

مابعدالطبیعه چیست؟



پنیوت باچوارف

ترجمه مسعود زنجانی*

چکیده

این مقاله با بیان فراگیرترین معنای مابعدالطبیعه آغاز می‌شود و سپس به طور فشرده به پاره‌ای از تأملات و مناقشات امروزی در رد و دفاع از مابعدالطبیعه بدین معنا اشاره می‌شود. سپس مقاله روایت «مسئله محور» به خود می‌گیرد و برخی از مهم‌ترین مسائل مابعدالطبیعی به نحو تحلیلی مطرح می‌شود. نویسنده، در آخر مقاله، دو تعبیر دیگر از واژه‌ی مابعدالطبیعه در تاریخ فلسفه را در اختیار می‌نهد.

کلیدواژه‌ها

مابعدالطبیعه، هویت، موجود، واقعیت.

* پژوهشگر پژوهشکده‌ی علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی



مابعدالطبیعه، در فراگیرترین معنای خود، پژوهش فلسفی در باره‌ی سرشت،^۱ سامان، و ساختار واقعیت است. مابعدالطبیعه دامنه‌ای گسترده‌تر از علم، مثلاً فیزیک و حتی کیهان‌شناسی (علمی که به سرشت، ساختار، و سرچشمه‌ی جهان می‌پردازد) دارد، زیرا یکی از دل‌مشغولی‌های دیرین آن وجود هویت‌های^۲ غیر مادی، مانند خدا، است. مابعدالطبیعه بنیادین‌تر نیز هست، زیرا پرسش‌هایی را مورد پژوهش قرار می‌دهد که علم به آن‌ها نمی‌پردازد، اما پاسخ به آن‌ها را مفروض می‌گیرد. برای مثال، آیا اشیای مادی وجود دارند، و آیا هر رویدادی علتی دارد؟

تلقی این است که مابعدالطبیعه از سوی پوزیتیویسم بر این مبنا رد شده است که گزاره‌هایش «به لحاظ شناختی بی‌معنا»^۳ هستند، چرا که آن‌ها به نحو تجربی تحقیق‌پذیر نیستند. فیلسوفان جدیدتر، مانند کواین، مابعدالطبیعه را بر این مبنا رد می‌کنند که فقط علم^۴ معرفت^۵ اصیل در اختیار می‌نهد. برگمن، در مابعدالطبیعه‌ی پوزیتیویسم منطقی (۱۹۵۴)، استدلال می‌کند که پوزیتیویسم منطقی و هر دیدگاهی مانند دیدگاه کواین، خود یک نظریه‌ی مابعدالطبیعی را پیش‌فرض می‌گیرد و دیگر این‌که معیار پوزیتیویست‌ها برای معنای شناختی، هیچ‌گاه، حتی برای خودشان، به نحو رضایت‌بخشی صورت‌بندی نشده است. آنچه استراسون، به ویژه در افراد^۶ (۱۹۵۹)، مابعدالطبیعه‌ی توصیفی خوانده است در حکم جانشینی برای رویکرد پوزیتیویستی به مابعدالطبیعه است. مابعدالطبیعه‌ی توصیفی به توصیف ساختار بالفعل اندیشه‌ی ما در باب جهان قناعت می‌کند و استراسون آن‌را در تقابل با مابعدالطبیعه‌ی بازنگرانه که به پدید آوردن ساختار بهتری علاقمند است، ترجیح می‌دهد.

این دیدگاه که هر چه وجود دارد، زمانی - مکانی (بخشی از طبیعت) است و تنها از طریق روش‌های علوم معرفت‌پذیر است، خود یک مابعدالطبیعه، به عبارت دیگر، طبیعت‌گرایی مابعدالطبیعی است که نباید با فلسفه‌ی طبیعی خلط شود. این دیدگاه که گاهی اوقات دیدگاهی، البته به عنوان یک فرض تا یک نظریه‌ی مستدل،



لحاظ می‌شود، بخشی از خود علم نیست.

