

تأملی در تحول روش شناسی دانش متافیزیک^۱

(با نگاه به رابطه آن با علوم تجربی)

عباس ایزدپناه^۲

چکیده

مقاله پیش رو در صدد است به عرصه روش شناسی مطلوب و جامع فلسفه هستی شناختی و متافیزیک به مفهوم فلسفی آن دریچه‌ای بگشاید. از همین روی نخست به کشف تحولات و سرگذشت تاریخی - تطبیقی آن در تفکر اسلامی و غربی می‌پردازد و پس از آن به تبیین اصول و ارکان نظریه «روش شناسی جامع دانش متافیزیک و فلسفه» همت می‌گمارد و چون تحولات تاریخی یاد شده غالباً در ضمن تعامل متافیزیک با علوم تجربی بوده است، این پیوند و همبستگی تاریخی نیز به طور فشرده مورد اشاره قرار می‌گیرد.

کلید واژه ها: متافیزیک وجود شناختی، روش تحلیلی، روش شناسی عام تحقیق، روش شناسی جامع، روش تحلیلی معرفتی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مقاله برگرفته از پایان نامه دکتری با عنوان «بررسی انحاء همبستگی فلسفه و علوم تجربی».

۲. استادیار دانشگاه قم.

مقدمه

یکی از مسائل بنیادین و بیرونی فلسفه وجود شناختی یا متافیزیک، روش شناسی تحقیق و تحولات آن در تاریخ تفکر فلسفی بویژه در تعامل با علوم طبیعی و تجربی است. کشف و تبیین این تحول و پاسخ یابی برای این پرسش می‌تواند علاوه بر اعتبار بخشی شایسته به روش شناسی فلسفه و دستیابی به اهمیت سابقه تاریخی آن، به اصل ضرورت همبستگی فلسفه و علوم تجربی و لزوم تعامل گسترده میان فیلسوفان و اندیشمندان علوم تجربی نیز پرتو افکند. مقاله حاضر در صدد است این موضوع یا پرسش اساسی را در سه بخش مورد بررسی قرار دهد: «روش شناسی متافیزیک در تفکر اسلامی تا ظهور فلسفه مدرن»، «تحول روش شناسی دانش متافیزیک در تفکر بعد از دکارت» و «چگونگی روش مطلوب دانش متافیزیک»

۱- روش شناسی متافیزیک در تفکر اسلامی تا فلسفه مدرن

متافیزیک پیش از تمدن اسلامی در یونان پیش از سقراط با هویت تفکر و تعقل درباره طبیعت با رویکرد بیرونی کلی ظاهر شد؛ یعنی متافیزیک آن دوره به جای هستی شناسی، طبیعت شناسی را دغدغه خود می‌شناسد. از همین روی، اصل یا ماده‌المواد عالم را آب، هوا، آتش، عناصر چهار گانه و یا اتم می‌داند (نک: کاپلستون: ۱۳۳۸، ج ۱، ۹۶)؛ به عبارت دیگر، متافیزیک ما قبل سقراطی با فیزیک و طبیعت در هم آمیخته و دانش واحدی راتشکیل می‌دهد. افلاطون بر خلاف طبیعت گرایان، نظام متافیزیک خود را بر مبنای مثل مجرد و ارباب انواع تنظیم کرد و طبیعت یا عالم فیزیک را سایه و پرتو عالم مثل خواند و دانش مربوط به آن را غیر یقینی و در معرض خطا شمرد. ارسطو نخستین کسی است که متافیزیک را به عنوان "فلسفه اعلا" و دانش شناخت هستی از آن جهت که هستی است، دانست. (همو: ۳۳۴ - ۳۳۶)

فلوطین، متافیزیک افلاطون و ارسطو را در نظام جدید فلسفی خود به عرفان نظری نزدیک کرد. او که پایه گذار الهیات تنزیهی یا سلبی پس از فیلون یهودی است، علاوه بر تبیین مسأله صدور کثرت از احد، انسان شناسی افلاطونی را نیز با نظام فلسفی - عرفانی خود منطبق ساخت. (همو: ۵۳۱ - ۵۴۶)

بنابراین، در فلسفه فلوطین نیز همانند افلاطون، طبیعت و فیزیک جایگاه چندانی ندارد. در تمدن اسلامی سه روش کلان در دانش متافیزیک مورد توجه بوده است: روش تعلیلی،

روش شهودی عرفانی و روش ترکیبی. روش نخست که روش برهانی - ارسطویی است در بستر تفکر اسلامی و ایرانی بویژه در اندیشه ابن سینا به طور بی سابقه‌ای توسعه یافت. روش شهودی عرفانی نیز که در ایران باستان، اندیشه‌های افلاطون و فلوطین و از همه روشن تر و عمیق تر در فرهنگ اسلامی سابقه داشت، در متافیزیک عرفانی محیی الدین و شاگردان او محور و معیار شد و هویت فلسفی به خود گرفت. روش ترکیبی میان رشته‌ای نیز که روش های برهانی، عرفانی و قرآنی را با یکدیگر متحد می‌سازد، نخستین بار به طور رسمی در مشرب فلسفی شیخ اشراق مطرح گردید. البته او در روش ترکیبی خود حکمت نوری ایران را نیز از نظر دور نمی‌دارد. این شیوه در دانش متافیزیک در اندیشه و حکمت ملا صدرا توسعه بی سابقه‌ای می‌یابد و به عنوان روش مبتنی بر وحدت عرفان و برهان و قرآن شناخته می‌شود.

ابن سینا در برهان شفا از سه برهان، یعنی انی، لمی، و انی شبیه به لم به تفصیل سخن می‌گوید و در منطق اشارات نیز فشرده آن را مطرح می‌سازد. در برهان شفا می‌نویسد: " اگر قیاس، مفید تصدیق به این که «الف ب» است باشد اما علت این که «الف ب است» را آن گونه که علت تصدیق به دست می‌دهد، به دست ندهد در این صورت برهان انی خواهد بود. و اگر بیانگر علت در هر دو امر باشد، یعنی حد وسط در آن همان گونه که علت تصدیق وجودحد اکبر برای حد اصغر یا سلب آن از آن در مقام بیان است، علت وجود اکبر برای اصغر یا سلب آن از اصغر نیز باشد، در این صورت این برهان، برهان لمی خوانده می‌شود. در برهان انی گاه اتفاق می‌افتد که حد وسط در متن وجود نه علت وجود حد اکبر برای اصغر است و نه معلول وجود اکبر برای اصغر، بلکه امری است که با آن نسبت تضایف دارد و یا از حیث نسبت به علت، مساوی با آن است و یا در مقام عروض با آن معیت دارد، یا غیر این‌ها از اموری است که حد وسط با حد اکبر نسبت توازی دارد. و گاهی اتفاق می‌افتد که حد وسط در وجود و ثبوت، معلول وجود اکبر برای اصغر است؛ در صورت نخست برهان را برهان انی مطلق گویند و در صورت دوّم آن را دلیل می‌نامند» (ابن سینا: ۱۳۷۵، ۷۹)

