

مفکر فلسفی سال هفتم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۸، ۱۳۱-۱۵۲

واژه‌شناسی «جسمانیت» در نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس

هادی موسوی*

مهدی علی‌پور**

چکیده

نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیه البقا بودن نفس، جزء نظریات بدیع صدرالمتألهین درباره ماهیت نفس است. این نظریه درصدد است اثبات کند که نفس در ابتدای پیدایش، موجودی جسمانی است؛ اما در طول زندگی، به واسطه حرکت جوهری، کمال می‌یابد و به موجودی روحانی تبدیل می‌شود. بسیاری از شارحان این نظریه به بررسی ابعاد گوناگون آن پرداخته‌اند. با وجود این، به نظر می‌رسد از تعیین دقیق معنای واژه «جسمانی» غفلت شده است؛ واژه‌ای که نقش محوری را در نظریه ملاًصدرا ایفا می‌کند.

دو تعریف عمده در مورد حقیقت معنای جسمانی به دست داده شده است: یکی «موجودی از سنخ جسم و یا همان جسم» و دیگری «موجودی شدیدالتعلق به جسم». مقاله حاضر به دنبال آن است که نشان دهد: مراد ملاًصدرا از «جسمانی» معنای نخست آن واژه می‌باشد؛ یعنی نفس، در ابتدای حدوث، جسم است. شواهد و قراین موجود در آثار او همین مدعا را تأیید و تثبیت می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: حدوث نفس، حدوث جسمانی، روحانیه البقاء جسمانی، ملاًصدرا.

mousavihadi3@gmail.com

* کارشناس ارشد مدرسی معارف اسلامی، دانشکده تربیت مدرس دانشگاه قم.

** استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. دریافت: ۸۸/۵/۱۲ - پذیرش: ۸۸/۶/۱۹

۱۳۲ □ *مفکر فلسفی* سال هفتم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۸

مقدمه

بر اساس نظریه مشهور صدرالمتألهین در باب کیفیت حدوث نفس، با نام نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس»،^(۱) نفس در ابتدای حدوث خود به منزله موجودی جسمانی است که با توجه به حرکت جوهری‌ای که در ذاتش دارد، کمال می‌یابد و به موجودی مجرد تبدیل می‌شود. در این نظریه، جنبه‌های بسیار مهمی وجود دارد که بررسی هر یک از این جنبه‌ها قسمتی از آن نظریه را بر ما آشکار می‌سازد. یکی از مهم‌ترین جنبه‌های این نظریه، روند اثبات آن در دستگاه فلسفی صدرایی است؛ به این صورت که مبادی و اصول آن نظریه مشخص شود و روند اثبات آن روشن گردد. چنین بحثی قسمت عمده‌ای از مباحث مربوط به این نظریه را دربر می‌گیرد و می‌تواند تصوّر درستی از این نظریه به دست دهد. اما این تصوّر که بحث از مبادی و اصول نظریه *ملاصدرا*، و پیگیری روند اثبات آن، ما را به سمت نگاهی جامع و کاربردی از این نظریه سوق می‌دهد کاملاً اشتباه است؛ زیرا نظریات فلسفی دو جنبه کلی دارند: جنبه‌ای از آن، که بحث دقیق از جزئیات این‌گونه مباحث است، در حیطة کاری فیلسوفان و متعلمان فلسفه قرار دارد و جنبه دیگر آن، که تاحدی کاربرد آن را در جامعه علمی غیرفلسفی تضمین می‌کند، نمایی است که این نظریه دارد. گفتنی است که در ارائه این نظریه به جامعه غیرفلسفی، شاید تبیین اصول و مبانی آن - و نیز روند اثباتی آن - چندان ضرورت نداشته باشد؛ با این حال، اگر چنین کاری لازم باشد، باید به زبانی ساده صورت گیرد تا شاخه‌های دیگر علم، که با مباحث دقیق فلسفی نامأنوس‌اند، بتوانند از این دست نظریات استفاده کنند.^(۲) بر این اساس، واژگان این نظریه باید در میان کسانی که قصد استفاده آماده از یک نظریه فلسفی را دارند گویای محتوای آن باشد. به همین سبب، در کنار بحث‌های کاملاً فلسفی از نظریات گوناگون، مباحثی از این دست که واژه‌شناسی آن نظریات را برعهده دارند نیز ضروری می‌نماید. بدیهی است که چنین پژوهشی، چون کشف معنای فلسفی را عهده‌دار است، نمی‌تواند از طرح بعضی مباحث فلسفی اجتناب ورزد.

واژه‌شناسی «جسمانیت» در نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس □ ۱۳۳

طرح مسئله

از میان واژگانی که ممکن است در نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» ابهام‌آفرین باشد، یکی واژه «جسمانی» است. البته در نظریه یادشده، مشکلات دیگری نیز به چشم می‌خورد؛ اما مشکل عمده این نظریه همان منظور دقیق صدرالمستألهین از واژه «جسمانی» است. ملاًصدرا در کتاب‌های معروف خود، به تعیین معنای دقیق جسمانی پرداخته^(۳) و کوشش چندانی هم در این زمینه به کار نبسته است؛ از این‌رو، برای تعیین معنای جسمانی، باید به کلام شارحان وی مراجعه شود. این در حالی است که این قضاوت درباره درستی یا نادرستی تبیین شارحان از این واژه و نیز نوع شواهد آنها در این تفسیر، جای بررسی بیشتری دارد؛ زیرا آنچنان‌که به تفصیل خواهیم گفت، جسمانی می‌تواند حاکی از دو معنا باشد: (۱) موجودی که از سنخ جسم، و یا همان جسم است؛ (۲) موجودی که جسم نیست، ولی تعلق شدیدی به جسم دارد. بنابراین، اگر بپذیریم که جسمانیت در عبارت «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» بر معنای اول - یعنی جسم بودن - دلالت دارد، باید گفت که ماهیت نفس در ابتدای پیدایش، چیزی جز جسم نیست؛ اما اگر معنای دوم را بپذیریم، باید گفت: نفس موجودی غیرجسم، یا غیرجسمانی به معنای اول است که تعلق شدیدی به جسم دارد. بررسی کتاب‌های برخی از شارحان نظریه ملاًصدرا، ما را به این دو تفسیر متفاوت از واژه جسمانی رهنمون ساخته است. این اختلاف از آنجا ناشی شده که ملاًصدرا در کتاب‌های مشهور فلسفی خود، یا تفسیر درستی از این واژه به دست نداده، یا در برخی موارد کلام خویش را به گونه‌ای مبهم بیان کرده است؛ حتی گاه شاهد عباراتی از وی هستیم که چنان ماهیتی برای نفس حادث شده تعریف می‌کند که گویی نفس حادث شده در ابتدای حدوثش جسمانی نیست، بلکه مجرد است. ملتزم شدن به چنین قولی، لوازمی را در پی دارد که این لوازم بر هیچ‌یک از خوانندگان فلسفه پوشیده نیست. (۴) شمار این عبارات ابهام‌آمیز به قدری

است که موجبات تردید برخی از بزرگان ما را نیز در معنای جسمانی فراهم کرده است که خود بررسی دقیقی را می‌طلبد. این نوشتار بر آن است تا به آنها نیز بپردازد. انتخاب هریک از دو معنای «جسمانی» ممکن است تفاوت‌های بنیادینی در تفسیر نظریهٔ ملاًصدرا به وجود آورد. بر این اساس، واژه‌شناسی جسمانی نه تنها در شناخت معنای «جسمانی» نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، بلکه در اصل نظریهٔ «جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقا بودن نفس» نیز می‌تواند اثرگذار باشد؛ زیرا ما به دنبال تعیین ماهیت نفس در ابتدای حدوث آن هستیم.

