

چیستی متافیزیک

مسعود امید*

چکیده

در این مقاله، نخست با مروری تاریخی - تحلیلی بر ادوار تاریخ فلسفه از چیستی و اوصاف متافیزیک سخن گفته خواهد شد. نگارنده بر آن است که با نگاهی به آرای فلاسفه یونان باستان، فلاسفه قرون وسطی (فلسفه مسیحی و فلسفه اسلامی)، و فیلسوفان دوره‌های جدید و معاصر، جنبه‌ها و لایه‌های متعددی از متافیزیک را آشکار سازد. در پایان مقاله حاضر، با توجه به دستگاه‌های متافیزیکی موجود در طول تاریخ فلسفه، الگویی کلی برای کشف ساختار صوری و محتوایی متافیزیک‌ها پیشنهاد داده خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: متافیزیک، چیستی متافیزیک، اوصاف متافیزیک، نگاه تاریخی - تحلیلی، الگوی کلی دستگاه‌های متافیزیکی.

مقدمه

مسئله چیهستی متافیزیک، از همان آغاز طرح مباحث آن، مورد پرسش فلسفی قرار گرفته است. هریک از فیلسوفان بنا به گستره و ژرفای تأمل فلسفی خویش، دیدگاه‌هایی را در این باره مطرح ساخته‌اند. تأمل در چیهستی متافیزیک، با ظهور فلسفه‌ها و علوم جدید فروکش نکرده و در این دوران نیز بر اساس نگرش‌ها و رهیافت‌های جدید، به بیان چیهستی متافیزیک و ویژگی‌های آن پرداخته شده است. در این نوشتار، با مرور تاریخی - تحلیلی ادوار تفکر فلسفی و نیز ارائه الگویی کلی برای دستگاه‌های متافیزیکی، به دنبال آشکار ساختن ابعاد و چیهستی آن معنا از متافیزیک هستیم که از یونان آغاز شده و ادامه یافته است.

چیهستی متافیزیک از نظر فیلسوفان یونان باستان: ارسطو

همان‌گونه که اصطلاح «ارگانون» که در مورد نوشته‌های منطقی ارسطو به کار می‌رود، از آن خود ارسطو نیست و به دانشمندان بیزانسی سده ششم میلادی بازمی‌گردد،^(۱) اصطلاح «متافیزیک» یا «مابعدالطبیعه» نیز که به نوشته‌های فلسفی خاص ارسطو اطلاق می‌شود، از نام‌گذاری‌های شارحان پس از او به شمار می‌رود؛ شارحانی مانند آندرونیکوس رُدریایی که در قرن اول پیش از میلاد می‌زیسته است.^(۲) «آندرونیکوس همان کسی است که گفته می‌شود این اثر را از زیر خاک کشف نموده و به جهانیان معرفی کرده است.»^(۳)

اصطلاحات ویژه ارسطو

ارسطو برای نام‌گذاری مباحث متافیزیکی، اصطلاحات ویژه خود را به کار برده است. نگاهی به این اصطلاحات و توصیف آنها ما را با تعریف «مابعدالطبیعه» از نظر این

فیلسوف آشنا خواهد ساخت. اصطلاحات خاص ارسطویی از این قبیل اند: حکمت، فلسفه اولی و الهیات. «حکمت» دانشی است که با نخستین علل و مبادی اشیا سروکار دارد و به دنبال کشف و درک آنهاست.^(۴) موضوع این دانش علل و مبادی معین، و وظیفه آن بررسی مبادی و علل نخستین است.^(۵) با تأمل در موضوع مبدئیت و اقسام آن، معنای حکمت از نظر ارسطو روشن خواهد شد: «مبدأ یا کلی است یا جزئی. مبادی کلی شامل تمام جزئیات و انواع می شوند و نسبت به همه آنها مبدئیت دارند؛ ولی مبادی جزئی، بخشی از جزئیات را دربر می گیرند. حکمت، علم به امور کلی بوده و به کلی ترین امور می پردازد.»^(۶)

مبدئیت را ارسطو یا علمی و معرفتی (معرفت شناختی)، و یا عینی و وجودی (وجودشناختی) می داند و معتقد است که در مبدأشناسی علمی، در پی مبنا و ریشه تصورات (مانند اجناس و فصول، تصدیقات (مانند اصول متعارفه و موضوعه) و استدلال ها هستیم.^(۷) در مبدأشناسی عینی، مبنا و ریشه اشیا واقعی و عینی را که همان علل چهارگانه باشند دنبال می کنیم؛ علل مادی، صوری، فاعلی، و غایی.^(۸) از نظر ارسطو، حکیم مفهومی مشکک است (نه متواطی). هر فرد بر اساس میزان آگاهی اش از علل بنیادی و کلی، می تواند بهره خاصی از طبیعت حکمت داشته و با افراد دیگر متفاوت باشد.^(۹)

منشأ متافیزیک از نظر ارسطو

به عقیده ارسطو، «حیر» به مثابه خاستگاه فلسفه در وجود آدمی است^(۱۰) و زمینه فلسفه ورزی و کار فلسفی و متافیزیکی در مورد واقعیات را فراهم می آورد. برای روشن شدن معنای حیرت، می توان اقسام آن را چنین برشمرد:

(۱) احساس شگفتی متعارف و معمولی در هنگام مواجهه با رویدادهای غیرمنتظره و

نادر؛ رویدادهایی مانند پرش بسیار بلند، استفاده بیش از اندازه از مواد غذایی، حبس طولانی مدت نفَس در زیر آب و... .

۲) احساس تردید، دودلی، و سرگردانی درباره واقعیات. برخی این قسم از حیرت را حیرت ایستا و منفی نام نهاده و آن را چنین توصیف کرده‌اند: «حیرت ایستا و منفی ... از حرکت به جلو مانع می‌گردد».^(۱۱) ناگفته نماند که «مقصود از حیرت منفی، عبارت است از: احساس وصول به بن‌بست، و تمام شدن پیشبرد روابط خود با جهان هستی».^(۱۲)

۳) احساسی که انسان با سکوت و تمرکز بر واقعیات - به دنبال درک شکوه، عظمت، زیبایی، و نظم هستی - به آن دست می‌یابد. برخی در توصیف این قسم از حیرت، که آن را «مثبت» می‌خوانند، چنین می‌نویسند: «آن حالت [ی] که از قرارگرفتن در برابر شکوه و جلال و فروغی که در عالم وجود مشاهده می‌شود، ناشی می‌گردد».^(۱۳)

۴) این قسم از حیرت، به وضعیت انسانی‌ای اطلاق می‌شود که بر اثر ناتوانی از تبیین واقعیات به وجود می‌آید. این حیرت، تعجب حاصل از عدم فهم و عدم اشراف بر علت یا علل واقعیات است. انسان در برخورد با هستی، با پرسش‌هایی مواجه است؛ برای مثال، چرا اشیا چنان‌اند که هستند و به گونه دیگری نیستند؟ چرا کل جهان وجود دارد؟ چرا فصل‌ها دچار تغییر و تحول می‌شوند؟^(۱۴)

از نظر ارسطو، قسم اخیر (معنای چهارم «حیرت») خاستگاه فلسفه و منشأ فلسفه‌ورزی محسوب می‌شود. این قسم را می‌توان «حیرت فلسفی» نام نهاد، حیرتی که سرآغاز تلاش معرفتی - انتزاعی درباره واقعیات می‌باشد و انسان را وامی‌دارد تا به فهم و تبیین عالم بپردازد. البته، پرسش در مورد اینکه آیا تمام انسان‌ها چنین حیرتی را تجربه می‌کنند یا نه، و اینکه حیرت آنها کلی است (نسبت به کل اشیا) یا جزئی (نسبت به برخی از اشیا)، همچنان بی‌پاسخ باقی می‌ماند.

هدف از متافیزیک از منظر ارسطو

به اعتقاد ارسطو، هدف از متافیزیک دستیابی به دانایی است. انسان موجودی است که ذاتاً به دنبال دانایی و دانستن است. متافیزیک همان دانایی علل کلی، نهایی، و نخستین است. بخشی از عطش انسان به دانایی، میل به دانایی متافیزیکی. این دانایی، که خودبسند و فی نفسه مطلوب است، برای عمل و کاربست نمی‌باشد. ارسطو در این باره معتقد است: «همه آدمیان بالطبع خواهان دانستن‌اند، و نشانه این امر دل‌بستگی ما به حواس ماست؛ زیرا ما حواس خود را گذشته از سودمندی‌شان، برای خودشان دوست داریم.» (۱۵)

چیستی متافیزیک در فلسفه قرون وسطای مسیحی

در فلسفه قرون وسطی، اصطلاح «متافیزیک» از اصطلاحات محوری نبوده است. البته، در قرون یادشده، مباحث متافیزیکی در فلسفه مطرح می‌شده؛ ولی این مباحث در ذیل اصطلاحات مهم دیگری قرار می‌گرفته‌اند، از جمله: «دفاع یا دفاعیه» (۱۶) و «الهیات» (۱۷). از دوره متأخر، اصطلاح‌های «فلسفه مدرسی» (۱۸) و «فلسفه مسیحی» (۱۹) نیز جزء مفاهیمی قلمداد می‌شوند که ناظر به حوزه و فعالیت خاص فلسفی در قرون وسطی می‌باشند. در این بخش، به توصیف کلی اصطلاحات یادشده خواهیم پرداخت: الف) دفاع یا دفاعیه: این فعالیت که از نیمه دوم قرن دوم میلادی آغاز شد، شامل ردیه‌نویسی بر آرای بود که برخلاف دیدگاه مسیحیت مطرح می‌شدند. نخستین مدافع دوره تفکر مسیحی را یوستینوس (۱۰۰-۱۶۵ م) دانسته‌اند؛ فردی که در رسایل خویش، به توضیح آرای مسیحیت و دفاع از آرا پرداخته است. همچنین، تاتیانوس و ایرناتوس از دیگر افرادی شمرده می‌شوند که به دفاع از مسیحیت پرداخته‌اند. (۲۰)

ب) الهیات: در نخستین قرن‌های پس از میلاد، الهیات را تأمل و تعمق درباره خدایی می‌دانستند که مسیحیان او را می‌پرستیدند و به عبادتش می‌پرداختند. اما در قرون بعدی،

الهیات را بررسی نظام‌مند ماهیت، اهداف و عملکرد خدا دانستند و گفتند: الهیات کوششی - هرچند ناقص - در جهت تبیین وجود الهی است؛ وجودی که با وجود آدمیان فرق دارد. گرچه اصطلاح «الهیات» به معنای «آموزه خدا» بود، با گسترش دانشگاه پاریس در قرن‌های دوازده و سیزده، این اصطلاح ابعاد معنایی تازه‌ای پیدا کرد. زمانی که دانشمندان برای «مطالعه نظام‌مند ایمان مسیحی» به دنبال واژه‌ای می‌گشتند، نویسندگان پاریس - نظیر پیر آبلار و ژیلبر دولا پوره - واژه لاتین *theologia* را در معنای «رشته علوم مقدسه» (مشابه و معادل با اصطلاح «علوم دینی») به کار گرفتند. از این زمان به بعد، واژه «الهیات» فقط به آموزه مربوط به خدا اشاره نمی‌کرد؛ بلکه به کل آموزه‌های مسیحی اطلاق می‌شد. (۲۱)

ج) فلسفه مدرسی: این اصطلاح را که به دوره رنسانس تعلق دارد، نخستین بار اومانیست‌ها در حدود قرن شانزدهم میلادی به کار بردند. گفتنی است که هم اصطلاح «فلسفه مدرسی» و هم واژه «اسکولاستیسیسم» (۲۲) از ابداعات اومانیست‌ها برای بی‌اعتبار نشان دادن تفکر قرون وسطی بوده است. به هر روی، فلسفه مدرسی عمدتاً جنبشی دانسته می‌شود که در قرون وسطی و بین سال‌های ۱۲۰۰ تا ۱۵۰۰ سر برآورد و بر توجیه عقلانی اعتقادات دینی و ارائه این نوع اعتقادات به گونه‌ای مدرن و نظام‌مند تأکید نمود. فلسفه مدرسی نه یک نظام اعتقادی خاص، بلکه شیوه‌ای خاص در تدوین الهیات بود. افرادی مانند توماس آکویناس، دانز اسکوتس، و ویلیام اکام به چنین جریانی تعلق داشتند. (۲۳)

د) فلسفه مسیحی: این تعبیر از آن اصطلاحاتی نیست که در قرون وسطی به کار رفته باشد؛ از این رو، حتی توماس آکویناس نیز واژه یادشده را به کار نبرده است. در حقیقت، این اصطلاح نامی است که پاپ لئوی سیزدهم در سال ۱۸۷۹ م، در منشور «پدر جاوید»، به تعالیم صاحب نظر عام و اصلی کلیسا، یعنی توماس آکویناس، اختصاص داد. توصیف

کلی «فلسفه مسیحی» در منشور یادشده چنین است: شیوه‌ای از فلسفه‌ورزی که طی آن، ایمان مسیحی و عقل انسانی در فحوصی مشترک - برای دستیابی به حقیقت فلسفی - با هم متحد می‌شوند.^(۲۴) در توصیف کلی دیگری نیز می‌توان گفت: «فلسفه مسیحی، از آن حیث که فلسفه است، بحث عقلی است؛ ولیکن در همان حال، جنبه دینی دارد، یعنی از لحاظ ماهیت یا در عمل تابع شروط غیرعقلی است».^(۲۵) ژیلسون در توصیف فلسفه توماس آکویناس می‌نویسد:

