

ماهنامه تخصصی اطلاع رسانی و نقد و بررسی کتاب

# فلسفه

کتاب ماه

سال ششم، شماره ۶۱، مهر ۱۳۹۱، ۱۵۰۰ تومان

## میزبان وایتهد پزوی

- وایتهد و فلسفه پویشی / مهدی سلطانی گزار
- یکپارچگی تفکر وایتهد؛ از ریاضیات و منطق تا فلسفه و متافیزیک / مریم جبه‌داری
- وایتهد و ظهور منطق جدید / حامد باستانی
- فلسفه پویش از دریچه پویش و واقعیت / حسین واله
- فلسفه ارکانیسم، پیوند دوباره علم و فلسفه / زهره جمشیدی
- رهیافتی پویشی به فلسفه مرلو پونتی / سیار شمسلی
- فلسفه شناخت، از اهمیت تا هدف / روح‌الله علیزاده
- ملاصدرا و وایتهد در ترازوی تطبیق / نواب مقربی
- همنوایی‌های علامه جعفری و وایتهد درباره سرگذشت اندیشه‌ها / فاطمه محمد
- فلسفه آموزش و پرورش از دیدگاه آلفرد وایتهد / مریم رحیمی‌نوشن
- یادداشتی درباره کتاب علم و جهان مدرن / دنیل بامگارتن / ترجمه زهرا مقیم‌خان
- درنگی بر الهیات پویشی وایتهد / امیر صادقی
- در باب چیستی متافیزیک / ایوور لکراک / ترجمه رضا ماحوزی
- عقیده به وحدت فلسفه و علم، در گفتگو با دکتر مهدی نباشی
- وایتهد و ملاصدرا، فیلسوفان اصلاح‌گر / در گفتگو با پرفسور ارنست ولفگیرو



صاحب امتیاز: خانه کتاب

سر دبیر: علی اوجبی

هیئت تحریریه و مشاوران علمی: دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی (دانشگاه تهران)، دکتر رضا داوری اردکانی (دانشگاه تهران)، دکتر محمد سعیدی مهر (دانشگاه تربیت مدرس) و دکتر محمدرضا اسدی (دانشگاه علامه)

معاون سردبیر: دکتر عبدالله صلواتی

مدیر داخلی: الهام آهوئی

ویراستار و نمونه خوان: علی رضا رضایی

طراح گرافیک: یوریک کریم مسیحی

نظارت چاپ: رحمان کیانی

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: چاپ سروش

نشانی: تهران، خیابان انقلاب، بین صبا و فلسطین، شماره ۱۰۸۰

صندوق پستی: ۳۱۳ - ۱۳۱۴۵

تلفن: ۶۶۴۱۵۲۴۴

دورنگار: ۶۶۴۱۴۷۵۰

تلفن بخش اشتراک و توزیع: ۸۸۳۱۸۶۵۳ - ۸۸۳۴۲۹۸۵

k.m.falsafeh@gmail.com

www.Ketab.ir

#### مشخصات مقالات ارسالی

۱. مقالات می بایست تحت برنامه word تایپ شده باشند.
۲. مقالات باید به همراه چکیده باشند.
۳. مقالات معرفی حداکثر ۲۵۰۰ کلمه و مقالات نقد حداکثر ۵۰۰۰ کلمه باشد.
۴. نام کتابها در متن ایتالیک شود.
۵. آدرس تمامی نقل قولها، پی نوشت شود. (هیچ ارجاعی داخل متن نباشد).
۶. در فهرست منابع و مأخذ، به ترتیب: نام اثر، نام پدیدآورنده، محل نشر، ناشر و سال انتشار درج شود.
- اصل مقاله به هیچ وجه مسترد نخواهد شد.
- مجله در ویرایش و تلخیص مقاله آزاد است.

کتاب ماه فلسفه ماهنامه تخصصی در حوزه اطلاع رسانی، بررسی و نقد آثار فلسفی است که با هدف رونق بازار نقد، بالا بردن سطح کیفی کتابهای فلسفی، پیشبرد فرهنگ کتابخوانی و ایجاد پیوند خلاق میان ناشران، پدیدآورندگان و خوانندگان حوزه فلسفه منتشر می شود و با تحلیل وضعیت نشر آثار فلسفی، دست اندرکاران این حوزه را یاری می کند. مسئولیت نقد و ارزیابی کتاب و مسائل آن برعهده نویسندگان است و به هیچ وجه به منزله نظر رسمی خانه کتاب نیست.

# فهرست

## سخن سردبیر

- ۲ فلسفه‌ای مبتنی بر ریاضیات / علی اوجبی

## زندگی و آثار

- ۳ زندگی‌نامه خود نوشت / آلفرد نورث وایتهد / ترجمه زهره جمشیدی کیا

## جستار

- ۱۰ وایتهد و فلسفه پویشی / مهدی سلطانی گازار  
۱۳ یکپارچگی تفکر وایتهد؛ از ریاضیات و منطق تا فلسفه و متافیزیک / مریم جبه‌داری  
۲۰ وایتهد و ظهور منطق جدید / حامد باستین

## معرفی تحلیلی

- ۲۶ فلسفه پویش از دریچه پویش و واقعیت / حسین واله  
۳۴ فلسفه ارگانیسم، پیوند دوباره علم و فلسفه / زهره جمشیدی  
۴۱ رهیافتی پویشی به فلسفه مرلوپوتنی / سیاوش مسلمی

## نقد و بررسی

- ۴۴ فلسفه شناخت، از اهمیت تا هدف / روح‌الله علیزاده  
۵۲ ملاحظه‌ها و وایتهد در ترازوی تطبیق / نواب مقربی  
۶۰ هم‌نوایی‌های علامه جعفری و وایتهد درباره سرگذشت اندیشه‌ها / فاطمه محمد  
۶۷ فلسفه آموزش و پرورش از دیدگاه آلفرد وایتهد / مریم رحیمی ندوشن  
۷۳ یادداشتی درباره کتاب علم و جهان مدرن / دنیل بامگارتن / ترجمه زهرا مقیم‌خان  
۸۱ درنگی بر الهیات پویشی وایتهد / امیر صادقی

## گزارش مترجم

- ۸۸ درباب چیستی متافیزیک / ایوور لکلرک / ترجمه رضا ماحوزی  
۹۴ اعیان ازلی و مقوله نسبیت در متافیزیک وایتهد / ایوور لکلرک / ترجمه رضا ماحوزی

## گفتگو

- ۱۰۶ عقیده به وحدت فلسفه و علم، مبنای متافیزیکی مطالعات تطبیقی درباره وایتهد و ملاحظه‌ها / در گفتگو با دکتر مهدی دهباشی  
۱۱۳ وایتهد و ملاحظه‌ها، فیلسوفان اصلاح‌گر / در گفتگو با پرفسور ارنست ولف‌گیزو

## کتاب‌شناسی

- ۱۳۳ گزیده‌ای از کتاب‌شناسی آلفرد نورث وایتهد

## پیشخوان

- ۱۴۲ ویژه وایتهد

# فلسفه منطقی بر ریاضیات

می کند. جیمز نیز در باورهایش بی تأثیر از آرای وی نمی باشد. وایتهد همان گونه که خود تصریح دارد، زمانی که در سال ۱۸۸۵ بورس تحقیقاتی گرفت، تا حدودی به عمق بخش هایی از نقد عقل محض کانت راه یافت، اما چون زود مایوس شد، همه را به فراموشی سپرد. او هیچ گاه نتوانست نوشته های هگل را بخواند. اطلاعات او در باره لایب نیتس نیز همه برگرفته از کتاب منطقی لایب نیتس کوتورات (Couturat) بود.

او علی رغم ستایش تفکر منطقی ارسطو، دیدگاه وی در باب جوهر را نمی پسندید و آن را نقد می کرد. در برخی از نوشته هایش تلاش کرد تحت تأثیر مثل افلاطونی به تصویر جهان شناسی خود دست یازد. او البته عواطف و احساسات را به مثابه بنیان معرفت شناسانه جهان جدی می گرفت. از نظر او جهان واقعی با احساسات آغاز می شود، نه آگاهی. وایتهد از تاریخ علم، بویژه آموزه های فیزیکی و بالخصوص فیزیک کوانتوم و اصل هایزبرگ آگاهی کاملی داشت.

در آخرین سالهای اقامت در کمبریج، عضو اتحادیه صنفی دانشگاه شد و به فعالیهای سیاسی روی آورد. او طرفدار لیبرالیسم و مخالف محافظه کاری بود.

وایتهد در خانواده ای مذهبی به دنیا آمده و رشد کرده بود. پدرش کشیش افتخاری کانتربری و مسئول نظارت بر مجمع اسقف ها بود و به تعلیم و تربیت اهتمام جدی داشت. از این رو به تصریح خودش همین یکی از دلایل علاقه اش به مقوله تعلیم و تربیت بود و در گرایش اش به الاهیات تأثیری شگرف داشت. البته او تلاش می کرد از زبان عرفی سنتی دینی فاصله بگیرد و به زبانی متافیزیکی روی آورد که پیچیده بود.

او الاهیات خاصی را به تصویر کشید که از ابعاد گوناگون قابل نقد است. از جمله اینکه خدای او قادر مطلق نیست و از تحولات و دگرگونیهای جهان متأثر می شود.

اما جدای از تمامی انتقادهایی که بر اندیشه های او در فلسفه و الاهیات وارد است، نمی توان کامیابیهایش در تبیین ارتباط میان علم و فلسفه را نستود و از آنها چشم پوشید.

**کتاب ماه فلسفه** با وقوف به جایگاه مهم وایتهد در میان فلاسفه قرن بیستم ویژه نامه حاضر را تدارک دید. امید آنکه مورد پذیرش طبع دشوار پسند ارباب معرفت قرار گیرد و دانشجویان رشته فلسفه را مفید افتد.

در پایان شایسته است از جناب آقای مهدی سلطانی گزار که عهده دار ساماندهی این ویژه نامه بودند، تقدیر نمایم و این برگ سبز را به پیشگاه دوستداران اندیشه های فلسفی تقدیم دارم.

آلفرد نورث وایتهد (۱۶۸۱ - ۱۹۴۷) از معدود اندیشمندانی است که ریاضیات و رویکردهای علمی بر جهان شناسی و نظام معرفتی اش سایه افکنده است. حیات علمی وی را می توان در قالب سه مرحله مشاهده کرد:

۱. دلبستگی به ریاضیات: آغاز فراگیری جدی ریاضیات در شربورن (Sherborne) و ادامه آن در کالج ترینیتی (Trinity) از سال ۱۸۸۰ و بعد در کمبریج و شروع همکاری با راسل در نگارش کتاب اصول ریاضیات تا سال ۱۹۱۰.

۲. گرایش به فلسفه علم: با نگارش اثری شگرف در فلسفه علم حین تدریس ریاضیات در دانشگاه لندن در سالهای پس از ۱۹۱۰.

۳. گرایش به متافیزیک و فلسفه محض: از سالهای ۱۹۲۴ به بعد و تدریس فلسفه در دانشگاه هاروارد.

بدین ترتیب بخوبی می توان دریافت که چرا ریاضیات، فلسفه علم و فلسفه محض، سه رکن اساسی نظام معرفتی و جهان شناسی وی را تشکیل می دهد.

البته باید به این نکته توجه داشت که ریاضیات در نظام فکری او نقش اساسی دارد، بلکه از ارکان اصلی هندسه معرفتی فلسفی اوست. حتا منطقی را نیازمند ریاضیات می داند و برخلاف پیشینیان که منطقی را مقدمه همه علوم می دانستند، ریاضیات را مام تمامی معارف می انگارد. وایتهد در شرح حال خود نوشت خویش می گوید: «در سراسر دوره لیسانس سمینارهای من تنها بر ریاضیات محض و کاربردی متمرکز بود و هیچ گاه در سمینار دیگری حضور پیدا نکردم.» نخستین کتابش با نام رساله ای در باب جبر عمومی نیز در باب ریاضیات بود.

او گرچه با هم شاگردی اش - برتراند راسل - در پروژه نگارش شاهکار سه جلدی اصول ریاضیات مشارکت همدلانه داشت و با او در باب جایگاه ریاضی در نظام معرفتی هم عقیده بود، ولی بعدها به شدت از وی فاصله گرفت و در نهایت راسل در گرداب اتمیسم منطقی گرفتار شد و وایتهد به فلسفه ارگانیسمی و پویشی وابسته گردید.

وایتهد در راستای رویکرد وحدت گرایانه اش از منتقدان جدی ثنویت ذهن و بدن دکارتی است و بر آن است که وظیفه مکاتب فلسفی در دوران معاصر آن است که این ثنویت را با بیان تصویری جهان که برگرفته از علم است از میان بردارد و به جدایی علم از اظهارات قطعی تجربیات حسی و اخلاقی پایان بخشد.

او ویلیام جیمز را نابعه ای ستودنی می شمارد و در برخی از آموزه های فلسفی و رویکردش به ارتباط میان علم و فلسفه بشدت متأثر از اوست. وایتهد در عمده آثارش به کرات به نوشته ها و اندیشه های جیمز استناد



## زندگی نامه خودنوشت وايتهد

ترجمه زهره جمشیدی کیا\*  
zohreh.kia@gmail.com

من در ۱۵ فوریه ۱۸۶۱ در رمزگیت در جزیرهٔ تنت ایالت کنت به دنیا آمدم. خانواده‌ام (پدربزرگ، پدر، عموها و برادرهایم) در حوزهٔ تعلیم و تربیت، دین و فرمانداری محلی مشغول به کار بودند. پدربزرگم در خانواده‌ای خرده مالک در جزیرهٔ شیپی متولد شده بود، او احتمالاً از نوادگان جورج وایتهد از اعضای فرقهٔ کویکر بود که آن گونه که جورج فاکس در مجله‌اش خاطر نشان کرده، در سال ۱۶۷۰ در این جزیره زندگی می‌کرده است. پدربزرگم، توماس وایتهد، در سال ۱۸۱۵، در سن ۲۱ سالگی به ریاست مدرسه‌ای خصوصی در رمزگیت رسید. ریاست این مدرسه در ۱۸۵۲، در ۲۵ سالگی به پدرم، آلفرد وایتهد واگذار شد. آنها، هر دو، در این مدرسه مدیران موفق بودند، هرچند پدربزرگم از هر نظر مرد برجسته‌تری بود.

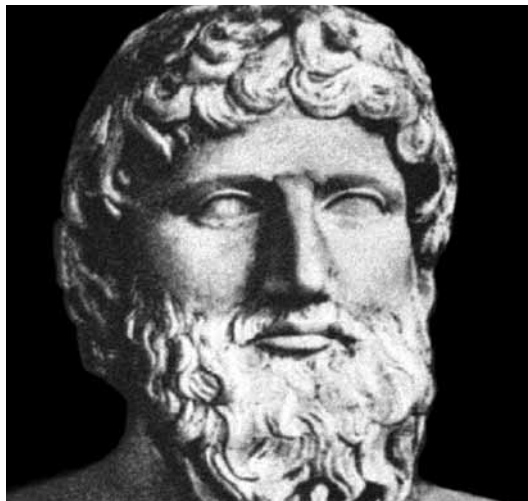
پدرم حدود سال ۱۸۶۰ به عنوان کشیش کلیسای آنجلسیکن [انگستان] انتخاب شد و حوالی ۱۸۶۶ یا ۱۸۶۷ مدرسه را برای پرداختن به وظایف کشیشی‌اش رها کرد. او ابتدا در رمزگیت کشیش بود و سپس در ۱۸۷۱ به عنوان کشیش بخش سنت پیتر پَریش، ناحیه‌ای بزرگ و عمدتاً روستایی، منصوب شد که حدود ۲ تا ۳ مایل از رمزگیت فاصله داشت. او تا زمان مرگش در سال ۱۸۹۸ همانجا ماند.

پدرم در میان روحانیون کنت شرقی نفوذ زیادی به دست آورد، به عنوان سرکشیش کلیسا منصوب شد، کشیش افتخاری کانتربری بود و نظارت مجمع اسقف‌ها را برعهده داشت. اما دلیل اصلی نفوذ او وجههٔ مردمی‌ای بود که بین آحاد مردم جزیره داشت. او هرگز علاقهٔ به تعلیم و تربیت را از دست نداد و هر روز از سه مدرسهٔ (اطفال، دخترانه و پسرانه) محلی بازدید می‌کرد. من آن زمان یک پسر بچه بودم و اغلب او را در این بازدیدها همراهی می‌کردم، تا اینکه در سال ۱۸۷۵ برای تحصیل از خانواده دور شدم. او نفوذ محلی زیادی داشت. تاریخ اجتماعی و سیاسی قرن نوزدهم انگلستان بدون توجه به این شخصیت‌های بانفوذ محلی اصلاً قابل فهم نیست.

پدرم مرد باهوشی نبود، بلکه از خصایل فردی والایی برخوردار بود. اسقف اعظم، تیت، تابستان را در بخش‌های زیر مجموعهٔ کلیسای محلی اقامت می‌کرد. او و خانواده‌اش با پدر و مادرم دوستی نزدیکی داشتند. او و پدرم دربارهٔ حوادث خوب و بد قرن هجدهم و نتایج و آثار آنها در قرن نوزدهم صحبت می‌کردند، بنابراین من ناخودآگاه تاریخ انگلستان را از دید پدرم، پدربزرگم، اسقف اعظم تیت، سر موزز مونته‌فیور (Sir Moses Montefiore)، خانوادهٔ پوگین (Pugin) و دیگران شناختم. وقتی نمایندهٔ فرقهٔ باپتیست‌ها در این منطقه درگذشت، مراسم او را پدرم به‌جا آورد؛ انگلستان آن روزگار چنین بود، و توسط مردان محلی‌ای اداره می‌شد که در عین اختلافات عمیق، احساساتی صمیمانه نسبت به هم داشتند. این تصویر یکی از دلایل علاقهٔ من به تاریخ و تعلیم و تربیت بود.

عامل مؤثر دیگر، انبوه آثار باستانی آن منطقه با جذابیت‌ها و زیبایی‌های خاص خود بود. کلیسای جامع کانتربری با شکوه

و جلال و خاطراتش تنها ۱۶ مایل با ما فاصله داشت. حتی هم‌اکنون که در حال نوشتنم هم می‌توانم محل دقیق جایی که بکت در ۱۱۷۰ به قتل رسیده بود، و تصویری را که از این حادثه در تخیلات دوران جوانی‌ام داشتم، به‌یاد آورم. مقبره ادوارد،



شاهزاده سیاه‌پوست (متوفی ۱۳۷۶)، هم در همان کلیسا بود. نزدیک‌تر از آن، در جزیره یا درست آن سوی مرزهایش، تاریخ انگلستان انواع یادگارهای باستانی خود را باقی گذاشته بود. آنجا دیوارهای سر به فلک کشیده قلعه ریچبورگ (Richbor-ough Castle) قرار داشت که رومی‌ها آن را ساخته بودند و سواحل ایس فلیت (Ebbes Fleet) جایی که ساکسون‌ها و



آگوستین پا به خشکی گذاشته بودند. در یک مایلی ما، یا حتی نزدیک‌تر، روستای مینستر (Minster) و کلیسای بی‌نظیر آبی (Abbey) قرار داشت که هنوز بقایایی از سنگ‌کاری رومی‌ها در آن باقی مانده بود، اما همچنان معماری نورماندی باشکوهش غلبه داشت. آگوستین نخستین موعظه خود را در این مکان ایراد کرده بود. در واقع، جزیره را نورماندها آباد کرده بودند و دیگر

کلیساهای قرون وسطایی را راهبان مینستر ساخته بودند، که نسبت به کلیسای آبی در درجه دوم قرار داشتند. کلیسای پدرم یکی از این کلیساها بود، با شبستانی نورماندی.

در همسایگی ریچبورگ، شهر سندویچ (Sandwich) قرار دارد که با خانه‌هایی به‌سبک فلاندری در سراسر امتداد خیابان، قرن ۱۶ و ۱۷ را به یاد می‌آورد. گزارش‌های ثبت شده نشان می‌دهد که اهالی شهر برای لای‌روبی بندر مردان ماهری از کشورهای پست (Low Countries) را دعوت کرده بودند، اما آن‌ها شکست خوردند و شهر از آن دوره را کد باقی ماند. در نیمه دوم قرن، با برگزاری یک دوره مسابقات گلف رونق دوباره یافت و از بهترین‌های گلف در انگلستان بود. من به نوعی احساس اهانت می‌کردم، چرا که در میان یادگارهای رومی‌ها، ساکسون‌ها، آگوستین، کلیساهای قرون وسطایی و کشتی‌های تئودور و استوارت، گلف پایان بی‌ارزشی برای داستان به نظر می‌آمد.

در سن ۱۴ سالگی، در سال ۱۸۷۵، به مدرسه‌ای در شربورن واقع در دورچستر، در منتهالیه جنوب انگلستان، فرستاده شدم. در آنجا یادگارهای گذشته حتی واضح‌تر بودند. اکنون که این مطلب را می‌نویسم (سال ۱۹۴۱) این مدرسه سالگرد دوازدهمین سده خود را جشن گرفته است. تاریخ مدرسه به زمان سنت آلدلم برمی‌گشت و ادعا می‌کردند که آلفرد کبیر شاگرد این مدرسه بوده است. مدرسه ساختمان‌های صومعه را تصرف کرده بود و در مجاورت یکی از باشکوه‌ترین دیرهای موجود، که آرامگاه شاهزاده‌های ساکسون هم بود، قرار داشت. در دو سال آخر اقامت من در آنجا، اتاق رئیس صومعه تبدیل به اتاق مطالعه خصوصی من شده بود و با صدای ناقوس‌های دیر کار می‌کردیم؛ این ناقوس‌ها را هنری هشتم از فرانسه<sup>۳</sup> به آنجا آورده بود.

من این مطالب را به این دلیل مفصل نوشتم که نشان دهم زندگی طبقه کارگر انگلستان جنوبی در نیمه دوم قرن نوزدهم چه شکلی داشت. تجربه خود من هم به هیچ‌وجه مستثنی نبود، البته جزئیات تفاوت داشتند، اما نوع زندگی برای افراد محلی کاملاً یک‌شکل بود. همچنین، این گزارش وافی به مقصود دیگری برای این زندگی‌نامه کوتاه هم هست که نشان می‌دهد چگونه سنن تاریخی با تجربه بی‌واسطه محیط فیزیکی سینه‌به‌سینه منتقل می‌شود.

جنبه عقلی تحصیلات من با استانداردهای متداول آن روزگار مطابقت داشت. در ۱۰ سالگی شروع به فراگیری زبان لاتین کردم و در ۱۲ سالگی فراگیری زبان یونانی را آغاز کردم. به‌یاد دارم که، به جز تعطیلات، تا سن نوزده و نیم سالگی هر روز چند صفحه از نوشته‌های مؤلفان لاتین و یونانی را تحلیل و گرامر آنها را بررسی می‌کردیم. پیش از اینکه به مدرسه بروم می‌توانستم صفحاتی از قواعد دستور زبان لاتین را به لاتین تکرار کنم و با نقل قول مثال بیاورم. آموزش‌های سنتی با ریاضیات درهم آمیخته بود و البته تاریخ، به ویژه هرودوت، گزنفون، توسیدیدس، سالوست، لیوی و تاقیتوس را هم دربر می‌گرفت. من هنوز هم

وایتهد:  
آموزش‌های من  
در کمبریج  
که بر ریاضیات  
و بحث آزاد  
با دوستان  
متمرکز بود،  
کاملاً با روش  
افلاطونی  
همخوانی  
داشت.

وایتهد:  
من هیچ‌گاه  
نتوانستم  
آثار هگل را  
مطالعه کنم؛  
زمانی تلاش کردم  
اظهار نظرهای او  
درباره ریاضیات را  
بخوانم، اما  
آنها را کاملاً  
بی‌معنا یافتیم.



می‌توانم کندذهنی گزنفون، سالوست و لیوی را حس کنم. البته همگی می‌دانیم که آن‌ها نویسندگانی بزرگ بودند، اما قرار است این زندگی‌نامهٔ صادقانه باشد.

سایر درس‌ها لذت‌بخش بودند. به درستی به خاطر دارم که آثار کلاسیک به خوبی در مقایسه‌ای ناآگاهانه بین تمدن‌های قدیمی و زندگی مدرن، تدریس می‌شد. من از خواندن اشعار لاتینی و صرف و نحو آن‌ها طفره می‌رفتم تا زمان بیشتری برای ریاضیات داشته باشم. ما انجیل را به زبان یونانی می‌خواندیم، به همراه ترجمه‌ای از عهد عتیق (تورات) که توسط ۱۷ تن در زمان بطلمیوس به یونانی ترجمه شده بود. درس‌های یونانی عصرهای یکشنبه و صبح‌های دوشنبه، عمومی و کلی بود، زیرا به نظر نمی‌رسید معلم‌ها بیشتر از ما یونانی بدانند و به همین دلیل به قواعد ساده بسنده می‌کردند.

ما زیاد کار نمی‌کردیم و در آخرین سال حضورم در آنجا، بیشتر وقتیم (براساس مدل راگی که از توماس آرنولد گرفته شده بود) صرف ادارهٔ مدرسه و برقراری نظم و انضباط در خارج از کلاس‌ها و نیز رهبری تیم‌های ورزشی مدرسه، مخصوصاً کریکت و فوتبال، می‌شد که گرچه بسیار لذت‌بخش بود، اما زمان زیادی می‌برد. با این وجود، گاهی فرصتی برای مطالعهٔ شخصی پیدا می‌کردم؛ شعر و تاریخ مهم‌ترین علاقمندی‌های من بودند، به‌ویژه اشعار ویلیام وردزورث (Wordsworth) و شلی (Shelley).

زندگی دانشگاهی من از کالج ترینیتی کمبریج، در پاییز ۱۸۸۰ شروع شد. این شهر برایم اقامتگاهی دوست‌داشتنی بود و تا تابستان ۱۹۱۰ در آنجا اقامت داشتم. اما عضویت در کالج ترینیتی، ابتدا به عنوان «پژوهشگر» و سپس به عنوان «دستیار آموزشی» هنوز ادامه دارد. دربارهٔ حقی که دانشگاه کمبریج و به طور خاص کالج ترینیتی به خاطر تربیت و تعلیم اجتماعی و عقلانی بر من دارد، هرچه بگویم اغراق نیست.

تعلیم و تربیت از پیچیده‌ترین موضوعات دربارهٔ انسان است که به سختی می‌توان درکی از آن به دست آورد. تنها نکته‌ای که دربارهٔ آن مطمئن هستم این است که هیچ راه حل ساده و متداولی در این باره وجود ندارد. مجموعهٔ مسائل و مشکلات هر مؤسسه باید به طور خاص و براساس دانش‌آموزان و فرصت‌های آیندهٔ آن بررسی شود. البته در برهه‌هایی از زمان و برای یک نظام اجتماعی خاص، برخی مسائل شایع‌ترند؛ مثلاً، اهمیتی که دانشگاه‌های ایالتی در امریکای کنونی (۱۹۴۱) دارند. یا دانشگاه کمبریج در طول قرن نوزدهم میلادی کارنامه‌ای درخشان داشت اما روش‌ها و الگوهای آن برای شرایط کاملاً خاص سازگار و مناسب بود.

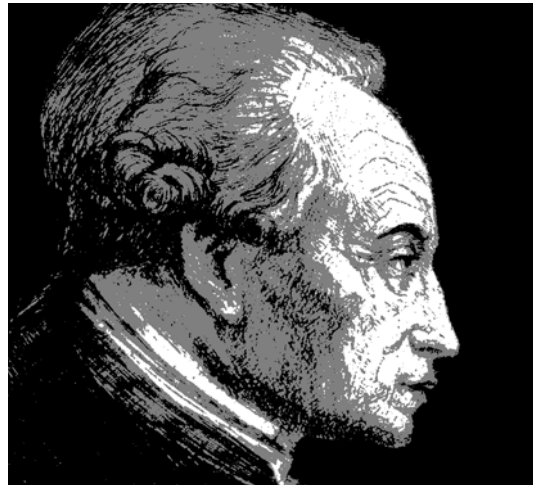
برنامه‌های درسی رسمی در کمبریج توسط افرادی زبردست به شایستگی پیاده می‌شد، اما دوره‌هایی که برای مقطع لیسانس تعیین شده بود گسترهٔ محدودی را پوشش می‌داد. مثلاً، در سراسر دورهٔ لیسانس من در ترینیتی، سمینارهای من تنها بر ریاضیات، محض و کاربردی، متمرکز بود و هیچ‌گاه در

سمینار دیگری حضور پیدا نکردم. اما سمینارها فقط یکی از جنبه‌های برنامهٔ آموزشی بود و بخش نه چندان آشکاری هم داشت که عبارت بود از مباحثهٔ میان دوستان دانشجوییمان یا اعضای آموزشی گروه. این گفتگوها از وقت شام، در حدود



ساعت ۶ و ۷ آغاز می‌شد و تا حدود ساعت ۱۰ شب ادامه می‌یافت، گاهی زودتر و گاهی دیرتر. بعد از آن، من ۲ تا ۳ ساعت را صرف تمرین ریاضیات می‌کردم.

گروه‌های دوستانهٔ ما تنها شامل هم‌رشته‌ای‌ها نمی‌شد، بلکه از سایر هم‌دوره‌ای‌ها یا دانشجویان دوره‌های قبلی هم بودند. ما دربارهٔ همه چیز بحث می‌کردیم؛ سیاست، دین، فلسفه، ادبیات و... اما بیشتر ادبیات محور بحث‌ها بود. حاصل این تجربه



اهمیت دادن به زمینه‌های مختلف علمی بود. مثلاً، زمانی که در سال ۱۸۸۵ بورس تحقیقاتی گرفتم، تقریباً به عمق بخش‌هایی از نقد عقل محض کانت دست یافته بودم، اما چون زود مایوس شدم، حالا دیگر آن را به خاطر نمی‌آورم. من هیچ‌گاه نتوانستم آثار هگل را مطالعه کنم؛ زمانی تلاش کردم اظهارنظرهای او دربارهٔ ریاضیات را بخوانم، اما آن‌ها را کاملاً بی‌معنا یافتم. این

وایتهد:

ما انجیل را

به زبان یونانی

می‌خواندیم،

به همراه

ترجمه‌ای از

عهد عتیق

(تورات)

که توسط

۱۷ تن در زمان

بطلمیوس

به یونانی

ترجمه شده

بود.

وایتهد:

زمانی که

در سال ۱۸۸۵

بورس تحقیقاتی

گرفتم، تقریباً

به عمق

بخش‌هایی از

نقد عقل محض

کانت دست یافته

بودم، اما چون

زود مایوس شدم،

حالا دیگر آن را

به خاطر نمی‌آورم.

کار من احمقانه بود؛ قرار نیست اینجا فقط درباره خوبی‌های خود بنویسم.

اگر به بیش از نیم قرن پیش بازگردیم، مباحثه‌ها شکل یک دیالوگ افلاطونی روزمره داشتند؛ هنری هد (Henry



وایتهد:  
کتاب  
چهارگانه‌ها  
یک مقاله  
مقدماتی از  
سر ویلیام  
روان همیلتون  
و منطق نمادین  
بویل؛ همه  
این‌ها تقریباً  
تأثیر یکسانی  
بر اندیشه‌های  
من داشتند.

nyson) و دوستانش پایه‌گذاری شد و هنوز هم پر رونق است. آموزش‌های من در کمبریج که بر ریاضیات و بحث آزاد با دوستان متمرکز بود، کاملاً با روش افلاطونی همخوانی داشت. با گذشت زمان، کمبریج هم روش‌های خود را اصلاح کرد. موفقیت آن در قرن نوزدهم خوش‌شانسی بود که بر شرایط اجتماعی مبتنی بود و خوشبختانه به تدریج از میان رفت. کاربرد آموزش‌های افلاطونی در زندگی بسیار محدود بود.

در پاییز ۱۸۸۵ در بورس تحقیقاتی ترینیتی را کسب کردم و همچنین شانس تدریس را به دست آوردم. آخرین مقام من در این دانشگاه کسب مقام مربی ارشد (Senior Lecturer) در سال ۱۹۱۰ بود، پیش از آنکه به لندن نقل مکان کنیم.

در دسامبر ۱۸۹۰ با اولین ویلوی وید (Evelyn Wil-loughby Wade) ازدواج کردم. همسرم به قدری بر نگرش‌های من به جهان تأثیر داشت که باید از آن به عنوان عاملی اساسی در تفکرات فلسفی بعدی خود یاد کنم. تا اینجا آموزش نه چندان عمیق انگلیسی را که مناسب زندگی کارگری در انگلیس بود، توصیف کرده‌ام. تفوق این طبقه اجتماعی که باعث نفوذ آریستوکرات‌ها بر آن‌ها شد و توده‌ها را تحت هدایت آن‌ها قرار داد، یکی از دلایل موفقیت‌ها و شکست‌های انگلستان در قرن نوزدهم بود. این یکی از عوامل ارتجاعی زندگی هر جامعه است که به ندرت در روایت‌های تاریخی به آن توجه شده است.

پیشینه همسر من کاملاً متفاوت، یعنی نظامی و دیپلماتیک بود. زندگی شاداب او به من آموخت که زیبایی، اخلاق و ذوق زیباشناسی مقصود وجود است و مهربانی، عشق و خرسندی هنری از مهم‌ترین شیوه‌های دستیابی به آن هستند. منطق و علم الگوهای مربوطه را عرضه می‌کنند و زمینه پرهیز از الگوهای نامربوط را فراهم می‌سازند.

این نگرش تا حدی تمرکز فلسفی متداول را به گذشته معطوف می‌سازد؛ دوره‌های عظمت هنر و ادبیات به مثابه بهترین توصیف ارزش‌های بنیادین زندگی. اوج ترقی بشر نیازمند ظهور یک نظریه نظام‌مند نیست، گرچه نظام‌مندی در پیدایش تمدن نقشی اساسی دارد. این تکامل تدریجی یک نظام تثبیت‌شده اجتماعی را فراهم می‌آورد.

هر سه فرزند ما بین سال‌های ۱۸۹۱ تا ۱۸۹۸ به دنیا آمدند. آن‌ها هر سه در جنگ جهانی اول شرکت داشتند. پسر بزرگ ما در طول جنگ در فرانسه، آفریقای شرقی و انگلستان خدمت کرد، دخترمان در وزارت امور خارجه در انگلستان و پاریس بود و پسر کوچکمان در نیروی هوایی، که هواپیمای او در فرانسه در مارس ۱۹۱۸ هدف قرار گرفت و منجر به مرگ او شد.

ما به مدت ۸ سال (۱۹۰۶-۱۸۹۸) در خانه‌ای تاریخی (Old Mill House) در گرتنچستر زندگی کردیم که حدود سه مایل با کمبریج فاصله داشت. پنجره‌های ما مشرف به آبگیر یک آسیاب بود که هنوز دایر بود، اما حالا کاملاً از میان رفته است. در آنجا دو آبگیر وجود داشت، آبگیر قدیمی‌تر که حدود

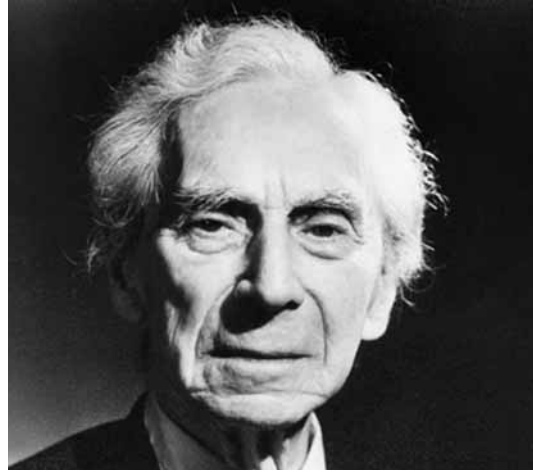
دی آرچی تامپسون (D'Arcy Thompson)، جیم استفن (Jim Stephen)، برادران لولن دیویز (Llewellyn Davies)، لویس دیکنسون (Lowes Dickinson)، نت ود (Nat Wedd)، سورلی (Sorley) و بسیاری افراد دیگر، که بعضی از آنها مشهور هم شدند.<sup>۴</sup> این شیوه‌ای بود که کمبریج فرزندان را پرورش می‌داد؛ نسخه‌ای دیگر از روش افلاطونی. «رسولان» نمونه بارز این تجربه بودند، آنها هر شنبه ساعت ۱۰ شب به اتاق‌ها سر می‌زدند و تا پاسی از صبح فردا گفتگو می‌کردیم. اعضای فعال حلقه ۸ یا ۱۰ دانشجوی کارشناسی

## عقاید سیاسی من طرفدار لیبرالیسم و مخالف محافظه‌کاری بود و هست.

یا لیسانسه‌های جوان بودند، اما اعضای قدیمی‌تر هم اغلب در جلسه حضور می‌یافتند. در این جلسات ما با کسانی همچون میتلند (Maitland) (مورخ)، ورال (Verrall)، هنری جکسون (Henry Jackson)، سجویک (Sidgwick) و قضات موقت، دانشمندان یا اعضای پارلمان که برای آخر هفته به کمبریج می‌آمدند، بحث می‌کردیم؛ بحث‌ها اثری شگفت‌انگیز داشتند. این جمع در اواخر سال ۱۸۲۰ توسط تنیسون (Ten-



به مناسبت همایش میهمانی‌های پر زرق و برقی دادند. در پایان آخرین نشست، دبیر همایش با شوق همایش را موفقیت‌آمیز خواند و ابراز امیدواری کرد که با خاطراتی خوش از فرانسه (La Douve France) به خانه‌هایمان بازگردیم. کمتر از ۵ ماه



دویست یارد بالاتر بود همانی بود که چیسر (Chaucer) به آن اشاره کرده است. بعضی قسمت‌های خانه ما بسیار قدیمی بودند، احتمالاً متعلق به قرن شانزدهم. سراسر فضای خانه زیبا و آکنده از خاطراتی از چیسر گرفته تا بایرون (Byron) و وردزورث بود؛ بعدها شاعر دیگری به نام روپرت بروک (Rupert Brooke) در خانه هم‌جوار (Old Vicarage)، زندگی می‌کرد، اما این بعد از زمانی بوده که ما در آنجا زندگی می‌کردیم. همچنین باید به شاکبورگز (Shuckburghs)، مترجم نامه‌های سیسرو، و ویلیام باتسونس (William Batesons)، دانشمند ژنتیک اشاره کنم که در همان دهکده زندگی می‌کردند و از دوستان صمیمی ما بودند. ما زندگی شاد خود در گرنتچستر را مدیون شاکبورگز هستیم که برای ما خانه پیدا کرد. خانه یک باغ دوست‌داشتنی داشت با گل‌های نیلوفری و درخت سرخداری که احتمالاً چستر آن را کاشته بود. در بهار از صدای بلبل‌ها خوابمان نمی‌برد و مرغ‌های ماهی‌خواری را که در رودخانه شکار می‌کردند، می‌دیدیم.

نخستین کتاب من، رساله‌ای در باب جبر عمومی، در فوریه ۱۸۹۸ منتشر شد. تألیف این کتاب از ژانویه ۱۹۸۱ آغاز شده بود. ایده این کتاب تاحد زیادی بر دو کتاب هرمان گرسمن (Her- mam Grassmann) مبتنی بود؛ (Ausdehnungslehre) (۱۸۴۴) و (Ausdehnungslehre) (۱۸۶۲). کتاب اول به مراتب بنیادین‌تر بود. متأسفانه زمانی که کتاب منتشر شد، هیچ کس به آن توجهی نکرد، او یکی از پیشروهای زمانه خود بود. همچنین کتاب چهارگانه‌ها (quaternions) (۱۸۵۳) و یک مقاله مقدماتی (۱۸۴۴) از سر ویلیام روان همیلتون (William Rowan Hamilton) و منطق نمادین بویل (۱۸۵۹)؛ همه این‌ها تقریباً تأثیر یکسانی بر اندیشه‌های من داشتند. تمام آثار بعدی من درباره منطق ریاضی از این سرچشمه‌ها نشأت گرفت. گرسمن نابغه‌ای بود که هرگز به اندازه کافی شناخته نشد. لایب‌نیتس، ساچری (Saccheri) و گرسمن پیش از آنکه کسی این موضوعات را درک کند یا به اهمیتشان پی ببرد، درباره این موضوعات نوشته بودند. در واقع، ساچری بیچاره خودش هم نفهمید که چه کرده و لایب‌نیتس حتی اثرش در این باره را منتشر هم نکرد.

دانسته‌های من درباره پژوهش‌های لایب‌نیتس تماماً بر کتاب منطق لایب‌نیتس (۱۹۰۱) اثر کوتورات (Couturat) مبتنی است. این اشاره به کوتورات، دو تجربه دیگر را که با فرانسه در ارتباط است، به یادم آورد. یکی الی هالوی، (Halévy) مورخ انگلستان در اوایل قرن نوزدهم که بارها به کمبریج آمده بود و ما از دوستی با او و همسرش بسیار لذت می‌بردیم. و دیگری کنگره منطق ریاضی که در مارس ۱۹۱۴ در پاریس برگزار شد. کوتورات و خاویر لئون (Xavier Léon) و فکر می‌کنم هالوی، هم در این همایش حضور داشتند. همایش متشکل بود از ایتالیایی‌ها، آلمانی‌ها و چند انگلیسی از جمله برتراند راسل و ما. شخصیت‌های مختلفی از جمله رئیس جمهور

## وایتهد:

راسل در ۱۸۹۰  
وارد کالج ترینیتی  
شد. من نیز مانند  
دیگران از نبوغ او  
لذت می‌بردم،  
ابتدا به عنوان  
شاگرد و بعد  
به عنوان یک  
همکار و دوست.

او نقش مهمی  
در زندگی ما در  
طول دوره  
کمبریج داشت.  
اما دیدگاه‌های  
فلسفی و  
اجتماعی ما  
از هم فاصله گرفت  
و اختلاف سلیقه‌ها  
باعث قطع  
همکاری ما شد،  
البته پایانی  
طبیعی و آرام.

بعد، اولین جنگ جهانی آغاز شد. این پایان یک عصر بود، اما ما نمی‌دانستیم.

رساله‌ای در باب جبر عمومی باعث عضویت من در مجمع سلطنتی در ۱۹۰۳ شد. نزدیک ۳۰ سال بعد (۱۹۳۱) به‌خاطر کار درباره فلسفه به عضویت آکادمی انگلستان درآمد؛ تلاشی که از حدود ۱۹۱۸ آغاز شده بود. در خلال سال‌های ۱۸۹۸ و ۱۹۰۳ جلد دوم جبر عمومی آماده شد، اما هرگز منتشر نشد.

در سال ۱۹۰۳ برتراند راسل اصول ریاضیات را منتشر کرد. قرار بود این هم جلد اول کتاب باشد. اما فهمیدیم که آنچه من برای جلد دوم جبر عمومی و راسل برای جلد دوم کتابش مد نظر داریم، یکی است. بنابراین تصمیم گرفتیم کاری مشترک ارائه دهیم. ابتدا امیدواریم بودیم کار در زمانی کمتر از یک سال یا همین حدود کامل شود، اما بعد افاق کار گسترده شد و تألیف مبادی ریاضیات هشت تا نه سال طول کشید. بحث درباره این

## فلسفه تلاشی است برای توضیح جهان نامتناهی در قالب محدودیت‌های زبان.

کتاب از مجال این نوشته خارج است. راسل در ۱۸۹۰ وارد کالج ترینیتی شد. من نیز مانند دیگران از نبوغ او لذت می‌بردم، ابتدا به عنوان شاگرد و بعد به عنوان یک همکار و دوست. او نقش مهمی در زندگی ما در طول دوره کمبریج داشت. اما دیدگاه‌های فلسفی و اجتماعی ما از هم فاصله گرفت و اختلاف سلیقه‌ها باعث قطع همکاری ما شد، البته پایانی طبیعی و آرام.

من و خانواده‌ام در پایان سال تحصیلی دانشگاه، در تابستان

۱۹۱۰ کمبریج را به مقصد لندن ترک کردیم. در طول اقامتمان در لندن، در چلسی زندگی می‌کردیم؛ از همه بیشتر در خانه‌ای حوالی میدان کارلایل. هر جا که می‌رفتیم، ذوق زیبایی‌شناسانه همسر فریندگی بی‌نظیری به خانه‌ها می‌داد که گاه معجزه‌آسا

بود. به این خاطر به این نکته اشاره کردم که گاه خانه‌هایی که در لندن می‌گرفتیم، به‌نظر بویی از زیبایی نبرده بود. به یاد می‌آورم که پلیس دختر زیبایی را پاسی بعد از نیمه شب در خانه ما دیده بود که در حیاط ظاهر شده و به مهمانی رفته بود. پلیس از خدمتکار ما پرس‌وجو کرده بود که



آیا یک آدم واقعی را دیده است یا مریم مقدس را. او نمی‌توانست باور کند که یک انسان واقعی در آن لباس زیبا در چنین جایی زندگی کند. اما درون خانه واقعاً زیبا بود.

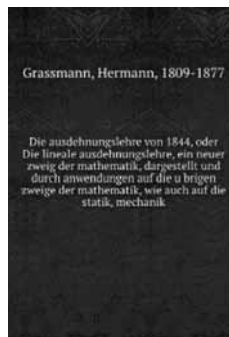
در اولین سال تحصیلی اقامت در لندن (۱۹۱۱-۱۹۱۰)، در هیچ دانشگاهی جایی پیدا نکردم. کتاب مقدمه‌ای بر ریاضیات به این

دوره بازمی‌گردد. اما از سال تحصیلی ۱۹۱۱ تا تابستان ۱۹۱۴، موقعیت‌های مختلفی در کالج دانشگاهی لندن به‌دست آوردم و از ۱۹۱۴ تا تابستان ۱۹۲۴ در کالج سلطنتی علم و تکنولوژی در

کنسینگتون مقام استادی یافتیم. در طی سال‌های بعد از این دوره، ریاست دانشکده علم دانشگاه، دبیرکلی شورای آکادمیک، که مدیریت امور داخلی مرتبط با آموزش و پرورش لندن را بر عهده داشت، عضویت در مجلس سنا، مدیر عاملی هیئت امنای کالج گلداسمیت و عضویت شورای پلی‌تکنیک بروگ و نیز عضویت در چندین انجمن دیگر را برعهده داشتیم. در واقع، مشارکت در امور نظارتی آموزش و پرورش لندن، دانشگاه و مشاغل فنی، در کنار تعهدات آموزشی به عنوان عضو هیئت علمی کالج سلطنتی، زندگی پرمشغله‌ای برایم فراهم کرده بود و این تنها با عملکرد بهینه کارکنان اداری دانشگاه میسر بود.

تجربه مشکلات آموزش و پرورش لندن که ۱۴ سال به طول انجامید، دیدگاه‌هایم دربارهٔ مسأله آموزش و پرورش برتر در تمدن صنعتی مدرن را به کلی دگرگون کرد. در این تلقی که هنوز هم منسوخ نشده دیدگاه تنگ‌نظرانه‌ای دربارهٔ عملکرد دانشگاه‌ها وجود داشت. در این روش مدل آکسفورد و کمبریج در یک طرف بود و مدل آلمانی در طرف دیگر، و به هر مدل دیگری به دیده تحقیر نگریسته می‌شد. تودهٔ متلاطم صنعت‌گرانی که در

جستجوی روشن‌فکری عقلانی بودند، جوانانی از هر طبقه اجتماعی که طالب دانش درخور بودند، و تنوع مشکلاتی که به این خاطر حاصل شده بود، همه و همه عاملی جدید در تمدن به‌حساب می‌آمدند. اما دنیای آموزش در گذشته غوطه‌ور بود.



دانشگاه لندن تلفیقی است

از مدل‌های مختلف نهادهای

گونگون به منظور رویارویی با این مشکل جدید در زندگی مدرن. این دانشگاه اخیراً تحت تأثیر لرد هالدن (Haldane) روش خود را تغییر داده و موفقیتی شگفت‌انگیز به‌دست آورد. گروهی از زنان و مردان -تجارت، حقوقدان‌ها، پزشکان، دانشمندان، دانش‌پژوهان ادبیات، مدیران اجرایی و...- که وقت خود را به صورت پاره‌وقت یا تمام‌وقت برای این مشکل جدید آموزشی صرف کردند، ضرورت به تعبیری اساسی را دریافتند. آن‌ها در این عمل خطیر تنها نبودند، در ایالات متحده در شرایطی متفاوت هم چنین گروه‌هایی مشکلات مشابه را حل می‌کردند. این به آن معنا نیست که این سازگاری جدید در آموزش می‌تواند تمدن را نجات دهد. این تا حدی شبیه تغییر جهت مدرسه‌های مذهبی در هزار سال پیش است.

نکته این خاطرات شخصی در شیوه‌ای است که شرایط مطلوب زندگی من باعث شکوفایی توانایی‌های نهفته من شد. من نمی‌توانم دربارهٔ ارزش بازدهی که داشته است، قضاوت کنم اما از عشق، مهربانی و دلگرمی‌ای باعث گسترش این نتایج شده، آگاهم.

اجازه دهید به بخش دیگری از زندگی‌ام در طول آخرین

**وایتهد:**  
**نخستین**  
**کتاب من،**  
**رساله‌ای در باب**  
**جبر عمومی،**  
**در فوریه ۱۸۹۸**  
**منتشر شد.**  
**تألیف این کتاب**  
**از ژانویه ۱۹۸۱**  
**آغاز شده بود.**  
**ایده این کتاب**  
**تأحدز یادی**  
**بر دو کتاب**  
**هرمان گرسمن**  
**مبتنی بود؛**  
**کتاب اول**  
**بهم‌راتب**  
**بنیادین‌تر بود.**  
**متأسفانه زمانی که**  
**کتاب منتشر شد،**  
**هیچ کس به آن**  
**توجهی نکرد،**  
**او یکی از**  
**پیشروهای**  
**زمانه خود**  
**بود.**

وایتهد:

پیشینه همسر من کاملاً متفاوت، یعنی نظامی و دیپلماتیک بود. زندگی شاداب او به من آموخت که زیبایی، اخلاق و ذوق زیباشناسی مقصود وجود است و مهربانی، عشق و خرسندی هنری از مهم‌ترین شیوه‌های دستیابی به آن هستند. منطق و علم الگوهای مربوطه را عرضه می‌کنند و زمینه پرهیز از الگوهای نامربوط را فراهم می‌سازند.

جنگ آغاز شد. انجمن ارسطویی لندن محلی مناسب برای مباحثه بود و دوستی‌های نزدیک در آنجا شکل گرفت. در سال ۱۹۲۴، در سن ۶۳ سالگی، افتخار این را پیدا کردم که به عضویت در گروه فلسفه دانشگاه هاروارد دعوت شوم. در اواخر سال تحصیلی ۱۹۳۷-۱۹۳۶ با عنوان استاد ممتاز بازنشسته شدم. زبان من از توصیف تشویق‌ها و کمک‌هایی که از طرف مراجع دانشگاه، همکارانم، شاگردان و دوستانم در دانشکده به من شد، قاصر است. من و همسرم غرق در محبت آنها شدیم. نقایص آثار منتشرشده من که البته بسیار بودند، تنها متوجه خود من است. باید به یک نکته اشاره کنم، که درباره همه تلاش‌های فلسفی کاربرد دارد: فلسفه تلاشی است برای توضیح جهان نامتناهی در قالب محدودیت‌های زبان.

نکته پایانی اینکه، درباره هاروارد و تأثیر زیاد آن بر من جای چون و چرایی نیست. امروزه در آمریکا شور و شوقی برای دانش وجود دارد که یادآور دوره‌های مهم یونان و رنسانس است. اما بالاتر از همه، در همه اقشار مردم، مهربانی دلگرم‌کننده‌ای هست که در دیگر نظام‌های بزرگ اجتماعی بی‌نظیر است.

#### منبع

The Philosophy of Alfred North Whitehead,  
ed. by P.A. Schilpp, Carbondale, 1991, pp.3-14.

#### پی‌نوشت‌ها

\* کارشناس ارشد فلسفه از دانشگاه علامه طباطبایی.

۱. وایتهد در ۱۹۴۱ یادداشتی درباره زندگی خود نوشت که در جلد سوم «کتابخانه فلسفه زنده» به چاپ رسید. او در ۱۹۴۷ درگذشته است، پس این یادداشت جزئیات زیادی از زندگی‌اش را نشان می‌دهد. این متن دوباره ویرایش و با مشخصات ذیل به‌چاپ رسیده است:

2. *The Philosophy of Alfred North Whitehead*,  
ed. by P.A. Schilpp, Carbondale, 1991, pp.3-14.

۳. مقاله حاضر برگردان فارسی این یادداشت است.

۴. منطقه گسترده‌ای از اروپا که امروزه شامل بلژیک، لهستان، لوگزامبورگ، و بخش‌هایی از شمال فرانسه و غرب آلمان می‌شود.

5. *Field of The Cloth of Gold*: ناحیه‌ای از نزدیکی کاله

فرانسه که محل ملاقات و گفتگوی شاه هنری هشتم از انگلستان و شاه فرانسیس اول از فرانسه بود.

۶. به نظر این افراد از هم‌مباحثه‌ای‌های وایتهد بوده‌اند.

سال‌هایم در کمبریج پردازم. در این دوره مناقشات سیاسی و آکادمیک قابل توجهی هست که من هم در آنها مشارکت داشته‌ام. بحث مهم آزادی زنان پس از نیم قرن نوسان نهفته ناگهان شعله کشید. من عضو اتحادیه صنفی دانشگاه بودم که به نفع برابری موقعیت در دانشگاه رأی دادم. ما پس از بحث‌های جنجالی و رفتارهای آشوبگرانه گروهی از دانشجویان شکست خوردیم. اگر حافظه‌ام یاری کند، حدود سال ۱۸۹۸ بود. بعد از آن تا شروع جنگ در ۱۹۱۴، حوادث جنجالی‌ای در لندن و جاهای دیگر در جریان بود. تفاوت دیدگاه‌ها باعث شکاف در حزب شد؛ مثلاً، بالفور (Balfour) محافظه‌کار طرفدار زنان بود و اسکوییت (Asquith) لیبرال مخالف او. موفقیت جنبش به پایان جنگ در سال ۱۹۱۸ بازمی‌گردد.

عقاید سیاسی من طرف‌دار لیبرالیسم و مخالف محافظه‌کاری بود و هست. دارم درباره تقسیمات حزبی انگلستان می‌نویسم. حزب لیبرال حالا (۱۹۴۱) عملاً از بین رفته و من طرفدار شاخه میانه‌روی حزب کارگر انگلستان هستم، هر چند در حال حاضر حزبی در انگلستان وجود ندارد.

در طی اقامت‌مان در گرنچستر، چندین سخنرانی سیاسی در گرنچستر و دهکده‌های اطراف ایراد کردم. میتینگ‌ها اوایل شب در کلاس‌های درس کلیسای محلی برگزار می‌شد. این یک کار هیجان‌انگیز بود، چنانکه کل دهکده با شور و حرارت تمام در جلسات حاضر می‌شدند و اظهارنظر می‌کردند. روستاهای انگلیس استفاده‌ای برای نمایندگان ثابت حزب نداشتند، مخاطبان آنها بیشتر ساکنان مراکز بودند. من همیشه می‌دیدم که نمایندگان حزب در دوسر ساز بودند و تخم‌مرغ و پرتقال گندیده پاسخی بود که دریافت می‌کردند، من هم اغلب سرتاپا آغشته می‌شدم. اما این بیشتر نشانه شور و هیجان بود تا احساسات بد. بدترین تجربه ما در سخنرانی‌ای در گویلدهال کمبریج بود که کی‌یر هاردی، عضو هیئت رئیسه حزب جدید کارگر، هدف قرار گرفته بود. من و همسرم روی سکو، پشت سر او نشستیم و جمعیت از دانشجویان لیسانس آشوب‌گر مخاطبان ما بودند. نتیجه این بود که هر پرتقال گندیده‌ای که به هاردی نمی‌خورد، شانس این را داشت که به یکی از ما دو نفر اصابت کند.

اما وقتی که در لندن زندگی می‌کردیم، فعالیت‌های من کاملاً آموزشی بودند. نوشته‌های فلسفی من در لندن، بعد از پایان

آلفرد نورث وایتهد در زمره تأثیرگذارترین فلاسفه قرن بیستم است، گرچه سیطرهٔ اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی از یک طرف و پوزیتیویسم، از سوی دیگر، اجازه نداد که مکتب او دیده شود. او سهم به سزایی در منطق جدید داشته و نظام فلسفی او از جدی‌ترین نظام‌های فلسفی معاصر است. وایتهد زندگی علمی خود را با ریاضیات آغاز کرد، سپس به فلسفه علم پرداخت و نهایتاً، پس از عزیمت از انگلستان به امریکا و دانشگاه هاروارد، به متافیزیک نظری و فلسفه محض وارد شد. او در هر سه دوره از حیات علمی خود تلاش می‌کرد نتایج و پیامدهای انقلابی کشفیات جدید در فیزیک و ریاضیات را ترسیم کند و در تمامی آثارش این یک پرسش محوری است که جایگاه ساختارهای ریاضی، علم و فلسفه کجاست؟

آنچه در فلسفه وایتهد محوریت دارد اعتقاد به پویا و خلاق بودن سراسر هستی است. بر همین اساس، مکتب فلسفی او را «فلسفه پویشی» (Process Philosophy) نامیده‌اند. فلسفه پویشی به معنای عام، تفکر تمامی فلاسفه تحول‌گرای تاریخ فلسفه را در برمی‌گیرد؛ به این اعتبار هراکلیتوس پدر فلسفه پویشی است، اما به معنای خاص بر فلسفه وایتهد و پیروانش اطلاق می‌شود. این نام را اولین بار چارلز هارتشورن (Charles Hartshorne) بر مبنای عنوان مهم‌ترین اثر فلسفی وایتهد، پویش و واقعیت (Process and Reality)، برای اندیشه وی به کار برد. پویش تغییری تدریجی و نظام‌مند است که هر مرحله آن به مراحل قبلی وابسته است. بر این اساس، در فلسفه پویشی جهان نه مجموعه‌ای از اشیا بلکه مجموعه‌ای از رویدادهاست، و واقعیت نه امری مطلق بلکه امری مشکک تلقی می‌شود که در هر رویدادی بخش یا جنبه‌ای از آن نمودار می‌شود.

فلاسفه پویشی در تلاشند جهان‌شناسی‌ای ارائه دهند که بتواند در عین حال که قائم به ذات باشد، تمامی رویدادهای جهان را هم توجیه کند. چنین جهان‌شناسی‌ای برای اینکه بتواند با جنبه‌های مختلف هستی تناسب داشته باشد، نمی‌تواند تنها بر علم تجربی متکی باشد، بلکه باید برای تجارب و مشاهدات دینی، زیباشناختی، اخلاقی و عرفانی نیز اصالت قائل باشد. آنها از تفکر مدرن انتقاد می‌کردند که خود را در علم تجربی محصور کرده است و طیف گسترده‌ای از عقاید و نظریات عاقلانه بشر را که از آن گریزی نیست، نادیده گرفته است. حتی وایتهد معتقد بود، به اصطلاح او، «ماتریالیسم علمی» نه تنها در زیست‌شناسی و روان‌شناسی بلکه در فیزیک هم ناکارآمد است.<sup>۱</sup> در عین حال، فلسفه باید به نقد انتزاعیات هم بپردازد و اجازه ندهد تجارب رخدادهای خود آنها یکی پنداشته شود. وایتهد، بر خلاف دیدگاه‌های پوزیتیویستی حاکم، معتقد بود زمانه و شرایط برای تألیف و تدوین یک نظام جامع معرفتی آماده است. «فلسفه ارگانیسم» او محدود به زیست‌شناسی نیست بلکه نگرشی است به واقعیت که همه جنبه‌های تجربه و معرفت با هم پیوند خلاق، فعال و اندام‌واره دارند.

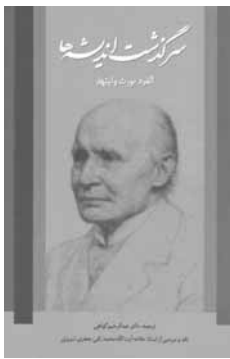
آنچه فلسفه وایتهد را از تفکر سایر فلاسفه پویشی متمایز



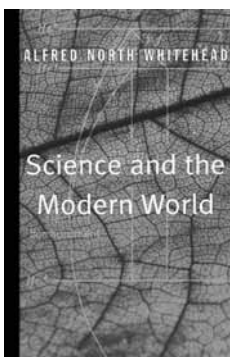
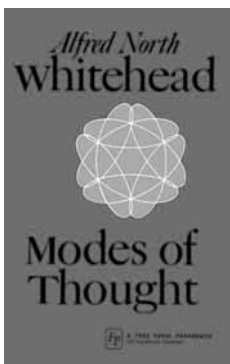
## وایتهد و فلسفه پویشی

مهدی سلطانی گازار\*

[msgazar@chmail.ir](mailto:msgazar@chmail.ir)



فلسفه پویایی  
به معنای عام،  
تفکر تمامی  
فلاسفه تحول‌گرای  
تاریخ فلسفه را  
در برمی‌گیرد؛  
به این اعتبار  
هراکلیتوس  
پدر فلسفه  
پویایی است،  
اما به معنای خاص  
بر فلسفه وایتهد  
و پیروانش  
اطلاق می‌شود.



توجه داشت که منظور از «همه» موجودات بالفعل و واقعی‌اند. مسأله دوگانگی نفس و بدن نیز، در فلسفه وایتهد، بر مبنای همین ایده مرتفع می‌شود.

وایتهد بر اساس همه تجربی‌انگاری «تعاملی غیردوگانه» را برای حل معضل دوگانگی نفس و بدن پیشنهاد کرد. او دوگانگی عددی نفس و بدن را می‌پذیرد اما تمایز هستی‌شناختی آنها را مردود می‌داند. بر اساس این نظریه، از آنجا که سلول‌های مغز از درجه‌ای از احساس برخوردارند می‌توانند تجارب انسان را تحت تأثیر قرار دهند یا از آنها تأثیر بپذیرند. به عبارت دیگر، سلول‌های



مغز احساساتی دارند که ما می‌توانیم احساس کنیم و آنها هم می‌توانند احساسات انسان، به عنوان یک اندام‌واره، را احساس کنند.<sup>۴</sup>

همه تجربی‌انگاری به فراروی از تجارب حسی و پذیرش تجارب دینی، اخلاقی و عرفانی هم کمک می‌کند و راه را برای تلفیق دین و علم هموار می‌سازد. از یک سو با پذیرش تجارب دینی و اخلاقی، علم را به پذیرش دین وامی‌دارد، و از سوی دیگر، بر مبنای وظیفه‌ای که فلاسفه پویایی برای فلسفه درباره نقادی انتزاعیات قائلند (که قبلاً به آن اشاره شد)، برخی آموزه‌ها و ایده‌های مذهبی را که با فرضیات ضروری علم ناسازگارند، تعدیل می‌کند. یکی از این آموزه‌ها قدرت مطلق الهی است. وایتهد و هارتشورن هر دو وجود خداوند را به عنوان فاعلی ماورا طبیعی ضروری می‌دانستند اما نمی‌پذیرند که خداوند بتواند قواعد علی بنیادین جهان را معلق یا متوقف سازد. بنابراین، قدرت خداوند در چارچوب قانون علیت کاربرد دارد. از طرفی نیز برای فرار از مسأله شرور، در همین حد نیز قدرت خداوند را عاملی مؤثر در رخدادها می‌دانند نه عاملی قطعی و تام.<sup>۶</sup>

وایتهد برای خداوند نیز، همچون دیگر موجودات بالفعل، دو قطب روانی و طبیعی قائل است. قطب روانی که آن را «طبیعت نخستین» نامیده، کامل، بی‌تغییر، آزاد و مختار، ازلی و ابدی است اما قطب فیزیکی که «طبیعت منتج» نامیده شده رو به سوی جهان دارد و در تکامل خلاق آن سهیم است. در خور توجه اینکه، قطب روانی ناآگاه است اما قطب طبیعی آگاه و بالفعل. خداوند از حیث طبیعت منتج خود، محدود یا به تعبیری مشخص، درگیر فرآیند صبرورت و در کشاکش غلبه بر شرور است.

می‌سازد، تفسیری است که از عناصر بنیادین جهان دارد. به نظر او، بنیادی‌ترین واحدهای جهان که کامل‌ترین «موجودات واقعی» هستند، پدیده‌هایی زودگذر و آنی هستند که موجودات پایداری مثل الکترون، اتم و مولکول مجموعه زمانی منظمی از آنها هستند. او این پدیده‌ها را «موقعیت‌های بالفعل» (actual occasions) می‌نامد<sup>۲</sup> که حاکی از گستره زمانی مکانی آنهاست. آنها نمی‌توانند در یک آن، به معنی بخش غیرممتد زمان، وجود داشته باشند بلکه استمراری کمابیش کوتاه هستند. موجودات بالفعل وایتهد با هم مرتبط و از هم باخبرند. آنها شبکه‌ای به هم پیوسته دارند که وایتهد آن را «سلسله» (Nexus) است. مفهوم «دریافت» (Prehension) در ترسیم و تبیین این سلسله به وایتهد کمک شایانی کرده‌است.

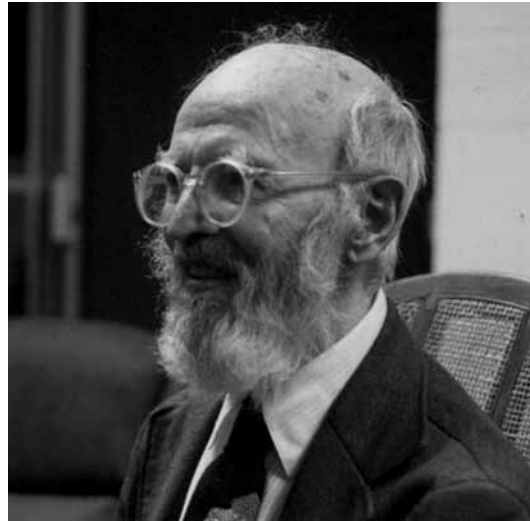
بر این اساس، هر موقعیت واقعی از دو نوع پویایی برخوردار خواهد بود؛ یکی پویایی در دورن آن موقعیت واقعی و به کمال رسیدن آن، و دیگری پویایی میان چند موقعیت واقعی. اولی تکامل نامیده می‌شود و دومی تعالی. تکامل بر اساس علیت غایی رخ می‌دهد و تعالی بر اساس علیت فاعلی. با این تبیین، وایتهد نسبتی مناسب میان علیت فاعلی و غایی برقرار کرد، به این صورت که هر موقعیت واقعی یا بالفعل با دریافت علیت از موقعیت بالفعل قبلی آغاز می‌شود، خود را با به‌کارگیری علیت غایی کامل می‌سازد، و آنگاه که به فعلیت رسید، علت فاعلی موقعیت بعدی می‌شود. پویایی هستی متضمن نوسان مداوم میان علیت فاعلی و غایی است.<sup>۳</sup>

همه ذوات یا موقعیت‌های بالفعل از «موضوعات ابدی» برخوردارند. گرچه وایتهد مخالف است، اما می‌توان گفت موضوعات ابدی مدنظر او رنگ و بوی مثل افلاطونی دارند. آنها از خداوند نشأت می‌گیرند و به تعبیری امکانات بالقوه خداوند هستند که از خداوند سرچشمه می‌گیرند و در موجودات عینی و خارجی به تحقق می‌رسند. موضوعات ابدی به خودی خود بی‌تعبیرند اما همواره در تغییرات موجودات رو به تکامل و تحقق کامل دارند.

وایتهد با خصیصه زمانی مکانی که برای عناصر بنیادین جهان قائل شده است، از دوگانه‌انگاری دکارت فراتر رفته و نیز با پیوندی که میان تکامل و تعالی ایجاد کرده است از دوگانگی و شکاف بعدی میان موجودات واقعی قائم بالذات و متأثر از علیت مصون مانده است. دو جوهر روان و ماده دکارتی در فلسفه وایتهد تبدیل به دو قطب روانی و فیزیکی در تمامی موجودات بالفعل، از خداوند گرفته تا مادون‌ترین عناصر، شده‌اند و بنابراین در موجودات عینی به وحدت رسیده‌اند. از سوی دیگر، او همه موقعیت‌های بالفعل را زمینه‌های تجربه نیز می‌داند، بنابراین از شکاف میان موجودات تجربی و غیرتجربی نیز به دور می‌ماند. با توجه به نظریه تکامل و پویایی درونی، این بدین معناست که همه موجودات از درجه‌ای از احساس و ادراک برخوردارند. در نتیجه، به یک اندازه می‌توان او را همه تجربی‌انگار (Panexperien- tialism) یا همه روحانی‌انگار دانست. البته به این نکته باید

\*\*\*

فلسفه وایتهد تا دهه ۱۹۳۰ مغفول ماند، بخشی به دلیل جنبه‌های ضد متافیزیکی آن و بخشی به دلیل اصل همه‌تجربی‌انگاری و تأکید بر حضور و اثر خداوند در این چارچوب.<sup>۶</sup> در این سال‌ها تنها هارتشورن بود که به تبیین و دفاع از دیدگاه‌های وایتهد کمر بسته بود. او با تکیه بر نظریات وایتهد درباره خدای الهیات پویشی را بنیان نهاد. از حدود ۱۹۶۰ است که اقبال به فلسفه وایتهد زیاد شد و فلاسفه زیادی به او توجه نشان دادند و مراکز وایتهدپژوهی شکل گرفتند. یکی از مهم‌ترین



این نام را  
اولین بار  
چارلز هارتشورن  
(Charles Hartshorne)  
بر مبنای عنوان  
مهم‌ترین اثر  
فلسفی وایتهد،  
پویش و واقعیت  
(*Process and Reality*)،  
برای اندیشه‌ی وی  
به کار برد.

ابزارهای معرفی تفکر وایتهد مجله «مطالعات پویشی» است که از ۱۹۷۱ تاکنون منتشر می‌شود. امروزه فلسفه و الهیات پویشی میانجی موفقی در تعامل علم و دین به شمار می‌رود، نگرش تشکیکی و دو جانبه‌نگرانه‌ای که این مکتب دارد به خوبی به هریک از قلمروهای علم و دین در جایگاه خود اصالت می‌بخشد.<sup>۸</sup>

### منابع و مآخذ

۱. «تحلیل و نقد درون سیستمی جایگاه خدا در جهان‌شناسی پویشی وایتهد»، رستم شامحمدی و حمیدرضا آیت‌اللهی، نامه حکمت، ش ۱۲، صص ۷۰-۴۵، پاییز و زمستان ۱۳۸۷.
۲. «تعریف مفاهیم زیربنایی فلسفه وایتهد»، مهدی سلطانی گازار، کتاب ماه فلسفه، ش ۵۰، صص ۸۱-۷۱، آبان ۱۳۹۰.
۳. «دیدگاه‌های مختلف درباره ارتباط علم و دین»، ایان باربور، ترجمه پیروز فطوریچی، مجله ذهن، شماره ۴، صص ۸۶-۵۹، ۱۳۷۹.
۴. «دین و علم»، آلفرد نورث وایتهد، ترجمه هومن پناهنده، نامه فرهنگ سال اول، شماره ۳، بهار ۱۳۷۰.
۵. «علم و دین در اندیشه مغرب زمین»، عباس بخشی، کیهان فرهنگی، شماره ۲۰۴، مهر ۱۳۸۲.
۶. «وایتهد و فلسفه تحلیلی معاصر»، دی. اس. کلارک،

ترجمه مهدی سلطانی گازار، اطلاعات حکمت و معرفت، شماره ۶۲؛ اردیبهشت ۱۳۹۰.

۷. تفکر دینی در قرن بیستم، مرزهای فلسفه و دین، جان مک کواری، ترجمه بهزاد سالکی، صص ۳۹۷-۳۹۳، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۸.

Alfred North Whitehead", James Bradley, "Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998 (CD Rom).

Process Philosophy", David Ray Griffin, "Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998 (CD Rom).

Process", Dorothy Emmet, Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998 (CD Rom).  
*Adventures of Ideas*, Alfred North Whitehead, New York: Free Press, 1933

*Man's Vision of God and the Logic of Theism*, Charles Hartshorne, New York: Harper and Row, 1941

*Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Charles Hartshorne, Albany: State University of New York Press, 1984

*Process and Reality*, Alfred North Whitehead, New York: Free Press, 1978

*Science and the Modern world*, Alfred North Whitehead, New York: Free Press, 1967

*The Logic of Perfection and other Essays in Neoclassical Metaphysics*, Charles Hartshorne, La Salle: Open Court, 1962

### پی‌نوشت‌ها

\* کارشناس ارشد فلسفه از دانشگاه علامه طباطبایی.

1. *Science and the Modern world*, p.72; *Process and Reality*, p.41.

2. *Process and Reality*, p.77.

3. "Process Philosophy".

4. *The Logic of Perfection and other Essays in Neoclassical Metaphysics*, p. 229.

5. *Man's Vision of God and the Logic of Theism; The Logic of Perfection and other Essays in Neoclassical Metaphysics*.

6 *Process and Reality, Adventures of Ideas, Omnipotence and Other Theological Mistakes*.

۷. «وایتهد و فلسفه تحلیلی معاصر».

۸. «دین و علم»، ص ۲۱: «علم و دین در اندیشه مغرب زمین»، بخش ۲-۴.

**اشاره:** حیات علمی آلفرد نورث وایتهد را می‌توان به سه دوره تقسیم نمود: دوره ریاضیات و منطق، دوره علم و فلسفه علم، و دوره فلسفه و متافیزیک. این سه دوره که دوره‌های منطق-ریاضیات، متافیزیک و فلسفه نیز نامیده می‌شوند، علی‌رغم آنکه هر یک به حوزه‌های متفاوت از علم و دانش اختصاص دارند، اما به طور تنگاتنگی با یکدیگر مرتبط هستند. در این جستار تطور فکری وایتهد و خط سیر آن در این سه دوره فکری ردیابی شده است.

کتاب ماه فلسفه

## وایتهد؛ ریاضیات و منطق

در حوزه ریاضیات و منطق نام وایتهد غالباً در کنار نام برتراند راسل و در ارتباط با اصالت منطق به کار می‌رود. وایتهد در ابتدای سال ۱۸۹۸ نخستین و تنها بخش رساله‌ای درباره جبر عمومی<sup>۱</sup> را نوشت که هدف از آن پایه‌ریزی علم حسابی بود که استدلال را در هر حوزه اندیشه یا تجربه ساده‌تر کند. او به دنبال یافتن استدلالی بود که به کمک آن بتوان به طور قطعی ترتیب و نظم اندیشه‌ها یا حوادث را تثبیت و دقیقاً اثبات نماید. بدیهی است که بنیان نهادن چنین حساب جامعی در توان یک نفر به تنهایی نبود.

چند سال بعد برتراند راسل با انتشار کتاب اصول ریاضیات درصدد اثبات و مستدل کردن اصالت منطق برآمد. او مدعی بود که تبدیل ریاضیات به منطق کاملاً امکان‌پذیر است و تمامی تاریخ علم و فلسفه شاهدهی بر این ادعاست. کتاب اصول ریاضیات<sup>۲</sup> در سال ۱۹۰۳ در لندن به چاپ رسید. در این کتاب نظریه حساب گزاره‌ها و طبقه‌ها به طور منظم و بر پایه دو ادات استلزام و ربط و نیز بر اساس دو قاعده وضع مقدم و جانشینی، که هنوز فرمول‌بندی واضحی نداشت، ارائه شده بود. ایده مطرح شده در این کتاب همان ایده‌ای بود که وایتهد در سر داشت، بنابراین همکاری دو فیلسوف در تالیف کتاب ارزشمند مبانی ریاضیات<sup>۳</sup> آغاز شد.

این اثر سه جلدی سهم عمده‌ای در پیشبرد منطق ریاضی ایفا کرد و با انتشار آن مکتب اصالت منطق در فلسفه ریاضیات پایه‌گذاری شد. «مبانی ریاضیات» اثری پیشگامانه در استخراج مفاهیم و اصول بنیادین ریاضیات از منطق صوری بود. مؤلفان کتاب بر آن بودند تا مدلی ارائه دهند که بر اساس سبک شمای منطقی تمامی دانش ریاضی شکل گرفته در طول تاریخ را در بر گیرد. آنها مدعی بودند که منطق در برابر ریاضیات از اولویت برخوردار است، بنابراین تلاش می‌کردند ریاضیات را با بردن مفاهیم اولیه و بنیانی آن به مفاهیم منطقی، پایه‌گذاری کنند، چنانکه ریاضیات بر مبنای منطق تعریف شود و به عنوان زیر شاخه‌ای از منطق به حساب آید.

ایده تبدیل ریاضیات به منطق، نخستین بار از سوی فیلسوف آلمانی، لایب نیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) طرح شده بود که معتقد بود تمامی علوم بر مبنای ایده‌ها و اصول منطق بنا شده‌اند و کاربرد منطق در ریاضیات به طور اخص در محاسبات ریاضی است.<sup>۴</sup> این

# یکپارچگی تفکر وایتهد؛ از ریاضیات و منطق تا فلسفه و متافیزیک

مریم جبه‌داری\*

[maryam\\_jabbhdari@yahoo.com](mailto:maryam_jabbhdari@yahoo.com)



اساس منطق با  
فلسفه هگل  
ایده تضاد بود.  
بر اساس  
این منطق،  
تمامی اشیا  
در خودشان  
متضاد هستند.  
این نقطه نظر  
دقیقا در جهت  
مخالف منطق  
سنتی بود که  
در آن تعاریف  
ثابت محسوب  
می شوند و صرفاً  
به ارتباط متقابل  
بیرونی تبدیل  
می شوند، یعنی  
مخالف آنچه  
که متافیزیک  
نامیده می شود.



منطق که در اواسط قرن نوزدهم به صورت یک رشته علمی در آمد، پس از منطق سنتی دومین مرحله در پیشرفت منطق صوری بود که از روش های ریاضیات و دستگاه مخصوص علائم بهره می گرفت تا اندیشه را به کمک حساب که زبانی صوری شده است،

مرحله از پیشرفت یک علم واحد محسوب می شوند، به نحوی که ریاضیات می تواند به طور کامل و بدون نیاز به هیچگونه مفاهیم اضافی از منطق صرف نتیجه شود. تبدیل ریاضیات به منطق می توانست از ارزش و اهمیت فراوانی برخوردار باشد، زیرا این امکان را فراهم می ساخت که ماهیت واقعی ریاضیات اثبات شود؛ کاری که تا آن زمان انجام نشده بود. به همین دلیل وایتهد، به همراه راسل، تلاش کرد تمام مفاهیم اولیه حساب را به مفاهیم منطقی تبدیل کند. مبانی ریاضیات به طور قابل توجهی به پیشرفت منطق ریاضیات در مسیر اصل موضوعی سازی و صوری سازی حساب گزاره ها، حساب طبقه ها و منطق محمولات کمک کرد. در بن کتاب این ایده نهفته بود که اگر سیستم اعداد طبیعی و تقریباً تمامی ریاضیات بتوانند به طور قیاسی، یعنی در حرکتی از کل به جزء و با تکیه بر یک مجموعه از اصول اولیه منطق ساخته شوند، در آن صورت ریاضیات به طور کامل می تواند با منطق یکی انگاشته شود. این همان مفهوم اصالت منطق است.

در این اثر وایتهد و راسل راه نجات رهایی از بحرانی را یافتند که ریاضیات با کشف پارادکس های نظریه مجموعه ها با آن روبرو شده بود. راسل و وایتهد یک سیستم منطقی ریاضی فرمال یا صوری ساختند که در آن، آن طور که ادعا می کردند، تمامی جملاتی که از نظر مفهوم صحیح بودند، قابل اثبات نیز بودند. آن ها تلاش می کردند چنان سیستمی از منطق نشانه ها (منطق سمبولیک) بسازند که بتواند به طور قطعی ارتباط منطقی بین ابژه های ریاضیات را آشکار کند. این سیستم منطقی نه تنها از تناقض های منطق قدیمی اجتناب می کرد، بلکه آن را غنی تر می ساخت و کاربرد عملی آن را افزایش می داد. آن ها از این سیستم منطقی مفاهیم حساب و آنالیز را استخراج کردند تا به این وسیله برای ریاضیات بنیان قابل اطمینانی در منطق فراهم کنند. وظیفه اولیه این کار عبارت بود از تلاش برای اثبات این که

بررسی کند. منطق ریاضی قواعد استنتاج، یا به عبارت دیگر قواعد دانشی را مطالعه می کرد که از حقایقی که قبلاً ثابت و امتحان شده اند و بر اندیشه های درست متکی هستند، تشکیل شده باشد. ظهور چنین مفهومی در ریاضیات تا حد زیادی به این برمی گشت که روش های منطقی در ریاضیات حقیقتاً بیش از سایر علوم نقش ایفا می کنند. قضیه های ریاضی به طریقه کاملاً منطقی از مجموعه ای از اصول موضوعه به دست می آیند و ریاضیات از دیرباز نمونه ای از جدیت منطقی محسوب می شد که بر اساس منطق نتایج خود را از مقدمات به دست می آورد.

به دنبال لایبنیتس، گوتلوب فرگه (۱۷۹۰-۱۸۴۸) با انتشار قواعد اصلی ریاضیات<sup>۵</sup> ایده استدلال منطقی ریاضیات محض را ارائه داد. این ایده توسط ریاضی دان ایتالیایی، جوزپه پئانو

در نشانه شناسی ساده که امروزه گسترش فراوان یافته است. به کار گرفته شد و در پی آن وایتهد و راسل با استفاده از زبان این نشانه شناسی کتاب مبانی ریاضیات را نوشتند.

وایتهد، به عنوان یکی از نمایندگان اصالت منطق، عقیده داشت منطق و ریاضیات نه دو رشته علمی مختلف، بلکه دو

**هواداران نئوئالیزم، همانند دیگر دانشمندان علوم طبیعی، جایگزینی اصول قدیمی فیزیک با اصول جدید، که دقیق تر و عمیق تر بودند، و کشف خواص جهان مادی، که قبلاً نامعلوم بودند، را نه تنها به مثابه فروریختن یکی از صورت های ماتریالیسم، یعنی ماتریالیسم مکانیکی، بلکه فروریختن هر گونه ماتریالیسم، از جمله ماتریالیسم دیالکتیک پذیرفتند.**

ریاضیات محض به طور کامل می تواند از اصول خالص منطق نتیجه شود و تنها از مفاهیمی استفاده کند که در واژه های منطق قابل تعریف هستند.

اما هنوز دو دهه نگذشته بود که معلوم شد تلاش راسل و وایتهد برای تبدیل کل ریاضیات محض به منطق با موفقیت

همراه نبوده است. در سال‌های ۱۹۳۱-۱۹۳۰ ریاضی‌دان و منطق‌دان اتریشی، ک. گودل ثابت کرد که نه تنها سیستم راسل و وایتهد، بلکه هر سیستم ریاضیات صوری ناتمام به حساب می‌آید، زیرا تمامی جملاتی که از نظر محتوا درست هستند در آن قابل اثبات نیستند.<sup>۷</sup>

### وایتهد؛ فلسفه علم

غالباً فلسفه علم وایتهد به مثابه واکنشی در برابر انقلاب در تصورات مربوط به مکان فیزیکی که پس از ارائه نظریه نسبیت اینشتین به وجود آمد، تفسیر می‌شود. انتشار نظریه عمومی نسبیت اینشتین در سال ۱۹۱۵ بهترین دانشمندان و فیلسوفان را بر آن داشت که به بررسی و مطالعه نتایج آن پردازند. وایتهد علی‌رغم آنکه نتایج نسبی نظریه نسبیت را پذیرفت، معتقد به ارائه نتیجه‌گیری‌های نسبی عمومی درباره ماهیت دانش نبود. به این ترتیب، او از اولین کسانی بود که مخالفت جدی خود را با نظریه نسبیت اینشتین اعلام داشت و نظریه‌ای دقیقاً مخالف با آن را در آثاری چون: مفهوم طبیعت<sup>۸</sup>، جستاری درباره اصول شناخت طبیعی<sup>۹</sup> و اصل نسبیت<sup>۱۰</sup> ارائه داد. در کتاب اصل نسبیت وایتهد پیشنهاد داد که شی (ایژه) را نه به عنوان یک حادثه واحد و تثبیت شده، بلکه به عنوان صورتی از کل حوادث موجود در جریانی که شی در آن قرار دارد بررسی کنیم. نتیجه‌ای که به دست آمد این بود که شکست مفاهیم فیزیکی در فیزیک نیاز به تغییر جدی زبان فلسفی و وارد کردن مفاهیم جدید دارد. فلسفه علم وایتهد سراسر در پی آن بود که ثابت کند بنیان دانش در تجربه است، جهان ساختار هستی‌شناختی محکمی دارد و ذهن قادر است به این ساختار دست یابد.

وایتهد در این دوره از حیات علمی خود (دوره فلسفه علم) سعی داشت نظریه ماهیت فیزیکی و به اصطلاح خودش «پان فیزیک»

در سال ۱۹۲۵ وایتهد کتاب علم و جهان مدرن را منتشر کرد که در آن اصول فلسفه ارگانیزم ارائه شده بود. در این کتاب، وایتهد اعلام داشت که علم جنبه جدیدی پیدا کرده است که صرفاً فیزیکی یا زیست‌شناختی نیست. علم تبدیل به مطالعه و بررسی ارگانیزم‌ها شده است؛ زیست‌شناسی ارگانیزم‌های بزرگ را بررسی می‌کند و فیزیک به مطالعه ارگانیزم‌های کوچک می‌پردازد.

را ایجاد نماید. این دوره از زندگی وایتهد بعد از جنگ جهانی اول و با ورود به حوزه فلسفه طبیعت و طراحی تصویر فیزیکی جهان، که برای وی حوزه‌ای جدید می‌نمید، آغاز شد. او در جستاری درباره اصول دانش طبیعی و مفهوم طبیعت هم‌سو با روح سنت تجربی فیلسوفان انگلیسی که هیچ‌گونه مقدمات متافیزیکی‌ای

را نمی‌پذیرفتند، طبیعت را به مثابه مجموعه پدیده‌هایی توصیف می‌کرد که در تجربه حسی قابل مشاهده هستند. موضوع اصلی انتقاد او از سنت گذشته اشتباه دوگانه‌نگاری طبیعت بود و ریشه‌های این اشتباه را در این می‌دید که مکان، که از بی‌نهایت



نقاط تشکیل شده است، زمان، که از لحظات بدون دوام تشکیل شده است، و ماده، که از جرم‌های نقطه‌ای تشکیل شده است، ماهیات اولیه (عناصر بنیادین) طبیعت در نظر گرفته می‌شدند.<sup>۱۱</sup> بر اساس نظر وایتهد، علم طبیعی باید صرفاً شرح و توصیف محتوای تجربه باشد نه نظریه‌پردازی درباره علل آن. به عقیده او ایژه‌های انتزاعی را باید با الفاظ داده‌های حسی تعریف و تعیین نمود.

این گونه بود که وایتهد اولین تز فلسفه علم را در وحدت طبیعت تعریف کرد، و بر این امر تأکید نمود که سوژکتیو بودن واقعیت یک نتیجه علمی نیست بلکه حاصل گمراهی فلسفی است. علاوه بر آن، در استدلال‌های وایتهد ماتریالیزم مکانیکی از نظر تئوریک امری غیر منطقی به حساب می‌آمد که در برخورد با مسأله ساخت و ایجاد به

کلی ناکارآمد بود. وایتهد با اصل قرار دادن وحدت طبیعت سعی داشت اساس فلسفه علم را تعیین کند. توجه خاص وایتهد به فیزیک مدرن و سعی او در به وجود آوردن تصویری ارگانیک از جهان، موجب شد به تدریج به ساخت فلسفه ارگانیزم خود نزدیک شود. دقیقاً در فرآیند مطالعه درباره نظام ایده‌آلیستی جدید بود که

ایده تبدیل  
ریاضیات  
به منطق،  
نخستین بار  
از سوی  
فیلسوف آلمانی،  
لایب‌نیتس  
(۱۷۱۶-۱۶۴۶)  
طرح شده بود  
که معتقد بود  
تمامی علوم  
بر مبنای ایده‌ها  
و اصول منطق  
بنا شده‌اند و  
کاربرد منطق  
در ریاضیات  
به طور اخص  
در محاسبات  
ریاضی است.

وایتهد سلسله مراتبی از اشیا تهیه کرد که تأثیر فراوانی بر رشد فلسفی بعدی او داشت.

وایتهد سعی داشت نتایج علوم طبیعی ابتدای قرن بیستم، از جمله نظریه نسبیت را بسط دهد و برای این کار از روش بدیع انتزاع گسترده برای تعیین و تعریف وضعیت مکانی-زمانی وجودهای ایده‌آل، از جمله نقاط و آن‌های (لحظات) زمانی به عنوان مؤلفه‌های اصلی دستگاه مفهومی‌اش بهره گرفت. او تلاش می‌کرد برای ترسیم تصویری هستی‌شناسانه از جهان و مجموعه بی‌نهایت حوادث و رابطه‌های میان پدیده‌های مختلف



به دنبال  
لایب‌نیتس،  
گوتلوب فرگه  
(۱۸۴۸-۱۹۲۵)  
با انتشار قواعد  
اصولی ریاضیات  
ایده‌آستدلال  
منطقی ریاضیات  
محض را ارائه  
داد. این ایده  
توسط ریاضی‌دان  
ایتالیایی،  
جوزپه پئانودر  
نشانه‌شناسی  
ساده - که امروزه  
گسترش فراوان  
یافته است -  
به کار گرفته شد  
و در پی آن  
وایتهد و راسل  
با استفاده از زبان  
این نشانه‌شناسی  
کتاب مبانی  
ریاضیات را  
نوشتند.

و نیز اشیائی که بخش تغییرناپذیر آنها به حساب می‌آیند، از روش انتزاع گسترده برای منظم‌سازی مفاهیم علمی بنیادین؛ از قبیل زمان، مکان، حرکت، انرژی و «پدیده»<sup>۱۲</sup> استفاده کند.

وایتهد از زمره فلاسفه نئورالیست بود که در ابتدای قرن بیستم توسط برخی از فیلسوفان ایده‌آلیست انگلیسی، از قبیل جان مور و برتراند راسل پایه‌گذاری شده بود. هواداران نئورالیزم، همانند دیگر دانشمندان علوم طبیعی، جایگزینی اصول قدیمی فیزیک با اصول جدید، که دقیق‌تر و عمیق‌تر بودند، و کشف خواص جهان مادی، که قبلاً نامعلوم بودند، را نه تنها به مثابه فروریختن یکی از صورت‌های ماتریالیزم، یعنی ماتریالیزم مکانیکی، بلکه فروریختن هرگونه ماتریالیزم، از جمله ماتریالیزم دیالکتیک پذیرفتند.

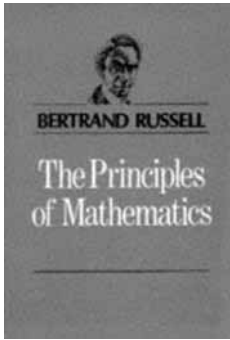
نئورالیزم در حقیقت همان فلسفه ایده‌آلیستی افلاطون، برکلی، هیوم و ماخ بود که صرفاً از نظر صورت و اصطلاح‌شناسی پیچیده‌تر شده بود. نئورالیست‌ها تفاوتی بین انتزاع‌ها و اشیا واقعاً موجود قائل نمی‌شدند و از نظر آنها فرمول ریاضی و شیئی که به طور حسی درک می‌شود، در واقعیت تفاوتی با یکدیگر نداشتند. همچنین آنها معتقد بین ایده‌های اشیا و خود اشیا اساساً تفاوتی وجود ندارد. همه چیز در ذهن فاعل و در تجربه شخصی او نهفته است.

اما در فاصله سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۱۰ دیدگاه‌های فلسفی وایتهد از مرزهای نئورالیزم که جهان بیرون را به مثابه مجموعه‌ای از «داده‌های حسی» تلقی می‌کرد که به صورت منطقی در ذهن دسته‌بندی شده‌اند، فراتر رفت و به تدریج به این نتیجه رسید که فلسفه علم باید پایه و اساسی هستی‌شناسانه داشته باشد، که توسط فلسفه اندیشمند، یا به عبارت دیگر «متافیزیک» تأمین می‌شود. از نظر او، تفکر علمی ریشه‌های خود را باید در فلسفه جستجو کند و فلسفه بنیانی غیر از حواس بی‌واسطه که خود را در زبان شاعر یا فیلسوف نمایش می‌دهند، ندارد.

در سال ۱۹۲۵ وایتهد کتاب علم و جهان مدرن<sup>۱۳</sup> را منتشر کرد که در آن اصول فلسفه ارگانیسم ارائه شده بود. در این کتاب، وایتهد اعلام داشت که علم جنبه جدیدی پیدا کرده است که صرفاً فیزیکی یا زیست‌شناختی نیست. علم تبدیل به مطالعه و بررسی ارگانیسم‌ها شده است؛ زیست‌شناسی ارگانیسم‌های بزرگ را بررسی می‌کند و فیزیک به مطالعه ارگانیسم‌های کوچک می‌پردازد. منظور او از ارگانیسم فرآیندی است که در آن هم ماده زنده و هم ماده‌ای که مرده به حساب می‌آید، و هم سوژکتیو و هم ایزکتیو وجود دارد. وایتهد وظیفه خود را در آن می‌دید که شماها، روش‌ها و مفاهیم قابل انعطافی به وجود آورد که برای بیان ماهیت ارگانیکی تمام موجودات و وحدت فیزیکی و روانی مناسب‌ترین باشند. در ۱۹۲۹ مهم‌ترین اثر وایتهد، پویش و واقعیت؛ رساله‌ای در کیهان‌شناسی<sup>۱۴</sup> منتشر شد. ایده کتاب این بود که به جای تصاویر نیوتونی (جوهری و مکانیکی) از واقعیت، تصویری با پارامترهای پویشی و کیفی طراحی شود. در زمان وایتهد این عقیده وجود داشت که مفاهیم علم و فلسفه نباید با یکدیگر ترکیب شوند و باید علم را از مقدمات اگزیستانسیالیستی و پدیده‌های شبه‌علمی پاک نمود. وایتهد مخالف قطعی چنین نظریاتی بود و معتقد بود جدایی علم از فلسفه کاری بی‌اساس و غیر طبیعی است، و بر آن بود که فلسفه علم تا حد زیادی ارتباط بین عرصه‌های مختلف دانش را تعیین می‌کند.

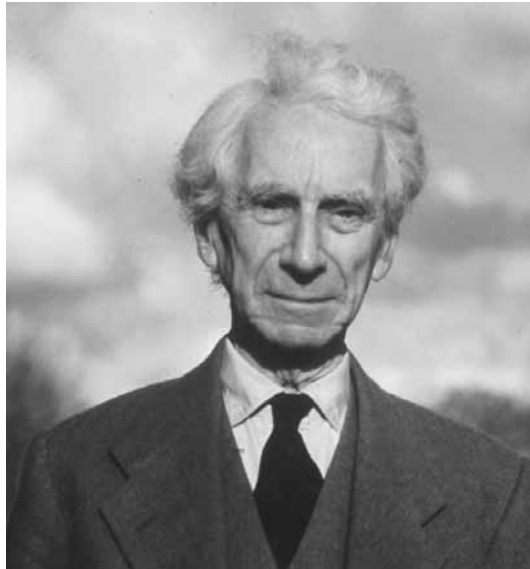
جدایی قطعی مفاهیم علم و فلسفه در نگاه پوزیتیویزم نمایان می‌شد که مسأله ارتباط متقابل فلسفه و علم را موضوع اصلی بررسی خود قرار داده بود. نظر اصلی پوزیتیویست‌ها این بود که دانش واقعی (پوزیتیو) درباره واقعیت، تنها به وسیله علوم مشخص و خاص قابل حصول است. از نظر آنها در نظریه‌های متافیزیکی و در همان طرح اولیه مسأله، دو اشتباه منطقی اساسی وجود داشت؛ یکی وابستگی بیش از حد به صورت زبان‌های سنتی و دیگری عدم هدایت توانایی‌های منطقی اندیشه.

وایتهد با پوزیتیویست‌ها در انتقاد افراطی از متافیزیک موافق نبود، زیرا گمان می‌کرد درک متافیزیکی به دنبال خود هدف را توجیه می‌کند. به عقیده وایتهد بدون مقدمات متافیزیکی تمدن غیر ممکن است. در این رابطه، وایتهد روش انتزاع گسترده را ارائه نمود که معاصران او از آن استفاده کردند. برای نمونه، برتراند راسل در نظریه ساختارهای منطقی از این روش استفاده کرد و آن را روشی قانع‌کننده برای ساخت نقاط توصیف نمود.<sup>۱۵</sup> همچنین



برتراند راسل  
با انتشار کتاب  
اصول ریاضیات  
در صدد اثبات و  
مستدل کردن  
اصالت منطق  
بر آمد. او  
مدعی بود که  
تبدیل ریاضیات  
به منطق کاملاً  
امکان پذیر است  
و تمامی تاریخ  
علم و فلسفه  
شاهدی بر این  
ادعاست.

وایتهد در این نظریه اصالت تجربه، که مقدمه اصلی تجربه‌گرایی است، را پذیرفت. موضوع مطالعه و بررسی او بیش از آنکه فرآیندهای طبیعی و تاریخی توسعه باشد، تنوع احساسات، اهداف، ارزش‌های سازنده پویش و مشخصات کیفی تجربه بودند. برای شرح هستی‌شناختی واقعیت، وایتهد نظامی پیچیده از مقولات تهیه کرد. در این نظام مقولات، واقعیت به صورت مجموعه‌ای از حوادث محسوس ارائه می‌شود که در فرآیند شدن قرار دارند و هر کدام از آنها در استمرار زمان و همراه با جهان خود محقق می‌شود.<sup>۲۵</sup>



وایتهد با نظر جورج برکلی درباره طبیعت به مثابه «واقعیت ایده‌ها در ذهن» موافق بود، در عین حال، در برابر پیروان ایده‌آلیزم هگل که طبیعت را به مثابه مرحله‌ای از شدن، ظهور و شکل‌گیری عقل می‌دانستند، ایستاده بود. به نظر وایتهد طبیعت واحد است و در آن هیچ محدودیتی بین امر سوپترکتیو و ایزکتیو و همین‌طور بین اولیه و ثانویه وجود ندارد و تلقی کیفیات اشیا به عنوان امری سوپترکتیو اشتباه است. اصول فلسفه ارگانیزم در بررسی تضادی که متعلق به تمام اشیا باشد نبود، بلکه در پی اثبات این بود که تمامی اشیا را می‌توان به سمت واحدها برد و به آنها مبدل کرد.<sup>۲۶</sup>

در اینجا تفاوت وایتهد با هگل آشکار می‌شود. اساس منطق یا فلسفه هگل ایده تضاد بود. بر اساس این منطق، تمامی اشیا در خودشان متضاد هستند. این نقطه نظر دقیقاً در جهت مخالف منطق سنتی بود که در آن تعاریف ثابت محسوب می‌شوند و صرفاً به ارتباط متقابل بیرونی تبدیل می‌شوند، یعنی مخالف آنچه که متافیزیک نامیده می‌شود. اما از نظر وایتهد واقعیت از آن نظر که در آن تقسیم به فیزیکی و روانی وجود ندارد، واحد است اما در عین حال متنوع است، زیرا در هر حادثه‌ای بردارهای مختلف یکدیگر را قطع می‌کنند. به کمک مقوله‌های «پدیدارهای عملی»<sup>۲۷</sup> و «ابژه‌های جاویدان»<sup>۲۸</sup> ایده‌آل، وایتهد نو شدن و توسعه را به مثابه

س. لویس روش انتزاع منطقی خود را بر پایه این روش وایتهد ارائه داد.<sup>۱۶</sup> به این ترتیب، وایتهد سعی می‌کرد منطق نسبی مدرن را در نظام متافیزیکی قانونمندی بگنجانند که می‌بایست نظام‌های نسبی را به مثابه بخشی از واقعیت بررسی کند. به تأثیر از همین ایده وایتهد بود که پوزیتیویست‌ها ابزاری برای تحلیل فلسفی-روش‌شناختی علم یافتند.

### وایتهد؛ فلسفه و متافیزیک

فلسفه وایتهد دارای ایده‌های جدید فراوانی است که حتی امروزه نیز مورد توجه نمایندگان جریان‌های مختلف فلسفی قرار دارد. فلسفه وایتهد کمک کرد که «فلسفه پویشی»<sup>۱۷</sup> در اندیشه انگلیسی-آمریکایی ثبت شود. همچنین به پیروی از وایتهد، ایده «خدا-پروسه»<sup>۱۸</sup> یا «خدا-خالق»<sup>۱۹</sup> نزد چند تن از اندیشمندان دیگر، از قبیل ج. وایلد و پ. ویس بسط و توسعه یافتند.

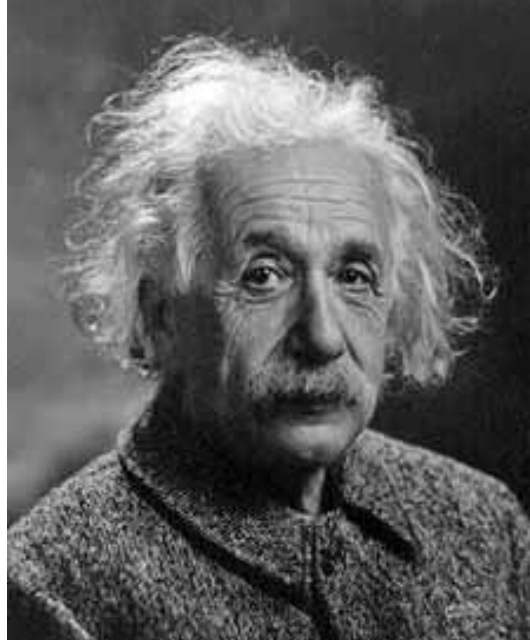
گرایش وایتهد از ریاضیات و علوم طبیعی به فلسفه محض بسیار آرام صورت گرفت. در سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۳۰ در کمبریج به تدریج فلسفه تحلیلی پدیدار شد و فرهنگ به دو بخش علوم طبیعی و علوم انسانی تفکیک گردید، اما در دانشگاه هاروارد هنوز فضای ایده‌آلیزم نظری حفظ شده بود. سفر وایتهد به آمریکا در سال ۱۹۲۴ به خاطر علاقه او به مسائل متافیزیک و کیهان‌شناسی بود. وایتهد به فکر ایجاد نظامی فلسفی بود که بتواند دانش قرن بیستم را جمع‌بندی کرده، تناقض‌های سنتی جهان و دانش، طبیعت و جامعه، انسان و جهان، علم، فلسفه و دین را بر طرف کند. به همین منظور، به مطالعه عرصه‌هایی پرداخت که برای او جدید بودند؛ از قبیل: زیست‌شناسی، روان‌شناسی، هنر، ادبیات، علوم سیاسی، کلام و الهیات. نتیجه این مطالعات در آثاری چون دین در دست ساخت<sup>۲۰</sup>، سرگذشت اندیشه‌ها<sup>۲۱</sup> و شیوه‌های فکر<sup>۲۲</sup> بروز یافتند.

در این زمان وایتهد ایده فلسفه ارگانیزم خود را نیز ارائه داد. هدف اخلاقی نهایی این ایده عبارت بود از کمک و آموزش به انسان‌ها در کسب معنا و هدف‌مندی زندگی. تز جدید وایتهد چنین بود: که ماده با انرژی یکی است و انرژی صرفاً فعالیت است. ماده غیر فعال که از ذرات مادی یکسان و غیر متغیر تشکیل می‌شود، تا زمانی که مسأله توصیف بنیادین است، به کنار می‌رود. نقطه نظر جدید به کلی چیز دیگری است که عبارتست از: فعالیت و پویش.<sup>۲۳</sup>

با طرح این دیدگاه جدید به عنوان اساس فلسفه ارگانیزم، وایتهد اعلام نمود که می‌تواند وظیفه قدیمی فلسفه را دوباره احیا کرده، تصویر جامعی از جهان ارائه دهد. به عقیده او این دیدگاه کیفیت، عقل و زندگی را به طبیعت باز می‌گرداند، بر دوگانه‌انگاری جهان به دو جهان جداگانه فیزیکی و روحانی، که مشخصه ماتریالیزم مکانیکی است غلبه می‌کند و آشکار می‌کند که «اشیای واقعی»<sup>۲۴</sup>، و واحدهایی که کل جهان از آنها ساخته شده است و همین‌طور فرآیند طبیعت که آنها را آشکار می‌کند، به چه معنا هستند.

ترکیبی از تغییر با پایداری نسبی، دوام با مقطعی بودن، و تغییرات کمی با کیفی توضیح می‌داد.

وایتهد ارتباط سوژ-مابژه را در سنت نئوآلایزم می‌دید و حقیقت را به مثابه توافق مشاهده و واقعیت تفسیر می‌کرد. او ضمن آنکه خطر انحراف تمدن مدرن به مسیر ایجاد دانش تجربی صرف و استفاده از روش‌های تحلیلی را درک می‌کرد، پیشرفت و توسعه تمدن را وابسته به آن می‌دانست که انسان‌ها علی‌رغم گرایش به دقت و دانش انتزاعی، تا چه اندازه بر مقدمات متافیزیکی تکیه می‌کنند و تا چه حد آگاه به آن هستند که واقعیت امری پویایی



است. و همچنین در اینکه تا چه حد تفکر آنها قادر به ارزیابی امور واقعی در بین ایده‌های نو است. به عقیده وایتهد، بنا به پذیرش جهان‌بینی مکانیکی و اتمیستی یا ارگانیک و پویایی، نه تنها تصورات ما درباره ارتباط علم، دانش اجتماعی، دین و هنر، و... به کلی تغییر می‌کند بلکه اثرات اجتماعی آنها نیز متفاوت خواهد بود.

او با ارایه روش انتزاع گسترده مفاهیمی با ارزش ارائه داد که از جمله می‌توان به مجموعه انتزاعی پدیده‌ها اشاره کرد که اعضا یا جمله‌های آن دائماً به کاهش گرایش دارند، اما به حداقل مطلق نمی‌رسند. او این مفهوم را برای درک عمیق‌تر نظام فلسفی خود و با این تصور که دقیقاً عناصر انتزاعی مؤلفه‌های بنیادین پیوستگی مکان-زمان را شکل می‌دهند، ارائه داد.

وایتهد در کتاب اهداف آموزش و دیگر گزارش‌ها<sup>۲۹</sup> - که تا حد زیادی به جان دیوئی نزدیک است- این ایده را عرضه کرد که فرآیند آموزشی نباید صرف دست‌یابی به حقایق قدیمی باشد بلکه باید آموزش شاگردان برای حل مسائل و قوی کردن استعدادها و توانایی‌های آنها را نیز شامل شود. اصل قضیه جنبه ارزشی آموزش است و از این نظر هر نوع آموزش آموزه‌های دینی به

شاگردان ایده‌آل محسوب می‌شود. شاگردان باید با خلاقیت خود به ایده خدا به عنوان ایده‌آل سعادت برسند.

وایتهد معتقد بود متافیزیک نیز باید همانند هر علم دیگری مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد. دقیقاً با این هدف، تلاش می‌کرد نظام فلسفی جدیدی با مجموعه‌ای جدید از مقولات تشکیل دهد که اساس جستجوهای فلسفی بعدی را نیز فراهم کند. نگرش متافیزیکی وایتهد بر تلقی و درک او از جهان پایه‌گذاری شده و ریشه‌های عمیقی در فلسفه علم دارد. او سعی کرد مسائل دائمی و همیشگی واحد و مجموعه، واقعیت سوپزکتیو و ابزکتیو، و همین‌طور درک پویا و مستقل هستی را در ساختاری واحد به هم بپیوندد. وایتهد متافیزیک را به مثابه علمی تعریف می‌کرد که باید واقعیت را توصیف و اصول عمومی توصیف را تعیین کند، و مقوله‌های متافیزیکی باید به طور همه جانبه و برای تمامی اشیا قابل استفاده باشند.

نظام مقولات هستی‌شناسی، به عقیده وایتهد، تنها به شرط پذیرش مقدمات وجود جوهری در جهان که مانع «تمام روابط به جز روابط درونی خود» باشد، از انسجام و معنای منطقی برخوردار خواهد بود. او با رد تصور سنتی مسیحیت درباره خدا، مفهوم خدا به عنوان پتانسیل اولیه نوسازی را در متافیزیک کیهان‌شناختی وارد کرد که در آن خدا به عنوان ضامن اصلی واقعیت و دانش عمل می‌کند.

به نظر وایتهد، خدا دو ماهیت اولیه و ثانویه دارد. ماهیت اولیه عبارت است از خدا به عنوان مبدأ جهان و آنچه که ذاتی جهان است. این ماهیت انتزاعی است و خود را در تمایل پایدار برای آینده نشان می‌دهد و از فعلیت بهره‌ای ندارد. اگر خدا را از این جنبه بررسی کنیم، او تحقق بی‌نهایت غنای مطلق قوه یا پتانسیل است. در این ارتباط خدا نه «پیش» از خلق، بلکه «هنگام» هر خلقی وجود دارد. در عین حال، ذاتی بودن خدا برای جهان هیچ‌گونه جنبه کلامی و الهیاتی به دنبال خود ندارد. به عبارت دیگر، طبیعت اولیه خدا تعیین نمی‌کند که جهان «چگونه» توسعه می‌یابد. وایتهد در خداوند منشأ اثره‌های جاویدان، نو بودن و وحدت را می‌یابد. از نظر او، خدا در طبیعت اولیه‌اش نسبت به خیر و شر در جهان بی‌تفاوت است و نسبت به این یا آن چیز خاص تمایلی ندارد. اما در خداوند الزاماً باید جنبه دیگری نیز باشد که شامل حقایق جزئی می‌شود و علت را به آنها می‌بخشد و اصول کلامی را تأمین می‌کند. این جنبه دیگر را وایتهد ماهیت یا طبیعت ثانویه خداوند می‌نامد.