ظاهراً مابعدالطبیعه را، در فراگیرترین معنای خود، می‌توان بر فلسفه، به عنوان یک کل، انطباق داد، زیرا هر چیزی که در فلسفه مورد پژوهش است، قاعدتاً، به بخشی از واقعیت تعلق دارد؛ مثلاً معرفت، ارزش‌ها، و استدلال معتبر. البته سودمند است که پژوهش در باره‌ی چنین موضوعات خاص‌تری را به شاخه‌های مشخصی از فلسفه مانند معرفت‌شناسی، اخلاق، زیبایی‌شناسی، و منطق، اختصاص داد، زیرا آن‌ها مشکلات خاص خودشان را پیش می‌کشند.

شاید آشناترین مسئله در مابعدالطبیعه این باشد که آیا صرفاً هویت‌های مادی وجود دارند (ماتریالیسم)، یا فقط هویت‌های ذهنی، یعنی اذهان و اوضاع و احوالشان (ایده‌آلیسم)، یا هر دوی آن‌ها (دوآلیسم). «هویت» در این‌جا گسترده‌ترین معنای خود را در بردارد: هر چیز واقعی. مسایل خاص‌تر مابعدالطبیعه مربوط می‌شود به وجود^۷ و ماهیت^۸ افراد معین - که جزئیات^۹ نیز خوانده می‌شوند - مانند خدا؛ یا وصف‌های معین، مانند این‌که آیا وصف‌هایی وجود دارند که هیچ چیز را تمثیل نمی‌کنند؟ یا نسبت‌ها،^{۱۰} مانند این‌که آیا نسبت علیتی هست که بیشتر بیان‌گر ارتباطی ضروری میان رویدادها باشد تا صرف یک تعاقب منظم؟ ماهیت زمان و مکان نمونه‌ی مهم دیگری از چنین مباحث خاص است. آیا زمان و مکان افراد غیر عادی هستند که افراد عادی را «شامل می‌شوند»،^{۱۱} یا همان نظم و ترتیب‌های روابط میان امور متغیرند؟، مانند (مکاناً) مرتفع بودن یا (زماناً) متقدم بودن. پاسخ هر چه باشد، زمان و مکان اموری هستند که جهانی را فراتر از کلیت هویتی که اجزاء آن هستند، ارائه می‌کنند. از آن‌جا که بر مبنای هر تبیینی از معرفت، معرفت ما از جهان، هم در ارتباط با ابعاد زمانی و مکانی و هم سامان درونی آن، تا حد فراوانی محدود می‌شود، ما باید شمار نامشخصی از شیوه‌های ممکن را مجاز بشماریم که جهان وجود داشته، وجود دارد، یا می‌تواند در آینده وجود داشته باشد. این اندیشه موجب تصور شمار نامشخصی از جهان‌های ممکن می‌شود و چنین تصویری نیز در





آشکارکردن فهم ما در باب سرشت حقیقتِ ضروری (گزاره‌ی ضرورتاً صادق گزاره‌ای است که در همه‌ی جهان‌های ممکن صادق باشد) سودمند است و از این‌رو، عموماً در منطق موجّهات به کار گرفته می‌شود. البته این تصور ممکن است عقیده‌ای بسیار مناقشه‌آمیز را موجب شود که جهان‌های ممکن واقعی نیز به نظر آیند.