اگر بنا بود که الهیات او از فلسفه استفاده کند، بر عهده او بود که فلسفه خاص خود را عرضه کند؛ به بیان دیگر، توماس (به عنوان یک متکلم)، به مجموعه‌ای از اصول فلسفی نیازمند بود تا در صورت ضرورت، در مسیر کار کلامی خود، از آنها استفاده کند. در توصیف کلی از این اصول، می‌توان گفت که این اصول، تفسیر مجددی است از مفاهیم اساسی مابعدالطبیعه ارسطو در پرتو حقیقت مسیحیت. سه مفهوم توماسی «هستی»، «جوهر» و «علت فاعلی»، عملاً می‌توانند به همان صورتی که در تعالیم ارسطو وجود دارند، تعریف شوند؛ اما مفاهیم قدیمی، که از فلسفه ارسطو گرفته شده‌اند، در فلسفه توماس معنایی کاملاً جدید به خود می‌گیرند.^(۲۶)

در واقع، مفاهیم نظری‌ای که در طی تاریخ، تلاش معرفتی و پژوهشی مسیحیان را تحت پوشش قرار می‌دهند، بر اساس وضعیت علمی و مسائل پیش‌روی معتقدات مسیحی، معانی و حیثیات گوناگونی یافته‌اند: ۱. «دفاعیه»: این اصطلاح، که به نخستین دوره فعالیت نظری مسیحیان بازمی‌گردد، ناظر به جنبه دفاعی و ردیه‌نویسی فعالیت نظری مسیحیان - آن‌هم در موضوع محدود و محصور ایده خدای مسیحی - بوده و اساساً جنبه سلبی داشته است؛ ۲. «الهیات»: این مفهوم مشتمل بر فعالیت نظری در مقام دفاع و نیز تبیین آراء، آن‌هم در حوزه کلیت آرای مسیحی و کل آموزه‌های مسیحیت بوده و اساساً جنبه ایجابی داشته است؛ ۳. «فلسفه مدرسی»: این عنوان به نظام‌مندی، روش‌مندی، و

قاعده‌مندی ویژه‌ای اشاره دارد که در فعالیت نظری برخی از فلاسفه مسیحی، در قرون وسطی، به چشم می‌خورد؛^۴. «فلسفه مسیحی»: این اصطلاح به تلاش نظری برای پاسخ به پرسش از رابطه بین عقل و وحی اشاره دارد و ناظر به پیوند میان عقل و وحی در تفکر مسیحی است. در تشریح تفکر فلسفی قرون وسطی، باید افزود که:

[اساساً، تفکر فلسفی قرون وسطی] فعالیت در مطالعه متونی بود که در بیرون از جهان مسیحی نوشته شده بود. در درون جهان مسیحی، این فعالیت از آن رو دنبال می‌شد که بر غنای تجربه مسیحی افزوده شود. هبوط آدم عقل بشر را زبون ساخته بود و فیلسوف قرون وسطی به تبیین حالات متفاوت عقل و شناخت می‌پرداخت، یعنی علم خدا و علم فرشتگان و علمی که انسان‌ها در لقای خداوند از آن برخوردار می‌شوند، در رو در رو قرار گرفتن با خدا، و نیز علم انسان هبوط کرده. اما ملاحظات به طور اخص خداشناختی یا دینی، از قبیل گناه و فدیة و علم سابق الهی، با اینکه به طور نسبتاً زیادی در طرق مطالعه موضوعاتی از قبیل علم اخلاق و روان‌شناسی پرنفوذ بودند، نیاز به استفاده از شیوه‌های تحقیق را از میان نمی‌بردند؛ مثلاً استفاده از شیوه‌هایی که منطق و مطالعه زبان در اختیار می‌گذاشت. متفکر قرون وسطی در برابر خود، طیفی از مسائل داشت که شامل مسائل خداشناسی بود: تثلیث، تجسد، قدرت مطلق خدا، امکان‌های آینده، قضا و قدر، لطف، سرمدیت و از این قبیل؛ اما همه این مسائل تحلیل فلسفی طلب می‌کرد. (۲۷)

به هر روی، هرچند اصطلاح «متافیزیک» در تعیین شیوه و موضوعات و حوزه خاصی از تفکر جزء واژه‌های محوری در قرون وسطی نبوده است، اما مقولات و مسائل متافیزیکی به صورت کاملاً محسوس و متعین در تفکر فلسفی این قرون حضور داشته‌اند؛ مقولاتی مانند وجود، آفرینش، خدا، خیر، علیت، و...

پژوهش‌های متافیزیکی نزد سه فیلسوف مسیحی

با مروری بر آثار سه فیلسوف مهم مسیحی از جمله اگوستین (۳۵۴-۴۳۰م)، بوئتیوس (؟) - (۵۲۴م) و آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴م)، می‌توان به گستره تأملات فلسفی آنها پی برد و در نتیجه، از عنایت فلاسفه قرون وسطی به مباحث متافیزیکی آگاه شد. اگوستین در کتاب معروف خویش (با نام اعترافات) از مقولاتی مانند زمان، الهیات، خدا و زمان، بشر، وجود غیرمادی، سعادت، حافظه، ادراک حدسی، و آفرینش یاد کرده است.^(۲۸) همچنین، بوئتیوس به مباحث «وجود» و مفاهیم کلیدی مربوط به آن از قبیل ذات، بودن، صورت و جوهر و نیز موضوعاتی همچون تفکیک وجود عام از وجود خاص، وحدت، رابطه وجود و موجود، و اصل فردیت پرداخته است.^(۲۹) علاوه بر این، در موضوع خدا، مباحثی چون خیر حقیقی، عدل و علم و مشیّت الهی، و رابطه مشیّت و علم الهی با اختیار را مطرح کرده است.^(۳۰) آکویناس نیز به مباحثی چون وجود و ماهیت، معانی وجود، جواهر و اعراض، جنس و فصل و نوع، ماهیت و ذات در امور مفارق و غیرمفارق، و ماهیت و وجود در خداوند پرداخته است.^(۳۱)

چیستی متافیزیک در فلسفه دوره اسلامی

فارابی (۲۵۷-۳۳۹ق) مابعدالطبیعه یا علم الهی را دانشی می‌داند که به سه نوع تحقیق می‌پردازد: (۱) تحقیق در اوصاف موجودات، تنها از آن جهت که وجود دارند؛ (۲) تحقیق در مبادی علوم ریاضی و طبیعی و همچنین منطق؛ (۳) بحث و تحقیق در موجودات غیرجسمانی، از جمله: نفوس، عقول، و خداوند. از نظر فارابی، تحقیق در دو مورد اخیر در سایه و در طول تحقیق در قسم نخست صورت می‌گیرد.^(۳۲)

ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) مابعدالطبیعه را علمی می‌داند که از هر حیث، با طبیعت تباین دارد (هو علم ما هو مباین من کلّ الوجوه للطبیعة). به اعتقاد وی، موضوع مابعدالطبیعه

چیزی است که تمام اشیا در آن با یکدیگر اشتراک دارند: «موجود». همچنین، مسائل آن حاصل از محمولاتی است که بدون هیچ قید و شرط (طبیعی، ریاضی و...)، بر موضوع که همان موجود بما هو موجود باشد عارض می‌شوند (عوارض ذاتی وجود). حدود آن نیز شامل بحث از عوارض وجود، وجود معلول از جهت وجود معلولی، و مبادی علوم جزئی است. مرتبه تعلیمی آن، پس از طبیعیات و ریاضیات می‌باشد. رابطه آن با علوم این‌گونه است که اولاً نسبت به علوم تأخر تعلیمی و ترتیبی، اما تقدم معرفتی و منطقی دارد و از این‌رو، از جهت نخست، به «مابعدالطبیعه» و از جهت دوم، به «ماقبل‌الطبیعه» معروف است؛ ثانیاً برخی از اصول و مقدمات قطعی و پذیرفته‌شده در متافیزیک، از مسائل علوم طبیعی اخذ شده‌اند: کون و فساد، تغییر، مکان، زمان و... . غایت این علم - همانا - معرفت به امور مجرد از ماده، و به ویژه مبدأ و خداوند است. (۳۳)

غزالی (۴۵۰-۵۰۵ق) موضوع مابعدالطبیعه را عام‌ترین چیزها می‌داند و بر آن است که مابعدالطبیعه از اموری که لذاته عارض بر وجود مطلق می‌شوند، بحث می‌کند؛ به این معنا که هرچه لذاته عارض وجود شود و علت عروض آن خود وجود باشد، جزء موضوعات این علم است. از نظر وی، مابعدالطبیعه مربوط به گونه‌ای از امور است که عاری از ماده‌اند؛ خواه هرگز تعلق به ماده نداشته باشند (مانند ذات حق و عقل) و خواه در عین حال که به ماده تعلق دارند، و بدان نسبت داده می‌شوند، این تعلق ضروری نباشد (مانند وجود، وحدت، کثرت، قوه و فعل، و...). (۳۴)

ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰ق) در بیان مجموعه مباحث متافیزیکی، از اصطلاحاتی چون «علم الهی»، «فلسفه اولی»، و «حکمت و فلسفه» سود می‌جوید. از نظر وی، موضوع مابعدالطبیعه «موجود مطلق» است. مسائل این دانش نیز عبارت‌اند از: علل عالی معلولات، عوارض ذاتی موجود بما هو موجود مانند وحدت و کثرت، و موضوعات علوم ریاضی و طبیعی از حیث وجود آنها. (۳۵) شایان ذکر است، با توجه به تمایز مؤکدی

که در فلسفه ملاًصدرا میان وجود و ماهیت صورت گرفته است، باید به این نتیجه رسید که از نظر وی، مابعدالطبیعه صرفاً به هستی اشیا می‌پردازد؛ بدین ترتیب، وظیفه علوم است که به وجه ماهوی و چیستی اشیا بپردازند. از این رو، حتی آنچه امروزه با عنوان فلسفه‌های مضاف مطرح می‌شود (مانند فلسفه علم، فلسفه هنر، فلسفه تاریخ، فلسفه ریاضی و...) در حوزه ماهیت‌شناسی فلسفی قرار می‌گیرند و نه الزاماً در حوزه متافیزیک یا وجودشناسی فلسفی؛ چراکه در این مطالعات، حیثیت ماهوی و نه حیثیت وجودی آنها به بحث گذاشته می‌شود. بر این اساس، ملاًصدرا متافیزیک را برابر با وجودشناسی می‌داند و نه اعم از آن، به گونه‌ای که بتواند ماهیات موجودات را نیز به نحو فلسفی مورد تأمل قرار دهد.

علّامه طباطبائی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) نیز بر آن است که موضوع مابعدالطبیعه «موجود بما هو موجود» می‌باشد. این موضوع از عام‌ترین موضوعات ممکن در میان علوم است. از نظر علّامه طباطبائی، محمولات قضایای فلسفی به گونه‌ای هستند که یا به تنهایی مساوی با موضوع فلسفه یعنی موجود مطلق می‌باشند (مانند «موجود از حیث وجودش بالفعل است یا اصیل است یا حقیقت مشکک است») و یا به ضمیمه مقابلشان با آن مساوی می‌باشند (مانند «موجود یا علّت است یا معلول»). قضایای فلسفی در واقع به نحو عکس‌الحمل هستند؛ بدین معنا که هرچند در این قضایا مفهوم «موجود» محمول واقع می‌شود (مانند «علّت موجود است یا واجب‌الوجود موجود است»)، ولی در واقع باید موضوع قضیه را «موجود» قرار داد (و چنین گفت: «موجود علّت است یا موجود واجب‌الوجود است»). مسائل متافیزیکی به دسته و ماهیت خاصی از اشیا تعلق ندارند و از این رو، کلی هستند.

به اعتقاد علّامه طباطبائی، روش فلسفی روش قیاس برهانی است از نوع برهین‌انی (ان مطلق) و نه لمّی. در این نوع برهان، بر ملازمات عام تکیه می‌شود و از وجود یک

ملازم، وجود ملازم دیگری به اثبات می‌رسد. برای مثال: انسان ممکن‌الوجود است، هر ممکن‌الوجودی نیازمند به غیر است، پس انسان نیازمند به غیر است؛ یا: ماده متغیر است، هر متغیری زمانمند است، پس ماده زمانمند است. در این استدلال‌ها، میان ممکن‌الوجود بودن و نیازمند به غیر بودن و نیز میان تغییر و زمان تلازم وجود دارد. علامه طباطبائی مابعدالطبیعه را علم اصالی می‌داند و بر آن است که این علم مانند منطق، دستور زبان و دیگر علوم آلی و ابزاری نیست که هدف آن فراگیری علوم دیگر باشد؛ بلکه دانشی است که فی‌نفسه مطلوب است. از نظر وی، غایت متافیزیک اولاً آشنایی با احکام کلی وجود، ثانیاً تشخیص و تمییز موجودات حقیقی از غیرحقیقی (اعتباری و وهمی)، و ثالثاً شناخت علل عالی هستی و به ویژه علت اولی و نخستین است. آنچه درباره پیوند میان مابعدالطبیعه و علوم می‌توان گفت این است که:

۱. علوم از جهت اثبات وجود موضوع خود (مانند اثبات وجود ماده در علوم طبیعی) و نیز از جهت برخی اصول موضوعه (مانند اصل علیت که در متافیزیک مورد بحث قرار می‌گیرد)، به مابعدالطبیعه نیازمند می‌باشند.

۲. نظریات علمی - خواه ایجابی و خواه سلبی - نمی‌توانند نظریات متافیزیکی را رد یا تأیید کنند.