آشنایی اجمالی با واژهٔ «جسمانی»

(۱) معنای لغوی «جسمانی»

واژهٔ «جسمانی» از واژگانی است که می‌توان معانی گوناگونی را بر آن حمل کرد؛ از این‌رو، ریشه‌یابی لغوی و نیز تفسیر این واژه در گرو شناخت بیشتر معنای آن است. اما هنگامی که به جست‌وجوی این واژه در فرهنگ‌های لغت می‌پردازیم، متوجه می‌شویم که در فرهنگ‌های لغت مشهور عربی، اثری از واژهٔ «جسمانی» دیده نمی‌شود.^(۵) به همین سبب، شاید بتوان گفت: این واژه جزء واژگان عربی نیست، بلکه از لغات ساختگی فارسی شمرده می‌شود که از واژهٔ «جسم» در زبان عربی گرفته شده است.^(۶)

(۲) «جسمانی» در فرهنگ‌های اصطلاحات

شاید در کتب اصطلاح‌شناسی فلسفی، به جز صفاتی معدود از جسمانی، معنای دقیقی برای جسمانی یا الجسمانی یافت نشود. در ذیل مدخل «جسم»، تنها می‌توان اشاره‌ای به اصطلاح جسمانی را یافت؛ مثلاً اینکه جسمانی به امری می‌گویند که منسوب به جسم باشد.^(۷) همچنین، در توصیف جسمانی، صرفاً به یکی از ویژگی‌های آن (منتقش نشدن

به صور متعدّد) اشاره می‌شود:

إنّ النفس تنطیع فیها صور كثيرة من غیر مدافعة بعضها لبعض. و الجسم و الجسمانی
لیسا كذلك فإنّ صورة الفرس المنقوشة علی الجدار مثلاً ما لم تمح لا یمكن اثبات
صورة أخرى فی محلّها. إنّ النفس تنطیع فیها ماهیتا المتضادین معاً و لاشیء من
الجسم و الجسمانی كذلك.^(۸)

در بعضی از کتب نیز به اشتباه، تعریف اصطلاح دیگری را برای «جسمانی» ذکر کرده‌اند؛
برای نمونه، در کتابی، تعریف قوّه جسمانی به جای تعریف جسمانی آمده و در تعریف
جسمانی چنین گفته شده است: شیئی که حالّ در جسم است.^(۹) اما در منبعی که این
کتاب تعریف یادشده را از آن نقل کرده، قوّه جسمانی این‌گونه توضیح داده شده است:
«قال الحکما: القوّة الجسمانیة ای حالة فی الجسم.»^(۱۰)

علّت ایجاد این اشتباه آن است که در عبارت مزبور، صفت «جسمانی» با توجه به
واژه «قوّه» تعریف شده است. قوّه جسمانی قوّه‌ای است که حالّ در جسم است؛ در
حالی که اصطلاح جسمانی به طور مطلق، با قوّه جسمانی تفاوت دارد. بنابراین، نمی‌توان
واژه قوّه را از ابتدای تعریف مذکور حذف کرد و باقی عبارت را جداگانه در تعریف
جسمانی آورد. با توجه به این مورد و دیگر مواردی که ذکر شد، شاید نتوان معنای
فلسفی دقیقی از واژه جسمانی را در کتاب‌های لغت یا اصطلاح‌شناسی یافت؛ گرچه
این‌گونه کتاب‌ها در ارائه تصویری کلی از جسمانی مفیدند.

«جسمانی» در مکتب صدرایی

بعد از ارائه تصویری اجمالی از معنای جسمانی در کتاب‌های لغت و اصطلاح‌شناسی، به
این نتیجه می‌رسیم که برای فهم دقیق‌تر معنای جسمانی، بهترین منبعی که می‌توان به آن
مراجعه کرد آثار کسانی است که یا به مثابه شارحان مکتب صدرالمتألّهین شناخته

شده‌اند و یا نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس را پذیرفته‌اند. از این گذشته، در کشف معانی مختلف واژه «جسمانی» و به دنبال آن، دست‌یابی به معنای مورد نظر ملاًصدراً از این واژه (در نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس)، چه بسا نوشته‌های خود وی نیز یاری‌گر باشد؛ گرچه در کتاب‌های معروف وی - از جمله *اسفار و شواهد الربوبیة* - شاید تعریف دقیقی از جسمانی، یا نفس جسمانی در ابتدای حدوث به دست نیاید.

به طور کلی، دو تعریف از اصطلاح «جسمانی» دیده می‌شود؛ به همین جهت، دو تعریف متفاوت از این واژه در نظریه ملاًصدراً قابل ارائه است: در معنای اول، جسمانی به موجودی اطلاق می‌شود که از سنخ جسم است؛ به تعبیر دیگر، جسمانی به همان معنای جسم می‌باشد و نفس در ابتدای پیدایش در عالم جسم قرار دارد (یا امری مانند طبع است که درون جسم قرار دارد). اما طبق معنای دوم، جسمانی تفاوت آشکاری با جسم دارد؛ زیرا جسمانی به موجودی گفته می‌شود که تعلق شدیدی به جسم دارد، ولی جسم یا طبع نیست. نظر سومی نیز وجود دارد که به واسطه توسع در معنای جسم، تفسیری از این جسمانیت ارائه می‌کند که این تفسیر می‌تواند ادعای تفسیر دو نظریه سابق را با خود به همراه داشته باشد. البته، این نظر را می‌توان در معنای دوم گنجانند. بنابراین، اینک با دو رویکرد کلی درباره واژه «جسمانی» روبه‌رو هستیم؛ رویکردهایی که هرکدام می‌توانند نظریه ملاًصدراً را به گونه‌ای متفاوت تفسیر کنند. آنچه در توضیح هریک از این دو رویکرد برای ما اهمیت دارد، تفسیر واژه جسمانی و طبعاً شناخت دو معنای جسمانی است، نه شناسایی طرفداران هریک از این نظریات.

الف. معنای اول

در معنای اول، «جسمانی» به موجودی از سنخ جسم یا موجودی مادی تفسیر شده

است. به تعبیری، به نفس جسمانی، اطلاق صورت مادی^(۱۱) و یا طبیعت می‌شود.^(۱۲) حتی در برخی مواضع، با صراحت، گفته می‌شود که نفس صورت جسمیه یا جسم مطلق به شمار می‌رود.^(۱۳) برای درک این بحث، لازم است که طبع نیز شناسایی شود تا وقتی سخن از واژه «طبع» به میان می‌آید، مراد از این واژه روشن باشد و چیستی نفس در مرحله طبع برای ما ملموس تر شود. در مورد طبع، تعاریف گوناگونی آورده شده است. ابن‌سینا طبیعت را این‌گونه تعریف می‌کند: «انها مبدأ اول، لحرکة ما یکون فیه و سکونه بالذات لا بالعرض.»^(۱۴)