خداوند در عین اولیه بودن، ثانویه نیز هست. او آغاز و پایان است. به عقیده وایتهد، پایان به معنای آن نیست که خدا در طبیعت ثانویه خود پس از جهان است، چنین نگرشی، در واقع خدا را از جهان می‌برد. با هر خلق جدید او جهان فعال خود را تقسیم می‌کند. طبیعت تولیدی خداوند پی در پی بر حرکت خلاق جهان به جلو تأثیر می‌گذارد. ماهیت ثانویه خداوند حکم او برای جهان است که حکمی خیرخواهانه است و هر آنچه را که می‌تواند حفظ شود، حفظ می‌کند. در محدوده‌ها و چارچوب طبیعت ثانویه،

انتشار نظریه  
عمومی نسبیت  
اینشتین  
در سال ۱۹۱۵  
بهترین  
دانشمندان و  
فیلسوفان را  
بر آن داشت  
که به بررسی و  
مطالعه نتایج آن  
پردازند. وایتهد  
علی‌رغم آنکه  
نتایج نسبی  
نظریه نسبیت  
را پذیرفت،  
معتقد به ارائه  
نتیجه‌گیری‌های  
نسبی عمومی  
درباره ماهیت  
دانش نبود.  
به این ترتیب،  
او از اولین کسانی  
بود که مخالفت  
جدی خود را  
بانظریه نسبیت  
اینشتین  
اعلام داشت.

## پی‌نوشت‌ها

\* دکترای تاریخ منطق، دانشگاه دولتی سنت پترزبورگ.

1. *A Treatise on Universal Algebra, Vol I*, Cambridge University Press, 1898.
2. *The Principles of Mathematics*, Cambridge University Press, 1903.
۳. *Principia Mathematica*, Cambridge: Cambridge University Press; Vol I, ۱۹۱۰; Vol II & Vol III, 1912.
۴. فرهنگ منطق.
۵. همان.
۶. همان.
۷. همان.
8. *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, 1920.
9. *An Enquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge University Press, 1919.
10. *The Principle of Relativity, with Applications to Physical Science*, Cambridge University Press, 1922.
۱۱. برگزیده آثار فلسفی.
12. Event.
12. *Science and the Modern World*, Macmillan Co, 1925.
13. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, Macmillan Co, 1929.
۱۴. فرهنگ منطق.
۱۵. نظریه شناخت و فلسفه علم آلفرد نورث وایتهد.
16. Process Philosophy
17. God-process
18. God-the Creator
19. *Religion in the Making*, Macmillan Co, 1926.
20. *Adventures in Ideas*, Macmillan Co, 1933.
- این کتاب با عنوان سرگذشت اندیشه‌ها، ترجمه عبدالرحیم گواهی؛ شرح و توضیح محمدتقی جعفری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی (۱۳۷۰) به فارسی نیز ترجمه شده است.
21. *Modes of Thought*, Macmillan Co, 1938.
- این کتاب با عنوان شیوه‌های فکر، ترجمه علی شریعتمداری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی (۱۳۷۳) / چاپ دوم ۱۳۷۴ / چاپ سوم ۱۳۷۹) به فارسی نیز ترجمه شده است.
۲۲. فلسفه علم در متافیزیک آن. وایتهد.
23. Urgent essences
۲۴. برگزیده آثار فلسفی.
۲۵. همان.
26. Urgent phenomena
27. Eternal objects
28. *The Aims of Education and Other Essays*, Macmillan Co, 1929.
۲۹. فلسفه علم در متافیزیک آن. وایتهد.

هیچ‌گونه اتلاف و مانعی نیست. علاوه بر آن، خدا در این یا آن درجه، چه در طبیعت اولیه خود و چه در طبیعت ثانویه‌اش، حقیقتاً همه چیز را در جهان تعیین می‌کند. بدون دخالت خداوند هیچ چیز جدیدی در جهان نمی‌توانست وجود داشته باشد و هیچ‌گونه نظمی وجود نداشت. وایتهد در نظام خود با ایجاد مؤلفه خلاقیت به مثابه راهی به سمت ویژگی ضروری جهان و به سمت نو بودن، مفهوم خداوند را وارد کرد.<sup>۲۰</sup>

اگرچه دقیقاً به همین دلیل، دیدگاه‌های وایتهد مورد انتقاد قرار گرفتند و متهم به آن شدند که بدون این مفهوم، بنیان و اساسی ندارند، اما باید قبول کرد که بدون خدا که دارای امکانات بی‌حد و نهایت است، نظام هستی‌شناسی وایتهد ساختار و پیوستگی منطقی خود را از دست می‌دهد. وایتهد سه وظیفه اصلی برای خدا تعریف کرد که عبارت بودند از: قوه، نیرو و نظم. بر اساس اصول هستی‌شناختی، خداوند پدیده فعال و اساس نظم در پتانسیل اشیا است. خداوند ظهور و وجود دیگر اشیا فعال را شبیه‌سازی می‌کند.

تلاش وایتهد در وصف طبیعت دوگانه خدا به دو نوع اولیه و ثانویه جالب توجه است. طبیعت اولیه درک غیرنهایی تمامی قوه‌ها است در حالی که طبیعت ثانویه واکنش به تأثیر حوادث است.

بدین ترتیب، نظام‌های منطقی، علمی و فلسفی وایتهد، اگرچه از نظر زمانی به دوره‌های مختلفی تعلق دارند، اما در ساختار کلی از یکدیگر جدا نیستند. ریاضیات و منطق وایتهد که جزو نخستین بخش‌های فعالیت علمی او به شمار می‌آیند، در همان نظام متافیزیکی و وحدت‌گرایی شکل می‌گیرند که در سال‌های بعد فلسفه علم و در نهایت متافیزیک او را می‌سازد.

## منابع و مأخذ

۱. فلسفه علم در متافیزیک آن. وایتهد، یلنا سرگیوونا ساینکوا، مورمانسک، ۲۰۰۶.
- Философия науки в контексте метафизики А.Н. Уайтхеда, Е.С. Саенкова, Мурманск, 2006.
۲. نظریه شناخت و فلسفه علم آلفرد نورث وایتهد، تاتیانا استانیسلاوونا بوشویوا، یاکاترینبورگ، ۲۰۰۶.
- Гносеология и философия науки Альфреда Норта Уайтхеда, Т.С. Бушуева, Екатеринбург, 2006.
۳. برگزیده آثار فلسفی، آن. وایتهد، ترجمه و شرح: م. آ. کیوسل، مسکو، ۱۹۹۰.
- Избранные работы по философии, М.А. Киосель, Москва, 1990.
۴. فرهنگ منطق - راهنما، ن.ای. کنداکوف، مسکو، ۱۹۷۵.
- Логический словарь-Справочник .Н.И. Кондаков, М., 1975



## وایتهد و ظهور منطق جدید

حامد باستین\*

bastin@khayam.ut.ac.ir

**اشاره:** وایتهد چند اثر با ارزش درباره مبانی ریاضیات و منطق ریاضی از خود به یادگار گذاشته است که از آن جمله می‌توان به جستاری در باب جبر عمومی و سپس همکاری با راسل در تألیف مبانی ریاضیات اشاره کرد. در این مقاله، با الگوگیری از مقاله‌ای که کواین درباره دیدگاه‌های وایتهد در این حوزه نوشته است، گزارش مختصری از این دیدگاه‌ها ارائه شده است.

کتاب ماه فلسفه

طی قرون متمادی، جبر به معنای جبر عددی و حساب فرموله شده با کمک متغیرها تلقی می‌شد. اعداد مرکب بساطی بودند که به صورت حسابی انگیخته شده بودند؛ البته با وجود آن که هم‌چنان ماهیت عددی داشتند، ولی نقطه عزیمت‌شان عدد نبود. طی دوران کوتاهی از ۱۸۴۳ تا ۱۸۴۷، سه نظریه غیر عددی در سایه جبر عددی مطرح شد: نظریه کواترنیون‌ها یا چهارگان‌های سر ویلیام روان همیلتون (Sir William Rowan Hamilton)، نظریه بسط هرمان گرسمان (Hermann Grassmann) و جبر منطقی جورج بول (George Boole). ریاضی‌دانان کم‌کم پی بردند که هیچ پیوند ضروری‌ای بین رویکرد جبری و ماهیت عددی موضوع‌های مورد بحث وجود ندارد، علاوه بر آن، قوانین الگوریتمی جبر را می‌توان به صورت متمرث‌تری در انتزاع از هر موضوعی مورد بررسی قرار داد. فعالیت‌های بنجامین پیرس (Benjamin Peirce) در ۱۸۷۰ موجب عمومی شدن نظریه چهارگان همیلتون شد که به روشنی مطالعه‌ای مقایسه‌ای از جبرهای تفسیر نشده معین بود. این مطالعات مقدمه پیدایش شاخه گسترده جدیدی شد که امروز تحت عنوان جبر انتزاعی (Abstract Algebra) شناخته می‌شود.

وایتهد به عنوان پیشگام در این شاخه، اولین کتابش را با عنوان جستاری در باب جبر عمومی (*A Treatise on Universal Algebra*) در ۱۸۹۸ نوشت. او در جلد اول کتاب، به تبیین مفاهیم جبری تساوی، جمع و ضرب پرداخت، به گونه‌ای که برای هر نوع جبری سازگار و مناسب باشد و نتوان برداشت و تفسیری متفاوت از آن‌ها ارائه داد. برای وی قوانینی مانند  $x+y=y+x$ ،  $(x+y)+z=x+(y+z)$ ،  $x(y+z)=xy+xz$  و امثال آنها در همه اشکال جبری مشترک بودند، درحالی که جبرهای مختلف درباره قوانین  $xy=yx$ ،  $(xy)z=x(yz)$ ،  $x+x=x$  مواضع مختلفی اتخاذ می‌کردند. وایتهد به جبرهایی که از قانون  $x+x=x$  تخطی می‌کردند عددی می‌گفت و آن‌ها را به صورت زیر طبقه‌بندی می‌کرد: جبری عددی از نوع  $\Pi$  است اگر بتوانیم از عنصرش رده  $X$  بسازیم که:

(۱) هر دو عنصر  $X$  به صورت معنی‌داری قابل جمع یا ضرب کردن باشند،

(۲) هر عنصری از کل جبر محصول دو یا چند عضو  $X$  باشد،

و

(۳) هر چیزی محصولی از  $\Pi$  عضو  $X$  است، اگر و تنها اگر خودش نیز به  $X$  تعلق داشته باشد.

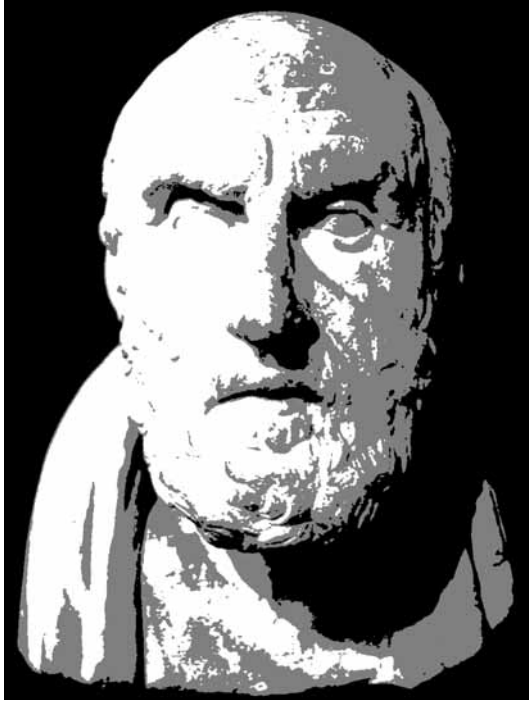


دومین جلد از این مجموعه که هیچ‌گاه منتشر نشد، قرار بود دربارهٔ جبرهای خطی یا جبرهای نوع اول باشد. جلد اول دربارهٔ جبرهای نوع بالاتر است. این قسمت از کار، مطالعاتی جزئی دربارهٔ حساب بسیط است که توسط گرماسن پایه‌گذاری شده بود. این کتاب اهمیت حذف پنج کتاب متعاقب را نشان می‌دهد. اما در ضمن، جنبه‌ای از کتاب اول در آن وجود دارد که به بحث کشیده می‌شود: اصل عمومی تساوی.

وایتهد «=» را بیان‌کنندهٔ رابطهٔ تساوی یا کوتاه‌نوشتی برای این‌همانی در نظر گرفت. دلیل وی آن بود که قوانینی مثل  $x+y=y+x$  مانند  $Z=Z$  هیچ جنبهٔ تاییدی‌ای ندارد. این استدلال که اشاره به جدل ویتگنشتاین متأخر در برابر این‌همانی دارد، هنگامی که به طور دقیق به تمایز بین نمادگذاری و موضوع بپردازیم، قدرت خود را از دست می‌دهد. بگذارید موقتاً فرض کنیم که بر خلاف عقیدهٔ وایتهد در ۱۸۹۸،  $x+y=y+x$  بیانگر این‌همانی واقعی است، به این معنی که ترتیب جمع‌شونده‌ها (Summands) اهمیت ندارد. نمادی از تجمع که دلالت‌کننده‌تر از  $x+y$  باشد به طور ساده از روی هم گذاشتن  $x$  و  $y$  در قالب یک مونوگرام ایجاد می‌شود. این نمادسازی به درستی از پیشنهاد ترتیبی برای جمع‌شونده‌ها دوری می‌کند و بنابراین همسانی برای  $x+y=y+x$  نیست؛ نزدیک‌ترین رویکرد به نوع بی‌مفهوم  $Z=Z$  حال، یک اعتراض به این روش، هزینهٔ استفاده از مونوگرام‌هاست؛ دقیقاً به همین دلیل که این نمادسازی ترتیب جمع‌شونده‌ها را بر ما تحمیل می‌کند، به نمادسازی خطی روی آورده‌ایم. این نوع نگارش نمادی اضافی را به ما تحمیل می‌کند که برای مترادف‌ها کاربرد دارد. اکنون دو جمع مشابه می‌توانند به دو شکل  $x+y$  و  $y+x$  بیان شوند. به نظر می‌رسد قانون  $x+y=y+x$  برای بی‌اثر کردن این نمادگذاری اضافی برای موضوع لازم باشد. این قانون نقش نتیجه‌ای را برای = حتی در تفسیر انعطاف‌ناپذیر از این‌همانی حفظ می‌کند. جذب دیگر قوانین مناقشه‌برانگیز، به‌سادگی جذب نماد مونوگرام در شکل  $x+y=y+x$  نیست و همچنین نمی‌توان به سادگی نمادی را تصور کرد که بتواند  $x+y=y+x$  را کاملاً جذب کند و در مورد  $x+x=x$  پیش‌داوری ننماید. برای بیشتر اهداف، نمادگذاری‌های همراه با مترادف‌ها به‌وسیلهٔ شرایطی که هم‌چنان قوی‌تر از همهٔ مونوگرام‌ها هستند، به ما تحمیل می‌شوند و استفاده از مفهوم این‌همانی نیز همین‌گونه است.

در ادامهٔ بحث دربارهٔ تساوی، وایتهد اشاره می‌کند که فرمول‌های تساوی یا برابری بر جانشین‌پذیری یک طرف به‌وسیلهٔ دیگری در همهٔ زمینه‌های جبری دلالت دارند، درحالی‌که این مطلب برای زمینه‌های غیرجبری معینی برقرار نیست. برای مثال، در حساب دیفرانسیل نمی‌توان از  $8x^3 = 8x^3$  به  $dx^3/dx = dx/dx$  رسید، چراکه  $dx^3/dx$  می‌شود  $3x^2$  (یا  $12$ ) ولی  $dx/dx$  می‌شود صفر. این مطلب تردیدی به وایتهد برای تفسیر  $=$  به‌عنوان کوتاه‌نوشتی برای این‌همانی راه نداد، چراکه اگر  $x^3$  به‌سادگی برابر ۸ باشد، بنابراین  $dx^3/dx$ ،  $d/dx$  و  $d8/dx$  جبر

واحدی هستند و بنابراین بی‌تردید  $dx^3/dx = d8/dx$ . با این حال، همان‌طور که امروزه می‌دانیم این غیرطبیعی بودن آشکار، فراخوانی برای عدم عزیمت از رابطهٔ این‌همانی شدید است. این توابع یا روابط هستند که مشتق دارند و نه اعداد. عبارت  $dx^3/dx$  که برای اهداف منطقی به‌صورت واضح‌تر  $D\lambda x(x^3)$  نوشته می‌شود، مشتق و نه عدد  $x^3$  بلکه رابطهٔ  $\lambda x(x^3)$  را مشخص می‌کند (رابطهٔ «مکعب چیزی بودن» را). به همین ترتیب،  $d8/dx$  یا  $D\lambda x8$  مشتق عدد نیست بلکه رابطهٔ  $\lambda x8$  (رابطهٔ ۸ داشتن هر چیزی) را مشخص می‌کند.  $x$  در  $\lambda x(x^3)$  و زمینه‌های



در سنت ارسطویی  
به منطق شرطی  
توجه چندانی  
نشد و تحت  
عنوان قیاس‌های  
شرطی و فاصل به  
آن پرداخته شد؛  
پیشرفت‌بیشتر  
منطق شرطی  
توسط منطق دانان  
رواقی و پیروان  
آنها حاصل شد،  
به‌ویژه خروسیپوس  
در زمان باستان و  
پتروس هیسپانوس  
در قرن وسطی.

مشابه به عنوان متغیر وابسته شناخته می‌شود و هیچ ارتباطی فراتر از زمینهٔ « $\lambda$ » کناری خود ندارد. هم  $\lambda x(x^3)$  و هم  $\lambda x8$  ثابت‌هایی هستند که به روابط ثابت اشاره می‌کنند و به هیچ‌وجه تحت تأثیر زمینه‌های عددی مثل  $x^3=8$  نیستند.

عناصر جبر بولی مجموعه‌ها هستند. در این جبر،  $XY$  به صورت مجموعه‌ای تفسیر می‌شود که اعضای آن، اعضای مشترک دو مجموعه  $X$  و  $Y$  هستند و  $X+Y$  مجموعه‌ای است که از اجتماع اعضای  $X$  و  $Y$  به دست می‌آید. مفهوم دیگر متمم  $X$  است که با  $\bar{X}$  نشان داده می‌شود و اعضای آن هر چیزی است که عضو  $X$  نباشد. در نهایت نیز مجموعه‌های تهی ( $O$ ) و کامل ( $I$ ) قرار دارند. معادلاتی که از این مواد ساخته می‌شوند تحت الگوریتمی قرار دارند که شبیه جبر عددی اما ساده‌تر است.

همان‌طور که شرودر (Schroder) در ۱۸۷۷ نشان داد، جبر موضوع اصل سادهٔ دوگانگی است، یعنی هر قانونی صادق باقی می‌ماند، هنگامی که « $O$ » با « $I$ » جایگزین شود. اصل مهم دیگر، بسط است که به بول برمی‌گردد، یعنی هر تابعی مثل  $f(x)$  در جبر

به صورت مجموع  $ax+bx$  قابل بیان است که در آن ضرایب  $a$  و  $b$  به ترتیب  $f(I)$  و  $f(O)$  هستند؛ به همین ترتیب،  $f(x, y)$  به صورت  $axy+bxy+cxy+dxy$  قابل بیان است که در آن ضرایب  $a, b, c, d$  به ترتیب  $f(I, I), f(O, I), f(I, O)$  و  $f(O, O)$  هستند و به همین ترتیب...

هر معادله‌ای از جبر منطقی را می‌توان به معادله‌ای دیگر که تعداد اعضایش صفر باشد تبدیل کرد مثلاً  $z\bar{w}+zw=0$  برابر با  $z=w$  است. با این تبدیل، می‌توانیم از روی معادله به دست آمده، معادله اعضای باقیمانده (مجموعه  $I$ ) را بسازیم. در نتیجه، هر معادله



وایتهد راه حلی  
برای معادله کلی  
ارائه کرد و  
تعداد راه حل‌های  
ممکن را تعیین  
نمود. او در  
این مطالعات  
از نظریه اعداد  
نامتناهی  
گئورگ کانتور  
بهره برد.

منطقی تحت شکل استاندارد درمی‌آید که در آن ترتیبی از چند جمله برابر صفر است. از آنجا که چنین هم‌سانی‌های جالب توجهی در معادلات منطقی و جبر معمولی وجود دارد، مشکل حل معادلات منطقی برای مجهولات از اولین چیزهایی بود که مورد توجه جبر بولی قرار گرفت.

وایتهد با کنار هم قرار دادن این موضوعات به نتایج جدیدی دست یافت، از جمله، راه حلی برای معادلات معمول سه مجهولی یا دارای تعداد مجهولات بیشتر، همچنین راه حلی برای مسئله کلی  $n$  معادله هم‌زمان برای یک مجهول ارائه داد. اصل جالب توجهی که در این بین به وجود آمد آن بود که  $f(x, y, z), \dots$  را می‌توان برای هر تعداد مجهول به صورت زیر است:

$$(abc\dots k+u(a+b+c+\dots+k)$$

که در آن  $a, b, c, \dots, k$  ضرایب پی در پی  $f$  با توجه به قانون بسط هستند. این یافته را تعداد دیگری از ریاضی‌دانان نیز تأیید کرده‌اند.

وایتهد هر چه بیشتر به کاوش درباره نظریه معادلات و نظریه تابع‌های جبر بولی پرداخت و در نتیجه این‌ها، مسئله فاکتورگیری

هر تابع که به آن آغازین‌های خطی (Linear Primes) می‌گفت را بررسی کرد. منظور وی از آغازین خطی هر تابع  $f(x, y, z, \dots)$  بود که به صورت زیر قابل بیان باشد:

$$\bar{a}x+a\bar{x}+\bar{b}y+\bar{y}b+\bar{c}z+c\bar{z}+\dots$$

اهمیت این مفهوم در اصول زیر منعکس می‌شود:

۱. تابعی که قابلیت ارزش صفر دارد آغازین خطی است، اگر و تنها اگر هیچ فاکتوری از آن (به جز خودش) دارای قابلیت ارزش صفر نباشد.

۲. هیچ مجموعی از آغازین‌های خطی مجزا، با متغیرهای مشابه، دارای قابلیت کسب ارزش صفر نباشد.

با دستیابی به قوانین فاکتورگیری، وایتهد استفاده گسترده‌ای از ثابت‌ها کرد که تشابه زیادی با روند نظریه معمول معادلات داشت. ثابت‌های وی، تابع‌های متقارنی از ضرایب  $a, b, \dots$  بودند که تحت اصل بسط به دست می‌آمدند. وی بر پایه اصل دوگانگی نشان داد که نظریه دیگری کاملاً موازی با این وجود دارد که او به آن آغازین‌های بخش‌پذیر (Separable Primes) می‌گوید؛ متمم آغازین‌های خطی. این نظریه موازی نه با فاکتورگیری که با مراجعه به جمع‌شونده‌ها به دست آمد.

هنگامی که مقاله وایتهد درباره این موضوع در دست چاپ بود، وی با منطق ریاضیاتی قدرتمند جوزپه پیانو (Giuseppe Peano) برخورد کرد؛ و بعد از آن با برتراند راسل (Bertrand Russell) در مبانی ریاضی (*Principia Mathematica*) همراه شد. اما وایتهد به جبر بولی پشت نکرد و در مقاله‌ای دیگر با بهره‌گیری از بیانو به توسعه نظریه معادلات قدیمی خود پرداخت. در این مقاله، «منطق نسبت‌ها، گروه‌های جایگزین منطقی و اعداد اصلی (Cardinal Numbers)»، وایتهد مفهوم کلی معادله بولی را با نمادسازی صوری بیانوی صورت‌بندی کرد. تأثیر جالب توجه تعریف معادله به این روش آن بود که ایده معادله تعداد نامتناهی‌ای از متغیرها در آن معنی پیدا کرد. سپس وایتهد بسیاری از نتایج اولیه‌اش را برای کاربرد در معادلات در این مفهوم وسیع‌شده به کار گرفت. وی راه حلی برای معادله کلی ارائه کرد و تعداد راه حل‌های ممکن را تعیین نمود. او در این مطالعات از نظریه اعداد نامتناهی گئورگ کانتور (Georg Cantor) بهره برد.

با وجود تمایلات ریاضیاتی وایتهد در مطالعه جبر بولی، حتی در کتاب جبر عمومی نیز وایتهد به مسائل بیشتر منطقی توجه داشت؛ مسائلی که با تحلیل و سامان‌دهی اشکال پایه گفتمان در ارتباط است. معادلات جبر بولی به طور مستقیم برای عبارت‌های کلی ارائه شده بود، یعنی حالتی که همه یا هیچ به مجموعه  $x$  تعلق بگیرد یا نگیرد ( $x=O$  و  $x=I$ )؛ و در نتیجه این نوع جبر برای عبارت‌های وجودی که برخی چیزها به مجموعه  $x$  تعلق دارند یا تعلق ندارند کاربرد ندارد. بر پایه این تفسیر، وایتهد شبه‌واژه « $j$ » را معرفی کرد که به نظر وی شکل بهینه  $I$  بود.  $\bar{j}x$  مانند  $xI$  به معنی  $x$  است اما استفاده از نماد  $\bar{j}x$  این‌گونه فهمیده می‌شود که چیزی به  $x$  تعلق دارد. او شبه‌واژه دیگری به شکل « $w$ » را نیز

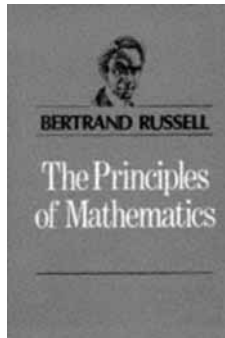
می‌کند، ضرورتاً  $y$  را تأیید کند و هر علتی که تأییدکننده است و در عرضه به ذهن  $y$  را تأیید می‌کند، ضرورتاً  $x$  را تأیید کند». به نظر وی،  $x=I$  به  $x$  تعدیل نمی‌شود؛ در مقابل تصریح می‌کند که  $x$  نه فقط صادق بلکه خودآشکار و  $x=O$  تصریح می‌کند که  $x$  خودناقض است. به همین ترتیب،  $xz$  و  $x + \omega$  (که به ترتیب  $x \neq O$  و  $x \neq I$  را نشان می‌دهند) به ترتیب خودناقض بودن  $x$  و خودآشکار بودن  $x$  را نفی می‌کنند. در نتیجه این ابداعات بود که منطقی برای موجبات (ضرورت، ناممکن، ممکن، احتمال و تساوی) شروع به رشد کرد.



راسل در سال ۱۹۰۰ جلد اول اصول ریاضیات را در دست تألیف داشت. در این کتاب، وی به تحلیل پایه‌های منطقی حساب و دیگر بخش‌های فضای زبان طبیعی پرداخته و توجهی به نمادگذاری‌های

راسل در سال ۱۹۰۰ جلد اول اصول ریاضیات را در دست تألیف داشت. در این کتاب، وی به تحلیل پایه‌های منطقی حساب و دیگر بخش‌های ریاضیات در فضای زبان طبیعی پرداخته و توجهی به نمادگذاری‌های پیانو نداشت. این جلد که مقدمه‌ای برای جلد دوم بود، به طور مساوی خطاب به فلاسفه و ریاضی‌دانان بود. ولی جلد دوم از هیچ دقت و باریک‌بینی و جزئی‌نگری دریغ نکرده و به طور کامل از نمادگذاری‌های پیانو نیز بهره گرفته بود. این جلد با همکاری وایتهد کاملاً خطاب به ریاضی‌دانان بود و با استفاده از نمادگذاری‌های پیانو، ابزار قدرتمند برای مطالعات ریاضی و بررسی منطق نسبت‌ها به‌دست می‌داد. این آغاز همکاری ۱۱ ساله راسل و وایتهد بود. جلد اول کتاب اصول ریاضیات همانند کتاب جبر عمومی مخاطب چندانی نیافت، بر خلاف، جلد دوم که بین سال‌های ۱۹۱۰ تا ۱۹۱۳ به عنوان یکی از مجلدات مجموعه سه جلدی مبانی ریاضیات عرضه شد. مبانی ریاضیات یکی از برجسته‌ترین میراث‌های عقلانی تاریخ است. حتی در این اثر بزرگ هم، اندک رویکرد هندسی‌ای که قرار بود بخشی از جلد دوم اصول ریاضیات باشد، رها و به جلد چهارم موکول شد.

معرفی کرد که شکل بهینه  $O$  بود.  $x + \omega$  مثل  $x + O$  به معنای  $x$  است اما استفاده از نماد  $x + \omega$  دلالت می‌کند که چیزی به  $x$  تعلق ندارد. وقتی از این نمادها به صورت مجرد، نه در معادله، استفاده می‌شود،  $xz$  به سادگی به صورت عبارتی عمل می‌کند که نشان می‌دهد چیزی هست که به  $x$  تعلق دارد. در مورد  $x + \omega$  نیز چنین است با این تفاوت که می‌گوید چیزی هست که به  $x$  تعلق ندارد. عبارت‌های  $xz$  یا  $x + \omega$  می‌توانند به سادگی به صورت جزئی از معادله نیز عمل کنند. علامت تساوی رایج در این شکل نمادگذاری به صورت « $\equiv$ » بهینه شده و به شکل «اگر و تنها اگر» خوانده می‌شود.



منطق صوری قدیم به دو بخش تقسیم می‌شود که می‌توان به ایجاز به آنها قطعی (Cat-) egorical) و شرطی (Hy-) pothetical) گفت. منطق قطعی دربرگیرنده نظریه استدلال بدیهی و قیاس قطعی است. در سنت ارسطویی به منطق شرطی توجه چندانی نشد و تحت عنوان قیاس‌های شرطی و فاصل به آن پرداخته شد؛ پیشرفت بیشتر منطق شرطی توسط منطق‌دانان

رواقی و پیروان آنها حاصل شد، به‌ویژه خروسیپوس (Chry-) sippus) در زمان باستان و پتروس هیسپانوس (PetrusH-) ispanus) در قرن وسطی. حال جبر مجموعه‌ها، به‌روش ساده و سیستماتیک با موضوعاتی سروکار دارد که با آنها به صورت مداوم‌تر و ناهنجارتر در منطق قطعی قدیم مواجه بوده است. بر این اساس، وایتهد در فصلی از کتاب جبر عمومی به انشعاب حالات گوناگون قیاس‌های قطعی و ضروری پرداخته است. اما همانطور که بول هم آگاه بود، جبر می‌تواند به سادگی با تغییر تفسیر کلاسیک از جبر به تفسیر گزاره‌ای برای ارائه منطق شرطی نیز به کار رود. وایتهد در فصلی دیگر از کتاب به این موضوع نیز پرداخته است.

ذیل تفسیر گزاره‌ای از جبر،  $\bar{x}$  به صورت نفی گزاره  $x$ ،  $xy$  به صورت عطف و  $x+y$  به صورت تناوب گزاره‌های  $x$  و  $y$  تفسیر می‌شوند. در نتیجه،  $\bar{x}$  فقط زمانی صادق است که  $x$  کاذب باشد،  $xy$  فقط زمانی صادق است که هم  $x$  و هم  $y$  صادق باشند و  $x+y$  نیز فقط زمانی صادق است که یکی از  $x$  یا  $y$  یا هر دو آنها صادق باشند. در تفسیر گزاره‌ای، اختلافی بین بول و پیروانش دیده می‌شود. ساده‌ترین راه آن است که  $x = y$  را صادق فرض کنیم هرگاه  $x$  و  $y$  هر دو صادق یا هر دو کاذب باشند، بنابراین، تفسیر  $x = y$  به  $xy + \bar{x}\bar{y}$  تعدیل می‌یابد. بدین ترتیب، علامت  $=$  و همچنین  $I$  و  $O$  ابطال‌پذیر می‌شود؛ در واقع،  $x=I$  و  $x=O$  به ترتیب به  $x$  و  $\bar{x}$  تعدیل می‌شوند. اما وایتهد ترجیح داد تا  $x=y$  را فقط در تفسیری صادق بداند که «هر علتی که تأییدکننده است و در عرضه به ذهن  $x$  را تأیید

در کتاب مبانی ریاضیات، همانند منطق فرگه، یک عبارت دارای قابلیت دربرگرفتن عبارات دیگر تنها به صورت تابع ارزشی بود؛ یعنی به شکلی که ارزش (صدق یا کذب) کل جمله با جانشین کردن هر صدق دیگری به جای قسمت صادق عبارت یا هر کذبی به جای بخش کاذب عبارت حفظ می‌شود. حفظ این اصل تابع ارزشی برای سادگی و تناسب نظریه منطق ضروری است. هر مسیری که از این اصل آغاز شده باشد، نه تنها به سادگی و تناسب، بلکه به مقبولیت حس مشترک معینی از استدلال نیز اهمیت می‌دهد؛ یعنی استدلالی با تبادل حدود که نشانگر شیء



وایتهد «=»  
 رایبان کننده  
 رابطه تساوی یا  
 کوننوشتی  
 برای این همانی  
 در نظر گرفت.  
 دلیل وی آن بود  
 که قوانینی مثل  
 $x+y=y+x$  مانند  
 $z=z$  هیچ جنبه  
 تاییدی ای ندارد.  
 این استدلال که  
 اشاره به جدل  
 وبتگنشتاین  
 متأخر در برابر  
 این همانی دارد،  
 هنگامی که به طور  
 دقیق به تمایز  
 بین نمادگذاری و  
 موضوع پردازیم،  
 قدرت خود را از  
 دست می‌دهد.

واحد و مشابهی باشد. به اقتضای تکنیکی و همچنین زمینه‌های این حس مشترک، اصل تابع ارزشی قدرت بسیار زیادی دارد. اما این اشتباه است که فرض کنیم برای حفظ این اصل باید نسبت‌های دلالتی و تساوی را به گونه‌ای تفسیر کنیم که حتماً تابع ارزشی باشد. اگر چنین برداشتی را بپذیریم، آن گاه به همان اندازه قانع کننده خواهد بود که فرض کنیم باید نسبت سجع و مقفی بودن را به گونه‌ای تفسیر کنیم که به ارزش‌های صدق عبارات مسجع وابسته باشد. اصل تابع ارزشی تنها با ساخت عبارات از عبارات دیگر در ارتباط است، جایی که نسبت‌هایی مانند دلالت، تساوی یا سجع، به درستی با اتصال افعال به اسامی عبارات توضیح داده می‌شود. این مسأله بسیار تأسف بار است که وایتهد، راسل، و منتقدان آنها، به مشاهدات وسواس گونه خود فرگه از این تمایز بین عبارت و نام آن یا بین استفاده و اشاره، توجه چندانی نداشته‌اند.

در کتاب مبانی ریاضیات، پیشوند  $\bar{x}$  (یا  $\bar{y}$  یا ...) برای نشان دادن ماتریکسی به کار می‌رود که مجموعه‌ای از همه اشیا  $x$  (یا  $y$  یا ...) را مشخص می‌کند که آن ماتریکس را ارضا می‌نمایند. برای مثال، مجموعه «همه پسران وکلا» به صورت زیر نوشته می‌شود:

$$\bar{x} \text{ پسر } y \text{ است. } \bar{y} \text{ وکیل است} (\bar{y})(\bar{x})$$

ابزار انتزاع مجموعه‌ها توسط فرگه و بیانو تحت نمادهای

متفاوتی مورد استفاده قرار گرفته بودند. نمادی که وایتهد استفاده کرد، مثل بیانو، نشاگر عضویت بود یعنی  $x \in \alpha$  به این معنی که  $x$  عضوی از مجموعه  $\alpha$  است. پس عبارت بالا این چنین می‌شود:

$$\begin{aligned} x \text{ پسر } y \text{ است. } \bar{y} \text{ وکیل است} & (\bar{y})(\bar{x}) \\ z \text{ پسر } y \text{ است. } \bar{y} \text{ وکیل است} & (\bar{y})(\bar{z}) \\ (\bar{z})(\bar{x})(\bar{y}) & \equiv \bar{z} \end{aligned}$$

اما این مجموعه‌ها چیستند؟ آنها در هیچ معنای واقعی، تجمع محضی از اشیا نیستند. مجموعه  $\alpha$  از اشیا واقعی، به هیچ طریقی به وسیله کل اشیا واقعی  $t$  که از آن چیزها ساخته می‌شود، قابل شناسایی و تشخیص نیست. در مقابل،  $\alpha$  حتی با  $t$  تعیین نمی‌شود، چون  $\alpha$  می‌تواند شامل تعداد کم یا بیشتری از بخش‌های  $t$  باشد. مجموعه در نظر وایتهد جزئی انتزاعی است حتی اگر مجموعه‌ای از اشیا واقعی و کلی باشد. راسل اولین کسی بود که کشف کرد این مسأله اگر بدون محدودیت قائل شدن برای یک نوع یا نوع دیگر پذیرفته شود، به تناقض می‌انجامد. اگر به طور خاص برای  $x, \alpha, \phi(x), (\alpha \in \alpha), \sim$  و به جای  $z, (\alpha \in \alpha), \sim$  را قرار دهیم، به جمله‌های خودارجاع متناقض می‌رسیم. به نظر وی، هم فرگه و هم بیانو دچار این تناقض بودند. راه حل راسل نظریه انواع بود: هر مجموعه متعلق به یک و تنها یک طبقه از انواع شناخته می‌شود و هر فرمولی که نشانگر عضویت در چیزی باشد، اگر سلسله طبقات بین اعضای انواع صعودی را رعایت نکند به عنوان فرمولی بی‌معنی به همراه همه محتوایش طرد می‌شود. در این مورد  $\alpha \in \alpha$  و همه محتوایش بی‌معنی هستند. نظریه نسبت شامل تناقض‌های مشابهی است، بنابراین راسل نظریه انواع خود را برای پوشش نسبت‌ها همانند مجموعه‌ها بسط داد. این نظریه اینجا پیچیده‌تر می‌شود؛ این دو درجه از آزادی که به طور ضمنی در جفت‌های ترتیبی فهمیده می‌شود، بیش از طبقه ساده‌ای از انواع است. نظریه «تابع‌های گزاره‌ای» (Propositional Functions) تا آنجا که از  $\Phi$  و  $\Psi$  و... به عنوان سور استفاده می‌کند کمتر از نظریه مجموعه‌ها یا نظریه نسبت مستعد تناقض نیست؛ و از نکته نظر کتاب مبانی ریاضیات، نسخه اولیه نظریه انواع برای تابع‌های گزاره‌ای اعمال می‌شود، نه مجموعه‌ها و نسبت‌ها. به این ترتیب، این نظریه از طریق تعریفی که برای تابع‌های گزاره‌ای ارائه می‌دهد بر مجموعه‌ها و نسبت‌ها عمل می‌کند.

این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که شناخت وایتهد و راسل از مجموعه‌ای ترتیبی با نسبت «قبل - بعد» موجود در آن تا حدودی قراردادی است؛ ما می‌توانیم آن را با نسبت «نه بعد از» در مجموعه شناسایی کنیم (یعنی به جای  $<$  از  $\leq$  استفاده کنیم). این رویکرد جایگزین، مزیت‌های مشخصی دارد، برای

مثال عدد ترتیبی I را که در روش وایتهد-راسل از دست می‌رود حفظ می‌کند.

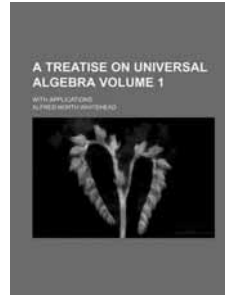
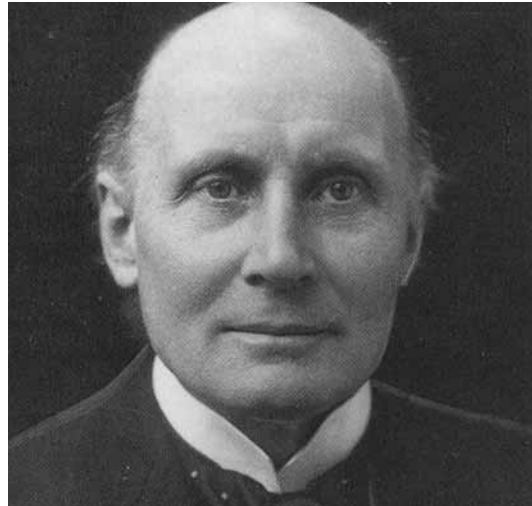
نظریه مجموعه‌های مرتب از نظریه مجموعه‌های به‌خوبی مرتب شده یا اعداد وصفی (Ordinals) پدیده‌تر است. به طور کلی، مجموعه‌های مرتب یا نسبت‌های ترتیبی که در همه اجزای ساختار با هم مقارن هستند متعلق به یک نوع ترتیبی شناخته می‌شوند. در نتیجه، اعداد وصفی بخش ویژه‌ای از انواع ترتیبی هستند؛ یعنی مجموعه‌های به‌خوبی مرتب‌شده. در کتاب مبانی ریاضیات، انواع ترتیبی بیشتر به‌عنوان اعداد ترتیبی مورد

بحث قرار گرفته‌اند ولی تشابه آنها با اعداد کم است، چون، برعکس اعداد وصفی، درجه اهمیت همگی آنها یکی نیست. در نظریه مجموعه‌های مرتب، به طور کلی، چیزی که توجه ریاضی‌دانان را جلب می‌کند، شبه‌حسابی بودن انواع ترتیبی نیست، بلکه مفهوم حد مجموعه و مفاهیم مشتق از

آن است. این شاخه از نظریه که به عنوان نظریه مجموعه تحلیلی شناخته می‌شود، به دقت در بخش V کتاب مبانی ریاضیات از منطق بسط یافته است. نوع ترتیبی یا عدد ترتیبی، کلی‌سازی مفهوم عدد وصفی است که به واسطه چشم‌پوشی از ملزومات ترتیب خوب به دست می‌آید. اما کلی‌سازی پدیده‌تر (که در کتاب مبانی ریاضیات به آن عدد نسبی می‌گویند) با چشم‌پوشی از ملزومات ترتیبی بودن و توجه کلی به نسبت‌ها حاصل می‌شود. نظریه اعداد نسبی، نظریه کلی ایزومورفیسم، برای مثال در این‌همانی ساختاری بین نسبت‌هاست و نظریه ترتیب و ترتیب خوب را همان‌قدر در برمی‌گیرد که اعداد ترتیبی و اعداد وصفی به سادگی اعداد نسبی مجموعه‌های مرتب و به خوبی مرتب شده را شامل می‌شوند؛ اما این نظریه، نظرات گسترده‌تر، مثلاً ترتیب جزئی را نیز شامل می‌شود. در کتاب مبانی ریاضیات تأکید بر تشابهات بین اعداد نسبی و اعداد اصلی، تا آنجا که وجود دارد، است، اما این روابط زمانی مشخص‌تر می‌شود که با نسبت‌ها، از نظر ادبی، همچون مجموعه‌هایی از جفت‌های مرتب برخورد شود.

در مقابل، عدد حقیقی (Real Number) به صورت هر مجموعه‌ای از تناسبات است که (۱) همه تناسبات را شامل نشود، اما (۲) شامل هر تناسب داده شده‌ای است اگر و تنها اگر شامل بالاتر از آن نیز باشد (استثنایی در این مورد در ارتباط با O وجود دارد). برای اولین بار، دِدکایند (Dedekind) به این مطلب اشاره کرد که چنین مجموعه‌هایی، ردیف‌هایی از عدد حقیقی سنتی را شکل می‌دهند. در این نسخه از اعداد حقیقی، تناسب‌هایی که به آنها اشاره می‌شوند، تنها باید به صورت مثبت و صفر فهمیده شوند؛ بنابراین، این نوع اعداد حقیقی نیز تنها مثبت و صفر هستند. اما کسی ممکن است اعداد حقیقی منفی را به همین روش از نسبت‌های منفی بسازد و وایتهد و راسل چنین

کردند. آنها همچنین ساختار جایگزین جذابی از اعداد حقیقی را توسعه دادند که تأثیر آن افزایش وابستگی بین اعداد حقیقی و نسبت‌ها بود. در اینجا، عدد حقیقی نه مثل بالا با مجموعه  $\mathcal{O}$  از نسبت‌ها بلکه با این نسبت شناخته می‌شود که جفت‌های مرتب آن به واسطه تجمیع همه نسبت‌های متعلق به مجموعه  $\mathcal{O}$  به دست می‌آید. اعداد حقیقی که بدین ترتیب تفسیر شوند (مثل نسبت‌ها)، نسبت‌های بین نسبت‌ها هستند. برای اعداد حقیقی در هر دو معنی، وایتهد و راسل مجموعه کاملی از مفاهیم حسابی را ارائه کرده و تئورم‌های بسیاری را ثابت کردند و سپس به سرفصل



وایتهد به عنوان  
پیشگام در این  
شاخه، اولین  
کتابش را با عنوان  
جستاری در باب  
جبر عمومی (A  
Treatise on  
Universal  
Algebra)  
در ۱۸۹۸ نوشت. او  
در جلد اول کتاب،  
به تبیین مفاهیم  
جبری تساوی،  
جمع و ضرب  
پرداخت،  
به گونه‌ای که  
برای هر نوع  
جبری سازگار و  
مناسب باشد و  
نتوان برداشت و  
تفسیری متفاوت  
از آنها ارائه داد.

اصلی کتاب مبانی ریاضیات یعنی اندازه‌گیری بازگشتند. تحلیل ساختار منطقی علوم طبیعی از ابتدای ۱۹۰۶ که وایتهد مقاله خود با عنوان «آغاز مطالعه ریاضیاتی از طرق ممکن گوناگون از درک ماهیت دنیای مادی» را منتشر کرد، توجه او را به خود مشغول کرده بود. ساختارها در آن مقاله بر اساس نمادگذاری کتاب مبانی ریاضیات و از پیش تا اندازه‌ای حاکی از جلد متعاقب هندسی کتاب بود؛ و ادامه آن در دیگر نوشته‌های وایتهد تحت عنوان «انتزاع گسترده» (extensive abstraction) نمود یافت. دیگر ساختارها نیز در مقاله ۱۹۰۶ از فضای هندسی خارج می‌شود. این آغاز جست‌وجو برای پدیده‌ترین و پایه‌ترین مفاهیم و اصول طبیعت بود که پس از کتاب مبانی ریاضیات به متافیزیک انتقال یافت.

#### منبع

“Whitehead and the Rise of Modern Logic”, Willard V. Quine, in *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. by Paul Arthur Schilpp, USA: Open Court, 1991.

#### پی‌نوشت

\*کارشناس ارشد زیست‌شناسی سلولی و مولکولی و دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه منطق.

**اشاره:** کتاب پویش و واقعیت مهم‌ترین اثر وایتهد در دوران سوم حیات علمی او و بنیادی‌ترین اثر در فلسفه نظری اوست. این کتاب از دشوارترین کتاب‌های تاریخ فلسفه است، تا آنجا که با پدیدارشناسی روح هگل هم‌سنگ دانسته شده است. شالوده نظام اندام‌واره فلسفی وایتهد در این اثر تعریف شده است. این مقاله درصدد است بر مبنای این کتاب چشم‌اندازی عمومی از تفکر فلسفی وایتهد ارائه دهد.

کتاب ماه فلسفه

### درآمد

آلفرد نورث وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) فیلسوف، ریاضی‌دان و منطق‌دان بریتانیایی قرن بیستم، امروزه بیشتر با فلسفه پویش شناخته می‌شود، چنانکه پیش‌تر با اثر سترگ اصول ریاضیات شناخته می‌شد، اثری که با همکاری هم‌قطار پرآوازه‌اش برتراند راسل تصنیف کرد. زندگی علمی وایتهد را به سه دوران تقسیم کرده‌اند:

دوره یکم از سال ۱۸۸۴ تا سال ۱۹۱۰ است که در دانشگاه کمبریج بیشتر به منطق و ریاضی پرداخت. در این دوره بود که با همکاری راسل پروژه ارجاع ریاضیات به منطق را به انجام رساند.

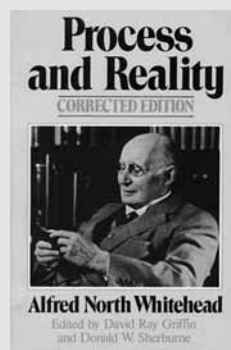
دوره دوم از ۱۹۱۰ آغاز و چهارده سال به طول انجامید. در این دوره وی بیشتر سرگرم فلسفه علم و فلسفه تعلیم و تربیت بود. در ۱۹۲۴ وایتهد به آمریکا رفت و به دانشگاه هاروارد پیوست و سرگرم تدوین مابعدالطبیعه‌ای شد که خود آن را فلسفه اندام‌وارگی نامید اما بعدها به فلسفه پویش اشتهار یافت.

وایتهد سوم متافیزیسی چیره‌دست و در عداد فیلسوفان نظام‌ساز است. در دورانی که افول مابعدالطبیعه بارزترین مشخصه آن بود و داغ علم‌زدگی، به معنای نفی اعتبار هرگونه شناخت غیرتجربی را بر پیشانی داشت، وایتهد به احیای مابعدالطبیعه و ساخت و پرداخت بنایی فلسفی که همه گونه‌های تجربه بشری را در تبیینی سازوار و ضروری گویا سازد، همت گماشت. روایتی نو و بازسازانه از فلسفه مغرب زمین، از افلاطون و ارسطو تا کانت و لاک، و واکاوی ریشه‌ها و مبادی اندیشه‌ها و انگاره‌های این فیلسوفان، مته نهادن بر خشخاش هر جا که کاستی‌های این نظام‌های فلسفی عیان می‌شود و شکار بصیرت‌های هر یک از آنان که هنوز اعتبار و ارزش خود را حفظ کرده، تنه اصلی دستگاه شکوهمند فلسفی-مابعدالطبیعی وایتهد را تشکیل می‌دهد که در اثر برجسته لکن دیریابش، کتاب پویش و واقعیت‌ترسیم شده است. اگر وایتهد را میراث‌دار فیلسوفان بزرگ صاحب مکتب مابعدالطبیعی در تاریخ مدون مغرب زمین بشماریم، گزافه نگفته‌ایم و اگر بر این تفاوت تاکید کنیم که وی مابعدالطبیعه خود را نه صرفاً بر اساس نقد منطقی دستگاه‌های پیشین که علاوه بر آن، براساس یافته‌های دانش نوین و بازسازی زبان و مفاهیمی که قادر به انعکاس این یافته‌ها باشند استوار ساخته، آن‌گاه حق سخن را در توصیف مکتب وایتهدی بهتر ادا کرده‌ایم.

# فلسفه پویش از دریچه «پویش و واقعیت»

حسین واله\*

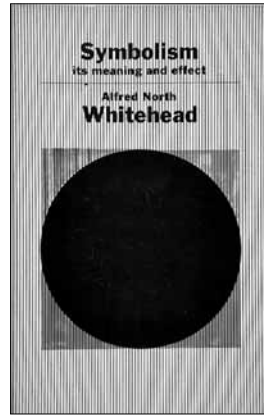
wale2ir@yahoo.com



## آثار فلسفی وایتهد

آثار فلسفی وایتهد منحصر به پویش و واقعیت نیست. در سرگذشت اندیشه‌ها و تاریخی تحلیلی از فلسفه مغرب زمین و سیر تطور آن را بازگو می‌کند. این کتاب که ترجمه فارسی آن به قلم عبدالرحیم گواهی و با مقدمه استاد مرحوم محمد تقی جعفری در دست است، گوشه‌ای از تسلط وایتهد بر فلسفه‌های اروپایی را عیان می‌سازد.

در کتاب سیمبولیزم، معنا و کارکرد آن (*Symbolism, Its Meaning and Effect*)، وایتهد دیدگاه‌های خود در معناشناسی، روان‌شناسی شناخت و فلسفه ذهن را به ایجاز بیان می‌کند.



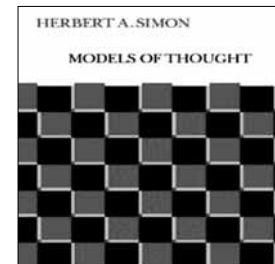
کتاب اطوار اندیشه (*Modes of Thought*) نگرش‌های کلی بشر به جهان را در دوره‌های مختلف مقایسه می‌کند. این اثر نیز به حوزه فلسفه علم تعلق دارد. انتقاد وایتهد به تعمیم‌های نابجای متدولوژی علوم طبیعی که خصلتاً تخصص‌گرا و گزینشی هستند، به فهم فلسفی که نقد رایج قرون هیجده و نوزده بود و نیز داوری تند او در باب نگرش پوزیتیویستی در این کتاب است.

در کتاب سیمبولیزم، معنا و کارکرد آن (*Symbolism, Its Meaning and Effect*)، وایتهد دیدگاه‌های خود در معناشناسی، روان‌شناسی شناخت و فلسفه ذهن را به ایجاز بیان می‌کند. التفات او به نقش بی‌اندازه اساسی زبان در این کتاب آشکار است. انسان‌ها تنها در قالب زبان قادرند معرفت به جهان حاصل کنند. در زبان است که امکان

خطا نیز ظهور می‌کند. دریافت مستقیم جهان خطا بردار نیست، اما تا زمانی نشود بین‌الذهانی هم نمی‌شود. لکن زبانی شدن راه را بر خطاهای محتمل می‌گشاید. «چه بسا سیمبولیزم کنش‌ها، عواطف، احساسات و باورهای برانگیز دربارۀ اشیاء که به واقع فقط در ذهن ما هستند اما سیمبولیزم سبب می‌شود بیندازیم واقعیت دارند.»<sup>۱</sup> اندام‌واره‌های پیشرفته کارکردهای سمبولیک موفقی دارند که در اکثر موارد بی‌عیب و نقص کار می‌کند. تبیین کامل ذهن منوط است به روشن ساختن چند مسأله: چگونه ما انسان‌ها قادر می‌شویم به درستی بفهمیم، چگونه خطا می‌کنیم و چگونه می‌توان درست را از غلط تشخیص داد. سراسر کتاب پاسخ به این پرسش‌ها است.

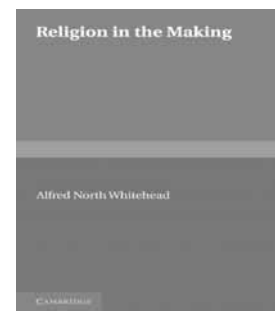
کتاب علم و جهان جدید (*Science and the Modern World*) به‌گفته جان دیویی بهترین تبیینی است که تاکنون از نسبت علم و فلسفه و حیات ارائه شده است. این کتاب را نیگل پخواننده‌ترین اثر وایتهد می‌داند. گرچه محور اصلی کتاب فلسفه علم است اما نگاه فلسفه فرهنگی وایتهد نیز در آن پیداست. عناصری از تمدن و فرهنگ مغرب زمین که در سیر ساله اخیر از ره‌مورد علم مدرن قوام یافته در این کتاب بررسی می‌شود.

کتاب اطوار اندیشه (*Modes of Thought*) نگرش‌های کلی بشر به جهان را در دوره‌های مختلف مقایسه می‌کند. این اثر نیز به حوزه فلسفه علم تعلق دارد. انتقاد وایتهد به تعمیم‌های نابجای متدولوژی علوم طبیعی که خصلتاً تخصص‌گرا و گزینشی هستند، به فهم فلسفی که نقد رایج قرون هیجده و نوزده بود و نیز داوری تند او در باب نگرش پوزیتیویستی در این کتاب است: «اگر اجداد ما در یکصد هزار سال پیش نگرش پوزیتیویستی می‌داشتند... تمدن بشر هرگز رشد نمی‌کرد.»

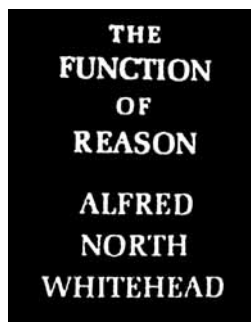
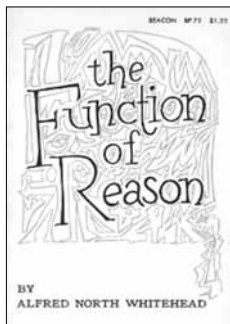


در کتاب دین در دست ساخت (*Religion in the Making*)، وایتهد مواضع فلسفه دینی خود را ارائه می‌کند. عواملی در طبیعت انسانی که به ظهور ادیان می‌انجامد، تحول مستمر دین هم‌پای تحول معرفت بشری و ابتدای دین بر درکی که بشر از عناصر ثابت در جهان هستی دارد، در این اثر بررسی شده است. جوانب گونه‌گون پدیده دین و پیوندهای آن با دیگر جنبه‌های حیات انسانی، از عقلانیت و علم گرفته تا عواطف و باورها و اخلاق، به تفصیل در کتاب بازشکافی می‌شود.

در کتاب دین در دست ساخت (*Religion in the Making*)، وایتهد مواضع فلسفه دینی خود را ارائه می‌کند. عواملی در طبیعت انسانی که به ظهور ادیان می‌انجامد، تحول مستمر دین هم‌پای تحول معرفت بشری و ابتدای دین بر درکی که بشر از عناصر ثابت در جهان هستی دارد، در این اثر بررسی شده است. جوانب گونه‌گون پدیده دین و پیوندهای آن با دیگر جنبه‌های حیات انسانی، از عقلانیت و علم گرفته تا عواطف و باورها و اخلاق، به تفصیل در کتاب بازشکافی می‌شود.







کتاب کارکرد عقل (*The Function of Reason*) به نوعی پیش‌درآمد معرفت‌شناختی بر کتاب پویش و واقعیت است. در این اثر وایتهد میان عقل به منزله ابزار تعیین روش‌های مناسب برای اهداف با عقل به منزله فهم جهان تمایز قائل می‌شود. کارکرد اصلی عقل ابزارسازی نیست بلکه گویا کردن تجارب و یافته‌های انسانی است. تبلور این نقش در اثر برجسته وایتهد کتاب پویش و واقعیت دیده می‌شود.

## کتاب کارکرد عقل (*The Function of Reason*)

به نوعی پیش‌درآمد معرفت‌شناختی بر کتاب پویش و واقعیت است. در این اثر وایتهد میان عقل به منزله ابزار تعیین روش‌های مناسب برای اهداف با عقل به منزله فهم جهان تمایز قائل می‌شود.

### پویش و واقعیت، شمای عمومی

دقیق‌ترین و رساترین توصیف اجمالی از چارچوب کلی کتاب پویش و واقعیت در پیش‌درآمد این کتاب به قلم خود وایتهد آمده است. ترجمه موجز این پیش‌درآمد بهترین راه آشنایی با شمای کلی این اثر است: در این درس‌گفتارها مرحله‌ای از اندیشه فلسفی را بازبینی می‌کنیم که با دکارت آغاز و با هیوم پایان یافت. طرح‌واره فلسفی که ترسیم آن مد نظر ماست، فلسفه اندام‌وارگی (ارگانیسم) نام دارد. برای هر مکتب فلسفی که تاکنون ظهور کرده می‌توان عبارتی مؤید در میان سخنان این دو دسته فیلسوف و نیز در سخنان یکی از دو بنیانگذار اندیشه غربی یعنی افلاطون و ارسطو یافت. اما فلسفه اندام‌وارگی آن جنبه از آراء این متفکران بزرگ را برجسته می‌سازد که سازندگان نظام‌های نظری بعدها به کلی کنار گذاشتند. جان لاک تنها فیلسوفی است که مواضع اصلی فلسفه اندام‌وارگی را پیشاپیش در کتاب گفتار پیرامون فهم بشر به‌ویژه در آخرین بخش‌های آن به‌نوعی پیش‌بینی کرده است. درس‌گفتارها به پنج بخش تقسیم شده‌اند:

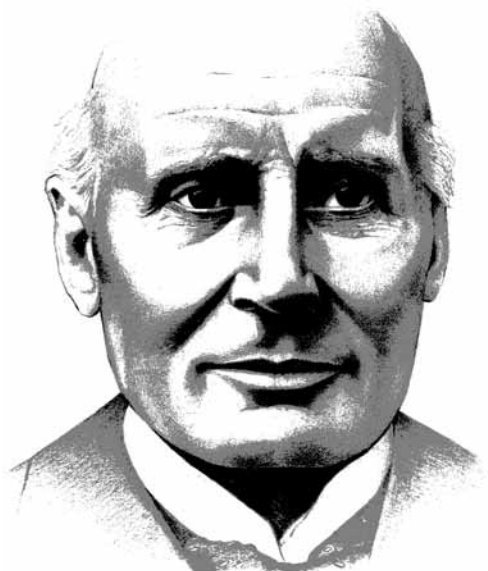
در بخش نخست روش‌شناسی را توضیح داده‌ام. در همین بخش طرح‌واره نظری را به اختصار آورده‌ام که قرار است جهان‌شناسی بر پایه آن بنا شود.

در بخش دوم کوشیده‌ام نشان دهم که این طرح‌واره قادر است انگاره‌ها و مسائلی را به خوبی تبیین کند که بافت پیچیده اندیشه در دوران تمدن را می‌سازند. خلاصه‌ای که در پایان بخش اول آمده بدون این بحث عملاً نامفهوم می‌ماند. لذا مطالب بخش دوم [...] روشن می‌سازند که چگونه می‌توان همه عناصر موجود در تجربه بشر را به‌رغم تنوع فراوانی که دارند در قالب این طرح‌واره به‌گونه‌ای سازوار به هم مرتبط ساخت. دسته‌ای از فیلسوفان و دانشمندان قرون هفده و هیجده، از قبیل دکارت، نیوتن، لاک، هیوم و کانت را مرور کرده‌ایم تا تبیینی نسبتاً جامع از تجربه بشری در پیوند با مسائل فلسفی که بروز می‌کنند به دست دهیم. تبیینی که هر کدام از این متفکران در باب مبنای تجربه ارائه کرده‌اند یک‌جانبه است اما وقتی همه این تبیین‌ها را با هم جمع کنیم شمای عمومی نگاهی آشکار نمی‌شود که بر تحول بعدی فلسفه خیمه افکنده است. در آغاز انتظار داشتیم حاصل پژوهش ما همه این فلسفه‌ها فاصله چشم‌گیری داشته باشد، اما دقت بعدی در سخنان این اندیش‌وران روشن ساخت که فلسفه اندام‌وارگی در مجموع نوعی بازگشت به اندیشه پیشاکانتی به‌شمار می‌رود. پیش‌فرض‌های ناسازگار در سبک خاصی بیانی که این فیلسوفان از گذشته به ارث برده‌اند منشأ حیرانی ایشان است. درست آنجا که این فیلسوفان و پیروان ایشان سعی می‌کنند کاملاً نظام‌مند فکر کنند تمایل به کنار نهادن عناصری که شالوده فلسفه اندام‌وارگی را تشکیل می‌دهند، نزد ایشان بروز می‌کند. می‌کوشم به دقت نقاط اشتراک نظر و نقاط اختلاف نظر خود را با هر کدام از آنان برجسته سازم.

در بخش دوم و در بررسی اندیشه مدرن، مروری بر کلیات فیزیک و زیست‌شناسی خواهیم کرد، بدون اینکه وارد جزئیات شویم. برای اینکه جهان‌بینی‌ای که ارائه می‌شود کامل باشد باید انگاره‌ها را طوری سامان داد که علائق دینی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی را با مفاهیمی از جهان که ریشه در علوم طبیعی دارند، آشتی دهد.

بخش‌های سوم و چهارم به تدوین طرح‌واره جهان‌شناختی فلسفه اندام‌وارگی در قالب انگاره‌های اختصاصی آن، بدون توجه به دیگر نظام‌های فکری‌ای که وجود دارند، اختصاص دارد. مثلاً فصلی در بخش دوم به «پیوستگی امتدادی» می‌پردازد. در این فصل تصور دکارت و نیوتون از پیوستگی و امتداد

درست است که همه فلسفه مغرب زمین حاشیه‌ای بر افلاطون و ارسطو است چنانکه گویی برای هر سخن ناب نو می‌توان ردپایی نزد این غول‌های فلسفه یافت، اما آنان نیز دستگاه‌سازی کرده‌اند و نظامی مفهومی را شالوده دستگاه خود ساخته‌اند که در تحول زمان باید مرتباً بازسازی شود.



**خدا در دستگاه فلسفی وایتهد  
انگارهای تشریفاتی یا صرفاً بر گرفته از  
تجربه‌های دینی نیست، بلکه  
پایه‌ای اساسی است که تمامیت  
این نظام فلسفی بدان بستگی دارد.**

را با تصور فلسفه اندام‌وارگی از آنها مقایسه می‌کنم. اما در بخش چهارم همین موضوع را منحصرأ از این منظر بحث می‌کنم که فلسفه اندام‌وارگی با چه جزئیاتی نظریه خود را در این مسأله می‌پروراند. باید کاملاً روشن باشد که این درس‌گفتارها بازگویی پراکنده مشتق مسأله فلسفی نیست که از دیرباز ذهن همگان را گزیده و هر کدام در یک دستگاه فلسفی اولویت پیدا کرده است، بلکه بر عکس، طرح‌واره‌ای فشرده برای گویا کردن مفاهیم جهان‌شناختی در دست طراحی‌ست که باید به کمک آن دست‌آوردهای تجارب گوناگون کنار هم قرار گیرند تا از جمع آنها جهان‌شناسی جامع و منسجمی حاصل آید. هم‌چنان‌که این طرح‌واره به تدریج تدوین می‌شود، یکپارچگی آن باید حفظ شود، نه فقط از این نظر که همه موضوعات را پوشش دهد بلکه از این جهت نیز که معنای اجزا طرح‌واره و پیوند میان آنها مترابط بماند. لذا مثلاً موضوع زمان یا مکان یا ادراک یا علیت در چند فصل مختلف مکرراً مورد اشاره واقع می‌شوند اما در هر کدام قطعه‌ای از طرح‌واره را شکل می‌دهند، نکته‌ای نو را باز می‌کنند یا توضیح تازه‌ای به دست می‌دهند. در پایان بحث اگر پژوهش من قرین توفیق باشد باید دیگر هیچ مشکلی در باب زمان-مکان یا علیت یا معرفت‌شناسی بر زمین نماند و طرح‌واره باید همه انگاره‌هایی را که در توضیح هر پیوند متقابل ممکن میان اشیا به کار می‌آیند، به قدر کافی واضح سازد.

از میان مکاتب معاصر، تعلق خاطر خود را به واقع‌گرایی انگلیسی-آمریکایی پنهان نمی‌کنم. جا دارد که از استاد نان در دانشگاه لندن یاد کنم و یادآور شوم که او پاره‌ای عناصر مهم در مکاتب واقع‌گرایی معاصر را قبلاً در مقاله‌اش در مجموعه مقالات انجمن ارسطو پیش‌بینی کرد، گرچه به این بصیرت وی توجه کافی مبذول نشد.

نیز خود را بسیار وامدار برگسون، ویلیام جیمز و جان دیوئی می‌دانم. یک دغدغه مهم من این بوده که افکار این بزرگان را چگونه می‌توان از انگ، درست یا نادرست، ضد‌خردگرایی پیراست. و سرانجام، در سراسر این کتاب موضع من کاملاً در برابر برادلی قرار دارد اما محصول نهایی زیاد تفاوتی با نگاه او ندارد. تأکید برادلی بر «احساس کردن» در کتاب جستارهایی در باب حقیقت و واقعیت ظنین نتیجه‌گیری خود را دارد. این موضع مابعدالطبیعی در مجموع نفی ضمنی دیدگاهی است که آن را «فعلیت میان تهی» نامیده‌ام.

در بخش پنجم تبیین نهایی روشی را ارائه می‌دهم که باید مسأله جهان‌شناسی را به آن روش ملاحظه کرد. در این بخش به این پرسش پاسخ خواهم داد: نتیجه نهایی این همه بحث سرانجام چه شد؟ در این بخش است که به برادلی نزدیک می‌شوم. اگر دقیق‌تر سخن بگویم، توفیق ما در این پروژه به این معناست که پاره‌ای مواضع اصلی ایده‌آلیسم مطلق دست‌خوش گونه‌ای تحول اساسی می‌گردد تا بر پایه‌ای رئالیستی استوار گردد.

برای فهم بهتر این درس‌گفتارها خوب است به فهرستی از عادات فکری توجه دهیم که باتوجه به تأثیرشان بر اندیشه فلسفی، در این کتاب مطرود اعلام می‌شوند:

یکم: بی‌اعتمادی به فلسفه نظری

دوم: اعتماد به زبان به‌منزله ابزار مناسب برای بیان گزاره‌ها

سوم: طرز فکر فلسفی‌ای که بر روان‌شناسی مدرسی تکیه دارد

چهارم: شکل موضوع/محمول بیان

پنجم: دیدگاه حس‌گرایانه در باب ادراک

ششم: مکتب فعلیت میان تهی

هفتم: دیدگاه کانتی که جهان عینی را تنها برساخته‌ای نظری از تجربه ذهنی به‌شمار می‌آورد

هشتم: استنتاج‌های دل‌بخواه از براهین مبتنی بر تناقض

نهم: باور به اینکه از ناسازواری منطقی می‌توان چیزی استنتاج کرد جز اینکه بیشتر اشتباهی شده است.

گرفتاری در این نه افسانه و عادت غلط موجب شد بخش اعظم فلسفه قرن نوزدهم نتواند با بسیاری حقایق سرسخت زندگی روزمره ارتباط برقرار کند.

جنبه‌ای اجباری نظریه‌ای که در این درس‌گفتارها تبیین می‌شود، عبارت است از توضیح شدن، بودن و پیوندمندی «امور بالفعل». «امر بالفعل» یعنی واقعیت عینی یا جوهر در اصطلاح دکارت که با «جوهر نخستین» در اصطلاح ارسطو تفاوت دارد. فرق نگاه ما با نگاه دکارت در این است که او

به پیروی از ارسطو مقوله متافیزیکی کیف را بر مقوله نسبت اولی می‌دانست اما ما اصالت را به مقوله نسبت می‌دهیم. همه نسب ریشه در پیوندندی فعلیت‌ها دارد. تجسد پیوندندی در جذب کامل آنچه از بین رفته و در پیکره آنچه نو پدید است یا به عبارت دیگر در «جاودانگی عینی» ظهور می‌یابد. بدین ترتیب، آنچه از حیات بالذات خود خلع شده است، تبدیل به جزئی حقیقی از حیات بالذاتی در یک شدن می‌گردد. این نظریه می‌گوید پیشرفت خلاق هستی همان شدن، اضمحلال و جاودانگی عینی یافتن اشیائی است که دست به دست هم می‌دهند تا واقع سرسخت را تشکیل دهند.

تاریخ فلسفه دو جهان‌شناسی رقیب را سراغ دارد که در ادوار گوناگون بر فکر غربی تسلط یافته‌اند؛ تیمائوس افلاطون و جهان‌شناسی قرن هفدهمی که پیامبرانش گالیله، نیوتن، دکارت و لاک بودند. شاید راه حل نهایی در این باشد که نگاهی جامع بپردازیم که این دو منظر را با هم آشتی دهد، البته با تغییراتی که حفظ سازواری ایجاب می‌کند و اصلاحاتی که معرفت علمی جدید اقتضا دارد. جهان‌شناسی‌ای که ما در این درس گفتارها ارائه می‌کنیم از نکات مثبت سنت فلسفی بهره‌برداری می‌کند. یک راه آزمون موفقیت این طرح این است که ببینیم آیا قادر است همه تجارب انسانی را تفسیر کند یا نه. اگر فصل‌های سوم، هفتم و دهم بخش دوم را به ترتیب با عنوان‌های «نظام طبیعت»، «اصل ذهنی‌گرایانه» و «فرآیند» با فصل پنجم بخش چهارم با عنوان «اندازه‌گیری» و فصل دوم از بخش پنجم با عنوان «خدا و جهان» مقایسه کنیم، قادر خواهیم بود درباره موفقیت این پروژه داوری کنیم. این فصل‌ها نتیجه طبیعی طرح‌واره‌ای است که در دومین فصل بخش اول پرداخته شده است. در این درس گفتارها تأملات خود در سال‌های متمادی را تلخیص کرده‌ام. چهار نکته اساسی در این تأملات وجود دارد:

یکم، حرکتی که در دو قرن اخیر بر فضای فکری مغرب زمین سیطره داشته تحلیل مسائل به طور مجزا از یکدیگر بوده است. آنچه این حرکت می‌توانست به بار آورد به بار نشست است. امروز به تلاش فکری تازه و خلاق و پایداری نیاز است تا کاستی‌های آن را جبران کند. دوم، روش درست فلسفه‌پردازی این است که نخست طرح‌واره‌ای به کامل‌ترین وجه ممکن برای اندیشه‌ها به دست دهیم و سپس تبیین همه تجارب را در قالب آن طرح‌واره به دون کم‌ترین تزلزل پی بگیریم.

سوم، در هر قلمروی از معرفت علمی، تفکر خلاق بدون چنین طرح‌واره‌ایی ناممکن است گرچه شاید متفکران گاه ملتفت آن نباشند اما این عدم توجه از اثر هدایت‌گرانه آن هرگز نکاسته است. اهمیت فلسفه در این است که این طرح‌واره‌ها را شفاف می‌سازد و به دین‌سان امکان نقد و بهبود آن‌ها را فراهم می‌کند. و نکته آخر، توهم دست یافتن به صمیم حقیقت و کم‌ترین نشانه یقین جزم‌اندیشانه و پندار آخرین سخن در عرصه فلسفه تنها گواه بی‌خردی است.

### پویش و واقعیت، برخی دست‌آوردها

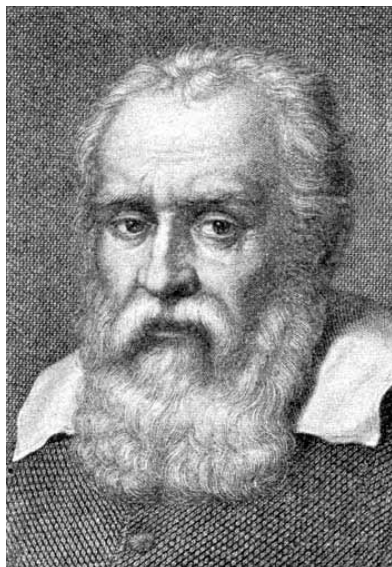
معرفی همه دیدگاه‌های وایتهد در متافیزیک پویش و واقعیت در یک مقاله ممکن نیست. ذکر همه نوآوری‌های او نیز در یک مقاله نمی‌گنجد. ناگزیر به چند نمونه برجسته باید بسنده کرد. ما در اینجا به اختصار، دیدگاه او را درباره فلسفه فلسفه، دستگاه‌های مفهومی و کارکردها و تحولات آنها، نسبت متافیزیک با علم و سرانجام جایگاه خدا در دستگاه وایتهد مرور می‌کنیم.

#### ۱. فلسفه فلسفه

فلسفه چگونه ممکن است؟ فیلسوفان به واقع چه می‌کنند؟ مرزهای فلسفه با دیگر رشته‌های علمی چیست؟ مرز فلسفه با خرافه کدام است؟ پاسخ به این پرسش‌ها برخی مسائل فلسفه فلسفه یا فلسفه مرتبه دوم را تشکیل می‌دهد. وایتهد در به همه این سؤال‌ها پرداخته است اما نه یک‌جا و در فصلی خاص بلکه جا به جا در خلال مباحثی که در موضوع‌های مختلف آورده است. دریافت‌های بشر از جهان نه فقط در حوزه‌های گوناگون است، بلکه با قوای شناختی متفاوت و زبان‌های مختلف صورت می‌گیرد. برای وایتهد همه این دریافت‌ها تجربه‌های ارجمندی هستند که هر کدام در جای خود نقشی ایفا می‌کنند. اما یکپارچگی واقعیت و هویت انسانی ایجاب می‌کند همه این تجربه‌ها زیر چتری یکپارچه‌ساز معنا شوند تا از حالت جزیره‌های گسیخته خارج گردند و پیوندهایی میان آن‌ها برقرار گردد که وافی به کل‌سازی از آن‌ها باشد. سر اینکه پاره‌های تجربه‌ها و قوایی که در تحصیل آنها به کار می‌روند، احیاناً برتر و واقعی‌تر از دیگر تجربه‌ها تلقی شده‌اند، فقط این است که از منظری جامع

وایتهد سوم متافیزیسی چیره‌دست و در عداد فیلسوفان نظام‌ساز است. در دورانی که افول مابعدالطبیعه بارزترین مشخصه آن بود و داغ علم‌زدگی، به معنای نفی اعتبار هرگونه شناخت غیر تجربی را بر پیشانی داشت، وایتهد به احیای مابعدالطبیعه و ساخت و پرداخت بنایی فلسفی که همه گونه‌های تجربه بشری را در تبیینی سازوار و ضروری گویا سازد، همت گماشت.

و کل‌ساز به آن‌ها نگاه نشده است. چرا باید یافته‌های علمی دانشمند دربارهٔ قطعه‌ای از طبیعت ارجمندتر از احساس و شعور شاعرانه‌ای به حساب آید که نگاهی نو به جهان و انسان را تجربه و بازگو می‌کند؟ درست به همان دلیل که پیش‌تر ذکر شد. اما اگر در جایگاه انسان جامع‌الاطراف به تجربه‌های انسانی بنگریم، هرگز عقل تجربی را مثلاً بر عاطفه و محصول آن در حیات انسانی برتری نخواهیم داد.



این دریافت‌های گونه‌گون با کارکردهای متفاوت در حیات انسانی را که هر کدام در قلمروی خاص و با روش و ابزارهای اختصاصی و متفاوت با دیگر قلمروها به دست آمده و انباشت آن در تاریخ، سنت انسانی را به بار آورده است، در کجا باید متلائم و یکپارچه و معنادار ساخت؟ و ایتهد این مهم را بر دوش فلسفه می‌نهد. فیلسوف باید نظامی جامع و منسجم و ضروری بسازد که در آن تمام تجربه‌های انسانی به طور سازوار تبیین و گویا شود. فلسفه در عرض هیچ کدام از رشته‌های تخصصی شناخت نیست و راهی بدیل برای هیچ کدام به شمار نمی‌رود، چنانکه بی‌نیاز و منفصل از آنها نیز نیست. فیلسوف نه در برج عاج که در متن حیات متحول حقیقی باید بیاندیشد، نه با پندارهای خود ساخته بلکه با مفاهیمی برآمده از شناختی که در دوران او قالب‌بندی زبانی شده است.

فلسفه را روش‌مندی عقلی و اتکالی آن به معرفت موجه از خرافه جدا می‌سازد. چنانکه پندارهای گریزان از آزمون نزد جادوگران خرافه به بار می‌آورد، تعمیم‌های ناروای آزمایش‌های علمی و دستاوردهای علم تجربی در دوران جدید نیز خرافه‌های مدرن می‌پرورد. دانشمند حقیقی را کشف می‌کند اما کسی که این کشفیات را بی‌توجه به اصول دقیق فکر فلسفی تعمیم دهد، خواسته یا ناخواسته خرافه پرورده است. جامعیت فکر فلسفی مانع از تعمیم ناروا یا نادیده انگاشتن نوع خاصی از تجربه‌های انسانی است. در عین حال، جامعیت فکر فلسفی مانع از روش‌مندی آن نیست لذا نباید هر آنچه را نام تجربه انسانی گرفته بدون ملاحظه نسبت آن با دیگر تجربه‌ها و بدون در نظر گرفتن روش‌مندی مسلم انگاشت. مکتب‌هایی که در طول تاریخ ظهور کرده‌اند هر کدام تجلی بصیرت‌هایی هستند اما شاید گرفتار یک‌سونگری و تنگ‌ناهای نظری یا مغالطه‌های ویران‌گر زبانی نیز باشند که بنیان و مدافعان آن‌ها قادر به تشخیص آن نیستند.

دستگاه‌های متافیزیکی متفاوتی که در دوره‌های مختلف ظهور کرده‌اند نمونه‌هایی از این مکاتب هستند، چنانکه دستگاه‌های کلامی ساخته و پرداختهٔ ادیان بزرگ نیز هر کدام حامل بصیرت‌های ژرفی هستند که بشر پله پله کسب کرده است. اما هر کدام از این دستگاه‌ها در کلیت خود گرفتار کاستی‌هایی هستند که به آن‌ها اشاره شد. درست است که همهٔ فلسفهٔ مغرب زمین حاشیه‌ای بر افلاطون و ارسطو است چنانکه گویی برای هر سخن ناب نو می‌توان ردپایی نزد این گول‌های فلسفه یافت، اما آنان نیز دستگاه‌سازی کرده‌اند و نظامی مفهومی را شالودهٔ دستگاه خود ساخته‌اند که در تحول زمان باید مرتباً بازسازی شود.

## ۲. دستگاه‌های مفهومی

مفاهیم نقش دوگانه دارند و بر خلاف تصور رایج، کار مفاهیم تنها صورت‌بندی درک ما از جهان و زمینه‌سازی برای انتقال آن به دیگران در زبان نیست. البته مفاهیم این نقش را ایفا می‌کنند اما بر دوش همین نقش، کارکرد دیگری نیز بنا می‌کنند. مفاهیم نمی‌گذارند ما جهان را طوری دیگر، متفاوت با آنچه اقتضای آنهاست ببینیم. مفاهیم ذهن و نگاه ما را قالب می‌زنند. هم‌چنانکه می‌آموزیم چه چیزهایی را بفهمیم و ببینیم، در همین فرآیند آموختن، می‌آموزیم چه چیزهایی را نبینیم و نفهمیم. سمت‌وسوی نگاه ما به جهان را تا حد زیادی مفاهیمی تحدید سیه معنای محدودسازی می‌کنند که با کمک آن مفاهیم به جهان می‌نگریم. اگر ملتفت نباشیم، به تدریج زندانی مفاهیم خود می‌شویم.

چگونه می‌توان از بند مفاهیم جست؟ تنها راه این است که به فرآیند مفهوم‌سازی خویش توجه کنیم. برای تسلط ما بر مفاهیم و ممانعت از تسلط مفاهیم بر ما ناچاریم همواره به یاد داشته باشیم که فلان مفهوم را که الآن ابزار کار معرفتی ماست، چرا و چگونه ساختیم، چه شناختی را در آن قالب زدیم و آن قالب دقیقاً به چه کارمان می‌آید؟ از این راه می‌توانیم آثار وجودی مفاهیم در جهان خود را مهار کنیم. فیلسوف نخست باید توجه داشته باشد که مفاهیمی که با آن‌ها کار می‌کند در چه فرآیندی و برای چه منظوری ساخته شده‌اند، آن‌گاه می‌تواند تشخیص دهد که از این مفاهیم چگونه استفاده کند و اگر ضروری است آن‌ها را جایگزین یا روزآمد کند. تنها در این تأمل می‌توان دانست چرا مفاهیم قادرند اگر سرخود شوند، سد راه فهم گردند.

دستگاه‌های مفهومی که منظومه‌هایی از مفاهیم قالب‌زن و تبیین‌گر درک ما از جهان در جامهٔ یک

تاریخ فلسفه دو جهان‌شناسی رقیب را  
سراغ دارد که در ادوار گوناگون  
بر فکر غربی تسلط یافته‌اند؛  
تیمائوس افلاطون و جهان‌شناسی  
قرن هفدهمی که پیامبرانش  
گالیله، نیوتن، دکارت و  
لاک بودند.



مکتب هستند خطراتی به مراتب مهیب‌تر به بار می‌آورند. این منظومه‌ها می‌توانند پیش‌اندیشه‌هایی مطلقاً مهملاً را چنان به سختی بر ما تحمیل کنند که هرگز متوجه نشویم چرا سخنی نو را نمی‌فهمیم. در این شرایط است که پیوند شناختی ما با جهان عملاً بریده می‌شود اما خیال می‌کنیم که دربارهٔ واقعیت سخن می‌گوییم.

وایتهد برای توضیح این بصیرت، مثال‌هایی از سنت فلسفی مغرب زمین می‌زند و تبارشناسی پاره‌ای مفاهیم تبیین‌گر فلسفی را چارهٔ خروج از بن‌بست‌هایی معرفی می‌کند که به شکل مسائل لاینحل فلسفی بروز کرده‌اند. برخی ثنویت‌های تاریخی چون ثنویت نفس/بدن، مادی/روحی، سوژه/ابژه، متحرک/ساکن و جوهر/عرض از این دست‌اند. با توجه به ضیق مجال به یک مثال بسنده می‌کنیم.

ثنویت جوهر/عرض از کهن‌ترین ثنویت‌های تاریخ فلسفه است. این مفاهیم روزی در تبیین درک انسان از جهان کارآمد بود، اما رفته رفته بندی بر پای ذهن فلسفی شد. طبیعتی که روزی پایهٔ مابعدالطبیعه بود سراپا دگرگون شده است، اما مابعدالطبیعه‌گویان هنوز با همین مفهوم جوهر و مفهوم عرض می‌خواهند یافته‌های بشر را توضیح دهند. وایتهد با توضیح فرآیند ظهور این مفاهیم معلوم می‌کند چرا امروز باید آن‌ها را از فلسفه اخراج کرد و به جای آن‌ها با مفاهیم‌های دیگری کار کرد.

ساخت دستوری زبان یونانی و بساطت ادراک حسی انسان از جهان که به سطح ماکروفیزیک منحصر بود و غلبهٔ شدید درک بصری در میانهٔ ادراک‌های حسی، سه ریشهٔ ظهور انگارهٔ جوهر و عرض‌اند. در زبان یونانی، جمله‌ها موضوع - محمولی‌اند. در جای موضوع اسم اشیا یا دسته‌های اشیا و در جای محمول خصوصیات آن اشیا گذاشته می‌شود. عکس این روال، جمله را از نظر دستوری نامجاز می‌سازد. در درک بسیط حسی از جهان، فقط رویه‌ای از حقایق عالم دیده می‌شود و در این رویه مثلاً درختان ملاحظه می‌شوند که سال‌ها عمر می‌کنند، اما احوالات آنها با سرعت بسیار بیشتری دگرگون می‌شوند. در این درک حسی سطحی، درخت موجودی ثابت و سبزی و زردی آن حالات گذرای آن دریافت می‌شوند. در پدیدهٔ درخت دو حیث متمایز می‌شوند؛ بنی زیرین و اوصافی زیرین. آن بن زیرین گویی چیزی ثابت و زیرین است، جوهر یا سابستنس. این وصف زیرین گویی قائم به آن و حال در آن است، اکسیدنت یا عرض. ریشه‌شناسی و اتیمولوژی این اصطلاح‌ها نیز همین ثنویت ساختار امر واقع و وابستگی یکی به دیگری را انعکاس می‌دهد. در درک بصری، درخت را می‌بینیم که سال‌ها در آنجا که کاشته شده یا برجاست اما رنگ و روی آن چند ماه بیشتر دوام ندارد.

بیشتر ادراک‌های حسی آدمیان بصری است. اگر چنین نمی‌بود، اگر ساخت دستوری زبان موضوع-محمولی نمی‌بود، اگر در جای موضوع همیشه شئ و در جای محمول همیشه حالت آن شئ قرار نمی‌گرفت، اگر درک ما از پدیده‌ای در جهان منحصر به درک سطحی بی‌ابزار دقیق و خالی از تئوری نمی‌بود، اساساً برای تفسیر فهم خویش نیازی به ابداع مفاهیم‌های جوهر و عرض پیدا نمی‌کردیم. همین حالا هم اگر در درک حسی بویایی یا بساویایی خویش نظر کنیم، در میان مدرکات آن‌ها به آسانی نمی‌توانیم حیث ثابت و زیرین (جوهر) و حیث متغیر و رویین (عرض) را متمایز سازیم. اما تمام مدرکات حسی غیر بصری ما در قیاس با مبصرات چنان اندک‌اند که به کلی نادیده‌شان می‌گیریم. وقتی درک ما از پدیده‌ای، مثلاً خورشید، با ابزارهای دقیق مطالعهٔ ساختمان میکروسکوپی آن به دست آید و بفهمیم این غول کره‌نما در واقع میدان فیوژن میلیاردها اتم است که انبوهی انرژی متصاعد می‌کند و از جرم خود می‌کاهد، اگر باز هم بخواهیم این درک خود را با انگاره‌های جوهر و عرض قالب بزنیم، چون جملهٔ «خورشید انرژی آزاد می‌کند» موضوع - محمولی است، معلوم می‌شود اسیر بندی هستیم که مفاهیم بر پای عقل ما افکنده‌اند.

امروزه اگر می‌خواهیم فلسفه بورژیم نخست باید به دستاوردهای علم جدید نظر کنیم و یافته‌های امروزین را در نظامی فلسفی گویا و معنادار سازیم. امروز دیگر می‌دانیم که هر رویدادی کانون انرژی است، اختلاف بین پدیده‌ها تنها به این معناست که انرژی از گذشته دریافت و به آینده منتقل می‌شود، هر چیزی یک تعین شرایط است در درون «جای-گاه»، در کانونی با شعاعی از تأثیر، و اتم‌ها صرفاً با روابطی بیرونی نیست که با هم پیوند خورده‌اند و اصلاً اتم‌های مجزا از هم نداریم. در پرتو فهم نوین از جهان، کیفیات ارسطویی در واقع تفاوت تراکم میدان‌های انرژی هستند.

برای گویا ساختن شناخت خود از جهان که در رشته‌های تخصصی علمی به طور گزینشی حاصل آمده است، به دستگاهی مفهومی نیاز داریم که کشش نقل این شناخت تازه را داشته باشد.

شاید پیچیده‌ترین بخش کار وایتهد در «پویش و واقعیت» پردازش این دستگاه مفهومی نوین است. وسیع‌ترین مفاهیمی را که می‌توانند در قالب زدن و تبیین فهم ما از جهان به کار آیند وایتهد مقولات می‌نامد. او چهار دسته مقوله تازه ابداع می‌کند؛ مقوله امر نهایی، مقوله‌های وجودی، مقوله‌های تبیین و مقوله‌های الزام. هر دسته مشتمل بر چند مفهوم است که وایتهد به دقت تعریف کرده است. پس از آن، تفسیر واقعیت در نظام فلسفی او به کمک این مقوله‌ها انجام می‌شود. فلسفه‌ای که در دوران ما از عهده وظیفه‌اش برآید باید از چنین مفاهیمی به جای مفاهیم کهن بهره گیرد.

برای توضیح این دستگاه مفهومی و شرح تعریف‌های وایتهد مجال بس فراختر لازم است، اما دست کم باید اشاره کرد که جهان‌شناسی پرداخته شده با این مفاهیم منطقی تازه به روی ذهن می‌گشاید که در آن همه چیز یک هم‌آرایی است، برخوردار از آگاهی و غایت، در حال دگرگونی و تکامل در عین ثبات هویتی، پیوندبخش گذشته‌های ماندگار و جاودانه در حال با آینده‌ای که آیت هستی و تجلی خدایی تصویر می‌شود که نه متعالی به معنای بیرون از جهان و نه درون ماندگار به معنای حال در عالم است. گونه‌ای از آشتی افلاطون با علم جدید همراه با طنین غلیظ فلوطین و فهم عارفانه جهان از این دستگاه به مشام می‌رسد.

### ۳. خدا در فلسفه وایتهد

خدا در دستگاه فلسفی وایتهد انگاره‌ای تشریفاتی یا صرفاً برگرفته از تجربه‌های دینی نیست، بلکه پایه‌ای اساسی است که تمامیت این نظام فلسفی بدان بستگی دارد. وایتهد در اینجا هم، نخست به بلایی اشاره می‌کند که ادیان در طول تاریخ عمدتاً از سر انسان‌واره‌پنداری بر سر انگاره خدا آورده‌اند. آن‌گاه تلقی‌های گوناگون از خدا را - به‌منزله محرک غیر متحرک ارسطویی، منبع تشعشع وجود افلوطینی، فرمان‌روای برون-کیهانی مسیحی و امثال ذلک- که در هر کدام جنبه‌هایی از حقیقت پنهان است بر می‌شمرد تا برسد به جایی که فلسفه اندام‌وارگی برای خدا در نظر گرفته و در آن این پنهان‌ها آشکار و سازوار می‌شوند.

خدای وایتهد دو حیث دارد؛ حیث نخستین و حیث پسین. خدا شالوده نظم و شگفتی‌های جهان است. حیث نخستین خداوند ناظر به دریافت اعیان جاویدان و شوق به تحقق بخشیدن آنهاست. حیث پسین خداوند ناظر به واکنشی است که جهان هستی در خداوند می‌یابد. خدا آغاز است، نه به این معنا که در گذشته اجزا دیگر جهان قرار دارد، بلکه او فعلیت از پیش فرض شده در هر صیورورت است. خدا انجام و فرجام است، نه به این معنا که در نقطه‌ای زمانی پس از حوادث قرار داشته باشد. خدا شریک هر خلقت جدیدی است در جهان عینی آن. مخلوق هم در خداوند تعیین پیدا می‌کند، به مثابه عنصر جدیدی در عینیت‌بخشی خدا به جهان فعلی آن موجود. ذات عنوانی خداوند لایتغیر است چون کمال نهایی است اما ذات مستنبط خداوند تابع پیشرفت خلاق جهان است.

وایتهد شالوده هستی را سیلان امور موجود می‌داند و این سیلان را متضمن فعلیت یافتن پیوسته بالقوگی‌های بی‌پایان به شمار می‌آورد. بر اساس اصل ارتباط، تمام امور اعم از موجود و ثابت پیوسته هستند. بر اساس اصل وجودی، پیوستگی متفرع بر نوعی فعلیت است. در اینجا مسأله پیوستگی اعیان ثابت یا بالقوگی‌ها پدید می‌آید. بالقوگی‌ها که هنوز فعلیتی ندارند چگونه پیوستگی دارند؟ به امر بالفعل مطلق نیاز است تا این پیوستگی را ممکن سازد. این به اصطلاح وایتهد ابر شیء خلاق است که در ذات او اعیان ثابت تقرر دارند. به این حیث خداوند، او نام «ذات نخستین خدا» بخشیده است. خدا در عین حال ذاتی تبعی هم دارد. صیورورت جهان به‌گونه‌ای خودیابی همان حقیقت نخستین است در تجلی خویش بر خویش در جهان.

### منابع و مأخذ

1. *Process and Reality, An Essay in Cosmology*, Alfred North Whitehead, New York: Macmillan Company, 1929.
2. *Symbolism, Its Meaning and Effect*, Alfred North Whitehead, New York: Macmillan Company, 1927.

### پی‌نوشت‌ها

\*استادیار گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی.

1- *Symbolism, Its Meaning and Effect*, p.6.

**اشاره:** کتاب «فلسفه علمی» از اولین آثار منتشر شده در ایران است که در آن مقاله‌ای از وایتهد با ترجمه احمد آرام به چاپ رسیده است. وایتهد در این مقاله کوشیده است با ترسیم وضعیت حاکم بر ارتباط علم و فلسفه در آن زمان، نظریه خود را برای وحدت دوباره آن‌ها ارائه دهد. این نوشتار به اختصار دیدگاه وایتهد را براساس مقاله مذکور روایت می‌کند.

کتاب ماه فلسفه

### معرفی کتاب

کتاب فلسفه علمی ترجمه‌ای است از اثر انگلیسی با عنوان The Philosophers of Science که بخشی است از مجموعه بزرگ «The World's Thinkers». مجموعه فلاسفه علم به ویراستاری ساکس کامینز و رابرت ان. لینزکات در ۱۹۴۷ در ایالات متحده به چاپ رسیده بود. در این مجموعه مقالات تأثیرگذاری از بزرگ‌ترین فلاسفه به چاپ رسیده است، مقالاتی که در جریان تحول تاریخ و فلسفه علم تأثیر مستقیم و جدی‌ای داشته‌اند. هریک از مقالات این مجموعه دو جلدی به قلم یکی از اساتید و مترجمان بارز معاصر ترجمه شده است که عبارتند از:

**در جلد اول:** «درباره طبیعت اشیا» اثر لوکریسیوس (فیلسوف باستان)، ترجمه منوچهر تسلیمی؛ «درباره دوران افلاک آسمانی» اثر نیکولاس کوپرنیکوس، ترجمه سیدحسن تقی‌زاده؛ «نور غنون» از فرانسیس بیکن با ترجمه رضازاده شفق؛ «گفتار در روش به کار بردن عقل» رنه دکارت، ترجمه محمدعلی فروغی؛ «فلسفه تحقیقی» [پوزیتویسم] اثر آگوست کنت، ترجمه ابوطالب صارمی؛ «خلاصه و نتیجه» از چارلز داروین با ترجمه محمود بهزاد.

**در جلد دوم:** «تکامل حیات» اثر هانری برگسون، ترجمه سیدعبدالله انوار؛ «روش تعبیر خواب» از زیگموند فروید با ترجمه محمود صناعی؛ «علم و فلسفه» اثر آلفرد نورث وایتهد به ترجمه احمد آرام؛ «واقعیت، علیت، علم و عرفان» اثر سر آرثر ستانلی ادینگتون، ترجمه محمدحسین تمدن؛ «بعضی مسائل فلسفی» از جیمز جینز با ترجمه ابوطالب صارمی؛ «مسأله فضا، اثر و میدان نیرو در فیزیک» اثر ارزشمند اینشتین، ترجمه دکتر جناب. محمود صناعی مقدمه‌ای هم بر این مجموعه نوشته است.

فلسفه علمی در سال ۱۳۳۸ به همت شرکت سهامی کتاب‌های جیبی و با همکاری انتشارات فرانکلین به چاپ رسیده و سپس در سال‌های ۱۳۴۸ و ۱۳۵۲ تجدید چاپ شده است.

به نظر می‌رسد کتاب آن زمان برای اصالت بخشیدن به علم و ترویج علوم تجربی نوشته شده باشد. محمود صناعی در پیش‌گفتار کتاب می‌نویسد: «یکی از شیرین‌ترین و آموزنده‌ترین بخش‌های تاریخ آن قسمت است که از کوشش آدمی برای شناختن جهان بحث می‌کند. منظوم از جهان، جهان هستی است، اعم از جهان ماده، حیات و نفس. این بحث از تاریخ، داستان نمو عقلی و بلوغ بشر است و داستان خروج او از تاریکی و خرافات.»

به نظر او معرفت و علم بشری به چنین جهانی ابتدا در سلطه خرافات بوده است. اما بشر از عهد یونان باستان به بعد همواره در

## فلسفه ارگانیک، پیوند دوباره علم و فلسفه

زهره جمشیدی\*

[morningstar\\_714@yahoo.com](mailto:morningstar_714@yahoo.com)



فلسفه علمی (ج ۲)

هانری برگسون / سیدعبدالله انوار؛  
زیگموند فروید / دکتر محمود صناعی؛  
آلفرد نورث وایتهد / احمد آرام و...؛  
تهران: انتشارات سخن، ۱۳۴۰.



وایتهد مقدمه‌ای کوتاه آمده است که از جمله این مسأله را هم توجیه می‌کند: «آلفرد نورث وایتهد... از ارزش تصورات و مفاهیم علمی که تاکنون مورد استفاده ما بوده می‌کاهد و از خوانندگان آثار خود چنان می‌خواهد که جهت تازه‌ای را در مکالمه و اندیشه خویش در پیش گیرند. وی بر جدایی علم از آنچه مورد قبول آزمایش‌های اخلاقی و ذوقی ما است تأسف می‌خورد؛ به نظر وی حیات و ماده در بافته فرایند حکم تار و پود را دارند و به جای اینکه آن دو را از یکدیگر جدا کنیم حق آن است که هر دو را در یک بوتله با هم بگذاریم.»<sup>۴</sup>

هم‌چنانکه از مطلب فوق برمی‌آید و وایتهد خود هم به کرات بر آن تصریح و تأکید دارد، او در تلاش است جهان‌شناسی‌ای منسجم و هم‌بسته ارائه دهد که همه روش‌های شناخت انسان را در بر گیرد. در نظام وایتهد نه همچون دوره سنتی تکیه‌گاه تنها

تلاش بوده جهان را با اصول عقلی و مادی بشناسد و از خرافات پیراسته کند. به نظر صناعی، انسان در سه مرحله موفق به این هدف شده و خود را از خرافات رها کرده است، البته با تلاشی سخت، پیچیده و هزینه بردار. در این تلاش انسان باید با موانع درونی و بیرونی متعددی دست و پنجه نرم می‌کرد. موانع درونی همان‌هایی هستند که فرانسویس بیکن ذیل عنوان بت‌های مانع علم معرفی کرده و مهم‌ترین مانع برونی مخالفت و مانع‌تراشی اربابان قدرتی است که سلطه و منفعت خود را با خرافات پیوند زده‌اند و چون کنار زدن خرافات بازار آنها را کساد می‌کند، با آن ستیزه‌جویی می‌کنند. حاکمیت استبدادی کلیسا در قرون وسطی نمونه بارز موانع برونی است که با هر پیشرفتی در علم به قیمت جان دانشمندان بزرگ مخالفت کردند.

صناعی معتقد است بشر توانسته است در سه مرحله علم به جهان را از سیطره حاکمیت خرافات رهایی بخشد.

اولین مرحله نجات عالم ماده است که با اثبات خورشید محور بودن جهان، در برابر عقیده زمین‌محور کلیسا، توسط دانشمندان بزرگی چون گالیله، کوپرنیک و کپلر حاصل شد. «دانشمندان فیزیک و شیمی نشان دادند که عالم ماده تابع نظم و قاعده‌ای است که اگر کشف شود و به صورت قانون علمی بیان شود، می‌تواند استیلای بشر را بر عالم ماده تسلیم کند و چنین هم شد.»<sup>۱</sup>

مرحله دوم، رهایی حیات از خرافات کلیسا بود. از نظر کلیسا پیدایش جهان همان‌گونه بوده است که در تورات آمده و ابراز عقیده‌ای متفاوت کفر به شمار می‌رفت. اما داروین توانست این سلطه را بشکند. او «قوانین تحول موجودات زنده را از صورت ساده و یکنواخت ابتدایی به صورت مفصل و متنوعی که ما می‌شناسیم بیان کرد. کتاب اصل انواع او را «حقاً» باید یکی از بزرگ‌ترین پیشرفت‌های عقلی بشر در طی قرون خواند.»<sup>۲</sup>

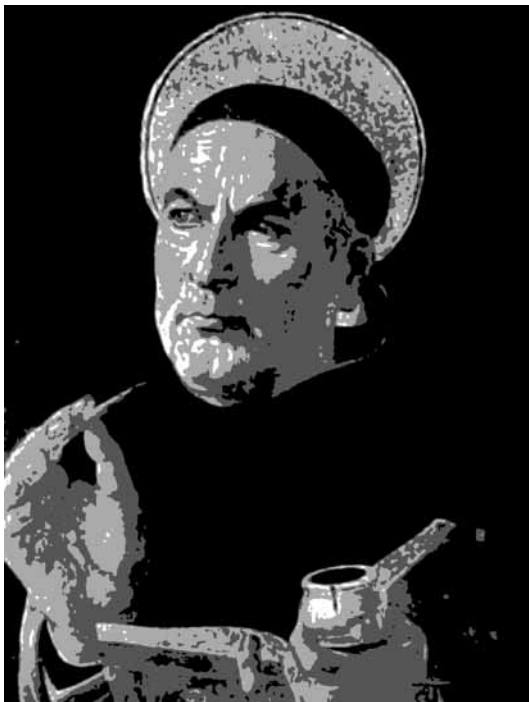
صناعی سومین و آخرین گام در هم شکستن کاخ خرافات کلیسا را رهایی نفس انسان از سیطره و انحصار تبیین کلیسا معرفی می‌کند. کلیسا نفس انسانی را شراره‌ای از عالم علوی می‌دانست که «قانون علیت و بیان علمی را در آن راهی نیست و ضرورت علمی در آنجا صادق نیست.»<sup>۳</sup> اما پاولف روسی و فروید نشان دادند که می‌توان علت مسلم و قواعد رفتارهای نفسانی و ادراک را به دست داد. کشف و معرفی «ناخودآگاه» توسط فروید ضربه‌ای مهلک بر خرافات کلیسایی بود.

تلاش‌ها و آثار بی‌نظیر دانشمندانی همچون بیکن، دکارت، آگوست کنت، اینشتین و دیگران، تلاش‌هایی ارزنده و مغتنم برای پیشبرد هریک از موفقیت‌های سه‌گانه فوق، توسط صناعی، ارزیابی شده است.

### وجه حضور وایتهد در این مجموعه

چنانکه حتی از ظاهر بحث بالا هم برمی‌آید، هر یک از فلاسفه‌ای که در این مجموعه مقاله‌ای از آنها ترجمه شده است، سهم خاصی در پیشبرد علم جدید داشته‌اند، پس جای این پرسش هست که وجه حضور وایتهد در این مجموعه چیست؟ در آغاز مقاله

وایتهد، دکارت و  
جیمز رانمایند  
زمانه خود  
به شمار نمی‌آورد.  
او جایگاه آن‌ها را  
به ترتیب در  
قرن هفده و  
بیستم  
همانند جایگاه  
توماس آکوئیناس  
به عنوان اوج  
فلسفه ارسطویی  
در میان  
فلاسفه مدرسی  
می‌داند.



معرفت‌های دینی، عرفانی و اسطوره‌ای است و نه همچون دوره مدرن و پوزیتویسم علوم آزمایشگاهی و تجربی محوریت تام دارند، بلکه تمامی موارد به نوبه خود در شناخت انسان از جهان پیرامون و درون خود جایگاه و سهمی دارند.

با چنین نگرشی جایگاه علم جدید و رابطه آن با فلسفه صورتی خاص خود پیدا می‌کند. وایتهد در سال ۱۹۲۵ در دانشگاه هاروارد سخنرانی‌ای درباره رابطه علم و فلسفه ایراد کرده که بعد متن آن در کتاب علم و جهان مدرن به چاپ رسیده است. او در ابتدای سخنرانی مقصود خود را بیان موجز برخی تأثیرات علم بر جریان فکر فلسفی و تلاقی علم و فلسفه در طول قرن‌های جدید معرفی می‌کند، اما در واقع از این راه درصدد معرفی نظریه خودش است. این سخنرانی با ترجمه مرحوم احمد آرام در کتاب فلسفه علمی، جلد دوم، صفحات ۱۱۴-۸۳ به چاپ رسیده است.

## وضعیت فلسفه و علم در دوره جدید

از نظر وایتهد آغاز فلسفه جدید همزمان با آغاز علم است و بخش زیادی از پیشرفت فلسفه توسط فلاسفه‌ای حاصل شد که خود دانشمندانی بزرگ هم بودند. او ریشه‌های تفکر فلسفی جدید را در قرن پانزدهم و جریان فکری‌ای که در اروپا شکل گرفت، می‌دید. در آن زمان شماری از متفکران که میراث‌دار تفکر قرون وسطی بودند بر آن شدند تا به منابع اصلی یونانی که سرچشمه الهام تفکرات قرون وسطی بود، بازگردند. این بازگشت آغاز دوره‌ای انتقالی بود که منجر به طرح‌ریزی تکامل فلسفه در قرن هفدهم



در قرن هفدهم  
تکامل و تطور  
فکر با فردیت  
شدید توأم شد،  
جریانی که  
با دکارت شروع  
شد و کسانی  
چون لاک، برکلی،  
هیوم و کانت  
آن را بسط  
دادند.

حافظ طبیعی حیثیت و اعتبار خود شد، اهمیت بسیاری به حقوق او داده شد و بر همین اساس، در زندگی عملی نیز توجه عامه مردم به حقوق اولیه نوع بشر جلب شد. وایتهد از بین رفتن برده‌داری و برده‌فروشی را پی‌آمد نیک همین تغییر نگرش می‌داند.

از سوی دیگر، تکیه‌گاه فلسفه قدیم حوادثی بود که در پهنه جهان رخ می‌داد، اما در فلسفه جدید جهان خارجی جای خود را به صحنه درونی نفس بشری داد که بر مبنای نظریه دکارت درباره امکان خطا طرح‌ریزی شده بود. اینکه در آثار دکارت، به ویژه تأملات و گفتار در روش... فاعل جملات اول شخص مفرد است و من اندیشنده مبنای شناخت جهان و حتی خداوند واقع شده است، به نظر وایتهد، شاهدهی بارز برای این تغییر جهت است.

البته این تفاوت‌ها محدود به فلسفه نبوده بلکه در نگرش به علم نیز تفاوت‌هایی میان زمان قدیم و دوره جدید وجود دارد. در دوران قرون وسطی و فلسفه قدیم، مسأله ابژکتیویسم و توجه به عالم خارج همراه علم پیش می‌آمد و طبیعت، فی‌نفسه و با فعل و انفعالات دوسویه‌ای که در آن جریان داشت، در نظر گرفته می‌شد. در این نگرش قوانین طبیعت از نظر علم و تفکر علمی بدون آنکه به اشخاص ناظر و آزماینده ارتباطی داشته باشند، طرح‌ریزی می‌شوند. اما تحت‌تأثیر نظریه نسبیت، توجه‌ها به سمت شخص و سوژه‌کتیویسم و بیان واقعیات جهان از این راه معطوف شد. جنبه عقل‌گریزی (ضدعقلی) (anti-rationalism) دانشمندان جدید از هرگونه کوششی برای هماهنگ کردن مفاهیم غایی علم با افکاری که از بررسی کل واقعیت به صورت عینی‌تر استخراج می‌شود، جلوگیری می‌کند.