۳. حوزه اثبات و نفی علوم صرفاً ماده است، ولی حوزه بحث فلسفه وجود مطلق می‌باشد و این دو از جهت اطلاق و تقييد موضوع باهم متفاوت‌اند.

۴. متافیزیک در برخی از استدلال‌ها و پژوهش‌های خود، شماری از نظریات مربوط به علوم را به عنوان اصول موضوعه به کار می‌گیرد.

متافیزیک از راه تغییر در اصول موضوعه، می‌تواند تفسیرها و شناخت‌های عمیق‌تری در خصوص هستی داشته باشد؛ مانند آنچه در مورد حکمت متعالیه رخ داده است. (۳۶)

ناگفته نماند که برخی نیز مابعدالطبیعه را علمی دانسته‌اند که از معقولات ثانیه فلسفی بحث می‌کند. (۳۷)

چیستی متافیزیک در مقایسه با دیگر حوزه‌های معرفتی

تلقی فیلسوفان اسلامی از متافیزیک را می‌توان از طریق مقایسه آن با حوزه‌هایی مانند عرفان، کلام، و علوم تجربی، و بر اساس سه عنصر موضوع، روش، و غایت آشکار ساخت: از جهت موضوع: «عرفان» به بحث در مورد خداوند یا حق از جهت اوصاف، اسما، افعال، و آثار می‌پردازد. همچنین، «کلام» از اعتقادات دینی مندرج در کتاب و سنت بحث می‌کند و «علم» نیز از ماده سخن می‌گوید؛ ولی «متافیزیک» به تحقیق درباره موجود مطلق می‌پردازد.

از جهت روش: عرفان دارای روش شهودی است و مبتنی بر سیر و سلوک می‌باشد. روش کلام نیز متکثر است و شامل روش‌های عقلی، نقلی، تجربی و... می‌باشد. همچنین، روش علم، تجربی است؛ ولی روش متافیزیک عقلی یعنی قیاسی - برهانی می‌باشد. از جهت غایت: غایت عرفان وصول قلبی و وجودی به حق، و فنای فی‌الله و بقای بالله است. همچنین، غایت کلام عبارت است از: تبیین و اثبات حقایق دینی و دفاع از آنها. غایت علم نیز تبیین امور مادی و گشودن گره‌های عملی در طبیعت و استخدام طبیعت است. اما غایت متافیزیک ارائه تصویر کلی عقلانی از هستی و موجودات می‌باشد.

چیستی متافیزیک در دوره جدید

دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰م)

فلسفه و حکمت از نظر دکارت عبارت است از: «تحقیق در علل اولیه و اصول حقیقی‌ای که دلایل تمام آنچه را ما مستعد شناخت آن هستیم، می‌توان از آنها استنتاج کرد و کسانی که اختصاصاً به همین امر پرداخته‌اند، فیلسوف نامیده شده‌اند». فلسفه شناخت حقیقت از طریق علل اولیه است، عللی که بر تمام قلمرو معرفت بشری احاطه دارد. مابعدالطبیعه شاخه‌ای از فلسفه می‌باشد که عبارت از «اصول شناسایی» است؛ اصولی که بنیاد تمام

اشیا و علوم هستند. این اصول سه ویژگی دارند: (۱) صریح و بدیهی اند؛ (۲) تکیه‌گاه تمام اشیا و علوم شمرده می‌شوند؛ (۳) همه امور را می‌توان از آنها استنتاج کرد. (۳۸) در این حوزه، از موضوعاتی مانند ادراک، خدا، نفس، جسم و جهان سخن به میان می‌آید. از نظر دکارت، فلسفه سه بخش دارد که بخش اصلی و بنیادی آن متافیزیک می‌باشد. بدین ترتیب، فلسفه همچون درختی است که ریشه آن مابعدالطبیعه است:

اولین بخش آن [یعنی فلسفه]، مابعدالطبیعه است و متضمن اصول شناسایی است، و نیز شرح صفات اصلی خداوند، غیرمادی بودن نفس انسان و بیان کامل مفاهیم ساده و صریحی که در ذهن ماست، از زمره آن است. بخش دوم طبیعیات است که در آن، پس از شناختن اصول حقیقی اشیا مادی، معمولاً از چگونگی ترکیب عالم و بعد به ویژه از طبیعت کره زمین و همه اجسامی که در درون و یا در برون آن یافت می‌شود، مثل هوا، آب، آتش، مغناطیس و دیگر معدنیات، بحث می‌شود. بعد از آن، باید درباره طبیعت گیاهان و حیوانات، و قبل از هر چیز درباره طبیعت انسان تحقیق کرد تا بتوان به کشف علوم دیگری که برای انسان مفید باشد، رسید.

پس، کلیت فلسفه مانند یک درخت است که ریشه‌های آن مابعدالطبیعه، تنه آن طبیعیات، و شاخه‌های آن - که از این تنه روئیده - تمام علوم دیگر است. این شاخه‌های فرعی، خود به سه بخش اصلی تقسیم می‌شوند که عبارت‌اند از: پزشکی، مکانیک و اخلاق (مقصودم عالی‌ترین و کامل‌ترین علم اخلاق است که چون مستلزم آشنایی کامل با علوم دیگر است، آخرین درجه حکمت است). (۳۹)

از نظر وی، هدف از فلسفه و حکمت به طور کلی، و فایده متافیزیک به طور معین، عبارت است از: «[دست‌یابی به] معرفت کاملی از تمام آنچه را که انسان، چه از نظر هدایت زندگی و چه از لحاظ حفظ سلامت یا ابداع تمام فنون، می‌تواند بشناسد». (۴۰) این فایده و هدف را تنها باید در شاخه‌های درخت فلسفه و پایان راه فلسفی جست:

«همان‌طور که نمی‌توان از ریشه‌ها و یا از تنه درخت میوه چید، بلکه فقط از انتهای شاخه‌های آن می‌توان میوه چید، فایده اصلی فلسفه نیز در آن بخش‌هایی است که در پایان می‌توان آموخت».^(۴۱)

روش فلسفه برای ورود به حوزه متافیزیک کدام است؟ برای رسیدن به دعاوی و گزاره‌های متافیزیکی در مورد شناخت و ادراک، خدا، نفس، و جهان، چه روشی را می‌توان به کار بست؟ در روش دکارتی، برای دستیابی به معرفت متافیزیکی، اصول و مراحل مشاهده می‌شود؛ اصول کلی عبارت‌اند از: (۱) دنبال کردن بداهت، وضوح، و تمایز؛ (۲) پرهیز از شتابزدگی در پیمودن مراحل برای رسیدن به بداهت و معرفت یقینی؛ (۳) پرهیز از سبق ذهن و پیش‌داوری. همچنین، مراحل کلی عبارت‌اند از: (۱) شک؛ (۲) تحلیل به اجزا؛ (۳) برقراری تقدّم و تأخّر میان اجزا؛ (۴) ترکیب میان اجزا؛ (۵) ملاحظه مراحل و بندهای تحقیق، از بند یک تا چهار.^(۴۲)

اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م)

از نگاه اسپینوزا، مابعدالطبیعه - به لحاظ صوری - نظامی است مرکب از موضوعی محوری و اساسی، مفاهیمی پایه و بنیادی، و نیز تعاریف، اصول و قضایایی که می‌توانند واقعیت، خدا، انسان، و جهان را توصیف و تبیین کنند. به نظر وی، مابعدالطبیعه از جهت ماده و محتوا نخست به بحث درباره جوهر، صفات و حالت‌های جوهر، و سپس به بحث درباره خدا، انسان و جهان می‌پردازد.^(۴۳) روش متافیزیک از نظر اسپینوزا هندسی و اصل موضوعی است. یاسپرس در توصیف دیدگاه وی می‌نویسد:

اسپینوزا در کتاب «اخلاق»، فلسفه خود را نظریه هندسی نامیده است. [او] به پیروی از اقلیدس، سخن را با تعریف‌ها و اصول مسلم آغاز می‌کند و سپس قضایا و دلایل آنها را می‌آورد و سرانجام حاشیه‌ها را. از این گذشته، مقدمه‌ها و ضمیمه‌هایی

هم می‌افزاید. اسپینوزا مطمئن بود که اندیشه‌هایش حاوی یقین علمی الزام‌آورند. سخن از یقین فلسفی یا ریاضی به میان می‌آورد، و آنجا که تصوّرات غلط درباره خدا را رد می‌کند، می‌گوید: اگر ریاضیات که بی‌توجه به منظوره‌های علمی، تنها با ماهیت و ویژگی‌های اشکال سروکار دارد، قاعده و معیاری برای حقیقت به آدمیان نشان نداده بود، حقیقت تا ابد از نظر آدمیان پنهان می‌ماند.^(۴۴)

غایت متافیزیک چیست؟ این غایت را باید بنابر نگاه اسپینوزا به متافیزیک دریافت. متافیزیک برای وی، «نه سلاح، بلکه روش زندگی بود؛ طریقت مقدّسی بود که سالکان خود را به سعادت والا و مطمئن راه می‌نمود». ^(۴۵) اینک متافیزیک می‌تواند انسان را به سعادت و شیوه معقولی از زندگی برساند، از عنوانی که اسپینوزا برای کتاب اصلی خود انتخاب کرده (اخلاق)، آشکار است. این فیلسوف غایت خود از گرایش به اکتشاف متافیزیکی را در کلامی مشهور، این‌گونه بیان می‌کند:

پس از آنکه به تجربه دریافتیم که آنچه معمولاً در زندگی اجتماعی روی می‌دهد - همه - باطل و بیهوده است، و دیدم که هیچ‌یک از چیزهایی که موضوع یا مایه خوف من است - فی‌نفسه - نه خیری دربر دارد و نه شری (مگر تا آنجا که نفس از آنها متأثر شود)، سرانجام بر آن شدم که به جست‌وجو برآیم تا بدانم: آیا چیزی نیست که خیر حقیقی باشد و بتواند خود از خود خبر دهد و چنان باشد که نفس جز آن، از هیچ چیز دیگر متأثر نشود؟ به سخن دیگر، آیا چیزی نیست که کشف و کسب آن، به من سعادت دائم و عالی و بی‌پایان ببخشد؟^(۴۶)

لایب‌نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶م)

از نظر لایب‌نیتس، متافیزیک - به لحاظ صوری - دانشی است مرکب از مفاهیم بسیط، پایه و بنیادی، همراه با اصول و قضایای حاصل از آنها؛ اما از جهت محتوایی، دانشی است

عقلانی و نظری دربارهٔ موناډ یا جوهر بسیط که با اصول و قضایایی خاص، به توصیف واقعیات به طور کلی و موضوعاتی چون خدا، جهان، و انسان می‌پردازد. (۴۷)

از نظر لایب‌نیتس، روش متافیزیک باید ریاضی و اصل موضوعی باشد. وی می‌نویسد:

متافیزیک، حتی بیش از ریاضیات، نیازمند روشنی و یقین است؛ زیرا حقایق ریاضی دلایل و تأییدهای خود را که نیرومندترین علت موفقیت آنهاست، با خویش حمل می‌کنند، در حالی که متافیزیک از این امتیاز بی‌بهره است. به همین دلیل، در متافیزیک، به روش مخصوصی برای اثبات قضایا نیازمندیم که به ما کمک کند تا مسائل را به همان آسانی روش اقلیدس حل کنیم. به طور خلاصه، به روشی نیازمندیم که از حساب تقلید کند؛ ولی با این همه، وضوحی را نشان دهد که از وضوح زبان عام کمتر نباشد. (۴۸)

او همچنین، در نقد فلسفه دکارت به واسطهٔ عدم کاربرد دقیق روش ریاضی (هندسی)، چنین می‌نویسد:

اگر دکارت اصول فلسفهٔ خود را مانند اصول هندسهٔ اقلیدس صرفاً بر اساس استدلال عقلی بنا می‌کرد، تفکر او موفقیت کامل داشت؛ اما اشکال کار او این است که این اصول را مانند علمای هندسه، بر اساس عقل محض، اثبات برهانی نکرده است. بنابراین، اصول او از یقین کامل برخوردار نیست. (۴۹)

کریستیان ولف (۱۶۷۹-۱۷۵۴م)

دیدگاه ولف در توصیف متافیزیک و بخش‌های آن تحت تأثیر فلسفهٔ قرون وسطی است و از این رو، بخش‌های عام و خاص متافیزیک را دربر می‌گیرد. (۵۰) در تفکر ولف، متافیزیک به دو بخش «عمومی» و «خصوصی» تقسیم می‌شود. متافیزیک عمومی به دنبال تحقیق و بحث در مبادی نخستین و اصول بنیادی دانش و اشیا به نحو کلی است. به

بیان دیگر، متافیزیک عمومی کشف بنیادهای نخستین و فراگیر معرفت و واقعیت است؛ به گونه‌ای که شامل کلّ شناخت و واقعیت می‌شود. متافیزیک خصوصی شامل موضوع روان و روان‌شناسی، جهان و جهان‌شناسی، و خدا و الهیات می‌باشد.^(۵۱) ولف درباره وجود بما هو وجود، که به بخش متافیزیک عمومی مربوط می‌شود، کتاب مستقلی نوشته است که وجودشناسی^(۵۲) نام دارد.^(۵۳)

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴م)