بنابراین، روش ابن سینا که روش تعلیلی است در متافیزیک وی در سطح فلسفه و حکمت بحثی، نقش عمده‌ای دارد. ولی متافیزیک در سطح شناخت شهودی و عرفانی و در مقام تبیین مقامات و مراتب بعد از وصول برای دیگران نیاز به روش شهودی عرفانی و شیوه هنری یا زبان خیال دارد؛ یعنی می‌توان از مقامات و مراتب پیش از وصول (سیر از خلق به

حق) با زبان عبارت که زبان منطق و فلسفه است، سخن گفت ولی از مقامات پس از وصول جز به زبان اشارت که زبان هنر است نمی‌توان سخن به میان آورد؛ چنان که دست یابی به حقیقت در مراتب بعد از وصول با روش برهانی و عقلی نا ممکن است. ابن سینا می‌نویسد:

«و در آن جا (بعد از مقام وصول) مقاماتی است که کمتر از مراتب پیشین نیست. در این مورد روش فشرده گویی را بر گزیده‌ایم؛ زیرا که آن مراتب را سخن نمی‌تواند بر دل بنشانند و عبارت یارای تبیین آن را ندارد و گفتار نمی‌تواند پرده از رخسارش بگشاید مگر قوه خیال. کسی که می‌خواهد به آن مراتب آگاهی پیدا کند باید بکوشد تا از گروه مشاهده گران گردد نه از گروه گفت و گو کنندگان. همت کند تا از رهیافتگان به واقع باشد، نه از شنوندگان اثر. (ابن سینا: بی تا، ۳۹۰)

بدین سان، نمی‌توان ابن سینا را عقل‌گرای محض دانست. او در عین صعود به اوج قله فلسفه، زمینه ساز ظهور دانش عرفان عملی نیز هست. از ویژگی‌های برجسته ابن سینا عنایت خاص او به علوم تجربی است؛ یعنی تفکر در متافیزیک و فلسفه اولی و عرفان، او را از توجه جدی به علوم طبیعی و تجربی باز نمی‌دارد. او به موجب آگاهی عمیق به طب و طبیعیات از یک سو و احاطه عمیق بر فلسفه و عرفان از سوی دیگر میان دانش طبیعت و متافیزیک پیوستگی عمیق می‌بیند. پس فلسفه اولی و لزوماً معرفت‌شناسی او پایه و اساس حکمت و دانش طبیعی و تجربی است. در نگرش او سوال درباره یک پدیده طبیعی در واقع به معنی استفسار درباره علل آن پدیده مطابق با علل اربعه فلسفه ارسطو است و پرسش از یک سلسله مفاهیم اساسی است که بر تمام شعب علوم طبیعی حکمفرما است. و اما ادله و براهین این اصول را که پایه طبیعیات است باید در حکمت الهی و مابعدالطبیعه جست‌نهد در خود طبیعیات. زیرا چنانکه شیخ می‌گوید نمی‌توان اصل و اساس یک علم را به وسیله همان علم به اثبات رسانید. (نک، نصر: ۱۳۷۷، ۳۳۰-۳۳۱) از همین روی یکی از محققان می‌نویسد: «برخی از دانشمندان بر تسمیه این دو کتاب خرده گرفته‌اند که شفا مناسب با پزشکی است و قانون با فلسفه تناسب دارد و برخی دیگر در توجیه این نام گذاری گفته‌اند که ابن سینا با این عمل خواسته بفهماند که اهمیت طب نفوس نزد او کمتر از طب اجساد نیست و نیز فلسفه او متأثر از طب و طب او متأثر از فلسفه بوده است. و این تعبیر پیشینیان که فلسفه، طب روح و طب، فلسفه بدن است، شاید ناظر به همین حقیقت باشد.» (نک ابن سینا: ۱۳۸۳، ۲-۳)

روش اهل عرفان در هستی شناسی، روش شهودی یا ترکیه نفس عرفانی است و از روش برهانی به عنوان روش مفاهمه با اهل فلسفه و ارباب خرد به شیوه جدلی استفاده می‌شود. داود قیصری در رساله توحید، نبوت و ولایت می‌گوید: «این علم (عرفان) هر چند با روش کشفی - ذوقی است و جز صاحبان و جدو وجود و اهل عیان و شهود از آن بهره‌ای نمی‌برند، ولی چون دیدم که پیروان علم ظاهری بر این گمانند که این علم دارای پایه و اساسی نیست که بر آن استوار باشد و نتیجه‌ای نیز ندارد که بتوان بر آن تکیه نمود، بلکه مشتئی خیالات شاعرانه است که طرفدارانش برهانی بر آن ندارند، از سوی دیگر، صرف ادعای مکاشفه نیز موجب هدایت به حقیقت نمی‌شود، بنابراین، موضوع، مسائل و مبادی این دانش را تبیین کردم. و آنچه که از برهان و دلیل مطرح ساختم به خاطر این بود که آن‌ها را با روش خودشان قانع سازم و با شیوه خودشان روسپاهشان کنم. زیرا که کشف اهل شهود برای آنان حجت نیست و ظاهر آیات و احادیثی که مدعیات اهل کشف را بیان می‌کند در نظر آنان تأویلات است. پس بر ما لازم بود که با آنان به زبان خودشان سخن گوئیم، چنان که خداوند فرموده است: «ما هیچ پیامبری را جز به زبان قومش نفرستادیم.» و «خداوند بر آن چه می‌گوئیم گواه است.» و یاری از او است و او است که به راه راست هدایتگر است. (بشری: ۱۳۶۸، ۲۰۵)

بنابراین، اهل عرفان با شهود محوری، هم عقل و برهان را کنار می‌گذارند و هم دانش و علوم طبیعی را؛ یعنی، متافیزیک عرفانی در تقابل با فلسفه و علوم تجربی است. ممکن است گفته شود نظر این بزرگان نفی مطلق ارزش معرفتی روش برهانی نیست بلکه تأکید بر این است که در کسب معرفت به صرف برهان و روش تعلیلی بسنده نشود، چنانکه مبنای ابن سینا این گونه است. پس اختلاف فلاسفه با اهل عرفان صوری و سطحی خواهد بود. ولی با توجه به عبارت صریح یاد شده از مرحوم قیصری نمی‌توان چنین توجیهی را پذیرفت. همان گونه که در عدم حضور علوم طبیعی و تجربی در عرصه عرفان سنتی ما تردیدی وجود ندارد؛ یعنی متافیزیک عرفانی عاری از پیوستگی و ارتباط با معرفت فیزیکی و طبیعی است.