مفهوم^{۱۲} جهان زمانی- مکانی عموماً در گفت‌وگوهای مربوط به مبحث موسوم به واقع‌گرایی، در برابر واقع‌ستیزی^{۱۳} به کار رفته است، گرچه این مبحث با نظر به [موضوعاتی مانند] کلیات، ارزش‌ها، و اعداد که معمولاً زمانی- مکانی لحاظ نمی‌شوند، مطرح شده است. در حالی‌که هیچ معنای روشنی در این مدعا که هیچ چیز واقعی نیست، وجود ندارد، به نظر می‌رسد می‌توان معنای روشنی در این مدعا یافت که هیچ جهان زمانی- مکانی وجود ندارد؛ به ویژه اگر افزوده شود که اذهان و تصوراتشان وجود دارند. این دیدگاه بارکلی بود اما فیلسوفان معاصر که پرسش‌هایی را در باره‌ی واقعیت جهان زمانی- مکانی پیش می‌کنند، با اذهان و تصورات بارکلی گونه احساس راحتی نمی‌کنند و معمولاً تنها با قدری ابهام از «خودمان» یا «بازنمایی‌ها»ی ما سخن به میان می‌آورند. بازنمایی‌ها، خود، بیشتر اوقات مادی (اوضاع و احوال مغزهای ما) فهمیده می‌شوند و این عقیده‌ای به وضوح تناقض‌آمیز برای کسی است که واقعیت جهان زمانی- مکانی را نفی می‌کند.

معمولاً واقع‌ستیزهای معاصر جهان زمانی- مکانی را نفی نمی‌کنند بلکه عملاً دیدگاهی شبیه ایده آلیسم استعلایی کانت را اختیار می‌کنند. واقع‌ستیزها استدلال می‌کنند تنها برداشت^{۱۴} ما از جهان بر قوای ادراکی^{۱۵} و مفهومی^{۱۶} از جمله زبان ما، مبتنی است. پس ما چه دلیلی داریم که بپندیشیم که این برداشت درست است و این‌که برداشت ما با جهان آن‌گونه که جهان فی‌نفسه هست، مطابقت دارد؟ اگر قوا و زبان ما متفاوت می‌بودند، قطعاً برداشت‌های بسیار متفاوتی از جهان می‌داشتیم. برداشت‌های بسیار متفاوتی از جهان، حتی با نظر به قوای کنونی ما





نیز امکان‌پذیر هستند، چنان‌چه [این نکته] ظاهراً از طریق این واقعیت که نظریه‌های بسیار متفاوت علمی را می‌توان به وسیله‌ی داده‌های دقیقاً یکسان حمایت کرد، نشان داده می‌شود. تا این‌جا، واقع ستیز، به معنای دقیق کلمه، نداریم. اما تنها گام کوتاهی تا آن مانده است: اگر برداشت ما از جهان مستقل زمانی- مکانی ضرورتاً ذهنی باشد، پس ما دلیل شایسته‌ای برای این فرض نداریم که چنین جهانی وجود دارد، خصوصاً از آن‌جا که سخن از برداشتی که مستقل از قوای مفهومی ما است، خود متناقض به نظر می‌رسد. آشکار است که این پرسش، مانند تقریباً تمام پرسش‌های متافیزیک عمومی، دست کم تا حدی معرفت‌شناختی است.

مابعدالطبیعه را می‌توان به معنای معین‌تری نیز فهمید: معنایی که با مفهوم «فلسفه‌ی اولی» ارسطو (در کتاب *مابعدالطبیعه‌ی او*، عنوانی که نه توسط خود او، بلکه از سوی یک مصحح اولیه‌ی آثار او، ارائه شد)، یعنی مطالعه‌ی موجود از آن حیث که موجود است،^{۱۷} یا به عبارتی مطالعه‌ی فراگیرترین و ضروری‌ترین ویژگی‌هایی که هر چیز باید داشته باشد تا یک موجود یا یک هویت (ens) به شمار آید. گاهی «هستی‌شناسی» بدین معنا به کار می‌رود، اما این به هیچ روی رسم رایجی نیست. «هستی‌شناسی» غالباً به عنوان مترادفی برای «مابعدالطبیعه» به کار رفته است. در زیر، نمونه‌هایی از سنجه‌هایی (که هر یک از آن‌ها مبحث عمده‌ای در مابعدالطبیعه است) که هر چیزی باید داشته باشد تا یک موجود یا هویت به شمار رود، می‌آید:

(الف) هر هویت باید یا یک امر متفرد (مثلاً سقراط و این کتاب) باشد، یا یک وصف (مثلاً رنگ سقراط و شکل این کتاب)، یا یک نسبت (مثلاً ازدواج یا فاصله میان دو شهر)، یا یک رویداد (مثلاً مرگ سقراط)، یا یک وضعیت امور (مثلاً مرده بودن سقراط، و یا یک مجموعه (مانند مجموعه‌ی فیلسوفان یونان). این‌گونه هویت‌ها را معمولاً مقولات می‌گویند و متافیزیک بسیار به این مسئله پرداخته است که آیا این‌ها تنها مقولات هستند، آیا مقولات دیگری وجود دارند، یا این‌که برخی از آن‌ها مقولات نهایی نیستند، زیرا قابل فروکاستن به مقولات دیگر هستند (مثلاً





فروکاسته شدن رویدادها به وضعیت‌های امور، یا امور متفرّد به سلسله‌ی زمانی رویدادها).

(ب) آنچه امری را یک هویت می‌گرداند، وجود یا هستی آن است.

(ج) هویت آن چیزی است که این همانی دارد و متمایز از هر چیز دیگری است.

(د) سرشت «ارتباط»^{۱۸} میان یک هویت و وصف‌ها و نسبت‌هایش، آن چیزی است که آن را یک هویت می‌گرداند. هر هویت باید وصف‌هایی داشته باشد و شاید باید دست کم با برخی هویت‌های دیگر نسبت‌هایی برقرار کند.

(ه) هر هویت باید منطقاً خود سازگاری داشته باشد. شایان توجه است که ارسطو پس از اعلان طرحش در باره‌ی فلسفه‌ی اولی بی‌درنگ به دفاع از قانون عدم تناقض مبادرت می‌ورزد.

در باره‌ی «الف» می‌توان پرسید: ۱- آیا دست کم برخی امور متفرّد (جزئیات) جواهر به معنای ارسطویی نیستند؛ یعنی در خلال زمان و تغییراتی که در وصف‌ها و نسبت‌هایشان رخ می‌دهد، ثابت می‌مانند، یا این‌که همه، امور متفرّد گذرا هستند. در این مورد، افراد فهم عرفی (مثل این کتاب) مجموعه‌ای واقعاً زمانمند از افراد گذرا، و شاید از رویدادهایی مانند بودن کتاب بر میز در لحظه‌ای خاص می‌باشند.

همچنین می‌توان پرسید: ۲- آیا هر هویتی، دارای وصف‌های ذاتی است، یعنی اوصافی که بدون آن‌ها، آن هویت وجود ندارد؛ یا همه‌ی وصف‌ها عرضی هستند، به این معنا که حتی اگر آن هویت وصف مورد بحث را از دست می‌داد، می‌توانست وجود داشته باشد.

همچنین می‌توان پرسید: ۳- آیا وصف‌ها و نسبت‌ها جزئی‌اند یا کلی؟ مثلاً این‌که آیا رنگ این صفحه و رنگ صفحه‌ی بعد که (بناباه فرض) دقیقاً یکسان هستند، دو هویت متفاوت می‌باشند که هر کدام موقعیت مکانی جداگانه‌ای دارد، یا این‌که آیا آن‌ها این همانی دارند، و بدین سان یک هویت است که حتی اگر در این

دو صفحه واقع شده باشد، توسط این دو صفحه نشان داده می‌شود.