تصوّر کانت از مابعدالطبیعه، تابع توصیف وُلفی از مابعدالطبیعه است.^(۵۴) بر این اساس، مابعدالطبیعه کلاسیک عبارت است از: نگاه کلی به واقعیات و تحقیق در مبادی آنها. مابعدالطبیعه کلاسیک دانشی است که خود را در موضوع «وجودشناسی» جلوه‌گر می‌سازد و از خدا، جهان، و انسان (نفس) که عالی‌ترین و اصلی‌ترین نتایج آن به شمار می‌روند، بحث می‌کند. به عبارت دیگر، «دانشی [است] که با مجموعه تدارک‌های خود [یعنی مباحث کلی و امور عامّه]، آهنگ نهایی‌اش، فقط حل این مسائل [خداوند، آزادی، و نامیرایی] است».^(۵۵)

مهم‌ترین نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، این است که پس از دکارت، جریانی آغاز شد که بر اساس آن، متافیزیک در نسبت با فاعل شناسا و به مثابه دانش انسانی، مورد لحاظ و بررسی قرار گرفت. این رویکرد در نزد ولف نیز حفظ شد و در دیدگاه کانت به اوج خود رسید. در تحلیل و بررسی کانت، متافیزیک اساساً به عنوان یکی از محصولات دستگاه ادراکی انسان و عقل آدمی لحاظ می‌شود: موجود بما هو موجود (و عوارض آن)، از آن جهت که در بستر عقل آدمی ظهور می‌کند، به عنوان دانشی خاص مورد توجه کانت قرار می‌گیرد. در این حالت، متافیزیک در بستر معرفت آدمی و به منزله دانش و حوزه معرفتی خاص، هم به طور فی‌نفسه و هم در حکم دانشی در میان دیگر دانش‌ها و

در مقایسه با آنها (مانند ریاضیات و طبیعیات)، به بررسی گذاشته می‌شود. از نظر کانت، هر تعبیری که از متافیزیک داشته باشیم، باز نمی‌توانیم جنبه علمی و هویت معرفتی آن را نادیده بگیریم، و از همین حیث است که می‌توان به ماهیت این دانش پی برد. متافیزیک بدون وجه معرفتی خود، نمی‌تواند برای آدمی وجود و حضور داشته باشد و از همین وجه است که انسان می‌تواند آن را دریابد و به بررسی و ارزیابی آن پردازد. متافیزیک، ماهیت خویش را در آینه معرفت فاعل شناسا نشان می‌دهد و نه در تعبیری مانند موجود بما هو موجود (و عوارض آن). با ارائه تحلیل معرفت‌شناختی جامعی از معرفت آدمی، می‌توان ماهیت متافیزیک را نیز در این میان روشن ساخت. کانت مدعی است که چنین کاری را آغاز کرده و آن را جلو برده است. به هر روی، تحلیل و بررسی کانت از ماهیت متافیزیک، نکته‌های ظریفی را درباره آن آشکار ساخته است. در آثار وی، مابعدالطبیعه از جهات مختلف مورد توجه قرار گرفته است که در این بخش، به آن جهات و دیدگاه کانت در خصوص آنها اشاره می‌شود:

از جهت روان‌شناسی فلسفی

ویژگی‌های متافیزیک را از جهت روان‌شناسی فلسفی، می‌توان این‌گونه برشمرد:

(۱) اساساً متافیزیک میل و کشش درونی انسان است. انسان‌ها در درون خویش، نسبت به شکل دادن به متافیزیک، از احساس مثبت و جهت‌داری بهره‌مندند: «عقل عمومی آدمیان را با مابعدالطبیعه علقه‌ای است» (۵۶).

(۲) متافیزیک امری اجتناب‌ناپذیر برای خرد آدمی است: «خرد آدمی در رده‌ای از شناخت‌های خویش، دارای این سرنوشت ویژه است که پرسش‌هایی سرپا آن می‌شوند که آنها را نمی‌تواند کنار زند؛ زیرا این پرسش‌ها به وسیله خود طبیعت خرد، در برابر خرد نهاده می‌شوند» (۵۷).

۳) اساساً علاقه نظری و نگرورزانه متافیزیکی انسان، بر پایه‌ها و علایق عملی او قرار دارد. اینکه انسان سر بر آستان متافیزیک می‌نهد و در آن وادی سیر می‌کند، برخاسته از نیازها و گرایش‌های عملی اوست. به بیان دیگر، انسان وقتی که به دنبال حلّ مسائل نظری در حوزه متافیزیک است، در واقع به دنبال حلّ مشکلات عملی خود می‌باشد؛ بدین ترتیب، هدف حوزه عمل خواهد بود:

خرد به وسیله گونه‌ای تمایل طبیعت خویش، به پیش رانده می‌شود تا از کاربرد تجربه فراتر رود؛ در یک کاربرد ناب، و به واسطه ایده‌های محض، به دورترین مرزهای هرگونه شناخت سفر کند و تنها در تکمیل طریق خویش، در یک کامل نظام‌مند خودبسنده، آرامش یابد. اینک، آیا این تلاش صرفاً برپایه علاقه نظری عقل استوار است، یا برعکس، تنها و تنها برپایه علاقه عملی خرد؟^(۵۸)

۴) سهولت دسترسی به متافیزیک، در مقایسه با علوم دیگر، عامل توجه و رجوع به آن است. در فعالیت متافیزیکی، مواد و مصالح کار فلسفی به آسانی در دسترس قرار می‌گیرد و قابل بهره‌برداری می‌باشد. این فعالیت برخلاف علوم تجربی رایج، از تجربه خارجی یا تأمین منابع و مصالح، و طی مسافت و تهیه امکانات آزمایشگاهی، و نیز دشواری‌های فراوان دیگر بی‌نیاز می‌باشد. سهولت و راحتی قرار گرفتن در فضای متافیزیکی، عامل مهمی در رجوع و پرداختن به آن است. از نظر کانت، انسان به متافیزیک می‌پردازد، «بی‌آنکه خود را به وساطت تجربه محتاج ببیند یا به نحوی بتواند از رهگذر تجربه به آن دست یابد».^(۵۹) وی می‌نویسد:

همه کسانی که در مقام سایر علوم، احتیاط می‌کنند و مهر سکوت بر لب می‌زنند، وقتی بحث متافیزیک به میان می‌آید، استادانه داد سخن می‌دهند و گستاخانه فتوا صادر می‌کنند؛ چراکه در اینجا، جهالت آنان در برابر دانایی دیگران، آشکارا از پرده برون نمی‌افتد.^(۶۰)

(۵) قوه‌ای که عهده‌دار تأسیس و شکل دادن به متافیزیک است، عقل می‌باشد. عقل با تکیه بر اندوخته‌ها و قابلیت‌های خود، به تشکیل متافیزیک می‌پردازد: «جوهر اصلی متافیزیک و خصوصیت ذاتی آن... همانا اشتغال عقل است به صرف خود عقل و التفات به اموری که عقل آنها را ماکیان‌وارزیر پر مفاهیم خویش گرفته و مستقیماً زاییده آن مفاهیم می‌پندارد» (۶۱).

از جهت تصوّرات

یکی از تعاریف کانت از متافیزیک، مبتنی بر نوع و سنخ مفاهیم متافیزیکی است و متافیزیک را تحقیقاتی می‌داند که بر مفاهیم انتزاعی یا غیرتجربی استوار است. (۶۲) برخی از ویژگی‌های تصوّرات و مفاهیم بنیادی متافیزیکی به قرار زیر می‌باشند:

(۱) مفاهیم متافیزیکی حاصل انتزاع از امور حسی و تجربی یا اعتبار عقلی از امور درونی یا... نیستند. (۶۳) «مبادی مابعدالطبیعه (که نه تنها قضایای بنیادی مابعدالطبیعه، بلکه مفاهیم اساسی آن را نیز شامل می‌شود)، هرگز نباید مستفاد از تجربه باشد». (۶۴) مفاهیم و تصوّرات متافیزیکی حاصل انتزاع از تجربه بیرونی، یا محصول اعتبار از تجربه درونی نیستند؛ بلکه زمینه‌ها و شاکله‌هایی هستند که از راه ارتباط با پدیدارها و واقعیات (بیرونی و درونی)، به سطح فعلیت و فعالیت می‌رسند.

(۲) مفاهیم متافیزیکی از مفاهیم پیشینی تلقی می‌شوند؛ یعنی دارای محتوا و مفاد حسی و تجربی نیستند: «متافیزیک، سراسر جز مفاهیمی که در آن ارتباط بین اشیا به نحو مقدّم بر تجربه تعقل می‌شود، نیست». (۶۵) «متافیزیک نوعی شناخت عقلی نظری... است که سراسر، از آموزش تجربی فراتر می‌رود و در واقع، به وسیله مفاهیم محض چنین می‌کند». (۶۶)

(۳) دعاوی متافیزیکی، محصول فرایند تحلیل مفاهیم و موضوعات متافیزیکی است.

این دعاوی بر اساس فرایند گذر از موضوع‌ها به مندرجات بی‌واسطه یا باواسطه آنها (عوارض و محمولات ذاتی یا تحلیلی) صورت می‌گیرد و حاصل آن سیر از «اجمال» به «تفصیل» است. به بیان دیگر، شکل‌گیری دعاوی بنیادی متافیزیکی بر اساس تعریف عناصر اصلی آن و آشکار ساختن مندرجات و لوازم و به مدد مفاهیم می‌باشد.^(۶۷)

۴) در متافیزیک، شناسایی و تحلیل تصوّرات جزئی در پرتو مفاهیم کلی صورت می‌گیرد. افراد جزئی به لحاظ اینکه از مصادیق مفاهیم کلی مانند وجود، امکان، ضرورت و... شمرده می‌شوند، از سوی اصحاب متافیزیک مورد پژوهش قرار می‌گیرند. متعلّق پژوهش را در متافیزیک، امور و مفاهیم کلی تشکیل می‌دهند: «شناخت فلسفی، امر جزئی را فقط در امر کلی مطالعه می‌کند».^(۶۸)

از جهت تصدیقات

ویژگی‌هایی را که کانت به تصدیقات متافیزیکی نسبت می‌دهد، می‌توان چنین برشمرد:

۱) احکام متافیزیکی به معنای اعم، یا احکام بنیادی و اساسی متافیزیک و مواد و مصالح آن (به منزله عناصر اصلی شکل‌گیری آن) تحلیلی‌اند: «بخش مجزایی به صورت نوعی فلسفه تعریفی [وجود دارد] که منحصراً متضمّن قضایای تحلیلی متعلّق به مابعدالطبیعه است».^(۶۹) «قضایای بسیاری [در مابعدالطبیعه وجود دارد]... اما این قضایا بدون استثنا تحلیلی است و به مواد و مصالح بنای مابعدالطبیعه مربوط است»؛^(۷۰) مانند این قضیه که «جوهر آن است که فقط به عنوان موضوع وجود دارد».^(۷۱)

۲) احکام متافیزیکی به معنای اخص، آن احکامی شمرده می‌شوند که شناسایی ما را به اشیا گسترش می‌دهند. هدف اساسی از متافیزیک به معنای اعم نیز حصول همین احکام معطوف به اشیا است؛^(۷۲) احکامی از قبیل: اصل «جهت کافی» که طبق آن، تمام اشیا و واقعیات، دارای جهت کافی می‌باشند.^(۷۳) همچنین، این قضیه که «هر آنچه در

اشیا جوهر است، ثابت است»،^(۷۴) جزء احکام متافیزیکی اخص شمرده می‌شود. احکام مربوط به خدا، جهان، و انسان نیز در همین حوزه به بحث گذاشته و صادر می‌شوند؛ بنابراین، در این حوزه اخص است که می‌توان «به غایت قصوای این علم [= متافیزیک]، یعنی به شناخت وجود اعلی و عالم عقبی، که با اصول عقل محض مبرهن گشته است، نائل آمد». ^(۷۵) حال باید گفت که احکام متافیزیکی به معنای اخص، تألیفی ماتقدم‌اند:

احکام متافیزیکی به معنای اخص - بدون استثنا - همه تألیفی است. باید میان احکام منسوب به مابعدالطبیعه [= متافیزیک به معنای عام] و احکام متافیزیکی به معنای اخص، فرق گذاشت. بسیاری از احکام نوع اول [= عام]، تحلیلی است؛ اما این‌گونه احکام صرفاً وسیله‌ای است برای وصول به احکام متافیزیکی که کُل غایت این علم است [معنای اخص] و همواره تألیفی است». ^(۷۶)

غایت مابعدالطبیعه عمومی، مابعدالطبیعه خصوصی است و تشکیل قضایای تحلیلی در اولی، برای وصول به قضایای تألیفی در دومی می‌باشد: «در مابعدالطبیعه، ما اختصاصاً با قضایای تألیفی مقدم بر تجربه سروکار داریم و تنها همین قضایاست که غایت مابعدالطبیعه است و در واقع، نیل بدان مستلزم تحلیل بسیاری از مفاهیم و احکام تحلیلی است». ^(۷۷)

۳) با توجه به بند دوم، باید گفت که احکام متافیزیکی به معنای عام، مبنای احکام متافیزیکی به معنای خاص شمرده می‌شوند. به عبارت دیگر، احکام تألیفی ماتقدم در متافیزیک به معنای خاص، محصول احکام تحلیلی در متافیزیک به معنای عام می‌باشند. ۴) احکام متافیزیکی در تقابل با یکدیگر قرار دارند، اما رفع این تقابل امکان‌پذیر است؛ بر این اساس، می‌توان فرض و حکم سوم را ارائه نمود که نه عیناً حکم نخست، و نه عیناً حکم دوم باشد. نگاهی به احکام متافیزیکی، به ویژه در معنای خاص، این نکته را روشن می‌کند که هر یک از احکام متافیزیکی، به همراه مقابل خود، در حوزه

متافیزیک طرح شده یا قابل طرح است. اما نکته مهم آن است که این تقابل زدودنی و فرارفتنی است، بدین صورت که می‌توان فرض و حکمی میانه را تدارک دید که عیناً بر دو حکم سابق و مقابل منطبق نباشد؛ برای مثال، اگر دو حکم ذیل را داشته باشیم: «جهان متناهی است» و «جهان نامتناهی است»، «ممکن است جهان به هیچ روی به صورت فی‌نفسه [و همان‌گونه که هست] به ما داده نشده باشد و در نتیجه، نه متناهی باشد و نه نامتناهی». (۷۸) به همین ترتیب اند احکامی چون «جهان حادث است» و «جهان قدیم است» و... به بیان دیگر، می‌توان حکمی را تدارک دید و معنایی را در آن فراهم آورد که در آن معنا، جهان متضمن معانی متناهی و نامتناهی یا حادث و قدیم یا... مندرج در گزاره‌های فوق نباشد و خود معنای جدیدی را افاده کند؛ برای مثال، می‌توان معنایی از حدوث و قدم را لحاظ کرد که با معانی متعارف حدوث و قدم متفاوت، و جهان - به لحاظ‌های مختلف - هر دو وضعیت را دارا باشد. توضیح آنکه در معنای رایج فلسفی، «حدوث» عبارت است از: مسبوقیت وجود جهان به عدم آن در طول زمان، یا وجود یافتن جهان در مقطعی از طول زمان؛ همچنین، «قدم» عبارت است از: عدم مسبوقیت وجود جهان به عدم آن در طول زمان، یا وجود ازلی جهان در طول زمان. اما از نگاه دیگر و در معنای دیگر، بر مبنای حرکت جوهری (صدرایی)، می‌توان گفت که: جهان از حدوث جوهری برخوردار است، یعنی در هر لحظه از زمان متولد می‌شود؛ از این‌رو حادث است. از طرف دیگر، چون حرکت جوهری جهان ازلی می‌باشد، جهان قدیم است.