در روش صدرایی اتحاد میان عرفان و برهان و قرآن به عنوان روش محوری مورد توجه است. ملاصدرا در مقدمه اسفار می‌نویسد: «باید دانست که شناخت خدا و دانش معاد و راه آخرت هدفشان آن باوری نیست که انسان عامی یا فقیه به صورت ارثی و بدون تأمل و درنگ دریافت می‌کند. زیرا اهل دل خوش داشتن بر دانش تقلیدی و جمود بر صورت ظاهری، فاقد

علم به روش حقایق است که بر اهل الله راه آن گشوده شده است و آنچه که برای عارفان که عالم صورت و لذات حسی را کوچک می‌شمارند آشکار شده (همچون شناخت آفریننده آفریدگان و حقیقت حقایق)، برای او حاصل نشده است. چنان که مراد از شناخت خدا و معاد و راه شناسی، روش مجادله و گفت و گو جهت زیبا جلوه دادن مطلب که شیوه متکلمان است، نیست و همچنین معرفت خدا و معاد، صرف اندیشه ورزی خالص چنان که روش اهل نظر و استدلال و ارباب بررسی و تفکر است، نخواهد بود. چون تمامی این روش‌ها تاریکی‌هایی بالای تاریکی هستند که اگر آدمی دست خویش را بیرون آورد نبیند و کسی که خدا نوری برایش قرار ندهد نوری برای او نخواهد بود. بلکه این معرفت، نوعی یقین است که حاصل نوری است که به سبب اتصال اهل معرفت به عالم قدسی، پاکی روح و ... بر قلب مؤمن افکنده می‌شود. و من از خداوند بسیار طلب آموزش می‌کنم که قسمتی از عمر خود را در جست و جو و پژوهش در آراء فیلسوف نمایان و اهل جدل از اهل علم کلام و دقت هایشان سپری کردم. آخر کار به برکت نور ایمان و تأیید الهی بر من آشکار گردید که قیاسشان عقیم و راهشان غیر مستقیم است؛ پس زمام کارمان را به حضرت حق و پیامبر نذیر و مندرش سپردیم؛ بنابراین، هرآنچه از او به ما رسید ایمان آوردیم و تصدیق کردیم و بر خود راه ندادیم که برای آن وجهی عقلی یا روشی استدلالی بتراشیم. بلکه به هدایت آن سر سپردیم و از نهی آن اجتناب ورزیدیم به موجب گفتار حق که: «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه، فانتهوا.» (صدر الدین شیرازی: بی تا، ج ۱ / ۱۱ - ۱۲)

ولی روشن است که در نظام و ساختار معرفتی فلسفه ملا صدرا علوم تجربی و طبیعی چندان جایگاهی ندارد. چون اگر این علوم در نگرش او برجسته می‌شد مانند عرفان و برهان در نظام روش شناسی او جایگاهی باز می‌کرد. بنابراین، علوم تجربی و رابطه آن با فلسفه به عنوان دغدغه مهم در نظام فلسفی صدرایی مطرح نشده است.

بدین سان، روش شناسی متافیزیک در تمدن اسلامی تحولات چشمگیری داشته است؛ یعنی روش شناسی برهانی (تعلیلی) ارسطو در روش ابن سینا علاوه بر آمیختگی با دین با علوم تجربی و طبیعیات بیشتر درمی آمیزد و در روش اشراقی با روش شهودی و دینی متحد می‌شود و در اندیشه عرفانی محیی الدین به طور کامل جای خود را به روش عرفانی و شهودی می‌سپارد و در حکمت صدرایی به اتحاد روش عرفانی، برهانی و قرآنی مبدل می‌شود. چنانکه

روشن است از میان جریان های برجسته فلسفی فقط جریان مشائی سنیوی است که طبیعیات و علوم تجربی را به طور جدی مورد توجه قرار می دهد.

روش متافیزیک در تفکر مسیحی غرب ابتدا هویت افلاطونی داشت ولی از قرن سیزده میلادی در فلسفه توماس، هویت ارسطویی - ابن سینا یی به خود گرفت؛ او چارچوب فلسفی ارسطو و ابن سینا را که با الهیات اسلامی غنی شده بود با الهیات مسیحی کاتولیک هماهنگ ساخت و بر مبنای آن به نقد اندیشه های دیگر پرداخت. پس با ظهور توماس متافیزیک اسلامی در غرب مسیحی جان می گیرد و البته با هویت کاتولیکی تفکر توماس و چارچوب خاص او با علوم طبیعی، هنر و اندیشه های اجتماعی به تعامل می پردازد. (نک، ایلخانی: ۱۳۸۲، ۳۱۱ - ۳۳۵) لیکن در فاصله دو قرن و اندی بعد از ظهور وی پیدایش جریان های فکری ضد تومیستی چون تجربه گرایی، انسان مداری؛ عقل مداری و ... سر نوشت روش دانش متافیزیک را به گونه دیگری رقم زد که از آن به تحول روش شناسی دانش متافیزیک در تفکر بعد از دکارت تعبیر می کنیم.

۲- تحول روش شناسی دانش متافیزیک در تفکر بعد از دکارت

با ظهور دکارت و آغاز مدرنیته که مدل و چارچوب اندیشه دگرگون می شود، روش متافیزیک نیز دچار تحول می گردد، هر چند دانش متافیزیک هویت خویش را به عنوان یک علم تا ظهور کانت می کند. اصول اساسی تفکر دکارتی عبارت بودند از:

۱. مدل شناخت از واقع محوری (objective) به ذهن مداری (subjective) تغییر موضع می دهد. دکارت اساس فلسفه خود را «می اندیشم پس هستم» می داند، یعنی وجود و هستی من از طریق اندیشه ام ثابت می شود. در حالی که پیش از وی اعتبار ذهن و معرفت در گرو انطباق آن با خارج بود. پس مدل انطباق ذهن با عین به عکس آن یعنی انطباق عین با ذهن تبدیل می شود.

۲. در برابر اصل دین مداری روش متافیزیک سنتی نیز، اصل اندیشه مداری و عقل محوری قرار می گیرد. پس متافیزیک از هویت دینی خویش به متافیزیک دنیوی و عرف مدار (SECULAR) تغییر چهره می دهد.

۳. در مقابل وجود محوری در متافیزیک مشایی و تومیستی نیز، ماهیت محوری یا

پدیدارمداری واقع می‌شود.

۴. دربرابر یقین محوری در تحقیق متافیزیکی، شک دستوری و تردید روش مند قرار می‌گیرد. بدون شک این اصول روش شناختی که مهمترین آن عقل مداری و ضرورت شناخت های مستقل عقلی است، روش شناسی برهانی - دینی و شهودی عرفانی را کنار می‌نهد و لی دانش متافیزیک به عنوان علم مستقل با روش دکارتی ادامه حیات می‌دهد. (نک، فروغی: ۱۳۷۵، ۱۴۸ - ۱۵۹)

چنانکه روشن است بعد از دکارت فیلسوفان دکارتی چون اسپینوزا، مالبرانش و لایب نیتز با روش عقل مداری دکارتی، دانش متافیزیک را گسترش دادند. هم زمان با توسعه روش دکارتی، روش ضد دکارتی که پوزیتیویسم یا فلسفه حسی بود توسط هابز، جان لاک، برکلی و هیوم در جریان بود. این مکتب معرفتی در مقابل مکتب عقل گرایی بر نفی اعتبار شناخت های مستقل عقلی و اعتبار روش حسی تأکید می‌کرد که به طور طبیعی با روش دانش متافیزیک تقابل داشت. چنانکه روش حسی و تجربی هیوم به تردید در اصول متافیزیک چون اصل علیت، مجرد روح، وجود خدا و ... انجامید؛ یعنی اتخاذ روش اصالت تجربی، مبانی و اصول علم متافیزیک را مورد تردید قرار داد.