در این تعریف، مراد از «مبدأ» مبدأ فاعلی، مراد از «حرکت» حرکات چهارگانه آینی، وضعی، کمی و کیفی، و مراد از «سکون» آن چیزی است که در مقابل حرکت قرار دارد. در دو حال مختلف، طبیعت منشأ سکون یا حرکت می‌شود: وجود حالت ملائم و عدم حالت ملائم. در صورت عدم حالت ملائم، طبیعت مبدأ حرکت است (و جسم را به سمت موضع طبیعی خود حرکت می‌دهد) و در صورت وجود حالت ملائم، طبیعت مبدأ سکون جسم است.^(۱۵) افضل‌الدین کاشانی نیز در تعریف طبع، خصوصیات بیشتری از طبع را برای ما هویدا می‌کند؛ خصوصیات که معنای طبع را برای ما ملموس تر می‌سازند:

بر همه اجسام از آن روی که جسم‌اند، نه از آن روی که بسیط‌اند یا مرکب یا جانور یا بی‌جان، بلکه از آن روی که گوهری است بر سه اندازه ساخته و انداخته، درازی و پهنی و ستبری، گماشته‌ای است از قبیل پادشاه اجسام که جسم آرام‌جای و خوابگاه اوست، که از جسم جدا نشود، و جسم را بر جسم بودن نگه دارد، تا به جنبانیدن و برهم نهادن و پاره کردن، صورت جسمانی که مقدر است از او سترده نشود و ناجسم گردد و نیز تا میانجی بود میان جسم و کارگران در جسم، نام این موکل «طبیعت»، یعنی متطیع در جسم و ملازم گوهر وی در همه حالات مختلف.^(۱۶)

بنابراین، «طبیعت» از خصوصیات هر جسم است، چه آن جسم جاندار باشد و چه نباشد؛ یعنی جسمیت جسم اقتضای طبیعت را دارد. با این تعریف از طبیعت، طبق نظر کسانی که نفس را در ابتدای حدوثش طبیعت می‌دانند، ماهیت نفس در ابتدای حدوثش هیچ فرقی با دیگر اجسام ندارد؛ زیرا موجودی سرتاسر مادی است. تنها تفاوت نفس (در ابتدای حدوثش) با دیگر اجسام، عبارت از این است که نفس در این مرحله - به طور نهفته - از توانایی کسب کمالات و رسیدن به مراحل بالایی وجود برخوردار است. این تفسیر دقیقاً همان تفسیری است که برخی در کتاب‌های فلسفی خویش به بیان آن پرداخته‌اند: «نفس، در بدو پیدایش، مادی و جسمانی است؛ اما همین جسم در اثر تجدد ذاتی و حرکت جوهری، همچنان کمال و لطافت می‌یابد تا اینکه مجرد می‌شود.»^(۱۷)

بر این اساس، تلفی از واژه «جسمانی» و معنای «جسمانیة الحدوث بودن نفس» این است که اضافه به ماده، داخل در وجود آن نفس می‌باشد؛ به گونه‌ای که طبع بدون ماده^(۱۸) وجود پیدا نمی‌کند، ولی ماهیتاً با ماده فرق دارد. گفتنی است، اینکه «اضافه به ماده داخل در وجود» چیزی باشد با اینکه «اضافه به ماده داخل در ماهیت» چیزی باشد تفاوت دارد.^(۱۹) برای مثال، در مقوله عرضی «متی»، علاوه بر اینکه مفهوم اضافه داخل در وجود آن قلمداد گشته، داخل در ماهیت آن نیز اخذ شده است؛ به گونه‌ای که اضافه در وجود خارجی اش ضروری است. همچنین، اگر بخواهیم «متی» را تعریف کنیم، مفهوم اضافه را در ضمن آن تعریف می‌آوریم: «و هو الهيئة الحاصلة للشيء من نسبتة الى الزمان.»^(۲۰)

بدین ترتیب، در تعریف نفس که اضافه به ماده داخل در وجود آن است (نه داخل در ماهیتش)، نمی‌توان اضافه به ماده را بیان کرد؛ چنان‌که این اضافه در تعریف نفس لحاظ نشده است: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است.»^(۲۱) بنابراین، اینکه گفته می‌شود اضافه داخل در وجود نفس می‌باشد، یعنی از همان اول با ماده است؛ بلکه این ماده است که تلطیف و مجرد می‌شود. مطابق با این معنا، در عبارت «جسمانیة الحدوث و

روحانیة البقا بودن نفس»، جسمانی به معنای جسم می‌باشد و نفس در ابتدای پیدایش به منزله جسم است.

ب. معنای دوم

معنای دوم واژه «جسمانی» کاملاً متفاوت با معنای اول این واژه است و در آن، جسمانی به معنای جسم نیست. بنابراین معنا، جسمانیت را در عبارت «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس»، می‌توان این‌گونه تعریف کرد: «جسمانیة، ای شديدة التعلق بالأجسام الطبیعة و لوازمها لاجسماً، إذ فرق بین بین الجسم و الجسمانی و لاجسماً كالمنطبعات.»^(۲۲) طبق این معنا از جسمانی، نفس در ابتدای حدوثش نه جسم است و نه طبع؛ بلکه موجودی است که به جسم تعلق پیدا می‌کند (زیرا نفس امری غیرمادی است که اضافه به ماده در ذات آن نهفته است). شاید اینکه گفته: حکم نفس حکم طبایع است، و نگفته: نفس طبع است، تأییدی بر همین دیدگاه باشد که نفس طبع نیست؛ زیرا اگر نفس را طبع می‌دانست، نباید می‌گفت: حکم نفس حکم طبایع است، بلکه باید می‌گفت: نفس جزء طبایع است، یا نفس طبیعت است. از این گذشته، در ادامه، این جمله را اضافه می‌کند که: «و إن استغربت كون الطبیعة أو الجسم أو غیرهما من مراتب النفس.»^(۲۳) در واقع، این معنا از جسمانی در مقابل معنای اول جسمانی قرار دارد. گفتنی است که تعریف دوم را از مضمون عبارات بسیاری از فلاسفه دیگر نیز می‌توان به دست آورد: جسم غیر از جسمانی است.^(۲۴) معنای اول این‌گونه القا می‌کرد که نفس در ابتدای حدوثش جسم یا طبیعت است؛ ولی در معنای دوم، جسمانی به آن چیزی اطلاق می‌شود که نه جسم است و نه طبیعت. پس، تقابل این دو معنا در تعریف جسمانی کاملاً آشکار است.

تردیدی وجود ندارد که انتخاب هر یک از این دو تعریف، منجر به تفسیر متفاوتی از نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» خواهد شد. البته تفسیر دیگری نیز