از جهت استدلال

در متافیزیک، استدلال‌هایی که برای هر ادعا و مدعای مقابل آن ارائه می‌دهند، از وزن منطقی و ارزش معرفتی یکسانی برخوردارند. با ملاحظه دو دسته از استدلال‌های رو در

رو، متوجه وزن و ارزش منطقی یکسان آنها می‌شویم؛ یعنی چنان دو دسته استدلال‌هایی هستند که مقابل یکی از دعاوی «طبق اصولی که ضرورتاً باید در هر مابعدالطبیعه جزمی مورد تصدیق باشد، به همان وضوح اصل ادعا قابل اثبات است» و از این رو، نمی‌توان «برای یکی از آنها، نسبت به دیگری، حق ممتاز بر تمجید و برتری [منطقی] قائل شد». (۷۹) به بیان دیگر، استدلال‌های متافیزیکی «جدلی الطرفین» (۸۰) هستند.

از جهت نظام‌مندی

متافیزیک خود را در شکل و قالب یک نظام نشان می‌دهد، نظامی که خودبسندگی و مستقل است:

خرد به وسیله گونه‌ای تمایل طبیعت خویش، به پیش رانده می‌شود تا از کاربرد تجربه فراتر رود؛ در یک کاربرد ناب، و به واسطه ایده‌های محض، به دورترین مرزهای هرگونه شناخت خطر می‌کند و تنها در تکمیل طریق خویش، در یک کل نظام‌مند خودبسندگی، آرامش یابد. (۸۱)

از جهت روش

اصحاب متافیزیک بر این نظرند که می‌توان روش ریاضی را در مورد متافیزیک به کار برد، چراکه «روش ریاضی بیرون از حوزه کمیّت نیز می‌تواند موفقیت حاصل کند». (۸۲) «از این رو، خرد ناب امیدوار است تا بتواند دقیقاً به همان صورت پیروزمندانه و بنیادینی که در کاربرد ریاضی موفق شده است، خود را در کاربرد استعلایی نیز گسترش دهد؛ بخصوص اگر او همان روشی را در کاربرد استعلایی به کار گیرد که در ریاضیات چنان سودی آشکار داشته است». (۸۳)

شایان ذکر است، آنچه تاکنون گفته شد به اوصاف متافیزیک سنتی، کلاسیک و

گذشته اشاره داشت؛ اما اگر بخواهیم از متافیزیک جدید و آینده از نگاه کانت سخن بگوییم، باید یادآور شویم که متافیزیک جدید و آینده «نزد کانت، همان سنجشگری برین از دانش و تجربه بشری است. در واقع، می‌توانیم گفت که علم مابعدالطبیعه همانا آگاهی باریک‌اندیشانه ذهن بشری از کار و کوشش سازنده خود به خود خویش است».^(۸۴)

فیخته (۱۷۶۲-۱۸۱۴م)

در نزد فیخته، فلسفه مفهومی است که می‌تواند بدیل و جایگزین متافیزیک قلمداد شود؛ از این رو، ویژگی‌های متافیزیک در ذیل واژه «فلسفه» یافت خواهند شد. این فیلسوف اعتقاد دارد که فلسفه علم است یا دست‌کم باید علم باشد. در واقع، فلسفه نخست مجموعه‌ای از گزاره‌ها با چنان تمامیت نظام‌مندی باشد که هر گزاره جایگاه درخور خویش را در نظمی منطقی بیاید؛ سپس باید گزاره‌ای بنیادی یا منطقیاً پیشین داشته باشد. وی معتقد است که هر علم فقط باید یک گزاره بنیادی داشته باشد، نه بیشتر؛ زیرا در غیر این صورت، نه یک علم، بلکه چند علم خواهد بود. این گزاره بنیادی، در نزد فیخته، محصول و کارکرد «من ناب» می‌باشد.

به نظر می‌رسد که دیدگاه فیخته در مورد فلسفه، از مدل ریاضیات، به او الهام شده باشد. وی هندسه را نمونه دانش برمی‌گزیند؛ حال آنکه هندسه علمی جزئی است، اما فلسفه علم است یا نظریه دانش. در واقع، فلسفه علم بنیادین است. به همین دلیل، گزاره بنیادی فلسفه نباید به برهان نیازی داشته باشد؛ زیرا لازم است که درستی این گزاره، خود به خود آشکار باشد. به نظر وی، هر گزاره‌ای فقط باید به واسطه گزاره بنیادی یقینی باشد، اما گزاره بنیادی باید بی‌واسطه یقینی باشد؛ زیرا اگر بنا باشد که علم بر گزاره بنیادی فلسفه برهان فراهم کند، فلسفه دیگر علم بنیادین نخواهد بود.^(۸۵)

هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱م)

از نظر هگل، موضوع فلسفه «مطلق» است. مطلق تمامیت است، یعنی واقعیت در کل آن است. در حقیقت، مطلق جریانی از شدنِ خویش است. تعریف هگل از فلسفه نیز چنین است: فلسفه فهم نظام‌مند فرایند خودگشایی غایت‌مند مطلق می‌باشد. کار فلسفه بازسازی زندگانی مطلق است، یعنی فلسفه باید ساختار پویای عقلانی و فرایند غایت‌مند یا جنبش عقل کیهانی را در طبیعت و در سپهر روح انسانی - به صورت نظام‌مند - نشان دهد. البته کار فلسفه آن نیست که کار علوم تجربی یا تاریخ را از سرگیرد یا بهتر انجام دهد (چنین دانشی پیش‌درآمد کار فلسفه است)، کار فلسفه روشن کردن آن فرایند غایت‌مند بنیادینی است که در ذات ماده قرار دارد و به صورت‌های دیگر در علوم شناخته شده است، فرایندی که به این ماده معنای متافیزیکی آن را می‌بخشد. به بیان دیگر، فلسفه باید به طور نظام‌مند نشان دهد که عقل بیکران چگونه خود را در کران‌مند و امر متناهی و از راه آن تحقق می‌بخشد؛ فلسفه باید نظام کاملی باشد که نشان دهد: از «الف» تا «ی»، همه در درون مطلق است. فلسفه به راستی رسا، نظامی فراگیر از تمام حقیقت خواهد بود که عبارت است از: باریک‌اندیشی مفهومی کامل درباره جریان و فرایند مطلق.

حال باید افزود که گشودگی و فرایند درونی مطلق یا زندگی مطلق، در سه حوزه یا مرحله صورت می‌پذیرد: (۱) ایده یا تصوّر؛ (۲) طبیعت؛ (۳) روح. بر این اساس، فلسفه نیز سه بخش خواهد داشت: الف) بخشی که مربوط به ترسیم فرایند شدن ایده یا تصوّر است و «منطق» یا «متافیزیک» نامیده می‌شود؛ ب) بخشی که عهده‌دار ترسیم فرایند شدن مطلق در طبیعت است و «فلسفه طبیعت» خوانده می‌شود؛ ج) بخشی که مربوط به بیان این گشودگی و جریان نظام‌مند در روح انسانی است و «فلسفه روح» قلمداد می‌شود. (۸۶)

منطق هگل در واقع جایگزین متافیزیک به حساب می‌آید. هگل در این مقام، به همان

مسائل مربوط به هستی‌شناسی یا وجود (از آن جهت که وجود شمرده می‌شود) می‌پردازد؛ در عین حال که از خدا، و جهان و نفس نیز بحث می‌کند.^(۸۷) منطق یا متافیزیک هگل با اندیشه‌های محض یا مقولات محض سروکار دارد و به دنبال استخراج و استنتاج این اندیشه‌ها از یکدیگر است. این مقولات کلی و عام عبارت‌اند از: هستی، نیستی، شدن، کیفیت، کمیت، اندازه، متناهی، نامتناهی، تعین، وحدت، کثرت، تمایز، صورت، ماده، نیرو، ضرورت، علیت، جوهر، عرض و... .

در مرحله فلسفه طبیعت و فلسفه روح، و گذر از منطق، حوزه اندیشه‌های محض را پشت سر می‌نهیم و به ملاحظه چیزهای مشخص می‌رسیم. فلسفه طبیعت با مجردات بحث و بسیطی چون هستی، علت و جوهر سروکار ندارد؛ بلکه به چیزها و ماده‌ها و جانوران موجود روی می‌آورد. مقولات مهم این بخش عبارت‌اند از: مکان، زمان، ماده، اندام زمینی (جماد)، اندام گیاهی، و اندام حیوانی. فلسفه روح نیز با چیزهای واقع موجود در جهان سروکار دارد و به اندیشه‌های واقعی آدمیان و همچنین نهادهای آدمی و آفریده‌های او از قبیل هنر، دین و فلسفه می‌پردازد. هگل در فلسفه روح، در بخش روح ذهنی به مقولاتی مانند احساس، شهوت، هوش، خرد، حافظه و...، در بخش روح عینی به مقولاتی مانند حق، اخلاق و قانون، و در بخش روح مطلق به مقولاتی همچون هنر، دین و فلسفه توجه نشان می‌دهد.^(۸۸) اکنون، شایسته است که با تعریف هگل از «تاریخ فلسفه» نیز آشنا شویم:

تاریخ فلسفه آن فرایندی است که از راه آن، مطلق یا حقیقت در تمامیت خویش به خویش می‌اندیشد. خرد فلسفی به این بینش می‌رسد که تمامی تاریخ کیهان و تمامی تاریخ بشر - همانا - خودگشایی مطلق است. و این بینش، همان دانایی مطلق به خویش است.^(۸۹)

چیستی متافیزیک در دوره معاصر

هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م)

هایدگر در مورد موضوع متافیزیک بر این نظر است که:

متافیزیک به «هستی بما هو هستی» می‌اندیشد. اساساً هر جا که پرسیده می‌شود: هستنده چیست، آنچه منظر نظر است، هستی بما هو هستی است... آنچه متافیزیک اظهار می‌کند، آن است که «موجود بما هو موجود» چیست؟ متافیزیک متضمن لوگوسی (اظهاری) در باب هستنده است. عنوان جدیدتر متافیزیک، یعنی هستی‌شناسی، مبین ماهیت آن است.^(۹۰)

او اعتقاد دارد که پرسش اساسی متافیزیک «از این قرار است: اصلاً موجودات چرا به جای آنکه نباشند، هستند؟»^(۹۱) روش کلی متافیزیک نیز عبارت از فعالیت مفهومی، دلیل‌آوری و استدلال‌ورزی است: «هستی‌شناسی یونانی و تاریخ آن... تا به امروز نیز همچنان فلسفه را با خصیصه مفهوم‌پردازی آن تعریف می‌کند».^(۹۲) «مابعدالطبیعه به موجود بما هو موجود، در نحوه‌ای از تفکر مفهومی که اقامه دلیل و استدلال می‌کند، می‌اندیشد».^(۹۳)

متافیزیک هم شامل وجودشناسی (الهیات بالمعنی الاعم) می‌شود و هم مبدأشناسی (الهیات بالمعنی الاخص) را دربر می‌گیرد:

متافیزیک بر حسب ذات خود، در عین حال، هم هستی‌شناسی به معنای دقیق کلمه است و هم خداشناسی. فلسفه اولی بنا به ماهیت هستی - خداشناسانه خود، باید چنان پی‌ریزی شود که در آن، موجود (یعنی موجود بما هو موجود) به منصه ظهور برسد.^(۹۴)

متافیزیک کلاسیک بر عقل محض مبتنی است؛ از این‌رو، در گذشته، متافیزیک دانشی یقینی و کاملاً پیشینی محسوب می‌شد.