کانت که خود را پایبند و مروج روش متافیزیک لایب نیتزی می‌دانست، بعد از آشنایی با اندیشه های ضد متافیزیکی هیوم، بر این باور دست یافت که متافیزیک سنتی دارای نقص و بحران معرفتی بنیادین است. از همین روی او خود را کسی می‌داند که در خواب جزمیت به سر می‌برده که هیوم او را بیدار کرده است. او به طور جدی به نقد اصول و مبانی متافیزیک پرداخت و در نهایت آن را بی اعتبار خواند و در صدد تدوین فلسفه جایگزین بر آمد که همان «فلسفه انتقادی» (critical philosophy) است.

کانت وجود اشیا (NOUMEN) را که محور اصلی مباحث متافیزیک با روش عقلی محض بود غیر قابل شناخت و معرفت دانست و بر این اصل تأکید ورزید که معرفت ضروری و کلی صرفاً در قلمرو علوم تجربی قابل حصول است. تبیین ساز و کار دستیابی به معرفت کلی و ضروری در قلمرو علوم تجربی و ریاضی، کاری است که فلسفه به آن می‌پردازد. پس متافیزیک با روش عقلانی خود از هستی شناسی به تحلیل مبانی معرفتی علوم تجربی و ریاضی تبدیل می‌شود. روش متافیزیک سنتی، روش تعلیلی بود که با هستی شناسی تناسب دارد ولی

روش متافیزیک کانت که متافیزیک علوم تجربی و ریاضی است، روش تحلیلی - معرفتی است؛ یعنی او چگونگی معرفت و شناخت آدمی را مورد تحلیل و بررسی قرار می دهد. در نگرش او فرایند معرفت تجربی به دو مرحله تقسیم می شود: مرحله تصور که در آن داده های حسی در دو قالب زمان و مکان وارد ذهن می شوند و مرحله تصدیق که ذهن طی فرایند خاصی داده های حسی را در چارچوب مقولات دوازده گانه، احکام و اصول متناسب با آن هاریخته و به نظم دهی و ترکیب آنها می پردازد که حاصل آن دستیابی به قواعد کلی و ضروری در علوم تجربی است. (نک، کانت: ۱۳۷۰، ۹۵ - ۱۱۰)

مدل متافیزیکی کانت به عنوان متافیزیک و روش معرفتی علوم تجربی در فلسفه علم برای خود جا باز کرد و در چهره های مختلف چون علم شناسی با مدل پوزیتیویسم منطقی اعضای حلقه وین همچون کارنپ و آیرو نظریه های علم شناختی خاص دیگر چون نظریه توماس کوهن، آرتوربرت، پوپر و لاکاتوش آشکار گردید. (نک، حقی: ۱۳۸۱، ۲۴ - ۶۰) با این تفاوت که پوزیتیویست های منطقی گزاره های غیر تجربی و حسی را بی معنا و پوچ تلقی کردند ولی کانت گزاره های متافیزیکی هستی شناختی را غیر قابل شناخت قلمداد می کرد و برای آنها در مقام ساماندهی معرفت تجربی ارزش قائل بود و برای دوازده مقوله و اصول تحلیلی آنها به عنوان قالب های ذاتی ذهن در مقام شکل گیری معرفت تجربی در سطح فاهمه یا تفکر اهمیت می داد. همان گونه که توماس کوهن به جای نقش مقولات و اصول ذهنی در حصول معرفت تجربی به نقش پارادایم ها یا مدل و چارچوب های معرفتی در انقلاب های علمی اصرار می ورزید و آرتوربرت، پوپر و لاکاتوش بر نقش متافیزیک علوم تجربی یا نقش مفاهیم و پیش فرض ها در تولید دانش تأکید می کنند. (نک، همو)

ادموند هوسرل (۱۹۳۸ - ۱۸۵۹) اصالت پدیدار شناسی (phenomenaloy) و در پراتنز قرار دادن وجود را از کانت گرفت. ولی کوشید تا بر اساس پدیدار شناسی، نظام فلسفی مستقل از علوم تجربی بنا کند. او به کانت خرده گرفت که فلسفه را اسیر علوم تجربی و بویژه فیزیک نیوتن کرده است. که به معنی نفی استقلال از فلسفه و حذف آن است. او در روش پدیدار شناختی خود با تعریض به روش کانت بر این اصل اصرار نمود که ما نباید فلسفه را به معرفت شناسی علوم تجربی یا فیزیک نیوتن تاویل کنیم (reductionism)؛ همان گونه که کانت دین را نیز به اخلاق تاویل می کرد. روش پدیدار شناسی هوسرل بر این نکته تأکید می کند که ما باید

بکوشیم موانع پدیدارشدن اشیا و موضوعات را برای ذهن از میان برداریم و به جای تأویل و خلط شیء با شیء به سوی اشیا حرکت کنیم. البته تلاش هوسرل در دادن استقلال به فلسفه بسیار حائز اهمیت بود ولی تلاش روش شناختی او برای متافیزیک وجود شناختی سودی نداشت بلکه راه را برای متافیزیک ذهن یا معرفت شناسی می‌گشود؛ یعنی او همانند کانت با در پراگماتیزم گذاشتن وجود، در واقع متافیزیک هستی شناختی را کنار نهاد. (نک، هوسرل: ۱۳۷۲ نیز ورنو و ژان و دیگران: ۱۳۷۲) متافیزیک هستی شناختی با ظهور فلسفه‌های اصالت وجودی (existentialism) بویژه مکتب وجودگرایی مارتین هایدگر شاهد تحول دیگری شد و آن احیای متافیزیک هستی در چهره ای که موضوع و محور آن «وجود انسان» است.