در همین زمینه وجود دارد که می‌توان آن را به منزله تفسیر سومی از جسمانیت قلمداد کرد؛ اما این تفسیر بنا به دلایلی، همان تفسیر دوم و یا حتی جمع تفسیر اول و دوم است (از این رو، آن را در بخش جداگانه‌ای بیان نمی‌کنیم). در این حالت سوم، ما با تفصیل بیشتری از معنای جسمانیت روبه‌رو، و از این جهت، شاهد معنای خاصی از جسم هستیم. بنابراین، معنای جسمانی نیز می‌تواند تغییر کند. طبق این نظریه، جسم دو معنا دارد: یکی، معنای معروف (که همان جسم مادی طبیعی است) و دیگری، معنای موردنظر حکمت متعالیه، که عام‌تر از جسم طبیعی است؛ زیرا بر مفارق نوری نیز اطلاق می‌شود: «انَّ الجسم له ايضاً معنى دقيق يصح اطلاقه على المجرد المفارق.»^(۲۵) احتمال آنکه این معنا از جسمانی هم بتواند بر جسمانیة الحدوث بودن نفس اطلاق شود، از آنجا قوت می‌گیرد که ملاًصدرا در برخی مواضع، جسمانی را به معنای جسم برزخی گرفته است: «لكلّ نشئة و عالم صورة خاصة و كان فى الوجود وحدة إلهية ثم عقلية و كثرة جسمانية برزخية و أخرى مادية كثيفة.»^(۲۶) همچنین، آنجا که صدرالمتألهین گفته است: «و أمّا من جعل النفس جسماً أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية و لم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات و الانفعالات بل شبحاً برزخياً صورياً أخروبياً.»^(۲۷) بنابراین، در تفسیر این معنا از جسمانی، باید گفت: نفس در ابتدای حدوثش امری جسمانی است، و جسمانی امری غیر از جسم می‌باشد؛ به این معنا که نفس در مرحله یادشده، از درجه‌ای از تجرّد - اگرچه در حدّ بسیار ضعیف - برخوردار است. بدین ترتیب، همان‌گونه که صدرالمتألهین بیان داشته، نفس در ابتدای فطرتش انتهای عالم جسمانیات و ابتدای عالم مجردات است؛ این کلام نشان از آن دارد که نمی‌توان به نفس، اطلاق جسم به معنای جسم مادی کرد: «فهى حين حدوثها نهاية الصور الماديات و بداية الصور الإدراكيات و وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية و أول اللبوب الروحانية.»^(۲۸) ضمن آنکه عبارتهای گوناگون ملاًصدرا در اسفار نیز معنای موردنظر او را دقیقاً

مشخص نکرده که این امر تاحدی موجب ابهام در معنای «جسمانی» شده است؛ برای نمونه، در توصیف نفس در مراحل اولیه، چنین گفته است:

و أمّا ما يكون من الصور التي فعلها باستخدام قوّة أخرى فلامحالة تكون تلك القوّة
لكونها آلة متوسطة أدون منزلة من تلك الصورة فتكون تلك الصورة كأنّها مرتفعة
الذّات عن سنخ المادّة و هذا الارتفاع عن دنو المادّة الجسميّة الأولى شأن النفس إذ
لها حظّ من الملكوت و التجرّد و لو قليلاً.^(۲۹)

گرچه مولی اسماعیل اصفهانی در پاورقی اسفار توضیح داده است که منظور از این تجرّد، تجرّد به معنای مصطلح نیست، بلکه منظور حال نبودن در مادّه است؛^(۳۰) امّا این‌گونه سخن گفتن، یعنی خارج از قاعده اصطلاح عام فلسفی سخن گفتن، چه بسا در مورد معنای جسمانی تردیدبرانگیز باشد؛ به این معنا که ممکن است خواننده را در قبول جسم بودن نفس در ابتدای حدوث، به طور جدی، دچار مشکل کند. از اینجاست که می‌توان میان معنای دوم جسمانی و تعریف جسم به گونه‌ای موسّع (که شامل جسم برزخی شود)، ارتباط محکمی یافت و قول دوم و سوم را در یک جهت قرار داد. البته، در اینجا، ملاً صدرا به هیچ وجه اصطلاح رایج «تجرّد» را در نظر نداشته است؛ زیرا در صورت پذیرش این مطلب که نفس در ابتدا مجرد است، کلّ نظریه ملاً صدرا زیر سؤال می‌رود. امّا معنای دیگری را می‌توان از آن برداشت کرد که همین معنای دوم باشد؛ زیرا جسمانی از نوع دوم، غیر از جسم می‌باشد و همین اندازه که غیر جسم است، می‌تواند توجیه‌کننده این امر باشد که نام «مجرّد تعدیل شده»^(۳۱) بر آن گذارده شود. با این حال، این اصطلاح جسمانی قبول نمی‌کند که نفس در ابتدای پیدایش جسم بوده باشد. تنها تعریفی که این نظریه از معنای جسمانی به ما می‌دهد، غیرجسم بودن و طبیعت نبودن نفس است. البته، این نظریه تجرّد نفس را نیز قبول ندارد؛ با این اوصاف، معنای روشنی از جسمانی به ما نمی‌دهد.

نقد و بررسی نظریه دوم

در تقابل جسمانی و روحانی در این نظریه، باید به معنای محصلی برای جسمانی در مقابل روحانی تمسک جست تا بتوان گفت که: نفس در ابتدای حدوثش جسمانی است، اما در انتها یا در بقایش تبدیل به موجودی روحانی می‌شود. اگر ما بخواهیم به نوعی در تفسیر جسمانی بگوییم که این نفس جسمانی تا اندازه‌ای از روحانیت یا همان تجرد نیز برخوردار است، دیگر جای تقابل میان معنای جسمانی و روحانی وجود ندارد؛ زیرا طرف مقابل نظریه حدوث جسمانی - یعنی قائل به حدوث روحانی - می‌تواند بگوید: باز، نوعی از تجرد برای این نفس لحاظ شده و این همان نظریه حدوث روحانی نفس است. پس، فقط از ظاهر کار که عبارت «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس» باشد سخن به میان آمده، و باز هم از جسمانی معنایی شبیه به معنای روحانی اراده شده است. بنابراین، اگر واقعاً نفس در ابتدای حدوثش غیر از جسم است، باید تعریفی از غیر جسم داشته باشیم. این معنا چه چیزی می‌تواند باشد، جز اینکه بگوییم: نفس در ابتدای حدوث، مقدار بسیار اندکی از تجرد را داراست. در این صورت، نظریه حدوث جسمانی ملاً صدرا چه تفاوتی با نظریه حدوث روحانی ابن‌سینا دارد؛ جز اینکه: حدوث جسمانی تفسیر جدیدی از حدوث روحانی نفس است. اگر طرفدار معنای دوم این معنا را قبول نکند، در واقع بیش از یک معنای سلبی از نفس چیز دیگری به ما نداده است. در عبارت «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس»، قطعاً «جسمانی» را نمی‌توان به معنای مجرد برزخی گرفت؛ از این رو، ناچار به معنایی سلبی از جسمانیت بسنده می‌شود.

داوری درباره معنای واژه «جسمانی»

انتخاب هریک از دو معنای یادشده می‌تواند شکل خاصی را به نظریه ملاً صدرا ببخشد؛ به ویژه با آن جمله‌ای که از تعلیقات شرح منظومه نقل شد: فرق روشنی میان جسم و

جسمانی وجود دارد. بنابراین، بیشتر از آنکه خود به داوری بنشینیم و انتقادهایی شخصی را بر این نظریه وارد کنیم، می‌کوشیم تا به منبع اصلی این نظریه - که کتب *ملأصدراست* - مراجعه نماییم؛ زیرا او به منزله مبدع این نظریه، خود از معنای جسمانی در نظریه‌اش آگاه‌تر است. پس، در جست‌وجوی معنای جسمانی، به کتاب‌های *ملأصدرا* بعد از *اسفار* مراجعه خواهیم کرد؛ زیرا چنان‌که در توضیح معنای دوم جسمانی آوردیم، برخی از کلمات *ملأصدرا* در *اسفار* چندان صریح نیست و تنها می‌تواند مؤید معنای دوم باشد، به ویژه اینکه وی در بعضی مواقع «جسمانی» را به معنای جسم برزخی می‌گیرد. از این‌رو، اگر در آثار *ملأصدرا* جملاتی را پیدا کنیم که به گونه‌ای صریح‌تر به معنای جسمانی پرداخته باشند، در آن صورت به رأی بهتری خواهیم رسید. گفتنی است که به طور ویژه، باید به دنبال آن دسته از جملاتی باشیم که به تشریح ماهیت نفس در ابتدای حدوث اهتمام دارند. برای کشف معنای موردنظر *ملأصدرا* از واژه «جسمانی» (در نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس»)، می‌توان به کتاب‌های مهمی مانند *شواهد الربوبیة، عرشیه، و اکسیر العارفین* مراجعه کرد. از آنجا که همه این کتاب‌ها بعد از *اسفار* نگاشته شده‌اند،^(۳۲) ممکن است حاوی توضیحات بیشتری باشند. کار را با کلامی از *اسفار* آغاز می‌کنیم: «أَنَّ النفس فی أوائل الفطرة ضعيفة الوجود غیرمستغنیة القوام فی وجودها عن مادةً بدنیة.»^(۳۳)