این گونه بود که در قرن هفدهم تکامل و تطور فکر با فردیت شدید توأم شد، جریانی که با دکارت شروع شد و کسانی چون لاک، برکلی، هیوم و کانت آن را بسط دادند. وایتهد، اسپینوزا و لایبنیتس را از این جریان خارج می‌داند، اسپینوزا را به این دلیل که هنوز به سبک سنتی می‌اندیشید و لایبنیتس را بدین سبب که منادولوژی‌اش بیش از ظرفیت زمانه خود تازگی داشت. جریان فکری قرن هفدهم در قرن ۱۸ و ۱۹ ادامه یافت، اما در قرن ۲۰ جای خود را به جریان دیگری داد. ماتریالیسم علمی و فلسفه «من» محور دکارت هم‌زمان با هم پا به عرصه گذاشته بودند، اما در عصر جدید هر دو دچار چالش شدند. هم‌آورد یکی علم بود و هم‌آورد دیگری فلسفه‌ای که ویلیام جیمز نماینده آن بود و این مبارزه دوگانه، پایان دوره ۲۵۰ ساله پیشین بود. بی‌شک ماده و آگاهی هر کدام نماینده امری آشکار هستند و هر فلسفه‌ای باید توان تبیین این دو مفهوم را داشته باشد. هر یک از این دو مفهوم از قرن هفدهم آلوده به پیش‌فرضی بودند که اینک مورد شک و تردید واقع شده بود.

جیمز منکر «وجود حقیقی» داشتن آگاهی بود، اما آن را به عنوان یک «وظیفه» می‌پذیرفت. مفهوم وجود حقیقی‌ای که جیمز نمی‌خواست آن را با آگاهی تطبیق دهد، به روشنی بیان نشده است، اما از مفاد مقاله او برمی‌آید که وی آگاهی را ماده اصلی و خمیر مایه نمی‌داند. مفهوم «وجود حقیقی» بسیار کلی است و می‌توان آن را به

شد. اما وایتهد معتقد بود این جنبش طرز فکر یونانی را زنده نکرد، بلکه به عناصر مهم تفکر یونانی، از جمله توجه به زیبایی و عقل به عنوان محرک فرهنگ و تمدن یونانی، رنگ و جلایی تازه بخشید؛ «عصری که مُرد دیگر رستاخیز و زندگی دوباره‌ای نخواهد داشت»، بازسازی و شبیه‌سازی عناصر فکری گذشته نیز به طور کامل میسر نیست. وایتهد نسبت تفکرات شبیه‌سازی شده کهن با اصل آن‌ها را به نسبت میان الماسکه و زندگی واقعی تشبیه می‌کند.

میان فلسفه قدیم و جدید تفاوت‌های جدی و جالبی وجود دارد. خلاصه و شالوده این اختلاف‌ها این است که در فلسفه قدیم توجه متفکر به موضوع خارجی و ابژکتیویسم بود درحالی که فلسفه جدید توجه خود را معطوف به شخص و سوژه‌کتیویسم کرد. از طرفی، با پیدایش مذهب پروتستان، در مباحث دینی که پیش از این مباحثی دینی و کلامی بودند که درباره طبیعت خدا، معنای تجسد و سرنوشت نهایی جهان بحث می‌کردند، فرد (شخص آزماینده) جانشین همه صحنه خارجی واقعیت شد و ملاک حقانیت مذهبی آزمایش‌ها و تجربه‌های شخصی قلمداد و بار اندیشه و تصمیم‌گیری بر عهده آزماینده گذاشته شد. در نتیجه این تغییرات، هر انسانی

هر چه می‌توان درباره آن اندیشید، اطلاق کرد. موضوع اندیشه را هم می‌توان وجود حقیقی خواند. وایتهد با بیان اینکه مبنای سخنان خود را بر نظریه آلی طبیعت (Organic Theory) گذاشته است، از این نظر جیمز چنین برداشت کرده که او منکر تمایزی بوده است که دکارت میان دو نوع وجود حقیقی، یعنی ماده و نفس قائل می‌شد.

برای وایتهد، دکارت در تاریخ فلسفه جایگاه ویژه‌ای دارد. او حتی معتقد بود دکارت با قائل شدن تمایز میان زمان و دوام و با روشی که در بنا کردن زمان بر پایه حرکت اتخاذ کرده و نیز با ارتباط نزدیکی که میان ماده و امتداد برقرار کرده، به نوبه خود متوجه افکاری شده است که مقدمه نظریه نسبیت است و از جهاتی نیز با نظریه برگسون درباره آفرینش اشیا شباهت دارد؛ با این تفاوت که اصول دکارت چنان طرح‌ریزی شده‌اند که وجود مستقل ماهیت‌ها و اینکه ماهیات فقط در اجتماع امتداد مکانی مشترک هستند، را پیش‌فرضی ضروری تلقی می‌کند. این اصول دکارتی مستقیماً به نظریه مادی و مکانیکی طبیعت که عقل و اندیشنده‌ای ناظر آن است، منتهی می‌شود.

بر مبنای این دوگانگانگاری دکارت، پس از پایان قرن هفدهم، بحث درباره طبیعت مادی بر عهده علم گذاشته شد. بعضی مکاتب فلسفی پذیرفتند که در آخرین تجزیه و تحلیل جهان «ثنویتی» در کار است و مکاتب ایده‌آلیست مدعی شدند طبیعت عالی‌ترین مثال و نمونه اندیشه‌های عقل است، اما تمام مکاتب فلسفی تحلیل دکارتی درباره آخرین عناصر طبیعت را پذیرفتند. در این نگرش، طبیعت به دو نیمه تقسیم شده بود: جهان علم (خارجی) منحصر به اشیا مکان‌مند شد که در زمان و مکان قرار گرفته و برای حرکت خود از قاعده‌های معینی تبعیت می‌کنند درحالی‌که جهان فلسفه (درونی و نفسانی) ادراکات خارجی و احساسات بدنی را ضمیمه یکدیگر می‌کرد و محتوای اندیشه فردی را با آن می‌ساخت. بعد از دکارت کار روح انسانی منحصر به اندیشیدن در جهان مخصوص خود شد و توافق و هماهنگی ذهنی یا موضوعی تجربه در حد یکی از انفعالات نفس تنزل پیدا کرد. این نتیجه مفروضات دکارت بود که بر کلی، هیوم و کانت که هر یک به نوبه خود فلسفه خود را بر آن بنا نهادند.

وایتهد این شکاف و تقابل میان فلسفه و علم را برای هر دو زبان‌بار می‌داند. فلسفه در پی نگرش عقلانی و رفتن به فراسوی واقعیت‌های تعبیرناپذیر است و می‌خواهد در پرتو اصول کلی، ارتباط دوسویه میان اشیا را تبیین کند. فلاسفه در جستجوی اصولی هستند که صدفه و اتفاق در آنها جایی نداشته باشد و بتوانند به‌مثابه بخشی از واقعیت، معلوم یا مفروض باشند تا سایر امور با توجه به آنها تبیین شود. تمام این تلاش‌ها برای دریافت معنای امور است. اما تعصب در برابر تاریخ و غفلت از سهمی که علوم فیزیکی و اجتماعی داشته‌اند، باعث شد فلسفه تأثیر و نقش نقادی خود را در جریان زندگی عصر جدید از دست بدهد؛ موضوع سنتی خود، یعنی جهان عینی را به علم واگذار کند و در سوپرکتیویسم ذهن منزوی شود. بر این اساس، وایتهد درصدد برآمد نظامی را طراحی کند که

بتواند دوباره علم و فلسفه را به هم پیوند دهد. او این نظام را «فلسفه ارگانیک» نامید که از یافته‌های روان‌شناسی و فیزیولوژی از یک سو، زیست‌شناسی جدید و شیمی زیستی از دیگر سو، و فیزیک کوانتوم به عنوان ضلع سوم بهره می‌برد تا نظامی هم‌بسته از انسان‌شناسی و حیوان‌شناسی گرفته تا جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی ارائه دهد. او نمونه ناموفق چنین نظامی را در منادولوژی لایبنیتس سراغ داشت؛ «واضح است که پایه‌گذاری فلسفه بر فرض وجودهای آلی [ارگانیک] به زمان لایبنیتس می‌رسد.»<sup>۵</sup>



### منادولوژی لایبنیتس از دید وایتهد

وایتهد، لایبنیتس را از دریچه کتاب برتراند راسل درباره او می‌شناسد. وایتهد مونادهای لایبنیتس را همسان با وجودهای اصلی و بالفعل در فلسفه خود می‌داند. او معتقد است لایبنیتس ماهیت‌های دکارتی را با انفعالات مشخص‌کننده آنها به عنوان آخرین مشخصات اشیا واقعی پذیرفته است و منکر «واقعیت‌های جامد و متحجر» برای ارتباطات درونی و بیرونی است. بنابراین، دیدگاه او دو وجه دارد. از یک طرف، از نظر او «وجود نهایی حقیقی فعالیت سازمان‌دهنده‌ای است که عناصر و اجزا را چنان در وحدتی با هم می‌آمیزد که این وحدت همان واقعیت می‌شود». از طرف دیگر، «وجودهای واقعی نهایی ماهیت‌هایی هستند که صفاتی بر آنها بار می‌شود». وجه اول با هم‌بستگی موجودات مطابقت دارد اما وجه دوم خیر. به نظر وایتهد، برای وحدت بخشیدن به این دو وجه است که لایبنیتس مونادهای بی‌در و پنجره را طراحی کرده که با تدبیر الهی و به نحو پیشین‌بنیاد با هم هماهنگ شده‌اند. اما به نظر وایتهد همین نقطه ضعف نظام لایبنیتس است که نتوانسته است نظامی جامع و خودکفا ترسیم کند و مجبور شده است از عاملی بیرون از مجموعه برای وحدت‌بخشی مدد بجوید. دلیل این ضعف

وایتهد درصدد  
برآمد نظامی را  
طراحی کند که  
بتواند دوباره  
علم و فلسفه را  
به هم پیوند دهد.  
او این نظام را  
«فلسفه  
ارگانیک» نامید.  
نمونه ناموفق  
چنین نظامی را  
در منادولوژی  
لایبنیتس  
سراغ داشت.

به نظر وایتهد این است که لایب‌نیتس «میان حادثه [پدیده]، به عنوان واحد تجربه با موجودات آلی دوام‌کننده به عنوان استقرار آن در اعتبار و با موجود آلی شناسنده به عنوان نماینده کمال فردیت افزایش یافته، فرقی نگذاشته است.» البته لایب‌نیتس با این نظریه ابتکاری را وارد تاریخ فلسفه کرد که عبارت بود از سامان‌مند تلقی کردن واقعیت‌های بنیادین جهان؛ چیزی که در فلسفه ارگانیسم وایتهد بسیار به کار می‌آمد.



لاک کوشید جنبش و حرکت فلسفه را ممکن کند و در این راستا به روان‌شناسی توجه نشان داد. بی‌شک لاک با این کار فلسفه را تا حدی به عقل‌گریزی علم آلوده کرده، اما در یافته بود که با میراثی که از دکارت باقی مانده است، مسائل معرفت‌شناختی و روان‌شناسی در هاله‌ای از ابهام فرو می‌روند.

### لاک و برگسون، آغازگران فلسفه ارگانیسم

فلسفه جدید به دو موضوع مهم اشتغال پیدا کرد: روان‌شناسی و معرفت‌شناسی. در روان‌شناسی بحث از اندیشه‌هاست از آن جهت که به انفعالات نفسانی بستگی دارند و معرفت‌شناسی بحث درباره اندیشه‌هاست از آن جهت که انسان را به علم حضوری درباره جهان خارجی هدایت می‌کنند. این تقسیم‌بندی چندین قرن ذهن اندیشمندان را به خود مشغول داشت؛ تا زمانی که انسان درباره جهان خارجی با مفاهیم فیزیکی و درباره جهان درونی با تعبیرات نفسانی می‌اندیشید و روش دکارتی نتیجه‌بخش بود. اما با ظهور فیزیولوژی در اوایل قرن بیستم تعادل برهم خورد. در قرن هفدهم از فیزیک به فلسفه می‌رسیدند، اما در قرن بیستم از تحقیق در فیزیولوژی به پژوهش در روان‌شناسی می‌پرداختند.

خطامشی ویلیام جیمز نمونه‌ای از مجهز بودن روان‌شناسی آن زمان به فیزیولوژی طبی بود که می‌توانست با نظری اجمالی نقطه اصلی مورد اختلاف را معین کند. با اینکه دکارت و جیمز با «تنظیم و صورت‌بندی تعبیرات و اصطلاحاتی که فکر می‌تواند از آن‌ها در مرحله خاصی از معرفت برای بیان کردن و نمایاندن خود استفاده کند»، توانستند آغازگر دوره جدیدی باشند، اما هیچ‌کدام نتوانستند

با حل نهایی مسأله، پایان‌دهنده دوره‌ای باشند. بر این اساس و از حیث رابطه‌ای که با علم زمان خود داشتند، وایتهد، دکارت و جیمز را نماینده زمانه خود به شمار نمی‌آورد. او جایگاه آن‌ها را به ترتیب در قرن هفده و بیستم همانند جایگاه توماس آکوئیناس به عنوان اوج فلسفه ارسطویی در میان فلاسفه مدرسی می‌داند.

از نظر وایتهد، نمایندگان و شاخص‌ترین فلاسفه این دو عصر لاک و برگسون هستند. لاک کوشید جنبش و حرکت فلسفه را ممکن کند و در این راستا به روان‌شناسی توجه نشان داد. بی‌شک لاک با این کار فلسفه را تا حدی به عقل‌گریزی علم آلوده کرده، اما او دریافته بود که با میراثی که از دکارت باقی مانده است، مسائل معرفت‌شناختی و روان‌شناسی در هاله‌ای از ابهام فرو می‌روند.

برگسون مفاهیم آلی (Organic Conceptions) علم فیزیولوژی را وارد فلسفه کرد و با این کار از ماتریالیسم ایستای (Static Materialism) قرن هفدهم فاصله گرفت. اعتراض او به تمرکزی که فلاسفه بر مکان‌مندی داشته‌اند و از زمان‌مندی غفلت کرده‌اند، در واقع، اعتراض به این است که «مفهوم طبیعت مطابق نظر نیوتن را چیزی جز تجریدی عالی تصور کنند.» هرچند او از برخی جهات به دکارت بازگشته است، اما این بازگشت به صورت غریزی با توجه به علم زیست‌شناسی بوده است.

از طرفی وایتهد بر این باور است که نقطه نظریه آلی طبیعت را می‌توان در آثار لاک یافت و از این جهت نیز لاک و برگسون در کنار هم قرار می‌گیرند. او بر این ادعای خود به نظرات گیسیون (مفسر لاک) استناد می‌کند. گیسیون معتقد است روش لاک در تصور هویت خودآگاهی (Self-consciousness) «همچون هویت یک موجود آلی زنده، متضمن تجاوز و تعالی اصیلی از نظر مکانیکی طبیعت و فکر است که در نظریه ترکیبی او صورت تجسم یافته است.» البته به نظر وایتهد، لاک در این موضع خود مردد بوده، و به علاوه، دیدگاه او تنها درباره خودآگاهی صدق می‌کند. آن زمان هنوز فیزیولوژی رونقی داشت که به واسطه آن ذهن و نفس عقب‌تر از فعل و انفعالات عصبی بدن قرار گیرد و ادراک زاییده اثرپذیری عصبی بدن و سپس واکنش عصبی به آن اثر تلقی شود.

### فلسفه ارگانیسم، پیوند دوباره علم و فلسفه

وایتهد معتقد است فلسفه ارگانیسم باید از نقطه مقابل تکیه‌گاه فلسفه مادی آغاز کند. او ریشه ماتریالیسم جدید را در ثنویت دکارتی و فرض وجود دو ماهیت ماده و ذهن می‌داند و لذا معتقد بود فلسفه ارگانیسم باید «از تجزیه و تحلیل فراشد به عنوان تحقق حوادث [پدیده‌ها] در جامعه‌ای [مجموعه‌ای] که اجزای آن به هم پیوستگی دارند» آغاز کند. از نظر وایتهد واقعیت نه از اشیا بلکه از پدیده‌ها شکل گرفته است که خصیصه آنها استمرار و دوام است.

چنان که تحقیقات شیمی زیستی نشان می‌دهد که «ترکیب شیمیایی اجزا چنان است که کل و مجموعه موجود زنده محفوظ بماند»، اجزای هر پدیده یا جهان به عنوان مجموعه پدیده‌ها نیز چنان در هم تنیده شده‌اند که تغییرات هریک در تغییر دیگری هم مؤثر است. به واسطه همین درهم‌تنیدگی است که هر جزء به

تغییرات دیگر اجزاء حساس است و با تغییر آنها خود را به گونه‌ای تغییر می‌دهد که باعث حفظ و پایداری مجموعه شود. از طرفی اجزا هم از مجموعه خود، به عنوان کل، متأثر می‌شوند و جایگاه و وضعیتی که در آن مجموعه دارند هویت آنها را می‌سازد، به نحوی که اگر اوضاع و احوال دیگری پیدا کنند، شکل و عمل کرد آنها هم تغییر می‌کند.

به نظر وایتهد این قاعده بر سرتاسر نظام هستی حاکم است، نه فقط بر ارگانیسم‌های رشد یافته بلکه بر مولکول‌ها و الکترون‌های تشکیل دهنده آنها و حتی موجودات غیرآلی و غیرارگانیک، چرا که همین عناصر غیرآلی هستند که اجزا نخستین موجودات ارگانیک یا نخستین پدیده‌ها هستند.

بنابراین به همان میزان که فیزیولوژی و زیست‌شناسی در فلسفه ارگانیسم وایتهد دخالت دارد، فیزیک جدید هم نقش دارد. او مدعی است حتی اگر به جای روان‌شناسی و فیزیولوژی نقطه آغاز تحلیل را مفاهیم جدید فیزیک هم قرار دهیم، باز هم نهایتاً به ترسیم فلسفه ارگانیسم می‌رسیم، و تأکید می‌کند که به عنوان یک ریاضی‌دان و فیزیک‌دان چنین عقیده‌ای را قطعی و یقینی می‌داند: «در فیزیک ریاضی یک میدان الکترومغناطیسی فرض می‌شود که در مکان و زمان نفوذ می‌کند. قوانینی که اوضاع و احوال این میدان را مشخص می‌کنند، شرایط و اوضاع و احوالی هستند که در فعالیت عمومی جریان جهان مشاهده می‌شود و در حوادث، خصوصیت و شخصیت آن ظهور می‌یابند.» فلسفه ارگانیسم به چیزی می‌پردازد که در فیزیک امروزی زیربنایی‌ترین عناصر جهان تلقی می‌شوند.

فیزیک به اشیا به خودی خود کاری ندارد بلکه روابط آنها و تجلی‌ای که هر یک در دیگری دارد را بررسی می‌کند. فیزیک کوانتومی ثابت کرده که حتی الکترون‌ها و پروتون‌ها هم به «حرکت بر گرد یکدیگر اشتغال دارند و در خارج از این وظیفه هیچ واقعیتی ندارند.» بنابراین فیزیک جدید با نوعی تجرید همراه است و نقش شخص آزماینده در آن اهمیت پیدا می‌کند. وایتهد معتقد است با اینکه فیزیک ریشه در علم‌گرایی قرن هفدهم دارد، اما آشکارا می‌توان دریافت که پیش‌فرض اولیه فیزیک، نظریه آلی بودن پدیدارها است. او با دو فرض تبیین می‌کند که تحلیل فیزیک همانی است که مدنظر فلسفه ارگانیسم است؛ یک‌بار پدیده‌ای را در فضایی تهی از هرگونه الکترون و پروتون دارای بار الکتریکی فرض می‌کند و بار دیگر پدیده‌ای را که دارای بار الکتریکی است یا به تعبیر خود او «مشمول بر قسمتی از داستان زندگی یک بار الکتریکی است.»

پدیده تهی از بار الکتریکی در فیزیک سه نقش دارد:

۱. قرارگاه انرژی و بخشی از پیش‌آمدی است که بر انرژی می‌گذرد. از این حیث پدیده‌ها وجه تمایز فردی‌ای ندارند بلکه تنها تعینات کمی هستند و در ذات خود تشخیصی ندارند.
۲. حلقه اتصال در سلسله پدیده‌هاست و خواص پدیده‌های هم‌جوار خود را به یکدیگر منتقل می‌کند.
۳. جایگاه امکان است و براساس آن می‌توان دریافت که اگر تغییری در بار الکتریکی حاصل شود، چه خواهد شد. پدیده دارای

بار الکتریکی هم همین سه نقش را دارد، با این تفاوت که امکانی که در نقش سوم به آن اشاره شد، درباره این پدیده‌ها به فعلیت می‌رسد.

هر سه نقش بالا نشان می‌دهد که پدیده‌های تهی به تنهایی واقعیتی ندارند بلکه بخشی از یک سامانه هستند و در ارتباط با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند. اما الکترون‌ها یا پدیده‌هایی که بار الکتریکی دارند متضمن شخصیت و فردیت هستند و می‌توان خط سیر آنها را ترسیم کرد. مجموعه‌ای از الکترون‌ها با بار مثبت



الکتریکی مشابه جسمی را می‌سازند که برای ما قابل شناخت است. کوچک‌ترین این اجسام مولکول‌ها هستند که مجموعه‌ای از آنها ماده متعارف را می‌سازد. پس یافته‌های فیزیک هم نشان می‌دهد که جهان و پدیده‌های سازنده آن تنها در ارتباط با دیگری و در یک زنجیره معنا می‌دهد و قابل شناخت است و این همان وحدتی است که فلسفه ارگانیسم در پی آن است. همین وضعیت بر روان‌شناسی و معرفت‌شناسی هم حاکم است.

### شناسنده ناظر، عامل وحدت‌بخش در فلسفه ارگانیسم

گفتیم که از نظر وایتهد با ظهور فیزیولوژی در اوایل قرن بیستم نسبت دیرینه روان‌شناسی و معرفت‌شناسی برهم خورد. از این به بعد، از تحقیق در فیزیولوژی به پژوهش در روان‌شناسی می‌رسیدند و به واسطه آن ذهن و نفس عقب‌تر از فعل و انفعالات عصبی بدن قرار گرفت. او معتقد است موضوع روان‌شناسی عبارتست از پدیده به‌عنوان یک امر یا وجود واحد، نه به‌عنوان مجموعه‌ای از اجزا. ادراک ذهنی منعکس‌کننده کلیتی است که در آن یک پدیده واحد بر ناظر خارجی جلوه می‌کند، هم به عنوان یک کل و هم به عنوان مجموعه‌ای از اجزا. آن پدیده واحد، وحدتی عددی از

بعد از دکارت  
کار روح انسانی  
منحصربه  
اندیشیدن در  
جهان مخصوص  
خود شد و توافق  
و هماهنگی ذهنی  
یا موضوعی تجربه  
در حد یکی از  
انفعالات نفس  
تنزل پیدا کرد. این  
نتیجه مفروضات  
دکارت بود که  
بر کلی، هیوم و  
کانت که هر یک  
به نوبه خود  
فلسفه خود را  
بر آن بنا نهادند.

جمع پدیده‌های ذیل خود ندارد، بلکه وحدتی کلی دارد که اگر فی‌نفسه لحاظ شود عبارت خواهد بود از «جلوه‌های صورت‌بندی شده (patterned aspects) جهان حوادث [پدیده‌ها] به‌صورت وحدانی». نفس اندیشنده جهان پدیده‌ها را به‌صورت نظامی به‌هم پیوسته از روابط متقابل ادراک می‌کند و از انعکاس خود در این نظام به خودآگاهی و شناخت خود می‌رسد. در این میان، بدن و اعضای آن برای خودشناسی نفس جایگاهی ویژه دارد. اما درست است که در شناخت غلبه با متعلقات حواس است، ولی باید به این هم توجه داشت که انسان قادر است در خود «جلوه‌های



ماتریالیسم  
علمی و فلسفه  
«من» محور  
دکارت هم‌زمان  
با هم پا به عرصه  
گذاشته بودند،  
اما در عصر جدید  
هر دو دچار چالش  
شدند. هم‌آورد  
یکی علم بود و  
هم‌آورد دیگری  
فلسفه‌ای که  
ویلیام جیمز  
نماینده آن بود  
و این مبارزه  
دوگانه، پایان  
دوره ۲۵۰ ساله  
پیشین  
بود.

مستقیم ذهنیات موجودات عالی‌تر» را هم کشف کند. فلسفه ارگانیسم نمی‌پذیرد که شناخت لزوماً باید به وسیله پدیدارهای حسی حاصل شود. در شناخت عمل ذهنی شناسنده به پدیده مورد شناخت وابسته نیست، بلکه جلوه چیزی است در ورای آن.

«به این ترتیب، معرفت خود... عبارتست از شناختن خود به عنوان وحدت مرکبی که عناصر آن متضمن تمام واقعیت در ماورای خود بوده و در نمونه جلوه‌های خود محصور است. از این قرار، ما خود را همچون عاملی می‌بایم که به کثرت اشیایی که جز ما هستند حالت وحدت می‌دهد. معرفت حادثه [پدیده] را به‌صورت [یک] فعالیت آشکار می‌کند و میان اشیا بیگانه نسبت به یکدیگر جمعیتی فراهم می‌آورد. ولی این میدان روان‌شناسی (psychological field) [میدان روانی] به ادراک آن بستگی ندارد؛ بدان‌سان که این میدان پیوسته حادثه [پدیده] واحدی است که از خودشناسی آن انتزاع می‌شود. بنابراین آگاهی وظیفه معرفت است.»<sup>۲</sup>

در هر مکتبی، معرفت در اولین معنا، به‌معنای ادراک پدیدارهای جهان است و برای برقرار شدن ارتباط میان شناسنده و جهان یا توجیه این ارتباط، نظریات مختلفی ارائه شده است. وایتهد، در فلسفه ارگانیسم خود، این وظیفه را بر عهده «موضوعات ابدی» گذاشته است. موضوعات ابدی تا حدودی خصایص مثل افلاطونی

را دارند و تا حدی هم رنگ و بوی مقولات ماتقدم کانتی را، وایتهد می‌نویسد: «آنها... در خود شخص درک‌کننده وجود دارند؛ ولی به عنوان اینکه توسط وی درک شده‌اند، چیزی را از جریانی که در ماورای خود او است برای او انتقال می‌دهند. رابطه میان شخص و موضوع [سوژه و ابژه] یا میان نفس و خارج از نقش مضاعف این موضوعات ابدی سرچشمه می‌گیرد. این‌ها تغییراتی از نفس (شخص) هستند، ولی تنها از این خاصیت مورد نظر قرار می‌گیرند که جلوه‌های اشخاص دیگر را به اجتماع جهان انتقال می‌دهند. بنابراین هیچ شخص از لحاظ فردیت خود نمی‌تواند واقعیت مستقل داشته باشد، چه خود عبارت است از اخذ و ادراک جلوه‌های محدود اشخاصی جز خود او.»<sup>۳</sup>

### نتیجه و جمع‌بندی

به نظر وایتهد شکافی که در دوره مدرن میان علم و فلسفه پیش آمده است به‌ضرر هردو بوده است و لازم است دوباره این شکاف پر شود و همچون دوران ماقبل مدرن، پیوندی نزدیک و مستحکم پیدا کنند. او برای این منظور، فلسفه ارگانیسم را پیشنهاد می‌کند. فلسفه ارگانیسم از یافته‌های فیزیک کوانتوم، زیست‌شناسی جدید و شیمی زیستی، فیزیولوژی، روان‌شناسی جدید و اندیشه فلاسفه‌ای چون افلاطون، دکارت، لاک، کانت، برگسون و ویلیام جیمز بهره می‌برد.

با نگرش ارگانیک به جهان، وایتهد سراسر هستی را یک اندامواره یا پیکره می‌داند که هریک از اعضا و اجزا در عین استقلال در ماهیت، در عمل کرد در خدمت تعادل و بقای اندامواره هستند و هماهنگ با هم عمل می‌کنند. آنچه به اعضای این اندامواره وحدت می‌بخشد شناسنده و ناظر خارجی است که خود نیز براساس موضوعات ابدی با متعلقات شناخت خود وحدت پیدا می‌کند. با این نظریه وایتهد نظامی ترسیم می‌کند که چرخه‌وار به‌نحوی تمامی پدیده‌ها را به‌هم مرتبط می‌کند و نهایتاً چتر وحدت را بر سر آنها می‌گستراند. بررسی انتقادی دیگاه وایتهد بحث و جای دیگری می‌طلبد.

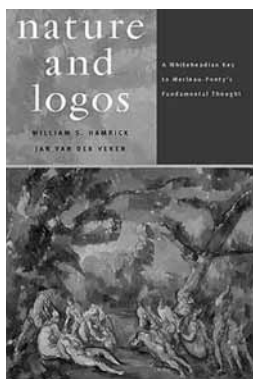
### منبع

فلسفه علمی، ساکس کامینز و رابرت لینز کات، ترجمه گروهی، تهران: شرکت سهامی کتب جیبی، ۱۳۳۸؛ تجدید چاپ در ۱۳۴۸ و ۱۳۵۲.

### پی‌نوشت‌ها

\* کارشناس ارشد فلسفه غرب.

۱. فلسفه علمی، پیش‌گفتار، ص ۲.
۲. همان، ص ۳.
۳. همان.
۴. همان، ج ۲، ص ۸۵.
۵. همان، ص ۱۱۳.
۶. همان، ص ۱۰۹.
۷. همان، ص ۱۰۶.
۸. همان، صص ۱۰۷-۱۰۶.



**اشاره:** مرلوپونتی معتقد است برای فهم چستی شناخت انسان و رابطه او با طبیعت باید فهم جدیدی از طبیعت حاصل کرد. نویسندگان کتاب طبیعت و لوگوس (*Nature and Logos*) *A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought* (mental Thought) - ویلیام همریک (William Hamrick)

و جان ون در وکن (Jan Van Der Veken) - سعی کرده اند این خواسته مرلوپونتی را براساس دیدگاه‌های وایتهد جامه عمل بپوشاند. مقاله حاضر به بررسی کتاب پرداخته تا مؤلفه‌هایی را که می‌تواند در تفکر وایتهد برای منظور مرلوپونتی مفید باشد، بارز سازد.

کتاب ماه فلسفه

ماهیت درک کردن و درک شدن، تجربه کردن و تجربه شدن چیست؟ چگونه می‌توانیم به بهترین نحو رابطه میان خودمان و جهان پیرامون خود، و رابطه میان خودمان و افراد دیگر را درک کنیم؟ مرلوپونتی در تفکر متأخر خود - که گاهی آن را تفکر «مدرن» می‌نامد، اما معمولاً همان «ونتولوژی جدید» اوست - این پرسش‌ها را با توجه به این مسأله مطرح می‌کند که چگونه وجود باید داده شود تا بتوانیم آن را تجربه کنیم؟ طبیعت چگونه باید فهمیده شود تا تجربه انسان با آن آشنا و مانوس شود و ما به طور تفکیک‌ناپذیری با آن پیوند یابیم؟

مرلوپونتی صورت‌بندی «ونتولوژی جدید» خود را در حدود سال ۱۹۵۶ آغاز کرد و بین سال‌های ۱۹۵۷-۱۹۵۶ در کالج دوفرانس نخستین درس گفتارهای خود را درباره طبیعت ارائه کرد. این درس گفتارها و آثار دیگری که وی در طی پنج سال بعدی زندگی خود به نگارش درآورد، آشکار می‌کند که فهم جدیدی از طبیعت برای «بازسازی ونتولوژیکی امر محسوس» حیاتی و ضروری است، زیرا چستی ما به نحوی برآمده از طبیعت است. از این‌رو، بر اساس دیدگاه وی، طبیعت نوعی دسترسی دل به خواهی به هستی‌شناسی نیست و نمی‌توان موضوعات دیگر را به اندازه طبیعت مهم دانست.

مرلوپونتی کتاب مرئی و نامرئی را به چند بخش تقسیم می‌کند: بخش اول با «امر مرئی» سروکار دارد و بخش دوم کتاب که ناتمام باقی مانده به موضوع طبیعت پرداخته است، احتمالاً بخش سوم هم که به نگارش درنیامد، به لوگوس مربوط بوده است. پس رابطه میان چشم و ذهن، یا میان طبیعت و لوگوس، مهم‌ترین موضوع تأملات نهایی مرلوپونتی است. مرلوپونتی چشم و ذهن را در تابستان ۱۹۶۰ به رشته تحریر درآورد. او در درس گفتار سوم، موضوع «طبیعت و لوگوس، بدن انسان» را بسط و گسترش داد. تأثیر دومی بر او قابل توجه است و اشارات مندرج در نخستین صفحات «چشم و ذهن»

## رهیافتی پویشی به فلسفه مرلوپونتی

نگاهی اجمالی به کتاب  
طبیعت و لوگوس

سیاوش مسلمی\*

[Siavashmoslemi56@gmail.com](mailto:Siavashmoslemi56@gmail.com)

را به جنین‌شناسی، دگرگونی‌های زیست‌شناختی، تفکر عملی و سیرنیتیک اختصاص می‌دهد.

نویسنده کتاب طبیعت و لوگوس، کلیدی برای تفکر بنیادین مرلوپونتی بر اساس فلسفه وایتهد درصدد است جنبه‌هایی از فلسفه وایتهد را توصیف کند که به مرلوپونتی کمک کرده است تا این تفکر بنیادی «جدید» را صورت‌بندی کند؛ یعنی اینکه چگونه مرلوپونتی، تفکر وایتهد را با فلسفه خود سازگار یافته است. همچنین نویسنده روشن می‌سازد که چگونه مرلوپونتی، که توانسته بود فراتر از «چشم و ذهن» همچنان به بررسی طبیعت بپردازد، حتی مساعدت‌های بیشتری را در آثار وایتهد یافت.



**مرلوپونتی  
باید بر جنبه‌هایی  
از پدیدارشناسی  
نخستین خود که  
آن را نوعی  
فلسفه آگاهی  
می‌ساخت  
چیره می‌شد،  
هر چند که وی  
پدیدارشناسی  
نخستین خود را  
به مثابه گزینهای  
در برابر نگرش  
هوسرل درباره  
سوبژکتیویته  
استعلایی در نظر  
می‌گرفت.**

مفهوم مورد نظر مرلوپونتی از «بازسازی اونتولوژیکی» مستلزم روشی جدید است که نوعی حکم کلی توصیفی درباره بدن از آن حیث که درک شده است و همچنین به‌مثابه سوژه تجربه‌کننده را بیان می‌کند. این مفهوم کلی که وی آن را «کالبد» می‌نامد، هم تجربه و هم آن چیزی را که تجربه شده است، در بر می‌گیرد. هنگامی که مرلوپونتی تفکر اولیه خود را مورد بازنگری قرار داد، دریافت که پرسش‌های مربوط به طبیعت و نحوه ارتباط تجربه انسان با آن - که قبلاً «سوبژکتیویته» نامیده می‌شدند - مستلزم گذر از حدود پدیدارشناسی اولیه او هستند. پرسش از وجود هستی طبیعت و انسان‌ها که در آن قرار دارند، مرلوپونتی را به این اندیشه رهنمون ساخت که: اگر طبیعت بدان‌گونه که هست، نمی‌بود و اگر ما به نحوی از همین «سرشت» به وجود نمی‌آمدیم، ما در جایگاه کنونی قرار نداشتیم. از این‌رو، او در پی مفهوم عام و مشترکی بود که تجربه و متعلق تجربه یا جهان را در بر گیرد.

افزون بر این، مرلوپونتی کاملاً آگاه بود که «اونتولوژی جدید» وی مستلزم نوعی چیرگی دوسویه بود. از یک‌سو، مرلوپونتی باید بر جنبه‌هایی از پدیدارشناسی نخستین خود که آن را نوعی فلسفه آگاهی می‌ساخت چیره می‌شد، هر چند که وی پدیدارشناسی

نخستین خود را به مثابه گزینهای در برابر نگرش هوسرل درباره سوبژکتیویته استعلایی در نظر می‌گرفت. چنین نبود که وی آگاهی را نامربوط یا اجتناب‌پذیر تلقی کند بلکه وی آن را در یک کلی وسیع‌تر گنجانده از سوی دیگر، او باید بر تغییر مفهوم گالیله‌ای - دکارتی از طبیعت چیره می‌شد که کماکان بر ایده‌های زمان وی درباره طبیعت تسلط داشت. آثار اولیه مرلوپونتی در پی فراهم آوردن نوعی نوسازی پدیدارشناختی از امر محسوس در نسبت با دوگانه‌انگاری دکارتی بودند، اما آثار متأخر وی، نقد پدیدارشناختی در آثار اولیه را به‌قدر کافی بنیادی تلقی نمی‌کردند.

وایتهد برای نخستین بار دیدگاه دکارتی را از آن جهت مورد نقد قرار داد که طبیعت را به دو بخش تقسیم کرده بود: طبیعتی که متعلق آگاهی بود و طبیعتی که علت آگاهی بود. بر اساس این دیدگاه، آن چیزی که به چشمان ما منتقل می‌شود مثلاً امواج نور-مرئی نیستند، و آن چیزی که مرئی است مثلاً رنگ‌ها و دیگر کیفیات ثانویه-حضور ندارند. از این‌رو، ما با دو نظام از واقعیت روبرو هستیم، طبیعت به مثابه ابژه علمی و طبیعت از آن حیث که درک شده است؛ به عبارت دیگر، طبیعتی که «حقیقی» اما درک نشده است و طبیعتی که «درک شده اما حقیقی نیست». این نظریه، خطای اساسی معرفت‌شناسی مدرن است و مرلوپونتی به خوبی غرابت این دوگانگی اشتباه را دریافت. وی در این باره می‌گوید «چیزی بیش از ایده جهانی که در ما تصوراتی را ایجاد کند که به واسطه یک کنش علی متمایز هستند برای ادراک، بیگانه نیست». این دوگانه‌انگاری، در سراسر علم و فلسفه جدید اشکال گوناگونی به خود گرفته است. برخی از اشکال عمده آن عبارتند از: اشیا فی‌نفسه چه شناخت‌پذیر (برای مثال، نزد گالیله و دکارت) یا شناخت‌ناپذیر (نزد کانت)- در برابر اشیا بی‌کانت که برای ما نمود می‌یابند، بدن در مقابل ذهن یا روح (برای مثال، نزد مالبرانش، دکارت و کانت)، قلمرو امور واقع در برابر قلمرو ارزش‌ها (برای مثال، نزد گالیله، دکارت، مالبرانش، اسپینوزا، کانت و لایب‌نیتس). این شکاف پرنابندنی میان ابژه‌ها و آنچه ما درباره آنها درک می‌کنیم، برای نخستین بار توسط گالیله ایجاد شد. گالیله تأثیر ماندگاری بر کل تفکر مدرن داشت. دقیقاً تحول دیدگاه وی درباره طبیعت و جایگاه ما در آن بود که فیلسوفان عصر جدید، از دکارت تا لایب‌نیتس و فیلسوفانی نظیر کانت و لاپلاس را تحت تأثیر قرار داد و نوعی تأثیر فلسفی و علمی قدرتمندی را ایجاد کرد که حتی فلسفه و علم قرن بیستم را نیز در بر گرفت.

تمامی این متفکران، به‌رغم اختلاف‌هایی که در تفسیر مفهوم طبیعت داشتند، در سه باور بنیادی و همبسته، اما اشتباه توافق داشتند:

نخست اینکه آن چیزی که در جهان بیرون واقعی است، صرفاً کمی است و لذا تنها از طریق ریاضیات می‌توان آن را شناخت. باور دوم که از باور نخست نتیجه می‌شود، طرد تمامی اهداف و ارزش‌ها، یعنی تمامی کیفیات ثانویه، از قلمرو طبیعت بود.



باور سوم - که نزد بسیاری از فیلسوفان و دانشمندان مدرن مشترک بود - این است که طبیعت، ابژه‌ای است که در برابر ما سوژه‌ها یا ناظران قرار دارد. مرلوپونتی، این نظریه و تمامی اشکال آن را «اوتولوژی ابژه» می‌نامد. اوتولوژی ابژه به نحوی انسان‌ها را از مشارکت فعالانه در درون طبیعت باز می‌دارد و آنها را به ناظرانی تقلیل می‌دهد که از آن منفصل و گسسته هستند.

مرلوپونتی در فرایند نقد این دیدگاه رایج از طبیعت در تفکر مدرن، و چیرگی بر دوگانگی‌هایی که بر فلسفه و علم سیطره داشتند، فلسفه وایتهد را سودمند یافت. کتاب‌هایی که مرلوپونتی برای نخستین درس‌گفتار خود در باب طبیعت مطالعه کرد، عبارت بودند از: مفهوم طبیعت، علم و جهان مدرن، و طبیعت و حیات که به انگلیسی و سپس فرانسوی منتشر شدند، آن‌هم قبل از اینکه به‌عنوان بخش سوم شیوه‌های فکر تجدید چاپ شوند. مرلوپونتی در آثار وایتهد دلایل بسیار مشابهی برای رد دیدگاه گالیله‌ای-دکارتی از طبیعت یافت. وایتهد این کار را به شیوه‌ای بسیار منسجم انجام داده بود. شباهت‌های فوق، این واقعیت را تبیین می‌کنند که: اگرچه مرلوپونتی اطلاعات اندکی درباره اصطلاحات تخصصی متافیزیکی متأخر وایتهد داشت، اما نسبت به موضوعاتی نظیر «واقعیت‌های بکر» و «پیام طبیعت» که وایتهد آنها را بیان کرده بود، احساس و نظر مساعد داشت. مفهوم فراگیر کالبد - که مرلوپونتی مطرح کرده است - نمونه‌ای از چیزی بود که وایتهد آن را تعمیم و حکم کلی توصیفی می‌نامید. علاوه بر این، مرلوپونتی در آثار فوق، یک دیدگاه مشابه را درباره طبیعت به‌مثابه فرایند، فعالیت، انفعال و... می‌یابد.

در همین راستا، نویسنده کتاب تلاش می‌کند تا روشن سازد که چگونه پدیدارشناسی اولیه مرلوپونتی، به نقد نگرش فلسفی فیلسوفان عصر جدید و معاصر درباره طبیعت می‌پردازد و چگونه مرلوپونتی این کار را از طریق «اوتولوژی جدید» خود به انجام می‌رساند. با وجود این، نویسنده این کتاب همچنین به بررسی محدودیت‌های این هستی‌شناسی پرداخته و نشان می‌دهد که فلسفه وایتهد چگونه پاسخ مناسب‌تری را برای این مسائل ارائه می‌دهد.

نویسنده در فصل اول کتاب، دیدگاه اولیه مرلوپونتی را درباره طبیعت به‌مثابه پدیدار بررسی می‌کند، یعنی به مثابه متضایف آگاهی. این فصل، توصیف‌های وی از ادراک و رفتار کالبدی در موارد متعارف و مواردی که به آسیب‌شناسی‌های عصبی و مغزی مربوط می‌شوند، و نیز منشأ معنا را به‌طور خلاصه بیان می‌کند تا از این رهگذر دیدگاه‌های وی را در رابطه با بدن و تعاملاتش با طبیعت در برابر دیدگاه برخی از فیلسوفان مدرن قرار دهد.

فصل دوم به تبیین این امر می‌پردازد که چرا و چگونه مرلوپونتی گذر از پدیدارشناسی اولیه خود درباره طبیعت را از طریق «اوتولوژی جدیدش» ضروری تلقی می‌کرد و اینکه مفاهیم اصلی مورد نظر وایتهد چگونه مرلوپونتی را در انجام این کار یاری کردند؟ سپس این فصل، موضوعات اصلی مربوط به «اوتولوژی جدید» را بسط و گسترش می‌دهد، آن‌هم با نشان دادن اینکه مرلوپونتی چگونه دوگانه‌انگاری را کنار می‌گذارد و نوعی هستی‌شناسی دوگانه را جایگزین آن می‌کند. این امر به‌نوبه خود ما را به مفهوم مورد نظر

مرلوپونتی از کالبد منتهی می‌سازد که موضوع فصل سوم است. مرلوپونتی هنگامی که به بسط و گسترش «اوتولوژی جدید» خود می‌پرداخت، بر این باور بود که دشوارترین جنبه فهم تغییرپذیری کالبد، پیوند میان کالبد و ایده، یا پیوند میان طبیعت و لوگوس است. به نظر وی، وضوح و روشنی طبیعت چیزی نیست که از بیرون بر آن تحمیل شده باشد. به عبارت دیگر، معنا در آن نهفته است. این مفهوم، از حیث هستی‌شناختی توصیف‌های پدیدارشناختی اولیه وی از ادراک را به‌مثابه «یک لوگوس نویناد» به امری بنیادین تبدیل می‌کند. در واقع، از دیدگاه مرلوپونتی، ما لوگوس را قبل از زبان درک می‌کنیم که این امر به نوبه خود به ما یاری می‌رساند تا لوگوس به بیان درآمده را بهتر درک کنیم. مرلوپونتی در آثار متأخر خود، رابطه ایده و کالبد را برحسب مفاهیم رواقی لوگوس بررسی می‌کند. معنا و اهمیت این مفاهیم که در مرئی و زاهری مورد بحث قرار گرفته‌اند، در درس‌گفتارهای وی درباره طبیعت نیز به طور خلاصه بیان شده‌اند. نویسنده در فصل چهارم توجه خود را به این مفاهیم معطوف می‌کند.

تحلیل انتقادی مرلوپونتی از تبیین‌های فلسفی فیلسوفان عصر جدید از طبیعت و رابطه ما با آن، بی‌ارتباط با اندیشه‌های دیگر متفکران نیست. مرلوپونتی نه تنها تحت تأثیر مفهوم مورد نظر وایتهد از طبیعت بود، بلکه آثار دو متفکر دیگر که به فلسفه عقل‌گرایانه انتقاد داشتند، یعنی شلینگ و برگسون نیز بر وی تأثیرگذار بودند. بررسی میراث این متفکران، موضوع فصل پنجم است. همچنین بررسی دیدگاه‌های برگسون درباره حیات در طبیعت موضوع فصل ششم است. نویسنده در این فصل دیدگاه‌های برگسون را به‌مثابه زمینه‌ای برای تأملات مرلوپونتی درباره حیات و رابطه میان ذهن و طبیعت در نظر می‌گیرد.

فصل هفتم کتاب اصطلاح «اوتولوژی جدید» مرلوپونتی را بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که مرلوپونتی چگونه به انتقادهایی که از وی صورت گرفته است پاسخ می‌دهد و چگونه فلسفه وایتهد می‌تواند در این راه به مرلوپونتی کمک کند. بررسی فوق به نوبه خود به مثابه نقطه عزیمتی برای توضیح این امر به شمار می‌آید که فلسفه وایتهد چگونه می‌تواند یک بنیان متافیزیکی مستحکم را برای اوتولوژی متأخر مرلوپونتی فراهم کند. علاوه بر این، نویسنده در همین فصل نشان می‌دهد که مرلوپونتی به خوبی از آثار وایتهد بهره برده است. بررسی مفصل این امر، موضوع فصل هفتم و هشتم است.

#### منبع

*Nature and Logos; A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought*, William Hamrick and Jan Van Der Veken, State University of New York Press, 2011.

#### پی‌نوشت

\* کارشناس ارشد فلسفه.

مرلوپونتی  
نه تنها تحت تأثیر  
مفهوم مورد نظر  
وایتهد از طبیعت  
بود، بلکه آثار  
دو متفکر دیگر  
که به فلسفه  
عقل‌گرایانه  
انتقاد داشتند،  
یعنی شلینگ و  
برگسون نیز  
بر وی تأثیرگذار  
بودند.

**اشاره:** وایتهد در دانشگاه والسلی شش سخنرانی در حوزه معرفت‌شناسی ایراد کرده که در قالب کتابی با عنوان شیوه‌های فکر (*Modes of thought*) در سال ۱۹۳۸ در نیویورک از سوی انتشارات مک میلان به چاپ رسیده است. این کتاب از مهم‌ترین آثار اوست که توسط دکتر علی شریعتمداری به فارسی ترجمه و در سال ۱۳۷۹ از سوی دفتر نشر فرهنگ اسلامی منتشر شده است. مقاله حاضر به بررسی انتقادی کتاب و برگردان فارسی آن پرداخته است.

کتاب ماه فلسفه

#### مقدمه

کتاب شیوه‌های فکر از آثار دوران پختگی وایتهد است که آن را ۹ سال قبل از مرگش یعنی در ۷۷ سالگی منتشر کرده است. در ایران این کتاب را دکتر علی شریعتمداری ترجمه کرده‌اند که تاکنون سه بار در سال‌های ۱۳۷۳، ۷۴ و ۷۹ به همت دفتر نشر فرهنگ اسلامی چاپ و تجدید چاپ شده است. معیار و ملاک بررسی ما چاپ سوم این کتاب است.

وایتهد خودش در ابتدای سخنرانی اول با عنوان «اهمیت»، هدفش را از مجموعه این سخنرانی‌ها چنین بیان می‌کند: «در کل این سخنرانی‌ها، هدف من بررسی خصوصیات کلی تجربیاتی است که در فعالیت‌های هدایت شده بشر مفروض گرفته شده‌اند. کوششی برای تدوین یک نظام فلسفی به عمل نخواهد آمد. چنین هدفی برای چنین دوره کوتاه مدتی بسیار بلندپروازانه است.» او با همین سخن علاوه بر اینکه به نقدی پاسخ می‌دهد که با نگاهی کلی به عناوین سخنرانی‌ها به ذهن فرد می‌رسد مبنی بر اینکه ارتباط بخش‌های کتاب (چهار عنوان کلی‌ای که سخنرانی‌ها تحت آنها تقسیم‌بندی شده‌اند) و حتی گاهی ارتباط بین فصول (خود سخنرانی‌ها که تحت یک عنوان کلی هستند) چیست، مثلاً ارتباط بین انگیزه خلاق، فعالیت، طبیعت و حیات به عنوان بخش‌های این کتاب کجاست؟ وایتهد در چندین جا، از جمله صفحات ۶، ۷۷، ۲۰۲ و... همین مطلب را آورده است. او نه تنها به این نقد ما جواب می‌دهد، بلکه خودش نقدی را متوجه نظام‌سازی فلسفی می‌کند و آن اینکه «در همه افکار نظام یافته تا اندازه‌ای رنگ فضل فروشی وجود دارد. یک نوع کنار گذاشتن اندیشه‌ها، تجربیات و پیشنهادها با این عذر که ما درباره اینگونه امور فکر نمی‌کنیم، صورت می‌گیرد.»<sup>۱</sup> البته در ادامه نظام را مهم می‌داند و می‌گوید «نظام مهم است. نظام برای بررسی، استفاده و انتقاد از افکاری که در تجربیات ما جمع شده‌اند، ضروری است.»

#### گزارشی از محتوای کتاب

پس از این مقدمه تقریباً تحلیلی - انتقادی به معرفی بخش‌ها، فصول و محتوای فصول می‌پردازیم. بخش اول «انگیزه خلاق» است که شامل سه سخنرانی با عناوین «اهمیت»، «بیان» و «فهم» است. (۱) وایتهد ذیل عنوان «اهمیت» پس از بیان هدف

## فلسفه شناخت، از اهمیت تا هدف

### بررسی تحلیلی و نقد کتاب شیوه‌های فکر

روح‌الله علیزاده\*

roohallah.alizadeh60@gmail.com



شیوه‌های فکر،  
آلفرد نورث وایتهد،  
ترجمه علی شریعتمداری،  
تهران: دفتر نشر فرهنگ  
اسلامی، ۱۳۷۹.

کلی این سخنرانی‌ها که در مقدمه مطرح شد به مباحثی می‌پردازد که تا اندازه‌ای عنوان فصل یعنی «اهمیت» را روشن‌تر می‌کند. از نظر او دو مفهوم متقابل وجود دارد که به نظر می‌رسد اساس تمامی تجارب ما هستند. یکی مفهوم «اهمیت»، معنای اهمیت و پیش فرض اهمیت است و دیگری تصور امر واقع (matter of fact). از امر واقع محض نمی‌توان فرار کرد. امر واقع پایه اهمیت را تشکیل می‌دهد و اهمیت به خاطر ویژگی گریزناپذیر امر واقع مهم است. ما به خاطر احساس اهمیت ذهن خود را متمرکز می‌سازیم و وقتی ذهن خود را متمرکز ساختیم، به امر واقع توجه کرده‌ایم. آنهایی که سخت‌گیرانه دقت خود را محدود به امر واقع کرده‌اند، به خاطر اهمیتی است که برای چنین نگرشی قائلند. دو تصور ضد یکدیگر و مستلزم یکدیگرند.<sup>۲</sup>

به طور کلی وایتهد سخنرانی اول را در ده فراز مهم بیان کرده است که فراز اول به صورت مقدمه و نه فراز دیگر هر کدام به صورت مستقل بیان شده‌اند. در فراز دوم او پس از بیان دو مفهوم متقابل که پایه همه تجارب ما را تشکیل می‌دهند، یعنی «اهمیت» و «امر واقع»، به بحث «کلیت» و «جزئیت» در تجربه و فکر پرداخته و در نهایت به بحث درباره «زبان» در کلیت فلسفی می‌پردازد.

در فراز سوم از این سخنرانی، به نقد «نظام» و مخصوصاً نظام جان استوارت میل پرداخته شده است. ذهنیت جان استوارت میل به خاطر تربیت خاص او که ابتدا نظام را پیش از توجه به تجربه متناسب در نظر می‌گرفت، محدود بود. بنابراین نظام‌های او مسدود بودند.

وایتهد در ادامه واقعیت را تصور وجود محض می‌داند، ولی ادراک تصور وجود را در انواع مختلف وجود (وجود خیالی، واقعی و...) تلقی می‌کند، یعنی تصور وجود مشتمل است بر تصور محیطی از وجودها و انواع وجودها... تصور محیط مفهوم «کم و بیش» و تعدد را ارائه می‌دهد.

تصور «اهمیت» نیز به درجات و انواعی از اهمیت اشاره می‌کند. در اینجا دوباره به مفهوم «کم و بیش» می‌رسیم. همچنین چیزی باید «مهم» باشد. «اهمیت» در خلأ وجود ندارد. بنابراین «اهمیت» ما را به امر واقع هدایت می‌کند. اما تعدد واقعیت مستلزم انتخاب عقل محدود در برخورد با آن و انتخاب مستلزم مفهوم «این نه آن» است، بنابراین آزادی عقلی ناشی از انتخاب است و انتخاب مستلزم تصور نسبی اهمیت است که به آن معنا دهد. پس «اهمیت»، «انتخاب» و «آزادی عقلی» به هم پیوسته‌اند و همه به امر واقع اشاره دارند.

در فراز پنجم، وایتهد به بحث انتزاع و تجرید می‌پردازد، ولی تحت تأثیر نقش تجریدی ذهن قرار نمی‌گیرد و سعی می‌کند در تبیین خود از پدیدارها، همه جنبه‌ها را در نظر گیرد. غالب دانشمندان، به‌ویژه آنهایی که خود را در یک مکتب محدود می‌سازند، در توضیح امور به نقش ذهن در تجرید توجه ندارند.

ذهن آدمی در برخورد با هر پدیدار تمام آنچه را که در یک پدیدار رخ می‌دهد تجرید نمی‌کند.

وایتهد در ادامه این فراز، کاربرد ساده‌اندیشانه نظریه «درست یا غلط» را یکی از موانع عمده پیشرفت فهم می‌داند.

در فراز هفتم مؤلف به بحث اخلاق و قواعد اخلاقی می‌پردازد و قواعد اخلاقی را مرتبط با پیش‌فرض‌های مربوط به ویژگی نظام‌مند جهان تلقی می‌کند و تصور ثبات کامل قوانین طبیعت و قواعد خاص اخلاقی را توهم اساسی می‌داند که فلسفه را در حد وسیع تباه کرده است.<sup>۳</sup> اخلاق عبارت است از کنترل فرآیندی که اهمیت را افزایش می‌دهد. هدف آن عظمت بخشیدن به تجربه در ابعاد متعلق به آن است. او در اینجا بحث اهمیت را در اخلاق مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد.

وایتهد در فراز هشتم از این سخنرانی به بحث خطا در فکر و محدودیت در آن پرداخته و معتقد است پیشرفت‌های بزرگ در فکر غالباً نتیجه خطاهای مفیدند و تفکر در ضمن محدودیت‌ها صورت می‌گیرد. او این فراز از سخنرانی را با یک جمله زیبا به پایان می‌رساند: «ترس از خطا سبب مرگ پیشرفت می‌شود و عشق به حقیقت حافظ آن است.»

در فراز نهم بحث تاریخ و انتقاد از تاریخ مورد بررسی قرار گرفته است و بحث «اهمیت» در آن پیگیری می‌شود. در این فراز وایتهد به‌نوعی از خود تاریخ فاصله گرفته و به بحث فلسفه تاریخ نزدیک‌تر می‌شود. در نهایت دلیل عمده گرایش جاری به کنار گذاشتن دین و اخلاق را کلیات باثبات‌تر علم می‌داند و بر آن است که بدبختانه به خاطر این گرایش توأم با رضایت از خود، جهان به‌عنوان امری بی‌ارزش تلقی شده، چراکه تأثیر زیبایی، نظریات اخلاقی و دینی غیرقابل اغماض است. آنها نیروهای گسستن و نیرومند ساختن تمدن هستند.

۲) وایتهد در ابتدای سخنرانی دوم با عنوان «بیان» به تفاوت بین «اهمیت» و «بیان» می‌پردازد. اهمیت اصولاً در اشاره به جهان جنبه وحدت‌گرایانه (وحدت جهان و خدا) دارد. اهمیتی که به موقعیت فردی محدود است مهم تلقی نمی‌شود. به تعبیری، اهمیت از حضور نامتناهی یا نامحدود در امر محدود استنتاج می‌شود. اما بیان در موقعیت محدود یافت می‌شود. بیان فعالیت امر محدود است که بر محیط خودش تأثیر می‌گذارد. بنابراین، منشأ بیان در امر محدود است و حضور امر محدود را در تعدد امور محدود فراتر از خودش نشان می‌دهد. این دو امر با هم، یعنی اهمیت و بیان، گواهی بر جنبه وحدت‌گرایانه و همچنین کثرت‌گرایانه جهان هستند. اهمیت، از جهان به عنوان واحد به سوی جهان به‌عنوان کثیر حرکت می‌کند؛ درحالی که بیان هدیه‌ایست که جهان به عنوان کثیر به جهان به عنوان امر واحد تقدیم می‌کند.<sup>۴</sup>

او در این سخنرانی سطحی بودن نظر رفتارگرایان درباره بیان و زبان را مطرح می‌سازد، چراکه از نظر او در نظریه رفتارگرایی،

کتاب شیوه‌های  
فکر از آثار دوران  
پختگی وایتهد  
است که آن را  
۹ سال قبل از  
مرگش یعنی  
در ۷۷ سالگی  
منتشر کرده  
است

مؤلف به بحث  
اخلاق و قواعد  
اخلاقی می‌پردازد  
و قواعد اخلاقی  
را مرتبط با  
پیش‌فرض‌های  
مربوط به ویژگی  
نظام‌مند جهان  
تلقی می‌کند و  
تصور ثبات کامل  
قوانین طبیعت و  
قواعد خاص  
اخلاقی را توهم  
اساسی می‌داند  
که فلسفه را  
در حد وسیع  
تباه کرده است.

## وایتهد دلیل عمده گرایش جاری به کنار گذاشتن دین و اخلاق را کلیات باثبات تر علم می‌داند و بر آن است که بدبختانه به خاطر این گرایش توأم با رضایت از خود، جهان به‌عنوان امری بی‌ارزش تلقی شده، چراکه تأثیر زیبایی، نظریات اخلاقی و دینی غیرقابل اغماض است.

«اهمیت و بیان» باید حذف شوند و هیچ‌گاه نمی‌توان از این مفاهیم به‌طور معقول استفاده نمود.<sup>۵</sup>

در فراز چهارم از سخنرانی دوم، وایتهد می‌گوید: «موضوع مورد بحث ما بیان است. بنابراین هم‌اکنون به مثال برجسته‌تری که در آن انسان روابط قابل کنترل خود با دنیا را به صورت وسیله بیان درآورده است توجه می‌کنیم. زبان پیروزی و برجستگی هوش انسان است که حتی برتر از پیچیدگی‌های تکنولوژی جدید است. زبان از هوش گسترده که در سرتاسر محاسبات هزارها سال حفظ شده، سخن می‌گوید.»<sup>۶</sup>

وایتهد این نظر را که «زبان فکر است و فکر زبان» نظریه‌ای افراطی می‌داند، چراکه اگر این نظریه پذیرفته شود، فهم اینکه چگونه می‌توان از زبانی به زبان دیگر ترجمه نمود یا در یک زبان اندیشه‌ای را از جمله‌ای به جمله دیگر منتقل کرد، مشکل می‌شود.<sup>۷</sup>

از نظر وایتهد زبان جوهر فکر نیست، اما این استنتاج باید دقیقاً محدود باشد. بدون زبان، حفظ فکر، یادآوری آسان فکر، در آمیختن افکار در یک مجموعه پیچیده عالی‌تر، ارتباط افکار و... همه کاملاً محدود خواهند بود. تمدن بشر نتیجه زبان و زبان محصول تمدن در حال پیشرفت است.

او بر آن است که ما برای فهم شیوه‌های فکر باید روان‌شناسی به‌وجودآورنده تمدن زبان، یا زبان تمدن را، به‌خاطر بیاوریم... ما نمی‌توانیم شیوه‌های فکر را در تمدن‌های اخیر سی قرن گذشته درک کنیم مگر به تغییر ظریفی که در نقش زبان به‌وجود آمده، توجه کنیم.

نتیجه نهایی سخنرانی درباره طبیعت انسان این است که ذهنیت بشر و زبان بشر یکدیگر را خلق کرده‌اند. اگر بخواهیم پیدایش زبان را به‌عنوان یک حقیقت مشخص قبول کنیم، زیاد دور نرفته‌ایم اگر بگوییم روح‌های انسان‌ها هدیه زبان به بشریت هستند.

۳) موضوع سخنرانی سوم «فهم» است. مفهوم «فهم» در کنار اهمیت و بیان، سه مفهومی هستند که ما کوشش خود برای تحلیل هوش بشر را بر آن بنا می‌کنیم. خواست ما فهم فهمیدن است. من در برابر شما اعتراف می‌کنم که این امر در حوزه گسترده خود کاری سخت و نومید کننده است. ما می‌توانیم جنبه‌های محدودی از هوش را روشن سازیم، اما پیوسته فهمی فراتر از حوزه درک ما وجود دارد. دلیل این است که تصور هوش با انتزاع محض و کامل از امور فهم‌شده، خیالی بیش نیست. بنابراین، فهم کامل عبارت است از درک کامل جهان در کلیت آن. ما موجودات محدودی هستیم و چنین درکی از ما دریغ شده است.

وایتهد در ابتدای این سخنرانی می‌گوید: نخستین بدعتی که می‌خواهم در بحث درباره فهم با آن مبارزه کنم این است که فکر کنیم همه چیز را می‌دانیم و آنچه را نمی‌دانیم معرفت نیست، چراکه فهم هرگز حالت ایستایی کامل ذهن نیست. ذهن

پیوسته ویژگی یک فرآیند ژرفاندیشی، غیرکامل و درک جزئی را دراست. من کاملاً اعتراف می‌کنم که دو جنبه فهم در وجوه فکر یا شیوه‌های فکر ما داخل می‌شوند. نظریه من این است که وقتی ما خود را در حالت ژرفاندیشی حس می‌کنیم، دانش کامل‌تری از خود داریم تا زمانی که احساس کنیم هوش وظیفه خود را به‌طور کامل انجام داده است.<sup>۸</sup>

او گسترش فهم را ضرورت نخستین برای بقای تمدن می‌داند؛ چیزی که از نظر او در قرن نوزدهم بسیار کم شده است، چرا که تخصصی شدن علوم و استقلال بخش‌های مختلف دانشگاه‌ها و رشد علوم باعث محدود شدن وسعت فهم شده است. در قرن نوزدهم بیشتر به انتقاد و انفجار پرداخته شده است تا فهم. برای فهم ما باید آن خصوصیت اساسی عمیق را که فراسوی جزئیات بی‌ارزش و منشأ صعود و ارتقای حیات است، درک کنیم.

وایتهد در فراز هشتم از این سخنرانی بحث جالب مقایسه زیباشناسی و منطق که به نظر او یکی از موضوعات رشدنیافته فلسفه است را پیش می‌کشد.

از اینجا بخش دوم کتاب با عنوان «فعالیت» و با سخنرانی‌ای با عنوان «پرسپکتیو» شروع می‌شود که مترجم آن را به «دید گسترده» ترجمه کرده‌اند.

۴) وایتهد خودش در ابتدای این سخنرانی درباره محتوای این سه سخنرانی چنین توضیح می‌دهد: در سه سخنرانی بخش دوم، من درباره کاربردهای متفاوت اصل تجسم که در هر موجود وجود دارد بحث خواهم کرد. همچنین لازم است به سوءتفاهم‌هایی که از نادیده گرفتن این امر حاصل می‌شود اشاره کنیم.

او در فراز سوم از این سخنرانی به نقد نظریه صور (مثل) افلاطون می‌پردازد. وایتهد بعد از توضیح این نظریه در سیر تاریخ فلسفی، می‌گوید: این نظریه قلمرو صورت‌های بی‌مکان به تعبیرات قلبیه قابل سؤال مانند «خودنگهدارنده»، «کاملاً واقعی»، «کمال» و «یقین» منجر می‌شود.

وایتهد در فراز ششم از این سخنرانی به مسأله شناخت انسانی پرداخته و بررسی این مسأله را تنها مبتنی بر فرض‌های ساده‌من‌درآوردی، مانند فرض طرح‌های مکانی-زمانی داده‌های حس به‌عنوان تنها منبع همه شناخت‌ها نمی‌داند. در این فراز به خوبی نقد وایتهد از غلبه گرایش پوزیتیویستی بر فکر فلسفی را می‌توانیم ببینیم.

در فراز هفتم موضوع بحث مربوط به امر نامتناهی و امر متناهی است که اهمیت ناشی از ترکیب این دو امر است. عظمت یا وقار جهان از احساس اقدام مثبت در امر متناهی، که با احساس شیوه‌های نامتناهی که فراسوی هر حقیقت متناهی گسترش یافته، ترکیب شده است، ناشی می‌شود. این امر نامتناهی لازمه هر حقیقتی است تا تناسب ضروری خود را فراسوی محدودیت‌های خود ابراز دارد. امر نامتناهی دیدی گسترده از جهان را بیان می‌دارد.

۵) عنوان سخنرانی پنجم «صورت‌های فرآیند»

است. موضوع این سخنرانی و سخنرانی بعدی در ضمن بررسی شیوه‌های متنوع وحدتی که به وسیله ترکیبات موجود در دنیای تاریخی نمایش داده شده، ظاهر می‌شود. نمونه‌های چنین سازمان‌هایی تپش‌های نبض، ملکول‌ها، سنگ‌ها، حیات‌های نباتی، حیات‌های حیوانی و حیات انسان هستند. آنگاه بحث در صورت‌های مبهم‌تر وحدت مانند جامعه‌شناسی در گسترده‌ترین معنای آن، قوانین طبیعت و روابط مکانی-زمانی وارد می‌شود.

بحث به بررسی شیوه نهایی وحدت که به‌خاطر آن ثبات هدف در میان صورت‌های امر بالقوه و اهمیتی فراسوی اهمیت محدود در زمینه فعلیت محدود وجود دارد، منجر می‌شود. به عبارت دیگر، چگونه اهمیت درباره امر محدود مستلزم اهمیت درباره امر نامحدود است.

وایتهد معتقد است فرآیند (پویش) امری اساسی در عالم واقع است، بنابراین، هر حقیقت نهایی فردی باید به‌عنوان فرآیند (پویش) قابل توصیف باشد... یک اصل عمده که در این سخنرانی‌ها مطرح شده است، این است که «هستی» را نمی‌توان از «فرآیند» (پویش) تجرید نمود. تصورات «فرآیند» (پویش) و «هستی» مبتنی بر یکدیگرند.

۶) عنوان سخنرانی ششم «جهان متمدن» است که با آن بخش دوم کتاب به پایان می‌رسد. وایتهد در این سخنرانی در جستجوی دلیلی برای مفهومی از جهان است که آرمان‌هایی را که مراحل تمدنی جامعه انسانی را مشخص می‌سازند، توجیه می‌کند.

او این‌گونه شروع می‌کند که فلسفه قیاس نیست، بلکه تجسس درباره مقدمات است، چراکه این‌گونه قیاس‌ها به‌صورتی که رخ می‌دهند به منظور آزمون نکته‌های اولیه از طریق دلیل استنتاج تشکیل می‌شوند. بنابراین، او از همین جا وارد بحث منطق می‌شود چراکه این علم خاص فرض‌های فلسفی را اخذ کرده و آنها را از طریق محدود ساختنشان به صورت‌های موضوع خاص مورد بحث به صورت وضوح مقایسه‌ای در می‌آورد.

وایتهد در فراز دوم از این سخنرانی درباره چستی بصیرت یا فهم حاکم که به وسیله آن خود را به عنوان موجودات واقعی در دنیای واقعیات فرض می‌کنیم، تجربه ذهنی درباره جزئیات توصیفی، «صورت دریافت» و غیره سخن می‌گوید.

فراز سوم با این جمله آغاز می‌شود که: «در شالوده هستی ما احساس «ارزش» وجود دارد... در اینجا تصور ارزش نباید به عنوان یک معنای ستایش‌آمیز تعبیر شود. ارزش، احساس هستی به‌خاطر خود هستی است، احساس هستی در جهتی که خود توجیه یا دلیل خود است، احساس هستی با خصوصیت خود هستی.»

وایتهد در این فراز از سخنرانی و فراز قبل به انتقاد از شناخت‌شناسی کاملاً تجربی قرون جدید می‌پردازد و آن را کاملاً ضعیف می‌داند، چراکه بیشتر بر جزئیات محض تمرکز کرده و کل را بی‌معنا تلقی می‌کند.

در فراز چهارم به بحث درباره شناخت‌شناسی تجربی دیوید

هیوم پرداخته شده و وایتهد پس از بررسی عناصر و عوامل سازنده شناخت‌شناسی او به نقد آن می‌پردازد. او در مخالفت با تفسیر هیوم از تجربه می‌گوید: اولین نکته توجه به این امر است که این داده‌های حس متمایز، متغیرترین عناصر در زندگی ما هستند چراکه ما می‌توانیم کر و کور باشیم ولی زنده باشیم. و نیز از روی اراده می‌توانیم جزئیات تجربه خود را تغییر دهیم... چیزی اساسی در وضوح برخوردار می‌ماند از داده‌های حسی وجود ندارد... وایتهد در نهایت معتقد است: موجودات انسانی در تجربه حسی، آماتور هستند نه حرفه‌ای.



در فراز پنجم به نقد شناخت‌شناسی دکارت پرداخته می‌شود. از نظر وایتهد بحث دکارت که دلیل وجود خدا را از تصور کمال استنتاج می‌کند شکست خورده است. زیرا او خدا را از جهان تاریخی جدا و تجرید می‌کند، و قانون «وضوح و تمایز» دکارت خواه‌ناخواه راه را برای هیوم در قرن بعد آماده کرد. وایتهد در ادامه به بحث درباره اتحاد نفس و بدن پرداخته است.

۷) بخش سوم کتاب با سخنرانی هفتم یعنی «طبیعت بی‌جان» شروع می‌شود. در اولین قدم باید واژه «طبیعت» را تعریف کنیم. «طبیعت» در این فصل‌ها به معنای دنیایی است که با اتکا به تجربیات حسی واضح و متمایز، دیدنی، شنیدنی و لمس کردنی، تفسیر شده است. چنین تفسیری آشکارا عالی‌ترین اهمیت در زمینه فهم انسانی است.

او با تعریف طبیعت به‌عنوان ترکیبی از اشیای ثابت، یعنی قطعاتی از ماده که در فضا حرکت می‌کنند، شروع می‌کند. اگر حرکت این قطعات وجود نداشت، فضا خالی می‌ماند. این طریق تفکر با مشاهده عمومی (معرفت عمومی) هماهنگی آشکار دارد. از نظر وایتهد این تصور، تصور کلی معرفت عمومی از جهان

به ما گفته می‌شود  
که امور عادی در  
قوانین فیزیکی  
و شیمی توصیف  
می‌شوند و در  
جریان طبیعت  
چیز دیگری که  
قابل ذکر باشد  
وجود ندارد.  
از نظر وایتهد،  
منشأ این گرایش  
دوگانگی‌ای بود  
که به تدریج  
در فکر اروپایی  
در زمینه ذهن و  
طبیعت رشد کرد  
و در آغاز دوره  
جدید دکارت  
آن را با بیشترین  
تمایز بیان نمود.

## وایتهد این نظر را که «زبان فکر است و فکر زبان» نظریه‌ای افراطی می‌داند، چرا که اگر این نظریه پذیرفته شود، فهم اینکه چگونه می‌توان از زبانی به زبان دیگر ترجمه نمود یا در یک زبان اندیشه‌ای را از جمله‌ای به جمله دیگر منتقل کرد، مشکل می‌شود.

است که اوایل قرن شانزده در میان اندیشمندان مترقی‌تر اروپایی رایج بوده است. او می‌گوید: من معتقدم نمی‌توان تردید کرد که این تصور کلی، حقایق گسترده و نافذی را درباره دنیای اطراف ما بیان می‌کند. تنها سؤال قابل طرح این است که چه اندازه این حقایق ممکن است اساسی باشند؟ به سخن دیگر، ما باید سؤال کنیم که چه خصوصیات اساسی جهان را نمی‌توان در این واژه‌ها بیان نمود؟ همچنین باید سؤال کنیم که آیا نمی‌توانیم تصورات دیگری را پیدا کنیم؟

اما از قرن هفده به بعد به واسطه رشد علوم طبیعی، این نظریه عمومی منسوخ شد. نظریه واضح معرفت عمومی، تا آن حد که پایه همه تفسیرها تلقی شود، از میان رفته است. از نظر وایتهد با اینکه در سراسر قرن هفده تا زمان وی در افکار علمی نظریه معرفت عمومی رد شده است، اما این نظریه همچنان حاکم برتر در زندگی بشر، در بازار، دادگاه‌ها و در واقع، در کل روابط اجتماعی بشری است. بنابراین، علوم طبیعی در جهت خلاف مفروضات فلسفه انسانی قرار گرفته است... وی در ادامه پس از انتقاد از استقلال علوم و به تبع آن تعدد بخش‌های دانشگاه‌ها در صد سال گذشته با نظریه استقلال علم فیزیک نیز مخالفت می‌کند. او پس از تشریح نظریه هیوم و نیوتون می‌گوید: هدف من در این سخنرانی‌ها این است که به‌طور خلاصه نشان دهم که کمک نیوتون و هیوم، هر یک در طریق خود، متأسفانه ناقص است. آنها در یک جهت تاحدی که پیش می‌روند، راه صواب را طی می‌کنند، اما جنبه‌هایی از جهان را به صورتی که تجربه می‌شود و شیوه‌های تجربه کردن ما را که منجر به ارائه راه‌های عمیق‌تر فهم است، حذف می‌کنند.

جایگاه حیات در طبیعت به صورتی که در این سخنرانی تعریف شد، مسأله جدید فلسفه و علم است. در واقع، این مسأله مرکز برخورد همه گرایش‌های نظم‌یافته، انسان‌گرایانه، طبیعی و فلسفی است. معنای واقعی حیات مورد تردید یا سؤال است. وقتی ما آن را درک می‌کنیم، ما همچنین باید جایگاه آن را در جهان ادراک کنیم. اما جوهر و جایگاه آن گیج‌کننده است.

۸) عنوان سخنرانی هشتم «طبیعت زنده» است. وایتهد در ابتدای این سخنرانی به انتقاد از پوزیتیویسم یا فلسفه اثبات‌گرایی حاکم بر زمان خود می‌پردازد. از نظر او دنیای علمی از فلسفه اثبات‌گرایی نامعقول که به طور دلخواه نظریه خود را اعمال می‌کند و به طور دلخواه از آن می‌گریزد، رنج می‌برد. کل نظریه حیات در طبیعت از این ضعف اثبات‌گرا رنج می‌برد؛ به ما گفته می‌شود که امور عادی در قوانین فیزیکی و شیمی توصیف می‌شوند و در جریان طبیعت چیز دیگری که قابل ذکر باشد وجود ندارد. از نظر وایتهد، منشأ این گرایش دوگانگی‌ای بود که به تدریج در فکر اروپایی درزمینه ذهن و طبیعت رشد کرد و در آغاز دوره جدید دکارت آن را با بیشترین تمایز بیان نمود.

نظریه‌ای که وایتهد می‌پذیرد این است که طبیعت فیزیکی و

حیات جز اینکه ما آنها را به عنوان عوامل اساسی در ترکیب اشیا «واقعاً واقعی» که روابط متقابل و خصوصیات فردی آنها جهان را تشکیل می‌دهد، تصور کنیم قابل درک نیستند. از نظر او، اولین قدم در این بحث تشکیل مفهومی است که معنای حیات را بیان کند. همچنین باید نواقص مفهوم طبیعت فیزیکی را به وسیله ترکیب آن با حیات جبران کنیم. از سوی دیگر، باید تصور حیات، تصور طبیعت فیزیکی را نیز در برگیرد.

از نظر وایتهد، خصوصیات حیات، هدف مطلق، خودکفایی و فعالیت خلاق است. در اینجا هدف، آشکارا نیل به آرمانی است که هدایت‌کننده فرآیند خلاق است. همچنین برخورداری یا نیل به فرآیند تعلق دارد و خصوصیت یک نتیجه ایستا نیست، هدف در برخورداری یا لذتی است که به فرآیند تعلق دارد.

وایتهد در ادامه دوباره به انتقاد از ادراک حسی و تجربه‌گرایی مورد نظر هیوم و علم جدید می‌پردازد و می‌گوید: علم نمی‌تواند لذت یا بهره فردی در طبیعت پیدا کند، علم نمی‌تواند در طبیعت هدف پیدا کند، علم نمی‌تواند خلاقیت در طبیعت پیدا کند؛ علم فقط قواعد توالی را پیدا می‌کند. این جهات منفی در علوم طبیعی صادق هستند. دلیل نابینایی علوم طبیعی در این حقیقت نهفته است که این علوم فقط به نیمی از دلایلی که به وسیله تجربه آدمی فراهم می‌شود، اهمیت می‌دهند.

۹) وایتهد در بخش آخر کتاب با عنوان سخن آخر، وارد سخنرانی نهم با عنوان هدف فلسفه می‌شود که از نظر حجم بسیار کمتر از سخنرانی‌های دیگر است. او این سخنرانی را با رسالت دانشگاه شروع می‌کند که از نظر او عبارت است از: آفرینش آینده. آینده با موفقیت‌ها و تراژدی‌ها بزرگ است. سؤالی که او در این بین می‌پرسد این است که نقش ویژه فلسفه در این صحنه چیست؟

از نظر وایتهد فلسفه نگرش ذهن است نسبت به نظریاتی که جاهلانه دریافت شده است. منظور از تعبیر «جاهلانه دریافت شده» این است که معنای کامل نظریه با توجه به شرایط نامحدودی که به آنها ارتباط دارد، فهمیده نشده است. نگرش فلسفی کوششی استوار برای گسترش فهم حوزه کاربرد هر نظریه‌ای است که در افکار کنونی ما وارد می‌شود.

از نظر وایتهد همین که شما به اندیشه‌های اولیه راضی شدید و قضایای اولیه را پذیرفتید، دیگر فیلسوف نیستید. او سپس به بحث درباره شباهت‌ها و تفاوت‌های فیلسوف با دانشمند و محقق می‌پردازد و به دو جنبش بزرگ در تاریخ فلسفه اشاره می‌کند؛ یکی جنبش سقراط که زندگی خود را در تحلیل فرض‌های جاری دنیای آنتی صرف کرد. او به‌صراحت تشخیص داد که فلسفه او گرایشی بود در روبرو شدن با چهل، او مردی انتقادی و در عین حال سازنده بود. بخش دیگر، مربوط به هاروارد با فلاسفه بزرگش همچون جویس رویس، ویلیام جیمر، سانتایانا، جورج هربرت پالمیر و موستربرگ است.

نهایتاً نظر وایتهد این است که فلسفه همانند شعر است و هر دو می‌خواهند معنای خوب نهایی را که ما آن را تمدن می‌نامیم،

بیان نمایند و در هر دو مورد اشاره به صورتی فراسوی معنای مستقیم کلمات می‌شود.

### نقد و بررسی

در این بخش، ابتدا به نقدی درباره نظریات وایتهد می‌پردازیم و در ادامه به بحث ترجمه فارسی کتاب و بررسی نمونه‌هایی از اشکالات آن خواهیم پرداخت. البته مسلماً نقد افکار وایتهد مستلزم مطالعه تمامی آثار وایتهد و تسلط بر افکار اوست که از عهده نگارنده به عنوان یک دانشجوی فلسفه برنخواهد آمد.

### انتقادی بر وایتهد

ویلیام گراسی در مقاله‌ای تحت عنوان «Resources and problems in whitehead's Metaphysics» چندین مشکل و انتقاد را بر متافیزیک وایتهد وارد می‌کند. سومین نقد با عنوان «طبیعی کردن شر» به بحث اخلاق از دیدگاه وایتهد می‌پردازد که بخشی از نقد متوجه همین کتاب وایتهد است. گراسی می‌گوید: «از نظر وایتهد اخلاق زیر مجموعه زیباشناسی است. هدف جهان تحقق زیبایی است. وایتهد در کتاب *Religion in the Making* «تمامی احکام... احکام زیبایی‌شناختی هستند. حکم اخلاقی صرفاً جنبه‌های خاصی از حکم زیبایی‌شناختی است.»<sup>۹</sup> جهت رفتار اخلاقی به سمت رسیدن به زیبایی بیشتر است. در کتاب سرگذشت اندیشه‌ها می‌نویسد: «جهان واقعی زمانی خوب است که زیبا باشد.»<sup>۱۰</sup> زیبایی محقق شده، هدف معنوی در پویش است.

بنابراین آنچه که سازنده «زیبایی» است، مسأله مورد انتقاد در ارزیابی متافیزیک وایتهد و اخلاق مدنظر اوست. در کتاب شیوه‌های فکر، وایتهد زیبایی را به «وحدت هماهنگی، شدت و سرزندگی‌ای که مستلزم کمال اهمیت برای آن موقعیت است»<sup>۱۱</sup> تعریف می‌کند. پیشرفت در تکامل، زیبایی افزایش یافته است، اما می‌دانیم که در پویش و واقعیت پیشرفت «خطر کردن در امتداد مرزهای خائوس» (بی‌نظمی) تعریف شده است.<sup>۱۲</sup> آشکارا «شدت» (intensity) و «سرزندگی» (vividness) با «هماهنگی» و «نظم» در تضاد هستند. اگر دومی بیش از اندازه شود منجر به یکنواختی غیرقابل‌تغییر می‌شود، درحالی‌که اگر اولی بیش از اندازه شود، منجر به آناارشی و هرج و مرج مخرب خواهد شد. بنابراین، ما نوعی زیبایی‌شناسی و اخلاق میانه‌رو بین تغییر و استمرار، بین نظم و تازگی خواهیم داشت. همچنین می‌توانیم اخلاقی را از دو طرف افراط و تفریط، خیر و شر، رشدیافتگی و سادیسیم به عنوان راهی برای افزایش «شدت» یا «سرزندگی» تجربه زیبایی‌شناختی داشته باشیم.

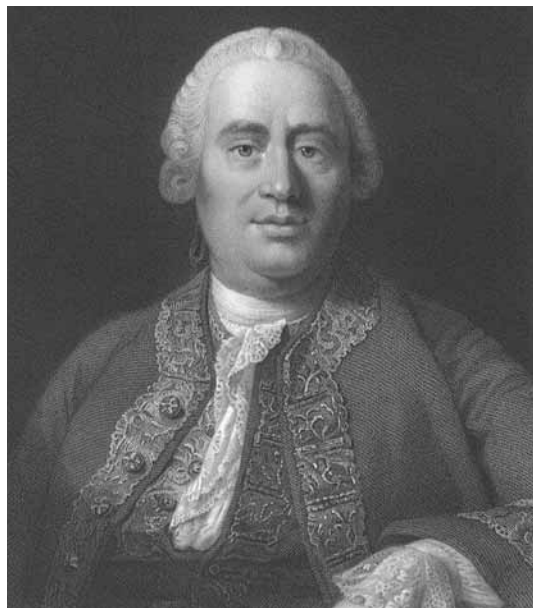
فلسفه اخلاق وایتهد بر وظایف اخلاقی مبتنی نیست. چراکه در آن هیچ‌گونه احکام کلی اخلاقی، وظیفه یا الزامی دیده نمی‌شود و حتی هیچ‌گونه طبیعت ذاتی و ثابت انسانی‌ای نیز وجود ندارد. فرد انسانی یک ذات یا نفسی ثابت نیست، بلکه برعکس یک سلسله یا اجتماعی از روابط است.<sup>۱۳</sup>

ریچارد لوبک نیز به همین نکته به عنوان انتقادی بر وایتهد اشاره شده است که «ما چگونه می‌توانیم آموزه‌های اخلاقی را

که از آنها پیروی می‌کنیم، انتخاب کنیم. وایتهد هیچ آموزه کلی اخلاقی را پیشنهاد نمی‌کند... [بلکه] به جای پیش‌فرض‌های اخلاقی، پنج صفت اولیه تمدن را به ما پیشنهاد می‌کند: حقیقت، زیبایی، هنر، مخاطره، صلح.»<sup>۱۴</sup>

### بررسی ترجمه کتاب

در اینکه زبان وایتهد سخت، سنگین و گاهی نیز منحصر به فرد است، شکی نیست، اما در ترجمه فارسی این اثر نیز با تمامی احترامی که به استاد شریعتمداری قائلیم اشکالاتی وجود دارد. ما در وهله اول به جملاتی که به‌نظر می‌رسند درست ترجمه



از نظر وایتهد  
بحث دکارت که  
دلیل وجود خدا  
را از تصور کمال  
استنتاج می‌کند  
شکست خورده  
است. زیرا او  
خدا را از جهان  
تاریخی جدا و  
تجریدمی‌کند،  
و قانون «وضوح  
و تمایز» دکارت  
خواه‌ناخواه راه را  
برای هیوم  
در قرن بعد  
آماده کرد.

نشده‌اند، خواهیم پرداخت و سپس به واژه‌ها یا اصطلاحاتی که به‌نظر معادل مناسبی برای آنها در نظر گرفته نشده است، اشاره خواهیم کرد.

### الف) عبارات

۱. در سخنرانی اول، عبارت «finally, there is William James, essentially a modern man» ترجمه شده است: «سرانجام با ویلیام جیمز، اصولاً یک انسان جدید برخورد داریم.»

**ترجمه درست:** سرانجام با ویلیام جیمز سر و کار داریم که ذاتاً یک انسان مدرن است.

۲. در فراز پنجم از سخنرانی اول، عبارت «There is the merest trace of the abstraction of the detail»

ترجمه شده است: «تنها یک اثر تجرید امر جزئی وجود دارد.»  
**ترجمه درست:** در اینجا کمترین اثر از انتزاع امر جزئی وجود دارد.

۳. در اواخر فراز نهم از سخنرانی اول، عبارت «it is a make-belief» ترجمه شده است: «تاریخ به منزله تدوین یک عقیده است» که کاملاً غلط ترجمه شده است، چراکه اولاً، اصطلاح «Make-belief» به معنای وهم و خیالیافتی است،

## نظر وایتهد این است که فلسفه همانند شعر است و هر دو می‌خواهند معنای خوب‌نهایی را که ما آن را تمدن می‌نامیم، بیان نمایند و در هر دو مورد اشاره به صورتی فراسوی معنای مستقیم کلمات می‌شود.

به صورت یکنواخت بهتر باشد، چراکه واژه اندیشه، تفکر یا محتوایی خاص را تداعی می‌کند درحالی‌که «notion» صرفاً یک مفهوم خاص را در نظر دارد. به تبع آن، عبارت «گروه‌هایی از مفاهیم» را به «انواع اندیشه» ترجمه کرده‌اند.

۲. واژه «course» را «درس» ترجمه کرده‌اند که واژه «دوره» بهتر به نظر می‌رسد.

۳. واژه «assemblage» «مجمع یا مجموعه» ترجمه شده که ترجمه آن به «جمع‌آوری» با سیاق عبارات سازگارتر است.

۴. واژه «sheer» را در چندین جا که به‌عنوان صفت کلمه «واقعیت» آمده ترجمه نکرده‌اند که ترجمه آن «واقعیت محض» است.

۵. در چندین جا واژه «mere» را «تنها یا فقط» ترجمه کرده‌اند، درحالی‌که این واژه صفت کلمه قبل خود است؛ مثلاً «mere existence» را وجود تنها یا فقط وجود ترجمه کرده‌اند ولی «وجود صرف یا محض» بهتر است. یا مثلاً گفته‌اند: «تصور فقط واقعیت یا حقیقت خارجی...» که «تصور واقعیت یا... محض یا صرف» ترجمه خوبی است.

۶. در سراسر کتاب هر جا عبارت «that is to say» آمده به «یعنی اینکه گفته شود» یا «یعنی اینکه بگوییم» ترجمه شده که «یعنی» برای آن کافی است.

۷. واژه «generic notion» را، در فراز ششم از سخنرانی اول، «نظریه یا تصور کلی» ترجمه کرده‌اند، در حالی که باید «مفهوم جنسی یا جنس» ترجمه می‌شد، چراکه در سطر بعدی از واژه «species» (نوع) و «genus» (جنس) سخن به‌میان آمده است.

۸. واژه «moral codes» «قوای اخلاقی» ترجمه شده که باز ترجمه آن به «قواعد اخلاقی» بهتر به نظر می‌رسد، چرا که قوای اخلاقی انسان را به یاد قوای نفس می‌اندازد، یعنی مثلاً قوایی که باید اخلاقی عمل کنند، درحالی‌که منظور قواعد اخلاقی است.

۹. عبارت «Reformation turmoil» «آشوب و اقدام به اصلاح» ترجمه شده که ترجمه ساده آن «غوغای اصلاح‌طلبی» به نظر می‌رسد.

۱۰. واژه «so» در چندین جا به عبارت نامأنوس «روی این زمینه» ترجمه شده که ترجمه مأنوس و معروف آن در فارسی «بنابراین» است.



ثانیاً، با جمله قبل که در آن تاریخ به عنوان توالی حوادث منسوخ دانسته می‌شود، سازگار است؛ یعنی تاریخ به عنوان توالی حوادث یک وهم و خیالیافی است.

۴. در ابتدای سخنرانی سوم، در سطر سوم، جمله «our quest is to understand understanding» اصلاً ترجمه نشده است.

**ترجمه:** خواست ما فهم فهمیدن است.

۵. در فراز هشتم از سخنرانی سوم، عبارت «sink into the background» به «در زمینه غوطه‌ور شود» ترجمه شده که به نظر می‌رسد ترجمه بهتر آن «به حاشیه رانده شود» یا «به حاشیه رود» باشد.

۶. یک سطر پایین‌تر از همین، عبارت چنین ترجمه شده است: «تمایز میان منطق و زیبایی‌شناسی درجات تجرید را دربرمی‌گیرد. منطق دقت را به تجرید عالی جلب می‌کند» که ترجمه بهتر و درست آن می‌شود: «تمایز میان منطق و زیبایی‌شناسی به درجه‌ای از تجرید است که هر کدام دربردارند. توجه منطق بر بیشترین درجه از تجرید متمرکز است.»

### ب) واژه‌ها

مترجم محترم در ترجمه واژه‌ها و برخی اصطلاحات نیز متزلزل است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. واژه «notion» یک‌جا به «اندیشه» و جایی به «تصور» ترجمه شده که به نظر می‌رسد ترجمه آن به «مفهوم» یا «تصور»

وایتهد  
در ابتدای این  
سخنرانی  
به انتقاد از  
پوزیتیویسم یا  
فلسفه اثبات‌گرای  
حاکم بر زمان  
خود می‌پردازد.  
از نظر او دنیای  
علمی از فلسفه  
اثبات‌گرای  
نامعقول که  
به طور دلخواه  
نظریه خود را  
اعمال می‌کند و به  
طور دلخواه  
از آن می‌گریزد،  
رنج می‌برد.



فلسفه اخلاق و ایتهد بر وظایف اخلاقی مبتنی نیست.  
چراکه در آن هیچ‌گونه احکام کلی اخلاقی، وظیفه یا الزامی دیده نمی‌شود و  
حتی هیچ‌گونه طبیعت ذاتی و ثابت انسانی‌ای نیز وجود ندارد.

نکته آخر اینکه ما صرفاً ترجمه دو یا سه سخنرانی را با اصل انگلیسی مطابقت داده‌ایم که مسلماً در مطابقت ادامه متن با ترجمه فارسی اشکالات دیگری ظهور خواهد کرد. با این‌همه نگارنده خود را شاگردی از شاگردان استاد شریعتمداری معلم بزرگ تعلیم و تربیت ایران می‌داند و قصد هیچ جسارتی به ساحت علمی ایشان ندارد.

#### منابع و مأخذ

1. "Whitehead philosopher for the Muddle-headed", Richard Lubbock, [www3.sympatico.co/rllubbock/ANW.html](http://www3.sympatico.ca/rllubbock/ANW.html)
2. "Recourse and Problems in Whitehead's Metaphysics", William Grassie, 2009, [www.metanexus.net](http://www.metanexus.net).
3. شیوه‌های فکر، آلفرد نورث وایتهد، ترجمه علی شریعتمداری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۹.

#### پی‌نوشت‌ها

- \*دانشجوی دکترای فلسفه اسلامی و عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد واحد تهران شرق.
۱. شیوه‌های فکر، ص ۶.
  ۲. همان، صص ۸ - ۹.
  ۳. همان، ص ۲۰.
  ۴. همان، صص ۲۷ - ۲۸.
  ۵. همان، ص ۳۰.
  ۶. همان، ص ۴۱.
  ۷. همان، صص ۴۴ - ۴۵.
  ۸. همان، صص ۵۴ - ۵۵.

9. *Religion in the Making*, p.105,  
به نقل از "Recourse and Problems in Whitehead's Metaphysics"
10. *Adventures of Idea*, p.345, همان
۱۱. شیوه‌های فکر، ص ۱۴.
12. *Process and Reality*, p.168, به نقل از مقاله فوق
13. "Recourse and Problems in Whitehead's Metaphysics", p.5.
14. "Whitehead philosopher for the Muddle-headed".

۱۱. کلمه «هم‌اکنون» در چند جا «همه اکنون» تایپ شده که مسلماً اشکال تایپی است.

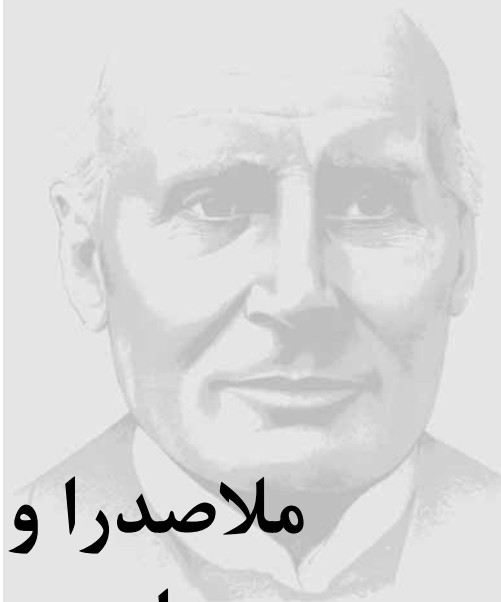
۱۲. واژه «enjoyment» به معنای لذت و برخورداری است که به «حفظ» ترجمه شده است.

۱۳. اصطلاح «To be a philosopher» را «یک فیلسوف بودن...» ترجمه کرده‌اند، درحالی‌که در فارسی نیازی به گفتن واژه «یک» در چنین مواردی نیست و عبارت «فیلسوف بودن...» کفایت می‌کند.

۱۴. کلمه «Mysticism» را به «فلسفه اسرارآمیز» ترجمه شده، درحالی‌که واژه «عرفان» برای چنین کلمه‌ای در فارسی کاملاً مانوس است. بر همین مبنا، عبارت «To rationalize Mysticism» را «وجهه عقلانی بخشیدن به نظریه اسرارآمیز» ترجمه کرده‌اند که خیلی قابل فهم نیست. درحالی‌که اگر «عقلانی کردن عرفان» ترجمه می‌شد بهتر بود. این کاری است که عرفان نظری عهده‌دار آن است. این کلمه و عبارت در آخر سخنرانی نهم است. ضمناً در پاورقی صفحه آخر کتاب واژه «Mysticism» را به صوفی‌گری تعبیر کرده‌اند. درحالی‌که این واژه در غرب مفهوم «عرفان» در سنت اسلامی را دارد و برای واژه صوفی‌گری یا تصوف «Sufism» را به کار می‌برند؛ در سنت مسیحی و غربی عرفان هست، اما تصوف خیر، درحالی‌که در سنت اسلامی هر دو را داریم.

۱۵. نکته دیگر مربوط به واژه «process» است که کلیدی‌ترین و محوری‌ترین واژه در تفکر وایتهد و به طور کلی عنوان فلسفه و متافیزیک اوست. این واژه همه جا به «فرآیند» ترجمه شده است که ترجمه بهتر و جاافتاده آن در زبان فارسی «پویش» است که بر اساس آن متافیزیک وایتهد را متافیزیک (الاهیات یا فلسفه) پویشی می‌دانند. البته مترجم در ترجمه این کلمه قصور نکرده است. چرا که فکر می‌کنم در زمان ترجمه کتاب هنور واژه «پویش» در زبان فارسی برای ترجمه واژه «process» برگزیده نشده بود. هرچند ترجمه لغوی و تحت‌اللفظی «فرآیند» درست است، اما واژه «پویش» از نظر معنایی بهتر است.

۱۶. همچنین باید به انتخاب معادل‌های گفتاری و گاه عامیانه برای برخی واژه‌ها اشاره کرد که گاه از صورت متن را از سیاق علمی خارجی می‌کند. برای نمونه چند مورد در این مقاله عیناً ذکر شده که زیر آنها خط کشیده شده است.



## ملاصدرا و وایتهد در ترازوی تطبیق

نواب مقربی\*

nawabmogharebi@gmail.com



ملاصدرا و وایتهد، پژوهشی  
تطبیقی هستی‌شناسی و  
شناخت‌شناسی؛  
تحقیق، نقد، بررسی و مقایسه  
دکتر مهدی دهباشی؛  
تهران: نشر علم، ۱۳۸۶.

**اشاره:** مطالعات تطبیقی و مقایسه‌ آرای ملاصدرا و وایتهد از مهم‌ترین رویکردهایی است که در ایران به فلسفه وایتهد شده است. آقای دکتر مهدی دهباشی از پیشگامان این رویکرد است. ایشان دیدگاه‌های خود در این باره را در کتابی با عنوان ملاصدرا و وایتهد، پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی فیلسوفان مشهور فلسفه پویشی منتشر کرده‌اند. مقاله حاضر به بررسی و معرفی این کتاب پرداخته است.

کتاب ماه فلسفه

### طرح کلی

کتاب ملاصدرا و وایتهد، پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی فیلسوفان مشهور فلسفه پویشی که به قلم دکتر مهدی دهباشی و به همت نشر علم منتشر شده است، یکی از کتاب‌های شایان ملاحظه در فلسفه تطبیقی است که به تازگی روانه بازار نشر شده است. در جستار حاضر تلاش می‌شود به بررسی و ارزیابی انتقادی این کتاب پرداخته شود.

چنانکه از عنوان کتاب بر می‌آید، موضوع بحث‌های مندرج در آن در حوزه فلسفه تطبیقی است. فلسفه تطبیقی یکی از حوزه‌های بسیار گسترده و جالب توجه و همچنین ثمربخش فلسفه به شمار می‌رود. در تطبیق اندیشه‌های فیلسوفان با یکدیگر یا در تطبیق مکتب‌های فلسفی با یکدیگر دو دیدگاه عمده را می‌توان از یکدیگر باز شناخت:

در دیدگاه نخست، هیچ دو فیلسوفی را نمی‌توان با یکدیگر تطبیق کرد، زیرا پیش فرض‌ها و دستگاه مفهومی هر فیلسوف و به تعبیر ویگنشتاین «شیوه زیست» هر فیلسوف با فیلسوف دیگر متفاوت است. هر فیلسوف در پارادایم ویژه‌ای به سر می‌برد که با پارادایم فیلسوف دیگر تفاوت دارد. از این رو، چنین بر می‌آید که فیلسوفان به ویژه فیلسوفانی که به مکتب‌های گوناگون فلسفی همچون شرق و غرب تعلق دارند، سنجش‌ناپذیر یا غیر قابل تطبیق‌اند. این دیدگاه را می‌توان «هم‌سنجش‌ناپذیری فیلسوفان یا مکتب‌های فلسفی» نامید. اگر دو فیلسوف را بتوان یافت که بر سر اندیشه عمده فلسفی‌ای همداستان باشند، هیچ کدام فیلسوف نیستند یا دست کم یکی از آن دو فیلسوف نیست.

بر پایه دیدگاه دوم، هر چند اختلاف‌هایی حایز اهمیت و مؤکد میان فیلسوفان و مکتب‌های فلسفی وجود دارد، ولی باز نقطه‌های مشترک و معیارهایی وجود دارند که می‌توان در فضا و سپهر دیگری فیلسوفان و مکتب‌های فلسفی را در ترازوی تطبیق و هم‌سنجش نهاد و اندیشه‌های آنان را سنجید و به محک آزمون زد. درست است که هر اندیشمند بشری در «شیوه زیست» ویژه‌ای به سر می‌برد و بازی زبانی ویژه‌ای را به کار می‌برد، ولی می‌توان «بازی زبانی» و «شیوه زیست» دیگری بر ساخت که در آن شیوه‌های زیست گوناگون و بازی‌های زبانی گوناگون را با معیارهای تازه‌ای سنجید و تطبیق کرد. از هواداران مشهور این دیدگاه ابونصر فارابی است، که در جمع آرا افلاطون و ارسطو تلاش‌هایی در این باره کرده بود.

نویسنده کتاب پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد به دیدگاه اخیر باور دارد و می‌کوشد این دو فیلسوف بزرگ و دوران‌ساز و اندیشه‌های پارادایم‌گونه آن دو را در سپهر تازه‌ای به نام فلسفه تطبیقی بگنجانند و تطبیق و تشریح کند.

نویسنده در مقدمه کتاب می‌نویسد: «این نکته بس در خور اهمیت و قابل توجه است که در زمانی که برخورد اندیشه‌ها و فرهنگ‌ها و مکاتب بیش از گذشته احساس می‌گردد، ضروری به نظر می‌رسد که مسائل فلسفی و به طور کلی اندیشه‌ها با دیدی جهانی و تطبیقی مورد بحث قرار گیرد. تا از این رهگذر اهمیت این مسائل بهتر معلوم و به دیگر مکاتب بهتر معرفی گردد. اگر ما نگرش‌های علمی و فلسفی را در همان چارچوب کلاسیک و سنتی که در گذشته مطرح شده دنبال نماییم، شاید این نگرش‌ها مدت‌های مدید

در همان محدوده گذشته خود باقی و ثابت بماند و تحول چندانی نیابد و تنها بتواند جنبه تاریخی خود را حفظ کند... البته، مقصود از مقایسه، تطبیق محض نیست، بلکه هدف بهتر نشان دادن تفکرات عقلی در فلسفه اسلامی است که در این مقایسه وجوه امتیاز و اختلاف در قلمرو زبان علمی و بنیان‌های فلسفی علوم روشن‌تر از گذشته پدیدار می‌گردد.»

کتاب پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد، بر روی هم شامل شش بخش است. شیوه نویسنده در تدوین کتاب از این قرار است که نخست در بخش یکم و دوم تحلیلی از هستی‌شناسی ملاصدرا و وایتهد به دست می‌دهد و در بخش سوم به تطبیق دیدگاه‌های این دو فیلسوف می‌پردازد.

بدین‌سان، بخش نخست به شرح «فلسفه پویشی ملاصدرا» اختصاص دارد.

در این فصل نویسنده به بیان آثار و احوال ملاصدرا، و نظریه‌های بنیادی او همچون اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن، حرکت جوهری و سیلان عالم وجود، علیت، اتحاد عاقل و معقول و سرانجام به معاد جسمانی می‌پردازد. بخش دوم به شرح «فلسفه پویشی وایتهد» اختصاص دارد؛ در اینجا نیز نویسنده به آثار و احوال وایتهد، تأثیر فلسفی وایتهد، فلسفه ارگانیسمی او و ویلیام

جیمز، الهیات پویشی، و سرانجام به اصول متعارفه نظریه پویشی می‌پردازد.

بخش سوم، عبارت‌است از «پژوهشی تطبیقی در مبانی هستی‌شناسی و فلسفه پویشی ملاصدرا و وایتهد». در این بخش نویسنده به نظریه هم‌بستگی وایتهد و وجود رابط ملاصدرا، نسبت

در پرتو هم‌بستگی حرکت، فضا و زمان از دیدگاه ملاصدرا، عدم تعین، هم‌بستگی ذاتی و وحدت پدیده‌ها در سیلان هستی (وجه ثابت و وجه متغیر) و توجیه عدم قطعیت در جهان امکان و بازتاب آن در فلسفه پویشی وایتهد می‌پردازد.

در بخش چهارم نیز به همین شیوه نویسنده به «بررسی نظریه علم و ادراک ملاصدرا» می‌پردازد. در این بخش، پس از

**در این بخش نویسنده به نظریه هم‌بستگی وایتهد و وجود رابط ملاصدرا، نسبت در پرتو هم‌بستگی حرکت، فضا و زمان از دیدگاه ملاصدرا، عدم تعین، هم‌بستگی ذاتی و وحدت پدیده‌ها در سیلان هستی (وجه ثابت و وجه متغیر) و توجیه عدم قطعیت در جهان امکان و بازتاب آن در فلسفه پویشی وایتهد می‌پردازد.**

ملاصدرا و وایتهد  
بر اساس اصول  
هستی‌شناسی  
خود، متعلق  
شناخت را  
عین امر خارجی  
و واقعی نمی‌دانند  
و خلاقیت نفس  
در متعلق شناخت  
را متذکر می‌گردند  
و هر دو پدیده‌های  
عینی را در قلمرو  
هم‌بستگی و  
نسبیت پدیده‌ها  
مورد توجه  
قرار می‌دهند.



نویسنده چنانکه خود می‌گوید تلاش کرده است تا فلسفه پویشی ملاصدرا و وایتهد را تنها در دو مقوله، یعنی در زمینه هستی‌شناسی و شناخت‌شناختی مورد نقد، تحلیل و بررسی قرار دهد، وجوه تشابه و تفاوت این نگرش را در حد امکان به زبان روز تبیین کند و به‌گونه‌ای تطبیقی و مقایسه‌ای موضوع‌های عمده آن دورا تحلیل و تطبیق کند و نکات دقیق و فرازمانی هر یک را به تصویر بکشد.

بحث مقدماتی درباره تعریف و موضوع ادراک در فلسفه اسلامی به انواع ادراک، مراحل و مبانی آن در نظر حکمای اسلامی پرداخته شده و از آنجا به نظریه ملاصدرا درباره حدس و نیز نظر ابن سینا و غزالی می‌رسد و این بخش را به سرانجام می‌رساند. در بخش پنجم «بررسی نظریه‌های ادراک و شناخت وایتهد»

آمده است. در این بخش نویسنده نگاه کوتاهی به تطور فکری وایتهد درباره ادراک می‌اندازد.

در بخش ششم، نویسنده باز دست به «پژوهشی تطبیقی در مبانی شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد» می‌زند. در این بخش پایانی، به مبانی پدیدارشناسی در فلسفه ملاصدرا، هم‌بستگی ذهن و عین و راه حل ملاصدرا، عدم امکان شناخت حقایق اشیاء، زمینه وحدت و هم‌بستگی میان پدیده‌های عینی و ذهنی (اتحاد عالم و معلوم) پرداخته شده و سرانجام استنتاج کلی و اصول بنیادی مشترک و مشابه در نظریه‌های شناخت ملاصدرا و وایتهد را به دست می‌دهد.

نویسنده چنانکه خود می‌گوید تلاش کرده است تا فلسفه پویشی ملاصدرا و وایتهد را تنها در دو مقوله، یعنی در زمینه هستی‌شناسی و شناخت‌شناختی مورد نقد، تحلیل و بررسی قرار دهد، وجوه تشابه و تفاوت این نگرش را در حد امکان به زبان



در میان  
فیلسوفان باستان،  
پارمنیدس نمونه  
فیلسوفان  
مونیس‌ت‌است  
ودموکریتوس  
یا اتمیستان  
نمونه فیلسوفان  
پلورالیست. در  
عصر جدید،  
هگل مونیس‌ت‌به  
شمار می‌رود  
و راسل  
پلورالیست.