این گونه از گرایش متافیزیکی از آن جهت که در فلسفه خود، وجود انسان را موضوع قرار می‌دهد با متافیزیک سنتی که «مطلق هستی» را به طور کلی موضوع بررسی خود می‌داند، مخالف است و از آن جهت که پرسش اساسی و دغدغه اصلی فلسفه را وجود می‌داند، فلسفه‌های معرفتی مانند فلسفه های حسی، عقلی، و کانتی را نوعی غفلت و انحراف تلقی می‌کند. چنانکه فلسفه های علمی را نیز به موجب گرایش افراطی به جهان و غفلت از انسان و معنای زندگی او تحقیر و تخطئه می‌کند. این فلسفه‌ها را به سه شاخه الهی، الحادی و تفکری می‌توان تقسیم کرد که برجسته ترین فیلسوف آن‌ها در شاخه الهی، کارل یا سپرس، در شاخه الحادی ژان پل سارتر و در شاخه تفکری مارتین هایدگر است. این گرایش نه تنها در گستره وجود به عنوان موضوع فلسفه با متافیزیک سنتی اختلاف دارد که در معنای وجود نیز با آن متمایز است؛ یعنی اصالت وجود در فلسفه سارتر به مفهوم اصالت اراده و اختیار در تعیین سرنوشت آدمی و معنی بخشی به زندگی است. چنانکه در فلسفه یا سپرس اراده و اختیار آدمی با خدا مرتبط می‌شود و در اندیشه هایدگر بیشتر با وجود و هستی گره می‌خورد. (نک، نصری: ۱۳۷۵، ۲۰۶ - ۲۰۷)

متافیزیک سارتر و یا سپرس به لحاظ روش شناختی از جهت اهتمام به دستیابی به معنای زندگی با علوم تجربی و تکنولوژی مرتبط می‌شوند. یعنی، در این فلسفه‌ها مطرح می‌شود که انسان عصر علم و تکنولوژی اسیر اکتشافات تجربی و توسعه تکنولوژی است. بنابراین، روز به روز انسان از هویت اصیل و متمایز خود خارج و بر بی هویتی و بی معنایی زندگی اش افزوده

می‌شود. ولی هایدگر از دو جهت با علوم طبیعی و تجربی پیوند می‌خورد: یکی از جنبه معنی‌شناسی زندگی و دیگر از بعد ساختار فلسفی. از جنبه نخست از آن جهت که او نیز مانند سایر فیلسوفان وجودی، دغدغه هویت یابی انسان یعنی مسأله خود و ناخود یا تمایز انسان از اشیا را دارد و از بعد ساختار فلسفی نیز از آن جهت که او در روش‌شناسی فلسفی خویش علاوه بر تأکید به لزوم اتخاذ روش پدیدارشناسی و هرمنوتیک در تبیین معنای وجود به چهار اصل راهبردی روش شناختی اصرار می‌ورزد: انسان‌مندی، جهان‌مندی، زمان‌مندی و زبان‌مندی؛ یعنی برای تفکر در باب وجود که حاصل آن معنای زندگی است باید وجود را در چارچوب بودگی انسان، در جهان بودگی او، در زمان بودگی وی و با زبان بودگی او جستجو کرد. (نک، خاتمی: ۱۳۷۹، ۱۰۹ - ۲۹۱)

روشن است که راهبرد نخست، فلسفه وجودی هایدگر را با علوم انسانی (فردی و اجتماعی) پیوند می‌دهد. چنانکه اصل راهبردی در جهان‌بودگی انسان، فلسفه او را با علوم تجربی و ریاضی گره می‌زند. همان‌گونه که اصل در زمان‌بودگی انسان، فلسفه اش را با گذشته، حال و آینده مرتبط می‌سازد و اصل با زبان‌بودگی انسان فلسفه او را با نمادها و علائم و در نتیجه با هنر و ادبیات و مسائل زبانی پیوند می‌دهد. از همین رو فلسفه هایدگر به طور گسترده با نقد و آسیب‌شناسی علم و تکنولوژی، هنر و ادبیات و فرهنگ غربی توأم است. پس روش‌شناسی متافیزیک در فلسفه‌های وجودی بویژه فلسفه هایدگر به لحاظ موضوع و روش، هویت‌دیگری پیدا می‌کند. هر چند تمامی مکتب‌های متافیزیکی دوران مدرن از جمله هایدگر صبغه دکارتی و کانتی دارند. به این معنی که در تمامی آن‌ها هویت ذهن‌گرایی (subjectivism) که با انسان‌مداری و نمود‌گرایی (ماهیت‌گروی) ملازم است، به چشم می‌خورد.

علاوه بر تحولات یاد شده در قلمرو روش‌شناسی متافیزیک، روش فلسفه پویشی الفرد نورث وایتهد از فیلسوفان معاصر، قابل توجه است. او متافیزیک را با جهان‌فیزیک متحد می‌داند که از لوازم آن پیوستگی عمیق میان فلسفه وجود‌شناختی با علوم تجربی است. از همین روی وایتهد، تحقیق در علوم تجربی را بدون شناخت مبانی متافیزیکی آن‌ها عقیم می‌داند. (نک، باربور: ۱۳۶۲، ۴۶۸ - ۴۷۳ و نیز سروش: ۱۳۷۱، ۱۶). اینک این پرسش مطرح می‌شود که فلسفه ورزان کنونی در قبال روش پژوهش در قلمرو متافیزیک چه موضعی اتخاذ کنند؟ آیا وظیفه خردمندان، بازگشت به روش برهانی سنتی است یا اینکه باید به روش و چارچوب

تحلیل معرفتی - تجربی کانت وفادار ماند و یا باید شیوه هایدگر و ... را در پیش گرفت؟ این، پرسش تأمل برانگیز و بنیادینی است که بخش سوم این مقاله درصدد پاسخ دهی به آن است.

۳ - چگونگی روش مطلوب دانش متافیزیک

روش های یاد شده کاستی های بنیادین یا راهبردی دارند. چنانکه نمی توان روش های یاد شده را به کلی ناکارآمد و عقیم دانست. روش تعلیلی سنتی نسبت به روش تحلیلی معرفتی، زبانی، مفهومی و گزاره ای بی اعتنا است. روش تحلیلی معرفتی کانت نیز روش های تعلیلی، زبانی و شهودی را نادیده می انگارد. روش هایدگر نیز که به انسان محوری در تبیین وجود و جهان مندی، زمان مندی و زبان مندی اصرار می ورزد، به روش های دیگر چون روش عرفانی، دینی، مشائی، تعلیلی، و تحلیل معرفتی بی توجه است. در عین حال روش شناسی هایدگر با عنایت به توجه جدی به وجود و اصالت انسان و پیوند او با جهان، زمان و زبان که پیوند فلسفه با علوم تجربی، انسانی و هنر و ادبیات را مدنظر قرار می دهد، قابل تحسین و تعظیم است. چنان که روش تحلیل معرفتی کانت که فلسفه را با علوم تجربی و هنر مرتبط می سازد، شایسته تحسین است. در تفکر اسلامی با ظهور عرفان نظری، شهود عرفانی به عنوان روش شناخت و تحقیق مطرح می شود که در جای خود تحول مثبت و رخداد مبارکی بود ولی در این رویکرد روش تعلیلی مشائی و راهبرد پیوند حکمت با علوم تجربی و انسانی به حاشیه رانده می شود. در میان فلاسفه اسلامی شیخ اشراق روش شناسی جامع عرفان، برهان، قرآن و حکمت ایران را در پیش گرفت که مرحوم ملاصدرا شیوه جامع گرای او را ادامه داد، بی آنکه حکمت و اندیشه ایران باستان رابه طور جدی به عنوان اصل راهبردی مورد عنایت قرار دهد. این روش در متافیزیک فلسفی بسیار ارزشمند و قابل تعمق است، ولی چنان که روشن است روش تحلیل معرفتی، پدیدار شناختی و هرمنوتیک و راهبردهایی چون در جهان بودگی، زمان مندی، زبان مندی و انسان گرایی در روش هایدگر واصل لزوم پیوند با علوم تجربی - انسانی مطرح در دیگر روش ها در دو روش یاد شده یا به کلی غایب و یا کمرنگ هستند. بنابراین، در روش مطلوب متافیزیک فلسفی نباید کاستی های یاد شده وجود داشته باشد. اصول روش شناختی مطلوب متافیزیک فلسفی عبارتند از:

۱- لزوم حفظ استقلال شاخه های متافیزیک: چنانکه روشن است کانت فلسفه خاص متافیزیک را به معرفت شناسی تجربی یا فلسفه علوم تجربی بازگرداند و هویت دانش

متافیزیک هستی‌شناختی را منکر شد. همان گونه که گروهی از اهل عرفان در تمدن اسلامی متافیزیک هستی‌شناختی را به متافیزیک یا هستی‌شناسی عرفانی بازگرداندند. و گروهی از فیلسوفان علم چون توماس کوهن، پوپر، لا کاتوش،... نیز فلسفه وجودشناختی و معرفت‌شناختی را به فلسفه علوم تأویل بردند. چنانکه روشن است این گونه از مبانی و رویکردها، هویت و استقلال علوم فلسفی و متافیزیکی را مخدوش می‌سازند. علوم فلسفی یا متافیزیک به طور متمایز به شش شاخه تقسیم می‌شوند: متافیزیک معرفت‌شناختی، متافیزیک هستی‌شناختی، متافیزیک مبناشناختی درجه اول و متافیزیک مبناشناختی علوم (دانش درجه دوم) که خود در سه سطح مطرح می‌شود: فلسفه مشترک علوم، فلسفه علوم هم‌خانواده (فلسفه‌های مختص نسبی) و فلسفه‌های خاص (فلسفه‌های مختص مطلق).

فلسفه معرفت‌شناختی، مسائل شناخت آدمی را به طور بیرونی و کلی مورد بحث قرار می‌دهد. فلسفه هستی‌شناختی که همان فلسفه اولی یا متافیزیک سنتی است، مسائل یا احوال هستی را از جهت هستی بودن بررسی می‌کند. قلمرو سوّم و چهارم متافیزیک، همان فلسفه‌های مضاف است که با هویت درجه‌ی اولی یا دومی به بررسی کلی و فلسفی موضوعات خود همت می‌گمارند. فلسفه‌های مضاف نوع نخست، پایه‌ها و مبانی معرفتی میانی علوم تجربی و انسانی را - که در فلسفه‌های کلی‌تر پیشین محور بحث نیستند - مورد تحقیق فلسفی قرار می‌دهند. این فلسفه‌ها به طور کلان عبارتند از: فلسفه انسان‌شناختی، فلسفه طبیعی (بررسی قوانین کلی طبیعت)، فلسفه اجتماع، فلسفه تاریخ، فلسفه اخلاق، فلسفه دین، فلسفه هنر و فلسفه ادبیات. (در باب فلسفه ادبیات، نک، ایزدپناه: ۱۳۷۶)

فلسفه‌های مضاف نوع دوم که هویت درجه دومی دارند، فلسفه‌های علم‌شناختی هستند. یعنی رسالت این فلسفه‌ها تبیین مبادی و مبانی علوم با رویکرد بیرونی و کلی است. این فلسفه‌ها را می‌توان سه نوع دانست: فلسفه مشترک علوم، فلسفه‌های علوم هم‌خانواده و فلسفه‌های مختص تک تک علوم. این شاخه‌های ششگانه نباید بایکدیگر به طور ناروا در هم بیامیزند و یا به یکدیگر تأویل برده شوند.

۲- لزوم عنایت به فرایند معرفتی مشترک در روش تحقیق میان فلسفه و علوم: تحقیق علمی مراحل معرفتی ششگانه دارد: مرحله اصلاح و بازشناسی معرفت‌های پایه یا پیش‌فهم‌ها، پرسش‌شناسی و موضوع‌یابی، جمع‌آوری و پردازش اطلاعات، تئوری‌پردازی،

بررسی تئوری‌ها و نظریه پردازی و مرحله استنتاج و تدوین. این مراحل و فرایند تئوریک مانند تمامی علوم و مسائل پژوهشی، در پژوهش‌های متافیزیکی - فلسفی نیز به طور دقیق و جدی اعمال می‌شوند. (نک، شریعتمداری: ۱۳۷۳، ۵۶-۶۲ و نیز برای توضیح بیشتر، نک، شریعتمداری: ۱۳۶۷، ۱۹-۲۱)

بنابراین، متافیزیک علی رغم استقلال و تمایز از سایر علوم، در روش شناسی یا فرایند عمومی تحقیق علمی به طور کامل با علوم تجربی، انسانی و دینی همبستگی دارد؛ یعنی در فلسفه و متافیزیک نیز باید ابتدا پیش نیازهای معرفتی یا شناخت‌های پایه مورد اصلاح و بازشناسی قرار گیرند. پس از آن پرسش تحقیق و موضوع و عنوان پژوهش روشن و منقح گردد. آنگاه اطلاعات مورد نیاز باروش‌های مناسب جمع‌آوری و پردازش شوند. پس از آن، مرحله بررسی پاسخ‌های احتمالی یا تئوری‌ها و نظریه پردازی در مسأله است: محقق فلسفی با اتخاذ روش خاص و راهبردهای مناسب به بررسی و نقد تئوری‌ها و پس از آن به نظریه پردازی همت می‌گمارد و در پایان، اثر فلسفی یا متافیزیکی خود را در قالب کتاب، مقاله، رساله، سخنرانی و ... تدوین و ارائه می‌کند.

