
- هایدگر، مارتین. ۱۳۷۷. پرسش از تکنولوژی. در فلسفه تکنولوژی. ترجمه شاپور اعتماد. تهران: مرکز.
- Alexander, Christopher. 2003. New Concepts in Complexity Theory. <http://www.natureoforder.com/library/scientific-introduction.pdf> (accessed January 28, 2018)
- Flyvbjerg, Bent. 2001. *Making Social Science Matter*, Translated by Steven Sampson. New York: Cambridge University Press.
- Gero, John S. and Kannengiess, Udo. 2004. The situated function-behaviour-structure framework *Design Studies* 25(4): 373-391.
- Kirkeby, Inge Mette. 2009. Knowledge in the Making. *Architectural Research Quarterly* (13): 307-313.
- Kirkeby, Inge Mette. 2011. Transferable knowledge: an interview with Bent Flyvbjerg. *Architectural Research Quarterly* (15): 9-14.
- Gadamer, Hans Georg. 2004. *Truth and Method*. English Translation by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. (third edition). London: Continuum.
- Perez-Gomez, Alberto. 2016. Early Debates in modern Architectural Education: Between Instrumentality and Historical Phronesis. in *Timely Meditations (Selected Essays on Architecture)*. Montreal: RightAngle International.
- Snodgrass Adrian and Coyne Richard. 2006. *Interpretation in Architecture: Design as a Way of Thinking*. New York: Routledge.
- فرهنگ یونانی کهن به انگلیسی
- <http://logeion.uchicago.edu/>
- دسترس به متن یونانی آثار ارسطو
- <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acollection%3AGreco-Roman>



شهرتگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مطالعات معماری ایران

دو فصلنامه معماری ایرانی
شماره ۱۲ - پاییز و زمستان ۹۶

۱۵۸