روز تبیین کند و به‌گونه‌ای تطبیقی و مقایسه‌ای موضوع‌های عمده آن دو را تحلیل و تطبیق کند و نکات دقیق و فرازمانی هر یک را به تصویر بکشد. از این‌رو، ما نیز بررسی خود را تحت دو عنوان کلی، یعنی هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد سامان می‌دهیم.

### هستی‌شناسی ملاصدرا و وایتهد

در تطبیق مبانی هستی‌شناسی فلسفه پویشی ملاصدرا و وایتهد نویسنده بر نظریه هم‌بستگی وایتهد و وجود رابط ملاصدرا انگشت تأکید می‌نهد. چنانکه نویسنده می‌گوید، در این نگرش آنچه محل نظر است هم‌بستگی مجموعه‌ای و کلی اشیاست، نه پدیدارها به صورت تک و جدا. در میان پدیده‌ها هیچ چیز به صورت مطلق و مستقل وجود ندارد. این وابستگی و هم‌بستگی اجزا در فلسفه ملاصدرا تحت عنوان وجود ربطی عالم امکان به اجمال

محل بحث قرار گرفته است. این مسأله را در متافیزیک جدید با دو اصطلاح «مونیس‌م» و «پلورالیسم» مشخص می‌کنند. آیا در جهان یک چیز وجود دارد یا چند چیز؟ آیا جهان «یک» است یا «چند». مونیس‌م می‌گوید جهان «یک» است یا یک کل واحد است. پلورالیسم می‌گوید جهان مجموعه‌ای از چند چیز است. در میان فیلسوفان باستان، پارمنیدس نمونه فیلسوفان مونیس‌ت‌است و دموکریتوس یا اتمیستان نمونه فیلسوفان پلورالیست. در عصر جدید، هگل مونیس‌ت‌به شمار می‌رود و راسل پلورالیست. در نظریه مونیس‌م هیچ‌گاه نمی‌توان شناخت کاملی از جزء به دست آورد مگر آنکه شناختی از کل به دست آورد.

نظریه ملاصدرا تکامل‌یافته نظریه‌های عرفانی به ویژه عرفان ابن‌عربی و از سوی دیگر، متأثر از عرفان ایرانی و شرقی است. ملاصدرا با ارائه نگرش کل‌گروانه هستی‌شناسی خود برای ماده نوعی حیات، شعور، و خودآگاهی در حد مرتبه آن پذیرفته است. شاید بتوان گفت بهترین تبیین در نظریه هم‌بستگی برای پدیده‌ها، به ویژه پدیده‌های مادی، تبیین ملاصدرا بر پایه نظریه اصالت وجود است.

بنا بر مشرب صدرایی، وجود صرف که تنها یک مصداق دارد و دارای وحدت حقه حقیقه است، موجودی است «فی‌نفسه»، «لنفسه» و «بنفسه». ملاصدرا، حق تعالی را متصف به این سه قید و صفت دانسته است. برای نمونه، اگر موجودی فی‌نفسه و لنفسه باشد ولی بنفسه نباشد آن را موجود نفسی یا محمولی می‌نامند. مصداق این قسم موجود «جوهر»ند که صفت «بنفسه» را ندارند. اگر موجودی فی‌نفسه بود ولی لنفسه نبود یعنی فی‌نفسه لغیره بود آن را وجود «رابطی» یا «ناعتی» می‌گویند، مانند اعراض، همچون «سفیدی» که قید لنفسه را ندارند. سرانجام آنکه اگر موجود هیچ‌یک از صفتهای سه‌گانه بالا را نداشته باشد، ملاصدرا آن را «وجود رابط» می‌نامد. یعنی هستی‌ای که نه «درخود»، نه «برای‌خود» و نه «به‌خود» وجود ندارد و تحقق آن در دیگری و برای دیگری است. از دیدگاه ملاصدرا، تمام وجودات امکانی، اعم از جوهر و عرض، در مقابل وجود واجب عین ربط و تعلق و به‌مثابه وجود رابط‌اند. نشئه وجود تنها مشتمل بر یک وجود واجب مستقل است که همان واجب تعالی است و سایر وجودات همه روابط و نسب و اضافات او هستند. این نظریه صدرالمآلهین مبانی کلیدی امهات مباحث حکمت متعالیه و با صبغه عرفانی‌ای که دارد رازگشای دهها معمای هستی‌شناختی و شناخت‌شناسی شده است.

نظریه هم‌بستگی ملاصدرا در همه پدیده‌های هستی‌تسری دارد و هیچ‌یک از عوالم از این امر مستثنی نیست. وانگهی، در فیزیک جدید نظریه هم‌بستگی تنها شامل پدیده‌های مادی موجی-ذره‌ای است. حتی اگر بازتاب نظریه‌های هم‌بستگی پدیده‌های هستی ملاصدرا را در عالم مادی مورد مقایسه قرار دهیم، باز خواهیم دید که قلمرو پدیده‌های مادی در نظریه ملاصدرا وسیع‌تر از دیدگاه‌های نظری فیزیک جدید است. برای نمونه، عدم تعین در موضوع حرکت جوهری سرانجام در

سلسله ارتباطات هستی به وجود صرف منتهی می‌شود و جایگاه خود را در هم‌بستگی طولی و عرضی شبکه پدیده‌ها مستحکم می‌یابد، حال آنکه عدم تعیین در فیزیک جدید تکیه‌گاهی متعین و مشخص ندارد و معلق در شبکه هم‌بستگی بی‌پناه وامانده است. بنابراین، در فلسفه ملاصدرا آنچه در فیزیک جدید ماده پنداشته می‌شود، وجود رابط است و آنچه عدم تعیین نامیده می‌شود امکان وجودی است. اصل عدم قطعیت هایزنبرگ می‌گوید: هر چه موقعیت ذره‌ای را با دقت اندازه‌گیری کنیم، سرعت آن را با دقت کمتری می‌توان اندازه‌گیری کرد. بنابراین، اندازه‌گیری سرعت و دقت اشیا در جهان زیر اتمی هم‌زمان امکان‌پذیر نیست. برخی این عدم تعیین در جهان زیر اتمی را ناشی از سرشت ذاتی ذرات می‌دانند که اگر چنین باشد می‌بایست در اصل منطقی طرد شق ثالث تجدید نظرهایی کرد و عده‌ای دیگر آن را ناشی از ضعف شناخت بشری و ابزارهای اندازه‌گیری می‌شمارند. ولی در فلسفه صدرایی این عدم تعیین به امکان ذاتی اشیا در جهان زیر اتمی بستگی دارد و این نظریه گرفتار مشکلات ناشی از اصل عدم قطعیت و عدم تعیین اشیا در جهان زیر اتمی نیست. مطالب مربوط به تطبیق هستی‌شناسی ملاصدرا و ایتهد را می‌توان به شرح زیر خلاصه کرد:

۱. در شبکه سیستمی پدیده‌ها یکنواختی در طبیعت قابل اثبات نیست. تنها در نظر ملاصدرا وحدت و اصالت و تشکیک مراتب وجود می‌تواند پشتوانه محکمی برای فرض یکنواختی در طبیعت باشد وگرنه در فیزیک کوانتوم، هم‌بستگی پدیده‌ها از نظر مبدأ و غایت گسسته خواهد بود و مبنای نظری محکمی برای اصول خود نخواهد داشت.

۲. شناخت‌های عملی ما در هر قلمرو نسبت به پدیده‌های طبیعی، احتمالی، ابطال‌پذیر و غیرقابل اعتماد است.

۳. آن‌چنان‌که باید، فرایندهای طبیعت در چارچوب فضا-زمان قابل توصیف نیستند.

۴. تقابل ناظر و منظور، شاهد و مشهود، و عاقل و معقول که مورد قبول نظر فلاسفه و فیزیک کلاسیک بود معنا پیدا نمی‌کند و باید آن دو را در یک کل واحد و به هم پیوسته در نظر گرفت.

۵. اصل علیت استحکام خود را به طور مستقل در پدیده‌های هستی از دست می‌دهد. فیزیک کوانتوم همچون دیگر علوم، می‌بایستی در تحقیقات خود اصل علیت را به عنوان یک عامل فرآیندهای که برای جهان هستی مقرر شده است، در نظر گیرد. با این تفاوت که در فیزیک کوانتوم اصل علیت بایستی از مباحث معرفت انسان به صورت پیشینی در نظر گرفته شود نه که این موضوع آیینۀ تمام نمای عالم واقع باشد. در فلسفه ملاصدرا نه تنها اصل علیت به عنوان یک پیش‌فرض برای هر تحقیقی در نظر گرفته می‌شود، بلکه منشأیت وجودی و عینی آن خداست. تأثیر علیت تحت اراده و علم ازلی اوست که به صورت سبب‌سازی و سبب‌سوزی قابل ملاحظه و بررسی است.

۶. در شبکه سیستمی، پدیده‌هایی چون وجود رابط، صرف اضافه و نسبت است.

۷. عالم امکان صرفاً بالقوه و استعداد محض است و در سیر استکمالی و حرکت ذاتی، چه به صورت حرکت جوهری یا تجدد امثال، مدام از مبدأ هستی نیرو می‌گیرد و چون تقابل حق و خلق تقابل هستی و نیستی است، از طرف نیستی انقطاع و از طرف هستی بخش اتصال و استمرار فیض مشاهده می‌گردد؛ لیکن چون استمرار فیض مداوم و در هر آن، نو و بدیع و جدید است برای ما این تداوم فیض قابل شناخت نیست.

۸. شناخت کامل هر پدیده در هستی مستلزم شناخت تمام رابطه‌ها و هم‌بستگی‌هاست و هر چه ناظر احاطه به هم‌بستگی‌ها و روابط بیشتری داشته باشد، شناخت او به حقیقت نزدیک‌تر خواهد بود؛ و بالاخره شناخت کامل‌تر از وحدت بیشتری برخوردار است. بنابراین، عالی‌ترین مراتب ادراک مرتبه شهودی است که شاهد بدون هیچ واسطه عینی و مفهومی، وجود مشهود را در



حضور خود بیاید.

۹. در مبنای نظری علوم، بر اساس نگرش ملاصدرا، نوعی وحدت و هم‌بستگی وجود دارد و اختلاف علوم با یکدیگر از یک طرف و با فلسفه از طرف دیگر، اختلاف در مرتبه وجودی و نوع هم‌بستگی اجزای موضوع است. دانش فیزیک نوین، در قرن بیستم به مرحله‌ای رسید که ملاصدرا در قرن هفدهم میلادی مبنای نظری آن را در هستی‌شناسی خود به طور مبسوط و فراگیر بیان کرد و این مرحله را برای مباحث بیشتر پشت سر گذاشت. با تحلیل و بسط نظریه ملاصدرا در این‌باره، می‌توان زمینه مساعدی برای طرح مباحث نظری علوم، به ویژه در فیزیک جدید فراهم نمود و از طرفی فلسفه صدرایی را به عنوان یک مکتب فلسفی پویا و قابل تکامل در جهان اندیشه معرفی کرد و برای مباحث آن طرحی نو درآفکند.

در این تحقیق، سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که ملاصدرا

هر چند اختلاف‌هایی  
حایز اهمیت و مؤکد  
میان فیلسوفان و  
مکتب‌های فلسفی  
وجود دارد، ولی باز  
نقطه‌های مشترک  
ومعیارهایی وجود  
دارند که می‌توان  
در فضا و سپهر  
دیگری فیلسوفان و  
مکتب‌های فلسفی  
را در ترازوی تطبیق  
و هم‌سنجش نهاد و  
اندیشه‌های آنان را  
سنجید و به محک  
آزمون زد. درست  
است که هر  
اندیشمند بشری  
در «شیوه زیست»  
ویژه‌ای به سر می‌برد  
و بازی زبانی و ویژه‌ای  
را به کار می‌برد،  
ولی می‌توان «بازی  
زبانی» و «شیوه  
زیست» دیگری  
برساخت که در آن  
شیوه‌های زیست  
گونگون و بازی‌های  
زبانی گوناگون را  
بامعیارهای تازه‌ای  
سنجید و تطبیق  
کرد. از هواداران  
مشهور این دیدگاه  
ابونصر فارابی است،  
که در جمع آرا  
افلاطون و ارسطو  
تلاش‌هایی  
در این باره  
کرده بود.

**تلفیق و آشتی  
فلسفه اسلامی و  
علوم تجربی جدید  
امری غیر محال  
و شدنی است.  
فیلسوفان اسلامی  
آغازین همچون  
ابن سینا و فارابی  
تنهافیلسوف  
به معنای الهی دان  
نبودند، بلکه  
به معنای  
درست کلمه،  
فیلسوف دانشمند  
بودند. آنان بنای  
فلسفه و الاهیات  
خود بر مبنای علم  
تجربی زمان خود  
استوار کرده بودند  
و به هیچ روی از  
علم زمانه غافل  
نبودند. متأسفانه  
با ظهور ملاصدرا،  
عرفان بر علم  
تجربی غلبه کرد و  
کفه ترازو به سود  
شهود و بهزیان  
حس تجربی  
سنگینی کرد.**

از طریق تفکر فلسفی و نظری خود، که مبتنی بر اصالت وجود و تشکیک در مراتب آن است، برای جهان امکان، وجودی تعلق و وابسته تصور می‌کند و معتقد است هرچه مراتب وجود (مانند وجود ماده) ضعیف‌تر باشد، وابستگی آن به مبدأ بیشتر خواهد بود؛ چون هیچ استقلالی برای جهان مادی متصور نیست و پیوسته، دستخوش تغییر و سیوروت است. بنابراین، صدرا جوهره ذات طبیعت مادی عالم پدیدار و عوارض آن را چیزی جز سیلان و حرکت نمی‌داند؛ حرکتی که مستمر و تغییری که متجدد به تجدد ذاتی است. از طرفی، این امتداد سیال و حرکت جوهری و طبیعت سیال را نشان می‌دهد.

انیشیتین نیز امتداد زمانی - مکانی را همچون صدرا از یکدیگر انفکاک‌ناپذیر می‌داند و هر دو زمان را به عنوان بُعد چهارم عالم طبیعت معرفی می‌کنند، با این تفاوت که ملاصدرا



این مسئله را در سه قرن قبل از انیشیتین مطرح کرده است. چون تمام رویدادها، پیوسته در حرکت‌اند، فاصله‌های زمانی و مکانی آنها، همیشه در تغییر است. از این حالت، نسبت زمان و مکان به دست می‌آید. از طرفی، چون زمان نیز تابع کندی و تندی و سرعت حرکت است، به تعداد حرکات زمان خواهیم داشت. از طرف دیگر، چون بررسی پدیده‌های طبیعی جز از طریق زمان صورت نمی‌گیرد، مفهوم زمان با علیت پیوند می‌خورد. علیت نیز بدون زمان نمی‌تواند وجود داشته باشد، همچنان که وجود حرکت هم بدون زمان امکان‌پذیر نیست.

نویسنده کتاب ملاصدرا و وایتهد نتایج حاصل از بررسی تطبیقی خود را به شرح ذیل اعلام می‌دارد:

(۱) نظریه حرکت جوهری ملاصدرا ناظر به جسم طبیعی

است که اساس عالم مادی را تشکیل می‌دهد.  
(۲) جوهر عالم طبیعت و ماده چیزی جز سیلان وجودی ماده نیست.

(۳) نظریه نسبت عام انیشیتین ناظر به زمان و جسم تعلیمی است که حاکی از ابعاد سه گانه عالم است.

(۴) از امتداد عرضی اجسام طبیعی فضا انتزاع می‌شود و اشیاء، همه در این امتداد، بدون این که تقدم و تأخری با یکدیگر داشته باشند با هم جمع‌اند؛ مانند قرار گرفتن ماه و خورشید و زمین در نقاط معینی از فضا.

(۵) علاوه بر این که اجسام طبیعی، امتدادی عرضی دارند که همان امتداد مکانی (طول، عرض و ارتفاع) است، دارای امتداد دیگر طولی‌ای به نام زمان هم هستند، یعنی اشیاء در طول هم با تقدم و تأخر فرض می‌شوند؛ مثلاً افلاطون پیش از ارسطو متولد شده و پیش از او وفات یافته و ارسطو بعد از افلاطون وفات یافته است. از این امتداد و کشش، در فلسفه اسلامی به کمیت متصل غیر قارالذات تعبیر می‌شود و همه رویدادهای جهان هستی با آن سنجیده می‌شود. همچنین، تندی و کندی حرکت، و تقدم و تأخر رویدادهای طبیعی را با این امتداد می‌سنجند.

(۶) چون زمان کمیت متصل تدریجی است که موجود و معدوم می‌شود؛ باید منشأ فرضی زمان یک حرکت دائم و متصل باشد. ملاصدرا برخلاف حکمای گذشته که منشأ این حرکت مستمر را حرکت فلک اقصی دانسته‌اند، این حرکت مستمر و دائم را حرکت جوهری وجود مادی نامیده است.

(۷) صدرا با ابداع حرکت جوهری و اعتقاد به تشکیک در مراتب وجود (اعم از مادی و مجرد)، مسلک خود را در توجیه جهان مادی از قدما جدا کرد و در توجیه جهان مادی و ابعاد آن انقلاب و تطوری فکری به وجود آورد. این تحول فکری، خود می‌تواند زمینه تحقیقات جدیدی را در فلسفه و علم فراهم آورد. او طبیعت عالم ماده را سیلان وجود مادی دانست و جسم را عین حرکت معرفی کرد، نه دارای حرکت. هیچ یک از فلاسفه و دانشمندان قبل از صدرا، به این حقیقت پی نبردند؛ با این که انیشیتین نیز عالم جسمانی را با حرکت مقرون کرد، مستند او بیشتر تحقیقات تجربی بود و از مبانی نظری مستحکمی چون ملاصدرا استفاده نکرد. هر دو اندیشمند معتقدند تنوع اجسام ناشی از تنوع حرکات و شدت و ضعف آنهاست.

(۸) امتداد مکانی - زمانی به یکدیگر وابسته‌اند و از همدیگر جدا نمی‌شوند. با هم‌بستگی مکان - زمان و پیوند آن دو با یکدیگر، عالم طبیعت دارای چهار بُعد خواهد بود که زمان بُعد چهارم آن است و امکان وجود ابعاد و امتدادهای دیگر نیز در عالم طبیعت وجود دارد.

نظریه نسبت انیشیتین که در حال حاضر مهم‌ترین نظریه برای توجیه جهان فیزیکی است، بر عمومیت حرکت، نیروی جاذبه عمومی اجسام، ثبات سرعت نور، و کوتاه شدن اجسام در جهت حرکت استوار است. دانشمندان عصر حاضر حرکت را منشأ نور، صوت، گاز مایع و جامد و علت تنوع پدیده‌های مادی

دانسته‌اند. فضا، از نظر فیزیک جدید، امری فرضی و ریاضی و ذهنی است و آنچه در عالم خارج واقعیت دارد، جسم است. ملاصدرا، حرکت جوهری خود را به عنوان مبدأ فرضی زمان مطرح کرد و از طرفی، امتداد مکانی - زمانی را لازم و ملزوم یکدیگر و هر دو امتداد عرضی و طولی را در طبیعت جسم طبیعی معرفی نمود.

ملاصدرا و انیشتین، بر خلاف نیوتن، مکان و زمان را دو صفت و عرض اجسام دانستند و وجود مستقلی برای هیچ یک، به جز در ارتباط با حرکت تصور نکردند. انیشتین امتداد مکانی را حاصل فواصل حاصل از پراکندگی رویدادها و امتداد زمانی را نتیجه استمرار و تعاقب رویدادها دانست. نسبت مبتنی بر حرکت است و بدون حرکت، جهان طبیعت وجود نخواهد داشت. هر موجودی عبارت است از حرکت خاصی که در ماده پدید می‌آید.

۹) تمام رویدادهای مادی، پیوسته، در حال تغییر است و به همین دلیل، فاصله‌های زمانی و مکانی آنها نیز همیشه در حال تغییر است. به میزانی که از فاصله زمانی رویدادها کم شود، فاصله مکانی افزوده می‌شود و هر قدر به فاصله زمانی حوادث افزوده شود، فاصله‌های مکانی آنها کمتر می‌گردد. پس فاصله‌های زمانی و مکانی ثابت و مطلق نبوده بلکه نسبی هستند. زمان و مکان، به تنهایی نسبی و به صورت ترکیبی، یعنی (مکانی - زمانی)، حقیقت ثابت عالم مادی تلقی می‌شوند. حرکت، مسافت و زمان مندرج در یکدیگر و وابسته به یکدیگرند و این هم‌بستگی، به طرق مختلف، از جمله وجود رابط، در فلسفه ملاصدرا به اثبات رسیده است.

۱۰) مقیاس ثابت انیشتین سرعت نور است و مقیاس ثابت ملاصدرا مرتبه عقلی هر موجود در علم حق تعالی. از دید انیشتین، در هر امر نسبی لازم است امری ثابت فرض شود، زیرا بدون امر ثابت هیچ نسبیتی اثبات‌پذیر نخواهد بود. تا آن زمان، هیچ سرعتی مافوق سرعت نور کشف نشده بود و به همین دلیل، سرعت نور مقیاس تمام مسافت‌ها و ابعاد جسم تلقی می‌شد، ولی باز این مقیاس ثابت، به نظر نویسنده کتاب از نظر فلسفی، چون مربوط به عالم امکان است، ثابت و مطلق نیست، بلکه در حال حاضر، فقط راهگشای تحقیقات و تجربیات طبیعی است، در صورتی که جهت ثابت و استمرار در حرکت جوهری، جنبه عقلی و فرازمانی دارد و خالی از هرگونه احتمال تغییر است. به عبارت دیگر، منشأ استمرار و صیوروت عالم طبیعت فرامادی و فیاضیت او علی‌الاطلاق است. بر این اساس، نسبت در مضایق و متعلقات فیض است که مثار کثرت است نه مفیض که منشأ وحدت است.

### شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد

هر چند مبانی فلسفی و علمی ملاصدرا و وایتهد در شناخت‌شناسی تفاوت‌هایی دارد ولی باز می‌توان استنتاج کلی و اصول بنیادی مشترک و مشابهی در نظریه‌های شناخت این دو فیلسوف به دست داد. از نظر ملاصدرا ادراک و علم به یک

معنای هستند و ادراک به ادراکات تعقلی، تخیلی و احساسی اطلاق می‌گردد. وایتهد نیز ادراک و علم را یکی دانسته است. چون علم از نظر ملاصدرا از مقوله وجود است و وجود دارای مراتب تشکیکی است، علم نیز همین ویژگی را خواهد داشت. بنا بر پویایی بودن و سیلانی بودن پدیده‌های مادی، معلوم واقعی نمی‌تواند عین پدیده‌های مادی باشد. بنابراین، هر دو فیلسوف در مسئله شناخت وحدت را شرط هر نوع ادراک می‌دانند و بر اساس ساختارهای فلسفی خود به شیوه‌های مختلف بر خلاقیت ذهن در تولید کثرات و تکثیر وحدت‌ها تأکید دارند. اجزای عالم ماده پراکنده و متمایز و مستقل از یکدیگر نیستند و با دخالت و فاعلیت ذهن یا به تعبیر وایتهد با تعبیر ریاضی و احتمالات و بر اساس نسبت، به صورت توده‌های به هم تنیده و وابسته به هم تصور می‌شوند.



نظریه ملاصدرا  
تکامل‌یافته  
نظریه‌های  
عرفانی به ویژه  
عرفان ابن عربی و  
از سوی دیگر،  
متأثر از عرفان  
ایرانی و شرقی  
است.

به تعبیر ملاصدرا عالم امکان به طور اعم و عالم ماده به طور اخص نمی‌توانند جز در پرتو وجود ربطی موجود تلقی گردند. به همین دلیل ملاصدرا با توجه به سلسله مراتب وجود، وجود ربطی عالم امکان را با وسایط و مراتب وجود طولی و عمودی سرانجام متصل به وجود حق می‌داند. وایتهد نیز در فلسفه پویایی خود این وابستگی پدیده‌ها را به عالم ماورای ماده مربوط می‌کند و نیز جنبه ثابت قوانین را فرازمانی می‌داند. ملاصدرا جنبه ثابت وجود پدیده‌ها را به افاضه حق مربوط دانسته و جنبه ثابت معلوم را به صورت نفسی، خیالی و عقلی برمی‌گرداند.

ملاصدرا با تشکیکی دانستن علم و وجود، هم نسبت علم را در ارتباط با فاعل‌شناسی مدنظر داشته و هم مراتب اتحاد عالم و معلوم را به اعتبار میزان تکامل نفس و فاعل‌شناسی مشکک و دارای شدت و ضعف تلقی کرده است و در تمام

مراتب ادراک وحدت مدرک و اتحاد نسبی مُدرک با مُدرک را ناپدید نمی‌گیرد و بر این مسئله هم از نظر هستی‌شناختی و هم از نظر معرفت‌شناختی تأکید فراوان دارد. وایتهد در این موضوع، علاوه بر این که فلسفه خود را فلسفه اورگانسمی معرفی کرده و به نوعی به اتحاد اورگانیکی در پدیده‌های عالم هستی تأکید دارد، از آن به پیش شرط ظهور پدیده‌ها در ذهن و به عنوان پیش شرط آگاهی به حقایق ازلی تعبیر می‌کند. هر مفهومی متضمن یک وحدت ارگانیکی است که مهم‌ترین و بنیادی‌ترین وجه شناخت و اصل‌الاصول شناخت‌شناسی است. توصیف علمی از نظر او عبارت است از عمل وحدت و هم‌بستگی در میان عناصر مستقل و مجزا. او درون‌بینی مستقیم که به تعبیری نوعی شهود است، را از عوامل خلاقیت ذهنی می‌داند. از نظر وایتهد آنچه به طور مستقیم ادراک می‌کنیم عبارت است از استمرار و امتداد، نه اجزا



ملاصدرا و  
انیشتین،  
بر خلاف نیوتن،  
مکان و زمان را  
دو صفت و عرض  
اجسام دانستند و  
وجود مستقلی  
برای هیچ یک،  
به جز در ارتباط  
با حرکت تصور  
نکردند.

و لحظات و ذرات اتمی.

در فلسفه صدرا بر اساس وجود ربطی و سلسله مراتب وجود و حرکت جوهری و در فلسفه وایتهد بر اساس پویایی بودن جهان و نسبییت حاکم، اشیای منفرد با صفاتی مجزا و مستقل یافت نمی‌شوند، بلکه ما اجزا را در سایه وحدت به صورت مرتبط و وابسته، به صورت وجود ربطی (از نظر صدرا)، و به صورت بخشی از یک سیستم (از نظر وایتهد) می‌نگریم. هیچ پدیده واقعی‌ای در مقایسه با پدیده‌های دیگر از تجربیات یکسان و همانند برخوردار نیستند (وایتهد) و افاضه فیض از جانب حق نیز تکراری نیست و در هر لحظه شأنی و فیضی خاص در جهان متجلی می‌گردد (صدرا). پس به لحاظ خلاقیت مدام در پدیده‌های هستی و تکامل ذهنی و مراتب نفس، هاله‌ای از نسبییت بر مسئله شناخت فرو افکنده می‌شود ولی این نسبییت

ناشی از جهل و نقص دانش ماست نه مربوط به حقایق عالم هستی.

ملاصدرا اتحاد مدرک و مدرک را در تمام مراتب علم اصل‌الاصول شناخت می‌داند، وایتهد نیز تمایزی را که میان اندیشه‌ها و حقایق فرض می‌شود انکار می‌کند و حقایق را در علوم طبیعی همان اندیشه‌ها تلقی می‌کند. از تغییر ذاتی پدیده‌ها و حرکت جوهری درون ذات و پیاپی آنها ثبات پدیده‌ها آشکار می‌گردد. یعنی، از استمرار تعاقب پدیده‌ها نوعی ثبات حاصل می‌گردد (صدرا). وایتهد نیز یکنواختی طبیعت را در پرتو گذر و جریان دائمی رویدادهای مرتبط با امتداد زمانی-مکانی تلقی می‌کند.

ملاصدرا و وایتهد بر اساس اصول هستی‌شناسی خود، متعلق شناخت را عین امر خارجی و واقعی نمی‌دانند و خلاقیت نفس در متعلق شناخت را متذکر می‌گردند و هر دو پدیده‌های عینی را در قلمرو هم‌بستگی و نسبییت پدیده‌ها مورد توجه قرار می‌دهند. به نظر ملاصدرا هر ماهیتی سه وجه وجودی دارد که برخی از آنها شدیدتر از دیگری است. میان دو وجه معقول و مادی جهان، جهان سومی هست که خود نفس آن را می‌آفریند، زیرا نفس از لحاظ ذات و صفات و افعالش در حکم و فعل خود مثالی از خالق است. این جهان سوم همان «ملکوت نفس» یا وجود ذهنی و ظهور مثالی است. وایتهد نیز نقش خیال را در تشکیل مفاهیم و صور نادیده نگرفته است. از نظر ملاصدرا «ملکوت نفس» یا ظهور مثالی عامل انتقال میان محسوس و معقول و معقول و محسوس است. او همه قوای مادی ظاهری را در سایه و آثاری از قوای درونی می‌داند که همه به حاق و ذات نفس، یعنی به حقیقت نفس برمی‌گردند. نفس به صورت مثالی تصویری از خود دارد که با قالب وی می‌خواند و به اشیا به همان سان برمی‌خورد که خود بدان اعتقاد و گرایش داشته است.

از فراز فلسفه ملاصدرا می‌توان خطی را تشخیص داد که به نوعی به بینش متافیزیکی شهودی و به نوعی به نگرش متافیزیکی تخیل فعال و امر مثالی رهنمون شده و گرایش نشان می‌دهد. متافیزیک حضور با گسترده شدنش به متافیزیک شهود می‌انجامد که سیر انفسی بشر در آفاق این معرفت مبشر آن خواهد بود. از نظر وایتهد نیز نقش درون‌بینی و شهود در شناخت این است که به کمک تعمیم تخیلی و جوه خاص را درهم می‌آمیزد و به اصول کلی متافیزیکی تبدیل می‌کند. با تعمیم تخیلی، ما می‌توانیم ضرورت‌های مستمر و دائمی ثابت را کشف کنیم.

مراتب کمال نفس در اثر حرکت جوهری از مرحله جدایی‌اش از ماده تا مراحل تجرد و وصولش به آستانه ملکوت و تبدیل شدن آن به وجود ملکوتی به تدریج حاصل می‌گردد و درجه به درجه در امر تعقل و نردبان فکرت بالا می‌رود تا سرانجام به مقام اتحاد با عقل فعال و روح القدس برسد. روان با حرکت جوهری به تجرد برزخی و تجرد عقلی می‌رسد، زیرا دریافت مجموعه واقعیات



جهان معقول و یگانه شدن با آنها از شرایط وجودی روان است؛ هم‌چنان که جزو شرایط وجودی اوست که خود با تکامل و تحول درون‌ذات به عالم عقلی تبدیل شود، عالمی که صورت هر موجود معقول و تصویر ذهنی هر موجود مادی در آن است. از نظر صدرا درجه وجود با درجه حضور هم‌بستگی دارد، یعنی هر قدر وجود شدیدتر باشد حضور در برابر جهان‌های دیگر، و غیاب نسبت به فنا و عدم، به همان نسبت بیشتر خواهد بود.

البته لازم است بدانیم که به نظر وایتهد، ما رابطه خود را با جهان خارج از رهگذر منبع الوهیتی که در تجربه کنونی ما حضور دارد، تجربه می‌کنیم. احساس اهمیت تاریخی درک جهان به‌عنوان یک پویش ازلی و زوال‌ناپذیر در وحدت الهی آرمانی است. بنابراین، میان الوهیت و پویش تاریخی ارتباط اساسی وجود دارد.

### ارزیابی و نتیجه‌گیری نهایی

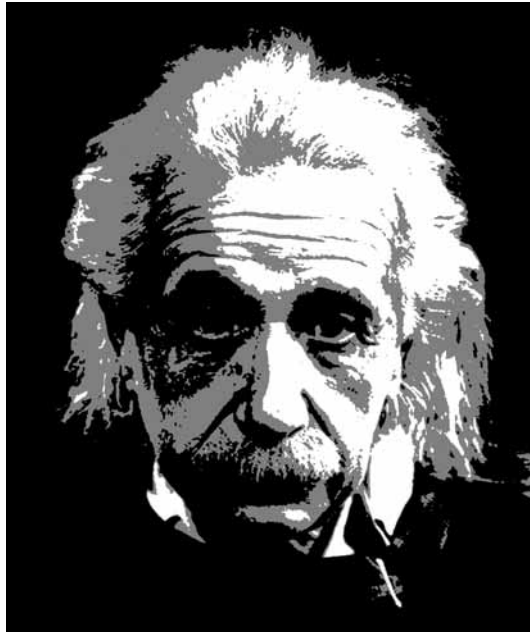
حسن عمده کتاب ملاصدرا و وایتهد که به قلم استاد ارجمند دکتر مهدی دهباشی به رشته تحریر در آمده، این است که از منظری علمی به ویژه از منظر علم جدید به فلسفه اسلامی نظر کرده و تلاش کرده است میان اندیشه‌های علمی که بیشتر در فلسفه وایتهد نمود پیدا کرده است و اندیشه‌های ملاصدرا تلفیق و آشتی برقرار کند. چنین بر می‌آید که تلفیق و آشتی فلسفه اسلامی و علوم تجربی جدید امری غیرمحال و شدنی است. فیلسوفان اسلامی آغازین همچون ابن‌سینا و فارابی تنها فیلسوف به‌معنای الهی‌دان نبودند، بلکه به‌معنای درست کلمه، فیلسوف‌دانشمند بودند. آنان بنای فلسفه و الاهیات خود بر مبنای علم تجربی زمان خود استوار کرده بودند و به هیچ روی از علم زمانه غافل نبودند. متأسفانه با ظهور ملاصدرا، عرفان بر علم تجربی غلبه کرد و کفه ترازو به سود شهود و به‌زیان حس تجربی سنگینی کرد. امید است که کتاب بالا راهی تازه را برای بازگشت فلسفه اسلامی به علم جدید و استوار کردن مبانی فلسفی بر پایه مبانی علمی بگشاید، به ویژه آنکه، در فیزیک نظری دیگر سخن از نظریه‌های اثبات شده در میان نیست و بیشتر نظریه‌ها چونان سناریوهایی هستند که احتمال دارد شواهدی در تأیید آنها یافت شود و احتمال دارد یافت نشود. در فیزیک جدید مسأله اصلی یافتن نظریه‌ای است که بتواند همه قوانین فیزیک را متحد کند و تصویری هماهنگ از سراسر گیتی بدست دهد. این نظریه را M-theory نظریه مادر یا نظریه ابررسمانی می‌نامند. از این‌رو، نظریه‌های کل‌گروانه ملاصدرا می‌تواند پشتوانه فلسفی سودمندی برای چنین نظریه‌هایی به دست دهد.

### چند کلمه درباره ایرادهای صوری کتاب

کتاب ملاصدرا و وایتهد هر چند به لحاظ محتوا غنی است و تلاش دارد طرح نوی را در فلسفه اسلامی پی افکند، ولی ایرادهای صوری‌ای دارد که در زیر به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود. اغلاط تایپی فراوان در متن یافت می‌شود، به نظر می‌رسد کتاب

به‌دست ویراستاری سپرده نشده است، زیرا ساختار بعضی جمله‌ها ایراد دستوری دارد. بهتر است فصول کتاب منقح‌تر و پیراسته‌تر گردد. چنین می‌نماید که بعضی فصول مقاله‌هایی هستند که به کتاب افزوده شده‌اند. بهتر است این فصول به‌گونه‌ای بازنویسی شوند که در ساختار کلی کتاب خللی وارد نکند. همچنین در پاره‌ای موارد تکرار دیده می‌شود که بهتر است در چاپ‌های بعدی این ایرادها بر طرف شوند تا متنی یک‌دست‌تر و پیراسته‌تر در معرض دید خوانندگان قرار گیرد و بدین راه شائبه‌ای در وزن و اعتبار کتاب پدید نیاید.

در پایان می‌بایست تلاش و کوشش مؤلف را در تطبیق دو تن از بزرگ‌ترین فلاسفه جهان، ملاصدرا شیرازی و آلفرد نورث وایتهد انگلیسی، در زمانه‌ای که کارهای علمی و فرهنگی‌ای از این دست هیچ پشتیبان مالی و معنوی در کشور ندارد ستود و از



تلاش‌های نویسنده محترم در این راه پر فراز و نشیب و دشوار نهایت تشکر را کرد. امید است که کتاب مورد بحث گامی باشد برای گفتگو میان دو فرهنگ عظیم شرقی و غربی و زمینه‌ای باشد برای نزدیکی و اتحاد فلسفه اسلامی و فلسفه علمی نوین.

### منبع

ملاصدرا و وایتهد، پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی فیلسوفان مشهور فلسفه پویشی، مهدی دهباشی، تهران: نشر علم، ۱۳۸۶.

### پی‌نوشت

\*دانشجوی دکترای فلسفه دین، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات اصفهان.

### پیش‌تین

### نیز امتداد

### زمانی-مکانی

### را همچون صدرا

### از یکدیگر

### انفکاک‌ناپذیر

### می‌داند و هر دو

### زمان را به عنوان

### بعد چهارم عالم

### طبیعت‌معرفی

### می‌کنند، با این

### تفاوت که

### ملاصدرا این

### مسئله را در

### سه قرن قبل از

### انیشترین مطرح

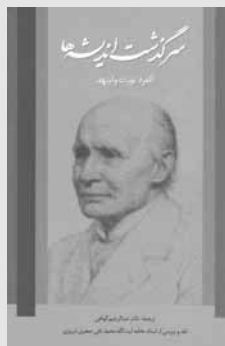
### کرده است.

# همنوایی‌های علامه جعفری و وایتهد درباره سرگذشت‌اندیشه‌ها

نگاهی به انتقادهای علامه  
جعفری بر کتاب سرگذشت  
اندیشه‌های وایتهد

فاطمه محمد\*

fmohammad90@gmail.com



سرگذشت‌اندیشه‌ها،  
آلفرد نورث وایتهد،  
ترجمه عبدالرحیم گواهی  
به همراه نقد و بررسی  
علامه محمدتقی جعفری،  
تهران: دفتر نشر فرهنگ  
اسلامی، ۱۳۷۶.

**اشاره:** کتاب سرگذشت‌اندیشه‌های وایتهد به نوعی تاریخ فلسفه‌ای تحلیلی است که با گزینشی از گذشته درصدد طرح ایده‌های خود است. به نظر علامه محمدتقی جعفری آرای وایتهد در این کتاب، چه درباره گذشته و چه نظریات و نتیجه‌گیری‌های خود او قابل نقد است. ایشان بر این کتاب حاشیه‌هایی نوشته‌اند که در ضمن ترجمه کتاب توسط استاد گواهی به چاپ رسیده است. مقاله حاضر به بررسی انتقادات علامه پرداخته است.

کتاب ماه فلسفه

## مقدمه

وایتهد کتاب سرگذشت‌اندیشه‌ها را در سال ۱۹۳۲ به رشته تحریر درآورد. عنوان این کتاب دو معنا را در بر می‌گیرد:  
۱. تأثیر برخی اندیشه‌ها در تکامل تدریجی بشر به سوی

تمدن

۲. سرگذشت کوشش نویسنده در شکل دادن یک طرح نظری، به گونه‌ای که بتواند ماجراهای تاریخی را تبیین کند. این کتاب در واقع مطالعه‌ای در مفهوم تمدن و کوششی برای فهم این نکته است که چگونه موجودات متمدن به ظهور می‌رسند. برخی از قسمت‌های این کتاب سخنرانی‌های وایتهد است.

کتاب به‌طور کلی شامل چهار بخش است: ۱. مباحث اجتماعی ۲. مباحث کیهان‌شناسی ۳. مباحث فلسفی ۴. تمدن. علامه جعفری ابتدا با ترجمه این اثر به قلم دنیس زکی حسن آشنا شد و سپس متن فارسی آن را در سال ۱۳۳۹ که پرویز داریوش آن را ترجمه کرده بود، مورد بررسی قرار داد. از آنجا که از نظر علامه جعفری این دو ترجمه نارسایی‌هایی داشت و غیر قابل اعتماد بود، آقای عبدالرحیم گواهی را تشویق و ترغیب به ترجمه دوباره اثر کردند. این ترجمه به همراه نقد و بررسی‌های خود ایشان در سال ۱۳۷۰ توسط دفتر نشر فرهنگ اسلامی منتشر شد.

علامه جعفری معتقد بود که این کتاب در عین موارد قابل انتقادی که دارد، از نظر محتوا ارزنده است و اگر چه نظام کامل فلسفی‌ای ارائه نمی‌دهد، اما موضوعاتی را مورد بررسی قرار می‌دهد که تا حد زیادی عمیق و از جنبه‌های گوناگون مطرح است، به طوری که می‌توان وایتهد را یک فیلسوف ردیف اول معاصر غرب تلقی کرد. اطلاعات تاریخی وایتهد درباره اندیشه‌ها و عقاید مختلف قابل توجه است. وی گاهی به استنباط‌های ظریفی در بُعد تاریخی اندیشه‌ها می‌پردازد و گاهی درباره مسائل عالی الهیات و برخی نقایص آنها قضاوت کلی می‌کند؛ این نگاه به نظر علامه جعفری ناشی از ناآشنایی وایتهد با اسلام است.

وایتهد درباره مسائل انسانی به ویژه ارزش‌های انسانی نظریات قابل توجهی دارد و برخلاف برخی از متفکران غربی، اثبات اصول و ارزش‌های انسانی را بر احساسات مستند نمی‌سازد، بلکه برای آنها استدلال‌های قابل توجهی می‌آورد. او با آنکه در فیزیک و ریاضیات و منطق ریاضی از پیش‌تازان معاصر محسوب

می‌شود، در زمینه مابعدالطبیعه نیز ایده‌های جالبی دارد. وایتهد در اندیشه‌های متافیزیکی و بینش‌های سیاسی به شدت متأثر از افلاطون است، اما برخلاف اعتقاد برخی، او نسخه دوم افلاطون نیست، بلکه تنها متأثر از اوست. وایتهد هستی‌شناسی را در انحصار عقل نظری محض قرار نمی‌دهد و در برخی مسائل عقل نظری محض روشی شرقی را برمی‌گزیند.

از دیگر ویژگی‌های وایتهد در این اثر می‌توان به «عفت قلم و متانت سبک» او اشاره کرد. او با روحیه‌ای متین و جدی و دیدی فروتنانه به بررسی مسائل عالی مربوط به انسان و جهان می‌پردازد، بر خلاف بعضی از متفکران غربی (همچون فروید، سارتر، کامو) که آگاهانه یا ناآگاهانه جهان و انسان را اسباب‌بازی خود تلقی می‌کنند. اگرچه وایتهد در برخی از مباحث این کتاب مبتنی ساختن معارف انسانی بر مبنای «انسان هر چه بخواهد انجام بدهد جز تراحم زندگی دیگران» اظهار ناخوشنودی می‌کند، اما اخلاق و ارزش‌های انسانی و مذهب را جدی‌ترین حقایق بشری می‌داند.

نقد و بررسی‌های علامه جعفری بر این اثر از ویژگی‌هایی برخوردار است که از جمله می‌توان به انصاف علمی در سراسر بحث‌های ایشان اشاره کرد، همچنین میان مؤلف و ناقد همدلی‌های بسیاری وجود دارد که ریشه در مبنای مشترک اندیشه‌های این دو متفکر دارد. علامه در نقد خود هم بر جنبه‌های مثبت این کتاب تأکید دارد و هم بر نقاط ضعف آن و مطالب را از زوایای مختلف مورد بررسی قرار می‌دهد که در ذیل برخی از آنها را برمی‌شماریم.

### تاریخ اندیشه بشری

از نظر وایتهد در سیر تاریخ اندیشه‌ها نوعی دوگانگی دیده می‌شود، چراکه از یک‌سو عوامل جبری در تاریخ مؤثرند، مانند بربرها در قدیم و نیروی تجار در عصر جدید، و از سوی دیگر آرمان‌های خودآگاهانه بشر مؤثرند، مانند نیروی مسیحیت و دموکراسی.<sup>۱</sup> علامه جعفری نیز این دو بُعدی بودن تاریخ ایده‌ها را می‌پذیرد که همان نموده‌های فکری و عقلانی بشر است. وایتهد ملاک واقعی این دوگانگی را نشان نمی‌دهد، در حالی که از نظر علامه این دوگانگی همان دو بُعدی بودن حیات بشر است؛ بُعد مادی و طبیعی و بُعد معنوی و روحانی. وایتهد معتقد است مورخان همواره تاریخ را از دریچه چشم

خود مورد مطالعه قرار می‌دهند. علامه جعفری نیز معتقد است مورخان در تحلیل تاریخ شرایط ذهنی و فکری خود را دخالت می‌دهند و آن‌گونه تاریخ را بررسی می‌کنند که خواسته‌هایشان اقتضا می‌کند.

وایتهد می‌گوید: «تاریخ عقاید ما منبعث از عقاید تاریخی ماست، یعنی مبتنی بر دیدگاه‌های عقلانی خود ماست»<sup>۲</sup>، در حالی که از نظر علامه این اصل را نمی‌توان یک اصل کلی و عمومی دانست، چراکه در این صورت همه کتاب‌های تاریخی از اعتبار و ارزش ساقط خواهد شد.

وایتهد در بررسی تاریخ اندیشه‌ها معتقد است نباید به ساده نمودن بیش از حد امور اقدام کرد.<sup>۳</sup> از نظر علامه نیز نمی‌توان همه مسائل عالی فلسفی و علمی را بیش از حد ساده نمود تا همگان بفهمند و تلاش در این جهت نه تنها امکان‌پذیر نیست بلکه مضر هم می‌باشد.

### علم و فلسفه

از آنجایی که فلسفه در تاریخ اندیشه بشری از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، وایتهد آن را این‌گونه تعریف می‌کند: «فلسفه آن احساس اهمیتی است که تمامی تکاپوهای مبتنی بر تمدن را حیات می‌بخشد»<sup>۴</sup> و چند نتیجه مهم برای اندیشه‌های فلسفی قائل است: حقیقت، بینش و آینده‌نگری، احساس ارزش زندگی، احساس اهمیت حیاتی تکاپو برای تمدن، دست یافتن به زندگی.

از نظر علامه، فلسفه نمی‌تواند عهده‌دار

احساس ارزش زندگی و دست یافتن

به آن باشد، چراکه فلسفه فقط

به توصیف انسان و جهان،

آن‌چنان که هستند نمی‌پردازد.

در قلمرو ارزش‌ها نیز فلسفه

فقط آنها را توصیف می‌کند، نه

آنکه ارزیابی لزوم و بایستگی‌های

آنها را لحاظ کند.<sup>۵</sup>

وایتهد درباره عقل دیدگاه خاصی

دارد و معتقد است عقل به تنهایی

نمی‌تواند به انتخاب آنچه که برای

وایتهد به تأثیر از افلاطون در باب مُثُل و رابطه آن با خداوند،

به تفسیری درباره خداوند می‌پردازد و می‌گوید: خدا موجودی است که

«به اشکال زیبایی ابدی خیره شده»، در حالی که به نظر علامه این دریافت او

از خداوند غلط است، زیرا خداوند جامع همه کمالات است و فقط به

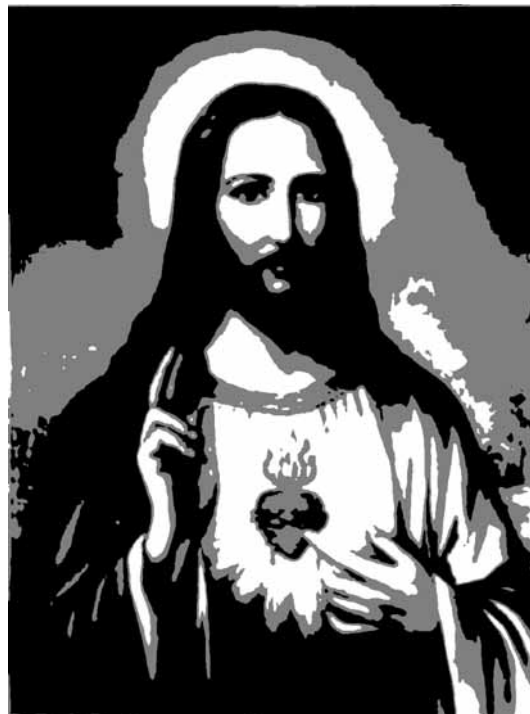
نظاره زیبایی ابدی نمی‌پردازد، بلکه جلال و عظمت هستی نیز

مورد نظاره اوست.



انسان شایسته است بپردازد. برای آنکه انسان بتواند دست به انتخاب صحیح بزند، باید از نیروی دیگری به نام حکمت استفاده کند. وی حکمت را چیزی فراتر از عقل و فلسفه می‌داند. «نقش حکمت آن است که به عنوان عامل تعدیل‌کننده‌ای بر خمیر مایهٔ عقلانی عمل نموده و برای هر شرایط مشخص نتیجهٔ معینی بدست دهد.»<sup>۶</sup>

علامه جعفری نیز بر این اعتقاد است که اگر عقل نظری به تنهایی می‌توانست بشریت را به اهداف عالی برساند، این همه اختلاف نظر میان مکاتب مختلف وجود نمی‌داشت. در فلسفه



وایتهد در جایی این جمله را به عیسی (ع) نسبت می‌دهد که «کارهای قیصر را به قیصر و کارهای خدا را به خدا واگذارید.» علامه معتقد است این مطلب بی‌مأخذ است و نمی‌توان آن را به عیسی نسبت داد، چرا که این سخن با حکمت بعثت پیامبران که نشان دادن راه سعادت در همهٔ ابعاد است مطابقت ندارد. به علاوه، اگر قرار بود پیامبری مانند عیسی چنین عمل کند، هرگز با قدرت‌مندان جامعهٔ خود درگیر نمی‌شد.

جالب بودن قضیه به شرایط ذهنی و روانی انسان‌ها بستگی دارد. آنچه برای انسان‌ها ضرورت دارد تعلیم منطبق واقعیت‌هاست و باید بدانند که کدام یک از واقعیات اهمیت حیاتی دارند.

### طبیعت و خداوند

در بحث از ماهیت قوانین طبیعت، از میان چهار نظریهٔ ذاتی بودن، دستوری و جعلی بودن، نظریهٔ توصیفی، نظریهٔ قراردادی، وایتهد طرفدار نظریهٔ ذاتی بودن قانون است. طبق این نظریه قانون کاشف مختصات اجزایی طبیعت است. از نظر علامه اشکال این نظریه آن است که به این پرسش پاسخ نمی‌دهد که چرا هر شیء دارای مختصات خاصی است. علامه طرفدار نظریهٔ دستوری است. بر اساس این نظریه جهان طبیعت با همهٔ اجزا و نموده‌هایش در حال شدن است و این شدن‌ها نیز مستند به فیض الهی است که از عالم ماورا طبیعت سرزیر می‌شود.

یکی از مباحث قابل انتقاد وایتهد نظری است که دربارهٔ ارتباط خدا با زمان داده است: «طبیعت ازلی خداوند که به یک معنا غیرزمانی و به معنای دیگر زمانی است، ممکن است رابطه‌ای به صورت حضور ذاتی متقابل خیلی خاص و شدیدی را با روح برقرار نماید.»<sup>۸</sup> به نظر علامه جعفری، وایتهد به این نکته توجه ندارد که زمان معلول حرکت است و حرکت هم برخاسته از عالم ماده است و موجودی که ماورای ماده است هرگز نمی‌تواند در بستر زمان قرار گیرد، مگر اینکه مقصود وایتهد جلوه‌های عینی صفات فعلی خداوند بوده باشد، مانند زنده کردن و میراندن.

وایتهد تعلق خداوند به امور محال را مطرح می‌کند و مانند بسیاری از متفکران غربی نمی‌تواند از عهدهٔ حل آن برآید، چنانکه می‌گوید: «آن مفهوم عدم امکانی که حتی خداوند نیز قادر به فایق آمدن بر آن نیست، موضوعی است که الهیون قرن‌ها با آن آشنایی داشته‌اند.»<sup>۹</sup> به نظر علامه، این مطلب نشانهٔ عدم اطلاع او از اصول دقیق و عالی الهیات است، او به این نکته توجه ندارد که قدرت هیچ‌گاه بر امر محال تعلق نمی‌گیرد.

وایتهد به تأثیر از افلاطون در باب مثل و رابطهٔ آن با خداوند، به تفسیری دربارهٔ خداوند می‌پردازد و می‌گوید: خدا موجودی است که «به اشکال زیبایی ابدی خیره شده»<sup>۱۰</sup>، در حالی که به نظر علامه این دریافت او از خداوند غلط است، زیرا خداوند جامع همهٔ کمالات است و فقط به نظارهٔ زیبایی ابدی نمی‌پردازد، بلکه جلال و عظمت هستی نیز مورد نظاره اوست. همچنین خیره شدن در مورد خداوند صادق نیست. چراکه هیچ چیز نمی‌تواند موجب شگفتی او شود. شاید بتوان عبارت او را اینگونه تفسیر کرد که مراد وی خیرگی افلاطون به مثل است نه خیرگی خداوند به صور زیبایی ابدی.

در بحث از علم و فلسفه نیز وایتهد به تفسیر آرای افلاطون پرداخته و می‌گوید: اولاً او به سردرگمی و بی‌نظمی طبیعت اعتقاد دارد و ثانیاً قدرت مطلق صانع را انکار می‌کند.<sup>۱۱</sup> علامه جعفری این تفسیر را نمی‌پذیرد، زیرا نفی نظم حاکم بر جهان طبیعت با دیگر اندیشه‌های افلاطون ناسازگار است، عالم طبیعت، سایه

آدمی با انسان و جهان آن‌چنان که هستند سر و کار دارد، اما در حکمت به عوامل رشد و کمال انسان‌ها هم توجه می‌شود، به بیان دیگر، با حکمت می‌توان به انسان‌سازی پرداخت، نه صرفاً انسان‌شناسی.<sup>۷</sup>

وایتهد به سه عنصر غریزه، عقل و حکمت اعتقاد دارد و آنها را از یکدیگر جدایی‌ناپذیر می‌داند و معتقد است اگر حکمت از حیات بشر حذف شود فجایع بسیاری به وجود خواهد آمد. او هنگامی که از حقیقت بحث می‌کند، جالب بودن یک قضیه را از مطابق با واقع بودن آن با اهمیت‌تر می‌داند. این نظر او مورد انتقاد علامه جعفری است، زیرا از نظر ایشان حقیقت داشتن یک قضیه مهم است، نه جالب بودن آن، به ویژه که وایتهد می‌گوید «چیزی که به دنبال آن هستیم حقیقت بی‌پرده است.» علامه سعی می‌کند این سخن وایتهد را به گونه‌ای توجیه کند و می‌گوید شاید هدف وایتهد از تأکید بر جالب بودن یک قضیه به خاطر آن است که افراد معمولی به جالب بودن یک قضیه بیشتر اهمیت می‌دهند تا حقیقتی که در آن نهفته است. از نظر علامه کمیت و کیفیت

عالم مثل دارای نظم است، پس به تبع آن باید منظم باشد. ثانیاً اگر افلاطون قدرت مطلق صانع را انکار کند، دچار تناقض گویی خواهد شد، چراکه وی اراده متعال را قبول دارد و بر اساس آن سامان‌دهی جهان را تبیین می‌کند.

نگاه وایتهد به مذهب مثبت است و این نوع نگاه از نظر علامه مورد تقدیر است، چراکه برای مذهب نقش مؤثری در حیات بشری قائل است. البته وایتهد میان خود مذهب و مؤسسات دینی تمایز قابل می‌شود. چراکه مؤسسات دینی عموماً پشتیبان عادات اجتماعی‌اند. او مذهب، حوادث و رویدادهای جهان را تکرارپذیر می‌داند تا اینکه روزی جهان به پایان برسد.<sup>۱۲</sup>

از نظر علامه اسلام و همه مذاهب الهی واقعیات و رویدادهای جهان هستی را وابسته به حکمت خداوند می‌دانند که تحقق آنها مطابق قانون صورت می‌گیرد و هیچ‌یک از پدیده‌ها و حوادث نیز تکرارپذیر نیستند. هیچ‌گاه نباید تشابه صوری پدیده‌ها و حوادث را با تکرار آنها اشتباه کرد. علامه در این باره به آیه ۲۹ سوره الرحمن استناد می‌کند.

یکی دیگر از انتقادهای علامه به وایتهد درباره مذهب این است که او می‌گوید: «مذهب در ذات خود همواره بین دو مفهوم برادری انسان‌ها و رابطه خداوند با مخلوقاتش همچون رابطه ارباب و برده در نوسان بوده است»<sup>۱۳</sup>، در حالی که در اسلام انسان‌ها دارای احترام ذاتی هستند و همه با یکدیگر برابر و برادرند. در اسلام رابطه خدا با مخلوقاتش نه رابطه ارباب و برده، بلکه رابطه عابد و معبود است و خداوند از رگ گردن به بندگانش نزدیکتر است.

وایتهد در جایی این جمله را به عیسی (ع) نسبت می‌دهد که «کارهای قیصر را به قیصر و کارهای خدا را به خدا واگذارید.» علامه معتقد است این مطلب بی‌مأخذ است و نمی‌توان آن را به عیسی نسبت داد، چراکه این سخن با حکمت بعثت پیامبران که نشان دادن راه سعادت در همه ابعاد است مطابقت ندارد. به علاوه، اگر قرار بود پیامبری مانند عیسی چنین عمل کند، هرگز با قدرت‌مندان جامعه خود درگیر نمی‌شد.

وایتهد در سرگذشت اندیشه‌ها به دنبال توجه به مباحث ریز هستی‌شناسی، گاهی چنان از علت غایی سخن می‌گوید که گویی آن را نمی‌پذیرد و حتی اعتقاد به آن را سد راه تفکر منطقی می‌داند.<sup>۱۴</sup> علامه با این دیدگاه او مخالف است، چراکه نفی علت غایی اولاً مستلزم این است که جهان هستی را معلول تصادف بدانیم؛ وایتهدی که به خدا اعتقاد دارد، چگونه می‌تواند علت غایی را که حکمت الهی ایجاب می‌کند نفی کند؛ ثانیاً اگر جهان هستی غایتی نداشته باشد همه اصول و ارزش‌های اخلاقی خیالی بیش نخواهد بود. علامه احتمال می‌دهد اختلاف نظر متفکران الهی در تبیین علت غایی جهان موجب شده که وایتهد اینگونه به علت‌غایی بنگرد.

## انسان و جایگاه او

وایتهد در مباحث انسان‌شناسی، در تفسیرش از انسان،

طبیعت وی را بسیار پیچیده تلقی می‌کند و می‌گوید: «طبیعت انسانی چنان پیچیده است که از نظر یک سیاست‌مدار، طرح‌هایی که برای اجتماع بر روی کاغذ می‌آید، حتی به اندازه کاغذی هم که برای آنها صرف شده ارزش ندارد.»<sup>۱۵</sup> علامه نیز به این دیدگاه اعتقاد راسخ دارد، اما پیاده نشدن طرح‌های اصلاحی در جامعه و بی‌ارزش بودن آنها را بر اثر پیچیده بودن طبیعت بشری نمی‌دانند، بلکه معتقد است نادیده گرفتن اخلاق و مذهب و بی‌توجهی رهبران فکری و سیاسی برای اصلاح طبیعت بشر موجب می‌شود زشتی‌های موجود در جوامع بشری از میان نرود.



اگر جنبه‌های منفی انسان با اخلاق و مذهب کنترل شود، از حیات معقول برخوردار خواهد شد، بر خلاف نظر وایتهد که هیچ راه شناخته‌شده‌ای را برای از میان برداشتن شرور اجتماعی موثر نمی‌دانست جز عرضه داشتن شرور بدتر. در عین حال، هر دو متفکر معتقدند اگر انسان‌ها به یکدیگر عشق ذاتی نداشته باشند دست از بردگی و استثمار بر نخواهند داشت.<sup>۱۶</sup>

وایتهد گاه چنان سخن می‌گوید که گویی انسان از نسل میمون است؛ «در دورانی دور، زیر فشار ناشی از گسترش جنگل‌ها، بعضی از پستانداران از درخت بالا رفته و میمون شدند، سپس در روزگار بعدی و پس از گذشت مدتی طولانی، زیر فشار نابودی جنگل‌ها، همان نژاد از درختان پایین آمده و انسان شدند.»<sup>۱۷</sup> اما علامه این نظریه را که انسان نوعی از حیوانات است که بر اثر تحول انسان شده نمی‌پذیرد، چرا که هیچ دلیل تجربی و علمی برای اثبات این نظریه ارائه نشده و آنچه مطرح شده بیشتر قیاسی است که ماده آن قابل اثبات نیست.

درباره هدف زندگی وایتهد کمال انسان را مطرح می‌کند که مقتضیات اجتماعی آن را به وجود می‌آورد. علامه جعفری این را می‌پذیرد که انسان باید کوشش هدفدار به سوی کمال داشته باشد، اما این را که کمال مقید به شرایط محیطی است،

از دیگر ویژگی‌های  
وایتهد در این اثر  
می‌توان به «عفت  
قلم و متانت  
سبک» او اشاره  
کرد. او با روحیه‌ای  
متین و جدی و  
دیدنی فروتنانه به  
بررسی مسائل  
عالی مربوط به  
انسان و جهان  
می‌پردازد، بر  
خلاف بعضی از  
متفکران غربی  
(همچون فروید،  
سارتر، کامو) که  
آگاهانه یا ناآگاهانه  
جهان و انسان را  
اسباب‌بازی خود  
تلقی می‌کنند.

قابل پذیرش نمی‌داند. البته اگر مراد از شرایط محیط خواسته‌ها و تفکرات معمولی افراد باشد که در مسیر حیات طبیعی به جریان می‌افتد دیگر نمی‌توان آنها را کمال دانست. اشکال و ایتهد این است که بر جریان حیات معمولی و طبیعی بشر تأکید می‌کند، در حالی که بارها در آثارش گوشزد می‌کند که بسیاری از آنچه در جوامع بشری می‌گذرد با واقعیات و آرمان‌های والای انسانی سازگار نیست.

یکی دیگر از انتقادهای علامه بر وایتهد بی‌توجهی او به قانون صیانت ذات است. علامه حیات انسان را به صیانت ذات



نقد و بررسی‌های  
علامه جعفری  
بر این اثر از  
ویژگی‌هایی  
بر خوردار است  
که از جمله  
می‌توان به انصاف  
علمی در سراسر  
بحث‌های ایشان  
اشاره کرد،  
همچنین میان  
مؤلف و ناقد  
همدلی‌های  
بسیاری وجود  
دارد که ریشه در  
مبانی مشترک  
اندیشه‌های این  
دو متفکر دارد.  
علامه در نقد خود  
هم بر جنبه‌های  
مثبت این کتاب  
تأکید دارد و هم  
بر نقاط ضعف  
آن و مطالب را از  
زوایای مختلف  
مورد بررسی  
قرار می‌دهد.

طبیعی و صیانت ذات تکاملی تقسیم می‌کند و لازمه بقای نوع انسانی را توجه به صیانت ذات تکاملی می‌داند و می‌گوید در سرتاسر این کتاب و ایتهد بحث مشروحی درباره قانون صیانت ذات ندیدم.<sup>۱۸</sup>

### اخلاقیات

وایتهد به دنبال مباحث انسان‌شناسی در این اثر، مباحث اخلاقی که از جایگاه ویژه‌ای در زندگی بشری برخوردار است را مطرح می‌کند. او در بحث از عظمت مسیحیت و ادیان دیگر بر اخلاقیات موقت تأکید می‌کند، چنان‌که گویی اعتقادی به اخلاق جاودان ندارد.<sup>۱۹</sup> علامه جعفری اعتراض می‌کند و می‌گوید: در ادیان الهی، به‌ویژه اسلام، اخلاق جنبه ابدی و جاودان دارد، چرا که در واقع همان شکوفا کردن استعدادهای مثبت آدمی است و ارزش‌های اخلاقی موجب تنظیم اجتماعی افراد نیز می‌شود. پیامبر اسلام نیز هدف رسالت خود را تکمیل اخلاق مردم می‌دانست.

وایتهد با تأکید بر اصول اخلاقی تضادی را درباره اخلاقیات مطرح می‌سازد؛ از یک‌سو امور اخلاقی به دنبال اهداف متعالی هستند و از سوی دیگر قهرمانان اخلاق مخالف آرمان‌های جدیدند،<sup>۲۰</sup> در حالی که از نظر علامه متفکران بزرگ اخلاقی

هیچ‌گاه مخالف آرمان‌های جدید نبوده‌اند و فقط قهرمانان حرفه‌ای که قضایای اخلاقی را چیزی جز مجموعه‌ای از اصول اخلاقی را کد نمی‌دانند، با تغییر و تحول و آرمان‌های نو مبارزه می‌کنند. حکمای بزرگ اخلاق، ارزش‌ها و قضایای اخلاقی را نه را کد و جامد بلکه وابسته به خدا می‌دانند. مبانی اخلاق حیات معقول بشر است و حیات معقول نیز یک پدیده را کد نیست. البته اصول کلی اخلاق از آنجا که ریشه در فطرت و عقل و وجدان بشر دارد اموری ثابت هستند و تغییراتی که پیش می‌آید یا تغییر در موضوعات است یا تغییر در موضع‌گیری‌های انسان در برابر واقعیات.

به طور کلی وایتهد توجه زیادی به ارزش‌های اخلاقی دارد تا جایی که معتقد است در بررسی دقیق هر جامعه باید دید که اداره امور آن بر عهده چه کسانی است، اگر به عهده افراد رشد یافته باشد اوضاع جامعه رو به بهبود است.<sup>۲۱</sup> به عقیده علامه نیز با شناسایی افرادی که مسئولیت‌های یک جامعه را دارند می‌توان دریافت که آن جامعه چه اهدافی را دنبال می‌کند و کمیت و کیفیت آزادی در آن جامعه چگونه است.

هر دو متفکر بر ضرورت آزادی (آزادی در تفکر، فعالیت‌های اجتماعی و...) تأکید دارند. همچنین برای هر دوی ایشان رابطه حکومت با مردم اهمیت به سزایی دارد و آن را از جمله مسائل غامض اندیشه بشری می‌دانند. علامه در بحث از آزادی بر آزادی روانی تأکید دارد و آن را جوهر اساسی حیات بشر و آزادی‌های دیگر می‌داند. البته آزادی روانی هم بدون «آزادی معقول در عمل» تحقق پیدا نخواهد کرد. آزادی‌های واقعی در جامعه وقتی تحقق پیدا می‌کند که حاکمان جوامع نیز عظمت جوهر حیات انسان‌ها را به رسمیت بشناسند.<sup>۲۲</sup>

وایتهد معتقد است در روزگار ما مفهوم آزادی به خاطر جنبه ادبی که به آن داده شده، از درون تهی شده است. محدودیت‌های آزادی فقط از دشمنی هم‌نوعان حاصل نمی‌شود بلکه عواملی از قبیل قوانین طبیعت و قوانین حاکم بر حیات انسان‌ها هم محدودکننده آزادی‌های بشری هستند. وایتهد تأکید دارد که «جوهر آزادی همان امکان نیل به غایات انسانی است و بشر بیشترین رنج را از عقیم ماندن اهداف خود برده است.»<sup>۲۳</sup> از نظر علامه نیز اگر این مطلب مورد توجه قرار نگیرد آزادی به تفسیر معقول خود دست نخواهد یافت. البته اگر منظور وایتهد از این جمله، نگرش افراد معمولی به آزادی باشد این مطلب قابل نقد است چراکه عده‌ای از انسان‌ها اهدافی را برای خود در نظر می‌گیرند که هدف‌های متعالی نیستند و لذا نمی‌توان رسیدن به آنها را آزادی تلقی نمود.

### تمدن بشری

وایتهد در فصل چهارم سرگذشت اندیشه‌ها ذیل مبحث «تمدن» به تعریف هنر و غایت آن می‌پردازد و می‌گوید: «هنر عبارت است از هم‌سازی و انطباق هدف‌دار نمود با واقعیت عینی» که غایت آن نیز چیزی جز «زیبایی مبتنی بر حقیقت»

نیست.<sup>۲۴</sup> اما علامه «انطباق هدفدار نمود با واقعیت» را تعریف هنر نمی‌داند، چراکه همه فعالیت‌های انسان بر روی مواد جهان طبیعت هدفدار است. درباره هدف هنر نیز که وایتهد آن را «حقیقت و زیبایی» می‌داند، علامه معتقد است اصطلاح حقیقت در اینجا در مقابل واقعیت نیست، بلکه منظور «واقعیت شایسته وجود» است که اعم است از شایستگی وجود پدیده‌ها آن چنان که هستند و آن چنان که باید باشند.

هر دو فیلسوف ما بر این عقیده‌اند که نظریه هنر برای هنر قابل دفاع نیست. از نظر علامه هنر باید در مسیر حیات معقول بشر به جریان افتد و بی‌توجهی به این مسأله موجب مختل شدن اصول و ارزش‌های انسانی به‌وسیله هنرمند و آثار هنری او می‌شود. وایتهد هم با اعتقاد به روز حساب وظیفه هنر را تحقق آن می‌داند.<sup>۲۵</sup>

به طور کلی وایتهد در تحلیل تمدن آن را متشکل از چهار عنصر الگوهای رفتاری، عاطفی، اعتقادی و تکنولوژی می‌داند که با یکدیگر ارتباط دارند و مذهب باید به تصحیح الگوهای عاطفی و اعتقادی بپردازد.<sup>۲۶</sup> با وجود اینکه وایتهد در اینجا به عنصر تکنولوژی توجه چندانی ندارد، علامه الگوهای رفتار را با تکنولوژی مرتبط می‌داند و معتقد است تکنولوژی با تأثیر بر زندگی فردی و اجتماعی، در تعیین الگوهای رفتاری نقش اساسی دارد. تکنولوژی پدیده‌ای مجزا از قوانین حقوقی و اخلاقی نیست و بر فرهنگ عمومی تأثیر می‌گذارد و روابط اجتماعی افراد را پیچیده می‌سازد و با ایجاد روابط جبری میان افراد، تأثیرات بسیاری بر ابعاد مختلف حیات اجتماعی بشر می‌گذارد. از نظر علامه، وایتهد بجای بی‌اعتنایی به تکنولوژی باید به مهار کردن آن در راستای حیات بشر می‌پرداخت. عوامل چهارگانه مذکور تنها با ارائه اهداف عالی زندگی و آرمان‌های با ارزش انسانی هماهنگی پیدا می‌کنند و اگر بشر صرفاً در مسیر حیات طبیعی محض حرکت کند و گامی به سوی حیات معقول بردارد هرگز این عناصر با یکدیگر هماهنگ نخواهند شد. مذهب می‌تواند به جای دو عنصر از تمدن بشری، به تصحیح و منطقی ساختن همه عناصر چهارگانه آن بپردازد.

وایتهد تمدن یک جامعه را مستلزم پنج فضیلت می‌داند: حقیقت، زیبایی، تکاپو و نوجویی، هنر، صلح و آرامش. او پیروزی، تشویق و ترغیب، و متقاعد کردن بر زور و اجبار را از نشانه‌های یک تمدن با ارزش می‌داند.<sup>۲۷</sup> علامه نیز تمدنی را دارای ارزش می‌داند که توانسته باشد به «مرحله والای متقاعد کردن و ارضای روحی انسان‌ها» گام بردارد، زیرا زور و اعمال قدرت جلوی رشد استعدادهای افراد بشری را خواهد گرفت. صرفاً متقاعد شدن و رضایت‌مندی افراد نشانه یک تمدن انسانی نیست، زیرا انسان‌ها گاهی در زندگی بر مبنای عواملی به رضایت و خرسندی دست می‌یابند که آن عوامل نمی‌تواند ایده‌آل واقعی آنها تلقی شود. تمدنی پایدار می‌ماند که امتیازات آن ریشه در خواسته‌های اصیل و پایدار بشر داشته باشد.

وایتهد چند عامل را در ظهور و سقوط تمدن‌ها لحاظ

می‌کند:

۱. اهداف متعالی حافظ یک تمدن است و اگر تمدنی فاقد آن باشد یا در لذات غرق می‌شود یا «به تدریج به تکرار بی‌ثمر تبدیل می‌شود که در آن شدت احساسات به مرور از بین می‌رود».<sup>۲۸</sup>
۲. جبر طبیعی حاکم بر حیات مادی انسان که موجب ارضای نیازهای مادی بشر می‌شود.
۳. سلطه اجباری بشر بر بشر تا حدی که موجب هماهنگی در رفتار برای ایجاد رفاه اجتماعی افراد شود.
۴. راه تشویق و ترغیب: علاوه بر این عوامل، وایتهد بر عرف



عمومی هم تأکید دارد و می‌گوید: «اگر جامعه‌ای پی در پی از عرف جاری آکنده نگرده، تمدن از میان خواهد رفت».<sup>۲۹</sup> علامه جعفری عوامل چهارگانه فوق را می‌پذیرد، اما بر عامل پنجم انتقاد وارد می‌سازد، چراکه عرف عام عاری از انحراف و خطا نیست. از این رو پیش‌تازان فکری جوامع بشری همواره باید به نقد و بررسی عرف‌های اجتماعی بپردازند. از نظر علامه عرف‌های عام دو دسته‌اند: عرف‌هایی که ریشه در نهاد انسان دارند و عرف‌هایی که هرچند در درون انسان رسوب می‌کنند اما از فطرت آدمی سرچشمه نمی‌گیرند و لذا انسان‌ها را بر خلاف دسته اول در مسیر رشد و کمال قرار نمی‌دهند. زندگی ماشینی عصر حاضر آکنده از این عرف‌هاست که دگرگونی آنها ضروری می‌نماید.

وایتهد در بحث از تمدن‌ها و ارزیابی تمدن یونان دچار مبالغه شده است. از نظر او آرمان بزرگ تمدن یونان کمال‌جویی بود و این آرمان عامل بیداری یونانیان و پیشرفت آنها شد به‌گونه‌ای که تاکنون هیچ تمدنی از آن فراتر نرفته است.<sup>۳۰</sup>

علامه جعفری معتقد است اگر وایتهد به عظمت اسلام پی می‌برد، هرگز دچار چنین مبالغه‌ای نمی‌شد، چراکه تمدن اسلامی دارای چنان جوش درونی و اهداف پایداری است که قرن‌ها آن

علامه جعفری  
معتقد بود که این  
کتاب در عین  
موارد قابل انتقادی  
که دارد، از نظر  
محتوا ارزنده است  
و اگر چه نظام  
کامل فلسفی‌ای  
ارائه نمی‌دهد،  
اما موضوعاتی را  
مورد بررسی قرار  
می‌دهد که تا حد  
زیادی عمیق و از  
جنبه‌های گوناگون  
مطرح است،  
به طوری که  
می‌توان وایتهد را  
یک فیلسوف  
ردیف اول معاصر  
غرب تلقی کرد.

را زنده و پویا نگاه داشته است. وایتهد می‌گوید: تمدن یونانی با تکرار در نسل‌های متوالی تازگی خود را از دست داد، در حالی که اسلام با اعتقاد به نوجویی وجود انسان و ارائه نظام فکری و اعتقادی که شکوفایی اندیشه و عواطف انسانی را به همراه دارد همواره سد راه رکود انسان و تمدن وی خواهد بود.

علامه جعفری در چند مورد به عدم اطلاع وایتهد نسبت به اندیشه اسلامی انتقاد می‌کند، مثلاً وایتهد می‌گوید فلسطین آخرین جهان‌شناسی دینی را به وجود آورده است،<sup>۳۱</sup> در حالی که جهان‌بینی مذهبی از آغاز تاریخ با نوح شروع می‌شود و پس از



اطلاعات تاریخی وایتهد دربارهٔ اندیشه‌ها و عقاید مختلف قابل توجه است. وی گاهی به استنباط‌های ظریفی در بُعد تاریخی اندیشه‌ها می‌پردازد و گاهی دربارهٔ مسائل عالی الهیات و برخی نقایص آنها قضاوت کلی می‌کند؛ این نگاه به نظر علامه جعفری ناشی از ناآشنایی وایتهد با اسلام است.

ظهور پیامبرانی چون ابراهیم، موسی، عیسی و رسول اکرم (ص) دین ابراهیمی به صورت یک جهان‌شناسی کامل عرضه می‌گردد. همچنین وایتهد معتقد است دانشمندان مدارس اسکندریه سهم بزرگی در پیدایش مسیحیت و اسلام داشته‌اند، چراکه نظام الهیاتی این دو مذهب از اندیشه آنها ناشی می‌شود. اما از نظر علامه هیچ‌گاه نمی‌توان چنین رأیی را پذیرفت. توارد افکار اندیشمندان مکاتب و ادیان مختلف، نشانهٔ اقتباس یکی از دیگری نیست. به علاوه الهیات اسلامی مبتنی بر نوآوری‌ها و اصول جزئی است. علامه بر این، نظر وایتهد که برده‌داری در گذشته از جمله مسائلی بوده که هیچ‌کدام از اندیشمندان و مکاتب برای رفع آن اقدام جدی نکردند، نیز ایراد می‌کند و می‌گوید او از چگونگی مبارزه اسلام با برده‌داری اطلاعی نداشته است و اقدامات پیامبر (ص) و ائمه (ع) را برای ریشه‌کن کردن برده‌داری نادیده گرفته است؛ از جمله تأکید فراوان بر مطلوبیت آزاد کردن بردگان، تخصیص مقداری از زکات برای آزاد کردن بردگان، آزادسازی بردگان به عنوان کفارهٔ برخی از گناهان، برخوردار نمودن بردگان از حقوق انسانی و....

\*\*\*

در پایان می‌توان گفت کتاب سرگذشت اندیشه‌های وایتهد با برشمردن نکات اساسی اندیشه‌ورزی بشر، چهرهٔ دیگری را از وایتهد - به‌غیر از یک ریاضی‌دان و منطق‌دان - به تصویر

می‌کشد؛ چهره‌ای که نشان‌دهندهٔ توجه عمیق و وسیع او به انسان در حال سیورورت و تکامل و رابطهٔ او با دیگران و خداست که در این راستا توضیحات و انتقادات علامه جعفری بر متن این اثر به پروردن مباحث پر مایهٔ آن می‌افزاید. نوشتار حاضر به گذری از این مباحث بسنده کرده است؟

### منابع و مأخذ

۱. سرگذشت اندیشه‌ها، آلفرد نورث وایتهد، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
۲. «علامه جعفری و نقد سرگذشت اندیشه‌ها»، عبدالله نصری، نامه فرهنگ، ش ۳۱، صص ۱۴۶-۱۵۹، پاییز ۱۳۷۸.

### پی‌نوشت‌ها

\* کارشناس ارشد فلسفهٔ غرب.

۱. ر.ک: سرگذشت اندیشه‌ها، صص ۴۴ - ۴۵.
۱. همان، ص ۴۸.
۲. همان، ص ۸۸.
۴. همان، ص ۲۰۸.
۳. همان، ص ۲۵۹.
۴. همان، ص ۱۳۶.
۵. همان، ص ۱۴۱.
۶. همان، ص ۵۵۸.
۷. همان، ص ۷۳۵.
۸. همان، ص ۵۹.
۹. همان، ص ۳۵۴.
۱۰. همان، ص ۱۰۸.
۱۱. همان، ص ۱۷۷.
۱۲. همان، ص ۳۹۲.
۱۳. همان، ص ۸۰.
۱۴. همان، ص ۱۰۱.
۱۵. همان، ص ۴۸.
۱۶. همان، ص ۷۵۸.
۱۷. همان، ص ۷۰.
۱۸. همان، ص ۷۱۶.
۱۹. همان، ص ۲۱۱.
۲۰. همان، ص ۱۸۸.
۲۱. همان، ص ۱۸۴.
۲۲. همان، ص ۷۰۹.
۲۳. همان، ص ۷۱۶.
۲۴. همان، ص ۴۳۸.
۲۵. همان، ص ۲۲۳.
۲۶. همان، ص ۲۳۲.
۲۷. همان، ص ۲۴۵.
۲۸. همان، ص ۶۸۶.
۲۹. همان، ص ۲۶۶.



**اشاره:** وایتهد یکی از نظریه‌پردازان پیشگام تعلیم و تربیت نوین است. تجربه عملی او در امر آموزش و پرورش و تحقیقات و نظریات او در این حوزه درخور توجه است. کتاب وایتهد و تعلیم و تربیت سعی کرده است به معرفی این بخش از حیات علمی وایتهد بپردازد. در این مقاله با نگرشی انتقادی میزان موفقیت این کتاب بررسی شده است.

کتاب ماه فلسفه

### معرفی کتاب

کتاب وایتهد و تعلیم و تربیت تألیف دکتر فاطمه زیباکلام، دانشیار دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران است. این کتاب توسط انتشارات حفیظ با همکاری دانشگاه تفرش در تیراژ ۵۰۰ نسخه و ۱۳۶ صفحه در سال ۱۳۸۸ به چاپ رسیده است. کتاب با یک پیشگفتار شروع می‌شود و در ادامه زندگینامه وایتهد و آثار علمی او ارائه شده است. سپس نویسنده زمینه‌های اندیشه وایتهد را در نه تیترا بیان می‌کند و به شرح هر کدام می‌پردازد.

#### ۱. تأثیر [تأثر] از اندیشه‌های هگل

نویسنده معتقد است تأثیر اندیشه‌های هگل به خصوص منطق او بر وایتهد آشکار است. هگل عقیده داشت نظام منطقی او نارسایی‌های منطق ارسطویی را جبران نموده است. در منطق ارسطویی قوانینی برای درست فکر کردن و استدلال صحیح تدوین شده بود که تحت عناوین «منطق صوری»، «منطق نظری» یا «منطق قیاسی» یاد شده بود. ولی هگل تلاش می‌کرد دریابد چگونه جهان بر اذهان معمولی انسان‌ها ظاهر می‌شود و چگونه اذهان مردم به سوی یک «علم نظام‌مند» پیش می‌رود. بنابراین، بر اساس منطق دیالکتیکی هگل، سیر پیدایش معقولات یا ایده‌ها، از وحدت به کثرت یا از عام به خاص است. عام‌ترین آنها، ایده «هستی» یا «تز» می‌باشد و در مقابل تز و از درون آن، ایده «نیستی» یا «آنتی‌تزی» پدید می‌آید. از ترکیب «تزی» و «آنتی‌تزی»، ایده «شدن» یا «سنتزی» شکل می‌گیرد. بنابراین، هگل منطق را دارای ویژگی پویایی می‌داند در حالی که منطق ارسطویی را دارای ویژگی ایستایی قلمداد می‌کرد. وایتهد هم بر اساس دیدگاه هگل طرفدار اندیشه پویا در مقابل اندیشه ایستا در باب ادراک است.

#### ۲. واکنش نسبت به دیدگاه دکارت

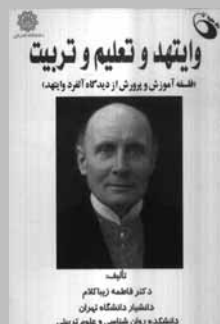
در این عنوان، نویسنده معتقد است وایتهد در مقابل ثنویت‌گرایی دکارت واکنش نشان می‌دهد. وایتهد با قبول منطق دیالکتیکی هگل می‌پذیرد که کل وجود انسان مشمول اجزایی همچون ابعاد فیزیکی و روحی است و با برقراری پلی بین این دو بعد از وجود انسان در قالب یک کل وجودی، واکنش عمیقی نسبت به دیدگاه ثنویت‌گرایی دکارت نشان می‌دهد.<sup>۲</sup>

# فلسفه آموزش و پرورش از دیدگاه آلفرد وایتهد

نگاهی به کتاب وایتهد و تعلیم و تربیت

مریم رحیمی ندوشن\*

[m.nedushan@gmail.com](mailto:m.nedushan@gmail.com)



وایتهد و تعلیم و تربیت،  
فاطمه زیباکلام،  
انتشارات حفیظ و  
دانشگاه تفرش، ۱۳۸۸.

### ۳. گرایش به تعلیم و تربیت لیبرال

مدافعان تعلیم و تربیت لیبرال معتقدند فراگیری دانش به خاطر خودش و فی‌نفسه است و شاگردان در تعلیم و تربیت باید لذت را تجربه کنند. وایتهد نیز از تقلیل نهاد تعلیم و تربیت به مرکز حرفه‌آموزی انتقاد نموده است، هر چند در برنامه درسی‌ای که ارائه می‌دهد همواره نظر و عمل را دو روی یک سکه می‌داند و هر کدام را برای پیشبرد و ارتقای دیگری لازم و ضروری معرفی می‌کند.<sup>۲</sup>

### ۴. گرایش به واقع‌گرایی نو قرن بیستم



تکیه خاصی که کتاب بر تأثیر وایتهد از هگل دارد و در جای‌جای کتاب به آن تصریح داد، درست به نظر نمی‌رسد. وایتهد در زندگینامه خودنوشتش که در ابتدای همین ویژه‌نامه نیز آمده است، تصریح کرده که آشنایی‌ای با هگل نداشته و آن را از نقاط ضعف زندگی خود می‌داند. وایتهد دیدگاه‌های منطقی خود را از لایبنیتس گرفته است نه هگل.

از دیدگاه برگسون بود. از دیدگاه برگسون، در جهان یک نیروی حیاتی وجود دارد که اساس همه امور است و کار آن پیدایی و خیزش است که از آن به خلق کردن هم یاد شده است. بنابراین، تکامل نمی‌تواند دارای مسیر یا فرجامی مقدر باشد. تکامل نیروی حیاتی را دنبال می‌کند. انسان نیز دارای قدرت کشف و شهود است و خود را با آن هم‌راستا می‌کند و از آن استفاده خلاقانه می‌برد. انسان قادر است که از نیروی حیاتی در راستای بنانهاد یک زندگی مناسب تلاش کند. از سویی، در نظر گرفتن عقل و گزینه در انسان از نکات کلیدی‌ای بود که هربارتی‌ها در دیدگاه برگسون در نظر گرفتند.<sup>۵</sup>

هربارتی‌ها به تربیت نیت درونی شاگردان اهمیت می‌دادند. آنها به عاملی به نام علاقه در شاگردان نیز معتقد بودند که برای داشتن فرایند مستمر در رشد و بالندگی آنها لازم و ضروری بود. وایتهد نیز علاقه را در یادگیری شاگردان مؤثر می‌داند.

### ۷- تأثیر [تأثر] از اندیشه‌های اسپینسر

وایتهد در ارائه دیدگاه فلسفی خود تلاش کرد همچون اسپینسر و برگسون به تحولات فلسفی و علمی زمان خود توجه کند. در زمینه علمی، توجه اساسی وایتهد به تحولات در علم فیزیک بود.<sup>۶</sup>

### ۸- ظهور اندیشه انیشتین [اینشتین] در فیزیک

در این بخش نظریه انیشتین مبنی بر نسبیت خاص در فیزیک مطرح می‌شود و اینکه قوانین حرکت نیوتنی را تحت تأثیر قرار داد و در مواردی از اعتبار آن کاست. وایتهد نیز تحت تأثیر فیزیک انیشتین از پیش فرض فضا - زمان درباره ادراک انسان بهره می‌برد.

### ۹- ظهور نظریه مکس پلانک در فیزیک

بر اساس نظریه مکس پلانک که معتقد بود انرژی ماده به شکل ذره‌های «فوتون» است که در نهایت کل واحدی را که انرژی متسع از ماده است تشکیل می‌دهند، وایتهد نیز معتقد بود شناخت دارای اجزایی است، ولی آنچه اهمیت دارد کلتی نهایی در تجربه است.

با پایان یافتن عناوین اولیه در این کتاب که به بررسی مسائل زمان وایتهد و تأثیرات آنها بر او می‌پردازد، کتاب وارد مرحله جدیدی می‌شود و آن شرح فلسفه وایتهد و دیدگاه او در باب تعلیم و تربیت است.

«فلسفه از دیدگاه وایتهد» عنوان بخش جدیدی است که نویسنده درباره اندیشه‌های وایتهد بیان می‌کند. به نظر او نمی‌توان فلسفه را مجموعه‌ای از عواطف و احساسات قلمداد نمود. واقعیات، نظریه‌ها، چاره‌اندیشی‌ها، آرمان‌ها، آرزوهای انسان در قلمروی فلسفه به هم پیوند می‌خورند. نتیجه آن است که در عرصه فلسفه، نگرشی نصیب انسان می‌شود که معنای عمیق زندگی را در بردارد و کوشش و تلاش وی را برای رسیدن به تمدن به ارمغان

### ۵. تأثیر [تأثر] از اندیشه‌های برگسون

برگسون در حقیقت بر اساس اصول زیست‌شناسی، فلسفه‌ای برای زندگی ارائه کرد. از نظر او عقل به تنهایی قادر به درک حیات انسانی نبود. مشاهدات علمی نشان می‌دهد که فرایند تکامل، سلسله‌ای از وضعیت‌هایی است که هر یک به دنبال دیگری ایجاد می‌شود و وظیفه علم این است که هر کدام از این وضعیت‌ها را جداگانه تحلیل کند. ولی فرایند حیات چنین نیست و جهش از یک وضعیت به وضعیت دیگر صورت نمی‌گیرد، بلکه مانند رودخانه‌ای همواره در حال حرکت است.<sup>۲</sup> برگسون این دیدگاه را در روان و شخصیت انسان نیز تسری می‌دهد و معتقد به نوعی جریان رودخانه‌وار در شخصیت انسان است.

### ۶. ظهور جنبش هربارت‌گرایی در تعلیم و تربیت

نویسنده این عنوان را مفصل توضیح می‌دهد. پیروان هربارت در قرن بیستم باعث تحول در نظام آموزش و پرورش شدند، گرچه گرایش به تفکر هربارت به خودی خود آموزه کامل و نظام‌مندی بود. اساسی‌ترین بنیان فکری هربارت‌گرایی، همان مفهوم تکامل

می‌آورد.<sup>۷</sup>

به نظر نویسنده فلسفه تعلیم و تربیت بخشی از فلسفه وایتهد است. این دو طوری با هم عجین شده‌اند که هیچ کدام را صرف نظر از دیگری نمی‌توان درک کرد. تعلیم و تربیت از نظر او عام است و مادام‌العمر صورت می‌گیرد.

در ادامه نویسنده ذیل هفت عنوان ویژگی‌های فلسفه تعلیم و تربیت وایتهد را برمی‌شمارد که عبارتند از: ۱. واقعیت به مثابه فرآیند ۲. اتحاد واقعیت عینی و تصور ذهنی ۳. محوریت ایده‌ها در آموختن ۴. رخداد به مثابه حس و تجربه ۵. شناخت به مثابه تحول ۶. شناخت در گرداب و ۷. کلیت به مثابه غایت شناخت.

بعد از توضیح مختصر این عناوین، نویسنده به عناوینی در باب دیدگاه وایتهد در تعلیم و تربیت می‌پردازد.

### ۱) مفهوم اساسی تعلیم و تربیت

از دیدگاه وایتهد تعلیم و تربیت کسب هنر کاربرد دانش در زندگی است.<sup>۸</sup> البته منظور وایتهد از این دیدگاه حصر تعلیم و تربیت در حرفه‌آموزی نیست، بلکه از نظر او وقتی انسان در موقعیت‌های مختلف درباره دانش خود قضاوت و تفکر کند و ارتباط رخدادها را در فضا - زمان دریابد و نیز تار و پود رخدادها را که شامل حس و تجربه است تحلیل کند، او هنر کاربرد دانش را داراست. پس از بیان چند مثال در این باره نویسنده سعی می‌کند تفاوت کاربرد دانش از دیدگاه وایتهد با دیدگاه عمل‌گرایانی چون جان دیویی را این چنین نشان دهد:

#### کاربرد دانش از دیدگاه دیویی

- در نظر گرفتن دانش به عنوان محصول تعامل انسان با محیط  
- دانش به عنوان ابزاری برای حل مسائل زندگی انسان

#### کاربرد دانش از دیدگاه وایتهد

- در نظر گرفتن دانش به عنوان امری پویا و مستمر سازگاری  
- در نظر گرفتن رخدادها متنوع در یک شبکه ارتباطی و یک کلیت نهایی  
- دانش به مثابه یک نگرش غایی متعالی نسبت به حالت خلقت<sup>۹</sup>

در ادامه تفاوت وایتهد و دیویی در تعریف انسان ایده‌آل به‌عنوان غایت تعلیم و تربیت مطرح می‌شود.

### ۲) مراحل تعلیم و تربیت

در آثار وایتهد این مراحل به عنوان مراحل رشد ذهنی عنوان می‌شوند که شامل سه مرحله می‌شود:  
الف. مرحله عشق

در این مرحله کودک، برای نخستین بار با موضوع آشنا می‌شود و درک او از موضوع کامل نیست ولی موضوع برای او جذاب و جالب است. همین «ایده» یا «اندیشه»های جدید که کودک

به‌دست می‌آورد با اموری در جهان که فراسوی این «ایده‌ها» قرار دارند پیوند می‌یابد. پس در این مرحله فهم نسبت به «ایده‌های» جدید کامل نیست ولی طبق نظریه هربارت، به دلیل جذاب و جالب بودن موضوع، علاقه‌ای در کودک به وجود می‌آید. بر اساس دیدگاه وایتهد این علاقه، لذت کودک را در بردارد. تعلیم و تربیت، در این مرحله، نظام‌مند نیست بلکه به واسطه انرژی پویای علاقه، تحرک دارد و زنده است.<sup>۱۰</sup>

ب. مرحله دقت

این مرحله تجزیه و تحلیل داده‌هایی است که در مرحله عشق



به‌دست آمده است.

ج. مرحله تعمیم

تأثیر وایتهد از منطق دیالکتیکی هگل در این مرحله نمود پیدا می‌کند و فرآیند ترکیبی بین مراحل رشد ذهنی رخ می‌دهد یعنی مرحله عشق به عنوان تز، مرحله دقت به عنوان آنتی‌تز و از این دو مرحله، تعمیم که سنتز است ایجاد می‌شود و دوباره مرحله تعمیم به عنوان مرحله عشق نوین یعنی تز، با مرحله دقت نوین به عنوان آنتی‌تز، مرحله تعمیم نوینی را که همان سنتز است ایجاد می‌کند و به همین ترتیب ادامه می‌یابد.

### ۳. اصول تعلیم و تربیت از دیدگاه وایتهد

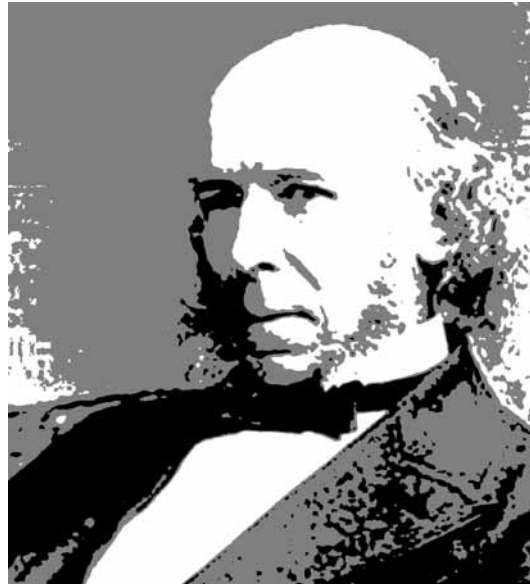
در این فصل نویسنده دچار اشتباه یا سهل‌انگاری در شماره‌گذاری عناوین شده است که قبلاً هم به این ضعف اشاره شد. شماره‌گذاری زیرفصل‌ها در این مرحله با دقت انجام نمی‌شود به طوری که دو زیرفصل اول این فصل با عناوین الف و ب نامیده شده‌اند و زیرفصل‌های بعدی شماره‌گذاری می‌شوند. این اشتباه خواننده را در تقسیم‌بندی اطلاعات در ذهنش دچار سردرگمی می‌کند.

اصول تعلیم و تربیت از دیدگاه وایتهد به هفت عنوان تقسیم شده است: ۱. هنر- محوری جایگزین موضوع - محوری ۲. تلفیق دانش، مهارت و زندگی ۳. محوریت ایده‌های پویا ۴. تخصص‌گرایی

وایتهد  
در مقابل  
ثنویت‌گرایی  
دکارت واکنش  
نشان می‌دهد.  
وایتهد با قبول  
منطق دیالکتیکی  
هگل می‌پذیرد  
که کل وجود  
انسان مشمول  
اجزایی همچون  
ابعاد فیزیکی و  
روحي است و با  
برقراری پلی  
بین این دو بعد  
از وجود انسان  
در قالب یک  
کل وجودی،  
واکنش عمیقی  
نسبت به دیدگاه  
ثنویت‌گرایی  
دکارت نشان  
می‌دهد.

در بستر عمومیت‌گرایی ۵. محوریت قانون «جذب» ۶. محوریت لذت و ۷. اهمیت به کلیت‌گرایی.

در مطلب جدیدی که آغاز می‌شود نویسنده به طور مشخص به بررسی مطالب و برنامه‌های درسی از دیدگاه وایتهد می‌پردازد. وایتهد به مهم و دشوار بودن اولین مرحله آموزش اشاره می‌کند. در این مرحله نخستین بذره‌های مفاهیم و ایده‌های پویا در ذهن شاگرد کاشته می‌شود. شناخت کامل و همه جانبه، در آغاز آموزش دروس مطرح نیست بلکه باید تلاش شود یک شناخت کلی همراه با لذت درونی و ذهنی در شاگردان ایجاد



وایتهد در ارائه دیدگاه فلسفی خود تلاش کرد همچون اسپنسر و برگسون به تحولات فلسفی و علمی زمان خود توجه کند. در زمینه علمی، توجه اساسی وایتهد به تحولات در علم فیزیک بود.

شود. در واقع، آغاز آموزش یک ماده درسی، مرحله عشق برای آن درس محسوب می‌شود و نمربخشی این درس در مراحل بعد به میزان لذتی که در مرحله عشق نصیب شاگردان می‌شود بستگی دارد.<sup>۱۱</sup>

از نظر وایتهد ممکن است دانش‌آموز در یادگیری دروس مختلف در مراحل مختلف رشد ذهنی باشد، مثلاً در درسی در مرحله عشق، و در درس دیگر در مرحله تعمیم یا دقت قرار گرفته باشد. همچنین از نظر او اگر موضوع درس خاصی پیش فرض موضوع دیگر قرار بگیرد، لازم نیست این ترتیب در برنامه‌ریزی درسی رعایت شود. موضع‌گیری وایتهد نسبت به برنامه درسی سنتی تا حدی منفی است. وایتهد به دنبال ایده‌های پویا بود و برنامه درسی سنتی قرار گرفتن مفاهیم ایستای بدون ارتباط با هم در گنجینه حافظه شاگردان است. در ادامه نویسنده مقایسه‌ای بین برنامه درسی وایتهد و دیویی ارائه می‌دهد. وایتهد در عین حال که به لذت و علاقه دانش‌آموزان در برنامه درسی توجه نشان می‌دهد، ولی این نکته زمینه‌ساز تساهل نمی‌شود و مواد درسی سنتی هنوز در برنامه درسی او جایگاه دارد. اما دیویی و پراگماتیست‌ها بسیار مسامحه‌کار هستند و تسلیم خواسته‌های شاگردان می‌شوند. اینجا نیز کتاب دچار اشتباه در شماره‌گذاری عناوین شده و عنوان

بررسی مقایسه‌ای بین برنامه درسی وایتهد و دیویی با شماره ۲ شماره‌گذاری شده است در حالی که هیچ عنوانی قبل یا بعد از این شماره‌گذاری نشده است.

### آموزگار از دیدگاه وایتهد

یکی از ویژگی‌های آموزگار را بر اساس دیدگاه وایتهد می‌توان چنین تصور کرد که او دانش‌آموخته‌ای محصور در یک دایره محدود نیست. «رشد شناختی» او پیوسته ادامه دارد. او در موقعیت‌های فضا - زمان گوناگون در زندگی «ایده‌ها و مفاهیم پویا» را به هم ارتباط می‌دهد و همواره در پی دست یافتن به کلیتی است که زیبایی و خیر را در بردارد. چنین ارزش‌های ذاتی و درونی‌ای، به دانشی اشاره دارد که متعلق به زندگی است. همین جریان مداوم رشد شناختی در آموزگار می‌تواند زمینه ایجاد علاقه و انگیزه کافی را در شاگردان فراهم آورد.<sup>۱۲</sup> ویژگی دیگر آموزگار این است که او باید رابطه رشته تخصصی خود را با امور دیگر زندگی بداند و نکته دیگر علاقه آموزگار نسبت به موضوع درسی و حرفه خود است که توأم با لذت باشد.

از این قسمت نویسنده به مطالعه عناوین درسی و نوع آموزش آنها از دیدگاه وایتهد می‌پردازد. اول ادبیات و هنر و در مقدمه آن زیبایی‌شناسی را از دیدگاه وایتهد بررسی کرده است.

در بررسی بیانات وایتهد، به نظر می‌رسد که وی تلاش نموده است تا دیدگاه زیبایی‌شناسانه خود را در مقایسه با منطق توضیح دهد. به نظر او انسان می‌تواند تجربه زیبایی‌شناسی را در زندگی خود داشته باشد، چنین تجربه‌ای در راستای رسیدن به نوعی بدهات و روشنی نسبت به امور زندگی است.<sup>۱۳</sup> او معتقد است در زیبایی‌شناسی برعکس منطق حرکت از کل به جزء صورت می‌گیرد.

### آموزش ادبیات و هنر

هدف از آموزش ادبیات و هنر از دیدگاه وایتهد، پرورش تخیل است.<sup>۱۴</sup> از دیدگاه او ادبیات و هنر، هم بر انرژی‌های اصلی زندگی تأثیر غیرمستقیم دارند و هم به انسان، به طور مستقیم، بینش و بصیرت می‌دهند. جهان از دیدگاه او، فراسوی حس‌های مادی خوانده می‌شود و مجموعه‌ای از ریتم‌های عاطفی به حساب می‌آید. در واقع، نگرش و بینش نهایی‌ای که در هر مرحله از سیر رشد شناختی نصیب انسان می‌گردد، بخشی از نگرش او درباره زندگی را تشکیل می‌دهد.<sup>۱۵</sup> در ادامه نویسنده به لزوم آموزش هنر و ادبیات در ایران می‌پردازد.

### زبان‌های خارجه در تعلیم و تربیت از دیدگاه وایتهد

در این بخش ابتدا اهمیت زبان و انواع مکالمه از نظر وایتهد بررسی می‌شود، سپس نویسنده به «آموزش زبان‌های خارجه» از دیدگاه وایتهد می‌پردازد.

در راستای تربیت احساس و تخیل شاگردان در آموزش ادبیات

## آموزش عالی از دیدگاه وایتهد

نویسنده به معرفی نیومن، مقام روحانی برجسته عصر ملکه ویکتوریا در بریتانیای کبیر می‌پردازد و دیدگاه او دربارهٔ دانشگاه را بیان می‌کند. نیومن در سال‌هایی از زندگی‌اش رئیس دانشگاه شد و کتاب مفهوم دانشگاه را نوشت. این کتاب بر نظام آموزشی بریتانیا و کشورهای دیگر تأثیر چشمگیری گذاشت. در ادامه نویسنده دیدگاه وایتهد و نیومن را با هم مقایسه می‌کند و معتقد است دیدگاه این دو شباهت‌های بسیاری با هم دارد. بر اساس دیدگاه این دو اندیشمند، دانشگاه تنها به عنوان یک



و هنر، وایتهد از ارائهٔ یک زبان خارجه در میان مواد درسی دفاع می‌کند. از دفاع محکمی که او دربارهٔ مطالعهٔ ادبیات سایر ملل می‌کند، دلایل این پافشاری را می‌توان یافت. در واقع، با آموزش زبان‌های خارجه، شاگردان می‌توانند آثار کلاسیک ملل دیگر را نیز فراگیرند و نوعی تخیل در زمینهٔ فرهنگ ملل دیگر و در عین حال شهود فلسفی در آنها به‌وجود آید.<sup>۱۶</sup> وایتهد معتقد است بهتر است کودکان قبل از ورود به دبستان با زبان دوم آشنا شوند و شیوهٔ آموزش زبان دوم را به‌طور مستقیم و غوطه‌ور شدن در آن زبان می‌داند.

## ریاضیات در تعلیم و تربیت از دیدگاه وایتهد

در اینجا نویسنده ابتدا تحت عنوان ریاضیات از دیدگاه وایتهد مطالبی را عنوان می‌کند که کمتر دیدگاه خاص وایتهد را در این زمینه روشن می‌سازد. تنها چیزی که به طور کلی بیان می‌شود این است که وایتهد نسبت به ریاضیات رویکرد منطقی‌گرایی داشته است.

در «آموزش ریاضی از دیدگاه وایتهد» دیدگاه منطقی‌گرایی او باز هم مطرح می‌شود.

با توجه به رویکرد منطقی‌گرایی نسبت به ریاضی که راسل و وایتهد به آن پرداخته‌اند، انتظار می‌رود که نوعی تفکر منطقی با توجه به قوانین ریاضیات جدید، مورد توجه وایتهد در آموزش دروس سطوح بالاتر بوده است. با توجه به بیانات وایتهد، درمی‌یابیم که وی در آموزش درس ریاضی همواره بر کارهای عملی در محیط مدرسه و زندگی شاگردان تأکید داشته است. او آموزش هندسه را مقدم بر آموزش جبر می‌داند و تأکید می‌کند که در آموزش هندسه باید از محیط‌های کارگاهی و از این قبیل استفاده کرد. وایتهد در آموزش ریاضی بر کاربرد آن در علوم طبیعی تأکید داشته است. به نظر او، آموزش ریاضی باید چنان باشد که شاگرد را در تبیین قوانین علوم طبیعی به زبان ریاضی توانمند کند تا بتواند به دقت بیشتری در بررسی عالم طبیعت دست یابد.<sup>۱۷</sup>

نویسنده این بخش نیز بحث را به آموزش ریاضیات در ایران می‌کشد و به چالش‌های آموزش این درس در کشور می‌پردازد.

## آموزش فنی و حرفه‌ای در تعلیم و تربیت

از دیدگاه وایتهد، آموزش فنی و حرفه‌ای تعارضی با تعلیم و تربیت لیبرال که تعالی و شکوفایی عقلانی و لذت روحی و ذهنی را هدف قرار می‌دهد، ندارد. در واقع، آموزش فنی و تکنولوژیک با بالا بردن سطح رضایت در زمینهٔ نیازهای آموزش عملی در افراد، زمینه‌ساز تعلیم و تربیت لیبرال و نوعی شکوفایی ذهن بشر خواهد شد.<sup>۱۸</sup> به نظر وایتهد شاگردان باید با حیطة نظر و عمل توأم سر و کار داشته باشند و در این راستا نویسنده، دیدگاه فیلسوفان دیگر نظیر رایل، و نظریه‌پردازان مکتب لندن را نیز مطرح کرده که همه به حیطة نظر و عمل توأمان معتقدند. نویسنده اینجا نیز بحث را به آموزش حرفه‌آموزی در ایران و چالش‌های آن خاتمه می‌دهد.

بر اساس نظریهٔ  
مکس پلانک  
که معتقد بود  
انرژی ماده  
به شکل ذره‌های  
«فوتون» است  
که در نهایت کل  
واحدی را که  
انرژی متسع  
از ماده است  
تشکیل می‌دهند،  
وایتهد نیز معتقد  
بود شناخت دارای  
اجزایی است،  
ولی آنچه اهمیت  
دارد کلیتی  
نهایی در تجربه  
است.

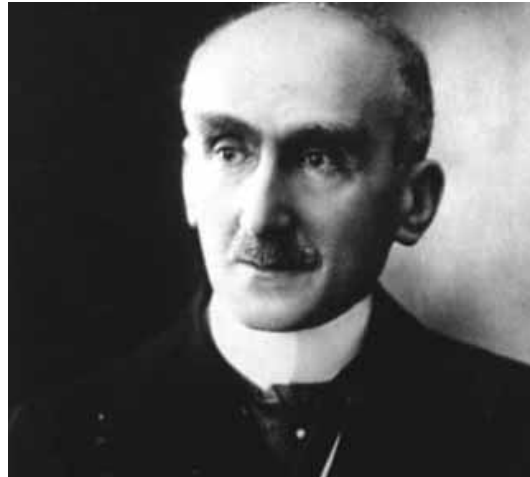
نهاد اجتماعی برای تولید دانش نیست و نمی‌توان چنین نهادی را به یک مرکز پژوهش تقلیل داد. از دید وایتهد، دانشگاه نقش مهمی در پرورش دیدگاه عقلایی فراگیران دارد که با ادغام خلاقیت‌های ذهنی فراگیران و تجربیات اساتید دانشگاه صورت می‌گیرد. همین نکته می‌تواند در راستای تعلیم و تربیت لیبرال که مدنظر این دو اندیشمند، در دو برههٔ زمانی مختلف بوده است، قرار گیرد؛ تعلیم و تربیتی که همواره محدودسازی ذهن و گرایش به تخصص‌گرایی شدید را در نهادهای تعلیم و تربیت نفی نموده است.<sup>۱۹</sup>

در آخرین مبحث این کتاب نویسنده به «ارزیابی دیدگاه وایتهد در باب تعلیم و تربیت» می‌پردازد. او معتقد است برای بررسی نظریات وایتهد در باب تعلیم و تربیت نیاز به پژوهش وسیع‌تری است. وایتهد همواره سعی در اصلاح شیوهٔ سنتی آموزش و پرورش داشت. او همواره هدفی متعالی را برای رشد ذهنی شاگردان در نظر داشت که رسیدن به یک نگرش کلی توأم با مضامین خیر و زیبایی‌شناختی بود. این مضامین حاکی از قائل بودن ارزش درونی و ذاتی برای دانشی بود که شاگردان در نهاد تعلیم و تربیت کسب می‌کردند. برای رسیدن به چنین نگرشی، یادگیری مفاهیم به‌شکل پویا و زنده در دیدگاه وی اهمیت داشت. این مفاهیم نه تنها به هم پیوند می‌یابند بلکه ارتباط معناداری با ابعاد گوناگون زندگی

شاگردان پیدا می‌کنند. چنین مفاهیمی می‌توانند دوباره مورد داوری و قضاوت قرار گیرند و با یکدیگر ترکیبی نو بسازند.<sup>۲۰</sup> این کتاب با نمایه‌اسامی، نمایه‌موضوعی، منابع فارسی و منابع انگلیسی به پایان می‌رسد.