این عبارت می‌تواند نشان‌دهنده این امر باشد که نفس در ابتدای وجودش غیر از ماده بدن است، چون به آن نیازمند می‌باشد؛ در این صورت، غیر از ماده بدن است (نه غیر از بدن)، زیرا بدن جسمی است که از ماده و صورت تشکیل شده است. این عبارت را صرفاً در صورتی می‌توان به عنوان مؤید ارائه کرد که شواهد دیگری در تأیید جسم بودن نفس، وجود داشته باشد. عبارت دوم از *اکسیر العارفین* است:

فانت اذا طلبت مبدأ الانسان و فتشت عنه فعلیک ان تطلب و تفتش عن مبدأ جوهریة

جميع الجسمانى و الروحانى فمبأدى الجوهر الجسمانى منه مرتبة الجسم المطلق و
الهیولى الاولى التى لانعت لها فى ذاتها و لاحلیة و لاصورة سوى الامتداد و الانبساط
فى الابعاد. (۳۴)

بنابراین، نفس انسانی در ابتدای حدوثش در مرتبه جسم مطلق و هیولای اولی قرار دارد. پس تا اینجا، ملاً صدرا مرتبه نفس را مرتبه جسم مطلق دانسته، و نفس را جسم مطلق نپنداشته است. این معنا دقیقاً همان معنایی است که از شرح منظومه نقل شد؛ اما ملاً صدرا در ادامه عبارت، اضافه می‌کند که این نفس در ذاتش صفتی و زیتی به جز امتداد و گستردگی در ابعاد ندارد. البته، احتمال دیگری نیز در این عبارت وجود دارد و آن این است که ضمیر «ها» در «لانعت لها» به هیولای اولی برگردد؛ نه آنچنانکه ما معنا کردیم و ضمیر یادشده به نفس بازمی‌گشت. تا این قسمت، هنوز می‌توان برداشت‌های گوناگونی از این عبارت داشت و حتی می‌توان گفت که: اگر بخواهیم جانب انصاف را در معنا کردن این عبارت به تنهایی نگه داریم، باید بگوییم: ضمیر «ها» به هیولای اولی برمی‌گردد؛ پس نمی‌توان گفت: نفس در ابتدای حدوثش دارای ابعاد و امتداد است. اما با افزودن عبارت بعدی ملاً صدرا به آن، می‌توان تصمیم بهتری گرفت: «فان اول مبادیة النفسانية هو كحال النفس وقت اتصالها بالجسم المفرد الذى لانعت لها فيه سوى صفة الجسمیة و یكون اسمها الطبیعة.»

بر این اساس، این عبارت بیانگر آن است که نفس هنگامی که به جسم مفرد می‌پیوندد، صفتی به جز جسمیت ندارد. گفتنی است که در این هنگام، نفس «طبیعت» نامیده می‌شود. در واقع، صفت نفس، در زمان پیدایش، همان جسمیت است و نفس جسم به حساب می‌آید. در این عبارت، ضمیر «ها» در «لانعت لها» از روی تحقیق اشاره به نفس دارد؛ زیرا جسم مذکر است و قاعدتاً ضمیر مؤنث به آن اشاره ندارد. بدین ترتیب، به تصریح این عبارت، نفس در ابتدای پیدایش اولاً صفتش جسمیت است و

ثانیاً اسمش طبیعت است. این صراحت ملاً صدرا به معنای اول جسمانی اشاره دارد که بیشتر آن را توضیح دادیم؛ یعنی دقیقاً برخلاف «جسمانی» به معنای شدیدالتعلق به جسم، و امری غیر از طبیعت. برای رسیدن به ماهیت روشن‌تری از نفس در ابتدای حدوث - که به آن «طبیعت» می‌گویند - به تعریف طبیعت در کلمات ملاً صدرا رجوع می‌کنیم: «و هی صورة جوهریة ساریة فی الجسم، هی مبدأ القریب بحرکته الذاتیة و سکونه و منشأ آثاره، و ما من جسم الّا و یتقوم ذاته من هذا الجوهر الصوری الساری فی جمیع اجزائه، و هو ابدأ فی التحول و السیلان و التجدد و الانصرام و الزوال و الانهدام.»^(۳۵)

بنابراین، طبع یا همان نفس که نام «طبیعت» بر آن نهاده شده، صورتی است که در جسم جاری، و جزء مقوم جسم می‌باشد؛ یعنی از ذات جسم جدایی ندارد. از این‌رو، به جز «جسم»، نام دیگری نمی‌توان بر آن نهاد. نتیجه اینکه نفس در ابتدای حدوثش جسم است. در این قسمت، دیگر نفس در حکم طبایع یا در حکم نفس دانسته نمی‌شود، بلکه نفس آشکارا طبع شمرده می‌شود.

به نظر می‌رسد، در معنای دوم، با این سؤال روبه‌رو نمی‌شویم که: چگونه ماده به موجودی مجرد تبدیل می‌شود؟^(۳۶) از این‌رو، معنای دوم می‌تواند شکل منسجمی پیدا کند و تا حدی خود را از معضل اصلی نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس - که تبیین رابطه جسمانی با روحانی است - رها سازد.^(۳۷) نکته مزبور شاید انگیزه خوبی برای انتخاب این معنا باشد.

دفع توهم

مطلب دیگری نیز باقی مانده که بعید است طرفداران معنای دوم «جسمانی» به آن تمسک جویند؛ ولی به جهت اینکه احتمال مطرح شدن این ادعا وجود دارد، آن را بررسی می‌کنیم. گفته شد که در حکمت متعالیه، معنای موسعی از «جسم» مورد نظر

است؛ به گونه‌ای که شامل مفارق نوری نیز می‌شود. طبق این اصطلاح، ممکن است کسی بگوید: *مَلَّاصِدْرَا* در *اَكْسِيرِ الْعَارِفِينَ* (با این بیان صریح که «نفس جسم می‌باشد») معنای موسع جسم را در نظر گرفته است. اما باید گفت: این بیان، محذورات فراوانی دارد که کسی نمی‌تواند به آن تمسک جوید: اولاً به این جهت که *مَلَّاصِدْرَا* در ادامه این جمله که نفس جسم است، می‌گوید که در این حال، نفس را «طبیعت» می‌خوانیم، و طبیعت را نمی‌توان جسم به معنای مفارق نوری گرفت؛ بلکه با توجه به تعریفی که از طبیعت نزد *مَلَّاصِدْرَا* آوردیم، طبیعت جزء ذاتی و جدانشدنی جسم مادی است و چنین امری نمی‌تواند مجرد باشد. ثانیاً *مَلَّاصِدْرَا* به هیچ وجه نمی‌پذیرد که نفس نباتی، تجرد نوری یا برزخی داشته باشد؛ از این رو، به طریق اولی، وی مرتبه پایین‌تر از آن را نیز که ابتدای پیدایش نفس است، به عنوان نفس مجرد نخواهد پذیرفت.