تاریخ فلسفه شاهد متافیزیک‌های متعددی است، اما تمام آنها نظام‌های مقولاتی

هستند. هر متافیزیک مجموعه‌ای از مقولات اساسی است که به صورت نظام‌مند، شکل یافته‌اند.^(۹۵) هایدگر در مورد متافیزیک، از تأملات تاریخی نیز برخوردار است؛ برای نمونه، وی بر آن است که «تمام تاریخ مابعدالطبیعه کاملاً تحت سیطره تفکر افلاطونی است، گرچه این نحوه از تفکر همواره تغییر یافته و اشکال مختلفی به خود گرفته است.»^(۹۶) همچنین، او معتقد است:

در سیر و گذار این تاریخ، حیطه‌های معینی از هستی فرادید می‌آیند و در این میان، ابوابی اولیه در نزاع بر سر مسائلی چون «می‌اندیشم» دکارتی، سوژه، من، عقل، روح و شخص را می‌کشایند.^(۹۷)

در واقع، هایدگر بر آن است که:

مابعدالطبیعه به دنبال بنیاد موجودات یعنی درصدد فهم بنیاد آن چیزی است که هست، و این بنیاد را وجود می‌نامد. در مابعدالطبیعه، وجود به منزله آنچه می‌گذارد موجودات ظهور یابند تلقی می‌شود.^(۹۸)

یکی از اصطلاحاتی که هایدگر در نگاه تاریخی خود به متافیزیک از آن یاد می‌کند، اصطلاح «پایان متافیزیک» می‌باشد. از نظر او، دوره متافیزیک تمام شده است؛ زیرا: «پرسش در باب معنای هستی نه فقط سرانجام نیافته و نه فقط چندان که بسنده باشد مطرح نگشته است، بلکه در عین همه شوق و رغبتی که نسبت به متافیزیک وجود دارد، این پرسش به فراموشی سپرده شده است.»^(۹۹) هایدگر معتقد است: متافیزیک به پایان راه خود رسیده است و علوم انسانی و طبیعی جانشین آن شده‌اند.^(۱۰۰)

وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷م)

از نظر وایتهد، متافیزیک عبارت است از: بیان جامع از حقیقت، و تحقیق در حقیقت وجود بر اساس مفاهیم بنیادی (از طریق آمیزش خاص میان آن مفاهیم). او می‌گوید:

فلسفه در پی یافتن مفاهیم عامی است که به نحوی جامع، بیانگر حقیقت امور واقع‌اند... درک کامل و جامع یک شیء یا حقیقت، مسئله نهایی ماست. چنین کاری فقط به کمک مفاهیمی بنیادین که از حقیقت وجود سخن می‌گویند، میسر است... همه نظام‌های فلسفی را باید کوشش‌هایی دانست که در پی تبیین در هم‌آمیختگی این اجزا و مفاهیم‌اند. (۱۰۱)

استیسی (۱۸۸۶-۱۹۶۷م)

استیسی متافیزیک را شناخت مقوله‌ای جهان می‌داند و بر آن است که متافیزیک، شناخت جهان و هستی بر اساس مقولات می‌باشد؛ مقولاتی مانند وجود، جوهر، علیت، و امکان. از نظر اصحاب متافیزیک، این مقولات از کلیت و ضرورت برخوردارند. (۱۰۲) در این حالت، متافیزیک «تعبیری انتزاعی از آرا و نظرات به صورت قضایای عقلی است». (۱۰۳)

تعریف متافیزیک بر محور توصیف علم

برخی از متفکران توصیف علم را مبنا و طریقی برای آشکار ساختن تعریف متافیزیک قرار داده‌اند: «تعرف الاشیا باضدادها او باغیارها». ایر (۱۹۱۰-۱۹۸۹م) متافیزیک را مجموعه قضایایی می‌داند که به نحو تجربی، تحقیق‌پذیر نیستند. این تحقیق‌ناپذیری نه تنها بالفعل، بلکه بالقوه هم است؛ یعنی امکان تحقیق‌پذیری تجربی نیز وجود ندارد:

برای آزمایش اینکه جمله‌ای بیان یک فرضیه تجربی حقیقی است، من اصل تحقیق و اثبات را با تعدیلی اختیار کرده‌ام؛... اگر قضیه طرح شده شرط لازم این اصل را حائز نشود و معلوم متکرر [توتولوژی] هم نباشد، می‌گویم: مابعدالطبیعی است... قضیه مابعدالطبیعی مانند اینکه: وجود مطلق داخل در تکامل و پیشرفت است،

حتی اصولاً [به نحو بالقوه] هم قابل تحقیق نیست و اثبات صدق و کذب آن غیرممکن است؛ زیرا کسی نمی‌تواند چنان مشاهده‌ای را تصور کند که به موجب آن، بتوان تعیین کرد که آیا وجود مطلق داخل در تکامل و پیشرفت هست یا نه. (۱۰۴)

پیر دوهم (۱۸۶۱-۱۹۱۶م)، مورخ و فیلسوف علم، بر این نظر است که روش علم، روشی خودمختار است و مطلقاً از هرگونه اندیشه متافیزیکی استقلال دارد. علم راهی به ماورای تجربه ندارد و از قدرت طراحی یک نظام متافیزیکی بی‌بهره است. حوزه ماورای تجربه، حوزه متافیزیک است و البته متافیزیک حق اظهار نظر له یا علیه هیچ نظریه علمی را ندارد. به اعتقاد پیر دوهم، تئوری علمی با متافیزیک در نمی‌افتد؛ بلکه متافیزیک علم یا فلسفه علم است که با متافیزیک درمی‌افتد. (۱۰۵)

هانس رایشنباخ (۱۸۹۱-۱۹۵۳م) در توصیف متافیزیک چنین می‌نویسد:

اعتقاد بر این است که دستگاه‌های متافیزیکی نوعی شناخت عرضه می‌دارند که دانشمند قادر به دست‌یابی بدان نیست؛ شناختی فوق علمی که برای روش‌های مشاهده و تعمیم، که علم به وسیله آنها پدید می‌آید، دست‌نیافتنی است. (۱۰۶)

پوپر (۱۹۰۲-۱۹۹۴م) با تأمل در ماهیت علم، به این نتیجه رسید که دستگاه‌های تئوریک تجربی باید اولاً ابطال‌پذیر و ثانیاً عاری از تناقض باشند: «ابطال‌پذیری محکی است که ما برای سنجش تجربی بودن گزاره‌ها به کار می‌بریم، همین و بس». «دستگاه‌های تئوریک تجربی، علاوه بر عاری بودن از تناقض، باید به شرط دیگری نیز وفا کنند که همان ضابطه ابطال‌پذیری است». (۱۰۷) نقطه غریب پوپر که همان علم تجربی و ویژگی بنیادی آن بود، منجر به این شد که ماهیت متافیزیک را مجموعه گزاره‌های ابطال‌ناپذیر بدانند: «نظریه‌های فلسفی یا نظریه‌های متافیزیکی، بنا به تعریف، غیرقابل ابطال (ابطال‌ناپذیر) هستند». (۱۰۸) اما، معنای ابطال‌پذیری چیست؟ او می‌نویسد: «ابطال‌پذیری یعنی سازش نداشتن با همه پدیده‌های ممکن. و قانون ابطال‌پذیر یعنی قانونی که برای آن بتوان تصور

کرد که در صورت وقوع پدیده‌ای، باطل خواهد شد.»^(۱۰۹)

ایمره لاکاتوش (۱۹۲۲-۱۹۷۴م) با گذر از تمرکز بر تک‌گزاره‌ها و نظریات متعارف علمی، ماهیت علم را در قالب برنامه‌های پژوهشی علمی ترسیم می‌کند و با توصیف ویژگی‌های این برنامه‌ها، مرز میان علم و متافیزیک را معین می‌سازد. از نظر وی، ویژگی‌های برنامه‌های یادشده را می‌توان چنین برشمرد: (۱) علم در قالب کل‌های ساختاری و مجموعه‌های منتظم قابل فهم می‌باشد، مثلاً فیزیک نیوتنی چنین کلیت نظری‌ای است؛ (۲) وجود پیش‌بینی‌های بدیع؛ (۳) وجود استخوان‌بندی و اسکلت ابطال‌ناپذیر؛ (۴) فقدان جرح و تعدیل در استخوان‌بندی و اسکلت دستگاه؛ (۵) انسجام و سازگاری درونی؛ (۶) منجر شدن به کشف پدیده‌های بدیع.^(۱۱۰) لاکاتوش بر آن است که در متافیزیک، نه عیناً از این‌گونه برنامه‌های فراگیر و مسلط بر تمام پژوهش‌های فلسفی و در نزد تمام فلاسفه، خبری است و نه آنکه به فرض وجود برنامه‌ای هرچند محدود، چنین است که آن برنامه، همه ویژگی‌های یک برنامه علمی را که در بالا مورد اشاره قرار گرفت، دارا باشد.

توماس کوهن (۱۹۲۲-۱۹۹۶م) درک ماهیت علم را درگرو درک تاریخ علم می‌داند: «تاریخ، اگر آن را همچون انباره‌ای برای چیزی بیش از حکایت‌نگاری و گاه‌شماری در نظر آوریم، می‌تواند تصویری از علم را که در اختیار داریم، به طور قاطعی دگرگون کند.»^(۱۱۱) درک علم از طریق تاریخ آن، زمانی امکان‌پذیر است که تاریخ علم را بر حسب واحدهای خاصی که کوهن آن را «پارادایم» می‌نامد، بفهمیم. واژه پارادایم به معنای الگوست و در مورد علم، به سنت پژوهشی مشترک در ادوار تاریخی اطلاق می‌شود. به طور کلی، پارادایم عبارت از مجموعه مفروضات کلی تئوریک و قوانین و فنون کاربرد آنهاست که اعضای جامعه علمی خاصی آنها را برمی‌گیرند. پارادایم در دو معنای تقریباً متمایز به کار می‌رود:

۱. در معنای نخست، پارادایم آمیزه‌ای از باورهای کلی فلسفی و علمی، ارزش‌ها، روش‌ها، و قواعدی است که اعضای یک یا چند جامعه علمی در آن اشتراک دارند. در این معنا، پارادایم به منزله برداشت فلسفی - جامعه‌شناختی از اندیشه‌های راهنمای علم در هر دوره تاریخی است.

۲. در معنای دیگر، پارادایم الگوی عام طرح مسائل علمی و جست‌وجوی راه‌حل آنها در علوم مختلف است. در این معنا، پارادایم مثال‌واره‌ای است از برخورد علمی با ابداع فرضیه، طرح و اجرای آزمایش، و آزمون صحت فرضیه (با استناد به قانون پذیرفته شده علمی)؛ برای مثال، در زیست‌شناسی تکاملی، طرح مسائل و تحقیق درباره آنها با استناد به قانون «گزینش طبیعی» صورت می‌گیرد.

توماس کوهن خود در مطالعات نهایی‌اش، تمایل داشت که ترکیبی از این دو معنا را با تکیه بر معنای دوم ارائه دهد. از نظر کوهن، علم تکامل یافته به وسیله پارادایمی منفرد نظارت و هدایت می‌شود. پارادایم معیارهای کار و پژوهش مجاز را درون علمی که ناظر و هادی آن است، تعیین می‌کند. پارادایم، همچنین، فعالیت دانشمندان عادی را که سرگرم حلّ معماها می‌باشند، هماهنگ و هدایت می‌کند. به اعتقاد کوهن، خصوصیتی که علم را از غیرعلم متمایز می‌سازد، وجود پارادایمی واحد و مسلط است که بتواند یک سنت علم عادی را حفظ کند و استمرار بخشد. مکانیک نیوتنی، علم ابصار موجی، و مغناطیس کلاسیک که همه مقوم پارادایم بوده و شاید هنوز هم باشند، به منزله حوزه‌هایی از علم شناخته می‌شوند. بخش اعظم جامعه‌شناسی جدید فاقد پارادایم است؛ در نتیجه، نمی‌تواند به منزله علم شناخته شود. وضعیت متافیزیک نیز از همین قرار است، یعنی متافیزیک هم فاقد پارادایم واحد و مسلط بر فلاسفه می‌باشد. بنابراین، به عقیده کوهن، تمایز علم از متافیزیک را می‌توان بر مبنای بود و نبود پارادایم و نیز با توجه به وجود و عدم مجموعه اوصاف آن در مورد علم و متافیزیک در

نظر گرفت؛ همانند آنچه از قول لاکاتوش بیان شد.