### بررسی

به نظر می‌رسد این کتاب بیشتر جنبه‌ی یک جزوه آموزشی داشته است تا یک کتاب علمی. در فهرست مطالب کتاب نظم خاصی رعایت نشده است و عناوین کتاب پشت سر هم بدون هیچ



برگسون  
در حقیقت  
بر اساس اصول  
زیست‌شناسی،  
فلسفه‌ای برای  
زندگی ارائه کرد.  
از نظر او عقل  
به تنهایی  
قادر به درک  
حیات انسانی  
نبود. مشاهدات  
علمی نشان  
می‌دهد که  
فرایند تکامل،  
سلسله‌ای از  
وضعیت‌هایی  
است که هر یک  
به دنبال دیگری  
ایجاد می‌شود و  
وظیفه علم این  
است که هر  
کدام از این  
وضعیت‌ها  
را جداگانه  
تحلیل کند.

از لایب‌نیتس گرفته است نه هگل. همچنین برگسون و اسپنسر از دیگر فلاسفه پیشگام در تفکر پویشی هستند که در کتاب به‌اجمال بیان شده‌اند.

نگارش کتاب نیز از معیارهای ادبی کافی برخوردار نیست و به‌نظر ویراستاری جدی‌ای در آن صورت نگرفته است. جمله‌ها و پاره‌های نامفهوم در متن زیاد است و واژه‌ها گاه در معنای درست خود به کار نرفته‌اند. برای نمونه زیر چند مورد از عین عبارات کتاب که در معرفی بالا آمده بودند خط کشیده شده است.

همچنین کتاب آثار متعددی که در تشریح و تبیین دیدگاه‌های وایتهد درباره‌ی تعلیم تربیت منتشر شده‌اند را نادیده می‌گیرد. چند مورد از منابع استفاده شده در کتاب هم در فهرست منابع معرفی نشده‌اند؛ مثلاً: وثوقی و نیک‌خواه ۱۳۷۶، وایتهد ۱۹۳۸، ۱۹۳۷، ۱۹۲۹ و... به نظر می‌رسد درباره‌ی آثار وایتهد هم خلط یا تلفیقی بین چاپ‌های کمبریج و مک‌میلان صورت گرفته است.

با این حال، تلاش کتاب در معرفی اولیه‌ی دیدگاه‌های این فیلسوف بزرگ مغتنم و ستودنی است. فلسفه پویشی وایتهد از جمله مکاتب فلسفی روشی در تاریخ فلسفه است و می‌توان از الگوی برخورد و مواجهه او با مسائل الگوی خلاقانه‌ای برای مسائل مبتلا به جامعه ما به‌دست آورد.

### منبع

وایتهد و تعلیم و تربیت، فاطمه زیباکلام، انتشارات حقیظ و دانشگاه تفرش، ۱۳۸۸.

### پی‌نوشت‌ها

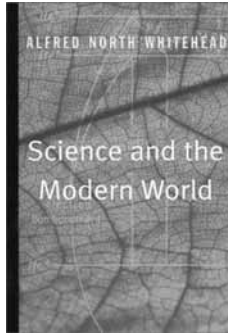
\* کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی

۱. ر.ک: وایتهد و تعلیم و تربیت، صص ۱۰-۸.
۲. همان، ص ۱۳.
۳. همان، ص ۱۶.
۴. همان، صص ۲۱-۲۰.
۵. همان، ص ۲۴.
۶. همان، ص ۲۹.
۷. همان، ص ۳۵.
۸. همان، ص ۴۳.
۹. همان، ص ۴۶.
۱۰. همان، ص ۵۱.
۱۱. همان، ص ۷۲.
۱۲. همان، صص ۸۷-۸۶.
۱۳. همان، صص ۹۲-۹۱.
۱۴. همان، ص ۹۵.
۱۴. همان، ص ۹۸.
۱۵. همان، ص ۱۰۴.
۱۶. همان، صص ۱۱۲-۱۱۱.
۱۷. همان، ص ۱۱۷.
۱۸. همان، ص ۱۲۴.
۱۹. همان، ص ۱۲۵.

تقسیم‌بندی‌ای شامل بخش، فصل یا زیرفصلی ارائه شده‌اند و این مسأله به زیبایی ظاهری و علمی کتاب لطمه زده است و خواننده‌ای را که به دنبال یک مطلب خاص است سردرگم می‌کند.

علاوه بر این، هم‌چنانکه در مقدمه کتاب اشاره شده است، معرفی و تعمق در اندیشه‌های وایتهد درباره‌ی تعلیم و تربیت تلاشی جدی‌تر می‌طلبد. متأسفانه کتاب از معیارهای لازم برای اینکه بتوان مطالعه آن را برای فهم نظریات وایتهد به دانشجویان و علاقه‌مندان توصیه کرد برخوردار نیست. انتظار می‌رفت کتاب بر تجارب وایتهد در عرصه تعلیم و تربیت تمرکز کند، اما حتی اشاره‌ای نیز به آنها نشده است. از مهم‌ترین انگیزه‌های وایتهد برای ترسیم یک نظام آموزشی خلاق باید به چند عنصر اساسی اشاره کرد: تجربه بیش از ۱۴ سال وایتهد در مدیریت آموزش و پرورش لندن، تحصیل در نظام آموزشی مباحثه‌محور در دوران حضور در درست‌شایر و کالج ترینیتی کمبریج، آشنا شدن وایتهد و نظام آموزشی ایالات متحده و نقش دانشگاه‌ها در این نظام که برای وایتهد الگو به حساب می‌آمد و از همه مهم‌تر محوریت عنصر «پویایی و خلاقیت» در سراسر فلسفه وایتهد.

از طرفی تکیه خاصی که کتاب بر تأثر وایتهد از هگل دارد و در جای‌جای کتاب به آن تصریح داد، درست به نظر نمی‌رسد. وایتهد در زندگینامه خود نوشتش که در ابتدای همین ویژه‌نامه نیز آمده است، تصریح کرده که آشنایی‌ای با هگل نداشته و آن را از نقاط ضعف زندگی خود می‌داند. وایتهد دیدگاه‌های منطقی خود را



**اشاره:** کتاب علم و جهان مدرن (*Science and the Modern World*) وایتهد هم نشانگر پیشینه فکری اوست و هم شرحی بر دیدگاه‌های فلسفی او. در این کتاب وایتهد به تعریف و توصیف علم مدرن پرداخته و با تکیه بر جایگاه علم به عنوان یک فعالیت فرهنگی، پیش‌بینی کرده که فلسفه علم در نیمه دوم قرن بیستم چیره خواهد شد، که کمابیش چنین هم شد. مقاله حاضر به تحلیل برخی دیدگاه‌هایی که وایتهد در این کتاب مطرح کرده، پرداخته است.

کتاب ماه فلسفه

تنوعی که در هر یک از حوزه‌های علم و فلسفه هست و هم‌پوشانی زیادی که بین فلاسفه و دانشمندان وجود دارد، بین علم و فلسفه تا اندازه‌ای ناهمدلی دوجانبه وجود دارد. این ناهمدلی را می‌توان در تصور کلیشه‌ای که نسبت به فلاسفه و دانشمندان وجود دارد، دید؛ تصویری که فیلسوف را همچون یک سوفیست یا آدمی خیال‌پرداز می‌پندارد، یا دانشمند را همچون یک آدم ملالغتی خشک که ذهن خود را با حساب و کتاب و دسته‌بندی چیزها مشغول کرده است. البته هیچ‌یک از این پندارها درست نیست اما، به هر حال، برداشت عمومی را درباره خطرها و نارسایی‌های هر کدام از این رشته‌ها بیان می‌کند. به یک تعبیر، کتاب علم و جهان مدرن، اثر آلفرد نورث وایتهد، تحقیقی درباره این کلیشه‌ها است. وایتهد مسلم می‌داند که در سنت عقلانی غرب نگرش‌ها و گرایش‌های متداولی که صرفاً پس از دستیابی به یک توافق همه‌جانبه می‌توانند اثر گذار باشند، از بزرگ‌ترین تئوری‌های آن بنیادی‌تر است. بسیاری از این تمایلات در عقل مدرن گنجانده شده است که دوتای آنها مستقیماً با دو تصویری که در بالا ذکر شد مطابقت دارد. اگر اصلی باشد که فیلسوف را به نحو دگماتیک به یک کلیشه پیوند دهد، آن اصل همانا عقل‌محوری (راسیونالیسم) است، یعنی این باور که جهان مطابق با عقل (reason) رفتار می‌کند. عقل‌محوری در شکل افراطی‌اش به عقل‌گرایی افلاطون یا دکارت می‌ماند که معتقد بودند شناخت جهان عبارت‌است از فرآیند کشف ضرورت‌های عقل در درون ذهن خود فرد. «فیلسوف خیال‌پرداز» (armchair philosopher) به این دلیل بدنام است که تعداد فرشتگانی را که روی نوک یک سوزن جا می‌شوند، می‌شمارد؛ او جسورانه از مقدمات بدیهی برای نفوذ به کنه ماهیت اشیا استفاده می‌کند.

توضیح کلیشه دوم کمی دشوارتر است. بیابید از نگاه تحقیرآمیزی که در تعبیر «فیلسوف خیال‌پرداز» نهفته است شروع کنیم. در این تعبیر معنایی هست که عقل‌گرایی فیلسوف را به شکل افراطی آن در نظر می‌گیرد، به طوری که دست‌آوردهای او یا گستاخانه است یا نامربوط. چنان که وایتهد معتقد است، علم واکنشی به این خیال‌پردازی است. اما پندار منفی‌ای که درباره دانشمند مطرح است این است

## یادداشتی درباره کتاب «علم و جهان مدرن»

دنیل بامگارتن

ترجمه زهرا مقیم‌خان\*

siddharta4740@gmail.com

که واکنش دانشمندان افراطی است، آنها آن قدر خودشان را درگیر امور پیش پا افتاده کرده‌اند که قادر به پاسخ‌گویی به ضروری‌ترین پرسش‌های زندگی نیستند.

بر این اساس، نظر سومی مطرح شده که عبارت است از واکنش رومانیتیک به ماتریالیسم علمی.

این سه منظر شالوده‌تلاش بشر مدرن برای آگاه شدن از وسیع‌ترین فرض‌هایش درباره طبیعت، است. ما به خاطر این بیکره حکمت که به واسطه آن می‌توانیم در برابر اندیشمندان نسل‌های بعد پاسخ‌گو باشیم، به گذشتگان خود مدیونیم.

بنابراین، در علم و جهان مدرن، پرسش از امکان شناخت بر مبنای فرهنگ و زبان مطرح شده، نه بر مبنای داده‌های حسی و تذکار. وایتهد در مقدمه کتاب می‌نویسد: یک ملاحظه معرفت‌شناختی «تبادل کامل کار» را بر هم زده است.<sup>۱</sup> بعدها این مسأله مبنای عقیده وایتهد شد که روش سنتی که شناخت عقلانی را در مقابل شناخت تجربی می‌دید، در اشتباه بوده است. چرایی و چگونگی رسیدن به این



وایتهد دیدگاه خود را هم‌تراز نظریه مثل افلاطونی یا نظریه فیثاغورث می‌داند. او به صراحت از این دو فیلسوف نام برده است.

ترسیم می‌کند؛ چیزی که عنصر «سرنوشت» را در نمایش‌نامه‌های تراژدی یونانی پدید آورده بود.<sup>۲</sup>

دوم، عادتی که در قانون رومی وجود داشت که صرفاً بر پایه اصلی انتزاعی نتیجه‌گیری می‌کردند، به وضوح در مفهوم علمی قانون طبیعی به عاریت گرفته شده است.<sup>۳</sup> این دو ایده در الهیات قرون وسطی به مثابه یک نظام عقلانی با یکدیگر متحد شدند؛ آنچه منشأ عقل مدرن است. طبیعت بی‌اعتنا به آرزوهای انسان گریزناپذیر است، اما خود طبیعت هم اگر صورت‌بندی یک نظام بدون ایهام و ثابت را داشته باشد، آرزوبردار نیست.

سومین جزء برخاسته از طبیعت‌گرایی (ناتورالیسم) و حاصل رواج توجه به جزئیات کم‌اهمیت است. در ناتورالیسم مضامین قدرت‌مند اصل (principle) و ثابت (constancy) در جهان برای تحقیق درباره طبیعت، به خاطر خود طبیعت، به کار گرفته می‌شود. علم، به معنایی که ما امروزه می‌فهمیم، این‌گونه متولد شد.<sup>۴</sup> تأکیدهای جدید بر مشاهده و بازآفرینی دقیق پدیدارهای طبیعی نقطه چرخش از عقل‌گرایی به تجربه‌گرایی را رقم زد. اصول انتزاعی‌ای نظیر قانون

فیثاغورث به عنوان بنیان‌گذار اندیشه ریاضی در غرب، به طور خاص، حق بزرگی بر گردن علم دارد. درک او از اینکه مفاهیم کمی همه کلی هستند - یک کمیت مفروض، در نسبت با سیب، طول و مقداری کتان یکسان است - ریشه برون‌رفت از کمیت به متغیر، از متغیر به تابع و از تابع به مشتق است.

طبیعی، قبلاً موضوع و متعلق ایمان بوده است؛ اما استدلال‌پردازی الهیات قدیم درباره این ایمان، اکنون مورد تردید واقع شده است. این تفاوتی است که بین مفهوم تومایی (تومیستی) انتشار قانون الهی در قوه عقلانی بشر، و ایده خداباورانه (دئیستی) درباره خود طبیعت به عنوان تنها وسیله ارتباط با خالق، وجود دارد. اولی با خصایص ضروری و مکفی بشر سر و کار دارد و دومی با این که چه خصوصیات واقعی در وجود بشر هست.

واژه «انسان/بشر» در معنای اول به یک آرمان و به کسی که از نظر اخلاقی مسئول است، اشاره دارد. برای یک فرد طبیعت‌گرا که به تحقیق درباره روان‌شناسی یا آناتومی مشغول است، منطقی نیست که بگوید سوژه‌اش نتوانست انسان شود. طبیعت‌گرا حتی هنوز نمی‌داند که انسان چیست؛ این واژه به‌طور پسینی و پس از مشاهده دقیق موجودی که اگر از یک ویژگی خاص برخوردار باشد می‌توان او را انسان نامید، تعریف شده است. اما از منظر تومیسم، تعریف «انسان» استلزامات مطلق اخلاقی دارد و فقط پس از مشاهده سوژه است که

نتیجه، «فلسفه ارگانیک» وایتهد را می‌سازد.

او در ادامه متذکر می‌شود که باور به نظام عقلانی طبیعت با اینکه برای قضاوت درباره هر نوع طرحی برای فهم جهان لازم است، اما با گرایش علمی به اتکا بر «واقعیت بی‌چون و چرا» (stubborn fact) در تقابل است. تجربه پای‌بند این واقعیت مشهود شده که «علت به خودی خود هیچ اطلاعاتی درباره معلول نمی‌دهد».<sup>۲</sup> اما اگر این نکته، که هسته اصلی شکاکیت هیوم را هم تشکیل می‌دهد، کاملاً درست باشد، دیگر تعمیم علمی غیرممکن خواهد شد و دیگر قادر به کسب هیچ شناخت مفیدی از طبیعت نخواهیم بود، چراکه هیچ چیز مربوط به وقایع گذشته را نمی‌توان بر رخدادهای آینده حمل کرد.

وایتهد معتقد است این مشکل ریشه‌های تاریخی مختلفی دارد. او سه جزء اولیه در پیدایش نگرش علمی شناسایی می‌کند که به نظر می‌رسد این مشکل در پیوند با آنها ایجاد شده است.

نخست، تصویری که جهان را به صورت یک نظام قطعی و غایی



می‌توان گفت که آیا او یک انسان، در کامل‌ترین معنی، هست یا نه. بنابراین، عدم توافق دربارهٔ منشأ شناخت می‌تواند تبدیل به یک تنش اجتماعی شود، و همین‌طور هم شد. همراه با انقلاب علمی، فلسفه‌های روشن‌گری ظهور کردند که همگی به شدت ناتورالیستی و با نظریه‌های عقل‌گرایانهٔ نظام پیشین در تقابل بودند. به لحاظ فلسفی، این نظریه‌ها برای توجیه قدرت دولتهایی استفاده (شاید هم سوءاستفاده) می‌شد که هر روز خودکام‌تر می‌شدند. نسل جدید متفکران به راحتی از این تئوری‌ها سوءاستفاده نمی‌کردند، چون آنها به خودی خود غیر قابل فهم بودند. مشاهدهٔ طبیعت باماهی طبیعت یک نظام اخلاقی قابل قبول ارائه نمی‌دهد تا انسان‌ها بخواهند با آن سازگار شوند. بنابراین، تفکر اخلاقی از جبر رو به سوی ایده‌هایی می‌کند که بر محور اختیار فردی و آزادی می‌گردند. انقلاب، دست‌کم تا حدی، فرزند علم است.

این گزارش تاریخی ساده نشان می‌دهد که به دلیل ارتباط نزدیک معرفت‌شناسی و ارزش‌های اجتماعی، در طول سال‌های شکل‌گیری علم همه چیز در معرض خطر بوده است. چرخش بیرونی اذهان کنجکاو به سوی شواهد عینی، به طور تلویحی بیان‌گر یک چرخش متناظر در نگرش‌های درونی بود. اما چرخش درونی تا حد زیادی بدون بررسی رها شده است. وایتهد می‌نویسد: علم «هرگز به قضاوت دربارهٔ ایمان یا توضیح مصادیقش اهمیت نداده؛ و نسبت به ابطال آن توسط هیوم هم بی‌تفاوت باقی مانده است.»<sup>۶</sup> بنابراین، مفاهیم قدیمی و اولیهٔ ارسطویی موجود در الهیات قرون وسطی که ثابت کرده بودند آن قدر مشکل‌ساز هستند که یک انقلاب علمی را برانگیزند، با یک رکود ساده تن به طغیان علیه آن دادند. این همان چیزی است که نهایتاً به انکار هیوم منجر شد.

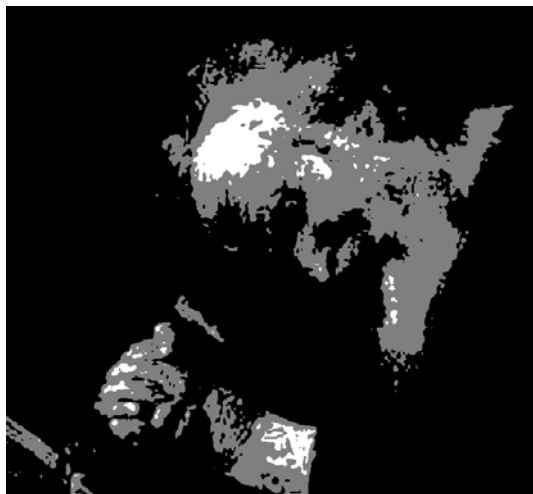
اگرچه وایتهد، فقدان درون‌نگری را برای علم یک نارسایی می‌داند، اما به نظر او، این می‌تواند اصلاح شود و این خواست که شناخت را وابسته به تجربه می‌بیند، از منظر وایتهد، مطلقاً ضروری است. برداشت ارسطویی از طبیعت، به تعبیر وایتهد، دچار «مغالطهٔ انضمامیت نابه‌جا» (Fallacy of Misplaced Concreteness) شده است. این مغالطه چیزی را کاملاً انضمامی می‌پندارد که در حقیقت انتزاع فقط بعضی از ویژگی‌ها از درون تجربهٔ واقعی ماست. از آنجا که منطق ارسطویی تنها بر اساس محمول‌های خاصی قابل فهم است، همواره دچار این خطا می‌شود. حتی وسیع‌ترین جوهری که باید در تقابل با یک امکان جایگزین تعریف شود، اکنون مورد غفلت واقع شده است.

گرایش به اندازه‌گیری به‌جای طبقه‌بندی صرف، کمک زیادی به دانشمندان کرده است. درحالی‌که طبقه‌بندی، با ویژگی‌های کیفی اجسام مورد بحث سرگرم است، عدد امری کاملاً انتزاعی است و می‌تواند به همان طریق، بدون توجه به ویژگی‌های کلی یا جزئی آن، به هر چیزی اشاره کند.

ریاضیات مطالعهٔ این است که چگونه اشیا براساس روابط بازگو می‌شوند؛ تنها مورد لازم برای اینکه یک چیز قابل اندازه‌گیری یا قابل شمارش باشد، امکان درک شدن است. منظور وایتهد از «انضمامیت»، آن جنبه از یک پدیدار قابل مشاهده است که تنها با

توجه به همین ملاک درک می‌شود. از آنجا که شمردن چیزها، برای گروه‌بندی آنهاست - حداقل به این شرط که همهٔ آنها شمارش شده باشند - طبقه‌بندی برای ریاضیات همچون «منزل‌گاهی بین‌راهی میان انضمامیت بی‌واسطهٔ امور جزئی و انتزاع کامل مفاهیم ریاضی» ضرورت دارد.<sup>۷</sup> اما هیچ مقوله‌ای نمی‌تواند به اندازهٔ ریاضیات گسترهٔ کاملی از امکانات و احتمالات را دربرگیرد.

وایتهد مدعی است هیچ کیفیت واحدی وجود ندارد که بتواند با تمام امکان‌ها هماهنگ باشد؛ زیرا وقتی یک کیفیت بر چیزی حمل می‌کنیم، متضاد آن کیفیت، که به‌همان اندازه محتمل است، را کنار می‌زنیم. یک پاسخ هوش‌مندانه نشان خواهد داد که همهٔ امکان‌ها دست‌کم کیفیت ممکن بودن را دارند. اما بررسی معنای امکان حاصلی نخواهد داشت. نسبت دادن «امکان» به یک وجود، هیچ آگاهی جدید دربارهٔ آن ارائه نمی‌دهد، چون هیچ موردی را نمی‌توان تصور کرد که امکان در آن حضور نداشته باشد. تصور امر محال، همان‌طور که هر کسی انتظار دارد، محال است. بنابراین، می‌توانیم ادعا کنیم که امکان



وایتهد، همانند  
هر اکلیتوس یا  
لائوتسو  
معتقد است  
ما در جهانی  
از تضادهای  
متخلف  
زندگی می‌کنیم.

به این صورت یک کیفیت نیست.

اگر به طور پیشینی بپذیریم که قادر به تصور یک وضعیت ناممکن نیستیم، در واقع، می‌گوییم امکان در هر زمان و مکانی یکسان است؛ یعنی چیزی را فرض کرده‌ایم که سرمدی است. بنابراین، وایتهد دیدگاه خود را هم‌تراز نظریهٔ مُثُل افلاطونی یا نظریهٔ فیثاغورث می‌داند. او به صراحت از این دو فیلسوف نام برده است. فیثاغورث به عنوان بنیان‌گذار اندیشهٔ ریاضی در غرب، به طور خاص، حق بزرگی بر گردن علم دارد. درک او از اینکه مفاهیم کمی همه کلی هستند - یک کمیت مفروض، در نسبت با سبب، طول و مقداری کتان یکسان است - ریشهٔ برون‌رفت از کمیت به متغیر، از متغیر به تابع و از تابع به مشتق است.<sup>۸</sup> پیشرفت علمی بستگی به همین توانایی انتزاع محض و کلی دارد، درحالی‌که طبقه‌بندی نمی‌تواند این نیاز را برآورده سازد.

اما تمام اعتبار علم ریاضی نباید به فیثاغورث و افلاطون نسبت داده شود. میان فهمی که یونانیان باستان از انتزاع محض داشتند با

فهمی که اندیشمندان مدرن از آن دارند، تفاوت‌های مهمی وجود دارد. افلاطون مُثُل را، از آنجا که در هر مکان و زمانی یکسان هستند، بسیار واقعی‌تر از جهان زمان و ادراک می‌دانست. اما علم عقل‌گریز (-irra tionalism)، کمتر خود را با محتوای خاص مثل مشغول می‌دارد و بیشتر به امور خاص و جزئی می‌پردازد. به بیان دیگر، علم در اصل دربارهٔ ادراک است؛ هر چیزی که ادراک نمی‌شود، ربطی به فرآیند علمی ندارد.

در هر نظریه‌ای که خواست نهایی‌اش عقلانیت سرمدی باشد، هیچ تصویری از تعلق و ربط نمی‌تواند وجود داشته باشد. یکی از مشکلات نظریهٔ افلاطون این است که تجربهٔ مثال‌هایی که در زمان‌های مختلف بارزتر جلوه می‌کند، می‌بایست ناشی از «توهم» انگاشته شود. علم قادر است این مشکل را رفع کند. چنانکه در فیزیک کلاسیک ثابت شده، مفهوم نیروهایی که بر روی یک ماده عمل می‌کنند، همچون نسبتی ریاضی بیان می‌شوند که به واسطهٔ آن می‌توان تغییرات طبیعت را توصیف کرد. مفهوم تغییر در اینجا انضمامی شده و به صورت کاملاً انتزاعی توصیف شده است. نیرو محصول شتاب لحظه‌ای است، که فقط مشتق دوم یک اندازه و یک ضریب است. اما گرچه این یک انتزاع هندسی محض را صورت‌بندی



اگرچه وایتهد، فقدان درون‌نگری را برای علم یک نارسایی می‌داند، اما به نظر او، این می‌تواند اصلاح شود و این خواست که شناخت را وابسته به تجربه می‌بیند، از منظر وایتهد، مطلقاً ضروری است. برداشت ارسطویی از طبیعت، به تعبیر وایتهد، دچار «مغالطهٔ انضمامیت‌نابه‌جا» شده است.

می‌کند، نیرو نوع خاصی از اندازه و نوع خاصی از ضریب را شامل می‌شود، و این دو کمیت باید به یک وجود واحد بازگردند تا تعریف نسبت را برآورده سازند. این وجود یک موجود فیزیکی است نه یک مثال.

موجود فیزیکی اینرسی دارد، پس طبیعی است که با توجه به نیروهایی که به آن وارد می‌شود آن را جسمی منفعل توصیف کنیم. اما وایتهد جانب دیدگاهی را می‌گیرد که فرانسویس بیکن از آن حمایت می‌کرد؛ یعنی اینکه، این همانی و هویت جسم، نوعی ادراک بدون احساس را می‌سازد، تا آنجا که هویتش، همان مورد لازمی خواهد بود که پیشتر ذکر کردیم؛ لازمه‌ای که باعث می‌شود کمیت‌های جرم و شتاب با یکدیگر مرتبط باشند، و در غیر این صورت ربطی به هم نخواهند داشت. جسم نسبت به مشخصه‌هایش بی تفاوت نیست؛ اینکه به چیزی خاص (مثلاً به خودش) گرایش دارد نه چیزهای دیگر، اشاره به تصور تعلق دارد و دال بر این است که این موجود یک محیط خاص را ادراک می‌کند.<sup>۴</sup>

به‌سادگی می‌توان دریافت که وایتهد معتقد است موجود فیزیکی یا بالفعل، موجودی است که بدین صورت درک شود. بنابراین، پدیدهٔ توهم به عنوان آشفتگی دو وجود بالفعل نامرتب، به‌نحو قانع‌کننده‌تری از افلاطون توضیح داده شده است. این فرض غلط که پارامترهای خاصی به یک وجود منفرد (single) ربط داده شده‌اند، می‌تواند یا به معنای بی‌توجهی به نکته‌سنجی‌های شاهد عینی باشد یا به معنای تعمیم ضعیفی، که دربارهٔ این مورد جاری نیست. بنابراین، درست همان‌طور که به کاربردن حواس برای کسب شناخت ضرورت دارد، تعیین موفقیت‌آمیز الگوها و انگاره‌هایی که همواره به نحو ضروری حضور دارند، هم ضرورت دارد. تردید در هر کدام از این دو وجه، فهم را در هاله‌ای از ابهام فرومی‌برد.

حالا می‌توان واضح‌تر دریافت که مشکل هیوم دربارهٔ علم از کجا ناشی شده است. واقعیت موجود فیزیکی ناشی از انضمامی بودن آن است؛ یعنی از قابلیت اینکه هم‌چون محلی برای برخی امکان‌های متمایز خاص ادراک شود. هم‌چنان که وایتهد می‌نویسد، «وقتی یک موقعیت انتزاعی صرف را -که براساس آن تنها می‌توان اشیا مادی را فقط به صورت سیلانی از ظواهر در زمان و مکان نگریست- جایگزین این موقعیت انضمامی می‌کنیم، خود را گرفتار دشواری‌هایی غیرقابل حل کرده‌ایم.»<sup>۵</sup> به عبارت دیگر، از بنیاد متمایز تلقی کردن پدیده‌های طبیعی، مانع اتحاد بعدی آنها براساس هر روش منطقی محض می‌گردد، چراکه خود پدیده‌ها در وهلهٔ اول با کیفیاتشان بازگو نمی‌شوند بلکه به‌لحاظ تاریخی با انضمامیت‌شان، یعنی به واسطهٔ اینکه چه چیزی یا «چه کسی» بوده‌اند، شناخته می‌شوند. استدلال کارآمد دربارهٔ گذشته و آینده نیازمند تجربیدی است که به صورت پیشینی با مفاهیم زمانی ناسازگار نباشد؛ استقراء «پایان دادن به عقل‌گرایی قدیم است» که معنای آن باید روشن شود تا احکام ما دربارهٔ جهان معنا پیدا کند.

وایتهد معتقد است ما در واقع، از یک انتزاع که با مفاهیم زمانی ناسازگار است استفاده می‌کنیم. این انتزاع همان جوهر است. سنگی که از بالای یک برج به پایین رها می‌شود، وقتی به زمین برخورد

می‌کند همان سنگی دانسته می‌شود که در آغاز افتادنش بوده است. از طرف دیگر، اگر فقط نیمه‌های چپ و راست مکانی سنگ را تصور کنیم، به طور طبیعی، دو جزء مختلف از یک جسم واحد دیده می‌شود. این تمایز تا حدی صرافت طبیعی و گزافی است؛ ما می‌توانیم به همین سادگی جسم را اساساً تشکیل شده از امتداد زمانی بدانیم نه امتداد مکانی. بنابراین، جوهر وجودشناختی نمونه‌ای دیگر از مغالطه انضمامیت نابه‌جا است. اما علاوه بر این، از آنجاکه موجودات در مکانیک کلاسیک به عنوان جوهر شناخته می‌شده‌اند، این از حیث مفهومی با مشاهده ناسازگار است، تاجایی که این مشاهده یک رابطه انضمامی میان موقعیت‌های خاص را در زمان نشان می‌دهد. خلاصه اینکه، این اساس همان مشکل اندیشیدن درباره علیت است که هیوم به آن اشاره کرده است.

اگر جرم و موقعیت تنها کیفیات ذاتی جوهرهای فیزیکی مادی هستند، پس تمام کیفیات دیگر باید در جای دیگری تولید شده باشند. براساس فلسفه طبیعی قرن هفدهم، به ویژه دکارت و لاک، پاسخ این است که این کیفیات ثانویه اتفاقی، می‌باید اساساً روان‌شناختی باشد.<sup>۱۱</sup> روان (psyche) آدمی در تقابل با جوهر مادی تعریف می‌شود. تقسیم تجربه به کیفیات «اولیه» و «ثانویه» به وضوح نتیجه منطقی ماده‌انگاری است. فایده این تقسیم برای علم فیزیک این است که معرفت‌شناسی جدیدی را پایه می‌گذارد که تمام گرایش‌های طبیعت‌محور و عقل‌گریزی که تاکنون مورد بحث واقع شده، را دربر می‌گیرد. علم سرانجام به یک نهضت اجتماعی مهم و خودآگاه گسترش می‌یابد، زیرا اعمال دانشمندان به واسطه شالوده‌های نظری کاملاً واضحی سازمان‌دهی می‌شود که در آثار چند فیلسوف مدرن بیان شده‌اند، نه اینکه ابداع شده باشد. اجماعی که به نظر می‌رسد تاحدی درباره اینکه چه چیزی واقعی است، چه چیزی می‌تواند شناخته شود، و چگونه می‌توان به شناخت دست یافت، وجود دارد، در کنار بحث‌های مشابهی قرار می‌گیرد که در تمامی سنت‌های پیشین تفکر غربی وجود داشته است.

بر این اساس، منشأ اولین کلیشه‌ای که نام بردیم مشخص است؛ با در نظر گرفتن ماده‌انگاری به‌عنوان فلسفه غالب در جامعه مدرن، هر بحثی بر سر طبیعت غایی واقعیت پوچ و احمقانه به‌نظر می‌رسد، درکی که صرفاً به‌خاطر رشد یک طبقه متوسط بزرگ و تحصیل کرده به آن دامن زده می‌شود و پررنگ می‌گردد. خوش‌مزگی‌هایی مثل «علم کتاب مقدس را ابطال می‌کند» که باور شخصی بعضی‌هاست، متأسفانه رواج پیدا کرده است.<sup>۱۲</sup> نکته در اینجا است که مزیت ذاتی پارادایم ماده‌انگاران، نقص اصلی آن نیز هست؛ یعنی محدودیت و دقت بیش از حد گستره آن. مغالطه انضمامیت نابه‌جا زمانی روی می‌دهد که، شاید به خاطر شرایط اجتماعی، فراموش می‌کنیم یا نمی‌پذیریم که بیرون از دایره اصطلاحات خاص مادی سخن نگوییم. در عوض، این ادعا که ماده علت همه چیز است، اغراق‌آمیز است؛ بماند که مشکل مشهور مرغ و تخم‌مرغ پیش می‌آید! بدین‌سان معرفت‌شناسی تجربی جدید، که براساس چیزی که بدان تعلق دارد از یک تواضع عمیق برخوردار است، این تواضع را به یک تکبر افراطی تبدیل کرده است.

حال، اگرچه یک تکنیک خاص و نظام‌مند برای شناخت اکتسابی بیان شده است و برخی هم به صورت جزمی به آن پایبند شده‌اند، برپا کردن یک نهضت اجتماعی ذیل نام آن یعنی تمایلی شدید به شگفتی در برابر جهان که در درجه اول این نهضت براساس آن ممکن شد دیگر گریزناپذیر نیست. نخستین نشانه‌های تخصصی شدن علم، که بر معرفت‌شناسی رایج استوار بود، پس از قرن هفدهم پدیدار گشت. اما هم‌چنان که این روند شتاب می‌گرفت، علاقه فلاسفه به بازبینی و نقادی تئوری وجودی شناخت هم ادامه پیدا می‌کرد. وایتهد تا اینجا تاریخی را که برای علم قائل است، به‌گونه‌ای تدوین کرده که می‌توان انتظار داشت هر اصل ثابت شده‌ای، حتی خود آن، بر پایه مقایسه نظریه با آنچه برای حواس آشکار می‌شود، مورد بررسی قرار گیرد؛ علم نمونه‌ای است از روند عقل‌گریزی در تفکر. ایدئالیسم بارکلی عکس‌العمل به چنین نگرشی است.

نظریه بارکلی نتیجه مستقیم تمایز بین کیفیات اولیه و ثانویه است. فرض اینکه کیفیات ثانویه صرفاً در ذهن وجود دارند، اشاره‌ای ضمنی به این است که کیفیات اولیه این‌گونه نیستند. بارکلی اساساً می‌پرسد آیا می‌توان برای بررسی اینکه آیا واقعاً حالت وجود دارد، آزمایشی را اختراع کرد؟ به نظر او، تصور هر وضع واقعی بدون دخالت دیدگاه سوپرناتو مشاهدگر، ناممکن است. او تأکید می‌کند که هر



اگر جرم و  
موقعیت تنها  
کیفیات ذاتی  
جوهرهای  
فیزیکی مادی  
هستند، پس  
تمام کیفیات  
دیگر باید در  
جای دیگری  
تولید شده باشند.  
براساس فلسفه  
طبیعی قرن  
هفدهم، به ویژه  
دکارت و لاک،  
پاسخ این است  
که این کیفیات  
ثانویه اتفاقی،  
می‌باید اساساً  
روان‌شناختی  
باشد.

وایتهد، شلی،  
وردزورث و  
بارکلی را  
نمایندگان  
جنبشی می‌داند  
که «به طور  
جدی از پذیرش  
ماده‌انگاری  
انتزاعی علمی»  
سر باز می‌زنند.



چیز قابل درکی، باید با توجه به یک دورنمای مشخص درک شود. از آنجا که ایده جهان مستقل از چنین دورنمایی بی‌معنا به نظر می‌رسد، برکلی نتیجه می‌گیرد که هیچ جهانی مستقل از ذهن یک مشاهده‌گر وجود ندارد و کل عالم نهایتاً از تفکر ساخته شده است.

بارکلی نکته فوق‌العاده‌ای را مطرح ساخته اما نتیجه او مسأله‌ساز است. از ضرورت یک دورنما در تدوین تفکر ضرورتاً این نتیجه به‌دست نمی‌آید که تفکر خودش تفکری باشد درباره تفکری دیگر. بارکلی ناخواسته و بی‌جهت آگاهی بازتابی را به تصورش از دورنما داخل می‌کند، که باعث پس‌رفتی شدید شد؛ اگر هر تفکری درباره تفکر دیگری باشد، پس تفکر دوم باید خودش درباره تفکر سومی باشد و به همین نحو به تسلسل می‌انجامد. این مشکل غالباً با این سؤال و با لحنی ناباورانه مطرح شده است که، «پس وقتی من اتاق را ترک می‌کنم چه اتفاقی برای اتاق می‌افتد؟». اگر گفته برکلی درست باشد، چنین معنی می‌دهد که اتفاقی با این ویژگی که واقعاً هیچ‌کس به آن نیندیشد نمی‌تواند وجود داشته باشد. بارکلی مجبور شد به خدایی



وایتهد  
می‌نویسد:  
علم «هرگز به  
قضایات درباره  
ایمان یا توضیح  
مصادیقش  
اهمیت نداده؛  
و نسبت به  
ابطال آن  
توسط هیوم  
هم‌بی تفاوت  
باقی مانده  
است.»

عالم بر همه‌چیز متوسل شود تا این تعارض را دوباره حل کند. این کاملاً تحمیل نوعی از مطلق‌گرایی غیرقابل تجربه است که این تئوری را به درستی قابل نقد می‌سازد.

با این همه، باز هم نکته بارکلی نکته‌ای فوق‌العاده است. وایتهد معتقد است فیلی شطرنج ایدئالیسم با وجود اینکه دچار سردرگمی شده، همچنان در مسیری درست حرکت می‌کند. به‌طور خاص، مشکل این است که ارجاع به آگاهی بازتابی چیزی آزردهنده است؛ بنابراین، وایتهد به راحتی آن را کنار می‌گذارد. او به جای «ادراک» (apprehension) آگاهانه، «دریافت» (prehension) کلی‌تر بیکن را جایگزین کرد که پیش‌تر با عنوان ادراک - بدون - احساس به آن اشاره شده، و برای این کار فرمول‌های قدیمی را به نحو شگفت‌انگیزی تغییر داد.<sup>۱۳</sup>

این یک جهان مستقل از ذهن نیست که وایتهد آن را غیرقابل تصور می‌داند، بلکه جهانی مرکب از وجودهای خودبسنده است، یعنی وجودهایی که مستقل از ارجاع به وجودهای دیگر وجود دارند. چنین جهانی یک واحد ادراکی است؛ منسجم، شبکه‌ای پیچیده از دورنماها و یک داد و ستد (taking-into-account) متقابل. هیچ چیز در جهان وجود ندارد که درک نکند و چیزی در جهان وجود ندارد که درک نشده باشد. در نتیجه این به هم‌پیوستگی پیچیده است که ما جهانی ناهمگن را تجربه می‌کنیم، جهانی از «واقعیت‌های بی‌چون و چرا» که اصولی متفاوت در زمان و مکان‌های متفاوت در آن به‌کار گرفته می‌شود. البته، پیش از این برای توضیح دادن فراز و نشیب چیزها در جهان، نیاز به تصویری از ربط و تعلق را احساس می‌کردیم. وایتهد با توسل به بارکلی بیان می‌کند که این یک جریان ارگانیک است، تا جایی که هر چیزی در قالب یک چارچوب مرجع جزئی سازنده و مقوم است.

به اجمال، به‌نظر می‌رسد نتیجه این باشد که مثلاً یک احساس آگاهانه و یک صخره اساساً از یک قسم باشند، هر چند که می‌توان حدس زد که مورد اول پیچیده‌تر از دومی است.

مشکل با معرفت‌شناسی، که وایتهد به خاطر آن تمایلی به بیان یکی از نظرات خود در علم و جهان مدرن ندارد، این است که به نظر می‌رسد خود تصور آن هم این پیش‌فرض را دارد که شناسنده باید تا حدی از چیزهای معلوم رها شده باشد. مشاهده‌گر همچون یک زنبور عسل از یک شی به شی دیگر حرکت می‌کند، و با صرف عمل مشاهده، هیچ‌گاه تغییری واقعی در محیط اطرافش ایجاد نمی‌کند. پذیرفتن چنین تصویری از جهان به شیوه‌ای غیر از آنچه وایتهد قبلاً بیان کرده بود؛ یعنی تأکید بر اینکه اشیا ارگانیک و درهم تنیده‌اند و هر چیزی ذاتاً از انتقال ظواهرش به دیگری تشکیل شده است، می‌تواند نابه‌جا باشد.

وایتهد، همانند هراکلیتوس یا لاتوسو معتقد است ما در جهانی از تضادهای متخاصم زندگی می‌کنیم. وحدت ادراکی یک وحدت انضمامی است، به این معنا که وابسته به هیچ مقوله‌ای نیست و بنابراین هر وضع مفروضی می‌تواند جایش را به نقیض خود بدهد. وایتهد به این استلزام نظریه‌اش توجهی ندارد؛ برخلاف هایدگر که درباره «تشویش» (anxiety) توضیح می‌دهد. اما به نظر وایتهد،

تجربه ما از انضمامیت تام جهان یک رابطه زیبایی‌شناختی است، چنانکه خود واقعیت زنده بودن، به طور ضمنی بر در دسترس بودن یک شگفتی و هیجان نسبت به پرتاب شدن مدام در امر ناشناخته، دلالت دارد.

شاعران رومانتیک انگلیسی قرن نوزدهم سنت علمی را به نادیده گرفتن ارزش زیبایی‌شناختی ذاتی طبیعت متهم می‌کنند. وایتهد خاطر نشان می‌کند که میان طبیعت انتزاعی که علم حامل آن است و طبیعت مدنظر کسانی چون شلی (Shelley) و وردزورث (Word-sworth)، که به‌طور بی‌واسطه حضور دارد، تفاوت‌های قاطعی وجود دارد. وردزورث وقتی می‌نویسد: «ما می‌کشیم تا تشریح کنیم»، با بیانی در نهایت اختصار، خود سکه به نام تصور کلیشه‌ای ارتجاعی علم ضرب می‌کند.

ما واقعاً می‌کشیم تا تشریح کنیم. اما اصرار بیش از حد بر این شعار خطرناک است. اینکه ممکن است در روش‌های آزمودن طبیعت، حس زیبایی‌شناختی مان نسبت با آن از دست بدهیم، اصلاً به این معنا نیست که ما باید آن را نادیده بگیریم. چنین فلسفه‌ای در حد مرگ‌آوری بدبینانه است که ادعا می‌کند یک موازنه‌ای (tradeoff) ضروری میان درک عقلانی و درک زیبایی‌شناختی برقرار است؛ گویی تنها امید ما برای رهایی از وسوسه زهرآگین شناخت، زندگی کردن بدون هیچ‌گونه کنشی در برابر شرایطمان است.

رومانتیک‌ها ما را به چالش می‌کشند تا کیفیات به اصطلاح ثانویه را بپذیریم و اجازه دهیم تجربه‌های خام ما از طبیعت بر رفتارهای ما تأثیر بگذارد. وایتهد خاطر نشان می‌سازد که گرچه وردزورث و شلی نگرش‌هایی مخالف با علم را اتخاذ کرده‌اند، اما هر دوی آنها بر تجربه غرقه بودن در دنیا متمرکز شده بودند.<sup>۱۴</sup> آنها به عنوان شاعر خود را با نمادها محاصره کرده بودند؛ قصد هیچ اهانتی به شناخت نیست. چیزی که از نوشته‌های آنان برمی‌آید امید به بازگشت به بهشت عدن نیست، بلکه تأکید دوباره بر حضور انضمامی است؛ یعنی واقعیت بی‌چون و چراه آن‌هم از تمامی نظرگاه‌های تجربه. از نظر شلی علم تقریباً یک کیفیت روحانی دارد. او طبیعت را هم‌چون چیزی دور از دسترس یا از هم گسیخته در اثر تجرید، تجربه نمی‌کند، بلکه خود نظریه علمی را نیز به نوبه خود چونان یک حضور زیبایی‌شناختی می‌نگرد.

وایتهد، شلی، وردزورث و بارکلی را نمایندگان جنبشی می‌داند که «به طور جدی از پذیرش ماده‌انگاری انتزاعی علمی»<sup>۱۵</sup> سر باز می‌زنند. کل سنت ایدئالیسم آلمانی علناً از این لیست حذف شده است. وایتهد به صراحت به فلسفه‌های ایدئالیستی قرن نوزدهم توجهی ندارد<sup>۱۶</sup>، به این دلیل که معتقد است مکاتب ایدئالیستی متأخر «با نگرش‌های ایدئالیستی‌شان علناً در برقراری ارتباط با واقعیت طبیعت، به هر شکل نظام‌واره‌ای، شکست خوردند». از نظر وایتهد آنها به این دلیل توانستند نقدی واقعی از علم عرضه کنند که واقعیت‌های بی‌چون و چراه جهان را به هر روشی، صورت‌هایی در ذهنی سرمدی می‌دانستند. بنابراین، با تفسیری مادی از طبیعت یا هر تفسیر دیگری از این دست، موافق بودند. این فلسفه‌ها بیش از آنکه تجربه طبیعت را مادی بینگارد، آن را کاملاً بی‌ربط با واقعیت غایی می‌دانند.

در نتیجه، وایتهد یک‌باره بحث از فلاسفه قرن نوزدهم را قطع می‌کند و توجهش را ابتدا به‌سوی اشعار رومانتیک و سپس به بسط علم به معنی واقعی کلمه معطوف می‌سازد. علاقه ویژه او به نظریه تکامل داروین است. روشن نیست که آیا وایتهد واقعاً محتاج ارجاع به تکامل داروینی به طور خاص بوده یا نه، چون به‌خوبی می‌توانست فقط با کشاندن نظریه‌پردازی‌های موجود به سمت نتایج منطقی آنها، یک تئوری تکامل را بیان کند. دلالت نهفته در ایده وحدت ادراکی، اساس بی‌ثباتی همه کیفیات و تأثیر محیط در تشکیل یک وجود بالفعل است. داروین حداقل این مزیت را دارد که ارزش انطباق‌پذیری را به‌طور کاملاً واضح شرح می‌دهد. بارزترین نکته‌ای که وایتهد در انطباق‌پذیری ملاحظه می‌کند این است که ایده «بقای اصلح» (survival of the fittest) که چه بسا مورد پذیرش یک صنعت کار عتیقه هم باشد، بر فرض مغالطه‌آمیز محیطی را کدمبتنی است.<sup>۱۷</sup> توصیه او به توجه بیشتر به ظرفیتی که ارگانسیم‌ها برای اصلاح محیط خود دارند حتی امروزه نیز با صدایی بسیار بلند طنین افکن است.



وجودهای بالفعل وایتهد - به خاطر ساختار شکنی جوهر فیزیکی به عنوان چیزی که اساساً نه تنها غیرزمانی، بلکه انتزاعی هم هست، که در بالا از آن سخن گفتیم - در حقیقت موقعیت‌های بالفعل هستند. امتداد، چه زمانی و چه مکانی، از فهم انضمامی یک موقعیت انتزاع شده است، یعنی اساساً هر موجودی از همه ابعاد کران‌مند است. وایتهد تکامل را همچون یک فرآیند متافیزیکی تفسیر می‌کند که از طریق آن مجموعه موقعیت‌ها بر سر یک هم‌بودی منطقی «به توافق می‌رسند» (negotiate). اگر یک کیفیت بخواهد در گذر از یک موقعیت به موقعیت دیگر پایدار بماند باید به تقویت پایداری آن دسته از کیفیت‌های محیطش که به آنها وابسته است، کمک کند. پایداری اشیا که ماتریالیسم آن را مسلم فرض کرده بر بازخوردی ایجابی مبتنی است که می‌تواند حساس و شکننده باشد. اگر نظریه تکامل با اصطلاحات ماتریالیستی تفسیر می‌شود، یک مشکل مفهومی پیش می‌آید؛ حتی اگر شی مادی مجبور باشد خود را

وایتهد جانب  
دیدگاهی را  
می‌گیرد که  
فرانسیس بیکن  
از آن حمایت  
می‌کرد؛ یعنی  
اینکه، این‌همانی  
و هویت جسم،  
نوعی ادراک  
بدون احساس  
را می‌سازد.

در برابر آسیب‌های محیط حفظ کند، با این وجود، باز هم فرض بر این است که یک شی اساساً خودکفا است. بنابراین، هیچ‌کس در وهله اول انتظار نخواهد داشت که مکانیزه شدن صنعتی در قرن نوزدهم نهایتاً به این منجر شود که کاربران این ماشین‌ها هم مثل ماشین‌ها فکر یا رفتار کنند. اما این واقعیت که این ماشین‌ها اختراعاتی بودند که ایده اولیه آنها در یک ذهن درک شده بود، دلالت بر این دارد که فناوری مدرن پیش از هر چیز، نوعی انتزاع است. در عین حال، شخصی که منحصرأ مانند یک خط تولید یا یک رایانه فکر می‌کند، شایستگی کافی برای اختراع ماشین‌های جدید را ندارد. تا وقتی گرفتار این مفهوم هستیم، رهایی از انضمامی تلقی کردن امور انتزاعی مشکل است. انسان و ماشین یک هم‌زیستی انتزاعی را شکل می‌دهند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. رابطه آنها ارگانیک (نظام‌مند و پویا) است.

بنا به تعریف، میان کیفیت انتزاعی یک موقعیت بالفعل، اگر به تنهایی فرض شود، و محیط آن یک شکاف وجود دارد. ما به عنوان مخلوقاتی که قابلیت عکس‌العمل در برابر این کیفیات را داریم، مایه تأسف است که اشتباه گذشته را تکرار کنیم و درباره حقیقت مطلق چنین مقدمات انتزاعی‌ای به دقت منطقی تأمل درباره آنها، قناعت کنیم. سپس تصمیم بگیریم چنان رفتار کنیم که گویی این واپسین تعمیم‌ها هم برای ما و هم برای دیگران حقیقت دارند. این کار تفاوت چندان با تشریفات طالع‌بینی شام‌خدايان کهن ندارد، کسانی که می‌خواستند قلمروشان را بر اساس آسمان‌ها قوام دهند. هر کلیشه‌ای درباره حقیقت‌جویان دن‌کیشوتی به همین مطلب باز می‌گردد و هر کس دیگری هم که به دفاع از یک عقیده پرداخته باشد، می‌تواند به کلیشه تبدیل شود.

بدون فرض یک نظام تعمیم، به‌عنوان نظامی فراگیر، هیچ‌کس نمی‌تواند از یک باور حمایت کند. هیچ اخلاق، فرهنگ و سخنی وجود ندارد که حداقل به یک امکان متافیزیکی بازنگردد. و ایتهد در علم و جهان مدرن درصدد پایه‌گذاری نظریه‌ای است که از تمامی نظریه‌های دیگر عمومی‌تر و حقیقتاً فراگیرتر باشد. یک پرسش بسیار مهم این است که چگونه چنین نظریه‌ای می‌تواند وجود داشته باشد، بدون اینکه به چرخه کلیشه‌هایی که نشانگر یک جهان‌بینی به‌شدت تنگ‌نظرانه است، تداوم بخشد، باز هم تأکیدهای واقعاً معناداری را به میان آورد؟ کلیشه‌هایی که ایتهد نظریه خود را علیه آنها پیش می‌کشد، قطعاً مطلق‌گرا هستند یا به عبارت دیگر، خود او هم مرتکب مغالطه انضمامیت نابه‌جا شده است. عجیب است که این کلیشه هم زائیده اشتباهی دیگر در فهم یک نقطه‌نظر دیگر است.

چند اقدام پیش‌گیرانه در فلسفه ارگانسیم جای‌گذاری شده که دل‌گرم‌کننده است. نخست اینکه ایتهد به‌صراحت تلاش کرده تا نظریه خود را به طریقی بنا کند که هیچ چیزی مجبور نباشد با اصولش سازگار شود و گرنه به عنوان توهم تلقی گردد. دوم اینکه، یک کلیشه خود‌نمونه‌ای از مغالطه انضمامیت نابه‌جاست. و ایتهد با پرهیز آگاهانه از مغالطه، در مجموع از هرگونه انگ تحقیرآمیز جلوگیری می‌کند. از نظر او در هر نظریه‌ای بهره‌ای از حقیقت هست و او می‌خواهد از

تمامی آنها بهره ببرد. سوم آنکه، خواست‌نهایی کل سیستم باید کاملاً به روی مقوله تجربه گشوده باشد. از آنجا که مقوله‌ی غایی کاملاً گشوده (open-ended) است، سیستم باید بتواند تمامی امکان‌های قابل تصور را در نظر بگیرد. اگر نتواند این کار را انجام دهد، باید نظریه به‌گونه‌ای تعدیل شود که امکان این کار فراهم گردد. در عین حال، باز هم هر گزاره مفروضی را می‌توان با یک استاندارد عینی، یعنی قابلیتش برای به تصور درآمدن و هم‌خوانیش با آنچه رخ می‌دهد، سنجد

اعتراف می‌کنم که این گرایش‌ها نمونه‌هایی از روش درست اندیشیدن درباره جهان هستند، که این شایستگی را دارند که از آنها پیروی کنیم. بر اساس اصول خود نظریه، این نظریه همواره رو به پیشرفت خواهد بود زیرا نظریه موجود خود هم یک فرآیند است. بر اساس طرحی که در علم و جهان مدرن مطرح شده چیزی که حقیقتاً پیش‌گامانه است خود نظریه نیست، بلکه عادات رایج فکری‌ای است که به‌واسطه آن صورت‌بندی می‌شود.

### منابع و مأخذ

1. *Science and the Modern World*, Alfred North Whitehead, New York: Macmillan Company, 1925.
2. "Notes on A.N. Whitehead's Science and the Modern World", Daniel Baumgarten, September, 2009.
3. *A Secular Age*, Charles Taylor, Harvard University Press, 2007.

### پی‌نوشت‌ها

\* کارشناس ارشد فلسفه منطق و حکمت اسلامی.

1. See: *Science and the Modern World*, p. ix.
2. *Ibid*, p.4.
3. *Ibid*, p.10.
4. *Ibid*, p.11.
5. *Ibid*, p.15.
6. *Ibid*, p.16.
7. *Ibid*, p.28.
8. *Ibid*, p.30.
9. *Ibid*, p.41.
10. *Ibid*, p.44.
11. *Ibid*, p.54.
12. این مثال، در فصل اول کتاب «عصر سکولار» نوشته چارلز تیلور آمده است. اشاره به این نکته ارزشمند است، زیرا درحالی‌که ایتهد در «علم و جهان مدرن» اساساً سرگرم تطور تفکر علمی است، تیلور همان رشته را در زمینه‌های اخلاقی و سیاسی دنبال می‌کند. من تلاش کرده‌ام در این نوشتار بر مضامینی تکیه کنم که در تحقیقات هر دو فیلسوف مشترک است، تا به طور خاص بر گستره‌هایی که حقیقتاً در فلسفه و متافیزیک هم‌نوا هستند، تأکید کنم.
13. *Science and the Modern World*, p.69.
14. *Ibid*, p.84.
15. *Ibid*, p.86.
16. *Ibid*, p.63.
16. *Ibid*, p.111.

**اشاره:** از مهم‌ترین جنبه‌ها و مؤلفه‌های تفکر فلسفی وایتهد که پس از وی شاید آشکارترین تأثیر را بر تاریخ فلسفه گذاشته است، دیدگاه او دربارهٔ خداوند و ارتباط او با جهان است. بر مبنای این دیدگاه، مکتبی کلامی-فلسفی با عنوان «الهیات پویشی» شکل گرفت که امروزه از مکاتب زندهٔ فکری مغرب زمین است. کتاب خداوند در اندیشهٔ پویشی وایتهد گزارشی از این جنبهٔ فلسفهٔ وایتهد ارائه کرده است. مقالهٔ حاضر به بررسی و نقد این کتاب پرداخته است.

کتاب ماه فلسفه

### درآمد

«جهان به منزلهٔ ارگانیسم زنده‌ای است که تمام اندامش مرتبط و متصل به یکدیگرند و هدف واحدی را دنبال می‌نمایند... جهانی که تمام هستی‌ها به مثابهٔ رویدادها یا موقعیت‌هایی پویشی در تجربه نمودن یا مورد تجربه واقع شدن دائمی هستند.»<sup>۱</sup>

با معرفی فهم وایتهد از جهان در چند سطر گذشته، که به نقل از کتاب فلسفهٔ علم و متافیزیک<sup>۲</sup> اثر مایز آورده شده، خواننده کتابی را در انتظار می‌نشیند که ضمن تقریر نظریات وایتهد از فلسفهٔ پویشی، با توجه به مدعای نویسنده در مدخل کتاب، اصطلاح‌شناسی مختص وایتهد را نیز در قالب رویکردی جدید، به قلم و زبانی جدید و برخاسته و نشسته در فضای آکادمیک خود روایت کند. اینکه چنین انتظاری به حق است یا از کتاب برآورده خواهد شد یا نه، موضوعی است که پس از معرفی کتاب و نتایج حاصل از بررسی فصول آن بدان خواهیم پرداخت و با نظر به متن، پیش‌روی خواننده قرار خواهیم داد. از همین روی، نخست معرفی فصول و بخش‌های کتاب، مطابق فصل‌بندی نگارنده، را از نظر گذرانده و در پایان هر فصل با ذکر چند نکته انتقادی به نتیجه‌گیری خواهیم پرداخت.

### فصل اول: مدخل

کتاب خداوند در اندیشهٔ پویشی وایتهد به معرفی دیدگاه فلسفی - خداشناسی وایتهد بر مبنای «پویش» (process) و «صیوروت و شدن» (becoming)، می‌پردازد. چنانکه در مدخل کتاب اشاره شده: «در این فلسفهٔ نظری که وایتهد گاهی از آن به جهان‌شناسی ارگانیستی تعبیر می‌کند، مفاهیمی مانند پویش، پیشرفت و گسترش خلاقانه، تجربه، احساس، زمان، غایت و درهم‌تنیدگی به کار گرفته می‌شوند. به این ترتیب، آنچه اقدام فلسفی را نزد وایتهد مهم می‌نماید، نه ارائه استدلال‌های انتزاعی بلکه ارائهٔ نظامی منسجم و هماهنگ از اندیشه‌ها است که در آن کلیهٔ تجارب بشری، شأن و منزلت خاص خود را بیابند.»<sup>۲</sup> علاوه بر این مفاهیم که به‌طور خاص در فلسفهٔ وایتهد کاربرد دارند، وی روش ویژهٔ خود را پیش می‌گیرد؛ «نقطهٔ عزیمت مابعدالطبیعه یا جهان‌شناسی او نه مفاهیمی واضح و متمایز، بلکه تجربه است.»<sup>۳</sup> با توضیح مختصر این مقدمات که شامل معرفی اصطلاح‌شناسی

## درنگی بر الهیات پویشی وایتهد

امیر صادقی\*

amir.sadeqi@gmail.com



خداوند در اندیشهٔ پویشی وایتهد، رستم شامحمدی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۰.

و روش‌شناسی وایتهد است، مؤلف محترم فصل اول را به پایان می‌برد.

### فصل دوم: سابقه تاریخی جهان‌شناسی پویشی

فصل دوم طی دوازده صفحه آرای پنج فیلسوف که پیش از وایتهد دربارهٔ سیورورت و پویش صاحب‌نظر بوده‌اند و نظریات‌شان در فلاسفهٔ بعدی مؤثر بوده، مورد بررسی و معرفی قرار می‌گیرند. نگارنده با فرض قرار دادن تعریف‌گرفین از فلسفهٔ پویشی، آن را به تمامی جهان‌بینی‌هایی تعمیم می‌دهد که در آنها پویش، شدن و سیورورت نسبت به وجود لایتغیر (Unchanging) بنیادی‌تر است.<sup>۵</sup> به این ترتیب، از ابتدای تاریخ فلسفه به بررسی پرداخته و به معرفی مختصر پنج فیلسوف که از نگاه مؤلف شاخصه‌های مورد نظر را داشته‌اند می‌پردازد.

### ۱. هراکلیتوس

به لحاظ تاریخی می‌توان هراکلیتوس را بنیان‌گذار جهان‌شناسی پویشی دانست. نگارنده اصول جهان‌شناسی هراکلیتوس را در چهار دسته<sup>۶</sup> تقسیم‌بندی کرده و برای هر کدام شرح مختصری می‌آورد.

**اصل اول) وحدت در عین کثرت:** هراکلیتوس از یک سو با قائل شدن به لوگوس که کل جهان را در حاکمیت خود دارد، به یک وحدت کلی معتقد است که بر هستی فرمانروایی می‌کند. از سوی دیگر، این جهان را قلمروی می‌داند که سراسر جنگ و کشمکش است و در واقع در پس این جدال است که همه چیز پدید می‌آید. بنابراین این نتیجه به دست می‌آید که با وجود حاکمیت واحد لوگوس، در جهان کثرتی وجود دارد که ماهیت آنها در همین وحدت اضداد و تقابل آن است.

**اصل دوم) سیورورت یا شدن:** چنانکه گذشت، از نگاه

هراکلیتوس لازمهٔ هستی ستیز و جنگ دائمی است. به عبارت دیگر، در هر چیزی در هر لحظه چیزی غیر از خود آن هست و همواره در حال دگرگونی است.

### اصل سوم) آتش به مثابه اساس و بنیاد عالم: اصل

تقابل و تضاد، هراکلیتوس را به این سمت می‌برد که کل جهان هستی را همچون آتش بداند که بهترین مثال تحول و دگرگونی است و در ذاتش در تمامی لحظات این ویژگی را با خود دارد.

### اصل چهارم) اصل اضداد: نگارنده از «اصل اضداد»

به عنوان چهارمین اصل جهان‌بینی هراکلیتوس یاد می‌کند. صرف نظر از اینکه این اصل به غیر از لفظ چه تفاوت ماهوی‌ای با اصول پیشین دارد، مطالعهٔ پاراگراف مربوط به این اصل و تکیه بر عدم تراحم وجود لوگوس به مثابهٔ «واحد» با تضاد بین امور متکثر، نوعی بی‌دقتی در ترتیب این اصول را به مخاطب القا می‌کند. با توجه به بنیادی بودن اصل تضاد در فلسفهٔ هراکلیتوس انتظار می‌رفت به عنوان نخستین اصل از آن یاد شود. البته می‌توان با این توجیه که تضاد در مقام نتیجهٔ معرفت‌شناختی حاصل از اصول دیگر، سوای تقدم هستی‌شناختی‌اش بر آنها، به عنوان آخرین اصل از سوی نگارنده مطرح شده، تا حدی ذهن خواننده را قانع کرد اما جاری بودن تضاد در کل فلسفهٔ هراکلیتوس و به تبع در اصولی که مؤلف محترم برشمرده، امری نیست که ذهن کنجکاو را رها سازد.

نهایتاً، تمام تأثیری که نویسنده از هراکلیتوس بر وایتهد ذکر می‌کند تکرار جملهٔ «همهٔ اشیا در سیلان هستند» اوست که دو بار در کتاب پویش و واقعیت وایتهد آمده است. اما متأسفانه جای تحلیل این تأثیر بسیار خالی می‌نماید.

### ۲. افلاطون

بنا بر تفسیر مشهور از تمثیل خط افلاطون «عالم به دو قلمرو مستقل و متمایز از هم تقسیم می‌شوند؛ یکی عالم محسوس و دیگری عالم معقول. یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که افلاطون فراروی خویش می‌دید، چگونگی تبیین نسبت میان این دو قلمرو است.»<sup>۷</sup> در اینجا نگارنده به مشکل همواره گفته شدهٔ فلسفهٔ افلاطون اشاره می‌کند که عبارت است از نحوهٔ علت واقع شدن «مُثل» ثابت برای محسوسات متغیر. سپس در پاسخ، ضمن اشاره به نقش دمیورژ یا صانع در نظام فلسفی افلاطون، یکی از پاسخ‌های مشهور به این پرسش را آورده و توضیح می‌دهد که چگونه افلاطون در «تیمائوس» در مقام توضیح این امر برآمده است. از نگاه نگارنده «صانع افلاطونی، با نظر نمودن به سرمشق‌ها یعنی «مثل»، به مادهٔ بی‌نظم آشفته و درعین حال ازلی، صورت بخشیده و آن را همانند هنرمندی چیره‌دست در اوج خلاقیت شکل داده است».<sup>۸</sup> نویسنده کتاب معتقد است این تصویر از خالق برای وایتهد جذاب بوده و صانع یا دمیورژ را الگوی وایتهد تلقی می‌کند. به نظر ایشان، طرح و برداشت وایتهد از خدا جایگاه مهم افلاطون برای وی را روشن می‌سازد.

بنابر تفسیر مشهور از تمثیل خط افلاطون «عالم به دو قلمرو مستقل و متمایز از هم تقسیم می‌شوند؛ یکی عالم محسوس و دیگری عالم معقول. یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی که افلاطون فراروی خویش می‌دید، چگونگی تبیین نسبت میان این دو قلمرو است.»





### ۳. لایب نیتس

فلسفه که با دکارت تفسیری یک‌سره مکانیکی از جهان ارائه می‌کرد، با نظریات لایب نیتس تحولی شگرف به خود دید و جهان‌شناسی دینامیکی راه خود را به فلسفه باز کرد. چکیده تأثیر لایب نیتس بر فلسفه وایتهد از نگاه نگارنده کتاب را می‌توان در جمله فوق گنجانند؛ شاهد این تأثیر را هم می‌توان در توضیح دربارهٔ موناها و ویژگی‌های آنها دید:

۱. نیرو (میل درونی به فعل و استكمال ذاتی)
۲. ادراک و میل (ادراک و شوق دائمی به تغییر و تبدل مدام که از جوهر نشأت می‌گیرد)
۳. بی‌در و پنجره بودن (هر کدام از موناها بدون ارتباط با مونا دیگر در یک هماهنگی پیشین‌بنیاد از سوی خداوند، تبدلات عالم را رقم می‌زنند).

### ۴. برگسون

از نگاه نگارنده، مرکز دیدگاه برگسون بر این اصل استوار است که «ابزار معرفتی که می‌تواند در این مسیر [=شناخت واقعیت] به کار آید، نه عقل ماهیت‌نگر که در چنبره انتزاع و مفاهیم گرفتار است، بلکه شهود یا علم حضوری است که توانایی عبور از ظواهر را دارد.»<sup>۹</sup> نویسنده در ادامه توضیح می‌دهد که چگونه برگسون با انتقاد از مکان‌زدگی ذهن و نتیجتاً مکانمند تلقی کردن زمان، به استمرار و تداوم می‌رسد و آن را در تمام هستی ساری می‌داند. به این ترتیب است که جایگاه مرکزی صیوروت در فلسفه برگسون نظر وایتهد را به خود جلب می‌کند.

### ۵. ویلیام جیمز

وایتهد برای اندیشه و شخصیت جیمز احترام ویژه‌ای قائل بود و به تبع تأثیر قابل توجهی هم از آرا وی گرفته است. نویسنده این تأثیرات را در سه دسته کلی متذکر می‌شود:

اول: رویکرد پراگماتیستی جیمز که انسان را از تماشاگر صرف بودن به روی صحنه نمایش جهان می‌آورد و او را در ساخت جهان درگیر می‌کند.

دوم: تأثیرات مستقیم جیمز بر وایتهد است که مؤلف محترم با نظر به کتاب بررسی تطبیقی هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد، اثر دکتر مهدی دهباشی، در چهار محور دسته‌بندی می‌کند: الف) نظریهٔ پویش خلاق، ب) نظریهٔ موجودات واقعی، ج) نظریهٔ دریافت‌ها، د) آگاهی، تجربه و همبستگی دوگانه سوژما-بژه.

سوم: دیدگاه جیمز دربارهٔ خداوند. به نظر او هرگونه تلاش برای اثبات وجود خداوند، آن هم براساس براهین فلسفی، همواره ناامیدکننده و ناکام بوده است. جیمز خدا را عامل در جهان می‌دانست که هم‌پای بشر در اصلاح و بهبودی آن می‌کوشد. چنین دیدگاهی اولاً می‌تواند مایهٔ تشویق آدمی در اقدام برای بهبود و اصلاح جهان گردد... ثانیاً او فکر می‌کرد وجود خداوند، فراهم‌کنندهٔ بهترین تبیین برای تجارب دینی بشری است.<sup>۱۰</sup>



به لحاظ تاریخی  
می‌توان  
هراکلیتوس  
رابنیان‌گذار  
جهان‌شناسی  
پویشی  
دانست.

### فصل سوم: چارچوب مفهومی جهان‌شناسی

#### پویشی وایتهد

از آنجا که وایتهد ضمن تغییر نگاه جهان‌شناسانه، واژگان جدیدی هم برای فلسفهٔ خود ابداع کرده، نگارنده فصل سوم را به تبیین مفهومی جهان‌شناسی او اختصاص داده و برخی اصطلاحات و مفاهیم خاص وایتهد را معرفی کرده که برای فهم بهتر فصول بعدی مفید فایده هستند. این مفاهیم عبارتند از:

۱. **وجود بالفعل یا واقعی** که امور غایی و واپسین به حساب می‌آیند و جهان از آنها ساخته شده است.<sup>۱۱</sup>

۲. **موقعیت واقعی**: کلمهٔ موقعیت (occasion) دلالت بر وضعیت و شرایطی زمانی - مکانی دارد، اما کلمهٔ «هستی بالفعل» لزوماً چنین دلالتی ندارد.<sup>۱۲</sup>

۳. **جهان به مثابهٔ اندام‌وارگی**: در این نگرش از یک‌سو کل و از دیگر سو اجزا یا اعضا مطمح نظر قرار می‌گیرد. این دو در پیوند تنگاتنگی با یکدیگرند... اما این وابستگی متقابل مانع فردانیت و تشخیص آنها نیست.<sup>۱۳</sup>

۴. **خلاقیت**: خلاقیت واقعیت نهایی عالم است که هم خداوند و هم تمامی افراد این جهانی آن را مجسم می‌سازند.<sup>۱۴</sup>

۵. **پویش**: بودن یک موجود واقعی از طریق شدن آن حاصل می‌گردد. وایتهد پویش را حرکت خلاقانه از کثرت به وحدت تلقی می‌کند.<sup>۱۵</sup>

۶. **اعیان و حقایق ابدی**: برای اینکه فعلیت فردی وجود داشته باشد، فعالیتش باید صورت معیت به خود بگیرد؛ یعنی هستی‌اش بایستی به عنوان یک امر بالفعل از طریق عنصری صورت‌بخش تعین پیدا کند.<sup>۱۶</sup>

۷. **دریافت**: دریافت‌ها ابزارهایی هستند که به واسطهٔ آنها یک هستی بالفعل در دیگری عینیت می‌یابد یا حقایق و اعیان ابدی بدان وسیله در هستی‌های بالفعل وارد می‌گردند.<sup>۱۷</sup>

۸. **قطب ذهنی و فیزیکی**: یک هستی بالفعل ذاتاً دو قطبی است: قطب فیزیکی و قطب ذهنی. حتی جهان فیزیکی بدون ارجاع و توجه به جنبهٔ دیگرش که ترکیبی از عملکردهای ذهنی است، به‌خوبی فهمیده نمی‌شود.<sup>۱۸</sup>

از دیدگاه وایتهد، مسیحیت حقیقی ریشه در زندگی و فعل عیسی مسیح دارد. چنین مسیحیتی واجد عناصری است که عکس‌العمل مثبت بهترین ملکات طبیعت انسانی را برانگیخته‌اند....  
 برای وایتهد زندگی و حیات عیسی مسیح نمایش قدرت، حاکم برتر نیست، بلکه حیات و تعالیم او نشانگر عشق و محبت است که وایتهد آنها را جایگزین قدرت قاهره، و مظهر فعل عاشقانه و محبت‌آمیز خدای می‌داند.



۹. به هم پیوستگی یا تکامل و رشد: پویش از نوع به هم‌پیوستگی در سطح کلان عالم رخ می‌دهد.<sup>۱۹</sup>  
 ۱۰. احساس: احساس به طور کلی از جنس فعل تجربه کردن است، آن هم تجربه کردن اشیای دیگر.<sup>۲۰</sup>

### فصل چهارم: ضرورت وجود خداوند براساس ارکان جهان‌شناسی وایتهد

پس از توضیح اصطلاحات و مفاهیم فلسفه وایتهد در فصل پیشین، نگارنده در این فصل با تمرکز بر مرحله سوم فکری وایتهد، ارکان نظام مابعدالطبیعی یا جهان‌شناختی او را در قالب شش رکن مورد بررسی قرار می‌دهد:

۱. **تقدم و الویت تجربه:** منظور از این تجربه فقط تجربه حسی ارگانسیم‌های خودآگاه نیست بلکه تجربه صیروت و خلاقیت است که تمام هستی‌ها یا موقعیت‌های واقعی را در برمی‌گیرد.<sup>۲۱</sup>
۲. **هستی‌های بالفعل پویشی به مثابه اساس واقعیت:** در نظر وایتهد، هستی‌ها یا موقعیت‌های واقعی که تار و پود واقعیت را تشکیل می‌دهند، واپسین امور واقعی‌اند که جهان از آنها ساخته شده است.<sup>۲۲</sup>
۳. **اصل خلاقیت:** موقعیت‌های واقعی با برخورداری از خلاقیت، واجد ویژگی‌ای می‌شوند که وایتهد از آن به «خودآفرینی» تعبیر می‌نماید.<sup>۲۳</sup>
۴. **احساس و دریافت:** در فرآیند صیروت، هر موقعیت، تأثیر گذشته را احساس می‌کند، آن هم به واسطه موقعیت‌هایی که قبلاً فرآیند به هم‌پیوستگی‌شان کامل شده است.
۵. **قطب فیزیکی و ذهنی.**
۶. **نظام ارگانستی جهان:** وایتهد کل هستی‌ها یا موقعیت‌های واقعی را پویش‌هایی معرفی می‌نماید

که خلاق فی‌نفسه یا خودآفرین هستند و رویدادها یا موقعیت‌ها که مجموعه عالم را شکل می‌دهند، درهم تنیده و مرتبط با یکدیگر هستند. همچنین در نگرش وایتهد، ابژکتو اشاره به امری فیزیکی و طبیعی ندارد بلکه حاکی از قوه‌های گذشته است، و از آن سو سوپژکتیو هم به امر ذهنی ناظر نیست و بر آنچه بی‌وسطه حاضر است دلالت دارد. نهایتاً، وایتهد در مقابل نگرش مکانیکی یا ماشین‌وار، از نگرش ارگانیکی یا اندام‌وار دفاع می‌کند که در آن خلاقیت، اصل غایی و مخرج مشترک همه امور معرفی می‌گردد.<sup>۲۴</sup>

چنانکه ملاحظه می‌شود مؤلف محترم کتاب در این بخش به توضیح ارکانی پرداخته که پیش از این در فصل قبلی توضیح داده بود، اما متأسفانه توضیح اساسی جدیدی درباره این ارکان به خواننده داده نشده تا ربط آنها را با «ضرورت وجود خداوند» که بر پیشانی این فصل نقش بسته دریا بد. تنها در صفحه پایانی این فصل، با ذکر پرسش‌هایی به نحو سلیبی ضرورت وجود خدا اثبات می‌شود، در حالی که این امکان وجود داشت تا ادغام این فصل در فصل قبل، این پرسش‌ها را طرح کرد و بدان‌ها پاسخ داد.

### فصل پنجم: سیر تحول مفهوم خداوند در دوره سوم فکر وایتهد

در دوره سوم حیات فکری وایتهد با برداشت‌های مختلفی از خداوند روبرو هستیم. سیر تحول این جریان فکری به ترتیب در سه کتاب علم و جهان جدید، فرآیند تکوین و پویش و واقعیت قابل ردگیری است. نگارنده ضمن تفکیک این مراحل، تحول حیات فکری وایتهد را در سه کتاب مذکور توضیح می‌دهد و نهایتاً ایده نهایی او را در قالب فقره‌ای نسبتاً طولانی از کتاب پویش و واقعیت، که آخرین مرحله فکری او را بیان می‌کند، می‌آورد.  
 نکته‌ای که برای خواننده باز در این فصل نیز تا حدودی ملال‌آور است، تکرار توضیحات پیشین است؛ چنانکه گویی خود مؤلف هم متوجه این موضوع هست و چندین پاراگراف را با عبارت «همان‌گونه که پیش از این توضیح دادیم...» آغاز می‌کند، اما مجدداً توضیحات قبلی را تکرار می‌کند.

### فصل ششم: خداوند و مقولات وایتهدی

نگارنده در این فصل، نخست به توضیح مقولات وایتهد پرداخته و سپس متذکر می‌شود که با وجود آنکه ذکر از خداوند در مقولات وایتهد نیامده اما دلایلی هست که بر اساس آن می‌توان ربط و نسبت خداوند با مقولات وایتهد را نشان داد. ایشان برای مدعای خود سه دلیل می‌آورد که از کتاب پویش و واقعیت استخراج شده‌اند، دست آخر نیز رابطه خداوند با سه مقوله از مقولات وایتهدی را مورد بررسی قرار داده‌اند و به این نتیجه حاصل شده که خداوند مشمول همه این مقولات می‌شود.

## فصل هفتم: تعامل دو جانبه خداوند و جهان

در تعامل خداوند و جهان، جهان به خداوند وابسته است؛ زیرا جهان، کمال، وحدت و هماهنگی غایی و نهایی‌اش را در خداوند به دست می‌آورد. از سوی دیگر خداوند با دریافت جهان نسبت به جهان واکنش نشان می‌دهد؛ به این طریق که همهٔ موقعیت‌ها را به سمت کامل‌ترین رضایت مطلوب هدایت می‌کند.<sup>۳۵</sup> نگارنده این فصل را به دو بخش تقسیم کرده و به طور جداگانه تأثیر خداوند بر جهان و تأثیر جهان بر خداوند را بررسی کرده و توضیح می‌دهد که این تأثیر و تأثر دوسویه بوده و در یک رابطهٔ تعاملی شکل می‌گیرد.

## فصل هشتم: پیامدهای تعامل دوجانبه خداوند و جهان

### جهان

نگارنده در ابتدای این فصل<sup>۳۶</sup> توضیح می‌دهد که از نظر وایتهد فلاسفهٔ پیش از او یا مانند دکارت خدا را به عنوان جوهری ذاتاً متعالی از جهان و کاملاً جدا از آن می‌دانستند یا مانند اسپینوزا با تأکید افراطی بر حلول (Immanence) به یگانه‌انگاری گرایش پیدا کرده‌اند.

نکتهٔ اول آنکه هر چند ترجمهٔ بهتری از «حلول» برای Im-manence نمی‌توان ارائه کرد، اما ضروری است خواننده به این موضوع متذکر گردد که منظور از حلول در فلسفهٔ اسپینوزا به هیچ عنوان آن‌چنان که در مسیحیت از حلول امر متعالی در جسم سخن گفته می‌شود، نیست و حال بودن در عالم به این معناست که تمام عالم حالات و اوصاف خداوند است و جوهری جز او در این عالم کارگر نیست.

نکتهٔ دیگری که از نگاه نویسندهٔ محترم دور مانده این است که هر چند دربارهٔ اینکه اسپینوزا را theist (یگانه‌انگار) یا pan-theist (همه‌خداانگار) یا panentheist (خدا در طبیعت‌انگار) بنامند، بین شارحان وی اختلاف نظر هست، اما آنچه از سیاق متن

نگارندهٔ این کتاب برمی‌آید این است که منظور وی توضیح نظریهٔ حلول خدا در طبیعت از دیدگاه اسپینوزا باشد که قطعاً نمی‌توان با این توضیحات آن را به «یگانه‌انگاری» ترجمه کرد. شاید بهتر بود برای رفع ابهام از لفظ، معادل انگلیسی واژهٔ یگانه‌انگاری ذکر شود. البته از آنجا که نزدیک‌ترین موضعی که فلسفهٔ اسپینوزا بدان قابل متصف است، panentheism است، می‌توان منظور مؤلف محترم از یگانه‌انگاری را در اینجا panenthe-ism دانست، که شاید بتوان آن را به «خدا در طبیعت‌انگاری» ترجمه کرد که فلسفهٔ اسپینوزا بدان مشهور می‌باشد. اما بعید است «یگانه‌انگاری» برای ترجمهٔ panentheism به کار رفته باشد، چرا که در هر صورت افادهٔ این معنا را نخواهد کرد.

همچنین به نظر می‌رسد اگر منظور از یگانه‌انگاری «همه‌خدایی» هم باشد، مشکل مضاعف خواهد شد. چرا که علاوه بر آنکه در اصطلاح فلسفی این کاربرد اشتباه است، این تفسیر از اسپینوزا یکی از پرمنافشه‌ترین تفاسیر است. برای نمونه، دکتر جهانگیری در پاورقی صفحات ۵۰ و ۵۱ کتاب اخلاق اسپینوزا به شدت آن را مردود می‌شمرند. آنچه از فلسفهٔ اسپینوزا می‌دانیم نظریهٔ «وحدت جوهر» یا «تک‌جوهری» است که به تفصیل در همین صفحات از کتاب اخلاق می‌توان آن را مطالعه کرد.

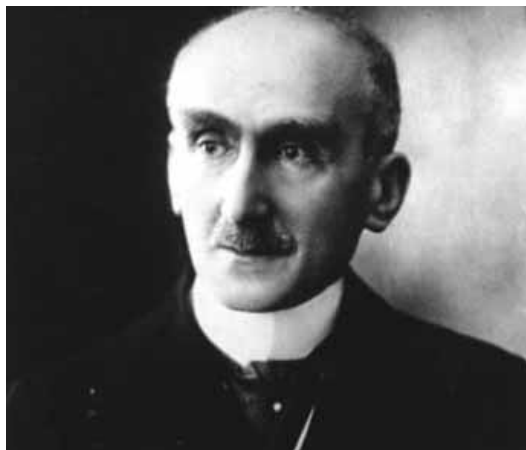
به هر تقدیر، نگارنده این فصل را با عنوان «جمع میان حلول و تعالی» آغاز می‌کند تا با توضیح جهان‌شناسی ارگانیکی یا اندام‌وار، اصل عینیت‌یافتگی و اصل نسبییت از دیدگاه وایتهد، نشان دهد که او نه به سمت تعالی صرف رفته و نه راه حلول را در پیش گرفته است؛ چرا که تعامل دوجانبهٔ جهان و خداوند، مستلزم سازگاری میان تعالی و حلول است. مؤلف محترم تلاش قابل ستایشی برای تبیین چگونگی سازگاری میان تعالی و حلول از نگاه وایتهد براساس سه اصل فوق انجام داده و نهایتاً با شرح نحوهٔ استعلا بخشیدن خدا توسط جهان و تعالی جهان توسط خدا،



فلسفه که با دکارت تفسیری یک‌سره مکانیکی از جهان ارائه می‌کرد، با نظریات لایب‌نیس تحولی شگرف به خود دید و جهان‌شناسی دینامیکی راه خود را به فلسفه باز کرد.

از نظر وایتهد  
فلاسفهٔ پیش از او  
یا مانند دکارت  
خدا را به عنوان  
جوهری ذاتاً  
متعالی از جهان  
و کاملاً جدا از آن  
می‌دانستند یا  
مانند اسپینوزا  
با تأکید افراطی  
بر حلول  
(Immanence)  
به یگانه‌انگاری  
گرایش پیدا  
کرده‌اند.

از نگاه نگارنده، مرکز دیدگاه برگسون بر این اصل استوار است که «بازار معرفتی که می‌تواند در این مسیر [=شناخت واقعیت] به کار آدمی آید، نه عقل ماهیت‌نگر که در چنبره انتزاع و مفاهیم گرفتار است، بلکه شهود یا علم حضوری است که توانایی عبور از ظواهر را دارد.»



در عین حلول خدا در جهان و حلول جهان در خدا، در قالب یک نظام واحد، این تلاش را کامل می‌کند.

بخش بعدی این فصل به بررسی اوصاف خدا از نگاه وایتهد اختصاص دارد. چنانکه انتظار می‌رود تفسیر ارتباط دوجانبه میان خدا و جهان، تأثیر مستقیم بر تعاریف صفات خدا و نحوه عمل آنها در جهان خواهد داشت. در این بخش مطلب مفصلی به قدرت خدا و تبیین آن در نظام وایتهدی اختصاص دارد که توضیح می‌دهد چگونه در تفکر پویشی قدرت مطلقه خداوند نفی شده و قدرت ترغیبی (persuasive)<sup>۳۷</sup> جایگزین آن می‌شود؛ که به جای قاهرانه بودن و در کنترل داشتن همه چیز، عاشقانه و از جنس قدرت عشق و محبت است.

پس از این بحث مفصل، نگارنده به موضوع شریور از دیدگاه فلسفه پویشی می‌پردازد و نخست صورت مسأله شر را توضیح داده و پاسخ‌هایی که تاکنون به آن داده شده را مرور می‌کند. آن گاه به دیدگاه وایتهد وارد شده و دیدگاه «عدل الهی پویشی» را توضیح می‌دهد که اساس آن بر تعامل جهان و خدا استوار است و تأکید بر اینکه آنچه در جهان رخ می‌دهد، فقط و فقط فعل خداوند نیست و خداوند نمی‌تواند به نحو یک جانبه، وضعیت اموری را در عالم ایجاد کند.<sup>۳۸</sup>

نویسنده در ادامه کتاب از مسأله شر به موضوع خلقت پل زده و متذکر می‌شود که وایتهد شر را ناشی از تصور اشتباه «خلق از عدم» می‌داند و معتقد است با ایده همراهی خالق و



اگر منظور از یگانگی «همه‌خدایی» هم باشد، مشکل مضاعف خواهد شد. چراکه علاوه بر آنکه در اصطلاح فلسفی این کاربرد اشتباه است، این تفسیر از اسپینوزا یکی از پرمناقشه‌ترین تفاسیر است. برای نمونه، دکتر جهانگیری در پاورقی‌های کتاب اخلاق اسپینوزا به شدت آن را مردود می‌شمرند.

مخلوق، اصولاً این مسأله بلاموضوع خواهد شد. در نظر وایتهد، خداوند پیش از کل آفرینش وجود نداشته، بلکه همراه با آن است، به گونه‌ای که همواره همدوش و همراه با سایر علل عمل می‌کند.<sup>۳۹</sup> در ادامه از «زمان‌مندی خدا» و «کمال خدا» از دیدگاه وایتهد بحث شده و در پرتو توضیحات پیشین مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

در پایان این بخش به توضیح «برداشت وایتهد از عیسی مسیح» پرداخته شده است. از دیدگاه وایتهد، مسیحیت حقیقی ریشه در زندگی و فعل عیسی مسیح دارد. چنین مسیحیتی واجد عناصری است که عکس‌العمل مثبت بهترین ملکات طبیعت انسانی را برانگیخته‌اند..... برای وایتهد زندگی و حیات عیسی مسیح نمایش قدرت حاکم برتر نیست،<sup>۴۰</sup> بلکه حیات و تعالیم او نشانگر عشق و محبت است که وایتهد آنها را جایگزین قدرت قاهره، و مظهر فعل عاشقانه و محبت‌آمیز خدا می‌داند.

### فصل نهم: انتقادات وارد بر نظام فلسفی وایتهد

فصل نهم کتاب به صورت مجزا به انتقادات وارد بر نظام فلسفی وایتهد اختصاص دارد. البته شاید بهتر بود نویسنده این انتقادات را در اثنای بحث و به فراخور مطلب در هر فصل ذکر می‌کرد تا خواننده به لحاظ ذهنی دچار انقطاع از مفاهیم کتاب نشده و هنگام مطالعه انتقادات، برای برقراری ارتباط مناسب با اصل موضوع دچار مشکل نشود. این درحالی است که با آوردن انتقادات در ضمن فصول و ایجاد فضای گفتگوی ذهنی برای خواننده کتاب، می‌شد از فضای ایجاد شده در جهت فهم بهتر، بهترین بهره را برد. نگارنده این انتقادات را در دو بخش «درون سیستمی» و «برون سیستمی» دسته‌بندی کرده و در هر بخش به طور جداگانه انتقادات را توضیح داده و برخی پرسش‌هایی را مطرح می‌کند که وایتهد هیچ‌گاه بدان‌ها پاسخ نگفته است.

شاید این بخش به نحو توأمان هم نقطه قوت کتاب و هم نقطه ضعف اصلی آن باشد. نقطه ضعف از آن روی که با مجزا کردن انتقادات ارتباط ذهنی خواننده را با متن اصلی تقریباً قطع کرده، و نقطه قوت از آن روی که با جستجو میان منتقدان و شارحان وایتهد به صورتی موجز اجزا نظام او را به بوتۀ نقد سپرده است.

### فصل پایانی: خلاصه و نتیجه‌گیری

در پایان کتاب فصلی با عنوان «خلاصه و نتیجه‌گیری» آمده که به طور کلی به نظر ژاند می‌آید. هرچند وجود این فصل می‌تواند دیدی کلی از محتوای کتاب برای خواننده فراهم سازد، اما معمولاً چنین وظیفه‌ای را پیش‌گفتار بر عهده دارد. بخش خلاصه و نتیجه‌گیری که بیشتر در کتب که جنبه آموزشی دارند می‌آید، بهتر است پایان هر فصل باشد تا محقق و خواننده کتاب از هر فصل چکیده‌ای برای یادآوری مطالب یا مرور کلی آنها در دسترس داشته باشد. به تحقیق حاصل شد که گویا کتاب رساله

دکتری مؤلف بوده است و شاید به همین دلیل، چنین فصل‌ها و بخش‌هایی در کتاب هست. اما بهتر بود زمانی که کتاب به دست چاپ سپرده شد، بازبینی و ویراستاری می‌شد تا مناسب حال خواننده کم‌اطلاع از وایتهد هم باشد.

### ارزیابی کلی

در یک ارزیابی کلی، این کتاب شاید برای آشنایی با الهیات پویشی وایتهد موارد قابل توجهی در اختیار خواننده خود قرار دهد، اما مطمئناً او را از مطالعه متون دیگر در این زمینه بی‌نیاز نخواهد کرد.

چند نکته صوری هم هست که شاید با اندکی دقت کاملاً قابل اجتناب بودند. از جمله:

۱. اسم Whitehead در سراسر کتابنامه به اشتباه با حرف کوچک انگلیسی و به صورت whitehead نوشته شده.  
۲. ارجاعات فارسی داخل متن برای مرجع‌های انگلیسی، فارغ از اشتباه بودن به لحاظ ارجاع‌نویسی، خواننده را نیز به اشتباه می‌اندازد که کدام ارجاع از ترجمه است و کدام ارجاع از متن اصلی.

۳. همچنین عدم رعایت اصل اولیه منبع‌نویسی، یعنی ایرائیک نوشتن عنوان کتاب، که کل کتابنامه و گاه و بی‌گاه در متن تکرار شده است، مثلاً ص ۲۸ و ۳۳. پوشش و واقعیت.

نکته آخر آنکه این کتاب نمی‌تواند یک کتاب «خواننده - دوست» باشد! به چند دلیل؛ اول آنکه؛ فهرست این اثر صرفاً شامل عناوین فصول است و در آن اشاره‌ای به بخش‌های مختلفی که در هر فصل توضیح داده شده، نشده است. این امر باعث می‌شود خواننده‌ای که برای تحقیق در موردی خاص یا به دنبال پاسخ پرسشی به این کتاب مراجعه می‌کند، با سردگمی در میان فصول نتواند به راحتی پاسخ مورد نظر خود را در بخشی که از آن بحث شده بیابد. دوم آنکه؛ ساختار کلاژگونه کتاب در برخی فصول، به‌ویژه فصول آغازین، گاه خواننده را وادار می‌کند که از خود بپرسد مؤلف با این همه نقل قول پی در پی نهایتاً در پی بیان چه مطلبی است؟ دست آخر اینکه همان طور که می‌دانیم غلط‌های چاپی که بیشتر شامل عدم رعایت فاصله کلمات هستند، ذوق مطالعه را در خواننده می‌کاهد و شائبه وجود اشتباهات دیگر و عدم دقت در فرآوری کتاب را در ذهن او افزایش داده و نهایتاً اعتمادش به کل اثر را مخدوش می‌سازد. البته چنین نقدی بیش از آنکه بر مؤلف اثر وارد باشد بر ویراستاران، نمونه‌خوان و ناشر اثر وارد است. امید است کتب ما با کمترین اشتباهات به چاپ سپرده شوند و به معنی واقعی کلمه به زیور طبع آراسته شوند.

### منابع و مأخذ

۱. اخلاق، اسپینوزا، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.
۲. تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، ترجمه سیدجلال‌الدین

۱. مجتبی‌وی، ج ۱، علمی و فرهنگی و سروش، ۱۳۷۵.
۳. خداوند در اندیشه پویشی وایتهد، رستم شامحمدی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۰.
۴. نخستین فیلسوفان یونانی، شرف‌الدین خراسانی (شرف)، انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.

### 5. Whitehead's Philosophy of Science and Metaphysics. Mays, Wolf. MartinusNijhoff. 1977.

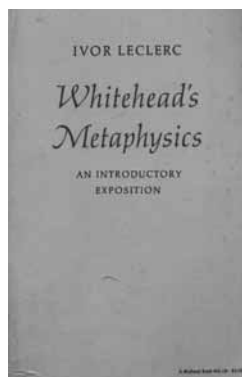
### پی‌نوشت‌ها

\* کارشناس ارشد فلسفه دین از دانشگاه علامه طباطبایی.

### 1. خداوند در اندیشه پویشی وایتهد، صص ۶-۷.

### 2. Whitehead's Philosophy of Science and Metaphysics.

۳. خداوند در اندیشه پویشی وایتهد، ص ۶.
۴. همان.
۵. همان، ص ۱۹.
۶. برای سه اصل نخست به کتاب نخستین فیلسوفان یونانی (صفحات ۲۵۳-۲۴۸) اثر شرف‌الدین خراسانی (شرف) ارجاع داده شده و برای اصل چهارم به جلد اول تاریخ فلسفه کاپلستون و صص ۵۲-۵۱ و ۸۸.
۷. خداوند در اندیشه پویشی وایتهد، ص ۱۳.
۸. همان، ص ۱۴.
۹. همان، ص ۲۰.
۱۰. همان، ص ۲۴.
۱۱. همان، ص ۲۹.
۱۲. همان، ص ۳۰.
۱۳. همان، ص ۳۱.
۱۴. همان، ص ۳۳.
۱۵. همان، صص ۳۳-۳۴.
۱۶. همان، ص ۳۵.
۱۷. همان، ص ۳۷.
۱۸. همان، ص ۴۰.
۱۹. همان، ص ۴۱.
۲۰. همان، صص ۴۲-۴۱.
۲۱. همان، ص ۴۵.
۲۲. همان، ص ۴۷.
۲۳. همان، ص ۴۸.
۲۴. همان، صص ۵۱-۵۰.
۲۵. همان، ص ۹۹.
۲۶. همان، ص ۱۲۷.
۲۷. همان، ص ۱۴۵.
۲۸. همان، ص ۱۵۶.
۲۹. همان، صص ۱۷۵-۱۷۴.



**اشاره:** در سنت فلسفی، تا حد زیادی دربارهٔ چیستی متافیزیک اجماع وجود دارد، اما دربارهٔ ذات و روش متافیزیک اختلاف‌های چشم‌گیری دیده می‌شود. وایتهد از جمله فلاسفه‌ای است که تلقی آنها از متافیزیک تا حدودی با تلقی‌های رایج متفاوت است، بنابراین بررسی تفصیلی دیدگاه او جالب توجه خواهد بود، چراکه

او مفاهیم متافیزیکی را براساس سرشت پژوهش و روش آن در نظر گرفته و به کار برده است. آیوور لکلرک (Ivor Leclerc) از شاگردان و نزدیکان وایتهد است که سعی کرده دیدگاه‌های وایتهد را در کتاب (*Whitehead's Metaphysics: An Introductory Exposition*) به زبان ساده بیان کند. کتاب یاد شده در سال ۱۹۵۷ از سوی دانشگاه ایندیانا منتشر شده است. در این مقاله دیدگاه وایتهد دربارهٔ چیستی متافیزیک از این کتاب ترجمه شده است.

#### کتاب ماه فلسفه

مراد وایتهد از «متافیزیک» همان «فلسفهٔ اولی» ارسطو است. او با این مضمون موافق بود که «متافیزیک، فلسفه‌ای است که در آن به «اصول اولیه»، «پرسش‌های اولیه» و مسائل و موضوعات زیربنایی پرداخته می‌شود». این موارد همان چیزهایی هستند که با چیستی «واقعیت نهایی»، یعنی با «*οὐτως οὐ*» سروکار دارند: «مسئلهٔ نهایی، درک یک واقعیت کامل است؛ مسئله این است که «چه چیزی این معنا را برآورده می‌سازد». من متافیزیک را یک «جنبه» از فلسفه نامیدم، زیرا وایتهد واژه «فلسفه» را به صورت کلی و عام استفاده کرده است: بدین معنا، «فلسفه»، با زیربخش‌هایی چون متافیزیک، معرفت‌شناسی، کیهان‌شناسی، اخلاق، زیبایی‌شناسی و غیره یک چستار به حساب می‌آید. این بدین معنا است که «فلسفه» صرفاً واژهٔ چترگونه‌ای برای چند پژوهش مشابه، هر چند مستقل و خودآیین، نیست، بلکه برعکس، وایتهد منکر استقلال و خودآیینی این موضوعات است. به عقیدهٔ او، این موضوعات وابستگی درونی به هم دارند، یعنی بخش‌ها یا جنبه‌هایی از یک آموزه هستند و لذا متافیزیک برای تمامی آنها بنیادی و اساسی است.

متافیزیک برای تمامی تلاش‌های فلسفی بنیادی و اساسی است، زیرا در تحلیل نهایی، مفهوم خاص مربوط به یک «واقعیت کامل» یا «*οὐτως οὐ*»، برای تمامی مسائل - از قبیل پرسش‌های مربوط به معرفت و حقیقت، حکم، ارزش، خیر، زیبایی، فضیلت، تکلیف، نظم اجتماعی و غیره - پاسخ‌های مناسبی عرضه می‌کند. در هر یک از شاخه‌ها یا زیربخش‌های فلسفه، جنبهٔ ویژه و خاصی از این کل مورد تأکید قرار گرفته و در باب آن بحث می‌شود یا به نحو خاص، ارتباط یا ابتدای آن بر دیگر مواردی که به صراحت

## در باب چیستی متافیزیک

آیوور لکلرک

ترجمهٔ رضا ماحوزی\*

mahoozi.reza@gmail.com

یا ضمنی به آنها اشاره شده است، مورد توجه قرار می‌گیرد. در اینجا نمی‌توانیم بیش از این به این نکته بپردازیم؛ هر چند بعداً بعضی از موارد را شرح خواهیم داد.

هدف اصلی ما، توجه به متافیزیک به عنوان جنبه‌ای از فلسفه است که مسأله اصلی آن «درک یک واقعیت کامل» است. وایتهد خاطر نشان می‌کند که «می‌توانیم چنین مفهومی را صرفاً بر اساس مفاهیم بنیادی مربوط به چیستی و واقعیت به دست آوریم.» بنابراین به منظور درک «واقعیت کامل» یا « $\text{οὐτως οὐ}$ »، لازم است «مفاهیم بنیادی» مناسب را بیابیم، هر چند این مسأله امر متفاوتی نیست؛ تلاش برای یافتن مفاهیم بنیادی مناسب، تلاشی برای درک چیستی «واقعیت کامل» است و این تلاش، جنبه‌ای از فلسفه یعنی همان متافیزیک است. از این رو وایتهد تعریف زیر را ارائه داده است:<sup>۱</sup> «فلسفه نظری، تلاشی برای بنیان نهادن یک نظام ضروری، منطقی و پیوسته از ایده‌های کلی است که بر اساس آن تمامی مبانی تجربه ما می‌تواند تفسیر شود.» یا با اندکی تفاوت می‌گوید: «مراد من از «متافیزیک» علمی است که در صدد است ایده‌های کلی‌ای را کشف کند که به نحو اجتناب‌ناپذیری به تحلیل تمامی رخدادها مربوطند.»

بعداً خواهیم دید که چرا وایتهد از واژه «فلسفه نظری» استفاده کرده است؛ این واژه مترادف با «متافیزیک» نیست، اما در اینجا کاری با این مسأله نداریم. متافیزیک، تلاشی برای کشف «ایده‌های کلی» است. وایتهد در این تعریف، به ویژه در صورت‌بندی قبل، تلقی دقیق خود را از «مفاهیم بنیادی» بیان کرده است. این مفاهیم باید «کلی» باشند، زیرا باید بر اساس آنها «تمامی مبانی تجربه ما بتواند تفسیر شود». به علاوه، آنها باید پیوسته، منطقی، ضروری و در یک نظام (سیستم) شکل یافته باشند. این مسأله نیاز به تفصیل دارد.

مراد وایتهد از «ایده‌های کلی» چیست؟ یک تقریر جامع و وافی باید تمامی مؤلفه‌ها، یعنی «پیوستگی»، «ضرورت» و غیره را تبیین کند، زیرا این خصیصه، نوع خاص «ایده‌های کلی» مدنظر ما را مشخص می‌کند. این از آن رو است که متافیزیک به «ایده‌های کلی» به نحو فی‌نفسه توجهی ندارد، زیرا تمامی معرفت‌های مفهومی، یعنی تمامی علوم، مستلزم «ایده‌های کلی» هستند. وایتهد خاطر نشان می‌سازد<sup>۲</sup> که: «گام نخست در علم و فلسفه وقتی برداشته می‌شود که دریابیم هر امر معمول و روزمره‌ای، اصلی را مجسم می‌سازد که می‌تواند مستقل از تمثیل‌ها و نمونه‌های خاص آن، دعاوی‌ای را بیان کند.»

وی واژه «امر معمول و روزمره» را استفاده کرده است، اما می‌توانست از واژه‌های «رخداد»، «رویداد» یا «امر واقع» (fact) نیز استفاده کند. مسأله این است که این تعابیر، ویژگی‌های «کلی»‌ای را بیان می‌کنند که ویژه وقایعی خاص نیستند بلکه می‌توانند در هر واقعه‌ای نیز مجسم شوند. این «ویژگی‌های کلی» یا اصول، می‌توانند «درک شوند»، «در ایده‌ای وارد شوند» یا «به نحو انتزاعی بیان شوند». تبیین فلسفی این مسأله در بخش پنجم کتاب به تفصیل خواهد آمد، در اینجا کافی است به این نکته توجه

داشته باشیم که این مسأله مطابق با اصل هستی‌شناختی است. برای فهم این تطابق، باید معنای واژه «اصل» را فهمید: مراد از «اصل»، ویژگی یک شی، خواه به نحو فی‌نفسه و خواه به نحو ادراک شده است.

وایتهد با تأکید بیشتر خاطر نشان می‌سازد<sup>۳</sup> که «فلسفه و علم هر دو با فهم واقعیت‌های فردی و جزئی‌ای که اصول کلی را شرح می‌دهند سروکار دارند. این اصول به نحو انتزاعی درک شده‌اند و این واقعیت‌ها نیز با نظر به تجسمشان بر اساس این اصول فهم شده‌اند.»

به عبارت دیگر، فلسفه و علم اساساً برآند تا اشیا را بر اساس اصول کلی فهم کنند. به عقیده وایتهد، این فهم که بر اساس اصول کلی به دست می‌آید، بنیاد و اساس عقل‌گرایی و مقوم آن است. «عقل‌گرایی» پژوهشی برای کشف «دلایل»، «بنیادها» و «علت‌ها» در معنای گسترده ارسطویی است. این «دلایل» همان «اصول کلی‌ای» است که در چیزها (things) حضور دارند. بنابراین، هر چیزی (یک هستنده یا رویداد) هنگامی به نحو معقول درک می‌شود که اصول یا دلایل مربوط به آن شناخته شود. به عبارت دیگر، با تشخیص و تعیین این اصول می‌فهمیم و می‌توانیم توضیح دهیم که چرا و به چه دلایلی چیزها چنین هستند و رویدادها این گونه رخ می‌دهند. به عنوان مثال، می‌خواهیم بدانیم چرا، در یک مورد به خصوص، خورشید در آسمان بی ابر پنهان می‌شود. «دلیل» این امر بر اساس مجموعه یا نظامی از اصول کلی متجسم شده در حرکت خورشید، ماه و زمین در چارچوب قوانین علمی و در قالبی ریاضی صورت‌بندی می‌شود.

برای ادامه بحث، تمایز بین علم و فلسفه را رها می‌کنم، زیرا می‌خواهم دقیقاً توجه را به جنبه‌ای از فلسفه که همان متافیزیک است معطوف سازم. «واقعیت‌هایی» که متافیزیک با آنها سروکار دارد، «واقعیت‌های کامل» هستند، یعنی  $\text{οὐδῖς, οὐτως}$ ، که وایتهد آنها را «هستنده‌های بالفعل» نامیده است. متافیزیک درصدد است چیستی این واقعیت‌ها (هستنده‌های بالفعل) را براساس اصول کلی‌ای که این هستنده‌های بالفعل بما هو را متعین می‌سازند، دریابد. به عبارت دیگر، درصدد است چیستی یک هستنده بالفعل را براساس مشخصه‌ها یا اصول کلی آن دریابد؛ مشخصه‌ها و اصولی که درباره دیگر هستنده‌های بالفعل نیز صدق می‌کند و درباره تمامی آنها اعمال می‌شود. اینها ویژگی‌ها یا اصول کلی هستنده‌های بالفعل‌اند که «چیستی»، «چرایی» و «ذات» آنها را شکل می‌دهند.

لازم است کلیت تام این ویژگی‌ها یا اصول مربوط به هستنده‌های بالفعل، که متافیزیک با آنها سروکار دارد، را توضیح دهیم. چون هستنده‌های بالفعل نیز مشخصه‌ها یا اصول بسیاری - که از کلیت فوق‌العاده زیادی برخوردارند - را عرضه می‌کنند، این مشخصه‌ها و اصول، صرفاً برخی از هستنده‌های بالفعل را معین می‌سازند. آنها به نوبه خود، مشخصه‌های بسیار خاص دسته‌ها و انواع قبلی هستنده‌های بالفعل را نشان می‌دهند. به عنوان مثال، مواردی که علوم خاص برای تبیین کثرت رفتارها به کار می‌برند،

از این قبیل است. به عبارت دیگر، علاوه بر تمامی مشخصه‌های خاص هستنده‌های بالفعل، این هستنده مشخصه‌هایی را عرضه می‌کند که به هستنده‌های بالفعل بما هو مربوط است، و بنابراین چیستی آنها را به عنوان هستنده‌های بالفعل قوام می‌بخشد. این نکته‌ای است که باید بر آن تأکید شود: مشخصه‌هایی که هستنده‌های بالفعل، بما هو هستنده‌های بالفعل، واجد آنها هستند، چیستی آنها را تشکیل می‌دهد. همچنین، این مشخصه‌های عمومی هستنده‌های بالفعل از کلیت تام برخوردارند. از آنجا که متافیزیک اساساً با مشخصه‌های کلی هستنده‌های بالفعل سروکار دارد، استفاده مکرر و ایتهد از واژه «متافیزیک» و صفت «متافیزیکی»

مبهم است. به علاوه، باید توجه داشت که ایتهد در رویکردی اصطلاح‌شناسانه، تعبیر «موجود» را با آنچه ارسطو و سپس به پیروی از او، بسیاری از فلاسفه سنتی به عنوان «*οὐδὺς*»، یعنی «هستی اشیا» یا «چیستی» و «ذات» آنها، در نظر داشته‌اند، تطبیق نداده و یکی نگرفته است.<sup>۶</sup>

تلاش برای کشف چیستی هستنده‌های بالفعل، تلاشی برای «دریافت» هستنده‌های بالفعل است، و این خود، همان‌گونه که وایتهد نیز خاطر نشان کرده، تنها بر اساس «مفاهیم بنیادی» معین فراهم می‌شود. به عبارت دیگر، این تلاش درصدد یافتن «ایده‌هایی» مناسب است. در بخش بعد به این روش یا سیاق خواهیم پرداخت. آنچه به بحث فعلی مربوط است این است که «ایده‌های» معینی بیابیم که «دقیق»، «صحیح»، «درخور» و «مناسب» باشند. بنابراین لازم است بدانیم چه ایده‌هایی مدنظر است و بنا به چه معیاری به دست می‌آیند.