۳- لزوم اتخاذ روش جامع خاص در بررسی تئوری‌ها و نظریه پردازی: روش تحقیق فلسفی یا متافیزیکی، در مرحله پنجم فرایند عمومی تحقیق علمی از علوم دیگر چون علوم تجربی و انسانی متمایز می‌شود. روش تحقیق خاص متافیزیک که تئوری پردازی و نظریه سازی به وسیله آن محقق می‌شود، از دو جهت باید از جامعیت روشی برخوردار باشد: جامعیت روشی میان رشته‌ای و جامعیت روشی رشته‌ای؛ یعنی مسائل فلسفی از جهت ارتباط و همبستگی با علوم دیگر با روش‌های علوم دیگر نیز مرتبط می‌شوند. بنابراین، در تحقیقات فلسفی باید برخی از روش‌های دیگر نیز به میان آورده شود. برای مثال، محقق فلسفه گاهی در تاریخ فلسفه یا تاریخ مسأله فلسفی مانند تاریخ حرکت جوهری یا وحدت و کثرت وجود به تحقیق می‌پردازد یا موضوع تحقیق او فهم، شرح و نقد یک متن فلسفی است. بدیهی است که در این موارد پژوهشگر فلسفی به اتخاذ روش تاریخی و تفسیری نیازمند است. ولی آنجا که تحقیق، هویت رشته‌ای دارد، یعنی، موضوع یا پرسش تحقیق مانند اثبات حرکت جوهری یا تشکیک وجود است که صرفاً فلسفی است، در این موارد باید محقق به اتخاذ روشی جامع رشته‌ای همت بگمارد. این جامعیت به مفهوم این است که باید از تمامی تجربیات روشی

مثبت فلسفی سود جست. بنابراین، نمی‌توان مانند ارسطو و ارسطوئیان به صرف روش تعلیلی برهانی قانع بود و یا مانند کانت فقط به روش تحلیل معرفتی اکتفا کرد و یا چون هوسرل فقط بر روش پدیدار شناختی اصرار ورزید. چنان که تأکید صرف بر روش جامع اشراقی و صدرایی هم نارواست. در متافیزیک و فلسفه باید روش تعلیلی برهانی را با شیوه‌های تحلیلی، پدیدار شناختی، و روش جامع اشراقی و صدرایی در هم آمیخت. پس، این اصل در عین تأکید بر تمایز روش بررسی خاص فلسفی از روش های خاص علوم دیگر بر اصل جامعیت روشی میان رشته‌ای و رشته‌ای اصرار می‌ورزد.

۴- ضرورت توجه به راهبردهای عام و خاص روش شناختی

در روش شناسی متافیزیک علاوه بر روش خاص در قلمرو تئوری پردازي و نظریه سازی، توجه به راهبرد های عام در تحقیق فلسفی ضروری است. بی توجهی به راهبرد های عام می‌تواند دستیابی به حقیقت را در فلسفه با مانع و شاید با بحران مواجه سازد. آن راهبردها عبارتند از: ضرورت زمینه شناسی معرفتی مسأله، لزوم اتخاذ رویکرد تطبیقی، ضرورت توجه به اصل تفکیک به جای تأویل و التقاط، دینی شدن و بومی سازی تحقیق و انسان مندی، چهار مندی، زمان مندی و زبان مندی تحقیق. راهبرد نخست بر این اصل تأکید می‌کند که باید مسأله متافیزیکی پیش زمینه های معرفتی اش تبیین شود و گر نه محقق تصور دقیقی از مسأله نخواهد داشت.

راهبرد دوم بر لزوم اتخاذ رویکرد مقایسه‌ای و تطبیقی پا فشاری می‌کند. یعنی، باید بررسی های متافیزیکی را با نظریه های دیگر درون فرهنگی یا برون فرهنگی، مورد تطبیق و مقایسه قرار داد. برای نمونه، مسأله حرکت جوهری در فلسفه اسلامی را با حرکت جهان در فلسفه پویشی و ایتهد یا حرکت در فلسفه هگل و کارل مارکس مقایسه کنیم. این گونه از بررسی، زمینه های نو آوری فلسفی و توسعه جغرافیای معرفت را فراهم می‌سازد و بی توجهی به آن به نوعی جمود و فسیل وارگی دامن می‌زند. (نک، ایزد پناه: ۱۳۸۰، ۳-۱۷)

راهبرد سوم که اصل لزوم تفکیک است به این معنی است که در روش فلسفی و متافیزیکی، نظریه‌ای را به نظریه دیگر تأویل نکنیم. برای مثال، نگوئیم نظر ابن سینا در فلان مسأله همان نظر ملا صدرا است یا بالعکس و یا دیدگاه ملا صدرا در اصالت و جود همان

نظریه خدا محوری عرفانی است و روش درست این است که به جای تأویل ابتدا حساب مکتب‌ها را از یکدیگر جدا کنیم؛ آنگاه پس از بررسی و ارزیابی جداگانه به مقایسه و تطبیق آن‌ها جهت دستیابی به مشترکات و تمایزها بپردازیم. پس این تفکیک؛ تفکیک منفی در روش نیست که خود نوعی اخباریگری است بلکه یک راهبرد روش شناختی کار آمد است. (نک، ایزدپناه، ۱۳۸۱، ۱۵۲ - ۱۵۸)

راهبرد چهارم، لزوم عنایت به دین و نیازهای ملی در پژوهش است؛ یعنی دیدگاه قرآن و حدیث به عنوان یک تئوری متافیزیکی مبتنی بر جهان بینی خاص و جهانی باید مورد توجه قرار گیرد و گر نه تحقیق فلسفی ما به لحاظ تئوری شناسی و نظریه پردازی ناقص خواهد بود. بومی سازی تحقیق فلسفی نیز در گرو توجه به مساله شناسی و پاسخ یابی براساس نیازها و داشته‌های ملی است. در صورتی که پرسش‌ها و پاسخ‌ها از آن غرب یا دیگران باشد، هویت تحقیق ناقص و ناکار آمد می‌شود.

راهبرد پنجم تأکید بر چند اصل هایدگری است. هایدگر فلسفه را انسان محور معرفی می‌کند. انسانی که جهان مندی، زمان مندی و زبان مندی، او را احاطه کرده است. اصل انسان مندی، در مقابل فلسفه های هستی مدار یا معرفت مدار است. هایدگر می‌گوید: باید متافیزیک، انسان را موضوع اصلی و محور تفکر قرار دهد. و چون انسان جهان مند است، پس فلسفه هایدگر با علوم تجربی و انسانی و هنر و ادبیات پیوند می‌خورد. چنان که زمان مندی وجود یا موضوع فلسفه، پدیده زبان و سمبل های ادبی و هنری را به عرصه فلسفه می‌کشاند. (نک، احمدی: ۱۳۸۴، ۲۵۵ - ۳۱۶)

این اصل راهبردی البته متافیزیک سنتی را بی اعتبار تلقی می‌کند. ولی توجه به وجود انسان و سرنوشت او در مباحث متافیزیک سنتی و غیر سنتی و همبستگی دانش‌های قلمرو آن که در نگرش ما شش دانش اساسی هم خانواده است، به شرط تلازم آن با جهان، زمان و زبان، می‌تواند به عنوان یک راهبرد اساسی در روش شناسی مطلوب مؤثر و کار آمد باشد. به عبارت دیگر، نباید فلسفه وجود شناختی را مانند هایدگر در وجود انسان محدود ساخت بلکه باید سرنوشت انسان به عنوان غایت عملی در بررسی‌های فلسفی مورد توجه باشد. همان گونه که در جهان بودگی، در زمان بودگی و زبان مند بودگی موضوع دانش فلسفه به عنوان یک راهبرد می‌تواند بسیار مؤثر و نقش آفرین باشد.