در باره‌ی «ب» می‌توان پرسید که آیا وجود، خود، یک و وصف است. اگر چنین است، چگونه می‌توان آن‌را فهمید؟ و اگر چنین نیست چگونه می‌توان فهمید که «X وجود دارد» و «X وجود ندارد»؛ نکته‌ای که ظاهراً برای گفتمان روزمره و علمی سرنوشت ساز است؛ درست همان‌طور که اندیشه‌هایی که آن‌ها مطرح می‌کنند برای تفکر روزمره و علمی سرنوشت ساز به نظر می‌رسند. آیا می‌توانیم، مانند ماینونگ، چیزهایی مانند کوه طلا را تصدیق کنیم که گرچه می‌توان در باره‌ی آن‌ها سخن گفت و اندیشید، اما وجود ندارند. ما می‌توانیم در باره‌ی یک کوه طلا سخن بگوییم و ببیندیشیم و حتی ادعا کنیم که طلا بودن این کوه صادق است، در حالی که در کل این جریان می‌دانیم که آن‌چه در باره‌ی آن می‌اندیشیم و سخن می‌گوییم، وجود ندارد. اگر امور معدوم را دارای معنای محصلی ندانیم، آن‌گاه دچار این دیدگاه تقریباً حیرت‌انگیز شده‌ایم که هر چیزی وجود دارد.

در باره‌ی «ج» می‌توان پرسید که چگونه گزاره‌های اخباری این‌همانی^{۱۹} مانند مثال فرگه «ستاره‌ی شامگاهی همان ستاره‌ی صبحگاهی است» را دارای معنای محصلی بدانیم. این مثال با گزاره‌های عادی و احتمالاً نازلی مانند «ستاره‌ی شامگاهی همان ستاره‌ی شامگاهی است» در تقابل قرار دارد.

گزاره‌های نخست ذاتی هر شناخت^{۲۰} منسجم و نظام‌مند هستند؛ حتی برای بازشناسی روزمره‌ی اشخاص و مکان‌ها چنین‌اند؛ اگرچه گیج‌کننده هستند. نمی‌توان گفت این گزاره‌ها «دو» امری را که «یکی» هستند، اظهار می‌کنند، حتی اگر زبان متعارف دقیقاً چنین چیزی را اشارت داشته باشد. این را هم نمی‌توان گفت که آن‌ها اظهار می‌کنند که هر امر خاصی با خودش یکی است، زیرا اگر این گزاره‌ها اخباری باشند، این دیدگاه آشکارا نادرست است. این واقعیت که مثال فرگه و صف‌های معینی («ستاره‌ی شامگاهی» و «ستاره‌ی صبحگاهی») را دربرمی‌گیرد، نامربوط و متعارض با دیدگاه راسل است. موضوع گزاره‌های اخباری این‌همانی هم‌چنین می‌تواند اسامی خاص یا حتی ضمیر اشاره باشد (مثلاً





«هسپروس همان فسفوروس است» و «این [شکل، این صفحه] همان [شکل صفحه‌ی بعد] است».

در باره‌ی «د» می‌توان از سرشت رابطه^{۲۱} میان یک هویت، وصف‌ها، و نسبت‌هایش پرسید، رابطه‌ای که معمولاً مصداق یابی یا مثال آوری خوانده می‌شود. یقیناً، چنین رابطه‌ای وجود دارد، اما ابدأ نمی‌تواند شبیه نسبتی متعارف، مانند ازدواج باشد که اموری یک‌دست را به هم مرتبط کند. و می‌توان پرسید چه ارتباطی میان آن نسبت و هویت‌هایی که به هم نسبت می‌دهد، وجود دارد؟ مثلاً، از یک سو، امر متفرد و از سوی دیگر وصف‌ها و نسبت‌هایش. ظاهراً طرح این پرسش، چنان‌که برادلی اعتقاد داشت، به یک تسلسل بی‌انتهای منجر می‌شود؛ زیرا ارتباط مفروض، همچنان، نسبت دیگری است که باید با امر دیگری مرتبط شود. اما چگونه از این تسلسل اجتناب کنیم؟ یقیناً یک امر متفرد و وصف‌ها و نسبت‌هایش، فقراتی بی‌ربط و نسبت نیستند. آن‌ها از وحدت معینی برخوردارند. اما مشخصه‌ی آن چیست؟ افزون بر آن، ما ابدأ نمی‌توانیم امر متفردی را تعیین هویت کنیم مگر با ارجاع به وصف‌ها و نسبت‌هایش. با این حال اگر مانند برخی بگوییم که امر متفرد چیزی جز مجموعه‌ای از وصف‌ها و نسبت‌هایش نیست، آن‌گاه آیا نمی‌تواند مجموعه‌ی دیگری، دقیقاً از همان وصف‌ها و نسبت‌ها، و در عین حال، متمایز از مجموعه‌ی اول، وجود داشته باشد؟ (این پرسش به مسئله‌ی مشهور به تفرد و نیز اصل این همانی امور تمیز ناپذیر معطوف است). اگر یک فرد، چیزی غیر از وصف‌ها و نسبت‌هایش باشد، (مثلاً آن‌چه که *bare particular* خوانده شده است) آن‌گاه مشاهده ناپذیر و در نتیجه، شاید معرفت ناپذیر، به نظر برسد.