این دقیقاً چیزی است که با آن آغاز کردیم تا نشان دهیم که چون این ایده‌ها، مفاهیمی از مشخصه‌های کلی و عام هستنده‌های بالفعل هستند، باید کلیت تام داشته باشند. وایتهد این نکته را در تعریف زیر بیان کرده است: «ایده‌های کلی، ایده‌هایی هستند که بر اساس آنها هر یک از مبانی تجربه ما می‌تواند تفسیر شود.» حال می‌خواهیم مفهوم «تفسیر» را بررسی کنیم؛ با این توضیح اثبات خواهیم کرد که تفسیر، معیار بسیار دقیقی برای ارزیابی ایده‌های متافیزیکی فراهم می‌آورد.

متافیزیک تلاش می‌کند پس از تشخیص ایده‌های کلی نظامی از آنها بسازد، چراکه ایده‌هایی که یافته است باید ضرورتاً به هم مرتبط باشند. این ارتباط به هم پیوسته ضروری، همان چیزی است که در ابتدا تحت عنوان پیوستگی ایده‌ها ذکر شد. بنابراین، مفاهیم «نظام» و «پیوستگی» همبسته یکدیگرند.

«پیوستگی» ایده‌ها در یک نظام، یکی از معیارهای بسیار مهم و بنیادی، نه تنها در متافیزیک، بلکه در تمامی تلاش‌های عقلی است. این نکته در وایتهد چندان برجسته نشده است. او می‌نویسد «لازمه پیوستگی، نگهداری و حفظ دقیق عقل‌گرایی به صورت کامل است.»<sup>۷</sup> چون پیوستگی ایده‌ها، لازمه ذاتی عقل‌گرایی فی نفسه است؛ از این‌رو بدون این پیوستگی هیچ درک عقلانی صحیحی وجود نخواهد داشت.

این مطلب را شاید بتوان به سهولت دربارهٔ ضد «پیوستگی» هم اظهار داشت. «ناپیوستگی»، چیزی جز انفصال اختیاری اصول یا ایده‌ها نیست. مراد از «انفصال اختیاری» آن است که هیچ‌گونه رابطهٔ درونی بین این ایده‌ها یا اصول وجود ندارد. به عبارت دیگر، آنها مستلزم یکدیگر نیستند، لذا نمی‌توانند در یک نظام جمع شوند. بر اساس این معنا از «انفصال اختیاری»، هیچ اصل عام و کلی‌ای که بر مبنای آن این ایده‌ها و اصول گرد هم جمع شوند، وجود ندارد. واژه «اختیاری» در اینجا بدین معناست که هیچ «دلیلی» برای انفصال وجود ندارد. زیرا ارائهٔ چنین دلیل یا اصلی مستلزم نشان دادن روابط درونی بین آنهاست، و این خود نافی انفصال و ناپیوستگی تحمیل شده است. بنابراین، ناپیوستگی نشانهٔ عجز

مراد و ایتهد از «متافیزیک» همان «فلسفهٔ اولی» ارسطو است. او با این مضمون موافق بود که «متافیزیک، فلسفه‌ای است که در آن به «اصول اولیه»، «پرسش‌های اولیه» و مسائل و موضوعات زیربنایی پرداخته می‌شود.»



به این مشخصه‌ها اشاره دارد؛ چنانکه خود او به صراحت می‌گوید: «مشخصه‌های متافیزیکی یک هستنده بالفعل - در معنای کاملاً صحیح واژه «متافیزیک» - باید مشخصه‌هایی باشد که برای تمامی هستنده‌های بالفعل به کار رود.»<sup>۸</sup>

از این‌رو وایتهد می‌تواند متافیزیک را به عنوان مطالعهٔ ویژگی‌های کاملاً کلی و عمومی هستنده‌های بالفعل تعریف کند، یعنی مطالعهٔ هستنده‌های بالفعل بما هو هستنده‌های بالفعل. این صورت‌بندی، به ویژه صورت‌بندی اخیر از تعریف سنتی متافیزیک به عنوان مطالعهٔ «موجود بما هو موجود»، بسیار واضح‌تر و مناسب‌تر است، زیرا در تعبیر و تعاریف سنتی، واژه «موجود» کاملاً





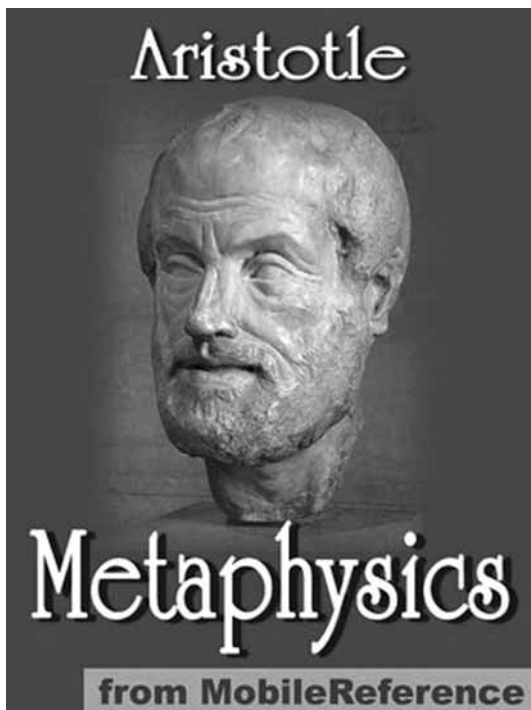
و ناتوانی تلاش‌های عقل‌گرایانه است؛ زیرا تأیید آن، شکست و عجز فهم عقل‌گرایانه را نشان می‌دهد، یا در بهترین حالت، صرفاً به معنای فهم جزئی و ناقص است. پذیرش ناپیوستگی، بنیاد و ذات «ضدعقل‌گرایی» است. به عبارت دیگر، هرگاه ناپیوستگی اختیاری اصول، که یک «ناپیوستگی بی‌دلیل» است، را به صراحت یا ضمنی بپذیریم، ضدعقل‌گرایی جلوه‌گر می‌شود. ضدعقل‌گرایی امکان حصول «دلایل» یا اصول کلی و عام، خواه به طور کلی یا از منظری معین که معمولاً علوم خاص درصدد حصول آن هستند، را انکار می‌کند. این همان جوهرهٔ «پوزیتیویسم» است، که امروزه در قلمروهای عقلی اقبال زیادی بدان شده است. بر این اساس، پوزیتیویسم متافیزیک را انکار می‌کند. دقیقاً به علت خصلت ضدعقل‌گرایی بنیادین پوزیتیویسم است که وایتهد آن را شایستهٔ فلسفه و علم ندانسته است.<sup>۱۰</sup> روشن است که هیچ دفاع «معقولی» از «ضدعقل‌گرایی» وجود ندارد. او می‌نویسد:<sup>۱۱</sup> «ناپیوستگی، ناپیوستگی اختیاری اصول اولیه است. در فلسفهٔ مدرن، دو نوع جوهر مدنظر دکارت، ماده و ذهن، بیان‌کنندهٔ ناپیوستگی هستند؛ یعنی در فلسفهٔ دکارت هیچ دلیلی دربارهٔ اینکه چرا نباید یک جهان تک‌جوهری، خواه صرفاً مادی یا تماماً ذهنی وجود داشته باشد، دیده نمی‌شود.»

این ادعای دکارت و دیگر متفکرانی که چنین فکر می‌کنند در فصل بعد خواهد آمد. در اینجا این بحث را صرفاً برای توضیح عملکرد معیار پیوستگی در متافیزیک، و اینکه چرا این معیار لازمهٔ بنیادی این پژوهش است، ارائه کرده‌ام. این از آن‌روست که متافیزیک، پژوهش «اصول اولیه» است، یعنی در جستجوی «دلایل» نهایی است. متافیزیک، همان عقل‌گرایی است که سعی شده از یک سو حدود آن و از سوی دیگر نهایت گسترهٔ آن جستجو و یافت شود. در اینجا، بنیاد و اساس عقل‌گرایی، عربان در نظر گرفته شده است. این نکته‌ای است که وایتهد به آن اهتمام ورزیده و دربارهٔ آن می‌گوید:<sup>۱۲</sup> «باور به عقل، تصدیق و اذعان به چستی نهایی چیزها است که در مجموع با هم هماهنگند و مانع انتخاب‌های گزافی می‌شوند. این باوری است که بر اساس آن نمی‌خواهیم راز (mystery) انتخاب‌های گزافی در چیزها را بیابیم.» در عبارت دیگری قرین به همین مضمون چنین آمده است:<sup>۱۳</sup> «اینکه در تجربه، عناصری یافت نشود که [بر اساس آنها] نتوانیم یک نظریهٔ کلی ارائه دهیم، امید و خواستهٔ عقل‌گرایی است.»

این امید یک فرض متافیزیکی نیست، بلکه باوری است که انگیزهٔ پیشبرد تمامی دانش‌ها، به ویژه متافیزیک است. این «امید» یا «اعتماد»، فرضی نیست که نظریهٔ متافیزیکی با آن آغاز شود، بلکه «ایده‌آلی است که در جستجوی رضایت‌بخشی است.»<sup>۱۴</sup> زیرا این امر لازمهٔ ذاتی عقل‌گرایی است. به عبارت دیگر، اساساً هیچ تلاش معقولی بدون پذیرش، آشکار یا ضمنی، این هدف یا ایده‌آل امکان‌پذیر نیست. انکار عقلانی این هدف یا ایده‌آل به وضوح خودناقض است.

به عقیدهٔ وایتهد، اهمیت پیوستگی در متافیزیک تا آنجاست که مشخصهٔ ذاتی پژوهش متافیزیکی به‌شمار می‌رود. از این‌رو

وایتهد می‌گوید:  
 «مراد من از  
 «متافیزیک»  
 علمی است که  
 در صدد است  
 ایده‌های کلی‌ای  
 را کشف کند که  
 به نحو  
 اجتناب‌ناپذیری  
 به تحلیل تمامی  
 رخدادها  
 مربوطند.»



بسیاری از چیزهای مرتبط به هم را نمایان می‌سازد.»  
 بر این اساس، وایتهد معتقد است «هیچ هستنده‌ای نمی‌تواند در انتزاع کامل از نظام جهان درک شود، و بنابراین فلسفه نظری باید این حقیقت را تبیین کند.»<sup>۱۵</sup> ارتباط ذاتاً درونی چیزها، مستلزم آن است که ایده‌هایی که اشیا و امور را بر اساس آنها درک می‌کنیم، به هم مرتبط باشند، بنابراین، این ایده‌ها «از یکدیگر انتزاع نمی‌شوند». بر این مبناء وایتهد مدعی است «پیوستگی، آنگونه که اینجا مدنظر است، بدین معناست که ایده‌های بنیادی‌ای که این شاکله بر اساس آنها بسط یافته است، همدیگر را فرض می‌گیرند، به گونه‌ای که این ایده‌ها جدای از هم بی‌معنی هستند.»<sup>۱۶</sup>  
 مسأله این است که همان‌گونه که دیدیم، ایده‌های متافیزیکی از کلیت تام برخوردارند؛ بنابراین ایده‌هایی کلی‌تر از این ایده‌ها وجود ندارد. هرگاه با ایده‌هایی که از کلیت کمتری برخوردارند، مثلاً در علم، سروکار داشته باشیم، [درخواهیم یافت] پیوستگی محصول ایده‌هایی است که از کلیت تام برخوردارند و دیگر ایده‌ها را در یک نظام وحدت می‌بخشند. اما این ایده‌های متافیزیکی کاملاً کلی، «قابل تحلیل به عامل‌ها (فاکتورها)ی دور از دسترس خود نیستند. [طبق این] هر یک از آنها باید به مثابه عنصری ضروری برای معانی متعدد دسته مفاهیم هم کفه (هم تراز) خویش ایفای نقش کند.»<sup>۱۷</sup> بدین طریق وحدت آنها در یک نظام و به تبع آن پیوستگی آنها به دست می‌آید. پس، پیوستگی لازمه اساسی تشکیل یک نظام متافیزیکی است. این همان چیزی است که باید به عنوان

**وایتهد می‌نویسد:**  
**«ناپیوستگی،  
 ناپیوستگی  
 اختیاری اصول  
 اولیه است. در  
 فلسفه مدرن، دو  
 نوع جوهر مدنظر  
 دکارت، ماده و  
 ذهن، بیان‌کننده  
 ناپیوستگی  
 هستند؛ یعنی  
 در فلسفه دکارت  
 هیچ دلیلی درباره  
 اینکه چرا نباید  
 یک جهان  
 تک‌جوهری، خواه  
 صرفاً مادی یا  
 تماماً ذهنی  
 وجود داشته باشد،  
 دیده نمی‌شود.»**



هدف لحاظ شود و همواره مورد توجه باشد.  
 حال که اهمیت پیوستگی در متافیزیک روشن شد، درمی‌یابیم که نظام ایده‌ها باید «منطقی» باشد. در تلقی وایتهد، «مراد از واژه «منطقی» همان معنای رایج و معمول آن است که حاوی سازگاری منطقی یا همان فقدان تناقض، تعریف ساختارها در عبارات منطقی، تمثیل مفاهیم منطقی در نمونه‌های خاص، و اصل استنباط و استنتاج است.»<sup>۱۸</sup>

بر این اساس، دیگر ملزومات ایده‌های متافیزیکی نیز همچون موارد قبل حاصل می‌آید. بدین معنا که، نتیجه کلیت تام ایده‌های متافیزیکی آن است که این ایده‌ها باید ضروری باشند. به عبارت دیگر، به علت کلیت تام ویژگی‌های متافیزیکی هستنده‌های بالفعل، این ویژگی‌ها (و متناظر با آن، ایده‌های اظهارکننده آنها) باید کلی باشند، و لذا، ضرورتاً در تمامی چیزها متجسم شده باشند. کلیت اجتناب‌ناپذیر اصول متافیزیکی، به معنای «امکانی نبودن» این اصول است. امکانی بودن، نشانه اصولی است که از کلیتی کمتر از کلیت تام برخوردارند. بنابراین، ضرورت ایده‌های متافیزیکی در کلیت آنها ریشه دارد. به گفته وایتهد، مراد این است که «شاکله فلسفی باید ضروری باشد، بدین معنا که فی حد ذاته، کلیت خود را برای تمامی تجربه‌ها تضمین کند.»<sup>۱۹</sup> چون می‌توان تمامی عناصر و مبانی تجربه را بر اساس ایده‌های متافیزیکی تفسیر کرد، این ایده‌ها «کلیت خود را برای تمامی تجربه‌ها تضمین می‌کنند.»

این امر، ضابطه مهم دیگری از شاکله متافیزیکی ایده‌ها است، بدین معنا که تمامی مؤلفه‌های تجربه باید براساس آنها تفسیر شوند. لازم است در اینجا، معنای تفسیر را نیز ذکر کنیم. به گفته وایتهد، مراد از این واژه، «تمام چیزهایی است که ما بدان‌ها آگاهی، از آنها لذت می‌بریم، درکشان می‌کنیم، آنها را طلب می‌کنیم یا بدان‌ها می‌اندیشیم و مایلیم مشخصه یک نمونه جزئی از شاکله کلی باشند.»<sup>۲۰</sup> به عبارت دیگر، چون اصول متافیزیکی، اصولی کلی برای تمامی هستنده‌های بالفعل هستند، و چون بر مبنای اصل هستی‌شناختی دیگر هستنده‌ها و رویدادها همه از هستنده‌های بالفعل به دست می‌آیند، پس باید بتوان تمامی چیزها را به عنوان نمونه و تمثیل شاکله ایده‌های متافیزیکی عرضه کرد. بنابراین، تفسیر فلسفی یکی از مهم‌ترین ضابطه‌های بسندگی و کفایت (adequacy) شاکله فلسفی را تشکیل می‌دهد.

به علاوه، روشن است که شاکله ایده‌های متافیزیکی باید لااقل کاربردی (applicable) باشد. «کاربرد» یک شاکله متافیزیکی بدین معنا است که برخی از مؤلفه‌های تجربه را بتوان بر اساس آن تفسیر کرد. با این حال، قابلیت کاربرد یک شاکله به کفایت آن اشاره ندارد، اگرچه ممکن است کاربرد ناکافی نتواند تفسیری از دیگر مؤلفه‌های تجربه فراهم آورد.<sup>۲۱</sup> شاکله ایده‌آل یا نظام متافیزیکی آن است که هم «کاربردی» و هم «کافی» باشد.

مشخصه‌های ایده‌های متافیزیکی، یعنی اینکه آنها باید تماماً کلی و ضروری باشند، و نظامی پیوسته، منطقی، قابل کاربرد و کافی را شکل دهند، ریشه در قبول اصل هستی‌شناختی دارد که این خود، مسأله بنیادی و متعلق پژوهش متافیزیکی را مشخص می‌کند. این

7. *Process and Reality*, p.7[9]; *The unction of Reason*, p.68.

۸. به عنوان مثال ر.ک: *203-Modes of Thought*, pp.202. «ما [با الهام از فیزیک] مفهوم فعالیتی که هیچ چیزی از آن متأثر نمی‌شود را کنار می‌نهیم. همچنین این فعالیت، هیچ اساسی برای پیوستگی خود معرفی نمی‌کند. از این‌رو چیزی جز صورت‌بندی توالی نیست. اما علیت قابل درکی وجود ندارد تا دلیلی برای آن توالی عرضه دارد. البته همواره این امکان وجود دارد که فرد با نامقولیتی کامل، کارهای خود را پیش برد. فلسفه پوزیتیویستی این دیدگاه را می‌پذیرد.

نقطه ضعف پوزیتیویسم راهی است که در آن همگی ما به صورت تکه‌هایی غیرمتصل درآمده، و تبیینی که در سطح فعلی عرف عام و شهروندی ما حاصل آمده است، را می‌پذیریم. فرض کنید صدها هزار سال پیش، متقدمان ما پوزیتیویست‌های خردمندی بودند. آنها در جستجوی هیچ دلیلی نبودند و آنچه مشاهده می‌کردند، موضوع حقیقی واقعیت بود. از این‌رو به توسعه هیچ نیازی نبود و هیچ دلیلی در بنیاد وقایعی که مستقیماً مشاهده می‌کردند، جستجو نمی‌کردند. در این وضعیت، تمدن هیچ رشدی نداشت و توانایی‌های گسترده‌ی ما برای مشاهده دقیق جهان، غیرفعال باقی می‌ماند. زیرا ویژگی عقل آن‌است که توسعه خردمندانه نتایج آن، نتایجی را فراتر از موضوعات قبلاً مشاهده شده، فرض بگیرد. گستره مشاهده بر درک ارتباط معقول مبتنی است. مثلاً، مشاهده حشرات روی گل‌ها، عمیقاً سازگاری بین طبیعت حشرات و گل‌ها را فرض می‌گیرد، و بنابراین به ارزش مشاهده‌ی منجر می‌شود که از آن تمامی شاخه‌های علم توسعه می‌یابد. اما یک پوزیتیویست سازگار، باید متوجه واقعیت‌های مشاهده شده، یعنی حشرات متمایل به گل‌ها باشد. این واقعیت ساده جذاب است. مطابق آموزه پوزیتیویستی، چیز بیشتری در باب این موضوع نمی‌توان گفت. جهان علمی امروز، متحمل حمله‌های بدی از جانب پوزیتیویسم اشتباه‌کار و احمقانه شده است، که هرگاه می‌خواهد آموزه خود را به کار می‌برد و هرگاه می‌خواهد از آن می‌گریزد. کل نظریه حیات در طبیعت، از این عملکرد پوزیتیویستی متأثر است.

همچنین ر.ک: *Science Process and Reality*, p.7[8]; *Science and the Modern World*, ch.1; *Adventures of Ideas*, ch.7&8.

8. *Process and Reality*, p.8[9-10]

9. *Science and the Modern World*, p.23.

10. *Process and Reality*, p.57[67]; *The Function of Reason*, p.29.

۱۱. در بخش بعد خواهیم دید که وایتهد منکر این‌است که روش متافیزیک آغاز کردن با مقدماتی «بدیهی»، «واضح و متمایز» و غیره باشد.

12. *Process and Reality*, p.3[5].

13. *Adventures of Ideas*, p.292.

14. *Process and Reality*, p.3[5].

15. *Ibid.*

16. *Modes of Thought*, pp.202-203, I.

17. *Process and Reality*, pp.3-4[5].

18. *Ibid.*, p.4[5].

19. *Ibid.*, p.3[4].

20. *Ibid.*, p.4[5].

21. *Ibid.*, pp.4-5[6].

مشخصه‌ها، ملزوماتی را پیش می‌کشند که یک نظام متافیزیکی باید واجد آنها باشد؛ آنها معیاری فراهم می‌آورند که چگونگی تقوم آنها را نشان می‌دهد، و بر مبنای این معیار، اظهاراتی بیان می‌شود. اینها ایده‌آل‌هایی هستند که در پژوهش‌های متافیزیکی مدنظر قرار می‌گیرند؛ هر چند، وایتهد مدعی است آنها صرفاً به نحو متقارن و توأمان (asymptotically) به دست می‌آیند و لذا هیچ‌گاه به صورت کامل فراهم نمی‌آیند. به گفته وی: «فلاسفه هیچ‌گاه نمی‌توانند امیدوار باشند که در نهایت، این اصول اولیه را صورت‌بندی کنند. ضعف بصیرت و نقص زبان، مانع این راه است. کلمات و عبارات باید رو به کلیتی داشته باشند که از استعمال روزمره آنها خارج است؛ از این‌رو هر چند این عناصر زبانی نمی‌توانند به صورت فنی تثبیت شوند، ولی به عنوان استعاره‌هایی کم فروغ و ضعیف، برای یک جهش ذهنی و خیالی لحاظ می‌شوند.» اصل اولیه‌ای که فی نفسه ناشناختنی باشد، یا نتوان تصویرری از آن به دست آورد، وجود ندارد. پس با کنار نهادن مشکلات زبان و نقایص ذهن - که خود مانعی برای تثبیت و تحکیم اصول در شیوه‌ای غیر از الگوی تقارن و معیت است - می‌توان صرفاً بر مبنای این ایده‌آل (الگوی تقارن و معیت) تبیینی قابل دفاع از آنها ارائه داد.

### منابع و مآخذ

1. *Adventures of Ideas*, Alfred North Whitehead, Cambridge University Press, 1933.
2. *Modes of Thought*, Alfred North Whitehead, Cambridge University Press, 1938.
3. *Process and Reality*, Alfred North Whitehead, Cambridge University Press, 1929.
4. *Religion in the Making*, Alfred North Whitehead, Cambridge University Press, 1926.
5. *Science and the Modern World*, Alfred North Whitehead, Cambridge University Press, 1926.
6. *The Function of Reason*, Alfred North Whitehead, Princeton University Press, 1929.

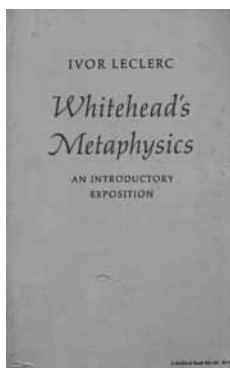
### پی‌نوشت‌ها

\*استادیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

1. *Process and Reality*, p.3; *Adventures of Ideas*, p.285.
2. *Religion in the Making*, p.72,f.
3. *Adventures of Ideas*, pp.180-181.
4. *Ibid.*, p.179.
5. *Process and Reality*, pp.126 [138]; 274[294]; 279[300]; 408[441].

\* بعضی آثار وایتهد در ایالات متحده هم توسط انتشارات مک‌میلان منتشر شده‌اند، اعداد داخل کروشه [ ] به صفحات این چاپ اشاره دارد.

۶ در این باره نگاه کنید به نوشته بسیار خوبی از ژیلسون که در فصل دوم همین کتاب آمده است.



**اشاره:** وایتهد از جمله فلاسفه‌ای است که به دشوارنویسی مشهورند. لکلرک (Ivor Leclerc) سعی کرده است در کتاب متافیزیک وایتهد (*Whitehead's Metaphysics: An Introductory Exposition*) با بیان ساده‌تری مؤلفه‌های اصلی تفکر وایتهد را شرح دهد. در این مقاله دو مبحث مهم از هستی‌شناسی وایتهد از این کتاب ترجمه شده است.

کتاب ماه فلسفه

### مقدمه

وایتهد در فلسفه پویایی خود، از مضامین قوه و فعل ارسطو و صورت‌های افلاطونی وام گرفته است تا تصویری ارگانیک، زنده و در حال تغییر از جهان عرضه کند. در این سیلان، موجودات دائماً از جنبه مادی به سوی جنبه غیرمادی یا همان آگاهی ترفیع می‌یابند و در آن وضعیت به فعلیت می‌رسند. بر همین اساس، وایتهد در «اصل هستی‌شناختی» خود مدعی است تنها حقایق واقعاً موجود، حقایق بالفعل هستند. وی واژه هستنده بالفعل (actual entity) را برای معرفی وضعیت فعلیت نهایی معرفی کرده است که معادل اوسیای (جوهر) ارسطو است. بر این اساس، وجود یا هستی نهایی مورد بحث متافیزیک، همان وجود یا هستی هستنده‌های بالفعل یا اوسیای است. بدین معنا، هستنده بالفعل تنها هستنده‌ای است که فراتر از آن وجود ندارد و دیگر موجودات همه وجود خود را از آن هستنده بالفعل به دست می‌آورند یا انتزاع می‌کنند. اگر چنین است، پس نباید هستنده‌های به ظاهر بالفعل را هستنده‌های حقیقی و تمام دانست؛ زیرا همه آنها رو به سوی هستنده نهایی دارند. به عبارت دیگر، هیچ کدام از هستنده‌های موجود در این جهان، فی‌نفسه مستقل نیستند و همگی به عنوان بخش و فازی از فرآیند صیوروت عمل می‌کنند. بر همین اساس، وایتهد مدعی است «سکون در خواب است.»

در نوشتار پیش رو، لکلرک (Leclerc) در کتاب متافیزیک وایتهد، با بیانی شیوا، معضلات اندیشه وایتهد در دو بحث «اعیان ازلی» یا همان مثل افلاطونی و مقوله «صیوروت» که مستلزم مفاهیم «قوه» و «فعل» است، را گشوده و تصویری روشن از دیدگاه‌های این فیلسوف معلق‌نویس ارائه داده است. به عقیده وایتهد، امور به‌ظاهر بالفعل، صورت‌هایی دارند که گویی غیر زمانی و ازلی‌اند، از همین‌رو شایسته است آنها را اعیان ازلی بخوانیم. اما همین امور ازلی، در متن واقع، قوه‌هایی برای هستنده‌های بالفعل پس از خود هستند و به آنها «داده» می‌شوند. این خود بخشی از پویایی موجود در جهان است که طی آن امور بالقوه یا همان اعیان ازلی، بی آنکه از قبل معین باشند، در یکی از هستنده‌های بالفعل پس از خود وارد می‌شوند.

# اعیان ازلی و مقوله نسبت در متافیزیک وایتهد

آیوور لکلرک

ترجمه و مقدمه رضا ماهوزی\*

mahoozi.reza@gmail.com

به عقیده وایتهد، این جریان مستلزم «تصمیم» برای رفتن، «ورود» در هستنده بالفعل بعد، «انتخاب» و «پذیرش» آن داده توسط هستنده بالفعل بعدی است. وایتهد این نحو ورود قوه‌ها در فعل‌ها را «مشارکت» نامیده است. قوه‌ها می‌توانند به‌انحای مختلف وارد فعلیت‌های بعدی شوند. این نحوه نگرش به قوه‌ها، «قوة محض یا عام» نام دارد. با این حال، قوه‌ها فقط به یک نحو توسط امر بالفعل گزینش می‌شوند. وایتهد این نحوه ورود را «قوة مقید یا واقعی» نامیده است. با ورود قوه‌ها، فعلیت‌های پذیرنده آنها تکمیل شده و به عبارت دیگر فعلیت مذکور «خودسازی» می‌کند. این «سوژه» فعال با اتمام فعالیتش معدوم می‌شود، به این معنا که همچون یک «ابژه» در هستنده بالفعل دیگر وارد شده و با از دست دادن خصلت بی‌واسطگی سوژکتیو خود، «عینیت» یافته و در امر جدید جاودانه می‌شوند. این جریان تا رسیدن به وضعیت فعلیت نهایی یا همان اوسیا ادامه می‌یابد. این همان ارگانیمی است که وایتهد در صدد تبیین آن است.

### اعیان ازلی یا صورت‌های واضح و معین

در این کلیت، فرآیندهای دوجنبه‌ای، سازنده جهان هستند و هستنده‌های بالفعل (actual entities)، «جهش‌های» (-pulsations) فردی یا همان امور انضمامی (concrecences) فردی. بدین معنا، هیچ کدام از هستنده‌ها «بالفعل» نیستند، بلکه تمامی هستنده‌ها صرفاً به عنوان «اجزا» امور انضمامی فردی یا به منزله اموری که به‌نحو انتزاعی از هستنده‌های بالفعل فردی انتزاع شده‌اند، وجود دارند. این خود بدیلی است برای اصل هستی‌شناختی براساس مقوله صیروت. وایتهد این مسأله را چنین تقریر کرده است: «ذات تمامی موجودات [هستنده‌ها] صرفاً براساس عملکردی که در فعالیت خلاقانه ایفا می‌کنند، توضیح داده می‌شود که این خود مستلزم سه نکته است: داده‌ها (data)، صیروتی که با صورتش به این داده‌ها مرتبط است، و برون‌شد (issue) داده‌ها برای صیروت‌های بیشتر؛ داده، صیروت، برون‌شد.» به نظر او «در غیر این صورت، جهان در حد یک امر مطلق همان‌گونه تهی تنزل پیدا خواهد کرد.»<sup>1</sup>

بنا به اصل هستی‌شناختی، «داده»‌هایی که به تمامی فعلیت‌هایی که در فرآیند انضمامی شدن قرار دارند، داده شده‌اند، خود فعلیت‌های مقدمی‌اند که در حال صیروت‌تند. هرچند پیش از آن که بدانیم چگونه این داده قبلی می‌تواند «بی‌وقفه رشد کند» تا یک فعلیت جدید را شکل دهد. از این‌رو لازم است هستنده دیگری که تاکنون بحث نشده است را بررسی کنیم.

هر هستنده بالفعل، یک واحد خلاقیت است؛ به عبارت دیگر، فردیت هر هستنده بالفعل، از طریق خلاقیت نهایی آن برای اخذ یک صورت جزئی و خاص شکل گرفته است. در اینجا می‌توان این را با آموزه ارسطو مقایسه کرد. همان‌گونه که از نظر ارسطو هیچ «ماده» (matter) فی‌نفسه و محضی وجود ندارد، از نظر وایتهد نیز هیچ «فعالیت» فی‌نفسه و محضی وجود ندارد؛ بدین معنا مفهوم فعالیت فی‌نفسه یک مفهوم انتزاعی است.

بنابراین، چیزی جز فعالیت‌های (acts) فردی انضمامی که همان هستنده‌های بالفعل فردی انضمامی است، وجود ندارد. همان‌گونه که در آموزه ارسطو، هر اوسیایی (αἶδου) یک صورت خاص دارد، یک فعل فردی (و بنابراین یک هستنده بالفعل) نیز، فعل یک صورت یا مشخصه (character) خاص است. بنابراین، برای اینکه یک

فعل، فعل باشد، باید صورتی معین، یعنی مشخصه‌هایی معین داشته باشد. به عبارت دیگر، فعل به لحاظ صورتش، یک فعل معین است؛ یا بدون یک صورت معین هیچ فعل فردی و بنابراین هیچ هستنده بالفعلی وجود ندارد. از این‌رو یک «صورت متعین» امری بنیادی است، یعنی لازمه ضروری فعلیت است. به بیان دیگر، فعلیت فردی بدین معنا است که آن فعلیت، صورت معینی را پذیرا شود. بدین معنا، «وجود» آن به عنوان یک هستنده «بالفعل»، مستلزم تعین آن توسط هستنده‌ای خاص، یعنی «صورت» آن است.

چون «صورت‌های متعین»، [از سنخ] «هستنده‌ها» محسوب می‌شوند، پس وجود دارند. با این حال، آنها «فعلیت» فی‌نفسه ندارند، بلکه صرفاً به منزله صورت‌های معین هستنده‌های بالفعل وجود دارند. آنها از «ترکیب» هستنده‌های بالفعل تشکیل می‌شوند.

در فلسفه وایتهد، همچون فلسفه ارسطو، علی‌رغم جایگاه صورت‌های معین به منزله «امور ذاتی» مندرج در هستنده‌های بالفعل، باید هر کدام از هستنده‌های بسیار بنیادی، صورت خاص خود را داشته باشند؛ هرچند این‌گونه هستنده‌ها صرفاً به منزله تعینات معین هستنده‌های بالفعل وجود دارند. این صورت‌ها صرفاً صورت فعلیت‌های فردی (خاص) جزئی نیستند که هر کدام از

آنها را به تنهایی معین کند و هیچ رابطه‌ای با دیگر هستنده‌ها نداشته باشد. به عنوان مثال، چند هستنده بالفعل متفاوت، می‌توانند صورت واحدی داشته باشند. صورت‌ها کلی هستند و می‌توانند فعلیت‌های متعددی را «شکل دهند». روشن است در این صورت‌ها، باید هستنده واحدی را بیابیم که از جنبه‌هایی خاص کاملاً در مقابل هستنده «بالفعل» قرار دارد.

باید پذیرفت که به معنایی، این گستره (قلمرو) صورت‌ها را ضرورتاً از روی تغییرات، از دست

### باید نظریه صیروت ارسطو- و بلکه بیشتر افلاطون- را از طریق نظریه از بین رفتن، تعدیل کنیم.

### وایتهد در فلسفه پویشی خود، از مضامین قوه و فعل ارسطو و صورت‌های افلاطونی وام گرفته است تا تصویری ارگانیک، زنده و در حال تغییر از جهان عرضه کند.

دادن‌ها و به دست آوردن‌ها، انتزاع نموده و فرض گرفته‌ایم. از این‌رو، گستره آن بسیار بیش از آن چیزی است که بتوان تصور کرد. ما در تمامی تفکراتمان در باب اینکه چه چیزی رخ داده است و چه چیزی می‌تواند رخ دهد، این گستردگی را در ارزیابی تاریخ طولانی آن، تا آنجا که بدان مربوط است، به منزله امری اساسی لحاظ نموده و آن را فرض می‌گیریم. همواره چنین است و گریزی از آن نیست.<sup>۲</sup>

به عقیده وایتهد، «این صورت‌های معین، همان صورت‌ها یا ایده‌های افلاطونی، و به عبارت دیگر، کلیات قرون وسطایی هستند»<sup>۳</sup>. اما چون تلقی وی از این کلیات تا حدی متفاوت از تلقی متقدمان است، وی آنها را «عیان ازلی»<sup>۴</sup> نامیده است.<sup>۵</sup> در ادامه، دلایل وی برای انتخاب این نام، به عنوان گزینه‌ای برای صورت‌های معین خواهد آمد.

اگر «هستی» (being) این هستنده‌ها را با هستنده‌های بالفعل مقایسه کنیم، «ازلی» (eternal) بودن آنها را تأیید خواهیم کرد. دیدیم که «هستی» هم در معنای «وجود» (existence) آنها

## لکلرک (Leclerc) در کتاب متافیزیک وایتهد، با بیانی شیوا، معضلات اندیشه وایتهد در دو بحث «عیان ازلی» یا همان مثل افلاطونی و مقوله «صیورورت» که مستلزم مفاهیم «قوه» و «فعل» است، را گشوده و تصویری روشن از دیدگاه‌های این فیلسوف مغلق نویسی ارائه داده است.

(یعنی «واقعیت» (fact of) وجود آنها) و هم در معنای «ذات» (acting) وجود آنها (یعنی نحوه وجود آنها). هستنده‌های بالفعل در جریان فرآیند شدن آنها شکل گرفته است؛ «وجود» آنها «فعل» آنهاست و ذات وجود آنها، ذات «فعل» [آنها]. «فعل»، تشکیل دهنده «هستی» آنهاست. بنابراین، «هستی» آنها (در هر دو معنا) اساساً مستلزم تغییر، یعنی تحول ضمنی در «شدن» است. بنابراین، هستنده‌های بالفعل به‌مثابه مخلوقاتی جدید، به وجود می‌آیند.

اما از سوی دیگر، صورت‌ها مخلوقاتی جدید نیستند؛ زیرا «هستی» آنها، به معنای ذات وجودشان، در یک فرآیند شدن تشکیل نشده است. شدن، فرآیند و انتقال، اساساً هیچ ارتباطی با ذات آنها و به عبارت دیگر، با «هستی» آنها به این معنا ندارد. این همان معنای «ازلی» بودن آنهاست.

اما «هستی» آنها، به معنای واقعیت وجود آنها، مستلزم صیورورت است، زیرا آنها تعینات معین جریان فعالیت هستنده‌های بالفعل هستند. به عبارت دیگر، آنها «به‌وجود می‌آیند»، بدین معنا که فعلیت‌هایی را در فرآیند شدن و صیورورت (تشکیل

می‌دهند»، اما خود آنها مخلوقات جدیدی نیستند. بنابراین، یک هستنده بالفعل متعین می‌شود، اما یک صورت متعین نمی‌شود. این همان معنای ازلی بودن صورت یک امر معین جزئی است، و نه چیز دیگر.

وایتهد از واژه «ورود» (ingression) برای تقریر مسأله «به وجود آمدن» در معنای «آگاهی دادن» (informing) یا نشان دادن تعین فعلیت‌ها، استفاده کرده است. این صورت‌ها «وارد» هستنده‌های بالفعل جدید می‌شوند و بدین طریق آنها را متعین می‌کنند. او مدعی است: «در چنین فلسفه‌ای، واقعیت‌هایی که فرآیندهای جهان را تشکیل می‌دهند، به مثابه نمونه و سرمشق (exemplifying) ورود (یا مشارکت) دیگر چیزها (هستنده‌ها)، [در و با هم] لحاظ شده‌اند تا امکان تعیین تمامی موجودات بالفعل را تشکیل دهند. بنابراین امور زمانی، از طریق مشارکت در امور ازلی به وجود می‌آیند»<sup>۶</sup>

«ورود» صورت‌ها، به این معناست که آنها مقدم بر فعلیت‌هایی هستند که واردشان می‌شوند. لازم است به معنای دقیق «تقدم» صورت‌ها توجه کنیم. این فرض که صورت‌ها به لحاظ «زلیت»شان، «مقدم» هستند، کاملاً نامقبول است، زیرا قبول این فرض به نحو ضمنی بدین معناست که صورت‌های «موجود ازلی» را به عنوان نوعی فعلیت لحاظ کنیم. بنا به اصل هستی‌شناختی، این «تقدم» نمی‌تواند در خود صورت‌های فعلیت‌دار، که در «جهان صورت‌های» افلاطونی وجود دارند، لحاظ شود. آنها صرفاً می‌توانند به عنوان اموری که در هستنده‌های بالفعل «وارد می‌شوند»، وجود داشته باشند. بنابراین، این صورت‌ها از فعلیت‌های قبل، به فعلیت‌های حاضر (جدید)، یعنی فعلیت‌هایی که در فرآیند شدن قرار دارند، وارد می‌شوند. به عبارت دیگر، صورت‌ها به عنوان امور «داده شده» (given)، صرفاً به لحاظ وجودشان در هستنده‌های بالفعل قبل، به «عیان» (objects) تبدیل می‌شوند.

لازم به ذکر است که صورت‌های ازلی صرفاً به عنوان اموری که در هستنده‌های بالفعل وارد می‌شوند، وجود دارند، بنابراین ذات این صورت‌ها مستلزم ورود آنها در فعلیت‌هاست. اما هیچ چیزی در ذات آنها وجود ندارد که معین کند در کدام فعلیت وارد شوند. برعکس آنها فی‌نفسه به اینکه در کدام یک از هستنده‌های بالفعل خاص وارد شوند، خنثی و بی‌تفاوتند. بنابراین، اعیان ازلی از عناصر و ملزومات هستنده‌های بالفعل هستند و به مدد آنها می‌توان فعلیت‌های معین شده آنها را مشخص کرده و شناسایی نمود. همان‌گونه که بعداً به تفصیل خواهد آمد، «هستنده‌هایی که درک مفهومی آنها، مستلزم ارجاع ضروری به هستنده‌های بالفعل معین موجود در جهان زمانی نیست،... یک «عین ازلی» است»<sup>۷</sup>. در این عبارت وایتهد تعریف دقیقی از «عین ازلی» ارائه کرده است.

صورت‌ها بنا به ذاتشان، «بی‌زمان» یا «ازلی»، و «داده شده» هستند. آنها به فعلیت‌های موردنظر ما (یعنی فعلیت‌هایی

که در فرآیند شدن قرار دارند) «داده شده‌اند»، و بنابراین برای آن فعلیت‌ها، «اعیان» یا همان موضوعات هستند. این از آن رو است که آنها اساساً و همواره به منزله «اعیان» برای یک فعلیت در حال سیورورت «داده» می‌شوند و از آنجا که ذاتاً ازلی هستند، وایتهد آنها را «اعیان ازلی» نامیده است.

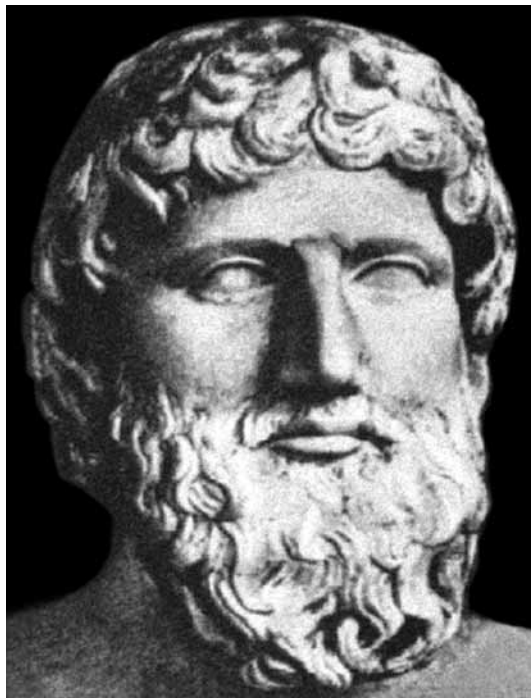
**قوه و فعل:** رابطه اعیان ازلی با هستنده‌های بالفعل، که ذیل عنوان «دادگی» بحث شد، رابطه‌ای پیچیده است و باید به تفصیل بررسی شود. دیدیم که اعیان ازلی ذاتاً نسبت به اینکه در کدام یک از فعلیت‌های خاص وارد شوند خنثی و بی‌تفاوتند. این مطلب را می‌توان اینگونه نیز بیان کرد که به نحو فی‌نفسه، صورت‌های ازلی، صرفاً قوه (potential) مشخص کردن تعین فعلیت‌ها هستند. به عبارت دیگر، به نحو فی‌نفسه، اعیان ازلی «قوه‌های محض» تعیین فعلیت هستند. همان‌گونه که وایتهد نیز ذکر کرده است، ذات آنها به عنوان «قوگی» در «دادگی» آنها مندرج است: «یک عین ازلی، همواره قوه‌ای برای هستنده‌های بالفعل است؛ اما به نحو فی‌نفسه... به لحاظ ورودش در هستنده‌های بالفعل خاص جهان زمانمند، خنثی و بی‌تفاوت است. «قوگی» همبسته «دادگی» است. مراد از «دادگی» این است که آنچه «داده شده»، ممکن است «داده» نمی‌شد؛ و آنچه «داده» نشده، ممکن است «داده» می‌شد.<sup>۸</sup>

سنت فلسفی از دیربگام مفهوم «قوه» را در مقابل مفهوم «فعلیت» قرار داده و جایگاه متافیزیکی آن را تعیین کرده است. وایتهد همچون ارسطو تأکید می‌ورزد که «قوه» باید به عنوان یک مفهوم مهم متافیزیکی در نظر گرفته شود: «به مجرد اینکه مفهوم سیورورت را بپذیریم، باید مفهوم قوه را برای فهم و درک وجود به عنوان مفهومی اساسی لحاظ کنیم. اگر جهان به عنوان واقعیتی ایستا تفسیر شود، آنگاه مفهوم قوگی نیز حذف می‌شود و بنابراین هر چیزی دقیقاً همان چیزی که هست، خواهد بود. در این صورت، توالی و تعاقب صرفاً به مثابه یک نمود جلوه می‌کند و ریشه در محدودیت ادراک دارد. اما اگر با فرآیندها به عنوان [امری] اساسی آغاز کنیم، آن گاه فعلیت‌های حاضر، ویژگی‌ها و صفات خود را از فرآیندها به دست می‌آورند و خصلت‌های فعلی‌شان را به امور آتی هدیه می‌دهند. نزدیکی و بی‌واسطگی، تحقق قوه‌ها و استعداد‌های گذشته است و این خود نقطه عزیمت قوه‌ها و استعداد‌های آینده است.»<sup>۹</sup>

بدین معنا، مفهوم جهانی که در آن پویایی، رشد و توسعه وجود دارد، به مفهوم «قوه» اشاره دارد، زیرا چنین جهانی متضمن فردایی متفاوت از امروز است که اینک فعلیت ندارد. آن چیزها امروز بالقوه هستند اما بعداً بالفعل می‌شوند. به عبارت دیگر: «بدون قوگی و دادگی، همبستگی اعیان واقعی در فرآیند رشد و ترفیع به منظور حصول اعیان بالفعل جدید، قابل طرح نیست. این گزینه، یک جهان واحد ایستا است که فاقد استعداد‌های تحقق نیافته است؛ زیرا در این وضعیت «قوگی» یک واژه بی‌معنا است.»<sup>۱۰</sup> اما مفاهیم «قوگی» و «دادگی» مفاهیمی انتزاعی‌اند و برای

فهم معنای آنها باید به فعلیت‌ها رجوع کنیم. بنابراین، آنچه «بالقوه» است، قوه‌ای برای چیزی «بالفعل» است. به علاوه، قوه محض فی‌نفسه نداریم بلکه همواره یک هستنده بالقوه، قوه‌ای برای یک هستنده بالفعل است. همان‌گونه که وایتهد خود خاطر نشان کرده و ما نیز به تفصیل خواهیم دید، این معنای دقیق «هستنده» است، یعنی هستنده قوه‌ای برای امر بالفعل است. ارزیابی این مطلب را به بعد موکول می‌کنیم؛ در اینجا صرفاً با یک جنبه از آن سر و کار داریم.

نقل قول پیشین متضمن همین نکته است. این قطعه، «قوگی» را با مؤلفه «نوظهوری و تازگی» مرتبط ساخته است. یعنی تنها در صورتی که هستنده‌های بالقوه وجود داشته باشند، چیزهای «جدید» و به عبارت دیگر، امور متفاوت از «فعلیت‌های قبل، وجود خواهند داشت. وایتهد این موضوع را چنین بیان کرده



است: «روشن است که [مفاهیم] «دادگی» و «قوگی» جدا از کثرت هستنده‌های بالقوه، بی‌معنا هستند. این قوه‌ها، «اعیان ازلی»‌اند.»<sup>۱۱</sup>

مسئله این است که بنا به اصل هستی‌شناختی، امر «جدید» نمی‌تواند «از عدم» به وجود آید، بلکه باید به عنوان یک «قوه» تحقق نیافته، «داده» شود. این «قوه» تحقق نیافته باید توسط «هستنده‌ها» تقویم یابد. واژه «تحقق نیافته» صرفاً تقابل «قوه» و «فعل» را نشان می‌دهد. بنابراین، مفهوم «نوظهور و جدید» هیچ معنایی جز وجود هستنده‌های «بالقوه محض» ندارد. اینها اعیان ازلی‌اند.

گفتیم که مفهوم «قوه» در مقابل مفهوم «فعلیت» قرار دارد. از این رو وایتهد معتقد است، دو نوع هستنده مقابل هم، یعنی هستنده‌های بالفعل و اعیان ازلی وجود دارد که با دقتی خاص،

انواع «فعلیت» و «قوگی محض» را تشکیل می‌دهند. با این حال، گرچه آنها دو هستنده متفاوت را تشکیل می‌دهند، ولی نباید آنها را جدا و منفک از هم لحاظ کرد. فعلیت و قوگی در نقش‌های متقابلی چون مثال (سرمشق/example) و مشخصه<sup>۱۲</sup> مستلزم یکدیگرند؛ به عبارت دیگر، «فعلیت، مثال و سرمشق قوگی، و قوگی مشخصه فعلیت است»<sup>۱۳</sup>. از این رو وایتهد مدعی است «به منظور فهم فعلیت، باید بپرسیم مشخصه چیست و امر واجد مشخصه کدام است؟»<sup>۱۴</sup> وی در پاسخ، فعلیت را واجد مشخصه دانسته است. به عبارت دقیق‌تر، خلاقیت واجد مشخصه است و هستنده‌های بالفعل را تشکیل می‌دهد و مشخصه که از هستنده‌های بالفعل انتزاع شده است، توسط هستنده‌های معین، یعنی توسط اعیان ازلی، یا قوه‌های محض یا همان صورت‌هایی که تعیین فعلیت‌ها را مشخص می‌کنند، تقوم یافته است. از این رو، وایتهد نظریه «رئالیسم افلاطونی» را که مدعی است اعیان ازلی فعلیت دارند و به نحوی مستقل از هستنده‌های بالفعل موجودند، رد می‌کند؛ او کاملاً با نقد ارسطو بر این آموزه موافق است. اما در پذیرش و معرفی صورت‌های ازلی به مثابه هستنده‌ای متفاوت

### در فلسفه وایتهد، همچون فلسفه ارسطو، علی‌رغم جایگاه صورت‌های معین به منزله «امور ذاتی» مندرج در هستنده‌های بالفعل، باید هر کدام از هستنده‌های بسیار بنیادی، صورت خاص خود را داشته باشند.

با فعلیت- اما مرتبط با آن- لازم است جزئیات و دقایق بیشتری درباره رابطه این دو هستنده بیان شود.

می‌توان با بررسی ذات اعیان ازلی به عنوان «قوه‌های محض» آغاز کرد. دیدیم که قوه، «قوه برای» فعلیت است. از این رو، بنا به ذات «قوگی» اعیان ازلی، چنین اعیانی باید به هستنده‌های بالفعل «داده» شوند. یعنی «قوگی» متضمن «دادگی» است و به عبارت دقیق‌تر، به «ظرفیت و قابلیت دادگی» اشاره دارد، زیرا «قوه» یکی از مؤلفه‌های مهم عدم تعین است. اما قوه‌ها برای وجود داشتن، باید در فعلیت‌ها داده شوند. قوه‌ها «به مثابه داده شده» و «داده» است که به عنوان «اعیانی» برای فعلیت‌های جزئی و خاص لحاظ می‌شوند. حال این قوه‌ها «به مثابه اعیان»، عنصر «ظرفیت و قابلیت برای» دادگی را از دست می‌دهند، زیرا این قوه‌ها «به مثابه اعیان»، توسط فعلیت‌ها، اخذ و دریافت شده‌اند. بنابراین، همان‌گونه که «قوگی» مستلزم «دادگی» است، «دادگی» نیز مستلزم «پذیرش» (reception) است. وایتهد این نکته را چنین بیان کرده است: «با مفهوم دادگی، از مفهوم داده صرف، فراتر می‌رویم. مفهوم دادگی به «تصمیم و حکمی»

(decision) اشاره می‌کند که طی آن، آنچه «داده شده» از آنچه بنا به دلیلی داده نشده، جدا نیست. بنابراین، عنصر «دادگی» در چیزها، به فعالیت حاصل آمده محدود (activity procur-ing limitation) اشاره دارد»<sup>۱۵</sup>

لازم است بگوییم در حالی که صورت‌های ازلی، به لحاظ ذاتشان به عنوان «قوه»، واجد ویژگی «دادگی» هستند، نباید «فعالیت حاصل آمده محدود» که وابسته به «دادگی» است را به آنها نسبت دهیم. به نحو فی‌نفسه، این صورت‌ها، قوه‌های محض هستند، بنابراین، به نحو فی‌نفسه، برای فعلیت‌های خاصی که واردشان می‌شوند، یکسان و نامتمایزند. «دادگی» آنها متضمن لزوم ورود آنها به فعلیت‌ها است، اما اینکه آن امر بالفعل کدام است، معلوم نیست. به عبارت دیگر، «تصمیم» برای ورود صورت‌های ازلی در فعلیت‌ها، در خود صورت‌ها ریشه ندارد و نمی‌تواند ریشه داشته باشد، زیرا «تصمیم» یک فعل و عمل است، و بنا به اصل هستی‌شناختی، تنها هستنده‌های بالفعل، می‌توانند فعالیت داشته باشند.<sup>۱۶</sup> این «تصمیم»، یعنی «فعالیت حاصل آمده محدود»، در هستنده‌های بالفعل موردنظر ما ریشه دارد، هستنده‌هایی که در فرآیند انضمامی شدن قرار دارند و این صورت‌ها را دریافت می‌کنند.

بنابراین، اعیان ازلی و هستنده‌های بالفعل لازمه ضروری یکدیگرند. اقدام برای تشکیل وجود یک هستنده بالفعل، باید یک «فعالیت حاصل آمده محدود» باشد، زیرا در غیر این صورت، نمی‌تواند هستنده بالفعل خاصی باشد که غیر از هستنده‌های دیگر است. در واقع، اگر یک هستنده بالفعل وجود داشته باشد، باید مقید (معین) باشد. بنابراین، یک فعلیت برای وجود داشتن باید «تصمیم بگیرد»، یعنی از میان قوه‌هایی که مطابق این امر «داده شده» اند، یکی را انتخاب کند. به گفته

وایتهد<sup>۱۷</sup>، برای فهم صحیح رابطه قوه و فعل، لازم است بدانیم آن «تصمیم» نمی‌تواند به عنوان تصمیمی اتفاقی و عارضی برای یک هستنده بالفعل، تفسیر و تعبیر گردد. این همان معنای فعلیت است. به عبارت دیگر، این «تصمیم» حقیقت ذاتی فعلی را شکل می‌دهد که از طریق آن فعلیت «حاصل می‌آید». از آنجا که این «تصمیم» برای ورود اعیان ازلی، اساساً واحد است، پس این مضمون بدین معنا است که «فعلیت» تصمیمی میان «قوگی» است.<sup>۱۸</sup> بر این اساس، وایتهد مدعی است: «همان‌گونه که «قوگی فرآیندها» را می‌توان به عنوان معنای واژه‌های بسیار کلی‌ای چون «هستنده» یا «شیء» لحاظ کرد، «تصمیم» را نیز می‌توان به عنوان معنای الحاقی واژه «بالفعل» در عبارت «هستنده بالفعل» در نظر گرفت»<sup>۱۹</sup>

باید توجه داشت در این عبارت، «قوه» به هستنده‌های ازلی محدود نشده است بلکه همه هستنده‌ها بالقوه هستند. به عبارت دیگر، غیر از «قوه‌های محض» یا اعیان ازلی، قوه‌های دیگری نیز وجود دارد که برای درک کامل رابطه قوه و فعل، باید آنها را بررسی کنیم.



## مقوله نسبیت

که در حال انضمامی شدن قرار دارند، یعنی هستنده‌های «در حال فعلیت»، امور بالفعل در معنای کامل و درست کلمه هستند. در این جریان، فعالیت فعلیت‌های پیشین تکمیل شده و بنابراین، به معنای دقیق کلمه، هیچ کدام از فعلیت‌ها به نحو فی‌نفسه به «فعلیت» کامل نمی‌رسد. به عبارت دیگر، هر یک از آنها به عنوان اموری تکمیل شده، «داده»‌ای برای هستنده‌های بالفعل بعدی، و بنابراین «قوه‌هایی» برای «بالفعل‌های» پس از خود خواهند بود.

چنانکه خواهیم دید، «فعلیت» و «قوه» اموری نسبی‌اند. بدین معنا، هستنده‌ای که اینک «بالفعل» است، پس از تکمیل فعالیتش، «قوه‌ای» برای «فعلیت» جدید می‌شود. باید توجه داشت که بنا به اصل هستی‌شناختی، فعلیت، همواره نقطه رجوع تعریف «قوه» است. «قوه» همواره به معنای وجود هستنده

Aristoteles



«بالقوه برای» هستنده «بالفعل» است؛ از این رو یک هستنده «بالفعل» هستنده‌ای است که در فرآیند فعالیت است.

این مفهوم «فعلیت» و «قوگی»، بر مبنای مقوله صبرورت، مستقیماً از اصل هستی‌شناختی اخذ و تفسیر شده است. وایتهد این مشارکت را به مثابه یک اصل یا مقوله بسیار مهم متافیزیکی نگریسته و آن را «اصل نسبیت» نامیده است. در کلی‌ترین تقریر ممکن، این اصل مدعی است: «قوگی عنصر موجود در هستنده‌های فراوانی که در حال انضمامی شدن هستند و رو به سوی فعلیت دارند، یک مشخصه کلی متافیزیکی است که به همه هستنده‌ها، خواه بالفعل یا غیر آن، نسبت داده می‌شود. بنابراین هر مؤلفه‌ای در جهان و محیط خویش، در فرآیند انضمامی شدن به سر می‌برد. به عبارت دیگر، موجود ذاتاً قوه‌ای برای «شدن و صبرورت» است.<sup>۲۱</sup>

اصل هستی‌شناختی مدعی است هستنده‌های بالفعل تنها هستنده‌های واقعاً موجودند. دیگر هستنده‌ها وجودی اشتقاقی دارند، بدین معنا که هستی آنها مندرج در هستنده‌های بالفعل است و از آنها استنتاج می‌شوند. وایتهد این نکته را در عبارتی که پیش از این نیز آوردیم چنین بیان کرده است: «ذات هر موجودی، تنها از طریق رجوع به عملکردی که در فعالیت خلاقانه دارد قابل توضیح است.»<sup>۲۰</sup>

در مفهوم جهانی که دارای جریان (فرآیند)، تغییر و توسعه است، هستنده‌های بالفعل، هستنده‌های فعال هستند. بنابراین، «بودن»، «چیزی بودن» است؛ از این رو وجود داشتن به محدودیت (limitation) اشاره دارد، به گونه‌ای که «فعلیت»، فعالیت «تصمیم» است و «تصمیم» به «داده»، یعنی امر «داده شده» اشاره دارد. دیدیم که «امور» «داده شده» و «به دست آمده» - که به واسطه آنها فعلیت به مشخصه‌ای خاص مقید می‌شود - هستنده‌های «بالقوه»‌اند. آنها «قوه‌هایی» در برابر «فعلیت‌ها» هستند که هستنده‌های آنها در فرآیند شدن، یعنی در فرآیند فعالیت و عمل قرار دارد.

پیش از این در باب «هستنده بالقوه» یعنی «قوه‌های محض» یا اعیان ازلی سخن گفتیم و دیدیم که گرچه این قوه‌های محض ذاتاً «ازلی» هستند، ولی بنا به اصل هستی‌شناختی باید صرفاً به صورت امور مندرج در هستنده‌های بالفعل خاص (جزئی) «وجود» داشته باشند. از این رو، قوه‌ها هیچ وجود مستقلی در «قلمرو صورت‌های افلاطونی» ندارند. بنابراین، از زاویه هستنده بالفعلی که در فرآیند انضمامی شدن قرار دارد، «دادگی» اعیان ازلی، همان دادگی اندراج آنها در فعلیت‌های قبلی است؛ یعنی اعیان ازلی در یک هستنده بالفعل در حال صبرورت، «داده می‌شوند» تا بدین طریق، تعیین فعلیت‌های پیشین را مشخص و معین سازند. وایتهد از این هستنده‌های بالفعل قبلی، به عنوان موجوداتی «در جهان» یا موجوداتی «در دنیای واقعی» که در هستنده‌های بالفعل انضمامی وارد می‌شوند یاد کرده است.

بنابراین، درواقع، آنچه در یک هستنده بالفعل درحال انضمامی شدن، «داده شده» است، «قوه محض» فی‌نفسه نیست، بلکه فعلیت‌های قبلی‌ای است که توسط اعیان ازلی معین، شکل یافته یا معین شده‌اند. به عبارت دیگر، هستنده‌های بالفعل قبلی از طریق اعیان ازلی «داده شده»‌اند، و اعیان ازلی نیز به عنوان امور مندرج در هستنده‌های بالفعل پیشین «داده شده»‌اند. پس «داده‌ها» برای تمامی هستنده‌های بالفعل اموری پیچیده‌اند (complex). به دلیل اهمیت این مسأله لازم است این پیچیدگی به دقت بررسی و تحلیل شود.

«داده‌ها» همان فعلیت‌های قبلی برای یک هستنده بالفعل در حال صبرورتند. هستی «داده‌ها» به معنای «دادگی» آنهاست. دیدیم که «دادگی» همبسته «قوگی» است. بنابراین، فعلیت‌های قبل نیز همانند اعیان ازلی، در فعلیت‌های در حال انضمامی شدن، به مثابه «قوه‌ها» در «فعل‌ها» حضور دارند. صرفاً اموری

در عبارت فوق، مقوله نسبت حاوی دو ادعا است که اولی مبنایی است و دومی از اولی گرفته شده است. طبق ادعای نخست، قوگی ویژگی متمایزیکی عام تمامی هستنده‌ها است. به گفته وایتهد، ذات «موجودات» اقتضا دارد قوه‌ای برای «شدن»، یعنی برای فعلیت باشند، چراکه بنا به اصل هستی‌شناختی، یک «هستنده» یا باید خود «بالفعل» (یعنی فعال) باشد، یا در فعالیت

**به عقیده وایتهد، «این صورت‌های معین، همان صورت‌ها یا ایده‌های افلاطونی، و به عبارت دیگر، کلیات قرون وسطایی هستند». اما چون تلقی وی از این کلیات تا حدی متفاوت از تلقی متقدمان است، وی آنها را «اعیان ازلی» نامیده است.**

فعلیتی دیگر سهیم باشد. در شق دوم، هستنده‌ها باید «استعداد و قوه» این مشارکت را داشته باشند؛ آنها باید «قوه‌هایی» برای «بالفعل‌ها» و شرط «هستی» و «وجود» آنها باشند. در تلقی وایتهد<sup>۲۲</sup>، معنای دقیق «هستنده»، «قوه» است. با این بیان کلی، می‌توان «هستنده‌های بالفعل» را در محدوده مقوله نسبت طرح و بررسی کرد، زیرا تمامی هستنده‌های «بالفعل»، به نوبه خود، به قوه‌هایی برای تکمیل فرآیند فعالیت خودسازی‌شان (self-cre-ative) تبدیل خواهند شد.

حال به ادعای دوم بپردازیم. از آنجا که «ذات یک «موجود» اقتضا دارد که قوه‌ای برای «صیوروت و شدن» باشد»، یعنی از آنجا که هر «هستنده» قوه‌ای برای یک فعلیت است، پس هر فعلیتی باید آن قوه‌ها، یعنی امور «داده شده» را «در دنیا و محیط خویش» وارد کرده و آنها را قبول کند. بنابراین، «قوگی» مستلزم «دادگی» است و «دادگی» مستلزم «قبول کردن» است. از این‌رو، این ایراد که «دادگی» ضرورتاً مستلزم «قبول کردن» نیست، و اینکه می‌توان «دادگی» را بدون «قبول کردن» داشته باشیم، کاملاً ناموجه است. زیرا اگر «قبول نکردن‌ها» (non-receptions) امکان‌پذیر باشد، این یا به معنای «دفع و رد» (rejection) است، یا اساساً رابطه‌ای وجود نداشته است. طبق مورد نخست، قبول نکردن هیچ‌گاه به «قبول کردن» یک نوع اشاره ندارد، زیرا باید صورتی از «قبول کردن» وجود داشته باشد تا «دفع و رد» معنادار باشد. طبق مورد دوم، اگر رابطه‌ای وجود نداشته باشد، هستنده مورد نظر ما در «جهان و محیط» فعلیت خاص (جزئی) قرار ندارد. بنابراین، ادعای دوم به این نکته اشاره دارد که: «داده‌های تمامی جهش‌ها(پالس‌ها)ی فعلیت و واقعیت، از محتوای کامل جهان قبلی‌ای که در ارتباط با آن وجود داشته، تشکیل شده است. آنها همین جهانی هستند که با کثرتی از جزئیات درک شده‌اند. این کثرات، جهش‌های قبلی صورت‌های

کنیری هستند که در ذات چیزها پناه گرفته‌اند، خواه به نحو صورت‌های متحقق شده یا قوه‌هایی برای تحقق. بنابراین داده، در آنچه از قبل بوده، یعنی آنچه امکان بودن داشته است، تشکیل یافته است. در تمامی این عبارات، فعل «to be» به معنای نحوه‌ای وابستگی و ارتباط با فعلیت‌های تاریخی است.<sup>۲۳</sup>

**قوه «انتزاعی» و «واقعی»:** لازم است گفته‌های وایتهد درباره «صورت‌های کنیری که در ذات چیزها پناه گرفته‌اند، خواه به نحو صورت‌های متحقق شده یا قوه‌هایی برای تحقق» را مورد توجه قرار دهیم. تمایز بین «صورت محقق شده» و «قوه‌هایی برای تحقق» ممکن است با گفته‌هایی درباره «دادگی» اعیان ازلی که در هستنده‌های واقعی و بالفعل مشارکت دارند، تقابل داشته باشد، هرچند، وقتی ذات صورت‌های ازلی را در نظر بگیریم، نادرستی این فرض روشن می‌شود.

پیش از این در بحث قوه به تمایزی اشاره شد که لازم است در اینجا به تفصیل بدان بپردازیم. این تمایز، تمایزی است بین قوه انتزاعی محض یا قوه «عام» (gen-eral potentiality) و آنچه می‌تواند قوه «مشروط یا مقید» (conditioned potentiality) نامیده شود، است.

مفهوم «قوه» مفهومی نسبتاً مبهم است. قوه می‌تواند معنای انتزاعی صرف یعنی معنایی کلی داشته باشد، که همه امکان‌ها را در بر می‌گیرد، بی‌آنکه شرط‌های خاصی که به نحو واقعی به دست می‌آیند را در نظر داشته باشد. حال این قوه انتزاعی محض باید «چیزی» شود و توسط یک «هستنده» قوام یابد. چنین قوه‌ای «دسته‌ای از امکان‌ها است که به نحوی سازگار یا ناسازگار، توسط اعیان ازلی بسیاری فراهم آمده‌اند.»<sup>۲۴</sup> به عبارت دیگر، این هستنده‌ها، صورت‌هایی ازلی هستند، اما به صورت کاملاً انتزاعی در نظر گرفته شده و به ورود و دخول خاص (جزئی)شان در فعلیت‌ها توجه نشده است. وایتهد مدعی است هرگاه چنین لحاظ شود، نتیجه می‌شود که «یک عین ازلی می‌تواند صرفاً به لحاظ استعداد و قوه‌ای که برای «ورود» به جریان صیوروت هستنده‌های بالفعل دارد لحاظ شود؛ از همین رو تحلیل آن دیگر اعیان ازلی را نیز آشکار می‌سازد. این یک قوه محض است. واژه «ورود» به حالت خاصی اشاره دارد که در آن قوگی یک عین ازلی، در یک هستنده بالفعل خاص محقق شده است، از این رو در تشخیص و تعین آن هستنده بالفعل دخیل است.»<sup>۲۵</sup>

قوگی یک عین ازلی، که به نحو فی‌نفسه لحاظ شده است، «قوه و استعداد برای ورود» انتزاعی صرف است. وایتهد با تأکید خاصی این نکته را چنین بیان کرده است: ورود به «حالت خاصی اشاره دارد که در آن، قوگی یک عین ازلی، در یک هستنده بالفعل خاص محقق شده است». این عین ازلی باید «وارد» [چرخه] وجود شود؛ لذا باید در حالتی خاص متحقق گردد. چنانکه ممکن است در حالتی یا گونه‌ای دیگر تحقق یابد. برای ارزیابی بیشتر

این مسأله، لازم است دیگر معانی قوه را نیز بررسی کنیم.

قوه‌ای که «داده» اولیه را برای یک فعلیت خاص در حال صیورورت قوام می‌بخشد، قوه‌ای صرفاً انتزاعی نیست، بلکه یک قوه «مقید» است. به عبارت دیگر، تعیین و تشخیص قوه، از طریق فعلیتی که آن نیز به واسطه امری که بدان «داده شده»، «مقید» شده است، حاصل می‌آید. امور «داده شده»، فعلیت‌های قبلی هستند و آنها نیز، نتیجه «تصمیمی میان قوگی» و بنابراین «دست زدن» به انتخاب اعیان ازلی هستند. از این رو قوه «مقید» در مقابل قوه «عام» قوام یافته توسط اعیان ازلی انتزاعی محض، یک قوه واقعی برای فعلیت مدنظر ماست. این قوه «واقعی» است، زیرا توسط اعیان ازلی‌ای قوام یافته است که خود نیز توسط فعلیت‌های قبل «تحقق یافته» اند. به عبارت دیگر، این اعیان ازلی، اعیانی «واقعی»، یا در واقع، «داده شده» هستند.

می‌توان این جنبه دوگانه قوه را به طریق دیگری نیز بیان کرد. «قوه» به «عدم تعین» اشاره دارد، بدین معنا که هستنده «بالقوه» به لحاظ اندراج و مشارکتش در یک فعلیت خاص، نامتین است. «تعین» نتیجه تصمیم و اراده یک هستنده بالفعل است. این عدم تعین ناشی از اندراج و مشارکت، ذات «قوه» در تقابل با «فعلیت» است. وایتهد این نظریه را به نحو زیر و به صورت دوری تلخیص نموده است: «نحوه مشارکت به لحاظ انضمامی بودن، صرفاً به صورت کاملاً متعین ارائه شده است، اگرچه آن نیز، به دلیل به هم پیوستگی جهان، مشروط است. این عدم تعین، که تعین را در وضعیت انضمامی واقعی عرضه می‌کند، همان معنای «قوه» است. این یک عدم تعین مشروط است و لذا «قوه واقعی» نامیده شده است.<sup>۲۶</sup>

«قوه» به معنای «عدم تعینی است که تعین را در وضعیت انضمامی واقعی عرضه کرده است»، زیرا «قوه»، به نحو انضمامی و «واقعی»، جدا از فعلیت وجود ندارد. این درواقع، تقریر دیگری از گفته‌های قبل است، مبنی بر اینکه «قوگی» مستلزم «دادگی» است و «دادگی» مستلزم «قبول کردن» است. هرگاه «امر انضمامی» را در نظر بگیریم، قوه به مثابه امر مندرج در فعلیت‌ها، و «دادگی» به مثابه امر مندرج در فعلیت‌های قبل وجود دارد. از این رو «عدم تعین» قوه، «مشروط و مقید» است و محض بودن آن، کاملاً ذهنی و انتزاعی است.

تأکید کردیم که «قوه» دقیقاً «هستنده بالقوه» است. بنابراین، این جنبه دوگانه «قوه»، در جنبه دوگانه ذات اعیان ازلی، یعنی قوه‌های «محض» یا «عام» و قوه‌های «مقید» یا «واقعی»، مجسم شده است. در

وجود هر مورد و نمونه‌ای، عین ازلی همواره «مقید» است؛ یعنی به واسطه اندراج و مشارکت در تشخیص و تعین یک هستنده بالفعل، «وجود» دارد. اما این نحوه خاص اندراج و مشارکت، نافی دیگر امکان‌های آن نیست بلکه ممکن است به گونه‌های دیگری نیز در آن فعلیت، مشارکت ورزد. به عبارت دیگر: «هر هستنده‌ای در جهان یک امر انضمامی داده شده، می‌تواند تا آنجا که به ذاتش [به‌مثابه «قوه»] مربوط است، در آن امر انضمامی به یک نحو یا

نحوه‌های متعدد، مشارکت ورزد؛ اما درواقع، این هستنده فقط به یک نحو مشارکت ورزیده است.<sup>۲۷</sup>

به عنوان مثال، بوی یک ماهی پخته شده بعد از صرف غذا، به گونه‌ای متفاوت از وضعیت پیش از صرف غذا در من مشارکت می‌ورزد. در یک تحلیل نهایی، «نحوه مشارکت»، محصول ترکیب خاص اعیان ازلی مورد نظر با دیگر اعیان ازلی است. تحلیل این نکته تا اینجا کافی است.

به عقیده من، اگرچه در تمامی موارد یک عین ازلی همواره «مقید» است ولی ذات اصلی آن محدود و منحصر نیست. بنابراین، در آن حالت مقید نیز، گزینه‌های دیگر منتفی نیست؛ زیرا عین ازلی همواره جنبه «ممکن است چنین باشد» را حفظ می‌کند. به عبارت دیگر، با نظر به ذات اصلی عین ازلی، نمی‌توان آن را به نحوه خاصی از ورود محدود سازیم. از این رو باید تمامی حالت‌های ورود را برای آن در نظر بگیریم. وایتهد در این باره مدعی است: «قوه عام، مطلق است و قوه واقعی از آن هستنده‌های بالفعل، و به عنوان نقطه آغازی که از طریق آن جهان واقعی تعیین و تعریف گردیده، در نظر گرفته شده است.<sup>۲۸</sup>

قوه عام، مطلق است زیرا انتزاعی است. قوه نیز همچون امر انضمامی یا «واقعی»، همواره مربوط به یک فعلیت است. یک عین ازلی، هم یک قوه «محض» است و هم «مقید». عین ازلی به عنوان قوه مقید، «وجود» دارد، اما با این وجود، فی حد ذاته، محض یا عام است.

از میان تمامی هستنده‌ها، تنها اعیان ازلی هستند که مشخصه دوجنبه‌ای «قوه» را به نحو کامل عرضه می‌کنند. این خود بخشی از دلیلی است که وایتهد بر اساس آن، اعیان ازلی را به عنوان هستنده‌هایی که در تقابل کامل با هستنده‌های بالفعل قرار دارند، لحاظ کرده است. به علاوه، دیگر هستنده‌ها به لحاظ مشارکت در اعیان ازلی، «بالقوه» هستند. فعلیت‌های قبلی، شرحی از این مسأله که مرتبط با موضوع اخیر است را فراهم می‌سازند.

### همان گونه که از نظر ارسطو هیچ «ماده» (matter) فی نفسه و محضی وجود ندارد، از نظر وایتهد نیز هیچ «فعالیت» فی نفسه و محضی وجود ندارد.

α به‌عنوان واقعییتی که در فرآیند فعالیت قرار دارد، امری بالفعل است. اما با تکمیل فرآیندها، و به عبارت دیگر، «فعالیت خلاقانه آن»، چیزی که ذاتاً «فعلیت» آن را شکل می‌دهد، پایان می‌پذیرد و متوقف می‌شوند. در این صورت، α دیگر بالفعل نیست، اما «معدوم» هم نیست بلکه یک «چیز» و یک «هستنده» است. بر این اساس، α «قوه‌ای» برای فعلیت‌های بعد است. α یک قوه «واقعی» است، زیرا در وجود «بالفعل» اش، حاوی «تحقق» (یا

«فعلیت» قوه‌های «محض» معین است. در واقع، هرگاه ظرفیت  $\alpha$  را به‌عنوان داده‌ای برای  $\beta$  لحاظ کنیم، همان اعیان ازلی «مقید» (در مقابل «محض») است (یعنی به‌عنوان اعیان ازلی مقید وجود دارد). بر این اساس، وایتهد به روشی مشابه (و با تأکیدی که لازمه این بحث است) از فعلیت‌های قبل و اعیان ازلی «مقید»، به‌عنوان قوه‌های «واقعی» یاد کرده است.

تبیین بیشتر این نظریه باید این را توضیح دهد که چگونه و چرا فعلیت‌های قبل، اعیان ازلی «مقید» هستند. این را بعداً بررسی می‌کنیم. به عقیده من، رابطه «فعلیت» و «قوه» را نمی‌توان بر اساس حالت‌های ایستای فکر فهم و تفسیر کرد. از این رو باید اشیا را به منزله اموری که «در جریان سیورورت» قرار دارند، تفسیر نمود. پیش از این، درباب آهنگ دوجنبه‌ای فرآیندهای خلاقانه کلی سخن گفتیم: «روانی / سلالت (fluency) مندرج در بنیاد موجود خاص» و «روانی که جریان تکمیل فرآیند یک موجود خاص را از بین می‌برد»، این موجود را به منزله عنصر اصلی ساختار دیگر موجودات خاصی که محصول تکرار دوباره فرآیند هستند، قوام می‌بخشد.<sup>۲۹</sup>

حال می‌توان دید مقوله شدن و سیورورت، یعنی مقوله نسبیت، و مقوله‌ای که وایتهد آن را اصل هستی‌شناختی نامیده است، «جنبه‌های متفاوت یک حقیقت متافیزیکی کلی را بیان می‌کنند»؛ «اولین مقوله، این نظریه را به نحو کلی چنین بیان می‌کند: همه فعلیت‌های نهایی، در ذات خود چیزی را که الکساندر «اصل بی‌قراری» (principle of unrest) نامیده است مجسم می‌سازند. [مقوله نسبیت] این نظریه را برای مفهوم «هستنده» به کار برده و مدعی است مفهوم یک «هستنده» به معنی «عنصری است که در فرآیند شدن و سیورورت شرکت دارد». در این مقوله، عام‌ترین مضمون «نسبیت» را دارا هستیم. بر این اساس، [اصل هستی‌شناختی] مدعی است الزامات (obli-gations) تحمیل شده بر سیورورت هستنده‌های بالفعل خاص،

وایتهد نظریه «رئالیسم افلاطونی» را که مدعی است اعیان ازلی فعلیت دارند و به نحوی مستقل از هستنده‌های بالفعل موجودند، رد می‌کند؛ او کاملاً با نقد ارسطو بر این آموزه موافق است.

از ملزومات دیگر هستنده‌های بالفعل برمی‌خیزد.<sup>۳۰</sup>

«عینیت» هستنده‌های بالفعل: چون فعلیت‌های قبلی، «داده‌ای» برای هستنده‌های بالفعل در حال سیورورت لحاظ می‌شوند، الزاماتی که در عبارات فوق بدان‌ها اشاره شد، بر فعلیت‌های در حال انضمامی شدن تحمیل می‌شود. از آنجا که فعلیت‌های قبل «داده» هستند، پس «اعیانی برای» فعلیت‌های

انضمامی‌ای که آنها را دریافت می‌کنند، لحاظ می‌شوند. بر این اساس، وایتهد از فعلیت‌های قبل، به‌عنوان اموری که برای امر بالفعل در حال انضمامی شدن «عینیت یافته» اند، یاد کرده است.

هستنده بالفعلی که در فرآیند انضمامی شدن به سر می‌برد، سوژه‌ای است که خود را از «داده»، یعنی از «بژه»‌هایش می‌سازد و خلق می‌کنند. همان‌گونه که دیدیم، تنها هستنده‌هایی که واقعاً در فرآیند شدن قرار دارند، هستنده‌های «بالفعل» هستند. آنها هستنده‌های «فعال»، یعنی سوژه‌های فعال هستند و در آنچه وایتهد «عدم وابستگی موضوعی» (subjective immediality) نامیده است، سهیم می‌شوند؛ «این خود-کنشی، بنیاد درونی واقعی یک هستنده بالفعل است. این، بی‌واسطگی یک هستنده بالفعل است. یک هستنده بالفعل، «سوژه» بی‌واسطگی خویش نامیده شده است.»<sup>۳۱</sup> اما هرگاه فرآیند فعالیت خودسازنده پایان پذیرد، هستنده بالفعل «از بین می‌رود»؛ بنابراین، هستنده بالفعل دیگر یک سوژه فعال نیست بلکه بژه‌ای برای فعلیت‌های برتر است: «فعلیت در از بین رفتن، عینیت می‌یابد، درحالی که بی‌واسطگی سوژه‌کتیو خود را از دست می‌دهد. از این رو فعلیت، عینیت نهایی‌ای که اصل درونی آن بی‌قراری است را از دست می‌دهد، و عینیت پر بازدهی که بنیادی برای خصلت ضروری و الزامی خلاقیت است را به دست می‌آورد.»<sup>۳۲</sup>

باید تأکید کرد که این فعلیت، صرفاً وقتی حاصل می‌آید که فرآیند شدن و سیورورت، پایان یافته باشد و بنابراین یک هستنده بالفعل، تکمیل شده باشد؛ آنگاه این فعلیت می‌تواند «عینیت یابد». بنابراین در حالی که آن فعلیت در فرآیند انضمامی شدن، یک «سوژه» خودایجادگر است، به خودی خود ناکامل بوده و نمی‌تواند «بژه‌ای» برای دیگری باشد. از همین رو، یک فعلیت نمی‌تواند در آن واحد، هم «سوژه» و هم «بژه» باشد؛ یعنی یک فعلیت صرفاً وقتی می‌تواند برای دیگری «عینیت» یابد که تکمیل شده و بنابراین «بی‌واسطگی سوژه‌کتیو» خود را از دست بدهد.

### «نامیرایی عینی» هستنده‌های بالفعل:

«به صورت سوژه‌کتیو، هستنده‌های بالفعل، «همواره معدوم» می‌شوند.»<sup>۳۳</sup> اما هرچند آنها در کامل‌ترین معنای «وجود»، از وجود ساقط می‌شوند، و بنابراین واقعاً «بالفعل» نیستند، با این حال، کاملاً «معدوم» نمی‌شوند. آنها «هستنده» باقی می‌مانند، به این معنا که به گونه‌ای «وابسته» در دیگری «وجود» می‌یابند، یعنی آنها با از بین رفتن، برای هستنده‌های بالفعل عالی‌تری «عینیت» می‌یابند و بنابراین به منزله «عناصری» در امور بالفعل در حال انضمامی شدن، «وجود» خواهند داشت. از این رو گرچه فعلیت‌ها به نحو سوژه‌کتیو از بین می‌روند، ولی آنها «به لحاظ عینی نامیرا» هستند.<sup>۳۴</sup> وایتهد این دیدگاه را چنین بیان کرده است: «بنابراین باید نظریه سیورورت ارسطو - و بلکه بیشتر افلاطون - را از طریق نظریه از بین رفتن (doctrine)

(of perishing)، تعدیل کنیم. وقتی آنها از بین می‌روند، رویدادها (occasions) از بی‌واسطگی هستی به عدم‌هستی بی‌واسطگی گذر می‌کنند. اما این بدین معنا نیست که آنها معدومند. آنها «واقعیتی مداوم و سرسخت» (stubborn fact) باقی می‌مانند: <sup>۳۵</sup> «pereunt et imputantur»

«واقعیت مقاوم و سرسخت»، قوام یافته امر قبلی است. این واقعیت از فعلیت‌های «عینیت یافته» قوام یافته است، زیرا طبق اصل هستی‌شناختی، «عینیت‌یافتگی دیگر رویدادهای بالفعل، داده داده‌شده‌ای را شکل می‌دهد که از آن، یک رویداد بالفعل ایجاد می‌شود». <sup>۳۶</sup> از این رو وایتهد متذکر می‌شود که «واژه «عینیت یافتگی» به نحوه خاصی اشاره دارد که در آن قوگی یک هستنده بالفعل، در هستنده بالفعل دیگر تحقق یافته است». به عبارت

دیگر، فعلیت قبلی در آن فعلیت یافتگی خاص (که بر «تصمیم» فعلیت در حال انضمامی شدن اخیر مبتنی است)، قوه‌ای «واقعی» برای فعلیت در حال انضمامی شدن است. <sup>۳۷</sup> وایتهد این مطلب را چنین بیان نموده است: «عملکرد یک هستنده بالفعل در خود-ایجادی هستنده بالفعل دیگر، «عینیت یافتگی» هستنده بالفعل اولی برای هستنده بالفعل بعدی است». <sup>۳۸</sup>

«عملکرد» فعلیت قبلی، یعنی امری که در گذشته قوام یافته است، و به عبارت دیگر، فعلیت‌هایی که در فعلیت‌های در حال انضمامی شدن اخیر حضور دارند، به واسطه «عینیت یافتگی» شان قوام یافته است. وایتهد از عملکرد اعیان ازلی به عنوان «ورود» می‌داند که در هستنده‌های بالفعل دارند یاد کرده است: «عملکرد یک عین ازلی، در خودسازی یک هستنده بالفعل، «ورود» عین ازلی در هستنده بالفعل است». <sup>۳۹</sup>

باید توجه داشت که واژه «عملکرد» در هیچ‌کدام از موارد به «پویایی و فعالیت» مربوط به عملکرد هستنده اشاره ندارد. لازم است بر این نکته تأکید شود، زیرا ادعای قبلی وایتهد که عینیت یافتگی یک هستنده بالفعل، «مستلزم علت پربازدهی که بنیادی برای خصلت ضروری و الزامی خلاقیت است»، فرض مقابل را پیش بکشد.

در این نظریه، «علت پربازده»، علت قبلی به عنوان امر عینیت یافته است. علت پربازده نمی‌تواند «فعل و عمل» (act) باشد؛ بلکه به لحاظ «گذشته» آن است که «علت پربازده» است. امر گذشته «فعالیت»ی در امر حاضر ندارد، زیرا فعالیت امر گذشته تمام شده است، لذا صرفاً در امر حاضر، و از طریق «بنیان الزامی» برای مقید کردن فعالیت هستنده‌های بالفعل حاضر (اخیر) «فعالیت» می‌کند. فعلیت‌های عینیت یافته، «خلاقیت را مشخص می‌سازند»، زیرا آنها به عنوان داده، مشخصه فعالیت خلاقانه را به فراسوی خود مشروط می‌سازند. وایتهد این عملکرد مخلوقات در تشکیل و بنیان ویژگی‌های انتقالی خلاقیت را «نامیرایی عینی» (objec-tive immortality) هستنده‌های بالفعل نامیده است. <sup>۴۰</sup>

بنابراین، ماهیت یک هستنده بالفعل نیز، همچون یک

عین ازلی، دو جنبه دارد. این دو جنبه به صورت دقیق در دو واژه «فعلیت‌دار» (actual) و «هستنده» (entity) که وایتهد وضع کرده بیان شده است؛ اولی بر فعالیت هستنده بالفعل و بنابراین بر «بی‌واسطگی سوپرتکتیو» آن، و دومی بر «قوگی» آن تأکید دارد، به گونه‌ای که در نقش آن به عنوان امر «عینیت

## وایتهد همچون ارسطو تأکید می‌ورزد که «قوه» باید به عنوان یک مفهوم مهم متافیزیکی در نظر گرفته شود.

یافته» یا «نامیرایی عینی» حضور دارد. وایتهد این مطلب را چنین بیان کرده است: «دو توصیف برای هستنده بالفعل لازم است: الف) توصیفی که تحلیلی از استعداد و قوه هستنده بالفعل برای «عینیت یافتن» در جریان سیورورت دیگر هستنده‌های بالفعل است. ب) توصیفی که تحلیلی از فرآیندی است که سیورورت خود را قوام می‌بخشد». <sup>۴۱</sup> به عبارت دیگر: «بالفعل بودن باید بدین معنا باشد که همه چیزهای بالفعل، همچون ایزه‌ها هستند، یعنی از جاودانگی عینی در شکل دادن به افعال خلاقانه بهره‌مندند، و در عین حال، همه چیزهای بالفعل، سوژه‌ها هستند، یعنی هر کدام جهانی را حفظ می‌کنند که از آن برخاسته‌اند». <sup>۴۲</sup>

به علت این جنبه دوسویه اصلی ذات، یعنی هستنده بالفعل است که وایتهد واژه «فعلیت‌دار» را حتی برای فعلیت‌هایی که عینیت یافته‌اند به کار می‌برد. در اینجا واژه «فعلیت‌دار» دقیقاً به معنای «فعال» به کار نرفته است.

دوباره باید تأکید کرد که این مسأله مستلزم «در فرآیند» لحاظ کردن اشیا موجود است، یعنی باید آنها را «به نحو دینامیکی» لحاظ کنیم نه «استاتیکی». وایتهد بر این مسأله تأکید زیادی دارد: «دست کشیدن از صورت موضوع-محمولی فکر، از این پیش فرض برمی‌خیزد که این صورت، تجسم مستقیم ویژگی نهایی امر واقع (fact) است. نتیجه این است که مفهوم «جوهر-عرض» کنار گذاشته شده و توصیف ریخت‌شناسانه (morphological description)، جایگزین توصیف فرآیند دینامیکی شده است». <sup>۴۳</sup>

بر اساس این نظریه، وایتهد بیشتر توضیح می‌دهد: «اینک، «حالت‌های» (modes) اسپینوزا فعلیت‌های کامل می‌شوند، به گونه‌ای که گرچه تحلیل آنها فهم ما را افزایش می‌دهد، ولی ما را به کشف سطح برتری از فعلیت‌ها نمی‌رساند. پیوستگی (-coherence)، که این سیستم می‌خواهد [آن را] حفظ کند، کشف این است که این فرآیند، یا انضمامی شدن تمامی هستنده‌های بالفعل، مستلزم دیگر هستنده‌های بالفعل میان اجزانش است. در این طریق، یکپارچگی آشکار جهان تبیین‌پذیر می‌شود». <sup>۴۴</sup>

7. *Ibid*, p.60[70].
8. *Ibid*.
9. *Modes of Thought*, p.136.
10. *Process and Reality*, p.62[72].
11. *Ibid*.
12. *Modes of Thought*, p.97.
13. *Ibid*, p.96.
14. *Ibid*, p.97.
15. *Process and Reality*, p.58[68].

۱۶. در عبارتی از وایتهد (*Process and Reality*)، چنین آمده است: «اصل هستی‌شناختی مدعی است هر تصمیمی به یک یا چند هستنده بالفعل متمایل است، زیرا جدا از هستنده‌های بالفعل چیزی وجود ندارد، بنابراین «سکون، در خواب است.»

17. *Ibid*.
16. *Ibid*, p.59[68].
17. *Ibid*, pp.58-59[68].
18. *Modes of Thought*, p.126.
19. *Process and Reality*, p.30.
20. *Ibid*, p.58[33].
21. *Modes of Thought*, p.121.
22. *Process and Reality*, p.90[102].
23. *Ibid*, p.31[34].
24. *Ibid*, pp.30-31[34].

۲۵. وایتهد خاطر نشان می‌کند (*Process and Reality*)، «باید به خاطر داشت که عبارت «جهان واقعی» شبیه «دیروز» و «فردا» است، زیرا معنایش را مطابق با تکیه‌گاهش (stand point) تغییر می‌دهد. جهان واقعی باید همواره مشارکت همه هستنده‌های بالفعل، به ویژه هستنده‌های بالفعل نخستین (که‌ن) که «خدا» نامیده شده و هستنده‌های بالفعل زمانی را القا کند.»

26. *Ibid*, p.90[102].
27. *Ibid*, p.298[320].
28. *Ibid*, p.39[42-43].
29. *Ibid*, p.34[38].
30. *Ibid*, p.40[44].
31. *Ibid*.
32. *Ibid*.
33. *Adventures of Ideas*, p.305.
34. *Process and Reality*, p.105[117-118].
35. *Ibid*, p.31[34].
36. *Ibid*, p.34[38].
37. *Ibid*, pp.34-35[38].
38. *Ibid*, p.43[47].
39. *Ibid*, p.31[34].
40. *Ibid*, p.78[89].
41. *Ibid*, p.8[10].
42. *Ibid*, pp.8-9[10].
43. *Ibid*, p.69[79-80].

اینکه یک هستنده بالفعل، مستلزم دیگر هستنده‌های بالفعل و همچون جزئی میان اجزای آن است، در ماهیت دوجویی هستنده‌های بالفعل ریشه دارد. در فرآیند خلاقانه دینامیکی‌ای که جهان را تشکیل می‌دهد و قوام می‌بخشد، این دو جنبه فعلیت، نسبی هستند. از این رو وایتهد مدعی است: «اصل [مقوله] نسبت کلی، مستقیماً از آموزه ارسطو گذر می‌کند، «(یک جوهر) در یک «موضوع» قرار ندارد، بلکه بر عکس، طبق این اصل، یک هستنده بالفعل در دیگر هستنده‌های بالفعل حضور دارد. در واقع، اگر اندک ارتباطی بین اینها را بپذیریم، برای همین اندک ارتباط، باید بگوییم هر هستنده بالفعلی در هستنده‌های بالفعل دیگر حضور دارد. فلسفه ارگانیسم وظیفه خود را عمدتاً به روشن ساختن مفهوم «حضور در هستنده دیگر» اختصاص داده است. این مضمون از ارسطو وام گرفته شده است. این یک مضمون تصادفی و عارضی نیست و در بحث بعد جایگزین واژه «عینیت یافتن» می‌شود. عبارت و مضمون ارسطو، این مفهوم را فرض می‌گیرد که یک هستنده بالفعل به یک ساده کننده (simpliciter) دیگر اضافه شده است. این چیزی نیست که مد نظر ما باشد.»<sup>۴۵</sup>

### منابع و مأخذ

1. *Adventures of Ideas*, Alfred North Whitehead, Cambridge University Press, 1933.
2. *Modes of Thought*, Alfred North Whitehead, Cambridge University Press, 1938.
3. *Process and Reality*, Alfred North Whitehead, Cambridge University Press, 1929.
4. *The Function of Reason*, Alfred North Whitehead, Princeton University Press, 1929.

### پی‌نوشت‌ها

\*استادیار پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

1. *Modes of Thought*, pp.126-127.
2. *Ibid*, p.93.
3. *The Function of Reason*, p.26.

۴. «واژه «صورت افلاطونی» در اینجا تنها به خاطر نزدیک بودن به هستنده‌های مد نظر ما استفاده شده است، اما مراد ما دقیقاً متناظر با نوشتارهای افلاطون نیست؛ هستنده‌های مورد نظر ما ضرورتاً محدود به هستنده‌هایی که افلاطون به عنوان «صورت‌ها» تشخیص داده است، نیست. همچنین واژه «ایده» بار معنایی خاصی در فلسفه مدرن دارد که برای اهداف ما گمراه کننده است؛ زیرا این واژه در موارد بسیاری، به معانی متعددی به کار رفته است. واژه «ذات» (essence) که توسط رئالیست‌های انتقادی استفاده شده است نیز از فحواوی واژه فوق بهره‌مند است که البته از مراد من به دور است. طبق این، با استعمال یک واژه به دور از فرضیات و معانی گمراه کننده، من عبارت «عین ازلی» را برای واژه «صورت افلاطونی» به کار می‌برم.»

5. *Process and Reality*, p.60[69-70].

\*\* بعضی آثار وایتهد در ایالات متحده هم توسط انتشارات مک‌میلان منتشر شده‌اند، اعداد داخل کروشه [ ] به صفحات این چاپ اشاره دارد.

6. *Ibid*, p.54[63].



اولین آشنایی‌های ایرانیان با وایتهد در حوزه فلسفه تعلیم و تربیت بوده است. ترجمه کتاب *The Aims of Education* با عنوان آمال تربیت به همت پرویز داریوش، اولین اثر این فیلسوف در زبان فارسی است. همچنین کتاب *Modes of Thought* به قلم دکتر علی شریعتمداری با عنوان شیوه‌های فکر به فارسی ترجمه شد. در سال‌های بعد استاد عبدالرحیم گواهی، و به گفته ایشان با تشویق و ترغیب علامه محمدتقی جعفری، برای بار دوم کتاب ارزشمند *Adventures of Ideas* را با عنوان سرگذشت اندیشه‌ها، که قبلاً آقای داریوش نیز ترجمه کرده بود، به فارسی برگرداند که علامه جعفری نیز در ضمن کتاب ندهایی بر نظریات وایتهد مرقوم داشته‌اند. بعد از آن، گه گاهی در نشریات عمومی در توصیف زندگی و آرای وایتهد، مقالاتی تألیف و بیشتر ترجمه می‌شد. تا اینکه در ضمن دو همایش جهانی بزرگداشت حکیم ملاصدرا و پس از آن، رویکرد جدیدی به فلسفه وایتهد در تطبیق و مقایسه با نکته نظرهای حکمت متعالیه نمودار شد.

دکتر مهدی دهباشی، استاد فلسفه دانشگاه اصفهان، و پروفسور ارنست ولف گیزو (Ernest Wolf Gazo)، استاد فلسفه دانشگاه امریکایی قاهره از پیشگامان این رویکرد بودند. در دو گفتگوی پیش رو به مصاحبت این دو شخصیت صاحب‌نظر می‌نشینیم تا با چگونگی شکل‌گیری ایده تطبیقی فلسفه پویشی و حکمت متعالیه و آثار و دیدگاه‌های ایشان در این باره آشنا شویم. آنچه از گفتگو برمی‌آید دکتر دهباشی با محوریت فلسفه ملاصدرا و برای ترویج این مکتب به این رویکرد روی آورده است. در حالی که دکتر ولف گیزو از دوران جوانی و حتی نوجوانی با فلسفه وایتهد مانوس بوده و شناخت او از ملاصدرا متأخر است. بنابراین تأکید و تکیه او بیشتر بر فلسفه وایتهد و ریشه‌های آن است.

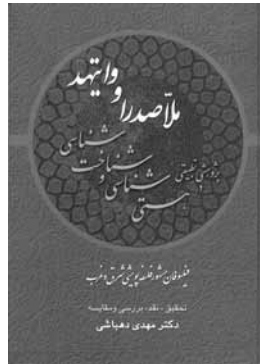
از جناب مهدی سلطانی گزارش که این دو گفت و گورا به صورت مکتوب فراهم آورده اند، سپاسگزاریم.

جناب استاد دهباشی از توجه جناب عالی و وقتی که برای این گفتگو اختصاص دادید، سپاسگزاریم. لطفاً در ابتدا مختصری درباره زندگی علمی خود، به ویژه نحوه آشنایی خود با تفکر وایتهد و نیز حکمت متعالیه و ملاصدرا، برای خوانندگان گرامی «کتاب ماه فلسفه» توضیح بفرمایید.

● با سلام و تشکر از اینکه فرصتی دست داد تا با خوانندگان ارجمند مجله کتاب ماه فلسفه به طور خاص و با علاقه‌مندان به تفکرات فلسفی شرق و غرب سخنی داشته باشیم.

زندگی علمی بنده به دو بخش مطالعات حوزوی و سنتی و مطالعات دانشگاهی تقسیم می‌شود که توأمان از گذشته ادامه داشته و همچنان ادامه دارد و در هر دو زمینه از استادان به نام در داخل و خارج از کشور استفاده برده‌ام. در ایران با اندیشه‌های فلاسفه غرب، از جمله وایتهد آشنایی داشتم و در دانشگاه اصفهان تدریس می‌کردم، اگرچه آن زمان در ایران از وایتهد کتابی ترجمه نشده بود، بلکه در تاریخ فلسفه غرب شرح حال مختصری از او آمده بود. پس از آنکه برای ادامه تحصیل به آمریکا رفتم، قصد داشتم اطلاعات بیشتری

درباره تفکرات وایتهد پیدا کنم و همین امر باعث شد فلسفه وایتهد را به طور خصوصی نزد استاد مسلم این درس، یعنی پروفیسور کراس در دانشگاه فوردهام در نیویورک بگذرانم و همین طور هم شد. دانشجوی این درس بنده و یک دانشجوی آمریکایی بودیم که او تا پایان ادامه نداد



و تنها بنده با علاقه وافر این واحد درسی را با موفقیت گذراندم و مقاله‌ای نیز درباره مقولات هستی در فلسفه وایتهد تدوین کردم که مورد تحسین استاد مربوطه قرار گرفت. از آن زمان طرح مطالعه تطبیقی میان ملاصدرا و وایتهد را در سر داشتم و گه گاه هم در کلاس درس در آنجا مطالبی در زمینه مقایسه هستی‌شناسی این دو فیلسوف برای استاد مذکور عنوان می‌کردم.

اما آشنایی بنده با ملاصدرا در آغاز دوره دانشگاهی در ایران بود که نزد مرحوم آیت‌الله ادیب اصفهانی با گروهی از دوستان در درس اسفار معظم‌له که در منزل ایشان تشکیل می‌شد، شرکت مستمر داشتیم و تا اواخر عمر ایشان این برنامه ادامه داشت. سپس خود این جانب مطالعه و تحقیق را در اندیشه‌های ملاصدرا ادامه دادم و با ارائه مقاله در کنفرانس‌های بین‌المللی و داخلی به صورت تطبیقی به معرفی اندیشه‌های فلسفی صدرا پرداختم. تشخیص بنده این بوده و هست که گستره ابعاد فلسفی ملاصدرا آن چنان وسیع است که سال‌های متمادی زمان لازم است تا بتوان با اشراف به ابعاد فلسفی غرب، به عظمت و عمق اندیشه‌های صدرا پی برد و با مقایسه دقیق، افکار فلسفی او را به جهان اندیشه معرفی کرد.

# عقیده به وحدت فلسفه و علم، مبنای متافیزیکی مطالعات تطبیقی درباره وایتهد و ملاصدرا

در گفتگو با دکتر مهدی دهباشی\*

[mdehbashi2002@yahoo.com](mailto:mdehbashi2002@yahoo.com)



شما از اولین کسانی هستید که به مطالعه تطبیقی درباره ملاصدرا و وایتهد پرداخته‌اید، سیاست‌گذار می‌شویم اگر فهرست و توضیحی درباره آثار خود در این باره ارائه فرمایید.

● بنده ابتدا مطالبی را به صورت مقالات تطبیقی، از جمله «شبکه سیستمی هستی‌شناسی ملاصدرا و امکان بازتاب آن در فیزیک جدید» درباره بعضی از اندیشه‌های این دو فیلسوف پویشی در مجلات و کنفرانس‌ها ارائه دادم و سرانجام بر این شدم تا تحقیقی تطبیقی درباره نظریه ادراک ملاصدرا و وایتهد به انجام رسانم. این طرح ابتدا به عنوان طرح ملی مورد تصویب قرار گرفت و به انجام رسید. بعد کار تحقیق گسترده‌تر شد و به صورت کتابی با عنوان پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد توسط نشر علم در سال ۱۳۸۶ انتشار یافت و در اختیار علاقه‌مندان قرار گرفت. به طور قطع می‌توان ادعان کرد که چنین مطالعه تطبیقی‌ای درباره این دو فیلسوف، نه در غرب و نه در شرق تاکنون انجام نگرفته است. ضوابط و معیارهای دقیق مقایسه در این کتاب به‌نحو احسن رعایت شده است و با توسعی که در افکار صدرا به ویژه در باب حرکت قائل شده‌ام، توانسته‌ام بدون هیچ‌گونه تحمیل و حکم‌تصنیی افکار صدرا را در این زمینه با مقایسه فیزیک جدید، به ویژه فیزیک کوانتوم وسعت بخشم.

ایده نزدیکی فلسفه پویشی وایتهد و حکمت متعالیه چگونه در شما شکل گرفت و بر اساس چه مبانی‌ای است که معتقدید این دو مکتب فلسفی با هم قابل مقایسه‌اند؟ به هر حال، مقایسه دو فیلسوف وابسته و فرع بر وجود شباهت‌ها و قرابت‌هایی میان آنهاست.

● نخستین وجه اشتراک کلی این دو فیلسوف، در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی مبانی فلسفی و اندیشه‌های پویشی آنهاست که هم در هستی‌شناسی و هم در شناخت‌شناسی بازتاب دارد. حرکت جوهری، حرکت اشتدادی، خلاقیت نفس، تکراری نبودن پویش هستی و وحدت وجود در اندیشه‌های فلسفی صدرا و خلاقیت پدیده‌های جهان به طور کلی، هم‌بستگی و یک‌پارچگی جهان و معرفی جهان به عنوان یک پیشرفت خلاق به سوی تازگی، اینکه دو موجود واقعی به صورت یک ضربان (Pulse) است، و دیگر مسائل مشابه در فلسفه وایتهد، خود به خود زمینه مطالعه تطبیقی را برای بنده فراهم ساخت و با غور بیشتر، تشابهات فلسفی این دو فیلسوف بیشتر آشکار می‌شد. وایتهد معتقد است برای ایجاد سازگاری میان ثابت و تغییر، باید به پویش در ذرات هستی اساسی قائل شویم. بنده مطالعات تطبیقی خود را بر اساس این تشابهات کلی قرار دادم و این دلیل نمی‌شود که بعضاً این دو هیچ‌گونه اختلاف نظری ندارند. آنچه از این مقایسه‌ها بیشتر می‌تواند نظر خوانندگان را به خود جلب کند و آنها را به فکر وادارد این است که صدرا بدون اینکه ادعایی در مسائل فیزیکی داشته باشد، نظریه‌هایی در باب حرکت، زمان، مکان و ابعاد ماده مطرح نموده که نه تنها فراتر از زمان خود بود، بلکه می‌تواند مبانی

تئوری‌های جدید در موضوعات فوق قرار گیرد. بر این اساس، هر دو فیلسوف پویشی، هم در مسأله هستی و هم در شناخت ابداعاتی در مقایسه با فلاسفه پیش از خود داشته‌اند که تفصیل آن در کتاب پژوهشی تطبیقی... آمده است.

ملاصدرا نه تنها خلاقیت و نوآفرینی وجود و تشکیک در مراتب آن را پیوسته متذکر می‌گردد، بلکه در قلمرو علم نیز قائل به تشکیک و مراتب است که عالی‌ترین مراتب علم سیر از احتمال و امکان به یقین است و یقین نیز ذومراتب است. وایتهد نیز در هستی‌شناسی قائل به هم‌بستگی است و اشیا را به‌صورت مستقل و جوهر فرد ارسطویی تصور نمی‌کند، بلکه آنها را به صورت مرتبط



و وابسته تلقی می‌کند که این نوع نگرش در فلسفه صدرا در وجود رابط مطرح شده است.

مبنای نظام فلسفی تحول‌محور وایتهد، فیزیک کوانتومی، زیست‌شناسی جدید و نظریات علم طبیعی است، اما ملاصدرا بر اساس نگرش‌های عرفانی به پویایی محوری در هستی معتقد شده است. آیا همین بس نیست که نتوان این دو فیلسوف را به هم نزدیک کرد؟

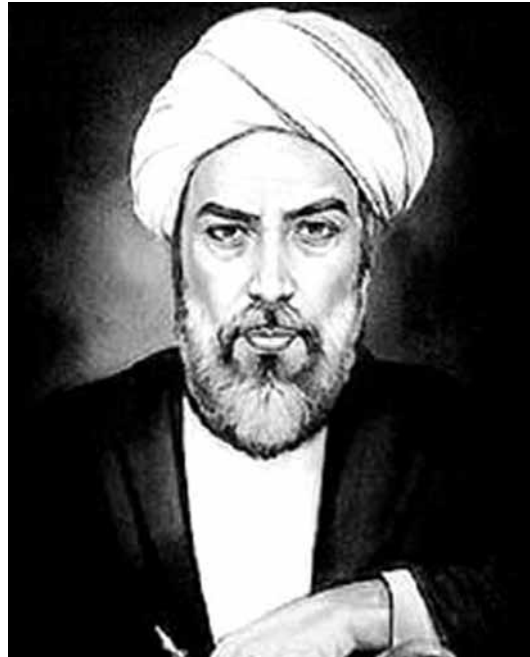
● یکی از قرابت‌های فکری میان این دو فیلسوف پویشی این است که هر دو فلسفه و علم (science) را مرتبط و وابسته به یکدیگر می‌دانند و آنها را به طور مستقل تلقی نمی‌کنند. ملاصدرا نیز علم را سرانجام از سنخ وجود و هستی می‌داند و قائل به تشکیک در مقوله علم است. او علم را از مرتبه محسوس تا متخیل و معقول در طول هم می‌داند نه در عرض یکدیگر. ادراک و علم از نظر این دو فیلسوف یکی است.

با این مبنا، دیگر نباید از نظر این دو ماهیت علوم طبیعی و ماهیت علوم عقلی را مقابل یکدیگر قرار داد. همه علوم در راستای کشف حقیقت فعالیت می‌کنند. اگر حقیقت امر را در نظر بگیریم همه علوم به توصیف حقیقت می‌پردازند. یکی طبیعت را نشانه

آشنایی بنده  
با ملاصدرا  
در آغاز دوره  
دانشگاهی  
در ایران بود که  
نزد مرحوم  
آیت‌الله ادیب  
اصفهانی با  
گروهی از  
دوستان در  
درس اسفار  
معظم‌له که در  
منزل ایشان  
تشکیل می‌شد،  
شرکت‌مستمر  
داشتیم و تا  
اواخر عمر ایشان  
این برنامه ادامه  
داشت.