فایرابند (۱۹۲۴-۱۹۹۴م) ماهیت علم را در قالب عالم جست‌وجو می‌کند. وی دانش را به مثابه دانشمند لحاظ می‌کند و در این باره، به نتایج خاصی می‌رسد. از نظر او، مقام شکار یا کشف در علم صرفاً اختصاص به فرایندها و زمینه نظریات یا خود نظریات علمی ندارد؛ بلکه روش‌ها را نیز دربر می‌گیرد، روش‌هایی از قبیل: اثبات‌گرایی، ابطال‌گرایی و... همچنین، مقام داوری و سنجش علم نیز در نهایت به اصل موفقیت، سودمندی و کارآمدی نظریات مربوط می‌شود. بر این اساس، علم را نمی‌توان جریانی تک‌روشی دانست؛ بلکه باید آن را چندروشی^(۱۱۲) انگاشت. فایرابند به کارگیری شیوه‌های نامعمول در علم را نفی نمی‌کند، زیرا بر آن است که نمی‌توان استدلالی را در نفی آنها به دست داد. او حتی این امر را دست‌کم گرفتن استعداد انسانی می‌داند و آن را در مسیر پیشرفت و جریان بالنده علم آسیب‌زا می‌انگارد. در این حالت، ما نمی‌توانیم از یک علم سخن بگوییم؛ بلکه باید از علم‌های متعدد سخن به میان آوریم و بپذیریم که انواع بسیار متفاوت علم وجود دارند و می‌توانند وجود داشته باشند. فایرابند بر این باور است که علم چیزی است که فی‌نفسه مستقل از متافیزیک است و نیازی به چیزی ندارد. وی به جای اوصاف علم و دانش، به اوصاف عالم و دانشمند می‌پردازد. شماری از ویژگی‌های کلی هر دانشمند تجربی عبارت‌اند از: (۱) به آزمون گذاشتن نظریه در موقعیت‌های مختلف؛ (۲) پذیرش ایرادات و پاسخ‌گویی به پرسش‌های مطرح شده در مورد نظریه خود؛ (۳) ادامه دادن به تحقیق در مورد نظریه خود و پی‌گیری جزئیات آن؛ (۴) توسعه و بسط نظریه؛ (۵) آگاهی از وضعیت کلی نظریه؛ (۶) پذیرش آزادانه نظریه توسط دیگر دانشمندان.^(۱۱۳)

پس، فایرابند معتقد است که از طرفی با لحاظ برخی موارد اساسی در علم از قبیل خودبسندگی علم نسبت به حوزه‌های دیگر و نیز توجه به ملاک کارآمدی در علم، و از

طرف دیگر با توجه به مجموع ویژگی‌های هر عالم تجربی، می‌توان به ملاک تمایز کلی علم از غیر علم - از جمله متافیزیک - دست یافت و تفاوت میان عالم تجربی و فیلسوف را درک کرد.

تفاوت قوانین متافیزیکی با قوانین علمی

برخی با جمع‌بندی ویژگی‌های قوانین علمی و متافیزیکی، به بیان تفاوت‌های آنها با یکدیگر پرداخته و آن تفاوت‌ها را این‌گونه ترسیم کرده‌اند:

(۱) هیچ‌یک از قانون‌های متافیزیکی کمی نیستند؛ در حالی که اغلب قانون‌های علمی - به ویژه امروزه - از قانون‌های کمی شمرده می‌شوند.

(۲) هیچ‌یک از قوانین متافیزیکی را نمی‌توان از راه تجربه ابطال کرد، اما قوانین علمی از راه تجربه ابطال پذیرند؛ یعنی فرض ابطال آنها به طریق تجربه، معقول است (حساس بودن نسبت به جهت‌گیری حوادث مادی).

(۳) قوانین علمی گزینشی‌اند، یعنی به چهره‌ای از حوادث و موجودات نظر دارند، نه به کل آنها و به طبیعت آنها؛ در حالی که قوانین متافیزیکی به کل پدیده‌ها و طبیعت موجودات ناظر می‌باشند.

(۴) با قوانین علمی، می‌توان حادثه‌ای خاص را پیش‌بینی کرد؛ اما با قوانین متافیزیکی، پیش‌بینی یک عمل امکان‌پذیر نیست.

(۵) انکار یک قانون متافیزیکی ممکن است به یک محال عقلی منتهی شود، اما انکار یک قانون علمی چنین نیست. به بیان دیگر، انکار قانون علمی امری نیست که با هیچ بدیهی عقلی در تناقض باشد تا لازم آید که به خاطر قبول آن بدیهی، قانون علمی مقبول شود.

(۶) نظریه علمی، حتی اگر ابطال گردد، می‌تواند به طور ناقص و جزئی صحیح باشد؛ اما ابطال قانون فلسفی به منزله محو آن است. (۱۱۴)

تمایز موضوعی - روشی متافیزیک

برخی معتقدند: فیلسوفان مغرب‌زمین، پس از رنسانس در مقام شناسایی علوم و تمایز علوم تجربی از علوم غیرتجربی، «موضوع» را کنار گذاشتند و «روش» را به عنوان ملاک تمایز به کار گرفتند؛ آنان کوشیدند تا علوم را بر مبنای روش طبقه‌بندی کنند. نظریاتی مانند «اثبات‌پذیری»، «ابطال‌پذیری» و... در همین راستا طرح شده‌اند. تمام این نظریات در یک وجه مشترک‌اند و آن اینکه همه آنها سعی دارند تا از طریق تعریف حدود علم تجربی، آن را از سایر دانش‌ها مانند متافیزیک متمایز کنند. اما با شروع از متافیزیک و محوریت دادن به موضوع علوم، و آن‌گاه «استخراج روش بر اساس موضوع خاص هر علم»، می‌توان به تمایز علوم دست یافت. بر این اساس، با توجه به موضوع خاص متافیزیک (که همانا «وجود بما هو وجود» است) و ارجاع روش به نحوه موضوع، می‌توان روش متافیزیک را برهانی دانست. روش برهانی عبارت از یافتن محمول‌های ذاتی است، محمول‌هایی که از موضوع خود انفکاک‌پذیر نباشند. در واقع، روش برهانی عبارت است از: کشف محمول‌هایی که نسبت به موضوع خویش ذاتی، و از آن انفکاک‌ناپذیر باشند. علوم برهانی، علومی هستند که با این شیوه به مسائل و قضایای خود شکل می‌دهند. بدین ترتیب، موضوعات علوم دو گونه‌اند: برخی در حیطه روش برهانی هستند و برخی چنین نیستند. وقتی که تحقیق ما به دنبال یافتن عوارض و محمولات ذاتی باشد، ناچاریم از روش برهانی استفاده کنیم. قضایا و مسائل برهانی - دست‌کم - سه ویژگی دارند که هرکدام به اصل انفکاک‌ناپذیری محمولات آنها از موضوعات برمی‌گردد:

۱. مسائل برهانی به شکل «همه» یا «هیچ» مطرح می‌شوند.
۲. مسائل برهانی استثناپذیر نمی‌باشند؛ از این‌رو، حتی یک مورد خلاف نیز مبطل آنها خواهد بود.

۳. در مسائل برهانی، تضاد در حکم تناقض است.^(۱۱۵) بر اساس این اصل، حتی دو حکم متافیزیکی در حالت متضاد هم نمی‌توانند رفع شوند و حکم سومی متولد گردد و سپس آن‌گونه که کانت تصوّر می‌کند، دو حکم جدلی الطرفین محسوب شوند؛ چراکه این دو حکم، در حالت متضاد نیز متناقض به شمار می‌آیند، پس قابل رفع نیستند.

الگوی عقلی و کلی برای فهم چیستی متافیزیک

با توجه به توصیف‌هایی که از متافیزیک به دست داده شده است و با عنایت به مصادیق، نمونه‌ها، و دستگاه‌های متافیزیکی به وجود آمده در تاریخ اندیشه فلسفی، می‌توان در قالب الگویی پیشنهادی به جمع‌بندی ویژه‌ای پرداخت تا از طریق آن، متافیزیک‌های شکل‌گرفته در طول تاریخ فلسفه به نمایش گذاشته شوند. این الگو توصیفی کلی بر اساس دستگاه‌های متافیزیکی کلاسیک یا دستگاه‌های مشابه خواهد بود و هدف آن درک صوری متافیزیک‌ها و نیز نمودار ساختن محتوای آنهاست. بر اساس این الگو، می‌توان گفت که هر متافیزیکی به عنوان یک دستگاه معرفتی و یک تحقیق کل‌نگرانه به واقعیت، مرکب از مجموعه عناصر و مؤلفه‌هایی عقلی (و نه شهودی) است؛ از این قبیل:

(۱) موضوع انتزاعی محوری (موضوع یا موضوعات نظری): هر دستگاه متافیزیکی دارای یک یا چند موضوع انتزاعی محوری است؛ موضوع یا موضوعاتی که نقش مهمی را در آن دستگاه ایفا می‌کنند (مانند موضوع یا مفهوم «مثل» نزد افلاطون، «صورت» نزد ارسطو، «نور» نزد سهروردی، «جوهر» نزد اسپینوزا، «وجود» نزد ملاصدرا و...).

(۲) مفاهیم انتزاعی پایه و اساسی: متافیزیک‌ها در نظام خویش، از چندین مفهوم اساسی سود می‌جویند؛ مفاهیمی مانند: قوه، فعل، جوهر، عرض، ثابت، متغیر، مبدأ، کمال، نقص، شباهت، رابطه، ضرورت، پویش، دیالکتیک، نوع، زمان و... .

(۳) تعاریف: هر متافیزیک تعریف خاصی را از موضوع محوری و مفاهیم اساسی

ویژه خود ارائه می‌دهد؛ برای مثال، «مبدأ نخستین» نقطه‌ای است که شیء یا از آن نقطه هست یا از آن نقطه به وجود می‌آید یا از آن نقطه شناخته می‌شود. علت، نخستین مبدأ حرکت یا سکون است. طبیعت، ماهیت اشیایی است که در درون خود یک مبدأ حرکت دارند. زمان، تکرر عددی حرکت است. نفس الامر، واقعیتی ورای دو قطب ذهنی و عینی است.

۴) اصول و قواعد اصلی و فرعی عقلی: اصولی عقلانی که تمام یا اکثر موجودات را شامل می‌شوند (مانند: هر حادثی نیازمند علت است؛ هر شیء طبیعی از ماده و صورت تشکیل شده است؛ اصل دیالکتیک بر تمام هستی حاکم است؛ دو امر متضاد نمی‌توانند در شیء واحد جمع شوند).

۵) چشم‌انداز کلی در مورد مجموعه موجودات: متافیزیک عهده‌دار بیان و توضیح واقعیت در حالت کلی آن است؛ در واقع، به دنبال آن است که تصویری کلی را از واقعیت به دست دهد. متافیزیک در موضعی قرار می‌گیرد که موجودات را در حالت مجموعه‌ای و کل به نظاره بنشیند تا آن مجموعه را توصیف کند؛ برای نمونه، این بیان که «واقعیات دارای مراتب هستند و از دو مرتبه کلی ثابت و متغیر تشکیل شده‌اند و بر آنها اصل ازلیت و ابدیت حکومت می‌کند و...»، نوعی نگاه کل‌نگر متافیزیکی به واقعیات است.

۶) نظریاتی درباره خدا، جهان، و انسان: نظریه‌پردازی در مورد موضوعاتی مانند خدا، جهان و انسان از دیگر ویژگی‌های دستگاه‌های متافیزیکی است.

۷) استدلال‌ها و دلیل‌ها در مورد برخی اصول، چشم‌انداز کلی، و موضوعات خدا، جهان، و انسان (مانند اینکه: جهان متغیر است، هر متغیری زمانمند است؛ پس جهان زمانمند است).

۸) می‌توان از پیوستگی مباحث متعدد یک دستگاه متافیزیکی با موضوع محوری آن سخن گفت. این نقش آفرینی و حضور موضوع در ابواب و اضلاع مختلف را دست‌کم در برخی از دستگاه‌های متافیزیکی می‌توان به نظاره نشست.

نتیجه‌گیری

با نگاهی به آرای فلاسفه در طول تاریخ فلسفه، این نکته روشن می‌شود که کشف چیستی متافیزیک و آشکار ساختن ماهیت آن، همواره دغدغه اصلی یا مهم بسیاری از فلسفی‌اندیشان - اعم از موافقان یا مخالفان متافیزیک - بوده است. با توجه به این آراء، روشن می‌شود که این شاخه فلسفی از جنبه‌ها و ابعاد متعددی برخوردار است. در نهایت، می‌توان الگویی را برای دستگاه‌های متافیزیکی در نظر گرفت.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ارسطو، *ارگانون*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، ص ۳.
2. Edwards Paul (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, v. 5, p. 28.
- ۳- باربارا جانکار، *فلسفه ارسطو*، ترجمه مهرداد ایرانی‌طلب، ص ۱۴.
- ۴- ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۲۳.
- ۵- همان.
- ۶- همان، ص ۲۵.
- ۷- دیوید راس، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام‌صفری، ص ۲۴۶.
- ۸- همان، ص ۲۴۰ / *ارسطو، مابعدالطبیعه*، ص ۶۸.
- ۹- همان، ص ۲۳.
- ۱۰- همان، ص ۲۷.
- ۱۱- محمدتقی جعفری، *ترجمه و تفسیر نهج البلاغه*، ج ۷، ص ۱۱۸.
- ۱۲- همو، *تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی*، ج ۶، ص ۶۴۸.
- ۱۳- همان، ج ۱۲، ص ۲۰۸.
- ۱۴- ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ص ۲۷ / دیوید راس، *ارسطو*، ص ۲۴۰.
- ۱۵- ارسطو، *مابعدالطبیعه*، ص ۱۹.
16. Apology.
17. Theology.
18. Scholastic Philosophy.
19. Christian Philosophy.
- ۲۰- محمد ایلخانی، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی*، ص ۳۸-۵۰.
- ۲۱- الستر مک کراث، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، ص ۱۴۸.
22. Scholasticism.
- ۲۳- همان، ص ۳۶.
- ۲۴- اتین ژیلسون، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، ص ۱۷.
- ۲۵- اتین ژیلسون، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، ص ۱۴.
- ۲۶- اتین ژیلسون، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ص ۲۹.