با نظر به «ه»، تقریباً هیچ فیلسوفی قانون عدم تناقض را زیر سؤال نبرده است. اما در باره‌ی جایگاه آن پرسش‌های مهمی وجود دارد؟ آیا آن صرفاً قراردادی زبانی است؟ برخی چنین عقیده دارند، اما کما بیش نامعقول به نظر می‌رسد. آیا قانون عدم تناقض حقیقتی ژرف است در باره‌ی موجود از آن حیث



که موجود است؟ اگر چنین است «ه» ارتباط نزدیکی با «ب» و «ج» دارد، زیرا می‌توان مفاهیم خود سازگاری، این هماتی، و وجود را بنیادی‌ترین مفاهیم مابعدالطبیعه دانست. آن‌ها در منطق نیز بنیادین هستند، اما منطق، حتی اگر در نهایت هم مبتنی بر مابعدالطبیعه باشد، دارای موضوع غنی دیگری نیز هست (که گاهی با موضوع ریاضیات ادغام می‌شود) و از این‌رو، به درستی شاخه‌ای مجزاً از فلسفه محسوب می‌شود.

واژه‌ی «مابعدالطبیعه» دست کم به دو معنای دیگر نیز به کار رفته است؛ نخست، پژوهش بررسی هویت‌ها و وضعیت‌های امور که «فراتر از»^{۲۲} تجربه‌ی انسان هستند؛ به ویژه وجود خدا، فناپذیری نفس، و آزادی اراده (برداشت کانت از همین نوع مابعدالطبیعه بود که از دیدگاه او احتیاج به «نقّادی» داشت)؛ معنای دوم، پژوهش پدیده‌های علی‌الادّعا غیر طبیعی یا مرموز مانند پدیده‌ی اشباح و پدیده‌ی دور جنبانی. معنای نخست کاملاً فلسفی است، گرچه امروزه به ندرت دیده می‌شود. معنای دوم بسیار عامیانه است، زیرا پدیده‌های فرا طبیعی ذی‌ربط، از جنبه‌های فلسفی و علمی بسیار تردید برانگیز هستند. آن‌ها را نباید با موضوع الهیات فلسفی که می‌تواند بخشی از مابعدالطبیعه در معنای فلسفه‌ی عمومی تلقی شود، خلط کرد، گرچه ارسطو آن‌را در موضوع مابعدالطبیعه به معنای خاص خودش یعنی مطالعه‌ی موجود از آن حیث که موجود است، گنجانده بود.

مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله:

Panayot Butchvarov, "Metaphysics", in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Robert Audi (ed.) Cambridge University Press, 2002.



پی نوشت‌ها:



رهنمون

1. nature
2. entity
3. cognitively meaningless
4. science
5. knowledge
6. *Individvals*
7. existence
8. nature
9. particulars
10. relation
11. contain
12. notion
13. anti-realism
14. perception
15. perceptual
16. conceptual
17. being qua being
18. connection
19. informative identity statements
20. cognition
21. relationship
22. transcending



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