می‌رود و دیگری وجود را و وجود نیز اعم از محسوس و معقول است. از طرف دیگر، نقش فاعل شناسایی در علوم طبیعی نباید نادیده گرفته شود؛ همانطور که در فیزیک کوانتوم فاعل شناسایی در شناخت پدیده‌های طبیعی نقش اول را ایفا می‌کند. از طرفی ما بدون نظریه نمی‌توانیم وارد وادی طبیعت شویم. علوم طبیعی در بستر نظریه‌ها رشد و توسعه می‌یابند.

شهود با معانی مختلفی که در مکتب‌های گوناگون فلسفی دارد، از منابع شناخت است. وایتهد همچون صدرا برای شهود ارزش قائل است. شهود حاصل تکامل علم است، جایی که اتحاد عالم و



گستره ابعاد فلسفی ملاصدرا آن چنان وسیع است که سال‌های متمادی زمان لازم است تا بتوان با اشراف به ابعاد فلسفی غرب، به عظمت و عمق اندیشه‌های صدرا پی برد و با مقایسه دقیق، افکار فلسفی او را به جهان اندیشه معرفتی کرد.

معلوم و علم به نحو احسن صورت می‌گیرد و در آن جایگاه تردید راه ندارد. بدون خودآگاهی غیرآگاهی معنا پیدا نمی‌کند. صدرا در طرح هر مسأله با مکاتب گوناگون مباحثات می‌کند و در هر مرحله نظریه ابداعی خود را ابراز می‌دارد، با مشائیان به طریقه مشائی و با اشراقیان به طریقه اشراقی همگام می‌شود. حکمت متعالیه برهانی است. شهود حد اعلائی شناخت است، آنجا دیگر معلوم نزد عالم حاضر است و واسطه‌ها برداشته شده است و نیازی به واسطه‌های مفهومی و اشکال اربعه قیاسی نیست. شهود بدون برهان و برهان بدون شهود معنا ندارد. در هر برهانی علم حضوری یا علم بی‌واسطه و شهود مختفی است و در هر شهودی برهانی مختفی است. این چنین نیست که عرفان و شهود هیچ نوع مبنای عقلی ندارد، مثلاً *apriori*ها در فلسفه کانت نوعی از شهود است و از هیچ تجربه‌ای گرفته نشده است. از نگاه وایتهد تاریخ فلسفه موازی با علم پیش می‌رود و فلسفه وایتهد از نوع فلسفه ارگانیسمی است.

آیا می‌توان پویش‌محوری را در این دو فیلسوف یک روش مواجهه با مسائل فلسفی دانست یا زیربنای متافیزیکی فلسفه آنهاست؟

● به نظر بنده پویش‌محوری مبنای متافیزیکی فلسفه این دو فیلسوف است. اندیشه حرکت جوهری با دید متافیزیکی ملاصدرا درباره وجود متلازم است. به‌عنوان مثال، هستی جسم یا تن دیگر به هستی عینی‌اش محدود به محسوس نیست و گذرگاه‌های متعدد و بی‌نهایت را پشت سر می‌گذارد؛ نخست جسم کثیف است، سپس جسمی لطیف می‌شود و سرانجام به جسم اخروی می‌رسد. روان بشری هم تاریخی دارد (تاریخی متافیزیکی از حالت پیش از وجودش تا هبوط یا صعودش به مقام بشری...)

طبیعت از نظر هر دو فیلسوف یک حقیقت ایستا نیست، بلکه طبیعت جدا از تغییر و تغییر جدا از استمرار زمانی وجود ندارد، حیات دارای ویژگی‌هایی از قبیل هدف مطلق، خودکفایی و فعالیت خلاق است. وایتهد معتقد است پویش و وجود لازم و ملزوم یکدیگرند و دقیقاً این تحلیل یادآور حرکت جوهری ملاصدرا است. جهان و طبیعت از نظر هر دو فیلسوف یک ماشین بی‌جان نیست، بلکه مانند اندام موجود زنده یا ارگانیسم است که در آن هر سطحی از موجودات از سطح دیگر تأثیر می‌پذیرند و به سهم خود بر آن اثر می‌گذارند.

اجازه دهید به طور موردی دیدگاه‌های مشابه این دو فیلسوف را بررسی کنیم. به نظر می‌رسد با این روش، تطبیق میان آنها واضح‌تر و برای خواننده قابل فهم‌تر خواهد بود. یکی از بنیادی‌ترین نظریات ملاصدرا و وایتهد، نگرش پویش‌محور آنها به نظام هستی است. هر دو به‌گونه‌ای یکپارچگی در هستی قائلند که از خداوند تا پایین‌ترین موجودات را در بر می‌گیرد. شما چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی در دیدگاه‌های آنها در این باره می‌بینید و نقاط قوت نظر هر یک نسبت به دیگری در چیست؟

● حرکت در نگاه صدرا عبارت است از سیلان و تجدد ذاتی ماده نه امری که دارای تجدد است. در تجدد و حرکت جوهری بین حرکت و متحرک تفاوتی نیست. حرکت از عوارض تحلیلی وجود است و مفهوم مستقلی نیست، بلکه از نحوه وجود مادی حاصل می‌شود. از توابع دیگر مباحث حرکت جوهری، محال نبودن انواع نامتناهی بالقوه است. این امر درباره هر امتدادی قابل تصور است - به عنوان مثال یک پاره خط به اجزای نامتناهی بالقوه قابل تقسیم است - با این بیان که وجود مادی صورت‌های نامتناهی بالقوه را به نحو اتصال یکی پس از دیگری در بر گرفته و هر آئی از آنات ماده پذیرای انواع نامتناهی صور متوالی است، به طوری که هر یک از این صورت‌ها با ماده قبلی زمینه بالقوه دیگری را برای جوهر ایجاد می‌کند تا بتواند صورت عالی‌تری را بپذیرد. از آنجاکه این حرکت از نازل‌ترین مراتب وجود که همان ماده است شروع شده و به بالاترین مرتبه خود که عقل فعال است خاتمه می‌یابد. بنابراین، وقتی می‌گوییم ماده‌ای صورت را پذیرفت مراد این است که ماده به مرتبه عالی‌تری از فعلیت رسیده و آنچه را که قبلاً بالقوه واجد بود، در مرحله بعد بالفعل واجد آن است. خلاصه، جوهر مادی صورت‌های متوالی را یکی پس از دیگری می‌پذیرد، بدون

اینکه هیچ یک از آنها را از دست بدهد. از نظر صدرا تبدیل جوهری به نحو «لیس بعد از لیس» است. هر موجودی که دارای بالقوه‌گی و استعداد باشد در معرض حرکت جوهری قرار می‌گیرد.

صدرا برای هر طبیعت مادی، اعم از کیهانی یا عنصری، جوهر عقلی ثابتی فرض می‌کند. این جواهر عقلی به منزله انوار و شعاع‌هایی برای نور الانوار که واجب الوجود است، می‌باشند. آنها به منزله صور علم حق تعالی تلقی می‌شوند و وجود مستقلی ندارند، بلکه وابسته به حقتند، همان‌گونه که صورذهنی ما وابسته به ذهن ماست. صدرا وجه ثابت جواهر مادی را به ماورا طبیعت مرتبط دانسته و هویت و یکپارچگی جوهر جسمانی را منوط به ماورا طبیعت می‌داند. این است که صدرا هستی را به ثابت و متغیر تقسیم می‌کند و هستی متغیر را بالقوه و هستی ثابت را بالفعل تلقی می‌کند. ملاصدرا، در واقع، دوام و جوهریت جسمی را حاصل صورت ادراکی و آگاهی نفس می‌داند. وایتهد نیز کثرت و تعدد انفعالات را منافی با وحدت و جوهریت نفس ندانسته است، بلکه ادراک ذهنی را دلیل بر وحدت نفس تلقی می‌کند. وایتهد هم همانند صدرا طبیعت و هر رویدادی را غایت‌مند می‌داند. لازمه غایت داشتن همه صور متوارده در ماده، این است که جملگی را صورت واحدی در نظر بگیریم که از ابتدا تا انتها رو به سوی غایت دارند و این توجیه تنها با حرکت جوهری و پویش مستمر قابل تصور است. زیرا در طی حرکت جوهری که از ماده اولی با صور مبهم و نامتعیین شروع می‌گردد تا هنگامی که قابلیت‌های جوهر مادی به پایان می‌رسد، هیچ صورتی فانی و معدوم نمی‌گردد، بلکه هر چیز، هر آن و هر لحظه، رو به سوی حق دارد که همان غایت نهایی موجودات است. موجود مادی از جهت ثبات هویتش با ماورا طبیعت و از جهت تغییرش با عالم طبیعت مرتبط است.

وایتهد معتقد است جهانی که در آن پویش و تغیر به خوبی لحاظ شده باشد و فردیت موجودات در آن حفظ شود، تنها در یک فلسفه ارگانیسمی قابل حصول است. جهان و طبیعت از نظر او یک ماشین بی‌جان نیست، بلکه مانند یک اندام زنده یا ارگانیسم است که در هر سطحی از موجودات دیگر تأثیر می‌پذیرد و به سهم خود بر آن اثر می‌گذارد.

ایده‌آل نظریه جهان‌شناسی فلسفه ارگانیسم این است که در آن موجوداتی واقعی وجود دارند که رویدادهای واقعی را شامل می‌شوند. در هستی‌شناسی وایتهد موجودات انضمامی غایی، رویدادهای واقعی هستند که به عنوان موقعیت‌های تجربی مشخص شده‌اند. هر رویدادی دارای گستره فضایی - زمانی است و ارتباط اساسی بین رویدادها، «دریافتن» است. واقعیت کلی در جریان پویشی که شبیه به ارگانیسم زنده است و در آن هر رویدادی معنایش را در نوع رابطه‌آلی با رویدادهای دیگر جهان حفظ می‌کند، مشخص شده است. به نظر او یک موجود آلی چیزی است که در زمان و مکان کارکرد دارد، در واقع، به این معنا تمام اشیاء آلی هستند و روابط میان اشیاء نیز آلی خواهد بود. به نظر او زمان بر انتقالات پویش و مکان به ضرورت ایستایی هر صورت در هم‌بافته هستی دلالت دارد. الوهیت جذبه آرمانی‌ای را که

جنبه بالقوه فراسوی حقیقت حاضر است، ابراز می‌دارد. اگر پویش تاریخی وجود نداشته باشد، هر چیزی فقط همان است که هست و حیات و حرکت از بین می‌رود. زمان و مکان جهان را به صورتی نمایش می‌دهند که اساس انتقال و نیل به غایت را در بر می‌گیرد. الوهیت عاملی در جهان است که به وسیله آن اهمیت ارزش و آرمان فراسوی واقع تحقق پیدا می‌کنند. باید خدایی باشد که وضوح واقعیت جهان و وضوح وحدت جهان را در زمینه ارزش‌های تحقق یافته و انتقال به آرمان‌های فراسوی واقعیت تحقق یافته را برای ما میسر کند.

به نظر وایتهد، ما رابطه با جهان خارج از خود را به وسیله منبع الوهیتی که در تجربه کنونی ما حضور دارد، تجربه می‌کنیم. احساس اهمیت تاریخی درک شهودی جهان به عنوان یک پویش ازلی و محوناشدنی در وحدت الهی آرمان‌هاست. خدا بر همه موقعیت‌های تجربی احاطه دارد، ولی از همه آنها استعلا می‌جوید.

درباره خدا تفاوت‌هایی میان تفکر صدرا و وایتهد وجود دارد که بحث آن به طول می‌انجامد و در این مصاحبه نمی‌گنجد. وایتهد معتقد است که بر پویش جهان نظمی حاکم است و همین نظم نشان‌دهنده وجود خداوند است.

**در فلسفه ملاصدرا همبستگی موجودات در پرتو وحدت تشکیکی وجود مطرح می‌شود، بنابراین به نحوی وحدت اصالت دارد و کثرت زایدۀ ماهیت اعتباری است، اما در وایتهد به نظر کثرت اصالت دارد. موجودات در عین حال که همچون اعضای یک اندام در خدمت عملکرد کل اندام هستند، هر یک عملکرد و ساختاری خاص خود دارد. آیا وحدت تشکیکی هم اینگونه است؟**

● همچنان که قبلاً هم گفتیم، تا حدودی در فلسفه ارگانیسمی وایتهد نشانی از وحدت در کثرت و کثرت در وحدت صدرا وجود دارد. صدرا با نظریه ابداعی تشکیکی خود در مراتب هستی، هم‌بستگی اجزا و پدیده‌های عالم را در هاله‌ای از وحدت به تصویر کشید و برای حفظ استعلا حق تعالی تشکیک را در مظاهر و تجلیات و ظهورات حق جاری دانست که این حاکی از دقت نظر او درباره حق تعالی است. هیچ مکتب الهی فلسفی‌ای همچون صدرا ساحت حق را از آمیزش با آثار حدوث در امان نگه نداشته، ولی در عین حال قرب حق به بندگان را از رگ حیات آنها به خود آنها نزدیک‌تر می‌داند. وایتهد هم گرچه به ظاهر جهان را کثیر و به هم پیوسته می‌داند، با این حال معتقد است هر موجودی فردیت خود را نیز حفظ می‌کند. در فلسفه ارگانیسمی، تمام عناصر جهان با هم در ارتباط متقابل بوده و بر هم تأثیر می‌گذارند. هدف فلسفه ارگانیسمی این است که یک جهان‌شناسی هماهنگ را بر اساس مفاهیم سیستم پویشی، یعنی پیشرفت خلاق به سوی نوآوری و نوآفرینی تبیین نماید.

مفهوم ارگانیسم وایتهد دو معنا دارد: معنای میکروسکوپی مربوط به عالم اصغر است و معنای ماکروسکوپی مربوط به عالم

ملاصدرا نه تنها  
خلاقیت و  
نوآفرینی وجود و  
تشکیک در  
مراتب آن را  
پیوسته متذکر  
می‌گردد، بلکه  
در قلمرو علم نیز  
قائل به تشکیک  
و مراتب است که  
عالی‌ترین مراتب  
علم سیر از  
احتمال و امکان  
به یقین است و  
یقین نیز ذومراتب  
است. وایتهد نیز  
در هستی‌شناسی  
قائل به هم‌بستگی  
است و اشیاء را  
به صورت مستقل  
و جوهر فرد  
ارسطویی تصور  
نمی‌کند، بلکه آنها  
را به صورت مرتبط  
و وابسته  
تلقی می‌کند که  
این نوع نگرش  
در فلسفه صدرا در  
وجود رابط مطرح  
شده است.

همان‌طور  
که گفتیم،  
وایتهد کمتر  
خود را درگیر  
مسائل دقیق  
الهیات به معنای  
اصح کرده است  
و اگر هم درباره  
خداوند سخن  
گفته مطالب او  
نا تمام است و  
نیاز به تحلیل و  
تنقیح دارد.  
برای نمونه،  
خدایی را که  
وایتهد معرفی  
می‌کند با همه  
آفرینش هست،  
ولی آفریننده  
نیست و  
پیش از همه  
مخلوقات  
قرار ندارد.

اکبر. معنای میکروسکوپی مربوط به ساختار صوری یک موقعیت واقعی است که در پرتو پویش، وحدت فردی تجربه را تصدیق می‌کند و معنای ماکروسکوپ مربوط به مفروض گرفتن جهان واقعی است که به عنوان حقیقت ثابت ملاحظه می‌شود و مجالی را برای موقعیت واقعی، مشخص و فراهم می‌سازد.

به نظر ملاصدرا مجموعه پویش در جهان رو به کمال و به اصطلاح اشتدادی است در حالی که ظاهراً در فلسفه پویشی به گونه‌ی با نفی غایت‌گرایی روبرو هستیم؛ آیا چنین است؟ به عبارت دیگر، حرکت جوهری اشتدادی با پویش خلاق چه نسبتی دارد؟

● خیر، وایتهد هم همانند صدرا طبیعت و هر رویدادی را غایت‌مند تلقی می‌کند. فلسفه پویشی و ارگانیسمی نمی‌تواند جهت و غایتی را برای رویدادها لحاظ نکند: خصوصیت غایی که سراسر جهان را فراگرفته است عبارت است از گرایش به سوی آفرینش بی‌انتهای امور با ترکیبات جدید. همین گرایش را وایتهد خلاقیت می‌نامند. خلاقیت به منزله فعالیت ازلی و انرژی و استعداد بنیادین تحقق است. هیچ چیز از حوزه خلاقیت خارج نیست. جهان از مخلوق‌های این فعالیت است و از تجسم‌های فردی آن حاصل شده و می‌شود. تمام بحث خلاقیت و پویش غایت‌مند را می‌توان براساس این آیه شریفه قرآن که «کل یوم هو فی شأن» تفصیل داد.

در نظام هستی‌شناسی ملاصدرا، مثل پذیرفته شده‌اند، وایتهد هم در کتاب *Religion in the Making* به «قلمرو موجودات ایده‌آل» اشاره می‌کند. آیا این موجودات همان مثل افلاطونی هستند؟ مثل در نظام فلسفی این دو فیلسوف چه جایگاهی دارد و چه نقشی ایفا می‌کند؟

● به خاطر نیست که در کدام یک از کتاب‌ها و نوشته‌های وایتهد خواننده‌ام که وایتهد گفته است در مسائل فلسفی سعی کردم خود را از درگیر شدن با عین مسائل فلسفه یونانی رها سازم، ولی هر چه کوشیدم نتوانستم خود را از بحث مثل و کلیات رهایی دهم. ولی این بدان معنا نیست که صدرا یا وایتهد بدون تحلیل جدید چشم بسته مثل افلاطونی را به همان نحو که او بیان داشته پذیرفته باشند. بحث مثل، بحث کلیات، حقایق، اصول هستی و وجوه ثبات هستی است. بنابراین، مثل به معنای وسیع کلمه یعنی حقایق ازلی یا به عنوان «قلمرو موجودات ایده‌آل» در فلسفه وایتهد بازتاب داشته است. در هر فلسفه پویشی لازم است وجه ثبات و وجه تغییر هر رویداد مورد توجه قرار گیرد. وجه ثبات به حقایق غیرمادی و نامحسوس، بلکه معقول نسبت داده می‌شود. تفاوت در این است که فلاسفه اسلامی، از جمله ملاصدرا، مثل افلاطونی را مستقل از قلمرو الوهیت حق تصور نکرده‌اند بلکه صور علم حق تعالی تصور می‌کنند تا شرکی در الوهیت پدید نیاید. وایتهد این دقتی که فلاسفه اسلامی در باب توحید داشته‌اند، ندارد و الهیات او اشکالات و نقایصی دارد که یا فرصت بحث آنها را پیدا نکرده

یا درگیری به علوم طبیعی و ریاضیات مجالی به او نداده است تا به تفصیل وارد میدان الهیات اصح گردد. موجودات واقعی (-Ac tual Entities) که می‌توان آنها را وقایع و رویدادهای (-Ocasion) واقعی نیز نامید، اشیاء واقعی‌ای هستند که جهان از آنها ساخته شده است. گاهی وایتهد وقایع تجربی را همان موجودات واقعی تصور می‌کند.

اگرچه در این باره تردیدها و شبهاتی بر نظریه وایتهد وارد است ولی او جهان را به منزله یک پیشرفت خلاق به سوی تازگی توجیه می‌کند، به گونه‌ای که همچنان هویت عناصر نهایی جهان محفوظ خواهد بود.

به مسأله خدا و عنصر الوهیت اشاره کردید. در پرتو نظریه تشکیک ملاصدرا، خداوند اصیل‌ترین و به عبارتی تنها موجود اصیل هستی است، یعنی به هر حال موجودی در داخل مجموعه هستی است نه خارج از آن. وایتهد هم تأکید دارد که نباید خداوند را عاملی بیرون از سیستم دانست. با این لحاظ، پیوند خداوند با نظام مخلوقاتش چگونه است و چه نسبتی میان خالق و مخلوق برقرار است؟ آیا تعبیر «خالق و مخلوق» درست است یا باید تعبیر دیگری به کار برد؟

● ملاصدرا با بهره‌گیری از کتاب و سنت و اصول فلسفه پویای خود، الوهیت حق را اساس عالم هستی دانسته و فاعل و علت حقیقی را جز به او نسبت نمی‌دهد، وجه و جلوه حق را در تمام مظاهر هستی حاضر و مشهود می‌داند و آفرینش و عالم هستی را از شئون ذات حق تلقی می‌کند. او معیت حق تعالی را با خلق معیت قیومی دانسته به گونه‌ای که به هیچ وجه خلق منفک از معیت قیومی خداوند نیست. چراکه معلول جز شائی از شئون و جلویی از جلوات حق نخواهد بود. بنابراین، عالم هرچه دارد به تبع ظهور و وجود حق دارد و هیچ موجودی مستقل از ظهورات حق نیست. بر این اساس، دو موجود مستقل در عالم نیست، بلکه موجود واقعی تنها به حق اطلاق می‌گردد و موجودات جدای از حق جنبه عدمی دارند؛ «الممكن من حیث ذاته لیس و من حیث علته آیس»، ممکن از لحاظ ذات امری عدمی و از حیث ربط با علت خود بهره‌ای از وجود دارد. عوالم هستی که هر آن در آفرینشی نو به سر می‌برند وابسته به نظام و ساختاری هستند که از طرف موجود برتر بر آنها حاکم گشته است و خود به تنهایی قادر به تخطی از نظام و سنت حاکم نیستند. با این اعتبار، واژه‌های مخلوق و معلول و... معنای ماهوی که در مقام تحقق جدای از خالق و علت تامه دارا باشند، ندارند. در نظام صدرا و وایتهد قلمرو هستی به هم تنیده و مرتبط است و حق تعالی در همه رویدادهای هستی حضور فعال دارد و وجه الهی غالب بر هستی است.

همان‌طور که گفتیم، وایتهد کمتر خود را درگیر مسائل دقیق الهیات به معنای اصح کرده است و اگر هم درباره خداوند سخن گفته مطالب او نا تمام است و نیاز به تحلیل و تنقیح دارد. برای نمونه، خدایی را که وایتهد معرفی می‌کند با همه آفرینش هست،

ولی آفریننده نیست و پیش از همه مخلوقات قرار ندارد. اگر مقصود او از «پیش» تقدم زمانی باشد صحیح است ولی صدرا این تقدم را با ضرورت ازلی تبیین نموده است که در ضرورت ازلی زمان مطرح نیست. اما اینکه می‌گوید با همه آفرینش است، به نوعی از معیت سخن گفته است. خداوند در نگاه و ایتهد عامل خلاقیت جهان است اگرچه خود آن اشیا ازلی را خلق نکرده است. این پارادوکس‌ها در سخن و ایتهد درباره خلاقیت حق به چشم می‌خورد که خالی از اشکال نیست. در صورتی که حکمت متعالیه جایگاه حق تعالی را از همه شوائب حدوث و تنزیه و تشبیه محفوظ نگه داشته و در عین حال خلاقیت و نوآفرینی او بدون هیچ وقفه استمرار دارد و حدی برای خلاقیت او تعیین نشده است. و ایتهد در کتاب پویش و واقفیت خدا را اول و آخر هستی تلقی می‌کند، ولی نه اول و آخر به معنای اصطلاحی آن. خدا و جهان وابسته به یکدیگرند و مستقل از یکدیگر نیستند و بدون یکدیگر قابل شناخت نخواهند بود. اینجاست که بوی دوآلیسم از این سخن استشمام می‌گردد. بهتر آن است که با شعر حافظ به این معضل خاتمه دهیم:

سایه معشوق اگر افتاد بر عاشق چه سود  
ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود

**در حوزه معرفت‌شناسی هم تقارن‌هایی میان دیدگاه این دو فیلسوف برقرار شده یا قابل طرح است. خوب است نظر شما را درباره این موضوعات هم بدانیم. اولین پرسش معرفت‌شناختی، پرسش از امکان شناخت و چگونگی ارتباط برقرار کردن ادراک کننده با ادراک شونده است. در فلسفه پویشی، به تبع نظریات کوانتومی، ادراک کننده و ادراک شونده جدای از هم نیستند و بر هم تأثیر می‌گذارند. به عبارت دیگر مدرک تماشاجی صرف نیست. این چه نسبتی با اتحاد عالم و معلوم در ملاصدرا دارد؟**

● دوگانگی در عرصه هستی و اتحاد اضداد، پیوسته در قلمرو هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی مورد توجه فلاسفه گذشته و معاصر بوده است. این بحث در تفکرات فلسفی به ویژه در نظریه شناخت در قالب سوژه و ابژه، رابطه عالم و معلوم و نقش «من» در تبیین جهان، مطرح است. همچنین درباره ماهیت علم که صرفاً پدیده‌های انعکاسی ذهن یا حاصل هم‌بستگی فعالیت‌های ذهن با موضوع عینی است یا اینکه علم یک حقیقت مجرد است، سخن بسیار است. با اینکه ذهن و عین در فلسفه صدرا دو امر وجودی مستقل فرض شده است، ولی نه ذهن بدل به خارج و نه خارج بدل به ذهن می‌گردد، جهان خارج و ذهن هر دو از سنخ وجود و در طول یکدیگرند. ادراک، حائل میان ذهن و متعلقات آن نیست، بلکه مرآت و کاشف عالم خارج است. آنچه مهم است نحوه هم‌بستگی ذهن و خارج است که موجب علم می‌گردد و اگر هیچ نوع رابطه‌ای میان آن دو نباشد علم دیگر مرآت خارج نخواهد بود. صدرا با طرح مسأله اتحاد عاقل و معقول و عالم و معلوم هم‌بستگی ذهن و عین را بیش از پیش معنادار کرد. با این توصیف که نفس خلاق صور است و محسوسات علل معده برای خلاقیت نفس هستند.

نفس در مرحله علم، اتحاد با معلوم بالذات و معقول به ذات و محسوس بالذات دارد. آنچه در خارج است معلوم بالعرض است. بنابراین، نفس با زمینه‌های ادراکی که از عالم برتر یعنی عقول دارد و با بهره‌مندی از عالم خارج، صور ادراکی خود را خلق می‌کند. از طرفی علم تا به مرحله توحید کثرات نایل نشود، شناخت برای نفس متحقق نمی‌گردد. رابطه جهان خارج و ذهن جز ماهیت چیز دیگری نیست. ماهیت که در حد ذات خود نه مقید به جهان خارج است و نه مقید به جهان ذهن، می‌تواند هم در خارج در معیت وجود عینی و هم در ذهن در معیت وجود ذهنی حضور داشته باشد. بر این اساس، ماهیات خلأ میان ذهن و عین را پر می‌کنند و عامل ارتباط این دو می‌باشند.

مسأله عدم شناخت حقایق از دیرباز مورد توجه همه حکمای اسلامی اعم از مشائی و اشراقی بوده است و همه فلاسفه معترف بوده‌اند که انسان قادر به شناخت حقایق اشیا نیست. حواس جز ماهیات عرضی را ادراک نمی‌کنند. قوه نظری توانایی ادراک حقایق را به نحو صرافت و محض ندارد چون خود این قوه متعین و محدود به مراتب است. ما قادر به درک حقایق اشیا آن‌چنان که هستند نیستیم، بلکه علم و معرفت ما تنها متعلق به بعضی از خواص و لوازم اشیاست و گرنه شناخت فصول مقوم و حقیقی اشیا برای بشر امکان‌پذیر نیست. از نظر صدرا، فصل حقیقی اشیا همان صور خارجی اشیا است، پس عین صورت خارجی یک شیء که تحقق و هستی آن است، به هیچ‌وجه در دایره ادراک انسان حضور نمی‌یابد. آنچه در ذهن می‌تواند حضور یابد، ماهیات اشیا است نه صورت عینی آنها. بنابراین، از طریق علم حصولی دسترسی انسان به فصول حقیقی و اشتقاقی اشیا ناممکن و درک و معرفت کنه هستی از حدود توانایی بشر خارج است.

و ایتهد رابطه عالم و معلوم را عبارت از ساختار اساسی تجربه می‌داند. تجربه از نظر او ترکیب و تألیف یک کثرت مفروض عالم در قالب یک وحدت خاص است. «موضوع» عبارت است از امری که در معرض آن تجربه قرار می‌گیرد. شناخت از نظر او جز تعامل صورت ذهنی فاعل و قابل یا ذهن و عین نیست که در پرتو نوعی اتحاد متضمن معرفت خواهد بود. جریان تجربه متشکل از ادراک موجودات در درون یک واقعیت پیچیده است که خود همان جریان تجربه می‌باشد. از برخورد عین و ذهن حقایق هستی که حاصل تجربه انسان است، شکل می‌گیرد. معرفت از مشاهده حضور مستقیم ظهور می‌کند و از همین راه نیز اثبات می‌گردد. و ایتهد نیز به استقلال و وجود موجود خارج از ذهن یا دیگر ابزار تجربه‌کننده اشاره دارد که در عین حال آن موجود مستقل در قلمرو تجربه قرار می‌گیرد، نه اینکه مولود خود جریان تجربه بوده یا عبارت از حالتی از حالات ادراکی باشد. هیچ ادراکی را حتی اگر از حسیات پنج‌گانه حواس نیز بوده باشد، نمی‌توان از صبغه عاطفی آن، یا به عبارت دیگر، از خصیصه تعلق داشتن آن به فاعل شناسایی جدا کرد. تعلق از امور ذاتی هر ادراکی است. طبیعت از نظر مدرک رویدادی یکپارچه و مرتبط است که خود مدرک بخشی از آن است.

به طور قطع  
می‌توان اذعان  
کرد که چنین  
مطالعه تطبیقی‌ای  
درباره این دو  
فیلسوف، نه در  
غرب و نه در  
شرق تاکنون  
انجام نگرفته  
است. ضوابط و  
معیارهای دقیق  
مقایسه در این  
کتاب به‌نحو  
حسن رعایت  
شده است و با  
توسعی که در  
افکار صدرا  
به ویژه در باب  
حرکت قائل  
شده‌ام، توانسته‌ام  
بدون هیچ‌گونه  
تحمیل و حکم  
تصنعی افکار  
صدرا را در این  
زمینه با مقایسه  
فیزیک جدید،  
به ویژه فیزیک  
کوانتوم و وسعت  
بخشیم

## وایتهد این دقتی که فلاسفه اسلامی در باب توحید داشته‌اند، ندارد و الهیات او اشکالات و نقایصی دارد که یا فرصت بحث آنها را پیدا نکرده یا درگیری به علوم طبیعی و ریاضیات مجالی به او نداده است تا به تفصیل وارد میدان الهیات اخص گردد.

مسأله مهمی که فلسفه‌های تحول‌محور در پذیرش امکان شناخت با آن روبرو هستند، سیالیت و عدم ثبات ادراک شونده است. انسان با چنین جهانی چگونه می‌تواند همراه شود و آن را بشناسد؛ به‌ویژه که در هر دو فیلسوف شناخت گونه‌ای دریافت است؟

● از نظر وایتهد هیچ چیزی در جهان هستی، خارج از هم‌بستگی با اشیا دیگر نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. این هم‌بستگی در جهان خارج در حالی که متعدد و متنوع می‌نماید به نوعی به وحدت و انسجام اشیا منجر می‌گردد. در ذهن انسان نیز این تنوع در تصورات و تصدیقات به نوعی از صبغه وحدت برخوردار است. وایتهد با تأثر از تئوری کوانتوم معتقد است سوزده در شناخت ناظر صرف نیست بلکه تا حدی که در ویژگی‌های شیئی مورد نظر نفوذ و رسوخ کند، به جهانی که شاهد آن است وارد می‌شود. جان ویلر ورود ناظر را به جهان مشهودات به‌عنوان مهم‌ترین چهره تئوری کوانتوم نگر بسته و از این‌رو پیشنهاد می‌کند که واژه «سهیم» را جانشین واژه «ناظر» کنند.

اگر عینیات را به طور مجرد نگاه کنیم غیرفالعاند، اما اگر آنها را در ارتباط جمعی بنگریم حامل خلاقیتی هستند که جهان را به پیش می‌برند. جریان خلاقیت، صورت اتحاد عالم است. وایتهد با نظریه هم‌بستگی، هم در هستی‌شناسی و هم در شناخت‌شناسی سعی می‌کند به نحوی میان وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی اتحاد ایجاد کند. اصول حاکم بر هستی، مجموعه‌ای از قوانین فرازمانی است. قانون میزان سنجش نظم و استمرار یا تکرار است. وایتهد به طور ضمنی اشاره می‌کند که قوانین عالم هستی از خود موجودات نشأت نمی‌گیرند بلکه از عالمی برتر از طبیعت که فیض الهی است، سرچشمه می‌گیرد.

در فیزیک کوانتومی نمی‌توان موقعیت ماده را در مکانی معین و زمانی خاص تشخیص داد و پیش‌بینی کرد. حتی ماهیتی که ذهن از شیئی انتزاع می‌کند، نتیجه تصور سکون و با فرض سکون شیئی است و گرنه شیئی در حال حرکت هیچ ماهیتی ندارد. وجود در عالم امکان که امری واحد و مستمر می‌نماید به اعتباری باقی و به اعتباری فانی است. اگر بگوییم که آن موجود است به اعتبار ربط به مبدأ، صحیح است و اگر بگوییم معدوم است به اعتبار امکان ذاتی، باز هم صحیح می‌نماید.

وایتهد در تقابل ذهن و طبیعت با استفاده از نظریه کوانتوم به بقا شخصیت انسانی در قلمرو حرکت و تغییر عالم طبیعت توجه داشته و با اعجاب به آن می‌نگرد. صدرا نیز موضوع حرکت جوهری را امر بالفعل محض یا امری بالقوه محض تلقی نمی‌کند، بلکه آن را ترکیبی از قوه و فعل نامتین و مبهم معرفی می‌کند. وایتهد می‌گوید از آنجایی که هویت شخصی انسان تمام جلوه‌های تجربی را در وحدت خویش پذیرا می‌شود، خود باید از همه صورت‌ها خالی باشد.

مسأله دیگر، وحدت ذاتی تمامی موجودات، یا در فلسفه وایتهد حداقل «موجودات واقعی»، است. اگر ذات موجودات

یکی است پس امکانات مشابهی هم باید داشته باشند. آیا چنانکه وایتهد برای تمامی موجودات واقعی درجه‌ای از ادراک قائل است، ملاصدرا هم چنین عقیده‌ای دارد؟ اگر چنین باشد شناخت هم مشکک خواهد بود.

● بله، چون از نظر ملاصدرا حقیقت علم و ماهیت آن از سنخ وجود است، علم نیز با مراتبی که دارد در معرض مقوله تشکیک قرار می‌گیرد. حتی عالی‌ترین دست‌آورد علم که یقین است نیز خود به مراتب علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین تقسیم می‌گردد. در نگاه صدرا منابع کلی علم عبارتند از: حس، خیال و عقل که هر یک از اینها مراتب متعددی دارند. میان دو وجه معقول و محسوس، جهان سومی است که خود نفس آن را می‌آفریند. زیرا نفس از لحاظ ذات، صفات و افعالش و در حکم و فعل خود مثالی از خالق است. این جهان سوم همان «ملکوت نفس» با وجود ذهن و ظهور مثالی است. وایتهد نیز نقش خیال را در تشکیل مفاهیم و صور نادیده نگرفته است. از نظر ملاصدرا «ملکوت نفس» یا ظهور مثالی عامل انتقال میان محسوس و معقول و معقول و محسوس است. از نظر وایتهد با تعمیم تخیلی، ما می‌توانیم ضرورت‌های مستمر و دائمی و ثابت را کشف کنیم.

با تشکر از شما استاد ارجمند به خاطر وقتی که برای این گفتگو گذاشتید و پاسخ‌های روشنی که به سؤالات ارائه فرمودید، پرسش پایانی‌ام را اینگونه بیرسم که با توجه به صحبت‌هایی که شد استفاده از روش تطبیقی را برای فهم بهتر این دو فیلسوف چقدر مؤثر می‌دانید؟

● در زمانی که برخورد اندیشه‌ها، فرهنگ‌ها و مکاتب بیش از گذشته احساس می‌گردد، ضروری به نظر می‌رسد که مسائل فلسفی و به طور کلی تفکرات اندیشمندان به زبان روز و با دیدی جهانی و تطبیقی مورد بحث قرار گیرد، تا از این رهگذر اهمیت و کاربرد این مسائل بهتر معلوم و به دیگر مکاتب معرفی گردد. اگر ما نگرش‌های علمی و فلسفی را در همان چارچوب سنتی دنبال کنیم، شاید این نگرش‌ها در طول زمان در همان محدوده گذشته خود باقی و محصور بماند و تحولی چندان نباید و تنها بتواند جنبه تاریخی خود را حفظ نماید. با مطالعات تطبیقی عظمت فکری و اوج اندیشه صاحبان نظریه‌هایی چون حرکت جوهری و اصالت و وحدت و تشکیک مراتب وجود و دهها نظریه برجسته دیگر بهتر و دقیق‌تر در افق فلسفه جهانی ظاهر می‌گردد. به نظر من، از جمله ثمرات مطالعات تطبیقی این است که در پرتو آن می‌توان ابداعات فلسفه اسلامی را در جهتی سوق داد تا بستر مناسبی برای طرح مباحث نوین فلسفی فراهم گردد.

در پایان من هم با ابراز تشکر دوباره امید دارم مباحث ما برای خوانندگان گرامی مفید و آموزنده باشد.

پی‌نوشت

\*استاد فلسفه دانشگاه اصفهان.

جناب استاد با تشکر از وقتی که برای این گفتگو اختصاص دادید، لطفاً ابتدا مختصری درباره زندگی علمی خود برای خوانندگان گرامی ما توضیح بفرمایید.



● من تحصیلات ابتدایی خود را در مدرسه‌ای در آلمان غربی شروع کردم، سپس در دبیرستانی در کلرادوی امریکا به تحصیل ادامه دادم، لیسانس خود را از دانشگاه کلرادو گرفتم و تحصیلات تکمیلی خود را در فلسفه، زبان‌های باستان و مطالعات تطبیقی ادیان در دانشگاه جرج واشنگتن در

۱۹۶۹ به اتمام رساندم. بعد وارد دانشگاه بن در آلمان غربی شدم و در ۱۹۷۴ موفق به دریافت درجه دکترا در فلسفه شدم و از رساله دکتری خود با عنوان «فلسفه اخلاق تحلیلی و خلیات؛ درباره زبان و هنجارهای اخلاقی» دفاع کردم.

بعد از آن به مدت ۱۰ سال عضو هیئت علمی دانشگاه مونستر بودم و در ۱۹۸۴ به خاطر «سوژه ادراک گر، تأملی در فلسفه ارگانیسم آلفرد نورث وایتهد» موفق به دریافت نشان لیاقت و استاد نمونه شدم. این اثر که تاکنون منتشر نشده به دو زبان انگلیسی و آلمانی نوشته شده بود و نسخه‌هایی از آن به امانت در اختیار مرکز اسناد وایتهد در دانشگاه لووین (Louvain) بلژیک - که در سال تحصیلی ۱۹۸۵ در آنجا استاد مدعو بودم - و دانشکده فلسفه دانشگاه مونستر قرار گرفته است. در سال تحصیلی ۱۹۸۶ دوره فوق دکترای خود را در دانشگاه ییل گذراندم و سپس به عنوان استاد مدعو به دانشگاه فنی خاورمیانه در آنکارا رفتم. از ۱۹۹۱ تاکنون هم استاد دانشگاه امریکایی قاهره بوده‌ام. همچنین در سال ۱۹۹۵ فرصت مطالعاتی‌ای را در «مؤسسه بین‌المللی تمدن اسلامی» کوالامپور گذراندم.

همچنین باید به آشنایی خود با دکتر سیدحسین نصر اشاره کنم که به ملاقات او در دانشگاه جورج واشنگتن برمی‌گردد. در سال ۱۹۸۹ در تمامی کلاس‌ها و سمینارهای دکتر نصر در این دانشگاه شرکت کردم. به واسطه دکتر نصر، کتاب‌ها، سخنرانی‌ها و مباحثه‌های شخصی‌ای که با او داشتم بود که به ارزش والای فرهنگ پارسی و تاریخ ایران پی بردم و با آن آشنا شدم. همچنین آشنایی با سید محمد نقیب‌العطاس در مالزی فرصتی بود تا با تمدن اسلامی در جنوب شرق آسیا آشنا شوم و خارج از برنامه درسی و تحصیلی خودم درباره آن مطالعاتی داشته باشم که باعث رشد و گسترش تفکر عقلی من شد.

**چگونه با فلسفه وایتهد و ملاصدرا آشنا شدید؟**

● زمانی که در دبیرستان فلسفه می‌خواندم، یک روز در یک فروشگاه کتاب‌های دست دوم نسخه‌ای قدیمی از کتاب علم و جهان مدرن وایتهد را پیدا کردم. خیلی مجذوب کتاب

## وایتهد و ملاصدرا، فیلسوفان اصلاح‌گر

در گفتگو با پرفسور ارنست ولف‌گیزو  
[.wolfgazo@aucegypt.edu](mailto:wolfgazo@aucegypt.edu)

گفتگو و ترجمه از مهدی سلطانی گازار  
[msgazar@chmail.ir](mailto:msgazar@chmail.ir)

شدم، به نظرم مطالب مهمی در کتاب بود گرچه آنها را نمی‌فهمیدم. فکر تلاش برای فهم نوشته‌های وایتهد سال‌ها با من همراه بود. امیدوار بودم وقتی بزرگ‌تر شدم و معلوماتم بیشتر شد، منظور وایتهد را بفهمم. وقتی به سن ۲۰ سالگی رسیدم، در سال ۱۹۸۱، تصمیم گرفتم اولین کنفرانس بین‌المللی را در بن طرح‌ریزی کنم. مجموعه مقالات این همایش به دو زبان انگلیسی و آلمانی توسط Alber Verlag منتشر شد. پرفسور ویکتور لوی (Victor Lowe) به طور خاص کمک زیادی به این کار کرد. او زندگی‌نامه وایتهد را نوشته بود و در نزدیکی خانه مادرم



در مرلیند زندگی می‌کرد. در آن زمان او در دانشگاه جان هاپکینز مباحث بسیار خوبی درباره مطالعات وایتهد داشت. برای این همایش، ویکتور لوی، چارلز هارتشورن، دُرْتی ایت، آیور لیکلرک و بسیاری از دیگر اساتید را از آمریکا، اروپا و ژاپن به بن دعوت کردم. در آن روزگار وایتهد را در اروپا به عنوان یک ریاضی‌دان می‌شناختند. کنفرانس بن کمک کرد تا وایتهد در سطح جهانی به عنوان یک فیلسوف و متافیزیسی مطرح شود.

اما داستان آشنایی من با ملاصدرا از این هم جالب‌تر است. در بن آن روزگار ما با صورت کلاسیکی از فلسفه یونان، عصر روشن‌گری، کانت و ایده‌آلیسم آلمان زندگی می‌کردیم. من قدری با فلسفه در قرون وسطای لاتینی آشنا بودم و با فلسفه اسلامی به واسطه ترجمه لاتین آثار برخی از شخصیت‌های برجسته، از قبیل فارابی، ابن سینا، غزالی و ابن رشد آشنایی اندکی داشتم. بیشترین تأکید هم بر ابن رشد بود و در اغلب متون و کتاب‌ها خبری از ملاصدرا نبود. آن زمان هنوز ماکس هورتن را نمی‌شناختم، او از اساتید بن و از شخصیت‌های طراز اول اروپا در دهه ۱۹۱۰ بود که توجه‌ها را در تاریخ فلسفه اسلامی به ملاصدرا معطوف کرد.

در دهه ۱۹۷۰ آثار جامع چندانی به زبان‌های اروپایی درباره فلسفه اسلامی منتشر نشده بود و هنوز از نسخه اصلی آلمانی آثار مدخل‌گونه تی.جی دو بوئر درباره تطور فلسفه عربی یا ترجمه انگلیسی آنها استفاده می‌شد. به دلیل اینکه اغلب شخصیت‌های فلسفه اسلامی آثارشان را به زبان عربی نوشته‌اند، در آلمان همواره

از «فلسفه عربی» سخن به میان می‌آمد.

بعد از کسب نشان لیاقت، گذراندن دوره فوق دکترا در دانشگاه ییل و دوره‌ای که در دانشگاه لووین استاد مدعو بودم، به دانشگاه فنی خاورمیانه در آنکارا رفتم. در این دانشگاه، سال ۱۹۸۷، با پرفسور آلپ‌ارسلان آچیک‌گنج (Alparslan Acikgenc) دوستی نزدیکی پیدا کردم. آلپ‌ارسلان استاد فلسفه اسلامی بود و پایان‌نامه خود درباره ملاصدرا و هایدگر را به من نشان داد که زیر نظر متفکر برجسته پاکستانی، فضل الرحمان نوشته شده بود. در کنار آن، به‌دقت آثار فضل الرحمان و رساله دکتر نصر

درباره ملاصدرا را خواندم. کتاب دکتر نصر مدت‌ها تنها اثر کامل درباره صدرا به زبان انگلیسی بود. من به هایدگر علاقه داشتم، اما اسم ملاصدرا را برای اولین بار می‌شنیدم و صادقانه بگویم، چندان هم توجه مرا جلب نکرد. اما می‌خواستم درباره فلسفه اسلامی اطلاعات بیشتری به دست آورم، بنابراین دوستم آلپ‌ارسلان مرا به بازدید یک هفته‌ای از دانشکده الهیات دانشگاه آنکارا برد. در آنجا با دوستان او که اساتید حدیث و اصول اسلامی بودند مباحثه‌ها و گفتگوهای جالبی داشتیم که تا دو سال بعد هم ادامه داشت. من به خاطر گشاده‌رویی و خوش‌مشربی آنها، به آنها «مردان الهیات» می‌گفتم. این جریان آشنایی جدی من با تفکر اسلامی بود که بسیار برای من سودمند بود.

آن زمان آناماری شیمیل، بانوی سرشناس اسلام‌شناس، از آلمان به آنکارا آمد و سخنرانی‌ها و مباحثات جالب توجهی درباره تصوف ایراد کرد. من و دوستان ترکم کتاب‌های شیمیل را می‌خواندیم و درباره آنها بحث می‌کردیم. خانم شیمیل توجه من را به ایران دوره صفویه معطوف کرد. دختر خانم ایرانی جوانی که در کلاس‌هایم در آنکارا حاضر می‌شد تمایل و گرایش من را به ایران کامل کرد. ما صاحب پسری شدیم که در ۱۹۹۱ در آنکارا به دنیا آمد و به احترام «میمار سینان»، معمار عثمان، اسم «سینان» را برای او انتخاب کردم. این سال، سال تولد اینترنت هم بود که نه تنها برای من، بلکه برای همه، شروع دنیایی جدید بود.

بعد از آنکارا به واشنگتن

در آثار وایتهد،  
به ویژه در سخنرانی‌های او  
در «دین در دست ساخت»،  
در قالب «موجودات ایده‌آل»  
نوعی هم‌ذات‌پنداری با  
ایده‌های افلاطونی

می‌بینیم.



بازگشتیم و در دانشگاه دوران تحصیل، دانشگاه جورج واشنگتن، با دکتر سیدحسین نصر ملاقات کردم. دکتر نصر (نامی که خودش دوست داشت او را صدا کنیم) من را به سخنرانی‌هایش درباره فلسفه اسلامی، ادبیات فارسی، تصوف، معماری اسلامی و شعر دعوت کرد. حدود دو سال را با دکتر نصر گذراندم و تاریخ فرهنگی ایران را از او آموختم. قبلاً در آنکارا کتاب علم و تمدن در اسلام او را خوانده بودم و شیفته آن شده بودم. آن زمان آثار چندانی در این حوزه وجود نداشت. او همچنین کتاب خود را درباره ملامدرا به من نشان داد. این کتاب برایم جالب و جدی بود، بنابراین شروع به خواندن کتاب کردم و پرسش‌هایم درباره ملامدرا و ایران دوره صفویه را از دکتر نصر می‌پرسیدم. می‌خواستم بستر تاریخی‌ای را که ملامدرا و دیگر فلاسفه اسلامی در آن رشد و فعالیت کرده بودند، درک کنم. در اینجا بود که فهمیدم بیشتر فلاسفه اسلامی در واقع ایرانی هستند.

بعد از آن به ایران آمدم و با خانواده همسرم، پسر و دیگر دوستانم در تهران، سفری به یادماندنی به شهر محل زندگی ابن سینا داشتیم. چند بار هم به قم رفتیم و این افتخار را داشتم که در آنجا، حوالی سال ۲۰۰۰، سخنرانی‌ای درباره دکارت ارائه دهم که با بحث و پرسش و پاسخ‌های گرمی روبرو شد و برای همه لذت‌بخش بود.

بنابراین، اولین مواجهه من با وایتهد و ملامدرا تنها از راه کتاب و آثار مکتوب نبود، بلکه از طریق افراد واقعی‌ای، در شرق و غرب بود که با این دو متفکر تأثیرگذار درگیر بوده‌اند. همیشه مراودات فردی برای

من مهم بوده‌اند چراکه وجه خاصی به یادگیری می‌دهد که صفحه کامپیوتر یا نامه‌های مکتوب قدیم نمی‌تواند جای آن را بگیرد. از آنجایی که خودم ذاتاً آدم سیاسی‌ای نیستم و به بستر تاریخی و زیستی عملکرد افراد توجه می‌کنم، هیچ‌وقت در ارتباط شخصی با آدم‌ها مشکلی نداشته‌ام. ما انسان‌ها همگی طبیعتاً یکسان و برابر هستیم؛ اگر تحصیلات یا شیوه تربیتی ما باعث شده به گروه‌های فرهنگی متفاوتی تعلق داشته باشیم، اما نهایتاً همه انسانیم. این نکته همواره «پیش‌فرض» من بوده که توانسته‌ام با هر گفتمان فکری‌ای مواجه شوم و با افراد زیادی همکاری داشته باشم؛ شرق یا غرب، شمال یا جنوب. این را هم اضافه کنم که اصطلاح «پیش‌فرض» (presupposition) را قبلاً از فلسفه کالینگ‌وود، مورخ و باستان‌شناس هم‌عصر وایتهد گرفته‌ام.

گفتید که وقتی برای اولین بار با کتاب علم و جهان مدرن آشنا شدید، مطالب آن برای شما سنگین بود، اما تنها ۲۰ سال داشتید که کنفرانسی را درباره وایتهد رهبری کردید!

● بله، هم‌چنان که قبلاً گفتم، مطالعات من درباره وایتهد در سال‌های تحصیل در دوره کارشناسی ادامه داشت، ابتدا برای سرگرمی اما بعد به طور جدی. برای فهم و بررسی ارزیابی وایتهد از انقلاب علمی قرن هفدهم در اروپا، تاریخ علم به ویژه نیوتن را مطالعه کردم. در دانشگاه ییل، به طور خاص وقت زیادی را در کتابخانه استرلینگ صرف مطالعه درباره نیوتن و علم در اروپای قرن هفدهم کردم. این مطالعات خیلی مفید بود و بازخوانی کتاب «علم و جهان مدرن»، با پشتوانه مطالعاتم در حوزه تاریخ علم، کمک زیادی به من کرد. در این سال‌ها دوباره آثار فلاسفه تجربی انگلستان، به ویژه لاک، برکلی و هیوم را با دقت خواندم و با آنچه وایتهد در پویش و واقعیت گفته می‌سنجیدم. پویش و واقعیت اثری است در حد وجود و زمان هایدگر. هر بخش پویش و واقعیت را که می‌خواندم، مطالب آن را در میان متون کلاسیک جستجو می‌کردم. به این روش بود که دریافتم ایده جدید و ابتکاری وایتهد از مفهوم «دریافت» (prehension) از نقد او بر برکلی ناشی شده است.

آن زمان ادبیات فلسفی امریکا بیشتر صیغه تحلیلی داشت و کمتر مطالعات تاریخی ارزشمندی درباره وایتهد صورت گرفته بود؛ من همه کتابخانه‌ها را برای یافتن اطلاعاتی در نشریات، رساله‌ها و کتاب‌ها می‌گشتم، آن زمان هنوز اینترنت در دسترس نبود. در همین سال‌ها بود که به اروپا، ترکیه و ایران سفر کردم و مباحثاتی درباره ماهیت تطبیقی تفکر فلسفی داشتم. همین روابط شخصی و تلافی افکار - در شام‌ها یا کنفرانس‌ها - تأثیرگذار بود، نه الزاماً کتاب‌هایی که خوانده بودم؛ کتاب‌ها فقط ارزش هرچه بیشتر بحث‌های رو در رو در بن، آنکارا، استانبول، کوالالامپور، تهران، و بعد، قاهره را نشان می‌دادند.

همچنین حضور شاگرد برجسته وایتهد، آیوور لکلرک، در لووین و بن کمک زیادی به من کرد. من و او و هانس واگنر، فیلسوف آلمانی که درحال ترجمه کتاب فیزیک ارسطو به آلمانی بود، در یک سمینار خصوصی درباره کتاب پویش و واقعیت وایتهد با هم شرکت کردیم. در این سمینار چند نفری بحث‌های جالبی درباره وایتهد و ارسطو داشتند. پرسش اصلی مباحثه‌ها این بود که «بر سر مفهوم جوهر در کتاب پویش

### از دیدگاهی کلی می‌توان گفت وایتهد درباره ارتباط خدا و مخلوقاتش، سعی کرده دوباره به مسأله کلاسیک رابطه میان مثال و واقعیت که در فلسفه یونان باستان مطرح شده و ارسطو و افلاطون آن را تبیین کرده‌اند، ببیندیشد. این مسأله اساسی «تمثیل غار» افلاطون بود.



ملاصدرا خیلی مفید بود، چراکه به حق «ترجمه‌های فلسفی» است. البته برخی ترجمه‌های انگلیسی و تحقیق‌های بسیار خوب اشخاصی مثل نصر و کرین هم کمک زیادی کرد، به‌ویژه اینکه من به حد کافی فارسی نمی‌دانستم تا آثار ملاصدرا را به زبان اصلی بخوانم. این برای من مایهٔ تأسف بود، اما یک فیلسوف طراز اول را می‌توان از هر ترجمه‌ای هم فهمید. همچنین آثار خاورشناسان آلمانی زبانی مثل جوزف مولر، دیتریچی و به طور خاص ایگناز گلدزیهر و البته هورتن ذهنم را به خود مشغول کرده بود. هورتن

در دوران خود فردی بحث‌برانگیز بود. چراکه معتقد بود عرفان اسلامی (تصوف) ریشه‌هایی در هند باستان دارد. در سال ۱۹۸۴ چند ماهی را برای تحقیق دربارهٔ شقوق فرهنگی هندوئیسم به هند رفتیم. آن زمان فکر می‌کردم هند هالیوود دنیای واقعی است. همچنین برای شرکت در نخستین کنفرانس دربارهٔ وایتهد که در سال ۱۹۸۲ در ناگویا برگزار می‌شد به ژاپن رفتیم. این سفر در شناخت سنت‌های ژاپنی، مثل ذن، و جنبه‌های فلسفهٔ پویشی سودمند بود.

در اثر همین مطالعات فرهنگی توانستم مقاله‌ای با عنوان «بسترسازی ابن رشد در سنت هرمنوتیک آلمان» بنویسم که در مجلهٔ «الف» در سال ۱۹۹۶ منتشر شد. در ۱۹۹۸ بورگن هابرماس را به قاهره دعوت کردم، خوب به خاطر دارم که در هتل نیل هیلتون دربارهٔ این مقاله که هابرماس آن را خوانده بود و برایش جذاب بود، بحث کردیم. دو سال قبل‌تر هانس گئورگ گادامر، معلم هابرماس جوان، را به همراه آدرنو در لایپزیک در گردهمایی انجمن فلسفهٔ آلمان در ۱۹۹۶ دیده بودم و دربارهٔ ابعاد هرمنوتیکی فلسفه صحبت کرده بودیم.

این نکته را هم اضافه کنم که مصر اولین کشور عرب زبانی بود که هابرماس از آن دیدار کرد. زمان بازگشتش به او پیشنهاد کردم که از ایران هم دیداری داشته باشد و به او اطمینان دادم که در ایران با شخصیت‌های فلسفی برجسته‌ای

و واقعیت وایتهد چه آمده است؟» باز هم، آموخته‌های سنتی آلمانی من کمک کرد به عمق موضوعات فلسفی دست پیدا کنم و دریابم که چه طور جوهر ارسطویی به پویش، یا جهانی متشکل از موجودات ایستا و راکد به پدیده‌ها در فرآیندی پویا تبدیل شده است و همچنین مفهوم «دریافت» (prehension) را درک کنم؛ واژه‌ای که در فرهنگ لغات انگلیسی نیامده است. وایتهد واژهٔ «apprehension» که معنایی بسیار نزدیک‌تر به واژهٔ آگاهی (consciousness) در آلمانی (Bewusstsein) دارد، را گردن زده بود. واژهٔ «-appre-

hension» آنچه وایتهد می‌خواست نبود، او به دنبال واژه‌ای بود که نشان دهد حیات و زندگی انسان با هیجانات، حواس پنج‌گانه، شهود، معنویت و تعالی پیوند خورده است. این همان چیزی است که «prehension» (دریافت) در عبارات فلسفی و جهان‌شناسی وایتهد، به ویژه در پویش و واقعیت خاطر نشان می‌سازد.

### فلسفهٔ اسلامی و به طور خاص، فلسفهٔ ملاصدرا چگونه برای شما جدی شد؟

● اندک اندک با مطالعاتی که در حوزهٔ فلسفهٔ غرب و فلسفهٔ اسلامی و نیز بستر تاریخی هریک داشتم، همچنین مطالعاتم در جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی، به ویژه دربارهٔ ماکس وبر، و گفتگوهای مستمر و دراز مدت من با دکتر نصر و دیگر اساتید ترک، مالزیایی و ایرانی، یک چشم‌انداز عقلی از طرح وایتهد و شاهکار فلسفی ملاصدرا در ذهنم رشد کرد. زمانی که در کوالالمپور با پرفسور العطاس آشنا شدم، به تفسیر او از اسلام و تاریخ آن و نیز سنتی که در آسیای جنوب شرقی رشد کرده علاقه‌مند شدم. در کتابخانهٔ مؤسسهٔ بین‌المللی تمدن اسلامی بود که به کتابخانهٔ شخصی خاورشناس آلمانی، برنارد اشپولر برخوردیم. ساعت‌ها، روزها و هفته‌ها وقتیم را صرف مطالعهٔ آثار و رساله‌های او به زبان آلمانی، به ویژه دربارهٔ ایران، کردم. ترجمهٔ آلمانی ماکس هورتن از

به نظر نمی‌رسد نظریهٔ ایده‌های  
(مَثَل) صدرا یکی طرح  
افلاطونی محض باشد، بلکه  
بیشتر تلاشی است برای  
فراهم ساختن زمینه‌ای که  
از طریق آن مَثَل بتوانند  
در پویش حرکت جوهری  
اشتدادی مشارکت کنند.  
این تفسیر نظری بخشی از  
تحلیل دقیقی است که دربارهٔ  
ارتباط میان ملاصدرا،  
افلاطون و فرقهٔ نوافلاطونی  
داشته‌ام.

روبرو خواهد بود، به ویژه در میان نسل جوان‌تر. بعدها با خبر شدم که به ایران آمده است و امیدوارم حرف‌های مرا به خاطر آورده باشد.

**من چند مقاله ارزشمند در مقایسه وایتهد و ملاصدرا از شما خوانده‌ام، چه چیزی باعث شد این دو فیلسوف را نزدیک به هم ببینید و به فکر مقایسه آنها بیفتید؟**

● براساس مطالعاتم در حوزه فرهنگ و نیز تحقیقات منظمی که درباره برخی از متفکران شرق و غرب مثل ملاصدرا و وایتهد داشتم، در روح خود رنسانس عمیقی یافتم که به نظرم آینده مشترک تفکر خاص هر یک از آنهاست. به طور کلی من متفکران جمعی همچون ابن خلدون، کانت و غزالی را ترجیح می‌دهم. در وایتهد و ملاصدرا هم توانستم این

جامعیت را احساس کنم. صرف‌نظر از برخی جزئیات، من چهار جنبه را متذکر می‌شوم که مطالعات تطبیقی درباره وایتهد و ملاصدرا را مجاز می‌سازد. پیش‌فرض بنیادین این مقایسه این است که وایتهد اوج نوع خاصی از تفکر است که قرن‌ها در اروپای غربی رشد کرده بود، هم‌چنان‌که به نظرم در ملاصدرا هم می‌توان دیدگاه‌های فراگیری درباره سنت‌های اسلامی یافت، او به خوبی جنبه‌های عربی و ایرانی فلسفه اسلامی را به هم پیوند داده است. این همان چیزی است که در بالاترین سطح فرهنگی در توسعه سنت فرهنگی عصر صفویه می‌توان دید. متأسفانه همه کتب‌ها منتشر شده و مرتبه‌سرای‌هایی که در غرب می‌شود، از جمله کتاب ماکس هورتن که در

۱۹۱۳ منتشر کرد، این گمان را ایجاد می‌کرد که مفهوم عام توسعه فلسفه اسلامی با غزالی به پایان رسیده است. در واقع، مورخان غربی تاریخ فلسفه اسلامی از بخش شرقی این پیشرفت غافل بوده‌اند، یعنی از ایران، شهرهای آبادی مثل بخارا و مناطق بسیار دیگری در بخش شرقی جهان اسلام. آثار برنارد اشپولر به من کمک کرد تا این جنبه‌های تفکر اسلامی و نقش و اهمیت بخش شرقی جهان اسلام را در توسعه سنت عقلانی اسلام درک کنم. من این اشاره‌ها را که توسعه جریان‌های فکری را برابرم معنادار می‌کرد، در نگرش فلسفی خود ملحوظ می‌داشتم. هم‌چنان‌که قبلاً اشاره کردم، من ذاتاً فرد متعصب و ایدئولوژیستی نیستم، بلکه تابع عقل سلیم، تجربیات زندگی و شهود و مواجهه مستقیمی هستم که گاه با تخیل هم در هم می‌آمیزد.

به چهار جنبه‌ای که گفتم در ملاصدرا و وایتهد هم‌سان

و قابل مقایسه هستند، بازگردیم. این چهار وجه عبارتند از: جامعیت، نظام‌مندی، تفکر نظری شهودی و نگرش انتقادی به مفهوم ارسطویی جوهر.

توجه هر دو فیلسوف به «جامعیت» معطوف است، بدین معنا که آنها همانند ابن خلدون نوعی هم‌بستگی میان اشیا و پدیده‌های جهان می‌بینند. هیچ چیزی منفرد و بی‌ارتباط با چیزی پدید نمی‌آید بلکه همه چیز در هم‌آهنگی با شاکله جهان‌شناختی اشیا رخ می‌دهد. البته ما انسان‌ها به دلیل اینکه محصور در زمان و مکانی خاص هستیم، نمی‌توانیم کل شاکله را درک کنیم. به همین خاطر است که ما مجامع و گروه‌های علمی را شکل داده‌ایم. من این نظریه را از جوسیا رویس، فیلسوف امریکایی گرفته‌ام؛ اغلب رویس را در حد متفکری در فلسفه تاریخ تنزل داده‌اند در حالی‌که نظریات بسیار جالبی در جامعه‌شناسی فلسفه چارلز پیرس دارد.

به هر حال، من در آثارم درباره وایتهد و ملاصدرا به وجه جامعیت توجه داشته‌ام. یکی دیگر از جنبه‌های قوی آثار این دو شخصیت، شاخصه نظام‌مندی است. مقایسه زندگی‌نامه‌های خودنوشت وایتهد و شاگردش برتراند راسل نشان می‌دهد که وایتهد در قالب مفاهیم می‌اندیشید، درحالی‌که راسل در قالب واژه‌ها. منظوم این است که وایتهد متفکری با یک نظام مفهومی است، مثل اسپینوزا یا کانت، اما راسل مانند فلاسفه تحلیلی بیشتر به واژه تمایل نشان می‌دهد. ملاصدرا و وایتهد هر دو تمایل زیادی به تفکر نظام‌مند از خود نشان می‌دهند، در عین حال سررشته‌هایی هم در تحلیل دارند، اما همواره از نقطه نظر جامعیت مفهوم.

جنبه سوم، تفکر نظری شهودی است که خاص خودشان است. بی‌شک اگر متن کتاب پویش و واقعیت وایتهد و اسفار ملاصدرا را، حتی برای چند ساعت، مطالعه کنید، بی‌درنگ جاذبه روحانی شدیدی را به تفکر شهودی احساس می‌کنید و روح شما همانند کششی گرانشی به سپهر شهودی‌ای که در آنها خواهید یافت، جذب می‌شود. اگر قوه تخیل‌تان را در سپهر شهودی آنها به کار گیرید، گویی گاه، به ویژه در ملاصدرا، «مرغ تفکر» آنها روح و اوج می‌گیرد. صدرا به نفس فعال شهودی با سبک‌های نظری «دریافت» متوسل می‌شود. همین درباره متون وایتهد هم صادق است، به خصوص آنجا که از الوهیت و موجودات کیهان‌شناختی سخن می‌گوید که ساختارها را در چیزی معنادار در جهان به هم پیوند می‌زند. گاه فکر می‌کردم هم وایتهد و هم صدرا اذهانی شاعرانه دارند، چراکه علاقه دارند شاعرانه و مفهومی فکر کنند. گاه چیزی را به واسطه تجربه یا مطالعه آثار

**بی‌شک اگر متن کتاب پویش و واقعیت وایتهد و اسفار ملاصدرا را، حتی برای چند ساعت، مطالعه کنید، بی‌درنگ جاذبه روحانی شدیدی را به تفکر شهودی احساس می‌کنید و روح شما همانند کششی گرانشی به سپهر شهودی‌ای که در آنها خواهید یافت، جذب می‌شود.**

و کتاب‌ها، حقایق علمی مسلم تلقی می‌کنیم، اما به کارگیری این نتایج در چیزی معنادار و جامع بر اساس مقیاسی جهان‌شناختی، دقیقاً همان چیزی است که این دو متفکر سعی دارند انجام دهند. این جوهره طرح آنهاست و ما هم اگر مشتاقانه آثار آنها را مطالعه و درک کنیم می‌توانیم بخشی از این طرح و پروژه باشیم؛ باز هم منظورم ایدئولوژیکی یا براساس یک مکتب فلسفی نیست، بلکه به عنوان انسانی که می‌کوشید به تجارب روزمره‌اش معنا بخشید، نگاه می‌کنم. به این معنا، من وایتهد و ملاصدرا را «فلاسفه اگزیزستانسیالیستی که جهان را در درون قلمرو الوهیتی گسترده‌تر



می‌شناسند» می‌نامم. در اینجا هم جامعیت، نظام‌مندی و تفکر شهودی من را جذب طرح‌های وایتهد و صدرا می‌کند؛ طرح‌هایی دینی - فلسفی در بستر سنت فرهنگی شرق و غرب. به همین دلیل بود که بستر تاریخی زندگی هردوی آنها را دقیق خواندم تا معنا و ممیزه‌های فرهنگی طرح‌های فکری آنها را بهتر بفهمم. از نقطه نظر فنی من تلاش می‌کردم بفهمم وایتهد و ملاصدرا هریک چه برخوردی با مفهوم ارسطویی جوهر داشته‌اند. روشن است که نتیجه این بود که در تمامی آثار وایتهد از جوهر انتقاد شده بود، همان طور که در آثار ملاصدرا از فلسفه به معنای ارسطویی آن انتقاد شده است. این بدین معنا نیست که آنها قدر حکمت و خرد ارسطو را نمی‌دانند. آنها هر دو تفکر منطقی ارسطو را تحسین می‌کنند، چیزی که در غزالی دیده نمی‌شود. غزالی هم کمی شبیه این دو فیلسوف است، او عامدانه و با تمهیدی مذهبی از ابزارهای ارسطویی استفاده می‌کند تا در بازی خود آنها، آنها را درهم کوبد.

این شباهت را در مقدمه نقد غزالی بر فلاسفه می‌توانید ببینید. البته توجه داشته باشید که فلسفه به‌عنوان بخشی از حکمت مدنظر نیست، بلکه منظور فلاسفه‌ای است که در به کارگیری فلسفه در جهان واقعی، دچار سوء تفاهم یا سوء استفاده شده‌اند. به نظرم نوع تفکر وایتهد و ملاصدرا هم تا حدی این‌گونه است، آنها فلسفه را کوچک نمی‌شمارند، اما استفاده از ابزارهای در اختیار را برای بازخوانی متن یا شرایط وجودی، مورد

انتقاد قرار می‌دهند. به همین دلیل است که افرادی که منحصراً عقل‌گرا هستند، احساس خوبی نسبت به استفاده از منطق سنتی ارسطویی ندارند. همچنین منطق سفسطه‌آمیزتر مدرن، آن‌گونه که در کتاب مبانی ریاضیات وایتهد و راسل بسط داده شده، نمی‌تواند به سادگی درباره متون، مثلاً متون مقدس، کاربرد داشته باشد. بر همین اساس است که معتقدم نوعی همسانی و نزدیکی در طرح وایتهد و ملاصدرا هست.

بنابراین، انتقاد از جوهر ارسطویی معنای اولیه جوهر در مقولات ارسطو را به معنای دینامیک پویش تبدیل کرد.

اولین جایی که می‌توانیم این تبدیل را ببینیم در مقولات کانت در نقد عقل محض است. من این کتاب را در زمان دانشجوییم نزد کانت‌شناس برجسته و ویراستار «Kant-Studien»، گوتفرد مارتین در بن خواندم. در صفحه ۱۵۰ ویرایش آلمانی نقد عقل محض ذیل جدول مقولات کانت<sup>۱</sup> به این موارد برمی‌خوریم: کمیت (مکان - زمان)، کیفیت (واقعیت - محدودیت)، نسبت (جوهر - اتفاق یا علیت - وابستگی) و چگونگی (Modality) (امکان - دازاین - ضرورت). من بلافاصله ارتباطی میان کانت و وایتهد برقرار کردم، گرچه خود وایتهد ممکن است به این جابجایی دقیق جوهر ارسطویی، به عنوان ارجحیت تحلیل وجودی جهان، به پایداری ایده جوهر ذیل مفهوم ارتباط، یعنی کمیت‌های ریاضی، بهایی ندهد. در کانت و پس از او در تاریخ فلسفه، جوهر به توصیفی ریاضی از نسبت‌ها تبدیل شد؛ هیچ چیزی جدیدی در جهان نیست مگر اینکه خط یا نقطه‌چینی دقیق باشد. در تکامل از کانت تا وایتهد به‌عنوان یک ریاضی‌دان و سپس اوج آن در متافیزیک وایتهد و ملاصدرا، من چیزی را می‌بینم که وایتهد ندیده بود. او به نحو شهودی و بدون بهره‌گیری از ریاضیات مدرن و نظام وایتهد - راسل، این نکته را فهمیده بود.

وایتهد و ملاصدرا در دو بستر کاملاً متفاوت رشد کرده‌اند، خود شما هم گفتید به بستر فرهنگی اندیشه‌ها اهمیت می‌دهید. پس وایتهدی که در بستر علم جدید

**وایتهد پیش‌فرض‌های بنیادین فلسفه غرب را به دقت موشکافی می‌کند. او می‌خواهد شرایطی متفاوت ایجاد کند که کمتر رنگ و بوی ارسطویی و کانتی داشته باشد، بلکه بیشتر افلاطونی است و صورت تعدیل شده‌ای از لاک، هیوم و برکلی دارد.**

## رشد کرده چگونه با ملاصدرای عرفانی قابل مقایسه است؟

● تصور وایتهد درباره فیزیک، به ویژه تصور نافذ در فیزیک کوانتوم، به برخی شایستگی‌های فیزیک جدید برمی‌گردد. خوشبختانه من شانس این را داشتم که درباره رابطه تصور وایتهد از پویش و پیشرفت‌های فیزیک کوانتوم با دو نفر از هم‌دانشگاهی خود، تیموتی ایستمن و هانک کیتون - در بعد از ظهر روز شنبه ۲۴ ژانویه ۲۰۰۴ در کافه آبیس هتل نیل هیلتون قاهره - گفتگو کنم. این بحث برای من خیلی روشن‌گر بود و به ارزش جنبه‌های فنی دقیق فیزیک کوانتوم و فلسفه وایتهد پی بردم. به ویژه ایستمن، فیزیک‌دانی که در علوم فضایی با ناسا همکاری می‌کند، یکی از طرف‌داران تلفیق فلسفه پویشی و فیزیک جدید است. من قویاً توصیه می‌کنم کتاب فیزیک و وایتهد؛ کوانتوم، پویش و تجربه<sup>۲</sup> را مطالعه کنید، بسیاری از نتایج بحث آن روز ما را در این کتاب خواهید یافت. به‌نظرم این کتاب برای مفهوم‌سازی فلسفی فیزیک مدرن که توسط میلیک کپک، یکی از شخصیت‌های برجسته مکتب قدیمی اروپای مرکزی، ارائه شده شایسته تقدیر است.

من بر اساس زیست‌شناسی جدید، آثار دیوید بوهم و ایلیا پریگوزن را هم دنبال می‌کردم. ایلیا که جایزه نوبل شیمی را هم به دست آورده است، شامه‌ای فلسفی داشت و می‌فهمید که چگونه علوم سخت را با تأمل فلسفی به هم مرتبط سازد. دیوید بوهم هم دیدگاهی جامع داشت که به واسطه آن علایق زیست‌محیطی را در لفافه تعابیر فلسفی نظری بیان می‌کرد.

با توجه به این تلاش‌ها من نمی‌فهمم که چرا باید قواعد و فرمول‌های علمی روزگار مدرن رویکرد صدرایی را تحقیر کند. آناماری شیمل، دکتر نصر و پرفسور محمد نقیب‌العطاس نشان داده‌اند که چگونه صورت عرفانی تجربه می‌تواند در دیدگاه‌های علمی گنجانده شود. توجه داشته باشید که نیوتن با اینکه نخستین دانشمند غرب بود، بیشتر وقت خود را صرف محاسبه زمان تولد کیهان کرد، صرف‌نظر از فعالیت‌های او در کیمیاگری. نیوتن هم ذهن نظری نابی داشت و هم ذهن عملی نابی، اما نیاز عاطفی او به پانتوکریتور<sup>۳</sup> جهان بسیار شدید است (ر.ک: به مقدمه مشهور او بر اصول ریاضی علوم طبیعی). در تلاش برای فهم پیشینه و پشتوانه‌های وایتهد، من دو سال وقت خود را صرف مطالعه نیوتن کردم، به ویژه مکاتبات او با اسقف بنتلی. در تحقیقاتم دریافتم که وایتهد

با این نامه‌ها و زندگی و آثار ریچارد بنتلی آشنا بوده است. بی‌شک، وایتهد از مشکل نیوتن آگاه بود و تلاش می‌کرد در پویش و واقعیت‌خدایی با ویژگی‌های توصیفی‌ای معرفی کند که انسان‌ها بتوانند در قالب تعابیر زبان او را بشناسند.

هنوز آثار فرهنگی، تاریخی و جامعه‌شناختی زیادی لازم است تا ارزش پیشینه ملاصدرا که برحسب آن تلاش می‌کند نظریه‌های عرفانی را با طرح فلسفی خود ادغام کند، تعیین کند. مسأله این است که باید دوباره براساس شرایط و امکانات خود، مفهوم تعالی را که در غرب یا شرق از سنت خود به ارث برده‌ایم، بازخوانی کنیم. البته نوع زبانی که مردم قدیم در کشورهای مختلف با آن سخن می‌گفته‌اند، زبانی است که از نظر تاریخی قابل فهم هست، اما ممکن است برای ما انسان‌های مدرن معنای چندانی نداشته باشد. بنابراین باید زبان سنتی را به زبان مدرن ترجمه کنیم تا معنا پیدا کند. از این نظر، من واقعاً معتقدم درباره نظریات عرفانی به مطالعات تخصصی و همدلی بیشتری نیاز داریم تا بتوانیم درباره جهان‌شناسی صدرایی قضاوت منصفانه‌ای داشته باشیم.

وایتهد به خاطر انتشار آثار داروین بیشتر از این مشکل با خبر بود. توجه داشته باشیم که وایتهد در دوران ویکتوریا رشد کرده بود که نزاع بین علم و دین در اوج خود بود. در فرهنگ عمومی دوره ویکتوریا حرف‌های بی‌معنی و غیر منطقی زیادی گفته می‌شد و وایتهد تلاش می‌کرد خود را از این نوع تفکر برهاند، که به نظر من موفق هم بوده است. ما همه فرزندان زمان خود هستیم، هیچ کس نمی‌تواند از این امر رهایی یابد. وایتهد هم با گروه ملومزبری که وبرجینا ولف و شوهرش لئونارد آن را رهبری می‌کردند، ارتباط داشت. مور و کینس (اقتصاددان) هم عضو این گروه بودند. وایتهد، راسل، الیوت و ازرا پوند هم گاهی اوقات به این گروه می‌پیوستند. برای قضاوت منصفانه درباره رابطه علم و دین، به ویژه در دوره ویکتوریا که وایتهد در آن می‌زیست، باید به همه اینها توجه داشت.

درباره ملاصدرا هم باید پیش‌زمینه‌های فکری او، به ویژه جریان‌های تصوف و عرفان در سنت اسلامی، و به طور اخص شرق عالم اسلام، به دقت مورد مطالعه قرار گیرد. من می‌توانم گفتگویی خیالی میان احمد غزالی صوفی، برادر ابوحامد، و جی. ای. مور درباره مفهوم خلوص و خیر برقرار کنم. اگرچه رویکردهای این دو کاملاً متفاوت خواهد بود اما هدف آنها یکسان است. این موضوعی منحصر به فرد نیست،

## پرسش مشهور کانت درباره شرایط بنیادین امکان شناخت باید بسط داده شود تا پدیدار شهود عقلانی یا تجربه دینی را هم در بر گیرد. ملاصدرا، سنت سینوی و سهروردی، و هر یک از دیگر سنن کلاسیک فلسفه اسلامی، می‌توانند خدمت بزرگی به گسترش پرسش‌های معرفت‌شناسانه کانت کنند.

بلکه مسأله‌ای روش‌شناختی در درون یک چهارچوب زمانی و تاریخی خاص است.

باز هم یادآوری کنم که من همیشه رویکردی جامع‌نگر داشتم، نه تنگ‌نظرانه و مسلماً نه ایدئولوژیک. نگرش ایدئولوژیک تجربه‌های زندگی را تحریف می‌کند و در حقیقت هدف نیست، بلکه حقیقت را در چشم‌اندازی نسبی دسته‌بندی می‌کند تا ابزاری برای منفعت‌طلبی ایجاد کند. حقیقت دست‌مایه منفعت‌طلبی نیست، بلکه موضوع اخلاق است، اخلاق می‌تواند بر اساس شرایط اجتماعی، اقتصادی و سیاسی توضیح داده شود، اما حقیقت

همچنان حقیقت است. دروغ دروغ است نه چیز دیگری. من فکر می‌کنم این روح تفکر وایتهد و ملاصدرا است.

### آیا می‌توان پویش‌محوری در این دو فیلسوف را یک روش مواجهه با مسائل فلسفی دانست یا زیربنای متافیزیکی فلسفه آنهاست؟

این پرسش شما به «زیرساخت‌های متافیزیکی» ای مربوط است که در نظام‌های فکری وایتهد و ملاصدرا می‌بینیم. در واقع، زیرساخت‌های متافیزیکی نظام فکری هر دوی آنها قوی، پیچیده و وسوسه‌آمیز است. من هنوز هم فکر می‌کنم تحقیق‌های آینده باید این ساختارها و زیر ساختارها و زیر مجموعه‌های آنها و نیز فراساختارها و فرامجموعه‌های آنها را کشف کند. می‌توانیم این جنبه‌ها را در شاکله مقولات وایتهد ببینیم، مقولاتی مثل پیش‌فرض‌ها، موجودات بالفعل، سلسله (حلقه اتصال / زنجیره)، انضمامیت نابجا، خلاقیت و الوهیت. در مفهوم موجود بالفعل تکیه بر بالفعل است، نه بر موجود. این فعل واقعیت (به آلمانی *Wirklichkeit*) است که جوهره پیشرفت و ارتقا وایتهد است. از این نظر «موجودات بالفعل» که «موقعیت‌های بالفعل» نیز نامیده شده‌اند، اشیای واقعی بنیادینی هستند که جهان از آنها ساخته شده است. در پس این موجودات بالفعل هیچ چیز واقعی‌تری یافت نمی‌شود، اما بین خود آنها تفاوت‌ها و اختلاف‌هایی هست، «خدا هم یک موجود بالفعل است و پیش‌پا افتاده‌ترین موجود در فضای تهی دور دست هم.»<sup>۴</sup>

روشن است که این جمله را از منظر دینی صرف نمی‌توان فهمید، چرا که مستلزم شناخت فیزیک جدید و مکانیسم کوانتوم است، در عین حال که اشاره‌ای نیز به معنویت



دارد. از آن جایی که تأکید بر بالفعل است نه موجود، مطابق فهم وایتهد، در این جمله هم خدا به عنوان موجود بالفعل به احساس درآمده، واقعیت نهایی است. وحی در تجربه واقعی و بالفعل فرد مؤمن احساس می‌شود. البته چنین زبان دینی‌ای برای قضاوت منصفانه درباره شاکله مقولای ای که در پویش و واقعیت می‌بینیم، کافی و مناسب نیست. به این هم باید توجه داشته باشیم که وایتهد از نقل قول مفرد استفاده می‌کند، یعنی اینکه این نامی است برای چیزی بی‌نام. اما ابزاری مفید برای شناخت آن. اما استفاده از واژه خدا بدون گیومه

به این معناست که آن تجربه الوهی واقعی است. وایتهد یک شخصیت ویکتوریایی دقیق و اصیل بود که تلاش می‌کرد خود را از قید زبان دینی قدیمی پدرش رها کند، به همان حد که تلاش می‌کند از زبان عوامانه داروینیسیم دور شود. این جنبه‌های تاریخی را باید برای همراهی با رویکرد بدیع وایتهد به الوهیت مد نظر داشت. طرح مقولات در «پویش و واقعیت» به گونه‌ای ترسیم شده که انتهای مجموعه آن باز است و جا برای پیشروی و افزودن مقوله‌ای جدید هست. بنابراین، «پویش» برای تعیین و ترسیم قاعده طرح مقولات قابل توسعه واژه‌ای مناسب است.

در ملاصدرا هم من شاکله‌سازی بسیار دقیقی می‌بینم، بخشی روحانی، بخشی شاعرانه و بخشی علمی. در اسفار می‌توانیم تلفیقی از صورت‌های مختلف را ببینیم. خواننده اسفار با یک سفر اکتشافی همراه می‌شود و، اگر فردی ساده‌تر باشد، فکر می‌کند در یک کشتی فضایی فکری است تا فلک‌های مختلف و متنوع کیهان را کشف کند. این در واقع، تنها اشاره به مقصدی است که در طی این سفر فرض گرفته می‌شود و در همان آغاز «اسفار» بیان شده است، یعنی الوهیت به عنوان امری واحد. بعد از خواندن بخش‌های زیادی از اسفار من این احساس را داشتم که گویی خواننده در سفری متافیزیکی به جلو و عقب پرواز می‌کند، یعنی درحالی‌که خواننده مسافر در ساحت‌های مختلف این سفر در حرکت است، همواره گذشته و آینده هر دو حضور دارند. در واقع، هر چهار سفری

که در اسفار آمده در واقعیت یک سفر است، گرچه این موضوع همیشه برای خواننده‌ای که در معبر متافیزیکی‌ای که ملاصدرا برای او ترسیم کرده است سفر می‌کند، روشن نیست. می‌توان نام فرعی اسفار را «سفر بازگشت به مبدأ» یا «مبدأ به مثابه آینده» گذاشت.

### وایتهد در ارجاع به لایب نیتس بسیار تحت تأثیر شاگرد سابق و نویسنده همکارش در مبانی ریاضیات، برتراند راسل بود.

باز هم می‌گویم زبان عرفی دینی، حداقل در زبان انگلیسی، برای همراهی با نظام‌سازی‌های دقیق و ماهرانه وایتهد و ملاصدرا درباره جهان کافی نیست. درست است که وایتهد در تلاش است از سنت‌گرایی دوران ویکتوریا رهایی پیدا کند، اما گاه می‌لغزد و به زبان و مقولات قدیمی گرفتار می‌شود. ملاصدرا یک مؤمن واقعی و الگوی بارزی برای دین‌داران است که چگونه می‌توان عقیده خود را به شکلی متفاوت بیان کرد، مثل اسفار، و همچنان ایمان درست خود را هم حفظ کرد. این در وهله نخست طرحی برای استحکام بخشیدن به باور است، اما از طرفی هم تقریر روشنی از آن باور است که برای مردم عادی ضرورتی ندارد، بلکه برای اهداف متافیزیکی عالی‌تر مورد نیاز است.

هنوز هم من فکر می‌کنم خواننده‌های انگلیسی زبان به آثار بیشتر و نقادی کاملی نیاز دارند تا بتوانند منصفانه درباره اسفار قضاوت کنند. مثلاً درباره کانت، افراد زیادی می‌توانند با ترجمه انگلیسی آثار او درباره تفکرش قضاوت کنند. البته هیچ چیزی جای اصل را نمی‌گیرد، اما یک ترجمه خوب می‌تواند نور جدیدی را بر آن بتاباند. ترجمه انگلیسی رباعیات عمر خیام توسط ادوارد فیتزجرالد نمونه تاریخی خوبی از چنین ترجمه‌هایی است.

به جامعیت و هم‌بستگی در اندیشه وایتهد و ملاصدرا اشاره کردید که جهان‌شناسی آنها از خداوند تا دون‌ترین مخلوقاتش را دربرمی‌گیرد. شباهت‌ها و وجوه متمایز نظر هر کدام نسبت به دیگری را در چه می‌بینید؟

● این پرسش موارد مختلفی را دربر می‌گیرد. اگر ما مفاهیم پویش، هم‌بستگی، اولوهیت و مخلوقات را به کار ببریم، با

عوامل به هم مرتبط زیادی سروکار خواهیم داشت. اجازه دهید جمله‌ای از خود پویش و واقعیت بیان کنم؛ این جمله در فصل «نظم طبیعت» آمده است، جایی که وایتهد درباره افلاطون، نیوتن و بنتلی بحث می‌کند: «مفهوم خدا مفهوم موجود بالفعلی است که در سراسر جهان عینی حضور و نفوذ دارد، اما از هر دوره کیهان‌شناسانه محدودی فراتر می‌رود؛ موجودی به یک‌باره بالفعل و عینی، سرمدی، قادر و حاضر مطلق و متعال. تعالی خداوند متمایز خاص او نیست، هر موجود بالفعلی، از جمله خداوند به واسطه خصیصه تجدد خود از جهان خود تعالی می‌یابد.»<sup>۵</sup> سپس وایتهد از تفسیر رساله مبانی ریاضی نیوتن و تیمائوس افلاطون بحث می‌کند. این اتفاقی نیست. باید به خاطر داشته باشیم که مشکلی که با تیمائوس و به طور کلی فلسفه سنتی یونان وجود داشت این بود که برای جهان خالق در نظر نمی‌گرفت. به نظر ارسطو جهان نامتناهی بود، بنابراین منطقاً هرچه اکنون نامتناهی است لازم نیست ایجاد شود. همین

نکته درباره تیمائوس، محاوره افلاطونی مورد علاقه وایتهد، هم صادق است. کلید کاسموس (جهان) در یونان، ریاضیات و هندسه بود، بنابراین خداوند مهندسی بود که این جهان را در حال حرکت نگه می‌داشت. اما این پرسش هیچ‌وقت مطرح نشد که چه کسی یا چه چیزی باید ایجاد شود؟ جهان یا کاسموس ساده و فارغ از پیچیدگی بود که از نقطه نظر مهندسی اداره می‌شد.

البته وایتهد به این واقعیت تاریخی آگاهی داشت، اما متقاعد نشده بود، زیرا مفهوم تعالی برای او ارزشی مضاعف داشت تا ایده پویش را رواج و ترقی دهد. یک مکانیسم کامل یا ارگانیک کامل نیاز به طرحی برای گسترش یا پروسه‌ای برای تکامل ندارد، زیرا همه آنچه که است هست. پویش همواره بر نقصان، گشودگی و جد و جهد به سوی هدفی استکمالی دلالت دارد. در وایتهد نوعی نگرش جامعه‌شناختی به جهان وجود دارد که باید درباره آن تحقیق کرد. این جامعه‌شناسی مخلوقات جهان نیازمند

گونه‌ای به هم‌پیوستگی در صورت‌بندی هنجارها، قواعد و اخلاق است. به همین دلیل است که شر امکان‌پذیر می‌شود، چرا که جهان کاملاً خیر نیازی به اخلاقیات ندارد. این موقعیتی متناقض است، ما از یک طرف خواهان کمال و خیر هستیم و از طرف دیگر هر روز با شر و بی‌عدالتی در جهان روبرو هستیم. چگونه چنین چیزی ممکن است؟ اینجاست که ایده پویش نقش خود را ایفا می‌کند. خیر در سراسر فرآیندی که در آن شر با آینده بهتری که انسان‌ها برای آن تلاش می‌کنند در تضاد است، همواره نو و متجدد می‌شود. هرگز و هیچ‌جا نشنیده‌ایم که کسی در سال جدید شر و بی‌عدالتی را آرزو کند، آرزوها در هر زبانی همان خوبی، سلامتی، سربلندی و خوشبختی است. این بخشی از ساختار متافیزیکی پویش است، به ویژه معنایی که وایتهد در پویش و واقعیت مد نظر دارد.

در جهان همه عوامل، آیتم‌ها و عناصر به یک حد مهم هستند. آنچه تفاوت ایجاد می‌کند روابط متقابل بین آنهاست. مخلوقات جزئی و منفرد باید با هم توافق و هم‌آهنگی داشته باشند، آنها اتم‌های قرنطینه شده در فضا یا سرزمین‌هایی قرنطینه شده نیستند. هم‌بستگی، گاه قوی‌تر یا ضعیف‌تر، در مراحل مختلف زندگی هر فرد هم وجود دارد. در کودکی این هم‌بستگی در قوی‌ترین سطح خود است، در دوران بلوغ کمتر می‌شود و دوباره در دوران کهن‌سالی به همان حد کودکی بازمی‌گردد. به همین دلیل است که افراد سال‌خورده کودکی‌های خود را با آب و تاب بازگو می‌کنند، حتی گاهی شاید خود آن رویداد هم این قدر شیرین نبوده باشد.

در ملاصدرا هم با سفر بازگشت به اصل و مبدأ اشیا روبرو

## در آثار وایتهد روح لایب‌نیتیستی را هم می‌توان دید، موجودات محصول فرآیند سیروورت هستند، به این معنا تشکیک فرآیندی است که در آن موجودات جهان هستی با هم در تعامل‌اند.

هستیم. انسان این حالت و مبدأ نخستین خود را از یاد برده است، و لذا در تصوف و عناصر عرفانی تعالی همواره بر ایده بازگشت به ریشه و مبدأ تأکید می‌شود. ما تنها مسافرانی موقت روی زمین هستیم و بازگشت به اصل خود یا خیر محض و مطلق، یا آنچه در فارسی بهشت نامیده می‌شود را طلب می‌کنیم. ملاصدرا و وایتهد بار دیگر در مفهوم تعالی با هم همراه می‌شوند، گرچه برای ملاصدرا تعالی عنصری مفروض در جهان است درحالی‌که وایتهد بر فعل تعالی تأکید می‌کند، دیدگاهی که ریشه در تجربه‌گرایی انگلیسی دارد. در واقع، وایتهد از تجربه‌گرایی انگلیسی به قلمرو متافیزیک تعالی می‌جوید. من در این باره تحقیقاتی داشته‌ام که نتیجه آن درباره لاک و برکلی چند بار به چاپ رسیده است.



همچنین به نظر می‌رسد استفاده از امثال و حکم، مذهبی باشد یا سکولار، برای هر دوی آنها غیرمنصفانه است. ملاصدرا به سادگی فرض می‌کند که جهان همانی است که هست، اما وایتهد می‌خواهد با نگاه دینی اثبات کند که جهان در واقع حاصل نفوذ و گسترش تعالی است. به همین دلیل است که عمده تلاش وایتهد برای فائق آمدن بر انشعاب در طبیعت است، نامی که خودش بر آن گذاشته بود. درست است که دکارت میان تفکر و امتداد تمایز قائل شد، اما آهنگ پس‌زمینه تأملات و بحث‌های او خدایی است که حاضر و نافذ در همه جاست. به نظر من، تعالی عنصری کلیدی در ماهیت اشیا است که ملاصدرا به صراحت آن را مطرح کرده و وایتهد در سفر رهایی‌بخش خود به عنوان شخصیتی از دوران ویکتوریا دوباره آن را مطرح می‌کند.

وابستگی میان مخلوقات در تجربه روزمره ما آشکار است؛ از منظر جامعه‌شناسی، در سطح ابتدایی تفاوتی میان انسان‌ها و حیوانات وجود ندارد. پیش از این، ارسطو این واقعیت را خاطر نشان کرده بود، هر چند او به دنبال تفاوت ذاتی انسان و حیوان بود و نهایتاً آن را در عقلانیت یافت. در واقع، زنجیره‌ای از وجود به چشم می‌خورد: عقلانیت مخلوقات را با تعالی بخشیدن به آنها، کمابیش، به یکدیگر متصل می‌کند و آنها را در شرایط کلی تعالی به قلمرو الهیت متصل می‌سازد. من نظر ملاصدرا درباره سفر مخلوقات به سوی ریشه‌های

اصلی آنها را یک تعطیلی یا بازگشت متافیزیکی، به معنای مدرن، نمی‌دانم، بلکه بسیاری از مخلوقاتی که بینش الهی خود را از دست داده بودند یا ذات حقیقی‌ای را که معناداری جهان را نشان می‌دهد، فراموش کرده‌اند، دوباره آن را به دست خواهند آورد. ما می‌توانیم از زبان دینی رایج که مردم عادی با آن سخن می‌گویند استفاده کنیم، یا از زبان متافیزیکی مردان و زنانی که راه خود پیدا کرده‌اند و می‌کوشند به خانه خود در ساحت الوهیت بازگردند.

باز هم به نظر من برای نیل به این عمل جستارها و تحقیق‌های حیاتی‌تری نیاز است. ما باید در جستجوی زبان خاصی باشیم که وایتهد و ملاصدرا در دوره تاریخی و نسل خودشان استفاده کرده‌اند و زبان و رویه آنها را به زبان و رویه‌های خود در دوره و نسل خودمان بازگردانیم. پیوند میان نسل‌های مختلف شخصیت‌های فکری ثابت شده است، در واقع، حقیقت خود را همچون یک باطری بر ما آشکار می‌سازد که مداوم تولیدکننده نیروی الکتریسیته‌ای است که ما را قادر می‌سازد نور حقیقی را دنبال کنیم. ملاصدرا همواره به نور حقیقی متمسک می‌شد و تلاش می‌کرد نقشه راه و برنامه‌ای زمانی برای مسافران این راه طراحی کند تا بتوانند بلیطی یک‌طرفه برای سفر خود بخرند. نظریه توماس ولف، نویسنده امریکایی، که «انسان نمی‌تواند به خانه بازگردد» از نظر ملاصدرا مطرود و باطل است. ولف متفکری مدرن است و بیش از حد بر وجود زمینی تمرکز کرده و از تعالی غافل مانده است.

می‌توان گفت نظریه هم‌بستگی در تعالی حقیقتاً هم در وایتهد و هم در ملاصدرا زیربنایی و ضروری است. به نظر کانت با توجه به اینکه ما برای حفظ سلامتی خود و مصون ماندن از بیماری «فاوست» گونه‌ای<sup>۶</sup> که همواره با ایده تعامل با شیطان در بازی و کشمکش است به تعالی نیازمندیم، جای کافی برای باور هست.

به طور خلاصه، مفهوم پویش در ملاصدرا و وایتهد مبنایی است. این در تاریخ فلسفه غرب اهمیتی استراتژیک دارد. چرا که از مفهوم ارسطویی جوهر دل بریده و دور شده است، زیرا جوهر در فلسفه ارسطو زیربنایی هستی‌شناسانه از ساختار دستوری معرفت‌شناسی موضوع‌محمولی در زبان یونانی (هندو و اروپایی) است. وایتهد در مقام یک ریاضی‌دان می‌فهمید

## برای فهم و بررسی ارزیابی وایتهد از انقلاب علمی قرن هفدهم در اروپا، تاریخ علم به ویژه نیوتن را مطالعه کردم.



که جوهر ارسطویی ساده‌سازی جهان عینی است که برای کاربرد روزمره مفید است، یا به زبان امروزی، هستی‌شناسی‌ای کاربرپسند است. کانت قبلاً در نقد اول توجه کرده بود که مفهوم جوهر ارسطویی را باید در جدول مقولات خود دوباره بازسازی کند، ما امروزه وجود جوهر را در جدول مقولات کانتی با نام «نسبت» می‌شناسیم. کانت نسبت‌های ریاضی را مد نظر داشت که طبیعت را براساس کمیت‌ها و روابط ریاضی توصیف می‌کند، نه براساس فلسفه طبیعی. از این نظر، مطمئن نیستم که تطورات منطقی صوری را بتوان رابطه‌ی الوهیت با مخلوقات تلقی کرد. وایتهد و ملاصدرا در تاریخ فلسفه شرایط و جایگاه خاصی دارند. من گمان می‌کنم هنوز هم جا برای کاوش درباره‌ی رابطه‌ی عالم الوهیت و مخلوقات هست.

وایتهد به کرات زبان متافیزیکی را به شیوه‌ای پیچیده به کار می‌برد، اما به نظر می‌رسد زبان متافیزیکی ملاصدرا در درون سنت اسلامی متداول‌تر و عرفی‌تر است. من شخصاً فکر نمی‌کنم مکتب الهیات پویشی که در چند دهه اخیر در امریکا رواج یافته است، انصاف را درباره‌ی پیچیدگی این مسأله رعایت کرده باشد. به نظر من الهیات پویشی در سنت مسیحیت پروتستان عرفی‌تر از آنی است که مسأله وحدت و کثرت و رابطه خاص الوهیت با مخلوقات را حل کند. اما صدرا مجبور نیست با سنت کانتی مقابله کند، بلکه پویایی را در مسأله خاص حالات معنوی‌ای که در سراسر ابعاد کیهانی حضور دارند، می‌دمد. به نظر من تفاوت شاخص بین وایتهد و ملاصدرا در مواجهه با حیث هستی‌شناختی الوهیت و مخلوقات این است که وایتهد سعی می‌کند پیش‌فرض‌های سنت مسیحی را اصلاح و تعدیل کند اما ملاصدرا، همچون

غزالی در رساله‌اش در رد فلاسفه، از دیدگاه‌های گذشتگان درباره‌ی خدا و ماهیت وحدت و خلقت او بهره می‌گیرد. وایتهد و ملاصدرا هر دو مصداق تعبیر عالی استراوسون هستند، «فلاسفه اصلاح‌گر». اما فهم رضایت‌بخش و مناسب نوشته‌های هر دوی آنها درباره‌ی این موضوع خاص نیازمند کار و تلاش زیادی است.

این هم‌بستگی و جامعیتی که بر آن تأکید دارید، در فلسفه ملاصدرا در پرتو وحدت تشکیکی وجود تبیین شده است، یعنی به نحوی وحدت اصالت دارد و کثرت زایدی ماهیت اعتباری است. وایتهدی که خود به تأثیرپذیری از لایب‌نیتس اعتراف می‌کند، در فلسفه خود چگونه وحدت

### موقعیت‌های بالفعل را ترسیم می‌کند؟

● تشکیک وجود، کثرت و ماهیت اعتباری محل تلاقی متافیزیک و منطق هستند. در اندیشه وایتهد وحدتی صوری وجود دارد، اما نه وحدتی ضروری، بلکه وحدتی متافیزیکی. در آثار وایتهد روح لایب‌نیتسی را هم می‌توان دید، موجودات محصول فرآیند ضرورت هستند، به این معنا تشکیک فرآیندی است که در آن موجودات جهان هستی با هم در تعامل‌اند. بنابراین به نظر می‌رسد از نظر وایتهد وحدت عطا شده نیست، بلکه در کثرت عملکرد همه موجودات به دست آمده است. این دیدگاه تنها روح لایب‌نیتسی دارد، نه ساختار لایب‌نیتسی. پنجره‌های بسیاری در اندیشه وایتهد گشوده می‌شوند درحالی که در اندیشه لایب‌نیتس مواندها بی در و پنجره‌اند و هیچ هم‌آهنگی پیشین‌بنیادی در وایتهد وجود ندارد که در لایب‌نیتس هست. به همین دلیل است که در آثار وایتهد، از جمله اثر اصلی او پویش و واقعیت، خدایی دوقطبی را می‌یابیم که به اشکال گوناگون نمایان می‌شود، نظیر آغاز و پایان.

وایتهد در ارجاع به لایب‌نیتس بسیار تحت تأثیر شاگرد سابق و نویسنده همکارش در مبانی ریاضیات، برتراند راسل بود. اگر بخواهیم قضاوت قابل دفاعی درباره‌ی تأثیر لایب‌نیتس بر وایتهد داشته باشیم، باید کتاب راسل درباره‌ی لایب‌نیتس را که در سال ۱۹۰۰ منتشر شده بود بررسی کنیم. منادولوژی لایب‌نیتس برای مقایسه توصیف وایتهد از چیستی وحدت تشکیکی (پویشی) وجود سودمند هست، اما کافی نیست. مسأله ماهیت اعتباری دو وجه داشت، وجه صوری و وجه هستی‌شناسانه. برای بررسی این مسأله باید کاربرد ارسطو از تعبیر موجود  $tode\ ti = \text{What is}$

.../ ما هو) و برخورد صوری فلسفه قرون وسطای لاتینی و متون کلاسیک تفکر اسلامی با آن را به خاطر بیاوریم. چگونه برای «ما هو؟» یک حالت کلی و یک حالت جزئی فرض شده است؟ اینها پرسش‌هایی مشکل و تکنیکی هستند و باید حرفه‌ای با آنها برخورد کرد. تاریخ به عنوان یک بستر سودمند است، اما ما باید زبان باستان و قرون وسطی را به زبان معاصر ترجمه کنیم.

ملاصدرا در رابطه با وحدت تشکیکی وجود، کثرت و ماهیت به نوافلاطونیان نزدیک‌تر است. وحدت الوهی او هرگز مورد تردید قرار نمی‌گیرد و همواره به مثابه بنیادی اساسی برای هر آنچه با آن در ارتباط است عمل می‌کند. به نظر من وحدت

ترجمه آلمانی ماکس هورتن  
از ملاصدرا خیلی مفید بود،  
چرا که به حق «ترجمه‌ای  
فلسفی» است. البته برخی  
ترجمه‌های انگلیسی و  
تحقیق‌های بسیار خوب  
اشخاصی مثل نصر و کربن  
هم کمک زیادی کرد،  
به‌ویژه اینکه من به حد کافی  
فارسی نمی‌دانستم تا آثار  
ملاصدرا را به زبان اصلی  
بخوانم. این برای من  
مایه تأسف بود، اما یک  
فیلسوف طراز اول را  
می‌توان از هر ترجمه‌ای  
هم فهمید.

تشکیکی در اندیشه ملاصدرا، چه در روح فلسفی خود و چه در روش، به نحو متفاوتی از وایتهد عمل می‌کند. در اینجا باید به بستر تاریخی‌ای که ملاصدرا در آن می‌زیست توجه کنیم. دلیل اینکه چرا روح فلسفی و روش‌شناسی او با وایتهد متفاوت است، این است که پیش‌فرض‌های هستی‌شناسانه ملاصدرا هرگز تغییر نمی‌کنند و همواره در پرتو آنهاست که می‌توانیم قضاوت کنیم که چرا و چگونه بین توصیفات و تعریف‌های او با پیش‌فرض‌های ارتباط منطقی و علی برقرار است. اما می‌بینیم که وایتهد پیش‌فرض‌های بنیادین فلسفه غرب را به دقت موشکافی می‌کند. او

می‌خواهد شرایطی متفاوت ایجاد کند که کمتر رنگ و بوی ارسطویی و کانتی داشته باشد، بلکه بیشتر افلاطونی است و صورت تبدیل شده‌ای از لاک، هیوم و برکلی دارد.

در اندیشه صدرا می‌توانید به وضوح تغییر سمت و سوی وحدت وجود از ساختار آن را احساس کنید، درحالی‌که در وایتهد وحدتی مرکب از کثرت عملکرد همه موجوداتی که در فرآیند آشکار کننده یک پارچگی وجود سهم دارند، احساس می‌شود. وحدت وجود صدرا در فرآیندی تشکیکی در قوس صعودی بازگشت به مبدأ وارد می‌شود. این یک فرآیند چرخه‌ای است که از عصری به عصر دیگر خودش را نو می‌کند، در حالی‌که پیش‌فرض‌های ازلی، یا به قول کانت شرایط بنیادین، خود را حفظ می‌کند، اما سلسله مراتب آن ادامه می‌یابد. به نظر می‌رسد که ملاصدرا بر کل متمرکز می‌شود درحالی‌که وایتهد بیشتر علاقمند به تشکیک فردی و کارکرد آن در عملکرد کل است. از نظر وایتهد هیچ چیزی پایدار و ابدی نیست، بلکه همه چیز در حال نوشدن است اما از نظر ملاصدرا جهان جاویدان است، اما نه به معنای ارسطویی، بلکه بیشتر به معنایی نوافلاطونی، به همراه معنایی افزوده و اختصاصی که همان بازگشت به اصل (مبدأ) است، چرا که اصول ریشه در وحدت الوهی وجود دارند.

این بیشتر پاسخی نظری به پرسش شماس و ممکن است در جزئیات اختلاف‌نظرهایی تخصصی بروز کند، اما کلیات یکی است. من ادعا نمی‌کنم که همه جزئیات نظریات این دو فیلسوف را می‌دانم، اما در تفسیر باید سخاوت‌مند بود؛ سخاوت‌مندی و گشاده‌نگری‌ای که به نظرم در هم آثار وایتهد و هم ملاصدرا دیده می‌شود.



نباید فراموش کنیم که وایتهد از تاریخ علم هم سود می‌برد. او تطورات ریاضیات و روش‌شناسی علمی جدید را می‌شناخت، و از بحران‌های ذهن اروپایی که می‌توان آن را در آثار نیوتن و نامه‌هایی که با دکتر ریچارد بنتلی، رییس کالج ترینیتی کمبریج، مبادله کرده یافت، آگاه بود. وایتهد از این نامه‌ها اطلاع کامل داشت و سعی می‌کرد پرسش مهم بنتلی از نیوتن را حل کند: «جهان مکانیکی تو از نظر ریاضی درست است، اما معجزات و شگفتی‌های جهان را چگونه تبیین می‌کنی؟» پاسخ، همان مقدمه مشهور نیوتن بر اصول ریاضی فلسفه طبیعی بود که در آن نظرش درباره قوانین اساسی فیزیکی و جاذبه را بیان کرده است. نیوتن و لایب‌نیتس حساب دیفرانسیل و انتگرال، یا به تعبیر نیوتن «fluxions»، را بسط دادند و به تبع آن از نقطه نظر ریاضی گستره کنترل حوادث فیزیکی در جهان افزایش پیدا کرد. در آخرین نامه‌ای که بین نیوتن و لایب‌نیتس رد و بدل شد، که وایتهد هم از آن به خوبی اطلاع داشت، روابط دوسویه وحدت تشکیکی وجود، کثرت و ماهیت اعتباری مورد بحث قرار گرفته بود. وایتهد آثار فلسفی خود را، که بر ریاضیات مدرن مبتنی بود، ادامه این گفتگوی نیوتنی-لایب‌نیتسی می‌دانست. شاید باید پژوهش‌گران جوان ایرانی این بستر را مورد توجه قرار دهند و ملاصدرا را به‌عنوان بازیکن متافیزیکی سوم وارد گود کنند.

**آیا سیر اشتدادی و تکامل غایت‌گرایانه‌ای که ملاصدرا برای قوس صعود هستی قائل است، در این نظریه وایتهد یا به قول شما گفتگوی نیوتنی-لایب‌نیتسی هم هست؟**

● افزایش تدریجی شدت وجود (اشتدادی) در فلسفه ملاصدرا یک ابداع است که به جهان‌شناسی او پویایی و دقت هستی‌شناسانه مضاعفی می‌دهد. هر چه شدت بیشتر باشد، حضور و وجود نیز بیشتر است. این، تقریر دکارت از نگرش فازی (عدم قطعیت) به وضوح مفهوم شی را به یاد می‌آورد. در اندیشه ملاصدرا ما با فرآیندهایی سر و کار داریم که به میزان شدت خود وضوح می‌یابند، چیزی که می‌توان از آن به شدت هستی‌شناسانه تعبیر کرد. به این معنا، می‌توان گفت در وحدت تشکیکی وجود، وحدت خداوند شدت نهایی یا شدیدترین حضوری است که در لایه‌ها و

**«غزالی، آن‌گونه که در کتاب‌های معمول غربی آمده، مرگ تفکر فلسفی-کلامی در اسلام نیست، بلکه فقط عصری‌ست که به سرعت به سوی دیگر افق‌های فکری گام برداشته شد.»**

ساختارهای مختلف مخلوقاتش بروز کرده است. در ملاصدرا، علی‌رغم همه چیز، می‌توان التزام قوی‌تر - یا به‌قول شاعر صوفی، احمد غزالی، احساسی‌تر- او به «وحدت وجود» را نسبت به وایتهد یافت. به نظر من تعلق خاطر ملاصدرا به «وحدت» است، درحالی‌که وایتهد بیشتر بر «موجودات» تأکید دارد که وحدتی عملی (کارکردگرایانه)، به معنای مدنظر در روان‌شناسی گشتالتی، را می‌سازند.