- ۲۷- دیوید لاسکم، *تفکر در دوره قرون وسطی*، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، ص ۱۲.
- ۲۸- اگوستین، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، دفتر هفتم به بعد.
- ۲۹- محمد ایلخانی، *متافیزیک بوئیتوس*، فصل سوم.
- ۳۰- بوئیتوس، *تسلای فلسفه*، ترجمه سایه میثمی، دفتر سوم به بعد.
- ۳۱- توماس آکویناس، *در باب هستی و ذات*، ترجمه فروزان راسخی، فصل اول تا ششم.
- ۳۲- ابونصر فارابی، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوچم، ص ۱۰۲-۱۰۵ / همو، *التعلیقات*، ص ۱۵۲-۱۵۴.
- ۳۳- ابن سینا، *الشفای (الهیات)*، ص ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۱ و ۲۳.
- ۳۴- ابو حامد غزالی، *مقاصد الفلاسفه*، ترجمه محمد خزائلی، ص ۷۵ و ۷۶.
- ۳۵- ملّاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱، ص ۲۳ و ۲۴ (با پاورقی سید محمدحسین طباطبائی).
- ۳۶- سید محمدحسین طباطبائی، *نهایة الحکمة*، کلام بمنزله المدخل لهذه الفن / همو، *بداية الحکمة*، مقدمه / همو، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، مقاله اول.
- ۳۷- محمدتقی مصباح، *دروس فلسفه*، ص ۸-۱۰.
- ۳۸- رنه دکارت، *فلسفه دکارت (اصول فلسفه)*، ترجمه منوچهر صانعی درّه‌بیدی، ص ۲۰۸، ۲۱۰ و ۲۱۳.
- ۳۹- همان، ص ۲۱۷.
- ۴۰- همان، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.
- ۴۱- همان، ص ۲۱۸.
- ۴۲- همو، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، ص ۱۵ و ۱۶ / همو، *گفتار در روش درست راه بردن عقل*، ترجمه محمدعلی فروغی، ص ۸۴ و ۸۵.
- ۴۳- باروخ اسپینوزا، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، بخش اول و دوم / همو، *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، ترجمه محسن جهانگیری، ذیل مشتمل بر تفکرات مابعدالطبیعی / کارل یاسپرس، *اسپینوزا*، ترجمه محمدحسن لطفی، بخش سوم تا پنجم.
- ۴۴- کارل یاسپرس، *اسپینوزا*، ص ۵۴.
- ۴۵- راجر اسکروتن، *اسپینوزا*، ترجمه اسماعیل سعادت، ص ۱۱.
- ۴۶- باروخ اسپینوزا، *رساله در اصلاح فاهمه*، ترجمه اسماعیل سعادت، ص ۱۵.
- ۴۷- لایب‌نیتس و ویلهلم گتفرید، *گفتار در مابعدالطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن*، ترجمه ابراهیم دادجو، ص ۹۵ و ۱۸۳ / لایب‌نیتس و ویلهلم گتفرید، *مونا دلوزی و چند مقاله فلسفی دیگر*، ترجمه عبدالکریم

- رشیدیان، ص ۳۷ و ۱۶۵.
- ۴۸- لایب‌نیتس و ویلهام گتفرید، *موناډولوژی و...*، ص ۱۲۵.
- ۴۹- منوچهر صانعی درّه‌بیدی، *فلسفه لایب‌نیتس*، ص ۴۶.
- ۵۰- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، ج ۶، ص ۱۲۴.
51. Harward Caygill, *A Kant Dictionary*, p. 291.
52. *Ontology*.
- ۵۳- فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ج ۶، ص ۱۲۴.
54. Harward Caygill, *A Kant Dictionary*, p. 291.
55. Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by Norman Kemp smith, B 7.
56. Immanuel Kant, *Prolegomena*, p. 5.
57. CPR VII.
58. CPR A798 B826.
59. Immanuel kant, *Prolegomena*, p. 75-76.
- ۶۰- ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، ترجمه غلامعلی حداد عادل، ص ۹۳.
61. Immanuel kant, *Prolegomena*, p. 75-76.
- ۶۲- ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، ص ۹۳.
- ۶۳- همان، ص ۸۹.
- ۶۴- همان، ص ۹۵.
- ۶۵- همان، ص ۸۹.
66. B XIV.
67. A484 B 512, *Prolegomena*, p. 17-19.
68. A 714 B742.
- ۶۹- ایمانوئل کانت، *تمهیدات*، ص ۱۰۳ و ۱۰۴.
- ۷۰- همان، ص ۱۰۷.
- ۷۱- همان، ص ۱۰۳.
- ۷۲- همان، ص ۱۰۷ و ۱۰۸.
- ۷۳- همان، ص ۱۰۸.

۷۴- همان، ص ۱۰۳

۷۵- همان، ص ۱۰۷

۷۶- همان، ص ۱۰۳

۷۷- همان، ص ۱۰۴

78. A504 B532.

79. A 42, Prolegomena, p. 128.

80. dialectical.

81. A798 B 826.

82. A725 B753.

83. A713 B741.

۸۴- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، ج ۷، ص ۲۰.

۸۵- همان، ص ۴۸، ۵۵ و ۵۹.

۸۶- همان، ص ۱۷۳-۱۷۶.

۸۷- کریم مجتهدی، منطق از نظر هگل، ص ۴۲.

۸۸- و.ت. استیس، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، ج ۲، ص ۴۱۱، ۴۳۸، ۴۴۵ و ۴۴۶.

۸۹- فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ج ۷، ص ۱۷۴.

۹۰- مارتین هایدگر، متافیزیک چیست، ترجمه سیاوش جمادی، ص ۱۳۱، ۱۳۲ و ۱۵۲.

۹۱- همان، ص ۱۵۷.

۹۲- همو، وجود و زمان، ترجمه سیاوش جمادی، ص ۱۰۵.

۹۳- والتر بیمل، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، ص ۲۳۹.

۹۴- مارتین هایدگر، متافیزیک چیست، ص ۱۵۳ و ۱۵۴.

۹۵- مارتین هایدگر، وجود و زمان، ص ۸۲.

۹۶- والتر بیمل، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ص ۲۴۰.

۹۷- مارتین هایدگر، وجود و زمان، ص ۱۰۶.

۹۸- والتر بیمل، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ص ۲۳۹ و ۲۴۰.

۹۹- مارتین هایدگر، وجود و زمان، ص ۱۰۵.

۱۰۰- والتر بیمل، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ص ۲۴۰ و ۲۴۱.

- ۱۰۱- آلفرد نورث وایتهد، سرگذشت اندیشه‌ها، ترجمه عبدالرحیم گواهی، ج ۲، ص ۳۴۳ و ۳۸۰.
- ۱۰۲- والتر ترنس استیس، وجود و شناخت، ترجمه عزیزالله افشار، ص ۳۷۰ به بعد.
- ۱۰۳- همو، دین و نگرش نوین، ترجمه احمدرضا جلیلی، ص ۲۳۱.
- ۱۰۴- ج. ایر، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، ص ۱۳، ۱۲ و ۲۱.
- ۱۰۵- پیر دوهم، «فیزیک و متافیزیک»، ترجمه عبدالکریم سروش، مندرج در: عبدالکریم سروش، علم چیست، فلسفه چیست، ص ۱۹۹ و ۲۰۰.
- ۱۰۶- هانس رایسنباخ، پیدایش فلسفه علمی، ترجمه موسی اکرمی، ص ۱۰۳.
- ۱۰۷- کارل ریموند پوپر، منطق اکتشاف علمی، ترجمه حسین کمالی، ج ۱، ص ۱۱۰ و ۱۱۸.
- ۱۰۸- همو، حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه احمد آرام، ص ۲۴۳.
- ۱۰۹- عبدالکریم سروش، علم چیست، فلسفه چیست، ص ۳۱ و ۳۲.
- ۱۱۰- آلن. ف. چالمرز، چیستی علم، ترجمه سعید زیبا کلام، ص ۱۰۳، ۱۰۰ و ۱۰۸.
- ۱۱۱- توماس کوهن، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه عباس طاهری، ص ۸۲.

112. multiplicity method.

- ۱۱۳- پاول فایرابند، برضد روش، ترجمه مهدی قوام‌صفری، ص ۲۸، ۳۰، ۳۱ و ۳۴-۳۶.
- ۱۱۴- عبدالکریم سروش، علم چیست، فلسفه چیست، ص ۷۷ و ۷۸.
- ۱۱۵- احد فرامرز قراملکی، «قاعده موضوع کل علم بی‌بحث فی‌ه عن عوارض الذاتیه»، در: مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۵۴-۵۳، ص ۱۴۷، ۱۵۱ و ۱۵۳.

منابع

- آکویناس، توماس، در باب هستی و ذات، ترجمه فروزان راسخی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۲.
- ابن سینا، الشفا (الهیات)، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۳.
- ارسطو، ارگانون، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران، نگاه، ۱۳۷۸.
- ، مابعدالطبیعه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، چ دوم، ۱۳۸۵.
- اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
- ، رساله در اصلاح فاهمه، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- ، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- استیس، والتر ترنس، دین و نگرش نوین، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷.
- ، وجود و شناخت، ترجمه عزیزالله افشار، تهران، حکمت، ۱۳۸۶.
- استیس، و.ت، فلسفه هگل، ترجمه حمید عنایت، تهران، امیرکبیر، چ هشتم، ۱۳۸۱.
- اسکروتن، راجر، اسپینوزا، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- آگوستین، اعترافات، ترجمه سایه میثمی، تهران، سهروردی، چ دوم، ۱۳۸۰.
- ایر، ا.ج، زبان، حقیقت و منطق، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۶.
- ایلخانی، محمد، تاریخ فلسفه در قرون وسطی، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- ، متافیزیک بوئتیوس، تهران، الهام، ۱۳۸۰.
- بوئتیوس، تسلائی فلسفه، ترجمه سایه میثمی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
- بامل، والتر، بررسی روشنگرانه اندیشه‌های مارتین هایدگر، ترجمه بیژن عبدالکریمی، تهران، سروش، ۱۳۸۱.
- پوپر، کارل ریموند، حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۳.
- ، منطق اکتشاف علمی، ترجمه حسین کمالی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰.
- جانکار، باربارا، فلسفه ارسطو، ترجمه مهرداد ایرانی‌طلب، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۵.
- جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹.
- ، تفسیر و نقد و تحلیل مشنوی، تهران، اسلامی، چ دهم، ۱۳۶۲.
- چالمرز، آلن. ف، چیهستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
- دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت، چ سوم، ۱۳۸۱.
- ، فلسفه دکارت (اصول فلسفه)، ترجمه منوچهر صانعی دژه‌بیدی، تهران، الهدی، ۱۳۷۶.
- ، گفتار در روش درست راه بردن عقل، ترجمه محمدعلی فروغی، مشهد، دامون، ۱۳۸۵.

- دوهم، پیر، «فیزیک و متافیزیک»، ترجمه عبدالکریم سروش، مندرج در: عبدالکریم سروش، علم چیست، فلسفه چیست، تهران، طلوع آزادی، چ دوم، ۱۳۶۱.
- راس، دیوید، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
- رایسنباخ، هانس، پیدایش فلسفه علمی، ترجمه موسی اکرمی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۱.
- ژیلسون، اتین، روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه ع. داوودی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- _____، مبانی فلسفه مسیحیت، ترجمه محمد محمدرضایی و سید محمود موسوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- سروش، عبدالکریم، علم چیست، فلسفه چیست، تهران، طلوع آزادی، چ دوم، ۱۳۶۱.
- صناعی دره‌بیدی، منوچهر، فلسفه لایب‌نیتس، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، سید محمدحسین، نه‌ایة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
- _____، اصول فلسفه و روش رئالیسم، باورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا، چ دوم، ۱۳۸۳.
- _____، بدایة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۴.
- عبدالکریمی، بیژن، هایدگر و استعلا، تهران، نقد فرهنگ، ۱۳۸۱.
- غزالی، ابو حامد، مقاصد الفلاسفه، ترجمه محمد خزائلی، تهران، امیرکبیر، چ دوم، ۱۳۶۳.
- فارابی، ابونصر، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، چ دوم، ۱۳۶۴.
- _____، التعليقات، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
- فایریند، پاول، برضد روش، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵.
- قراملکی، احد فرامرز، «قاعده موضوع کل علم بی‌حسب فی‌ه عن عوارض الذاتیه»، در: مقالات و بررسی‌ها (زمستان ۱۳۷۱)، دفتر ۵۳-۵۴.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، تهران، سروش، ۱۳۷۳.
- _____، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری، تهران، سروش، ۱۳۶۷.
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
- کوهن، توماس، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه عباس طاهری، تهران، قصه، ۱۳۸۳.
- لاسکم، دیوید، تفکر در دوره قرون وسطی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده، ۱۳۸۰.
- لایب‌نیتس و گتفرید، ویلهلم، مونا‌دولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- _____، گفتار در مابعدالطبیعه و نوشتارهای مربوط به آن، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، حکمت، ۱۳۸۱.

۲۰۰ معرفت‌فلسفی سال هفتم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۸

- مجتهدی، کریم، *منطق از نظر هگل*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۷.
- مصباح، محمدتقی، *دروس فلسفه*، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- مک کراث، الستر، *درآمدی بر الهیات مسیحی*، ترجمه عیسی دیباج، تهران، کتاب روشن، ۱۳۸۵.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مصطفوی، چ دوم، ۱۳۶۸.
- وایتهد، آلفرد نورث، *سرگذشت اندیشه‌ها*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
- هایبدرگر، مارتین، *متافیزیک چیست*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
- —، *وجود و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶.
- یاسپرس، کارل، *اسپینوزا*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵.
- Cayhill, Harward, *A kant Dictionary*, Oxford, Blackweel Publishers, 1995.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Translated by Norman Kemp Smith, Macmillan, 1967.
- ———, *Prolegomena*, Macmillan Publishing Company, New York, 1989.
- Paul Edwards (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, Macmillan, Publishing, 1972.