در پرتو اصول روش شناختی یاد شده رابطه دانش متافیزیک با علوم تجربی نیز روشن می‌شود. به این معنی که دانش متافیزیک با تمامی شاخه هایش از علوم طبیعی به لحاظ موضوع و روش متمایز است. از سوی دیگر، متافیزیک با علوم تجربی در فرایند معرفتی عام تحقیق علمی همبستگی دارد. چنان که در روش بررسی خاص علی رغم تمایزهای آشکار، میان آن دو تعامل و تعاضد فراوان می‌توان یافت. تأمل در راهبرد های روش شناختی عام نیز نشان می‌دهد که غالب آن‌ها میان دانش‌های متافیزیک و فیزیک مشترکند. از همه مهم تر راهبرد پنجم است که دانش‌های متافیزیکی را در جهان و زمان، زبانمند تلقی می‌کند که به مفهوم تأکید بر همبستگی عمیق میان فلسفه و علوم تجربی و انسانی است.

نتیجه

روش شناسی دانش متافیزیک از دو جنبه مورد بررسی قرار گرفت: از جنبه تحول تاریخی و از جنبه ساختارشناسی و ساز کار دستیابی به روش مطلوب. در بخش نخست بیان گردید که روش متافیزیک در یونان باستان پیش از سقراط با روش فیزیکی غیر قابل تشخیص بوده است. افلاطون روش اشراقی - عقلانی و ارسطو روش تعلیلی برهانی را برگزید و فلوطین علی رغم بهره گیری از دو حکیم، بیشتر به روش افلاطون گروید. در تمدن اسلامی سه روش بر جسته آزموده شد: روش مشائی ابن سینا، روش عرفانی اشراقی محیی الدین، روش جامع شیخ اشراق و ملاصدرا. پس از انتقال اندیشه های مشائی اسلامی به غرب در قرون وسطی، روش شناسی تعلیلی ابن سینا توسط توماس آکویناس مورد استقبال قرار می‌گیرد و به عنوان روش غالب مطرح می‌شود. روش متافیزیک با ظهور دکارت هویت انسان مداری و سکولار به خود گرفت و در فلسفه کانت به متافیزیک علوم تجربی مبدل شد که پس از وی در قالب فلسفه علم تا ظهور هایدگر ادامه یافت. هایدگر بر متافیزیک انسان مدار تأکید کرد و روش پدیدار شناسی و هرمنوتیک را برای آن برگزید و زمان مندی، جهان مندی و زبان مندی انسان را به عنوان راهبرد های بنیادین مورد توجه قرار داد.

در تأملات بعدی، روش‌های کلان مطرح در تمدن اسلامی و غرب نا تمام قلمداد شدند؛ زیرا که هر کدام به جنبه خاصی از روش شناسی جامع مطلوب توجه دارند. بنابراین، برای

دستیابی به روش مطلوب باید به چهار اصل اساسی در روش تحقیق متافیزیکی پافشاری کرد: اصل لزوم حفظ استقلال شاخه‌های ششگانه دانش متافیزیک، اصل توجه به روش شناسی عمومی تحقیق علمی، ضرورت اتخاذ روش خاص جامع و کل‌نگر (systematic) در بررسی تئوری‌ها و نظریه پردازی و عنایت جدی به راهبردهای عام روش شناختی در پژوهش. یکی از لوازم بررسی این اصول، تبیین نسبی همبستگی عمیق و روشمند فلسفه با علوم تجربی و تمایز های خاص موجود میان آن دو بود که به طور فشرده به آن اشاره شد.

کتاب نامه

۱. ابن سینا، ۱۳۷۵، ۱۹۵۶ م، الشفا (الفن الخامس من المنطق فی البرهان)، القاها، المطبعة الامیریه.
۲. _____، بی تا، الاشارات و التبیهات (الجزء الثالث فی «فی علم ما قبل علم الطبیعه»، مع الشرح للمحقق نصیر الدین محمد بن ابی جعفر الرازی، بی جا، دفتر نشر کتاب، الطبع الثالث.
۳. _____، ۱۳۸۳، طبیعیات دانشنامه علایی، با مقدمه و حواشی و تصحیح سید محمد مشکوه، و پیشگفتار مهدی محقق، همدان، دانشگاه بو علی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ دوم.
۴. احمدی، بابک، ۱۳۸۴، هایدگر و پرسش بنیادین، تهران، نشر مرکز، چاپ سوم.
۵. ایزد پناه، عباس، ۱۳۷۶، در قلمرو فلسفه ادبیات و ادبیات دینی، تهران نشر عروج، چاپ دوم.
۶. _____، ۱۳۸۱، مجموعه مقالات کنگره فاضلین نراقی، مقاله «هویت اخلاق دینی در رویکرد تأویلی و مکتب تفکیک»، قم، دبیرخانه کنگره فاضلین نراقی، ج ۴،
۷. _____، ۱۳۸۰، رهیافت شناسی تطبیقی پژوهش در فلسفه غرب، مجله پژوهش و حوزه، زمستان، ش ۸.
۸. ایلخانی، محمد، ۱۳۸۲، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت.
۹. باربور، ایان، ۱۳۶۲، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰. حقی، علی، ۱۳۸۱، گذر از روش شناسی علم به روش ستیزی علم، نشریه دانشکده الهیات

دانشگاه فردوسی مشهد، تابستان، ش ۵۶.

۱۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۱، علم چیست، فلسفه چیست؟، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ یازدهم.
۱۲. خاتمی، محمود، ۱۳۷۹، جهان در اندیشه هایدگر، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۱۳. شریعتمداری، علی، ۱۳۷۳، فلسفه، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ پنجم.
۱۴. _____، ۱۳۶۷، روان شناسی تربیتی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
۱۵. صدرالدین (ملا صدرا)، شیرازی، بی تا. الحکمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعه، الجزء الاول من السفر الاول، قم، مکتبه المصطفوی.
۱۶. فروغی، محمد علی، ۱۳۷۵، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات زوار، چاپ ششم.
۱۷. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، تاریخ فلسفه (یونان و روم) ترجمه سید جلال مجتبی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ دوم، ج ۱.
۱۸. کانت، ایمانوئل، ۱۳۷۰، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاه، چاپ دوم.
۱۹. نصر، سید حسین. ۱۳۷۷، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم.
۲۰. نصری، عبدالله، ۱۳۷۵، خدا و انسان در فلسفه یاسپرس، تهران، انتشارات آذرخش.
۲۱. ورنو، رژه و ژان و دیگران، ۱۳۷۲، نگاهی به پدیدار شناسی و فلسفه های هست بودن، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۲۲. هوسرل، ادموند، ۱۳۷۲، پدیدار شناسی، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
۲۳. یثربی، سید یحیی، ۱۳۶۸، سیر تکاملی و اصول و مسائل عرفان و تصوف، تبریز، انتشارات دانشگاه تبریز.