تفسیر شواهد معنای دوم

به نظر می‌رسد، *مَلَّاصِدْرَا* عبارت خود در *اسفار* را که بیشتر در ذیل معنای دوم ذکر شد، و تاحدی می‌توانست غیرجسم بودن نفس را ثابت کند، این‌گونه بیان کرده است تا نشان دهد: این نفس که در ابتدای حدوث صفتی جز جسمیت ندارد، تنها یک فرق جزئی با دیگر اجسام جامد دارد؛ و آن فرق این است که قوه کمال در آن نهفته است. اینکه جسمی دارای قوه کمال باشد، آن را از جسم بودن خارج نمی‌کند؛ با این حال، به طور مطلق هم نمی‌توان گفت که مانند همه اجسام دیگر است. البته، *مَلَّاصِدْرَا* خود نیز در عباراتی به این نکته اشاره می‌کند:

فالنفس فی أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلا أن فی قوتها السلوك إلى عالم الملكوت علی التدریج فهی أولا صورة شیء من الموجودات الجسمانية و فی قوتها قبول الصور العقلية و لامنافاة بین تلك الفعلية و هذا القبول الاستکمالی. (۳۸)

صدرالمتألهین در توضیح بیشتری درباره اینکه «نفس انتهای عالم جسمانیات و ابتدای عالم روحانیات است»، چنین می‌گوید: نفس صورت برای تمام قوه‌های این جهان، و ماده برای تمام صورت‌های آن جهان است و به راستی، مجمع‌البحرین جسمانیات و روحانیات قلمداد می‌شود؛ اینکه نفس فرجام معانی جسمانی به شمار می‌رود بیانگر آن است که نفس ابتدای معانی جسمانی روحانی می‌باشد.^(۳۹) اگر به جوهر نفس در این جهان بنگریم، آن را مبدأ تمام قوای جسمانی و به کارگیرنده صور نباتی و حیوانی می‌یابیم و اگر به جوهر نفس از منظر عالم عقلی در ابتدای فطرت بنگریم، آن را قوه محضی می‌یابیم که دارای هیچ صورت عقلی نیست. اما، این نفس شأنیت آن را دارد که در جهان خرد، از قوه به فعل برسد.^(۴۰) بنابراین، تنها قوه «روحانی شدن» در نفس نهفته است، نه اینکه نفس روحانی باشد؛ اینکه نفس قوه روحانی شدن را در خود داشته باشد، بیانگر آن نیست که نفس بالفعل روحانی است، بلکه تازه باید شروع به کسب کمالات نماید (و دست‌کم یک گام با روحانی شدن فاصله دارد)، چون هنوز روحانی شدن را به صورت بالقوه داراست. آنچه گذشت تفسیر این کلام است که: نفس ابتدای فطرتش انتهای عالم جسمانیات و ابتدای عالم روحانیات است.

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد، جست‌وجوی معنای واژه «جسمانی» در کتاب‌های لغت و اصطلاح‌شناسی فلسفه راه درستی برای کشف معنای آن واژه در نظریه ملاصدرا نیست. اما، رجوع به کتب شارحان ملاصدرا ما را به دو معنا در این باره رهنمون می‌کند که هر یک از این دو معنا، تفسیری متفاوت از نظریه مورد بحث را در پی خواهد داشت. شواهد معنای دوم بیشتر به جهت اضطرابی که در بعضی از عبارات ملاصدرا وجود دارد، می‌تواند مورد تأیید باشد. با این حال، در جست‌وجوی داور عادل، به شواهد موجود

در کتب صدرالمتألهین مراجعه می‌کنیم که توضیحات صریح‌تری درباره ماهیت نفس در ابتدای پیدایش به ما می‌دهد. بر اساس این شواهد، به این نتیجه می‌رسیم که صدرالمتألهین معنای اول را در نظر دارد؛ یعنی نفس در ابتدای پیدایش در این جهان، جسم است. روشن است که معنای دوم، نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس را به شکلی دیگر از نظریه روحانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس تبدیل می‌کند. گرچه این معنا می‌تواند به راحتی پاسخگوی برخی از معضلات نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس باشد، اما این نظریه را از شکل اصلی و بدیع خود خارج می‌سازد. اگر بخواهیم جانب انصاف را رعایت کنیم، باید بگوییم: بعضی از عبارات ملاً صدرا در اسفار، اگر با توجه به کتب دیگر وی تفسیر نشوند، معنای دوم را به ذهن خواننده القا می‌کنند و یا دست‌کم موجب تردید در انتخاب معنای اول (جسم بودن نفس در ابتدای حدوث) می‌شوند. این شواهد می‌توانند تقابلی مهمی را در تفسیر این نظریه ایجاد کنند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تحقیق مصطفی محقق داماد، ص ۲۶۴.
- ۲- برای مشاهده بحثی در این زمینه، ر.ک: هادی موسوی، *بررسی تطبیقی نظریه «جسمانی‌الحدوث و روحانیه‌البقا» نزد صدرالمتألهین شیرازی و افضل‌الدین کاشانی*.
- ۳- ملّاصدرا واژه «جسمانی» را تعریف نکرده است؛ اما در تبیین ماهیت نفس در ابتدای حدوث، عباراتی دارد که از آن طریق، می‌توان به معنای موردنظر وی از واژه یادشده دست یافت.
- ۴- زیرا، در این صورت، اصل نظریه حدوث جسمانی نفس زیر سؤال خواهد رفت.
- ۵- برای نمونه، ر.ک: خلیل‌بن احمد فراهیدی، *کتاب العین / ابن منظور، لسان العرب / فخرالدین طریحی، مجمع البحرین (مدخل «جسم»)*. البته، لغت «جسمانی» به ضمّ جیم یافت می‌شود (ر.ک: ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱۲، ص ۹۹).
- ۶- زیرا بسیاری از فلاسفه مسلمان را فارسی‌زبانان یا اقوام غیرعرب تشکیل می‌داده‌اند؛ برخلاف آنچه مشهور است و فلاسفه اسلامی را عرب می‌خوانند. برای نمونه، ر.ک:
Encyclopedia of Philosophy, Donald m. Borchert editor in Chief, v.4, p. 754.
- ۷- ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱، ص ۴۰۳.
- ۸- جبرار جهامی، *موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب*، ج ۱، ص ۲۰۰.
- ۹- محمدعلی تهانوی، *کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، ص ۵۶۶.
- ۱۰- سید شریف علی‌بن محمد جرجانی، *شرح المواقف*، مجلد ۲، ج ۳ و ۴، ص ۱۴۲.
- ۱۱- محمدتقی آملی، *درر الفوائد: تعلیقه بر شرح منظومه*، ج ۲، ص ۳۴۸. برای مشاهده نمونه‌ای از مترادف گرفتن مادی و جسمانی در آثار ملّاصدرا، ر.ک: ملّاصدرا، *الشواهد الربوبية*، ص ۲۸۶.
- ۱۲- محمدتقی آملی، *درر الفوائد*، ص ۳۴۹.
- ۱۳- همان.
- ۱۴- نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبيهات*، ج ۲، ص ۲۴۲.
- ۱۵- همان.
- ۱۶- افضل‌الدین کاشانی، *مجموعه مصنفات (رساله مدارج‌الکمال)*، ص ۱۱.
- ۱۷- یحیی انصاری شیرازی، *دروس شرح منظومه*، ج ۴، ص ۲۶۵.
- ۱۸- منظور از ماده در اینجا اصطلاح فلسفی «ماده» در مقابل صورت است، نه ماده به معنای عام که شامل جسم نیز

می‌شود.

۱۹- همان، ص ۲۶۶ و ۲۶۷.

۲۰- سید محمدحسین طباطبائی، *نهاية الحكمة*، ص ۱۷۰.

۲۱- ابن سینا، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق و تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، ص ۲۲ / *ملأصدرا، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۸، ص ۱۶.

۲۲- ملأهادی سبزواری، *شرح المنظومة*، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، ج ۵، ص ۱۱۵. این تعریف از جسمانی را در جایی غیر از تعلیقات *شرح منظومه* نیافتیم. البته، استاد حسن‌زاده آملی نیز این تعریف را در کتاب خویش با نام *شرح العیون فی شرح العیون* نقل کرده، اما آن را به *شرح منظومه* ارجاع داده است. وی به وجود این تعریف در منبع دیگری هم اشاره نکرده است.

۲۳- همان، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.

۲۴- برای نمونه، ر.ک: ابن سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۵۸ / *شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، ج ۱، ص ۴۶۳.

۲۵- حسن حسن‌زاده آملی، *شرح العیون فی شرح العیون*، ص ۳۲۰.

۲۶- ملأصدرا، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، ص ۵۸۱.

۲۷- همو، *الحکمة المتعالية*، ج ۸، ص ۲۴۹.

۲۸- همان، ص ۳۳۰.

۲۹- همان، ص ۱۶ و ۱۷.

۳۰- همان، پاورقی، ص ۱۷. نام حاشیه‌زننده گرفته شده از: حسن حسن‌زاده آملی، *شرح العیون فی شرح العیون*، ص ۲۷۹.

۳۱- نویسندگان این اصطلاح را صرفاً برای مماشات با عبارت ملأصدرا جعل کرده‌اند، وگرنه چنین اصطلاحی اساساً در فلسفه اسلامی وجود ندارد.

۳۲- عبدالرسول عبودیت، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، ج ۱، ص ۳۶ و ۳۷.

۳۳- ملأصدرا، *الحکمة المتعالية*، ج ۶، ص ۴۲۵.

۳۴- همو، *مجموعه الرسائل التسعة*، ص ۳۱۳.

۳۵- همو، *کتاب المشاعر* (به همراه کتاب *عمادالحکمة: ترجمه مشاعر*)، ترجمه میرزا عمادالدوله، ص ۶۵.

۳۶- حسن حسن‌زاده آملی، *شرح العیون فی شرح العیون*، ص ۲۷۹.

۳۷- از آنجا که این نوشتار صرفاً به مسئله‌واژه‌شناسی جسمانی می‌پردازد، پاسخ‌گویی به معضلات نظریه

واژه‌شناسی «جسمانیت» در نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس □ ۱۵۱

جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس را بر عهده ندارد؛ از این رو، برای این منظور، رک: هادی موسوی، *بررسی تطبیقی نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن نفس نزد صدرالمستأهلین ششیرازی و افضل‌الدین کاشانی*.

۳۸- مآصدرا، *الحکمة المتعالیة*، ج ۳، ص ۳۳۱ و ۳۳۲.

۳۹- مترجم در ترجمه این عبارت از کتاب *العرشیه* دچار اشتباه شده و جمله‌ای را از جانب خود به ترجمه اضافه نموده است؛ این جمله معنای مطلب را به کلی عوض و معنای دوم از جسمانی را به ذهن القا می‌کند. از این رو، نگارندگان این مقاله حاضر ترجمه این عبارت را خود به دست داده‌اند. (برای مشاهده سهو قلمی که از سوی مترجم در ترجمه این بخش صورت گرفته است، رک: مآصدرا، *کتاب العرشیه*، ترجمه غلامحسین آهنی، ص ۱۴۲).

۴۰- مآصدرا، *کتاب العرشیه*، ص ۲۶ و ۲۷.

منابع

- آملی، محمدتقی، *در الفوائد: تعلیقه بر شرح منظومه*، قم، مؤسسه دارالتفسیر، چ سوم، ۱۳۷۴.
- ابن سینا، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
- ، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق و تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، چ دوم، ۱۳۸۵.
- ابن منظور، *لسان العرب*، قم، ادب الحوزه، ۱۳۶۳.
- انصاری شیرازی، یحیی، *دروس شرح منظومه*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- تهانوی، محمدعلی، *کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۸م.
- جهامی، جیرار، *موسوعه مصطلحات الفلسفة عند العرب*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۸م.
- حسن زاده آملی، حسن، *شرح العیون فی شرح العیون*، قم، بوستان کتاب، چ سوم، ۱۳۸۷.
- سبزواری، ملأهادی، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی و تحقیق و تقدیم مسعود طالبی، تهران، تاب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
- سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چ دوم، ۱۳۷۵.
- طباطبائی، سید محمدحسین، *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چ شانزدهم، ۱۴۲۲ق.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- عبودیت، عبدالرسول، *درآمدی بر نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العين*، قم، هجرت، چ دوم، ۱۴۰۹ق.
- کاشانی، افضل الدین، *مجموعه مصنفات* (رساله مدارج الکمال)، تهران، خوارزمی، چ دوم، ۱۳۶۶.
- ملأصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تحقیق مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- ، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، چ چهارم، ۱۹۹۰م.
- ، *کتاب العرشیه*، ترجمه غلامحسین آهنی، اصفهان، مهدوی، بی تا.
- ، *کتاب المشاعر* (به همراه کتاب *عمادالحکمة*: ترجمه مشاعر)، ترجمه میرزا عمادالدوله، اصفهان، مهدوی، بی تا.
- ، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، بی تا، ۱۳۰۲ق.
- ، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- موسوی، هادی، *بررسی تطبیقی نظریه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا» بودن نفس نزد صدرالمستأهلین شیرازی و افضل الدین کاشانی*، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشکده تربیت مدرس دانشگاه قم، ۱۳۸۸.
- *Encyclopedia of Philosophy*, Donald m. Borchert editor in Chief, Thomson Gale, a part of the Thomson Corporation, the United States of America, 2006.

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 رُذزیایی 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، «حیرت» 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، استفادهٔ بیش از اندازه از مواد غذایی، حبس طولانی مدت نَفَس در زیر آب و... .

۲) احساس تردید، دودلی، و سرگردانی دربارهٔ 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 واقعیت - 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 قرار گرفتن 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 علّت یا علل واقعیات است. انسان در برخورد با هستی، با پرسش‌هایی مواجه است؛ برای مثال، چرا اشیا چنان‌اند که هستند و به گونهٔ دیگری نیستند؟ چرا کلّ 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 دربارهٔ 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 کلّ 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 خودبسنده و فی‌نفسه 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 (۱۰۰-۱۶۵م) دانسته‌اند؛ فردی که در رسایل خویش، به توضیح آرای مسیحیت و دفاع از آرا پرداخته است. همچنین، تاتیانوس و ایرناتئوس 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 دولاپوره - 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 ۱۸۷۹م، در منشور «پدر جاوید»، به تعالیم صاحب‌نظر 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 آرا، 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 آن‌رو دنبال می‌شد که بر غنای تجربه مسیحی افزوده شود. هبوط آدم عقل بشر را زیون 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 مشیت الهی، و رابطه مشیت 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 کل 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 این رو، 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 پردازند. 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 (۱۲۸۱-۱۳۶۰ ش) 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 مقابله‌شان 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 استخراج 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) تکیه گاه تمام اشیا و علوم شمرده می شوند؛ (۳) همه امور را می توان از آنها استنتاج کرد.^(۳۸) در این حوزه، از موضوعاتی مانند ادراک، خدا، نفس، جسم و جهان سخن به میان می آید. از نظر دکارت، فلسفه سه بخش دارد که بخش اصلی و بنیادی آن متافیزیک می باشد. 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 می شود، مثل هوا، آب، آتش، مغناطیس و دیگر معدنیات، بحث می شود. 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 ریشه های آن مابعدالطبیعه، تنه آن طبیعیات، و شاخه های آن - که از این تنه روئیده - تمام علوم دیگر است. این شاخه های فرعی، خود به سه بخش اصلی تقسیم می شوند که عبارت اند از: پزشکی، مکانیک و اخلاق (مقصودم عالی ترین و کامل ترین 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، می تواند بشناسد».^(۴۰) این فایده و هدف را تنها باید در شاخه های درخت فلسفه و پایان راه فلسفی جست:

«همان طور که نمی توان از ریشه ها و یا از تنه درخت میوه چید، بلکه فقط از انتهای شاخه های آن می توان میوه چید، فایده اصلی فلسفه نیز در آن بخش هایی است که در پایان می توان آموخت».^(۴۱)

روش فلسفه برای ورود به حوزه متافیزیک کدام است؟ برای رسیدن به دعاوی و گزاره های متافیزیکی در مورد شناخت و ادراک، خدا، نفس، و جهان، چه روشی را می توان به کار بست؟ در روش دکارتی، برای دستیابی به معرفت متافیزیکی، اصول و مراحل مشاهده می شود؛ اصول کلی عبارت اند 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 پیش داوری. همچنین، مراحل کلی عبارت اند 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 می توانند 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 حالت های جوهر، و سپس به بحث درباره خدا، انسان و جهان می پردازد.^(۴۳) روش متافیزیک از نظر اسپینوزا هندسی و اصلی موضوعی است. یاسپرس در توصیف دیدگاه وی می نویسد:

اسپینوزا در کتاب «اخلاق»، فلسفه خود را نظریه هندسی نامیده است. [او] به پیروی از اقلیدس، سخن را با تعریف ها و اصول مسلّم آغاز می کند و سپس قضایا و دلایل آنها را می آورد و سرانجام حاشیه ها را. از این گذشته، مقدمه ها و ضمیمه هایی

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) اینکه 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 لایب‌نیټس، 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 این‌رو، 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 کل 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)

تصور کانت از مابعدالطبیعه، تابع توصیف ولفی 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 عامه]، 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 سربار 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 کلّ 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 حسّی 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 حسّی 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 منحصرأ 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 اشیاست؛^(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 ماتقدّم‌اند:

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؛ امّا این‌گونه احکام صرفاً وسیله‌ای است برای وصول به احکام متافیزیکی که کلّ 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 مقدّم 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 ماتقدّم در متافیزیک به معنای خاص، محصول احکام تحلیلی در متافیزیک به معنای عام می‌باشند.

۴) احکام متافیزیکی در تقابل با یکدیگر قرار دارند، امّا رفع این تقابل امکان‌پذیر است؛ بر این اساس، می‌توان فرض و حکم سومی 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 ترتیب‌اند 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 این‌رو، 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 خودبسنده 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 خودبسنده، 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 کمیت نیز می‌تواند موفقیت حاصل کند». (۸۲) «از این‌رو، 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 نظامی منطقی بیاید؛ سپس باید گزاره‌ای بنیادی یا منطقاً 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 سر گیرد 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 پیش می‌رسد که تمامی تاریخ کیهان و تمامی تاریخ بشر - همانا - خودکشایی 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 می‌کنند».^(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 بالمعنی‌الاعم) می‌شود و هم مبدأشناسی (الهیات بالمعنی‌الاخص) 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 منصب 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 می‌گشایند.^(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 هم آمیختگی این اجزا و مفاهیم‌اند. (۱۰۱)

استیسیس (۱۸۸۶-۱۹۶۷م)

استیسیس 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 در می‌افتد. (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 غریمت پوپر که همان علم تجربی و ویژگی بنیادی آن بود، منجر به این شد که ماهیت متافیزیک را مجموعه گزاره‌های ابطال‌ناپذیر بداند: «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 پذیرفته‌شده 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 موحی، 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 بودن 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، علمی 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 این رو، 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 الگوی 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، متغیّر، 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 و رای 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 نقش‌آفرینی 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 چستی 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 ایلیخانی، *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- آگوستین، 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، التعليقات، ص ۱۵۲-۱۵۴.
- ۳۳- ابن سینا، الشفا (الهیات)، ص ۱۳، ۱۵، ۱۹، ۲۱ و ۲۳.
- ۳۴- ابو حامد غزالی، مقاصد الفلاسفه، ترجمه محمد خزائلی، ص ۷۵ و ۷۶.
- ۳۵- مآصدرا (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، نهاية 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 دره‌بیدی، 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 و ۳۹ / 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 احمد رضا 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 چیستی، فلسفه چیستی، ص ۱۹۹ و ۲۰۰.
- ۱۰۶- هانس رایشتناخ، 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 چیستی، فلسفه چیستی، ص ۳۱ و ۳۲.
- ۱۱۰- آلن. ف. چالمرز، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، ص ۱۰۰، ۱۰۳ 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 چیستی، فلسفه چیستی، ص ۷۷ و ۷۸.
- ۱۱۵- احد فرامرز قراملکی، «قاعدہ موضوع کل علم بیحسث فیہ 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، ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
- ارسطو، ارگانون، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، 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، وت، 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 بوئیتوس، تهران، الهام، ۱۳۸۰.
- بوئیتوس، تسلیای فلسفه، ترجمه سایه میثمی، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۵.
- بیمل، 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 مهداد ایرانی طلب، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۵.
- جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۵۹.
- ، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، تهران، اسلامی، چ دهم، ۱۳۶۲.
- چالمرز، آلن، ف، چیستی 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 دره‌بیدی، 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 قوام‌صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.
- رایشنباخ، 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 درّه‌بیدی، منوچهر، **فلسفه لایب‌نیتس**، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، سید محمدحسین، **نهایة الحکمة**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
- —، **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا، چ دوم، ۱۳۸۳.
- —، **بداية الحکمة**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۴.
- عبدالکریمی، بیژن، **هایدگر و استعلا**، تهران، نقد فرهنگ، ۱۳۸۱.
- غزالی، ابوحامد، **مقاصد الفلاسفه**، ترجمه محمد خزائلی، تهران، امیرکبیر، چ دوم، ۱۳۶۳.
- فارابی، ابونصر، **احصاء العلوم**، ترجمه حسین خدیو‌جم، تهران، علمی و فرهنگی، چ دوم، ۱۳۶۴.
- —، **التعلیقات**، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
- فایریند، پاول، **برضد روش**، ترجمه مهدی قوام‌صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵.
- قراملکی، احد فرامرزی، «قاعده موضوع کل علم یبحث فیہ 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 محمدسعید 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.

- 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.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مصطفوی، چ دوم، ۱۳۶۸.
- وایتهد، آلفرد نورث، *سرگذشت اندیشه ها*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
- هایدگر، مارتین، *میتافیزیک 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.