باز هم این پاسخ و عقیده من، نظری و برخاسته از برداشت و تفکر آزاد من است. باید توجه داشت که ملاصدرا و وایتهد دو فرد مختلف در زمانه و بستر فرهنگی خاص خودشان، ایران دوره صفوی و انگلستان دوره ویکتوریا، بوده‌اند که به بهترین نحوی که می‌توانسته‌اند درباره جهان سخن گفته‌اند. ما به عنوان مفسر مجاز هستیم از مزیت شک هم بهره ببریم. من یقین دارم که فلاسفه بزرگی همچون ملاصدرا و وایتهد چنین اجازه‌ای داده‌اند و خود هم از آن بهره می‌بردند.

در فلسفه وایتهد شدت (اشتداد) به عنوان مرتبه ساختاری مشککی که در آن موجودات خودشان را پیدا می‌کنند وجود دارد، اما بدون غایت‌شناسی. ولی در اندیشه ملاصدرا غایت‌شناسی الوهی همواره در طول وحدت تشکیکی و اشتدادی وجود حضور دارد و رد پای آن در همه جا هست. بنابراین به نظر می‌رسد از نظر وایتهد اشتداد ارزش خودش را دارد و در شکل‌های مختلف وجود بدون هدفی غایت‌شناسانه ظاهر می‌شود. از نظر ملاصدرا سفرهای چهارگانه همواره غایتی دارند که بر اساس آن شکل می‌گیرند: «بازگشت به وحدت سرمدی وجود». به قول مشهور، «همه راه‌ها به رم ختم می‌شود».

به نظرم به این هم باید توجه داشت که هم در ملاصدرا و هم در وایتهد پویایی و استکمال محدود به کل جریان هستی نیست، بلکه هر یک از موجودات هم به خودی خود «حرکت جوهری اشتدادی» دارند.

● بله، منظور من هم از وجه چهارمی که گفتم بین وایتهد و ملاصدرا قابل مقایسه است، همین است؛ مواجهه با جوهر ارسویی. «حرکت جوهری اشتدادی» و پویش خلاق از نظر ملاصدرا و وایتهد موضوعاتی اساسی است. تعبیر «حرکت جوهری»، دست‌کم در ترجمه انگلیسی، عبارتی زیرکانه برای پرهیز کردن از مفهوم ارسطویی جوهر است. باز هم، باید در بستر تاریخ فلسفه روشن شود که ریشه عقلانی مفهوم «حرکت

جوهری اشتدادی» و مفهوم «پویش» نقد مفهوم جوهر ارسطویی هستند. قبلاً در فلسفه کانت اشاره‌ای به نقض طرح ارسطویی طبقه‌بندی جوهر به‌عنوان یک رکن اساسی شده بود. حرکت مداوم، پویایی را وارد جهان‌شناسی ملاصدرا و وایتهد می‌کند. البته این بدین معنا هم هست که همه موارد دیگری که به نظام طبقه‌بندی ارسطویی مربوط می‌شوند هم باید با نگرشی پویا اصلاح و تفسیر شوند. شاید تحلیلی نظام‌مند، در درون بستری تاریخی، از آنچه آلمانی‌ها «Begriffsgeschichte» می‌نامند لازم باشد؛ این واژه به معنای تاریخ ویژه یک مفهوم است که چگونه خود را در نظامی مانند نظام ملاصدرا و وایتهد پروراند و آشکار کرده است.

البته این باید در متون اصلی عربی و انگلیسی بررسی شود و به نحو انتقادی به زبان‌های دیگر ترجمه و تفسیر شود. هنوز هیچ ویرایش انتقادی‌ای از پویش و واقعیت وایتهد و هیچ ترجمه انگلیسی انتقادی مناسبی از اسفار ملاصدرا وجود ندارد. چنین ویرایش و مقابله بزرگی ضرورتاً باید از بالاترین استانداردهای علمی برخوردار باشد و تفسیری در نهایت کیفیت متناسب با این متن‌ها به دست دهد.

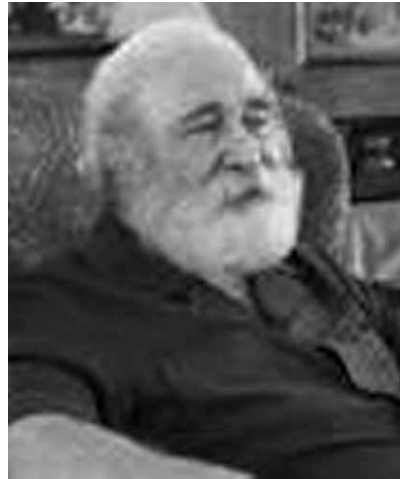
### متأسفانه همه کتب‌ها منتشر شده و مرثیه‌سرای‌هایی که در غرب می‌شود، از جمله کتاب ماکس هورتن که در ۱۹۱۳ منتشر کرد، این گمان را ایجاد می‌کرد که مفهوم عام توسعه فلسفه اسلامی با غزالی به پایان رسیده است، در واقع، مورخان غربی تاریخ فلسفه اسلامی از بخش شرقی این پیشرفت غافل بوده‌اند.

نکته دیگری که مایلم بپرسم و نظر شما را بدانم این است که در نظام هستی‌شناسی ملاصدرا، مثل افلاطونی پذیرفته شده‌اند، وایتهد هم در کتاب «*Religion in the Making*» به «قلمرو موجودات ایده‌آل» اشاره می‌کند. آیا این موجودات همان مثل افلاطونی هستند؟ به نظر شما مثل در نظام فلسفی این دو فیلسوف چه جایگاهی و نقشی دارد؟

● به نظر نمی‌رسد نظریه ایده‌های (مثل) صدراپی یک طرح افلاطونی محض باشد، بلکه بیشتر تلاشی است برای فراهم ساختن زمینه‌ای که از طریق آن مثل بتوانند در پویش حرکت جوهری اشتدادی مشارکت کنند. این تفسیر نظری بخشی از تحلیل دقیقی است که درباره ارتباط میان ملاصدرا، افلاطون و فرقه نوافلاطونی داشته‌ام.

در آثار وایتهد، به ویژه در سخنرانی‌های او در «دین در دست ساخت»، در قالب «موجودات ایده‌آل» نوعی هم‌ذات‌پنداری با ایده‌های افلاطونی می‌بینیم. در این باره باید به آثار وایتهد درباره منطق ریاضی و نظریه مجموعه‌ها توجه کنیم؛ او در «اشیا خارجی» نوعی از صورت‌های افلاطونی را می‌دید که امکانات موجودات بالفعل به شمار می‌روند. ویکتور لوو که

زندگی‌نامه وایتهد را نوشته، یک بار به من گفت مقاله «ریاضیات و خیر» که آخرین مقاله منتشر شده‌ای است که وایتهد در دانشگاه هاروارد ارائه کرده، در فلسفه او نقش محوری دارد. او در این مقاله جهان‌شناسی خود را بر اساس الگوهای ریاضی و صور افلاطونی بیان می‌کند. توجه به اینکه وایتهد می‌کوشد دمیورژ افلاطون که در محاوره تیمائوس مطرح شده و پانتوکریاتور نیوتنی که در حاشیه مبانی ریاضی آمده، را بفهمد و مقایسه کند، همه اینها را از نظر تاریخی معنادار



خواهد کرد. همچنین باید به تاریخ ریاضیات هم توجه داشت که روش علمی «طبقه‌بندی» ارسطویی در انقلاب علمی غرب به ایده دکارتی «سنجش» تغییر یافت. البته در اینجا تنشی در میراث فیثاغوری ریاضیات هم به وجود می‌آید، میراثی که در نوعی بستر صوفیانه برای عدد جنبه روحانی و موسیقایی هم قائل است.

مثل منفک از هم ظاهر نمی‌شوند، بلکه همان طوری که وایتهد دریافته بود، عضوی از یک گروه هستند. وایتهد این را با روانشناسی گشتالتی سازگار یافت. او با ولف‌گنگ کوهلر، بنیان‌گذار روانشناسی گشتالتی، ملاقات کرد و با او درباره مفهوم گشتالت (شکل و/یا شکل‌سازی) گفتگو کرد. بنابراین روانشناسی، روحانیت، الگوهای عددی و اشکال بخشی از یک کل هستند.

من شک دارم که نظر وایتهد درباره ویژگی «دوقطبی» بودن مفهوم الوهیت ربطی به تلاش او برای حل مسأله دمیورژ رساله تیمائوس داشته باشد که به نوعی سامان‌دهنده جهان

است اما خدای خالق نیست. البته این موضوع یک مسأله جدی برای متفکران مسلمان در مراحل اولیه برخورد با فلسفه یونانی، به ویژه در اسکندریه باستان، بود. اگر تاریخ فلسفه را با نگاه باز تفسیر کنیم، می‌توانیم بگوییم: فلسفه یهودی، مسیحی و اسلامی با اقتباس برخی نظریه‌های فلسفه یونان باستان و انکار یا نادیده گرفتن دیگر نظریات آن، البته با تلاش برای اصلاح آنها، در عرصه تاریخ جهان پدیدار شد، به خصوص تحویل ارسطو به ارسطوی یهودی (ابن‌میمون که آثار او به عربی است)، ارسطوی مسلمان (غزالی، ابن‌سینا و ملاصدرا) و ارسطوی

مسیحی (توماس آکوئیناس).

به نظر می‌رسد وایتهد این تلاش بزرگ را که طی بیش از هزار سال جریان داشت حس کرده بود، اما او یک مورخ حرفه‌ای تاریخ فلسفه نبود. بنابراین سخاوتمندانه بداهه‌سازی می‌کرد تا نحوه تفکر خود را با تفسیری روشن‌فکرانه و لیبرال از حقایق تاریخی هماهنگ کند. این یکی از دلایلی بود که من سال‌های بسیاری را صرف تحقیق درباره مبانی تاریخی فلسفه جهان‌شناسانه وایتهد کرده‌ام که نتایج آن را در مقالات و تألیفات متعددی در

طول این سال‌ها منتشر کرده‌ام و تفسیر نظام‌مندی از تحقیقاتم را با عنوان «سوژه ادراک‌گر، تأملی در فلسفه ارگانسیم آلفرد نورث وایتهد» (۱۹۸۴) ارائه کردم که هنوز به طور کامل منتشر نشده است.

در فصل «حقیقت و صورت»، بخش ۳ از پویش و واقعیت آمده است: «... موجودات ابدی، نظیر ذات ازلی خداوند، جهان مثل افلاطونی را می‌سازند.» اینجا ارتباطی پیچیده میان مفهوم الوهیت افلاطون و وایتهد می‌یابیم؛ همچنین از نظر تاریخی باید نیوتن را هم وارد این رابطه کرد، چرا که وایتهد تنها در چارچوب فلسفه نمی‌اندیشید، بلکه به تاریخ علم و ریاضیات هم توجه داشت. او الوهیت را به مثابه «ذات ازلی خداوند» توصیف می‌کند که تجسمی از ایزدهای ابدی را نشان می‌دهد، اما به تاریخ مرتبط نیست. یعنی که ذات ازلی خداوند بدون پیش‌فرض است، درست مثل خدا در فلسفه یونان، اما الوهیت مورد نظر وایتهد «ذاتی تبعی» هم دارد، به این معنا که الوهیت وارد تاریخ جهان می‌شود و از این طریق در حوادث تاریخ بشری «سهیم می‌شود».

البته این‌ها موضوعات مهمی هستند که در فلسفه غرب، از جمله در افرادی مانند کانت، گیبون، هگل، شلینگ، نوالیس، مارکس، فروید، اسپنگلر و توینی هم می‌بینیم.

البته تفسیر من یک تفسیر مرسوم و استاندارد نیست، اما ما باید دیدگاهی وسیع‌تر اتخاذ کنیم و میدان دید خود را افزایش دهیم و از دیدگاهی جهانی بنگریم تا بتوانیم تفسیری منسجم‌تر ارائه دهیم. تا همین سال‌های اخیر تفسیر غربی از رشد فلسفه اسلامی بسیار محدود بود؛ تا غزالی، و به ملاصدرا حتی در آثار شناخته شده‌ای مثل کتاب د بوئر که در سال ۱۹۰۴

**آشنایی با  
سیدمحمدنقیب‌العطاس  
در مالزی فرصتی بود تا  
با تمدن اسلامی در  
جنوب شرق آسیا آشنا شوم  
و خارج از برنامه درسی و  
تحصیلی خودم درباره آن  
مطالعاتی داشته باشم که  
باعث رشد و گسترش  
تفکر عقلی  
من شد.**

منتشر شد، اشاره هم نمی‌شد. ماکس هورتن، استاد فلسفه بن و استاد فلسفه و فرهنگ اسلامی، اولین کسی بود که افتخار همکاری با دکتر حسین نصر و استاد پاکستانی دانشگاه شیکاگو، فضل‌الرحمان، درباره صدرالدین شیرازی را داشت. هورتن، نصر و فضل‌الرحمان «چشمان غرب» را به بخش شرقی فرهنگ اسلامی و ملاصدرا باز کردند، البته نباید کربن را هم فراموش کرد. من به هورتن خیلی مدیونم. دوست دارم این فرصت را مغتنم شمرده و بخشی مهم از اثر اصلی او به زبان آلمانی درباره ملاصدرا را با ترجمه خودم نقل قول کنم: «غزالی، آن‌گونه که در کتاب‌های معمول غربی آمده، مرگ تفکر فلسفی-کلامی در اسلام نیست، بلکه فقط عصری است که به سرعت به سوی دیگر افق‌های فکری گام برداشته شد.»<sup>۷</sup> بنابراین ما به «ترجمه‌ای فرهنگی» در عصر جهانی شدن نیازمندیم و نباید برای ترجمه آثار فلسفی، خودمان را به فرهنگ لغت‌ها محدود کنیم.

احساساتی وابسته به هم دارند که نمایان‌گر آگاهی عاطفی در جهان هستند. به نظر من، ما امروزه در جایگاهی هستیم که سعی کنیم ساختمان بصری و عاطفی مخلوقات را درک کنیم. وایتهد یکی از معدود فلاسفه‌ای است که عواطف و احساسات را به مثابه بنیان معرفت‌شناسانه شناخت جهان جدی می‌گیرند؛ ماکس شلر هم این‌گونه است. معنای این سخن این نیست که او عقل یا قلمرو افلاطونی را دست کم می‌گیرد، بلکه به این معناست که اساس معرفت‌شناسانه او از آنچه تمثیل غار افلاطون یا حتی ارسطو در رساله «نفس» درباره روح بیان می‌کنند، بسیار عمیق‌تر است.

مطابق متن پویش و واقعیت، مثل در واقعیات مشارکت دارند. در بخش نخست، فصل دو، پویش و واقعیت با عنوان «خدا و جهان»، ذات خداوند به مثابه امر ازلی و امر تبعی توصیف شده است. این فقرات کتاب باید با دقت خوانده شوند، به ویژه زبانی که به ترتیب برای هر یک از این مطالب به کار رفته است. خدا/الوهیت رییس یا زعیم (chief) است، یعنی شرط اساسی برای خلق کاراکتر ازلی. این همان اصلی است که می‌گوید: «خدا با کل کائنات/مخلوقات است» و در واقع، ترجمه مسیحی‌وار وایتهد از بخش مشهوری از متافیزیک<sup>۸</sup> ارسطو است که می‌گوید: «او حرکت می‌کند بدون آنکه حرکت داده شود»؛ چیزی که از آن مفهوم «محرک لایتحرك» گرفته شده است. البته متن کلاسیک یونانی به معنای سامی‌ای که از خلقت هست، نیست. وایتهد از این مسأله آگاه بود و سعی داشت مستقل از توماس آکوئیناس، مسأله خلقت را در بستری فلسفی حل کند. به همین خاطر است که علی‌رغم تلاش‌های الهیات پویشی، یک برداشت مسیحی خاص از مفهوم خدا در تفکر وایتهد نمی‌یابیم. وایتهد می‌خواهد از اصطلاحات سنتی و مرسوم که در متون مسیحی می‌یابیم خلاص شود، به همین خاطر محققان غربی، به‌ویژه مفسران وایتهد، درباره مفهوم مد نظر او از الوهیت/خدا اختلاف نظر دارند. تفسیر من به‌وضوح مبتنی بر حقایق تاریخی متن است و می‌گویم همه آنچه را که وایتهد در سر داشت، مدنظر داشته باشم. البته معنای حرف من این نیست که من با همه مواردی که در متن او آمده موافقم، من صرفاً به یک انسان بزرگ و یک اندیشمند احترام می‌گذارم. باز هم به نظر من باید تحقیقات تاریخی بیشتری صورت گیرد، به ویژه درباره ارسطو؛ تحقیقاتی که هم‌دانشگاهی و دوست قدیمی‌ام، پروفسور آیور لکلرک در آن پیشگام بود.

از دیدگاهی کلی می‌توان گفت وایتهد درباره ارتباط خدا

**وایتهد اوج نوع خاصی از تفکر است که قرن‌ها در اروپای غربی رشد کرده بود، هم‌چنان که به نظر من در ملاصدرا هم می‌توان دیدگاه‌های فراگیری درباره سنت‌های اسلامی یافت، او به خوبی جنبه‌های عربی و ایرانی فلسفه اسلامی را به هم پیوند داده است.**

به مسأله ذات تبعی خداوند در فلسفه وایتهد اشاره کردید، اجازه دهید کمی به طور خاص به موضوع الهیات و عنصر الوهیت در فلسفه وایتهد و ملاصدرا بپردازیم. در نظام تشکیک وجودی ملاصدرا خداوند اصیل‌ترین موجود و در رأس جهان هستی است، اما به هر حال موجودی در داخل مجموعه هستی است نه خارج از آن. وایتهد هم تأکید دارد که نباید خداوند را عاملی بیرون از سیستم دانست. با این لحاظ، پیوند خداوند با نظام مخلوقاتش چگونه است؟

● بله، نظریه ملاصدرا درباره وجود (تشکیک) الوهیت را هم در بر می‌گیرد و علت غایی آن خداست. البته این نظریه شاخصه‌های زیادی دارد که توصیه می‌کنم محققان جوان و آینده‌نگر، اثر دوست ترکیه‌ای من، آلپ‌ارسلان آچیک‌گنچ، درباره منظور ملاصدرا از وجود را مطالعه کنند.

ارتباطی که وایتهد میان خدا و مخلوقاتش برقرار می‌کند، بسیار پیچیده است. این ارتباط دو قطبی است که در آن مخلوقات به عنوان موجودات بالفعل در قلمرو الوهیت، توسط مخلوقات به عنوان موجودات پدید آمده و درهم تنیده تجربه می‌شوند. در اینجا است که تعبیر محوری وایتهد، یعنی «دریافت» وارد بازی می‌شود. تجربه بنیادین مخلوقات در یک سطح عاطفی به وقوع می‌پیوندد، سطحی که بسیار عمیق‌تر از آگاهی یا ادراک صرف است. در وایتهد زنجیره‌ای میان مخلوقات وجود دارد که شبیه مونا‌های بدون «پنجره» لایب‌نیتس نیست، بلکه آنها

و مخلوقاتش، سعی کرده دوباره به مسأله کلاسیک رابطه میان مثال و واقعیت که در فلسفه یونان باستان مطرح شده و ارسطو و افلاطون آن را تبیین کرده‌اند، بیندیشد. این مسأله اساسی «تمثیل غار» افلاطون بود. بی‌شک ما در عصر اینترنت باید دوباره از آن غار دیدن کنیم و ببینیم چگونه «زندانیان» تغییر می‌کنند و رشد می‌یابند. ما باید آن را به سرنوشت بسپاریم، خواه بهترین باشد یا نباشد.



را اصلاح کرد و واژگان و زبان جدیدی را برای آنها ترسیم کرد. من با بازخوانی دقیق بسیاری از نوشته‌های لاک و برکلی دریافتیم که وایتهد آنها را به حوزه متافیزیک بازگردانده است. او ارزش والای توصیفات آنها از تجربه بشری را درک کرده بود اما احساس می‌کرد نتوانسته‌اند مبنای هستی‌شناسانه محکمی برای توصیفات خود ارائه دهند. پدیداری که توصیف می‌شد بایستی بر یک صورت جهان‌شناسانه مبتنی می‌شد.

وایتهد واژه ابتکاری «prehen- ap-sion» را از کوتاه کردن واژه «ap-

prehension» در نوشته‌های برکلی به دست آورد. داستان مدرک و مدرک در اندیشه برکلی، به ماجرای هستی‌شناسانه از یک امر مهم معرفت‌شناختی تبدیل شد، تحلیل وایتهد از ساختار احساسی ادراک به درکی عمیق‌تر می‌رسد. شاید تحلیل فروید از ناخودآگاه بر وایتهد تأثیر گذاشته باشد، اما همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم و می‌خواهم باز هم بر آن تأکید کنم، وایتهد یکی از معدود فلاسفه‌ای است که احساسات بشری را از منظر معرفت‌شناختی جدی گرفت. تنها فیلسوف بزرگ دیگری که با تحلیل بهتر و والاتری به احساسات بشری پرداخت، ماکس شلر، فیلسوف آلمانی بود که در دنیای غیر آلمانی زبان دست کم گرفته شده است.

به هر حال، واژه prehension/دریافت - که در واژه‌نامه‌های انگلیسی هم نیامده، به این معناست که مدرک و مدرک از منظر معرفت‌شناختی با هم در تعاملی دیالکتیکی هستند. پدیده دریافت به خودی خود درجه‌ای احساسات و ساختار دارد و لذا، به تعبیر استعاره‌ی هیوم، سیمانی فراهم می‌کند تا جهان تجربی را کنار هم نگه دارد. من یافته‌های خود را در مجله «مطالعات پویشی» منتشر کرده‌ام که مبتنی بر سال‌ها تحقیقاتی است که با علاقه شخصی انجام داده‌ام و هنوز منتشر نشده‌اند.

از نظر وایتهد جهان واقعی با احساسات آغاز می‌شود، نه آگاهی. به همین دلیل است که او با نظریات کانت و موقف‌های ایده‌آلیستی آلمانی پس از آن در کسانی نظیر هگل، فیخته و شلینگ به مشکل برمی‌خورد. در واقع، اگر به فیزیک کوانتوم و اصل

### اجازه دهید قدری هم درباره

مباحث معرفت‌شناسی صحبت کنیم. شما می‌گویید تلاش می‌کنید نظریات وایتهد و همچنین ملاصدرا را در بستر تاریخی آن تحلیل کنید. با این لحاظ، ریشه‌های نظام معرفت‌شناسی وایتهد را در چه می‌بینید؟

● به طور کلی در نظام‌های فلسفی کامل به معرفت‌شناسی یا نظریه شناخت پرداخته شده است. وایتهد هم بنیان‌های تجربه‌گرایی انگلیسی، فلسفه یونان باستان، تا حدی کانت و جنبه‌هایی از هگل‌گرایی جدید بریتانیایی در کسانی همچون برادلی را می‌شناخت. او به نسل جنگ جهانی اول تعلق دارد که فلاسفه‌ای نظیر ساموئل الکساندر و آر. جی. کالینگوود را دارد، فلاسفه‌ای که قبل از مکتب فلسفه تحلیلی که توسط راسل، آیر، آستین، گیلبرت رایل و اشتراوسون تأسیس شد، بسیار تأثیرگذار بودند. اما بسیاری از دانشجویان وایتهد در جنگ جهانی اول کشته شدند و تأثیرگرفتگان از او در دهه ۱۹۳۰ سست شده بودند تا دوباره در دهه ۱۹۵۰ با کسانی چون ویکتور لوو، دستیار پیشین وایتهد در هاروارد، فیلسوف کمبریجی دوروتی امت، آیوور لکلرک از آفریقای جنوبی و ولف میز نسلی جدید آغاز شد.

من به موقف معرفت‌شناسی علاقه زیادی پیدا کردم و آثار وایتهد و ارزیابی او از لاک، برکلی و هیوم را به دقت مطالعه کردم. همه می‌دانیم که وایتهد همواره از «تفسیر رسمی» وضعیت معرفت‌شناسانه تجربه‌گرایی انگلیسی که می‌توان آن را در متون کلاسیک فلسفه غربی یافت، پیروی نمی‌کرد. با این حال، از لاک، برکلی و هیوم بهره زیادی برد. او توصیفات معرفت‌شناسانه آنها از تجربه بشری

**باید به آشنایی خود با  
دکتر سیدحسین نصر  
اشاره کنم که به ملاقات او  
در دانشگاه جورج واشنگتن  
برمی‌گردد. در سال ۱۹۸۹  
در تمامی کلاس‌ها و سمینارهای  
دکتر نصر در این دانشگاه  
شرکت کردم. به واسطه دکتر نصر،  
کتاب‌ها، سخنرانی‌ها و مباحثه‌های  
شخصی‌ای که با او داشتم بود که  
به ارزش والای فرهنگ پارسی و  
تاریخ ایران پی بردم و با آن  
آشنا شدم.**

## می‌دانند؟

● موضوعی که مطرح کردید، موضوعی پیچیده و دقیق است: ارتباط میان مدرک و مدرک. پرسش درباره امکان معرفت و وحدت عقل یا امر معقول (اتحاد عاقل و معقول) ارتباط دوسویه دارند. به همین دلیل، من آنها را یک پکیج یا بسته تلقی می‌کنم. اگر وایتهد را در نظر بگیرید، واضح است که او میراث سنت مسیحی لاتین غربی است که با تفکر یونانی - رومی آمیخته شده است. اما از دیدگاهی مدرن، وایتهد، به ویژه در کتاب علم و جهان مدرن که بیشتر بازتاب‌های تاریخی در خود دارد، به وضوح به این توجه داشت که فهم بشر از جهان باید خودش را دوباره با معیارهای انقلاب علمی - که امثال اینشتین و نیوتن ترسیم کرده‌اند - سازگار کند. شناخت مقدماتی ارسطو، نیوتن و اینشتین پیش‌فرض درک جهان مدرن است. معنای این حرف این نیست که ذات انسان‌ها تغییر کرده است بلکه به این معناست که امکان توصیف و مدل‌سازی تخیلی گسترش یافته است. یک فرد روستایی در شهر مدرن به مشکل برمی‌خورد و برای نجات خود باید یاد بگیرد که عادت‌ها و طرز رفتار خود را تغییر دهد، اما ذات او تغییر نمی‌کند یا از حیث پاراسای و تقوا، در مسجد عبادت کنید یا در گوشه خیابان فرقی ندارد، ذات عبادت‌کننده که تغییر نمی‌کند بلکه محیط اطراف او بهتر یا بدتر می‌شود. فکر می‌کنم منظور خود را رسانده‌ام.

پزشکی، تکنولوژی ارتباطات و... از زمان ملاصدرا، کانت و وایتهد تغییرات زیادی کرده است، تاحدی که ما مجبور شده‌ایم شیوه‌های ارتباطات خود و توصیف‌های خود از معرفت را بازبینی کنیم. حتی در نسل امثال من هم تغییرات چشم‌گیر بوده، من خودم مطالعات تخصصی‌ام درباره وایتهد را به روش کتابخانه‌ای کامل کرده‌ام، زمانی که موبایل، اینترنت یا رشته کامپیوتر هنوز در دانشگاه‌ها وجود نداشت. بنابراین مجبور شدم دوباره، درست مثل پسر سینان که در ۱۹۹۱، سال تولد اینترنت، به دنیا آمد، چیزهای جدید را یاد بگیرم. من هم مثل همه والدین، با علاقه شاگرد امکانات ارتباطات جدید شدم، اما این بدین معنا نیست که تفسیر من از وایتهد تغییر بنیادینی کرده باشد، بلکه به این معناست که بسیار بیشتر از دوران پیش از اینترنت می‌توانم در گفتگوها و بحث‌هایی در سطح جهانی شرکت داشته باشم و مثلاً این مصاحبه را با شما انجام دهم. در عصر اینترنت امکان ایدئولوژی و تعصب کمتر شده است، در نتیجه می‌توان با افراد گوناگون و دیدگاه‌های حرفه‌ای‌شان آشنا شد، خواند، دید و شنید. مثلاً من با موضوع وحدت عقل در اندیشه ملاصدرا یا با لایب‌نیس آشنا شدم و این شانس تازه را به دست آوردم تا مطالعاتم درباره وایتهد را بازخوانی کنم. این پیشرفت تکنولوژی

هایزبرگ توجه کنیم برایمان آشکار خواهد شد که مفهوم دریافت در وایتهد در واقع امکان تلفیق نتایج فیزیک کوانتوم و اصل هایزبرگ را توجیه می‌کند. افراد کمی به این موضوع توجه نشان داده‌اند که یکی از آنها تیموتی ایستمن است. او در کتابش، فیزیک و وایتهد: کوانتوم، پویش و تجربه فیزیک‌دان‌هایی نظیر دیوید بوهم و میلیک کپک یا شیمی‌دان‌هایی مانند ایلیا پریگوژن و جوزف ارلی را معرفی می‌کند که نتایج علم مدرن را در بوم‌شناسی یا بیوشیمی به کار برده‌اند. این اشخاصی که نام بردم فلاسفه حرفه‌ای نیستند بلکه به نوبه خود دانشمندانی بزرگ هستند؛ دکتر ایستمن برای سازمان ناسا کار می‌کند و درباره لکه‌های خورشیدی، توفان‌های خورشیدی و تأثیرات آنها بر سیاره زمین تحقیق می‌کند. از آنجا که تحقیقات علمی ذاتاً بسیار فنی و نیازمند سطح معینی از دانش هستند، نفوذ دانش حرفه‌ای در مطالعات وایتهد ضعیف‌تر از آنی‌ست که باید باشد.

علاقی معرفت‌شناختی در دهه ۱۹۷۰ جای خود را به تحلیل‌های زبان‌شناسانه داد که به موجب آن بررسی گفتار، ساختار زبان و گرامر زایشی محور قرار گرفت، هر چند نشانه‌هایی وجود دارد که فلسفه تحلیلی توان خود را از دست داده و محدودیت‌های تحلیل زبانی را دریافته است. از منظر زبان‌شناسی فرالایه‌های (meta-levels) بسیاری ممکن هستند، اما به نظر می‌رسد واقعیت تجربی احساسات که انسان‌ها را یکسان می‌سازد، با برخی انگیزه‌های جدید برای تمرکز بر نظریه دریافت وایتهد دوباره کشف شده است.

شاید لازم باشد نکته‌ای را خاطر نشان کنم: مفهوم عقل/intellect

در فلسفه و تفکر اسلامی همچنان بسیار زنده است اما در فلسفه غرب که به شدت تحت تأثیر مدل دوگانه امتداد و اندیشه دکارتی یا دوگانگی نفس و بدن است، از زمان انقلاب علمی مورد غفلت قرار گرفته است؛ هرچند در ایده‌آلیسم کلاسیک آلمانی، به ویژه دوره بعد از کانت که توسط هگل، فیخته و شلینگ یا نوالیس شاعر و فیلسوف آغاز شد، مرکز توجه بود. من مقاله‌ای درباره شهود عقلانی (به زبان آلمانی intellektuelle Anschauung) و مفهوم عقل فعال ملاصدرا منتشر کرده‌ام و در آن به تفصیل مشابهت‌ها و تفاوت‌های ایده‌آلیسم کلاسیک آلمانی و ملاصدرا را شرح داده‌ام.

مسأله مهمی که فلسفه‌های تحول‌محور در ترسیم نظام معرفت‌شناسی خود با آن روبرو هستند، سیالیت و عدم ثبات ادراک شونده است. انسان با چنین جهانی چگونه می‌تواند همراه شود و آن را بشناسد؛ به ویژه که هم وایتهد و هم ملاصدرا شناخت را گونه‌ای دریافت

جهان را، حداقل برای آدمی زاده، جالب تر می کند.

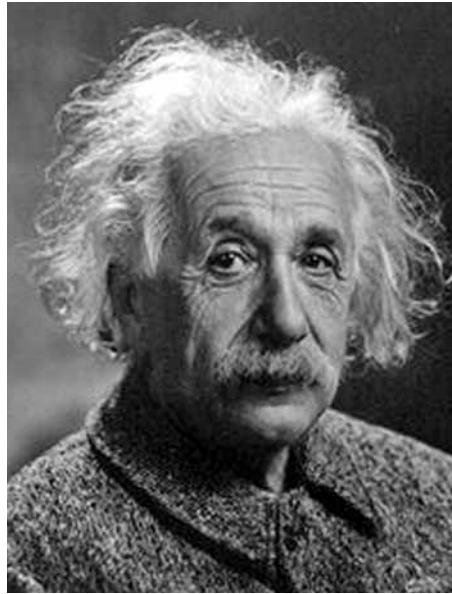
از نگاه تخصصی، متفکری که هم وایتهد و هم ما همچنان با او سر و کار داریم، کانت است. من ساعات جالبی را با ایرانی‌های جوان و اساتید نه‌چندان جوان ایرانی درباره کانت بحث کرده‌ام. حتی یکی از اساتید برای دانشجویان خود کانت را چنین توصیف می کرد: «قله‌ای که باید آن را فتح کرد» و ما حسابی خندیدیم. وایتهد با کانت مسأله داشت. من واقعاً فکر می کنم که او ظرافت فلسفی زبان کانت را نفهمیده بود، شاید به دلیل زبان آلمانی و اینکه به‌وساطت برادلی با

کانت آشنا شده است. وایتهد مفهوم تجربه را به جای «Er-fahrung» کانت ارائه کرد.

این موضوع درباره ویلیام جیمز و پراگماتیسم کلاسیک آمریکایی که وایتهد به‌خوبی با آن آشنا بود، هم صادق است. مفهوم تجربه به معنای آمپرستی آن در فلاسفه‌ای نظیر پیرس، جوسیا رویس، جرج سانتایانا و جان دیویی منعطف‌تر است و ساختار عاطفی چند لایه‌ای دارد. وایتهد با این متفکران و آثارشان آشنا بود، به‌ویژه زمانی که به عنوان استاد فلسفه در هاروارد آغاز به کار کرد. من به تازگی شرح‌حالی کوتاه از جان ای. اسمیت را به پایان رسانده‌ام؛ ما یک سال از دوره فوق‌دکتر را در دانشگاه ییل با هم گذرانیدیم. او درباره روح فلسفه آمریکایی کار

می کند. من به دانش‌پژوهان جوان ایرانی قویاً توصیه می کنم آثار او را بخوانند. او خیلی آدم سیاسی‌ای نبود و حرف‌های ارزشمندی درباره ارتباط میان تجربه، معرفت و اجتماع - با توجه به ویلیام جیمز و رویس - و تجربه دینی در عصر جدید برای گفتن دارد.

به هر حال، پرسش مشهور کانت درباره شرایط بنیادین امکان شناخت باید بسط داده شود تا پدیدار شهود عقلانی یا تجربه دینی را هم در بر گیرد. ملاصدرا، سنت سینوی و سهروردی، و هر یک از دیگر سنن کلاسیک فلسفه اسلامی، می توانند خدمت بزرگی به گسترش پرسش‌های معرفت‌شناسانه کانت کنند. پرسش‌ها باقی می ماند، اما



پاسخ‌ها و دفاعیه‌ها باید دوباره در زبان، طراحی و تنظیمی جدید ارائه شوند.

**با توجه به هستی‌شناسی ملاصدرا و وایتهد، آیا می توان گفت تمامی موجودات از درجه‌ای از ادراک برخوردارند؟**

● باز هم باید درباره پرسش از ذاتی بودن وحدت در همه موجودات، تمایز قائل شویم. احتمالاً درجه‌ای از ادراک در همه ارگانیسم‌های زنده هست. من ادراک داشتن را در سگ نژاد دینگوی آفریقایی خودم، در گربه زیبای ایرانی‌ام و سه گربه دیگرم به خوبی می بینم. آنها در رفتار خود نوعی از ادراک را نشان می دهند که صرفاً غریزی نیست بلکه نوعی احساس است، گرما یا سرما، سکوت یا سر و صدا، مهربانی یا نامهربانی. برخی از آنها حتی هوش‌مندانه می دانند چگونه دری را باز کنند و حس بویایی آنها برای غذا به طور کامل عمل می کند. اما من شک دارم که گربه‌ها چیزی درباره وحدت احساس یا ادراک گربه بدانند. بدون شک، احتمالاً موجودات بشری تنها مخلوقاتی در جهان هستند که قادرند درباره این معنای وحدت شناخت داشته باشند. شاید این همان چیزی باشد که کانت از «استعلایی» مد نظر داشت، که در مرحله صوری شرایط امکان شناخت عمل می کند، در حالی که جایی برای «استعلا» که از امکان ادراک تجربی فراتر می رود، باز می گذارد. کانت آدم متعصبی نبود اما چنانکه خودش هم می گوید دریافته بود که همواره جایی برای ایمان هست که برای هر انسانی، باهوش یا کم‌هوش، عملی است.

شاید بتوانیم بگوییم در وایتهد یک جامعه‌شناسی تلویحی از برخورداری همه موجودات بالفعل از درجه‌ای از احساس وجود دارد؛ تلفیقی از ویلیام جیمز و کانت، درحالی که به نظرم در ملاصدرا بیشتر چارچوب لایب‌نیستی است؛ هماهنگی‌ای پیشین‌بنیاد، آگاهانه یا ناآگاهانه، در همه موجودات بالفعل. این تفسیر من بیشتر نظری است و احتمالاً کمابیش نیازمند جرح و تعدیل است.

**از دیدگاهی مدرن، وایتهد، به ویژه در کتاب علم و جهان مدرن که بیشتر بازتاب‌های تاریخی در خود دارد، به‌وضوح به این توجه داشت که فهم بشر از جهان باید خودش را دوباره با معیارهای انقلاب علمی - که امثال اینشتین و نیوتن ترسیم کرده‌اند - سازگار کند. شناخت مقدماتی ارسطو، نیوتن و اینشتین پیش‌فرض درک جهان مدرن است.**



اگر در فلسفه پویشی شناخت ذومراتب و مرحله‌ای است، چه مرحله‌ای را طی می‌کند و هر مرحله چه تناظری با هستی‌شناسی دارد؟

● مسأله معرفت پیش از دوره مدرن ارتباط تنگاتنگی با هستی‌شناسی داشت. گسترش انقلاب علمی، دست‌کم در تاریخ فرهنگ غربی، این معادله را تغییر داد. یک فرآیند نومی‌نالیستی همگام با متفکران لاتینی قرون وسطی نظیر دونس اسکوتوس و اوکام آغاز شد و توسط نسلی جوان‌تر در محله‌های لاتینی پاریس قرون وسطی ادامه یافت. تصادفی نیست که نومی‌نالیسم، فلسفه دکارتی را در اروپای قرن هفدهم، به ویژه در «کشورهای پروتستان» نظیر هلند، اسکاتلند و بخش‌هایی از آلمان ترویج می‌کرد. شکاف میان معرفت‌شناسی و متافیزیک با جریان روشنگری و پوزیتیویسم قرن بیستم آشکار شد. این داستانی پیچیده و جذاب است که در آن دین، علم، فلسفه و هنر دخالت دارند. با آغاز قرن بیستم، به‌ویژه «برلین دهه ۱۹۲۰» می‌بینیم که مدرنیسمی تمام‌عیار پدید می‌آید. علی‌رغم طغیان نازی‌ها در برابر این مدرنیسم، در دهه ۱۹۵۰ تلاش برای علمی کردن فلسفه در بسیاری از دیارتمان‌های فلسفه در آمریکا و تاحدی اروپا، همچنان ادامه یافت. فلسفه تحلیلی فقط بخشی از این تلاش علمی بود که در واقع ریشه در اروپای مرکزی، به ویژه در وین با موریتس شلیک، لودویگ ویتگنشتاین و کارل پوپر، در دوره جوانی‌اش، داشت. اینها برخی عناصر فرهنگی‌ای هستند که شناخت آنها برای ارزیابی موقف معرفت‌شناختی درباره ماهیت دانش اهمیت دارد.

همچنین به نظر من، شناخت عناصر فرهنگی‌ای که ملاصدرا در آن کار می‌کرد، نظیر ایران دوران صفویه، هم اهمیت دارد. اینکه ملاصدرا و دکارت تقریباً در یک زمان

می‌زیسته‌اند خیلی جالب است. متأسفانه آن زمان تلویزیون یا وب‌کم وجود نداشت که از طریق آن جلسه بحث، دیدار یا حتی برنامه مباحثه‌ای از راه دور بین ملاصدرا و دکارت برگزار شود که اگر می‌شد یکی از برجسته‌ترین کنفرانس‌های بین‌المللی می‌شد. از آنجا که چنین مواجهه‌ای رخ نداد، ما باید تلاش کنیم به روشی تطبیقی موقعیت معرفت‌شناختی هر دو را برای نسل امروزی مشخص کنیم تا آنها «درک جهانی» بهتری از اهمیت بحث‌ها و جنبش‌های عقلانی داشته باشند. بدین‌سان، زندگی و آثار ملاصدرا به موازات دکارت پیش می‌رفت و، اگر براساس

تخیلم صحبت کنم، دیدار در آمستردام (که بیشتر تبعیدی‌های قرن هفدهم آنجا می‌زیستند) میان دکارت و ملاصدرا اتفاق برجسته عقلانی آن زمان می‌شد.

در ملاصدرا و وایتهد، هردو، شناخت دارای سلسله مراتب و مراحل مختلف است. به نظر می‌رسد در ملاصدرا این مراتب بر هستی‌شناسی اصیل او متکی است در حالی که در وایتهد مراحل معرفت بخشی از فرآیند حقیقی ادراک نفسانی است، از زیربنایی‌ترین مبناها و دریافت‌های پراکنده در سطوح مختلف احساسات که اغلب ناآگاهانه هستند گرفته تا ادراکات و مفهوم‌سازی‌های آگاهانه. مقایسه‌ای تخصصی میان مراحل شناخت در جهان‌شناسی ملاصدرا و فلسفه طبیعی وایتهد احتمالاً می‌تواند نتایج جالبی برای ما داشته باشد.

باز هم، ما نباید چارچوب تاریخی‌ای را که هر دو فیلسوف در آن عمل می‌کردند - مثلاً، پیش‌فرض‌ها، رشد آموزش علمی، چارچوب دینی و ترکیب اجتماعی کلی جامعه آنها - را فراموش کنیم. این موضوع به نظر من اهمیت زیادی دارد. من نسبت‌گرایی تاریخی را ترویج نمی‌کنم، اما تبیین واقع‌گرایانه پیش‌زمینه‌هایی که بر زبان فارسی و عربی‌ای که ملاصدرا استفاده می‌کرد یا زبان انگلیسی بریتانیایی‌ای که وایتهد به کار می‌برد، تأثیر داشته‌اند را توصیه می‌کنم. دانش‌پژوهان، خوانندگان، متفکران و آنانی که با پروسه این گفتگوی جهانی همراه می‌شوند، می‌توانند جواهرات اندیشه ملاصدرا و وایتهد را جلا دهند. هنگامی که با ذات معرفت بشری سر و کار داریم، مجبوریم بحث کانت درباره استعلایی و استعلا را به عنوان نوعی میانجی در ارزیابی خود از آثار ملاصدرا و وایتهد وارد کنیم. «کانت هنوز قله‌ای عقلانی است که برای فهم آن همچنان باید تلاش کرد.» این باور برای فلاسفه

و اندیشمندان جوان تمرین خوبی است تا ذهن و بدن خود را هشیار کنند و سپس برای فهم ملاصدرا و وایتهد اقدام کنند.

من فکر می‌کنم باید میان معرفت واقعی و معرفت مطلق هم تمایز قائل شویم. معرفت واقعی به واقعیت تجربی برمی‌گردد، درحالی‌که معرفت مطلق بدون شرط است. شاید پرسش نهایی معرفت‌شناسی این باشد که آیا موجودات بشری، نظر به طبیعت‌شان، قادرند به معرفت مطلق دست یابند یا خیر. این دقیقاً همان مسأله کانت است که چگونه می‌توانیم مطمئن شویم که آنچه می‌شناسیم، معرفت واقعی است. در اندیشه

ماکس هورتن،  
استاد فلسفه بن و  
استاد فلسفه و  
فرهنگ اسلامی،  
اولین کسی بود که  
افتخار همکاری با  
دکتر حسین نصر و  
استاد پاکستانی دانشگاه  
شیکاگو، فضل‌الرحمان،  
درباره صدرالدین شیرازی  
را داشت. هورتن،  
نصر و فضل‌الرحمان  
«چشمان غرب» را  
به بخش شرقی  
فرهنگ اسلامی و ملاصدرا  
باز کردند، البته نباید  
کربن را هم فراموش کرد.  
من به هورتن  
خیلی مدیونم.

صدرايي دربارهٔ اينکه واقعيت و مطلق چه هستند، حسی يقيني تر داريم در حالی که در کانت و بيش از او در وایتهد، اشيا خلصت «فازی» پيدا می کنند. وایتهد ديگر مطمئن نبود و به گمان من به همین خاطر است که آن توصيف عجيب و غريب را از الوهيت مطرح کرد که به نظر می رسد، دست کم در دنياي غرب، عدهٔ بسيار کمی آن را می فهمند يا حاضر به تلاش برای فهم يا اصلاح آن هستند تا با نيازهای عاطفی و عقلانی آنها متناسب شود.

**با تشکر دوباره از وقتی که برای این مصاحبه گذاشتید، متمایلیم در پرسش پایانی به طور خاص از تجربهٔ خود شما بهره ببریم. به نظر شما آیا روش مطالعهٔ تطبیقی در فهم بهتر آرای فلسفی مؤثر است؟ و در موضوع بحث فعلی ما، آیا بهره‌گیری از واژگان صدرايي که برای اهالی فلسفه در ایران آشنا تر است، برای فهم بهتر وایتهد کمک می کند؟**

● به طور کلی، روش مطالعهٔ تطبیقی در ارزیابی نظريات، طرز رفتارها و پیشرفت‌های تمدن که قرن‌ها در موازات هم دوام داشته‌اند، از حداکثر اهميت برخوردار است. روش تطبیقی به عنوان یک ابزار تحقیقاتی مقدماتی برای فراهم ساختن راهی برای بحث و گفتگو مفید است. بارها در کنفرانس‌های بین‌المللی دیده‌ام که بحث میان شرکت‌کنندگان با پیشینهٔ زبان و فرهنگ‌های مختلف جالب است، اما چون پیش‌فرض‌های یکسانی ندارند نمی‌توانند منظور هم‌ديگر را خوب بفهمند. به همین دليل است که همواره برای شاگردانم، در مصر، ترکیه یا آلمان، پیشینهٔ خاص، زمانه

و شرايط تاریخی هر فیلسوف را تشریح می‌کنم تا وقایع و ایده‌های آن فیلسوف برای آنها روشن‌تر باشد و قدر نظريات و تلاش‌های فلاسفه را بهتر بدانند. انقلاب علمی غرب را نمی‌توان بدون شناخت زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، جامعه‌شناختی و معنوی شهرهایی مثل لندن، آمستردام و پاریس کاملاً درک کرد.

شاید دربارهٔ ملاصدرا بحث‌ها و پرسش‌های زیادی مطرح شده باشد، اما بی‌شک می‌توانیم ملاصدرا بخوانیم و زبان او را بفهمیم، ولی شناخت ایران دورهٔ صفویه و شهرهای اصفهان و شیراز و نظام مدرسی آن زمان می‌تواند به ما کمک شایانی کند تا با تفکر ملاصدرا «همدلی» داشته باشیم. این تجربه‌ای بود که در سفر چند سال پیش خود به ایران و دیدار از اصفهان و شیراز، و همچنین بازدید از مدرسهٔ بزرگ اصفهان و مدرسهٔ خان شیراز که ملاصدرا سه دهه در آن تدریس می‌کرد، به دست آوردم. چه قدر از دیدار باغ‌ها و آرامگاه‌های خيام، حافظ و سعدی لذت بردم! نمی‌خواهم اغراق کنم اما به نظر من چنین تجربیات عاطفی و معنوی‌ای به حس کردن و فهمیدن تفکر و نیت‌های شاعران و

متفکران بزرگ کمک زیادی می‌کند. به علاوه، روش تطبیقی می‌تواند برای نسل جدید دانشجویان ایرانی که باید زمینهٔ تاریخی‌ای که ملاصدرا یا وایتهد در آن فعالیت می‌کردند را بشناسند، مفید باشد. آن‌گاه در سطحی تخصصی‌تر، اصطلاحات خاص و بدیع اندیشهٔ ملاصدرا و وایتهد، و ديگر متفکرانی که به آنها مرتبط هستند، را درک خواهند کرد.

همچنین می‌خواهم دربارهٔ «ترجمهٔ فرهنگی» صحبت کنم که در آن ضرورت دارد، نه فقط زبان «ترجمه» شود، بلکه بستهٔ (پکیج) تاریخی و واژه‌شناسی‌ای که همراه آن است هم باید «ترجمه» شود. شاید در این باره بحث‌های زیادی مطرح باشد، اما اگر کسی آمادگی چنین کاری را ندارد، باید آن را برای خود تکلیف تلقی کند؛ به معنایی که ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی، با واژهٔ آلمانی «calling» (Beruf در انگلیسی) بر آن تأکید دارد. در این باره حرف‌های زیادی دارم اما محدودیت این مصاحبه مجالی برای آن نمی‌گذارد.

در پایان، از شما برای فراهم ساختن فرصت این مصاحبه تشکر می‌کنم. همچنین می‌خواهم در اینجا از بسیاری از همکاران و دوستان دانشگاهی و غیردانشگاهی‌ام در ایران تشکر کنم که همواره بدون هیچ تعللی من را با آغوش باز پذیرا شدند و به من کمک کردند تا زیبایی و «بخش عاطفی» زندگی عقلانی و شاعرانهٔ تمدن عظیم ایران را درک کنم. دیدارها و اقامت‌های من در طی دو دههٔ اخیر از تهران، دریای خزر، اصفهان، شیراز و همدان به من کمک کرد تا به روش تطبیقی، به درک و «دریافت/prehend» نه فقط ملاصدرا، بلکه بسیاری عناصر عقلانی فلسفهٔ اسلامی، خداشناسی و هنر به ویژه در بخش شرقی تمدن اسلامی دست یابم.

**ارنست ولف‌گیزو  
قاهره، ۱۹ فوریهٔ ۲۰۱۲**

#### پی‌نوشت‌ها

1. Kant, *Critique of Pure Reason*, B 105/A 79.
2. Whitehead: *Quantum, Process, and Experience*, SUNY Press, 2004.
3. نامی برای عیسی مسیح، به ویژه در دکترین بیژانس، به معنای فرمان‌روا و قانون‌گذار.
4. *Process and Reality*, p.18.
5. *Ibid*, pp.93-94
6. اشاره به نظريات یوهان فاوست، اخترشناس آلمانی قرن شانزدهم.
7. *Das philosophische System von Schirazi*, Max Horten, Strassburg: Truebner 1913, p.220; نظام فلسفی شیرازی
9. Aristotle, Aristotle, *Metaphysics*, 1072a 23-92.

# گزیده‌ای از کتابشناسی آلفرد نورث وایتهد

مهدی سلطانی گازار  
msgazar@chmail.ir

## الف) کتابشناسی فارسی

احساس و اخلاق در نظام فکری وایتهد، دیوید ری گریفین، ترجمه مهدی سلطانی گازار، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۵۰، صص ۵۴-۴۷، اردیبهشت، ۱۳۸۹.

ارتباط درونی در جهان هستی وایتهد: نگاهی به کتاب جستارهایی در فلسفه تطبیقی اثر کریشنااننده پریسا صادقیه [مترجم]، روزنامه ایران، ص ۱۰، ۲۹ آذر، ۱۳۸۶.

آشنایی با فلسفه پویشی، مهدی سلطانی گازار، مجله الکترونیکی حیات اندیشه مهر، به نشانی:

<http://www.lifeofthought.com/f129.htm>, 1385.

آشنایی با فلسفه غرب، جیمز کرن فیبل من، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، صص ۳۱۲-۳۲۰، تهران: حکمت، ۱۳۷۵.  
آلفرد نورث وایتهد، فصلنامه فرآیند، شماره ۱۷، ص ۵۹، پاییز، ۱۳۸۱.

آلفرد نورث وایتهد، آدی. آبیروین، ترجمه حسین کیانی، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۴، صص ۲۳-۲۲، خرداد ماه، ۱۳۸۵.  
آلفرد نورث وایتهد، ویلیام نورمن یتنجر، ترجمه ناصر زعفرانچی، تهران: حقیقت، ۱۳۸۹.

آلفرد نورث وایتهد: فیلسوف العلم و العلماء کامل محمد محمد عویضه، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۵ م. = ۱۴۱۵ ق، ۱۳۷۴.

آمال تربیت آلفرد نورث وایتهد (بی تا)، ترجمه پرویز داریوش، تبریز: بی نا.

الهیات پسامدرن، با تاکید بر الهیات پویشی، مرضیه مردانی، پایان نامه کارشناسی ارشد، به راهنمایی دکتر علی نقی باقرشاهی، دانشگاه بین المللی امام خمینی (ره)، قزوین: ۱۳۸۷.

الهیات پویشی نورث وایتهد، محسن الوستانی مفرد، روزنامه رسالت، ۲۷ شهریور، ص ۸، ۱۳۸۵.

بازسازی منطقی اعداد: نگاهی به کتاب اصول ریاضیات، حسین پدیدآور کاجی، روزنامه قدس، ص ۱۲، ۳۰ اردیبهشت، ۱۳۸۵.

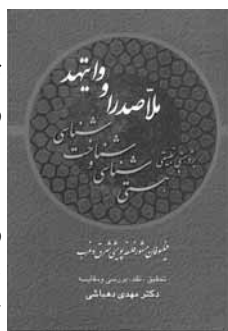
بررسی انتقادی جایگاه خدا در جهانشناسی پویشی وایتهد، رستم شامحمدی، پایان نامه دکتری به راهنمایی دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۶.

بررسی تطبیقی در حقیقت علم از نظر ملاصدرا و وایتهد، مهدی دهباشی، ملاصدرا و دیگر فلاسفه؛ ج ۲ مجموعه مقالات همایش جهانی دوم بزرگداشت ملاصدرا، ص ۱۵، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

بررسی جوهرشناختی ماده و انرژی در فلسفه، رحیم قربانی، معرفت فلسفی، سال اول، شماره چهارم، تابستان، ۱۳۸۳.

بررسی دیدگاه الهیات پویشی به روایت هارتشورن در باب رابطه خداوند با جهان از منظر حکمت متعالیه، زینب اختری، پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی دکتر محمد سعیدی مهر، دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۳.

بررسی مناسبات علم و دین؛ از قرن هفدهم تا بیستم، فضل الله خالقیان، رشد آموزش و معارف اسلامی، ش ۵۲، صص ۳۷-۳۰، زمستان، ۱۳۸۲.



بزرگان فلسفه، هنری توماس، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: علمی و فرهنگی، ص ۴۱۷، [چاپ ۱، ۱۳۴۸]، ۱۳۸۲.

پرشش از ذات خداه آلفرد نورث وایتهد، ترجمه حسین کیانی، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۵، صص ۹۳-۹۴، مردادماه، ۱۳۸۶.

پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت ملاصدرا و وایتهد: فیلسوفان مشهور فلسفه پویشی، مهدی دهباشی، تهران: علم، ۱۳۸۶.

پژوهشی تطبیقی در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد، سارا قاسمی، کتاب ماه فلسفه، ش ۲۰، صص ۷۴-۷۸. [معرفی کتاب دکتر دهباشی]، اردیبهشت‌ماه، ۱۳۸۸.

تأثیرپذیری فلسفه از علم در نظر وایتهد، زهرا مولوی وردجانی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی دکتر مهدی دهباشی، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۳.

تاریخ تفکر مسیحی، تونی لین، ترجمه روبرت آسریان، صص ۴۷۲-۴۶۷، تهران: فرزانه روز، ۱۳۸۰.

تاریخ فلسفه در قرن بیستم، کریستیان دولا کامپانی، ترجمه باقر پرهام، صص ۸۶-۸۴، تهران: آگه، ۱۳۸۰.

تاریخ فلسفه دین، آلن پی. اف. سل، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، صص ۱۴۹-۱۳۸. [چاپ ۲]، ۱۳۸۷.

تاریخ فلسفه، فردریک کاپلستون، ج ۸: از بنیاد تا راسل، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: سروش و علمی فرهنگی، صص ۳۵۹؛ ۴۳۷-۴۳۵؛ ۴۷۶، ۴۷۳. [چاپ ۱، ۱۳۷۰]، ۱۳۷۶.

تبدل جوهر در فلسفه ملاصدرا و وایتهد، ارنست ولف‌گیزو، ملاصدرا و مطالعات تطبیقی، ج ۴، مجموعه مقالات همایش جهانی اول بزرگداشت ملاصدرا، ص ۵۱۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

تحلیل و بررسی جهان بینی پویشی وایتهد، یوسف شاقول، پژوهش‌های فلسفی-کلامی، ش ۱۵ و ۱۶، صص ۱۲۶-۱۰۵، بهار و تابستان، ۱۳۸۲.

تحلیل و بسط نظریه تطور خلاق بر گسون و تجربه خلاق وایتهد، مهدی سلطانی گازار، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی دکتر حمیدرضا آیت‌اللهی، دانشگاه علامه طباطبائی، ۱۳۸۲.

تحلیل و نقد درون سیستمی جایگاه خدا در جهان‌شناسی پویشی وایتهد، رستم شامحمدی و حمیدرضا آیت‌اللهی، نامه حکمت، ش ۱۲، صص ۷۰-۴۵، پاییز و زمستان، ۱۳۸۷.



تعریف مفاهیم زیربنایی فلسفه وایتهد، مهدی سلطانی گازار، کتاب ماه فلسفه، ش ۵۰، صص ۸۱-۷۱، آبان، ۱۳۹۰.

تفاوت‌ها و شباهت‌ها، ملاصدرا، هگل و وایتهد، علی عظیمی‌نژادان، روزنامه همشهری، ۱۱ خرداد، ۱۳۸۷.

تفکر دینی در قرن بیستم، مرزهای فلسفه و دین، جان مک کواری، ترجمه بهزاد سالکی، صص ۳۹۷-۳۹۳ و صص ۴۱۱-۴۰۸، تهران: امیر کبیر، ۱۳۷۸.

توصیف منطقی وایتهد از انواع موجودات در قلمرو هستی، مهدی دهباشی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، ش ۱، صص ۳۴-۱، ۱۳۶۱.

حرکت در مقایسه تطبیقی بین ملاصدرا و وایتهد، مرضیه صادقی، مشکوة النور، ش ۲۸ و ۲۹، صص ۳۵-۸، بهار و تابستان، ۱۳۸۴.

خاستگاه‌های علم نوین، آلفرد نورث وایتهد، ترجمه حسین کیانی، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۸، صص ۱۲-۱۵، مهرماه، ۱۳۸۵.

خدا و دین در جهان پسامدرن، دیویدری گریفین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، صص ۱۰۶-۱۰۲، تهران: آنتاب توسعه، ۱۳۸۱.

خداوند در اندیشه پویشی وایتهد، رستم شامحمدی، تهران: پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۰.

خلاقیت ذهن در فلسفه پویشی: بررسی تطبیقی فلسفه ملاصدرا و وایتهد، مهدی دهباشی، ایران، صص ۱۰، ۲۶ خرداد، ۱۳۸۷.

دوگانگی و اتحاد اعداد از نظر وایتهد و بررسی نقد علامه جعفری (ه) بر آن، مهدی دهباشی، علامه، دوره اول، ش ۲، صص ۹۶-۸۳، زمستان، ۱۳۸۰.

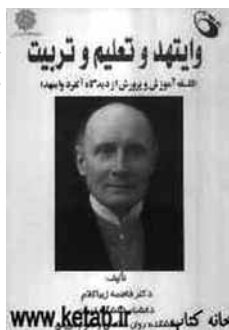
دیدگاه‌های مختلف درباره ارتباط علم و دین، ایان باربور، ترجمه بیروز فطوریچی، مجله ذهن، شماره ۴، صص ۸۶-۵۹، ۱۳۷۹.

رابطه علم و دین با تکیه بر دیدگاه شهید مطهری، محمدحسین مهدوی‌نژاد، اندیشه صادق، ش ۶ و ۷، صص ۳۶-۴۷، بهار و تابستان، ۱۳۸۱.

زمان و سرمدیت، جستاری در فلسفه دین، والتر ترنس استیس، ترجمه احمدرضا جلیلی، فصل یکم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.

زندگی علمی وایتهد: مختصری در باب زندگی و آثار آلفرد نورث وایتهد، آن.و. روزنامه رسالت، ۲۵ فروردین، صص ۱۸، ۱۳۸۸.

زیبایی به مثابه ارزش از دید وایتهد، یوگنی باسین، تکاپو، ش ۴، صص ۸-۸، مرداد، ۱۳۷۲.





سرگذشت اندیشه‌ها آلفرد نورث وایتهد، ترجمه پرویز داریوش، تهران: ابن‌سینا و فرانکلین، ۱۳۳۹. [این ترجمه به نظر سه نوبت چاپ شده است].  
سرگذشت اندیشه‌ها آلفرد نورث وایتهد، ترجمه عبدالرحیم گواهی؛ شرح و توضیح محمدتقی جعفری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۰.  
[همچنین این کتاب در سالهای ۱۳۷۶

و ۱۳۸۶ نیز تجدید چاپ شده است].

سنت‌های علمی را حفظ کنیم، علی شریعتمداری، نامه فرهنگستان علوم، سال ۲، ش ۲، صص ۱۴-۳، پاییز، ۱۳۷۴.  
شیوه‌های فکر، آلفرد نورث وایتهد، ترجمه علی شریعتمداری، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳، چاپ دوم ۱۳۷۴، چاپ سوم: ۱۳۷۹.

شیوه‌های فکر، علی شریعتمداری، نامه فرهنگستان علوم، سال ۳، ش ۳، صص ۱۷۱-۱۶۹، بهار، ۱۳۷۵.

صد فیلسوف قرن بیستم، استوارت براون و دیگران، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، صص ۳۶۹-۳۶۶، تهران: ققنوس، ۱۳۸۲.  
علامه جعفری و نقد سرگذشت اندیشه‌ها، عبدالله نصری، نامه فرهنگستان ش ۳۱، صص ۱۴۶-۱۵۹، پاییز، ۱۳۷۸.

علامه محمدتقی جعفری و نقد سرگذشت اندیشه‌های نورث وایتهد، محسن آوستانی‌مفرد، روزنامه رسالت، ص ۱۸۰، خرداد، ۱۳۸۵.  
علم و دین آلفرد نورث وایتهد، ترجمه هومن پناهنده، نامه فرهنگستان سال اول، شماره ۳، بهار، ۱۳۷۰.

علم و دین در مغرب زمین، عباس بخشی، کیهان فرهنگی، ش ۲۰۴، مهرماه، ۱۳۸۲.

علم و فلسفه آلفرد نورث وایتهد، ترجمه احمد آرام، تهران: سخن. [چاپ سربلی]، ۱۳۴۰.

فرضتها و تهدیدها، علی صالح‌آبادی، آفتاب یزد، آذر، صص ۲ و ۱۱، ۱۳۸۱.

فلسفه دین در قرن بیستم، ادوارد ویرنگا، ترجمه رضا اکبری، کتاب ماه دین، ش ۳۳، صص ۵۲-۴۴، تیر، ۱۳۷۹.

فلسفه دین، کثرت‌گرایی، عصری بودن دین، الهیات‌پویشی (گفتگو)، علی مصباح و سید محمد کاظم مصباح موسوی، معرفت، ش ۱۵، صص ۸۳-۷۵، زمستان، ۱۳۷۴.

فلسفه پست مدرن کاملاً متفاوت وایتهد، دیویدری گریفین، روزنامه رسالت، ص ۱۸، ۲۵ فروردین، ۱۳۸۸.  
فلسفه تحلیلی در قرن بیستم، اورام استرول، ترجمه فریدون فاطمی، صص ۱۸-۲۲، تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۳.



فلسفه علمی، کامینز ساکس، ترجمه گروهی، تهران: سخن و فرانکلین. [چاپ ۱، ۱۳۴۰، ۱۳۴۹].  
این کتاب مجموعه مقالاتی است از فلاسفه‌ای چون لوکراسیوس، کوپرنیک، فرانسیس بیکن، هانری برگسون، زیگموند فروید، آلفرد نورث وایتهد، آرتور ستانلی ادینگتون، جیمز جینز و اینشتین که هر فیلسوف به

همت یکی از اساتید ایرانی ترجمه شده است. مقاله‌ای از وایتهد در جلد دوم این کتاب به قلم مرحوم احمد آرام ترجمه شده است].

فلسفه معاصر اروپایی، ام. بوخنسکی، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، صص ۱۹۱-۱۸۰، تهران: علمی و فرهنگی، [چاپ ۱، ۱۳۵۲]، ۱۳۸۳.  
فلسفه دین، نورمن گیسلر، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت، ۱۳۸۴.

مبانی ریاضیات، فریده علی‌زاده، روزنامه انتخاب، ص ۶ [معرفی کتاب]، ۳ تیر، ۱۳۸۲.

مبانی فلسفه دین، دیوید ای. پیلین، ترجمه زیر نظر سید محمود موسوی، قم: بوستان کتاب (به تناوب)، ۱۳۸۳.

مراحل تطور ایدئولوژی محافظه‌کاری: مختصری در باب زندگی و آثار آلفرد نورث وایتهد، فاطمه شهابی، روزنامه رسالت، ص ۱۵، ۱۶ خرداد، ۱۳۸۸.

مقایسه حرکت جوهری ملاصدرا و پویش در تفکر وایتهد، فاطمه سابوته، پایان‌نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی دکتر انشالله رحمتی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکزی، ۱۳۸۷.

من فلاسفه المعاصرین: آلفرد نورث وایتهد، نجیب محمود زکی، المجله العدد ۵۰، صص ۴۰-۳۳، شعبان، ۱۳۸۰.

میتافیزیکا وایتهد عرض تمهیدی، ایفور لیکلیبرک، ترجمه، تقدیم و تعلیق علی عبدالعطی محمد، اسکندریه: ملتقی الفکر، ۱۹۹۹.

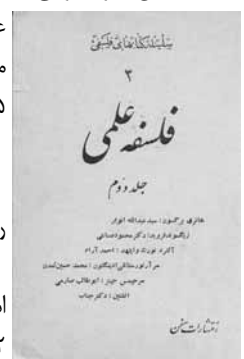
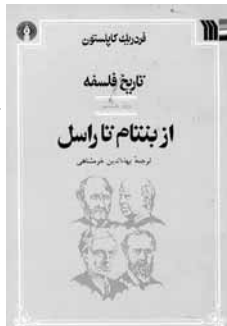
نشست بررسی کتاب ملاصدرا و وایتهد، مهدی دهباشی و محمد منصور هاشمی، کتاب ماه فلسفه، ش ۲۰، صص ۷۳-۶۹، اردیبهشت، ۱۳۸۷.

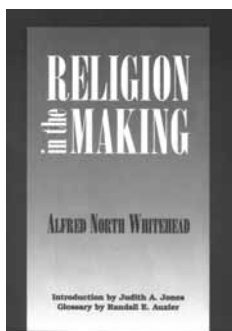
واقع‌گرایان جدید و جهان خارجی، جیمز کرن فیلمن، ترجمه محمد بقایی، انتخاب، ص ۶، ۲۵ دی، ۱۳۸۰.

وایتهد و بحران در نظریه اخلاق مدرن: بازگشت به اخلاق خدامحور در بعضی از نخله‌های اندیشه‌های جدید، دیویدری گریفین، ترجمه و تلخیص یعقوب نعمتی وروجنی، روزنامه رسالت، ص ۱۸، ۲۵ فروردین، ۱۳۸۸.

وایتهد و برتراند راسل، عارف ایرانی، روزنامه رسالت، ۲۵ فروردین، ص ۱۸، ۱۳۸۸.

وایتهد و تعلیم و تربیت فاطمه زیباکلام و سمیرا حیدری، تهران:





bridge: Cambridge University Press.

1898-1899: "Sets of Operations in Relation to Groups of Finite Order" Proceedings of the Royal Society of London; 64: pp.319-320.

1901: "Memoir on the Algebra of Symbolic

Logic" American Journal of Mathematics; 23: pp.297-316.

1902: "On Cardinal Numbers" American Journal of Mathematics; 24: pp.367-394.

1903: "The Logic of Relations, Logical Substitution Groups, and Cardinal Numbers" American Journal of Mathematics; 25: pp.157-178.

1903: "The University Library" [with Ernest W. Barns] Cambridge Review; 24 (May 14): p.295.

1904: "Theorems on Cardinal Numbers" American Journal of Mathematics; 26: pp.31-32.

1906: "Liberty and the Enfranchisement of Women" Cambridge Women's Suffrage Association: Cambridge.

1906: "On Mathematical Concepts of the Material World" Philosophical Transactions of the Royal Society of London, A: pp.465-525.

1910: "The Philosophy of Mathematics" Review of Mysticism in Modern Mathematics, by Hastings Berkeley. Science: Progress in the Twentieth Century; 5 (October): pp.234-239.

1913: "Presidential Address to the London Branch of the Mathematics Association" Mathematics Gazette; 7 (March): pp.111-112.

1914: "Report of the Council of the Royal Society of London" Year-Book of the Royal Society: pp.177-187.

1915: "Report of the Council of the Royal Society of London" Year-Book of the Royal Society: pp.176-187.

1915: "Space, Time, and Relativity" Proceedings of the Aristotelian Society; 6: pp.104-129.

1916: "The Organization of Thought" Report of the 86<sup>th</sup> Meeting of the British Association for the Advancement of Science: pp.355-365.

1917: "Letter to the Editor" Mathematical Gazette; 9 (January): p.14.

1917: "Technical Education and Its Relation to

حفیظ، ۱۳۸۸.

وایتهد و فلسفه تحلیلی معاصر، دی. اس. کلارک، ترجمه مهدی سلطانی گازار، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۶۲، صص ۱۹-۱۵، اردیبهشت، ۱۳۹۰.

وایتهد و لزوم ایمان به باورهای دینی: خداپاوری، زیر بنای اندیشه‌ورزی در باب اخلاق، عارف ایرانی، روزنامه رسالت ۱۷ شهریور، ص ۱۸، ۱۳۸۸.

وایتهد و نقد کجرویه‌های ماتریالیسم، فیلیپ استوکز، ترجمه پروین مشتاقی، روزنامه رسالت، ص ۱۸، ۲۰ تیر، ۱۳۸۹.

هارت‌شورن و آکوناس، راهی میانه، ویلیام پی آلستون، ترجمه امیرعباس علی‌زمانی، هفت آسمان، ش ۶، صص ۹۶-۶۵، تابستان، ۱۳۶۹.

هیوم و مکتب اصالت تجربه: مختصری در باب زندگی و آثار آلفرد نورث وایتهد، گل‌ناز مقدم‌فر، روزنامه رسالت، ص ۱۸، ۱۵ اردیبهشت، ۱۳۸۸.

\*\*\*

### ب) گزیده‌های از کتاب‌شناسی آثار وایتهد

1886: "A Celebrity at Home, the Clerk of the Weather" Cambridge Review; 7 (February 10): pp.202-203.

1886: "Davy Jones" Cambridge Review; 7 (12 May): pp.311-312.

1888: "A Visitation" Cambridge Fortnightly; 1 (March 6): pp.81-83.

1888: "On the Motion of Viscous Incompressible Fluids: A Method of Approximation" Quarterly Journal of Pure and Applied Mathematics; 23: pp.78-93.

1888: "Second Approximations to Viscous Fluid Motion, a Sphere Moving Steadily in a Straight Line" Quarterly Journal of Pure and Applied Mathematics; 23: pp.143-152.

1891: "The Fens as Seen from Skates" Cambridge Review; 12 (20 February): pp.212-213.

1896: "On Ideals: With Reference to the Controversy Concerning the Admission of Women to Degrees in the University" Cambridge Review; 17 (May 14): pp.310-311

1897-1898: "The Geodesic Geometry of Surfaces in Non-Euclidean Space" Proceedings of the London Mathematical Society; 29: pp.275-324.

1898: A Treatise on Universal Algebra, Cam-

1925: "The Importance of Friendly Relations between England and the United States" *Phillips Bulletin*; 19: pp.15-18.

1925: *Science and the Modern World*, New York: Macmillan Company.

1926: "The Education of an Englishman" *Atlantic Monthly*; 138: pp.192-198.

1926: *Religion in the Making*, New York: Macmillan Company.

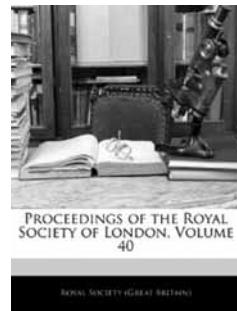
1927: "England and the Narrow Seas" *Atlantic Monthly*; 139: pp.791-798.

1927: "Time" In *Proceeding of the Sixth International Congress of Philosophy*, New York and London: Longmans, Green & Co., pp.59-64.

1927: *Symbolism; It's Meaning and Effect*, New York: Macmillan Co.

1928: "Universities and Their Function" *Atlantic Monthly*; 141: pp.638-644.

1929: *Process and Reality, An Essay in Cosmology*, New York: Macmillan Company.



1929: "Review of The Aims of Education and Other Essays" *The Nation and Athenaeum*; 45: p.401.

1929: *The Aims of Education and Other Essays*, New York: Macmillan Company.

1930: "An Address" *Radcliffe Quarterly*; 14: pp.1-5.

1930: "Prefatory Note" In *The Practice of Philosophy* by Susanne K. Langer, New York: Henry Holt & Company, p.vii.

1932: "Objects and Subjects" *Philosophical Review*; 41: pp.130-146

1932: *Symposium in Honor of the Seventieth Birthday of Alfred North Whitehead*, Cambridge: Harvard University Press.

1933: "The Study of the Past – Its Uses and Its Dangers" *Harvard Business Review*; 11: pp.436-666.

1933: *Adventures of Ideas*, New York: Macmillan Company. [Also Cambridge University Press, 1933, 1938].

1934: "Forward" In *A System of Logic*, by Willard Van Orman Quine, Cambridge: Harvard University Press, pp.ix-x.

*Science and Literature*" *Technical Journal* 10 (January): pp.59-74.

1918: "Graphical Solution for High-Angle Fire" *Proceedings of the Royal Society of London*; 94, Series A: pp.301-307.

1919: "A Revolution in Science" *Nation*; 26 (November 15): pp.232-233.

1919: "Discussion upon Fundamental Principles in Education" *Report of the 87<sup>th</sup> Meeting of the British Association for the Advancement*: p.361.

1919: "Symposium: Time, Space, and Material; Are They, and if so, in What Sense, the Ultimate Data of Science?" [with Sir Oliver Lodge, J.W. Nicholson, Henry Head, Mrs. Adrian Stephen, and H. Wildon Carr.] *Aristotelian Society*; 2: pp.44-108.

1920: "Einstein's Theory, An Alternative Suggestion" *London Times Educational Supplement* (February) 12: p.83.

1921: "Science in General Education" In *Proceedings of the Second Congress of Universities of the Empire*, London: G. Bell & Sons: pp.31-39.

1922: "Some Principles of Physical Science" In *The Principle of Relativity*, Cambridge: Cambridge University Press, Ch.4.

1921-1922: "The Philosophical Aspects of the Principle of Relativity" *Proceedings of the Aristotelian Society*; 22: pp.215-223.

1922: "The Rhythms of Education" In *The Aims of Education and Other Essays*, London: Christophers.

1922: *The Principle of Relativity, with Applications to Physical Science*, Cambridge: Cambridge University Press.

1923: "Letter to the Editor: Reply of Review on Principles of Relativity" *New Statesman*, 20 (February 17): p.568.

1923: "The First Physical Synthesis" In *Science and Civilization*, ed. F.S. Marvin, London: Oxford University Press, pp.161-178.

1923: "The Place of Classics in Education" *Hibbert Journal*; 21: pp.248-261.

1923: "The Rhythmic Claims of Freedom and Discipline" *Hibbert Journal*; 21: pp.657-668.

1922-1923: "Uniformity and Contingency" *Proceedings of the Aristotelian Society*; 23: pp.1-18.

1925: "Religion and Science" *Atlantic Monthly*; 136: pp.200-207.

1941: "Mathematics and the Good" In *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. Paul Arthur Schlipp, Evanston and Chicago: Northwestern University Press, pp.66-68.

1942: "Statesmanship and Specialized Learning" *Proceedings of the Academy of Arts and Sciences*, 75: pp.1-5.

1945: "James Haughton Woods" *Undercurrents in Greek Philosophy*, (Privately Printed Pamphlet).

1945: "Preface: The Organization of a Story and a Tale" *The Journal of American Folklore*, 58: p.169.

1947: *Essays in Science and Philosophy*, London: Philosophical Library.

1947: *The Wit and Wisdom of Whitehead*, Boston: Beacon Press.

1948: "Review of Essays in Science of Philosophy" *Revue de Metaphysique et de Morale*, 53: pp.81-84.

1950: *The Function of Reason*, Florence: Sansoni.

1963: "Letter to Charles Hartshorne" In *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy*, ed. George L. Kline, New Jersey: Prentice Hall, pp.196-199.

1971: "God and the World" *Process Theology: Basic Writings*, Ewert H. Cousins, ed. New York: Newman Press, pp.85-91. [Excerpt from *Process and Reality*]

1971: *The Axioms of Descriptive Geometry*, Cambridge Tracts in Mathematics and Mathematical Physics. New York, NY: Hafner Publishing Company. Cambridge: Cambridge University Press, 1907.

1971: *The Axioms of Projective Geometry*, Cambridge Tracts in Mathematics and Mathematical Physics. New York, NY: Hafner Publishing Company. Cambridge: Cambridge University Press, 1906.

1971: *The Concept of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.

1986: "To the Master and Fellows of Trinity College, Cambridge" *The Journal of the Bertrand Russell Archives*; 6, no.1 (summer): pp.62-70.

ج) گزیده‌ای از آثار منتشر شده درباره وایتهد (منتشر شده بعد از ۱۹۹۰)

Allan, George (1999) "Seeking the Common

1934: "Forward" In *The Farther Shore: An Anthology of World Opinion on the Immortality of the Soul*, eds. Nathaniel Edward Griffin and Lawrence Hunt, New York, Boston: Houghton Mifflin Co.

1934: "Indication, Classes, Numbers, Validation" *Mind*, 43: pp.281-297.

1934: *Nature and Life*, Section II, Chicago: University of Chicago Press.

1935: "Minute on the Life and Services of Professor James Haughton Woods" *Harvard University Gazette*; 30: pp.153-155.

1935: "The Aim of Philosophy" *Harvard Alumni Bulletin*; 38: pp.234-235.

1936: "Harvard: The Future" In *Atlantic Monthly*; 158: pp.260-270.

1936: "Memories" *The Atlantic Monthly*; 157 (June): pp.672-679.

1937: "Remarks" *Philosophical Review*; 46: pp.178-186.

1938: "In Praise of W.W." In *Dialogues of Alfred North Whitehead*. Series Title E.O. Grover Collection; 8. Winter Park: The Angel Alley Press.

1938: *Modes of Thought*, New York: MacMillan Company.

1939: "An Appeal to Sanity" *Atlantic Monthly*; 163: pp.309-320.

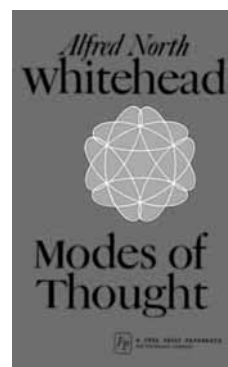
1939: "John Dewey and His Influence" In *The Philosophy of John Dewey*, ed. Paul Arthur Schlipp, Evanston and Chicago: Northwestern University Press, pp.477-478.

1940: "Aspects of Freedom" In *Freedom: It's Meaning*, Ed. Ruth Hauda Aushen. New York: Harcourt Brace, pp.42 – 67.

1940: "The Issue: Freedom" *The Boston Daily Globe* (December 24): p.12.

1941: "Autobiographical Notes" In *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. Paul Arthur Schlipp, Chicago, IL: Northwestern University Press, pp.1-14.

1941: "Immortality" In *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, ed. Paul Arthur Schlipp, Evanston and Chicago: Northwestern University Press, pp.682-700.





Conner, David E. (2006) "Quantum Non- Locality as an Indication of Theological Transcendence", *American Journal of Theology & Philosophy*; 27, no. 2-3 (May-September): pp.259-284.

Corrigan, Kevin (2005) "A New View of Idea, Thought, and Education in Bergson and Whitehead?", *Interchange*; 36, no.2: pp.179-198.

Dickson, Eric (2003) "Cassirer, Whitehead, and Bergson: Explaining the Development of the Symbol", *Process Studies*; 32, no.1 (Spring-Summer): pp.79-93.

Durand, Kevin K.J. (2002) *Sidgwick's Utility and Whitehead's Virtue; Metaphysics and Morality*, New York, NY: University Press of America.

Eastman, Timothy E. (2005) "Review of *Quantum Mechanics and the Philosophy of Alfred North Whitehead*, by Michael Epperson" *Process Studies*; 34, no.2 (Fall-Winter): pp.300-303.



Eastman, Timothy E. and Keeton, Hank (ed) (2004) *Physics and Whitehead: Quantum, Process, and Experience*, Albany: State University of New York Press.

Feist, R. (2002) "Review of *On Whitehead*, by Philip Rose", *Dialogue – Canadian Philosophical Review*; 41, no.3 (summer): pp.617-19.

Felt, James W. (2002) "Thomas and Whitehead: Perspectives of Convergence", *Encounter*; 63, no.4: pp.397-4-5.

Flynn, Mark (2005) "The Importance of Forgetting 'Perishing' in Whitehead's Cosmology and Epistemology", *Interchange*; 36, no.1-2: pp.243-5.

Ford, Lewis S. (2002) "Two Types of Creationist Philosophy: Thomas and Whitehead", *Encounter*; 63, no.4: pp.385-396.

Ford, Lewis S. (2004) "Contrasting types of Panentheism", *Modern-Schoolman*; 81, no.3 (March): pp.226-31.

Ford, Lewis S. (2006) "Review of *Whitehead's Philosophy: Points of Connection*", ed. by

Good: A Report from the Third International Whitehead Conference", *Soundings: An Interdisciplinary Journal*; 82, nos.3-4 (Fall/Winter): pp.311-38.

Allan, George (2000) "Perishable Goods", *The Review of Metaphysics*; 54, no.1: pp.3-26.

Arakawa, Yoshihiro (2004) "Whitehead's View of Life", *Process Thought*; 11: pp.47-60.

Ayer, A. J. and Jane O'Grady (eds.) (1992) *A Dictionary of Philosophical Quotations*, Cambridge: Blackwell Reference Publishers.

Bracken, Joseph A. (2005) "Creatio ex nihilo: A Field-Oriented Approach", *Dialog: A Journal of Theology*; 44, no.3: pp.246-9.

Bradley, James (2001) "Whitehead, Alfred North", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.rep.routledge.com>.

Breuvart, J. M. (2000) "Whitehead and Weil's Reading of Kant in Moral Philosophy", *Interchange*; 31, no.2-3: pp.279-292.

Breuvart, Jean-Marie (2002) "The Non-Substantialistic Turn in Whitehead's Philosophy: Its Meaning, its Limits", *The International Journal for Field-Being*; 2, no.1.

Bube, Paul Custodio (1992) "Review: Stephen T. Franklin, *Speaking From The Depths: Alfred North Whitehead's Hermeneutical Metaphysics Of Propositions, Experience Symbolism, Language, and Religion*", *Process Studies*; 21, no.3 (Fall): pp.176-79.

Casati, Roberto and Varzi, Achille C. (1999) *Parts and Places: The Structures of Spatial Representation*, Cambridge, MA: The MIT Press.

Chae-Young, Kim (2002) "A Comparison of Alfred North Whitehead's and Carl Gustav Jung's Idea of Religion", *Journal of Dharma*; 27, no.3: pp.417-428.

Cobb, John B., Jr. (1991) "Why Whitehead?", *Can Christ Become Good News Again?*, St. Louis, MO: Chalice Press, pp.21-34.

Cobb, John B., Jr. (1993) "Alfred North Whitehead" In *Founders of Constructive Postmodern Philosophy: Pierce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne*, ed. David R. Griffin, State University of New York, pp.165-95.

Code, Murray (2002) "On Whitehead's Almost Comprehensive Naturalism"; *Process Studies*; 31, no.1 (Spring-Summer): pp.3-31.

stanford.edu/archives/win2003/entries/whitehead/  
Itow, Shigeyuki (2004) "A. N. Whitehead and Koji Hasegawa: Toward an Aesthetic Inquiry", *Process Thought*; 11: pp.61-84.

Jones, Judith A. (1998) *Intensity: An Essay in Whiteheadian Ontology*, Nashville: Vanderbilt University Press.

Lambert, Gregg (2001) "On Whitehead's proposition 'Life is robbery': Prolegomena to any future ethics", In *Secular Theology*, ed. Clayton Crockett, London: Routledge, pp.92-103.

Lango, John W. (2003) "Whitehead's Category of Contrasts", *Process Studies*; 32, no.1 (Spring-Summer): pp.37-61.

Lango, John W. (2004) "Alfred North Whitehead, 1861-1947" In *The Blackwell Guide to American Philosophy*, ed. Armen T. Marsoobian and John Ryder, Malden, MA, pp.210-225.

Lotter, Maria Sibylla (2001) "What Could Be the Point in Speculating on God's Personality: Some Observations on Whitehead", In *Religion in a Pluralistic Age: Proceedings of the Third International Conference on Philosophical Theology*, eds. Donald A. Crosby and Charley D. Hardwick, New York: Peter Lang, pp.247-61.

Lowe, Victor (1985) *Alfred North Whitehead: The Man and his Work*, volumes I and II, Baltimore: The Johns Hopkins Press. [reprinted 1990].

Lucas, George R., Jr. (2003) "Alfred North Whitehead, *Process and Reality* (1929): Scientific Revolutions and the Search for Covariant Metaphysical Principles", In *The Classics of Western Philosophy: A Reader's Guide*, ed. Jorge J. E. Gracia, Gregory M. Reichberg, and Bernard N. Schumacher, Oxford: Blackwell Publishing, pp.504-11.

Malone-France, Derek (2004) "Review of *Process and Analysis: Whitehead, Hartshorne, and the Analytic Tradition*, edited by George W. Shields", *International Journal for Philosophy of Religion*; 55, no.1: pp.57-60.

Malone-France, Derek (2005) "Review of *Myths of the Self: Narrative Identity and Postmodern Metaphysics* by Olav Bryant Smith" *Process Studies*; 34, no.2 (Fall-Winter): pp.313-314.

Mattioli, Janice (2001) "Alfred North Whitehead and Language", *International Journal for Field*

Janusz S. Polanowski and Donald W. Sherburne, *Encounter*; 67, no.1: pp.110-114.

Ford, Lewis S. (1999) "The Growth of Whitehead's Theism", *Process Studies Supplements*; 1, no.1-2, www.ctr4process.org/PUBLICATIONS/PSS/growth.pdf

Ford, Lewis S. (2002) "Can Thomas and Whitehead Complement Each Other?", *American Catholic Philosophical Quarterly*; 76, no.3 (Summer): pp.491-502.

Giarelli, James M. (2006) "Freire and Whitehead: Any Difference? Yes", *Philosophy of Education*: pp.327-329.

Giberson, Karl (2000) "Quine and Hartshorne Reflect Two Sides of Alfred North Whitehead", *Research News and Opportunities in Science and Theology*; 1, no.6 (February): pp.2-3.

Gunter, Pete A.Y. (20005) "Temporal Hierarchy in Bergson and Whitehead", *Interchange*; 36, no.1-2: pp.139-57.

Hattich, Frank. (2005) "Review of *Quantum Mechanics and the Philosophy of Alfred North Whitehead*, edited by Michael Epperson", *Studies in History and Philosophy of Modern Physics*; 36B, no.3 (September): p.590.

Hendley, Brian (2002) "In Search of the Elusive Whitehead: A Cautionary Tale", *Process Studies*; 31, no.2 (Fall-Winter): pp.51-63.

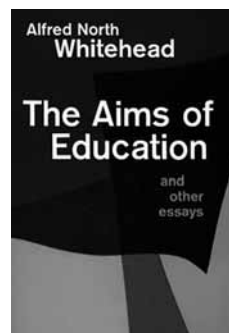
Hendley, Brian (2002) "In Search of the Elusive Whitehead: A Cautionary Tale", *Process Studies*; 31, no.2 (Fall-Winter): pp.51-63.

Hulbert, Steve (2006) "Philip Rose, On Whitehead" Review of *On Whitehead*, *Chromatikon II*, pp.251-254.

Hurtubise, Denis (2003) "Clarifications and Further Thoughts: A Response to J.M. Breuvar's Review of *Relire Whitehead*", *Process Studies*; 32, no.2 (Fall-Winter): pp.298-306.

Huxel, Kirsten (2000) "Alfred North Whiteheads Theorie des Bewusstseins", In *Befreiende Wahrheit*, Marburg: N.G. Elwert Verlag: pp.257-83.

Irvine, A.D. (2003) "Alfred North Whitehead" *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter Edition), Edward N. Zalta (ed), URL=http://plato.



*On Whitehead* (Belmont, CA: Wadsworth, 2002)", *Philosophy in Review*; 23, no.2 (April): pp.138-140.

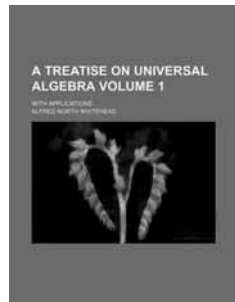
Scarfe, Adam (2002) "Whitehead's Doctrine of Objectification and Yogacara Buddhism's Theory of the Three Natures", *Contemporary Buddhism* 5, no. 2: pp.111-125.

Sherburne, Donald W. (1995) "Alfred North Whitehead", *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. Robert Audi, New York: Cambridge University Press.

Sherburne, Donald W. (1995) "Whitehead, Alfred North." In *A Companion to Metaphysics*, eds. J. Kim and E. Sosa, Cambridge, MA: Blackwell, pp.510-12.

Sieroka, Norman (2000) "One Whitehead, Not Three", *Studies in History and Philosophy of Science*; 31, no.4: pp.721-730.

Smith, Olav Bryant and David Ray Griffin (2003) "The Mystery of the Subjectivist



Principle", *Process Studies* 32, no.1 (Spring-Summer): pp.3-36.

Stumpf, Samuel Enoch (1999) "Two 20th-Century Metaphysicains: Bergson and Whitehead" In *Socrates to Sartre: A History of Philosophy*, Boston:

McGraw-Hill.

Sumi, Atsushi (2001) "Whitehead on Religion, Civilization and Adventure", In *Religion in a Pluralistic Age: Proceedings of the Third International Conference on Philosophical Theology*, eds. Donald A. Crosby and Charley D. Hardwick, New York: Peter Lang Publishing: pp.357-373.

Weber, Michel (2002) "Whitehead's Reading of James and its Context (Part One)", *Streams of William James*; 4, no.1 (spring): pp.18-22.

Weber, Michel (2003) "Whitehead's Reading of James and its Context (Part Two)", *Streams of William James*; 5, no. 3 (fall): pp.26-31.

Winchester, Ian (2005) "Who was Whitehead?", *Interchange*; 36, no.1-2: pp.1-3.

Yu, Yih-Hsien (2005) "Two Chinese Philosophers and Whitehead Encountered", *Journal of Chinese Philosophy*; 32, no. 2 (June): pp.239-55.

*Being*; 1, no.1.

Mesle, C. Robert & Cobb, John B. (1994) *Process Theology: A Basic Introduction*, Atlanta: Chalice Press.

Morgan, Kathryn Pauly (2001) "Desperately Seeking Evelyn, or, Alternatively, Exploring Pedagogies of the Personal in Alfred North Whitehead and Feminist Theory", *Philosophy of Education*: pp.369-377.

Payne, Mildred R. (1995) "Introduction to Whitehead" *Creative Transformation*; 4.2 (winter): pp.9-11.

Polanowski, Janusz S. and Donald W. Sherburne (2004) *Whitehead's Philosophy: Points of Connection*, Albany: State University of New York Press.

Regan, J. Thomas (2001) "Political Economy in a Whiteheadian World", *International Journal for Field-Being* 1, no.1 (August), 15 July 2003, <http://www.iifb.org/ijfb>

Riffert, Franz (2005) "The Use and Misuse of Standardized Testing: A Whiteheadian Point of View", *Interchange*; 36, no.1-2: pp.231-52.

Rodier, David (2002) "Alfred North Whitehead: Between Platonism and Neoplatonism", In *Neoplatonism and Contemporary Thought*, ed. R. Blaine Harris, Albany, NY: SUNY Press: pp.193-204.

Roemer, Robert E. (2006) "Freire and Whitehead: Any Difference?", *Philosophy of Education*: pp.318-326.

Rose, Philip (2002) *On Whitehead*, Belmont, CA: Wadsworth/Thomas Learning, Inc..

Rose, Philip (2002) *On Whitehead*, Belmont, CA: Wadsworth/Thomas Learning, Inc.

Sarkar, Anil Kumar (1994) *Whitehead's Four Principles from West-East Perspectives: Ways and Prospects of Process Philosophy*. Second Enlarged ed. New Delhi: South Asian Publishers.

Sayer, Rowanne (2003) "The Good, the Bad, and the Beautiful: Differentiating Between Aesthetic and Ethical Lures of Feeling in the Process Thought of A.N. Whitehead", *Process Studies*; 32, no.1 (Spring-Summer): pp.62-78.

Scarfe, Adam (2001) "Heidegger and Whitehead on Technological Thinking and the Control of Human Beings", *Prajna Vihara: The Journal of Philosophy and Religion*; 2, no.2: pp.81-96.

Scarfe, Adam (2003) "Review of P. Rose,

## مکانیک کوانتوم و فلسفه آلفرد نورث وایتهد

مایکل اپرسن

انتشارات: دانشگاه فوردهم (۱ سپتامبر ۲۰۱۲)

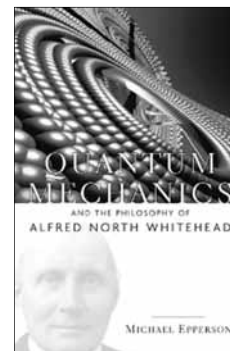
**Quantum Mechanics and the Philosophy of Alfred North Whitehead**

Michael Epperson

Publisher: Fordham University Press (September 1, 2012)

Paperback: 256 pages, ISBN-13: 978-0823250127

آلفرد نورث وایتهد در اثرش با عنوان پوییش و واقعیت در پی آن است که با تأثیری که علم جدید مکانیک کوانتوم بر نظام متافیزیکی‌اش می‌گذارد کنار بیاید. کتاب حاضر اولین اثری است که مفصلاً به تحلیل رابطه‌ی ظریف مکانیک کوانتوم و کیهان‌شناسی فلسفی وایتهد می‌پردازد. مایکل اپرسن با تحلیلی نظام‌مند- مفهوم به مفهوم و عبارت به عبارت- نقطه تلاقی علم و فلسفه را در آثار وایتهد نشان می‌دهد، و تلاش وایتهد را برای تبیین نوعی وجودشناسی که بتواند پیشرفت‌های فیزیک مدرن را در خود جای بدهد به خواننده می‌نماید. علاوه بر این، اپرسن مطالب بسیار مهمی نیز درباره‌ی مفهوم‌سازی وایتهد از نظریه‌ی رویدادهای کوانتومی (یا موقعیت‌های واقعی) و توجه قابل ملاحظه‌ی فلاسفه و دانشمندان به ماهیت اساساً کوانتومی طبیعت، آنگونه که در فیزیک مدرن توصیف می‌شود، دارد.



## وایتهد از دیدگاه باتلر: در باب موقعیت

رولان فابر، مایکل هیل‌وود، دینا لین

انتشارات: لگزینگتن بوکس (۲۲ مارس ۲۰۱۲)

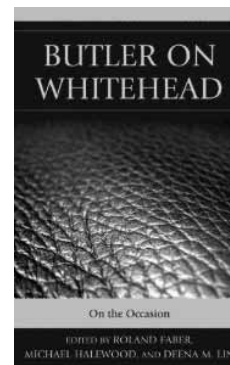
**Butler on Whitehead: On the Occasion**

Roland Faber (Editor), Michael Halewood (Editor), Deena Lin (Editor)

Publisher: Lexington Books; 1 edition (March 22, 2012)

Hardcover: 334 pages, ISBN-13: 978-0739172766

این کتاب حلقه‌های ارتباط دهنده‌ی فلسفه پویای دو تن از برجسته‌ترین متفکران جهان را مورد بررسی قرار می‌دهد: جودیت باتلر و آلفرد نورث وایتهد. هر یک از این دو فیلسوف برای بسط نظریات متمایز خود از «شدن»، خشونت نحوی، و فرصت‌های خلاق محدودیت از حوزه‌های مختلف علم کمک گرفته‌اند. مؤلفان کتاب امیدوارند با جمع‌آوری مقالات مفسران برجسته آراء و آثار باتلر و وایتهد در حوزه‌های مختلف نظیر فلسفه، فن بیان، جنسیت، دین و نظریه ادبی و سیاسی معیاری برای گفتمان فلسفی بین رشته‌ای ارایه بدهند. این کتاب سعی دارد در زمینه سیاست، اقتصاد، محیط زیست، و هنر سهم تازه‌ای در علوم انسانی داشته باشد، زیرا باتلر و وایتهد رویکردهای کاملاً جدیدی به مسایل دیرین بشر ارایه داده و سئوالاتی مطرح ساخته‌اند که پیش از آنها کسی نپرسیده بود.



## طبیعت و لوگوس: کلید وایتهدی به تفکر بنیادین مرلوپونتی

ویلیام اس. همریک، یان وندر وکن

انتشارات: دانشگاه ایالتی نیویورک (۹ دسامبر ۲۰۱۱)

**Nature and Logos: A Whiteheadian Key to Merleau-Ponty's Fundamental Thought**

William S. Hamrick (Author), Jan Van der Veken (Author)

Publisher: State University of New York Press (December 9, 2011)

Paperback: 276 pages, ISBN-13: 978-1438436166

این اثر اولین تک‌نگاری مفصل درباره‌ی استفاده‌ی موريس مرلوپونتی از برخی نوشته‌های آلفرد نورث وایتهد برای تبیین وجودشناسی مبتنی بر طبیعت است، و توضیح می‌دهد که مرلوپونتی چگونه می‌توانست از سایر آثار وایتهد نیز، که آن موقع برایش شناخته نبود، استفاده کند تا نظام وجودشناسی خود را تکمیل نماید. علاوه بر این، نویسندگان کتاب به تحلیل چند نمونه از نوشته‌های مرلوپونتی که



تا کنون به زبان انگلیسی منتشر نشده بود می‌پردازند، برای اولین بار تأثیر بسزای آثار شلینگ بر مرلوپوتنی و وایتهد را نشان می‌دهند، و علاقه مرلوپوتنی به مفهوم دوگانه لوگوس نزد رواقیون را بررسی می‌کنند. این کتاب شرحی کامل دربارهٔ نقاط اشتراک این دو فیلسوف در فایق آمدن به طبیعت که از قرن هفدهم میلادی فلسفه و علم را به مشغول داشته است به دست می‌دهد.

### فکر کردن با وایتهد: خلق آزادانه و متهورانه مفاهیم

ایزابیل استنجرز

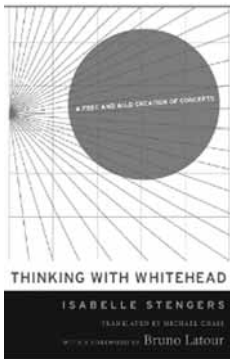
انتشارات: دانشگاه هاروارد (۳۱ مه ۲۰۱۱)

### Thinking with Whitehead: A Free and Wild Creation of Concepts

Isabelle Stengers

Publisher: Harvard University Press (May 31, 2011)

Hardcover: 554 pages, ISBN-13: 978-0674048034



ایزابیل استنجرز، یکی از برجسته‌ترین فلاسفه علم حال حاضر دنیا، در کتابی عالی که هم حکم درآمدی به فلسفه وایتهد را دارد و هم شرح و توضیح عالمانه نظرات اوست، قلب تفکر وایتهد را می‌شکافد. این کتاب که حاصل سی سال آشنایی و مطالعه آثار این ریاضی‌دان-فیلسوف است، وایتهد را متفکری جسور و همتای ژیل دلوز، فلیکس گاتاری و میشل فوکو معرفی می‌کند. استنجرز با معرفی و شرح آثار وایتهد به ترتیب زمانی و تکیه بر نکات اساسی تفکر او، با مهارت تمام زبان غالباً پیچیده وایتهد را رمزگشایی می‌کند، و نشان می‌دهد که او چگونه مسایلی را که بعد از دکارت و کانت حل شده تصور می‌شد زیر سؤال می‌برد. او رابطهٔ نظرات فلسفی وایتهد و دانش او در زمینه‌های مختلفی علمی را با دیدگاه مبتکرانه و بازاندیشی‌اش دربارهٔ خدا نشان می‌دهد. خدای وایتهد در درون یک قلمروی معرفت‌شناختی خاص وجود دارد که با یک زبان کاملاً پیچیده و غالباً ریاضی خلق شده است.

### آلفرد نورث وایتهد و نظریه اجتماعی

مایکل هیل وود

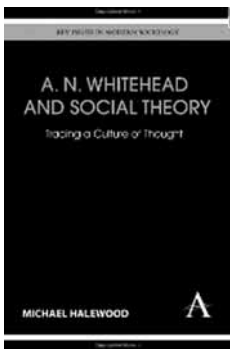
انتشارات: انتم (۱ سپتامبر ۲۰۱۱)

### A. N. Whitehead and Social Theory: Tracing a Culture of Thought

Michael Halewood

Publisher: Anthem Press; (September 1, 2011)

Hardcover: 198 pages, ISBN-13: 978-0857287960



اهمیت امروزی وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) به دلیل چالش مستقیم ولی سازنده‌ایست که او در برابر فرهنگ تفکر ذاتی مدرنیته ایجاد کرد، چالشی که در علم، نظریه اجتماعی و فلسفه به طور یکسان احساس می‌شود. انتقاد وایتهد از نقایص مفهومی عصر مدرن بر خلاف برخی جوانب مخرب پسامدرنیسم و پساساختارگرایی متضمن یک نسبی‌گرایی انفعالی نیست. بلکه بالعکس، او خواستار بازنگری مفاهیم است، و رویکردی مثبت و فلسفی بر اساس «شدن»، نسبیست، و بازسازی مفهومی ذهنیت و امر اجتماعی پیشنهاد می‌کند. این کتاب با ارایه طرح کلی فلسفه وایتهد از آن برای پاسخگویی به سؤالات و موضوعات خاص در نظریه اجتماعی معاصر استفاده می‌کند.

### رازهای شدن: ارتباط وایتهد، دلوز و باتلر

رولاند فابر، اندره استفنسن

انتشارات: دانشگاه فوردهم (۱ نوامبر ۲۰۱۰)

### Secrets of Becoming: Negotiating Whitehead, Deleuze, and Butler

Roland Faber (Editor), Andrea M. Stephenson (Editor)

Publisher: Fordham University Press; 3 edition (November 1, 2010)

Paperback: 256 pages, ISBN-13: 978-0823232093



این کتاب انحاء مختلف تفکر را که سنتاً متفاوت با یکدیگر تلقی می‌شود وارد گفتگو ساخته است: فلسفه رویداد وایتهد، فلسفه کثرت دلوز، و فلسفه تفاوت جنسیتی باتلر. ولی چرا باید یک نفر به فکر ارتباط دادن این انحاء مختلف تفکر بیفتد؟ چه چیزی می‌تواند بین آثار این متفکران متفاوت گفتگو برقرار کند؟ این کتاب پُل ارتباطی بین سه متفکر بالا را فلسفه «شدن» یافته است که به طور ظریفی فلسفه وایتهد، دلوز و باتلر را به یکدیگر پیوند می‌دهد. تأثیر بسزای این سه متفکر در ارتباط با مسأله رویداد، بدن و جامعه، و درون‌ماندگاری و الوهیت از دیدگاه فلسفه «شدن» در سه بخش مورد بررسی قرار می‌گیرد، و در مقدمه مفصل کتاب مقایسه‌ای نیز بین این سه متفکر صورت گرفته است.

## فراسوی متافیزیک؟ کندوکاوی در تفکر متأخر آلفرد نورث وایتهد

رولاند فابر، برایان جی. هنینگ، کلینتن کومبز

انتشارات: رودپی (۵ اکتبر ۲۰۱۰)

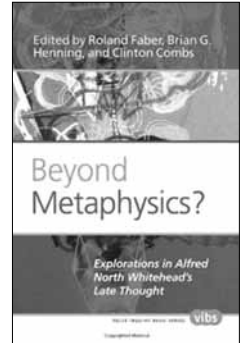
### **Beyond Metaphysics: Explorations in Alfred North Whitehead's Late Thought**

Roland Faber, Brian G. Henning, Clinton Combs

Publisher: Rodopi (October 5, 2010)

Paperback: 364 pages, ISBN-13: 978-9042031210

صاحب‌نظران و مفسران آراء آلفرد نورث وایتهد معمولاً توجه کمتری به تکنگاری‌ها و مقالات متأخر او دارند. آنها کتاب پویش و واقعیت را حرف آخر وایتهد می‌دانند، و به همین دلیل آثار متأخر او را تنها کاربرد یا شرح و توضیح بیشتر موضوعاتی تلقی می‌کنند که قبلاً در این کتاب مطرح شده است. با وجود این، غلبه دیدگاه فوق در حوزه وایتهدپژوهی مانع از تحولات بیشتر در این زمینه شده و یا آن را مخدوش ساخته است. کتاب حاضر نوعی انقلاب کوپرنیکی در حوزه وایتهدپژوهی پدید می‌آورد، و خوانندگان را دعوت می‌کند که هم از لحاظ روش‌شناختی و هم مفهومی فلسفه وایتهد را از منظر آثار متأخرش بنگرند. هدف نویسندگان کتاب بی‌اعتبار کردن رویکردهای پیشین به تفکر وایتهد و یا بی‌اهمیت دانستن آثار متقدم او نیست؛ بلکه، همانطور که اولین تصاویر فضایی از کره زمین برای همیشه درک انسان را از جایگاهش در کهکشان متحول ساخت، تغییر نگاه به وایتهد از زاویه «فلسفه ارگانسیم» به آثار متأخرش ممکن است ایده‌هایی را که تا بحال پنهان مانده‌اند، و یا حتی روزنه‌های جدیدی را به چشم‌انداز فلسفی معاصر، و مسایل مهم جهان‌شکونده و پرمخاطره‌مان آشکار سازد. این کتاب همچنین خوانندگان را دعوت می‌کند تا به این مسأله بیندیشند که آیا با این کار به فراسوی متافیزیک حرکت نمی‌کنیم؟



## پسامدرنیسم عمیق: وایتهد، ویتگنشتاین، مرلوپونتی و پولانی

جری اچ. گیل

انتشارات: هیومنیتی بوکس (۱۱ مه ۲۰۱۰)

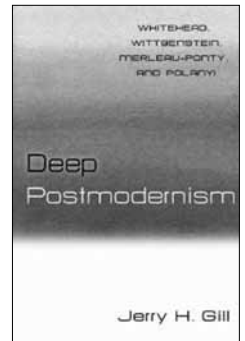
### **Deep Postmodernism: Whitehead, Wittgenstein, Merleau-Ponty and Polanyi**

Jerry H. Gill

Publisher: Humanity Books (May 11, 2010)

Hardcover: 190 pages, ISBN-13: 978-1616141769

پسامدرن اصطلاحی است که برای توصیف مکتب فلسفی معاصر به کار می‌رود که موضعی شدیداً انتقادی نسبت به بنیان‌های مفهومی جهان‌بینی مدرن دارد. متفکران پسامدرنیست برجسته‌ای چون ژاک دریدا، میشل فوکو، ژان فرانسوا لیوتار، و پی‌یر بوردیو را غالباً «ساختارشکن» می‌نامند، زیرا آراء آنها فرض‌های اساسی مدرنیسم نظیر معانی ثابت مفهومی و زبانی، ایده علم عینی، و امکان درک نظام‌مند و کامل جهان را در هم می‌شکنند. جری گیل در ارزیابی انتقادی خود از پسامدرنیسم اشاره می‌کند که هر چند نقد پسامدرنیست‌ها از مدرنیسم با بصیرت و تیزبینی همراه بوده است، ولی آنها هیچ کاری برای ارایه رویکردهای سازنده برای فایق آمدن به بن‌بستی که نقدشان از مدرنیسم ایجاد کرده است، انجام ندادند. گیل سپس به بررسی آثار نسلی می‌پردازد که ضمن پیش‌بینی روندهای پسامدرنیستی رویکردهای جایگزینی را نیز برای فایق آمدن بر معضلات مدرنیسم در ارتباط با ماهیت واقعیت، شناخت و زبان ارایه دادند. گیل در چهار فصل نشان می‌دهد که وایتهد، ویتگنشتاین، مرلوپونتی و پولانی تفسیر جدیدی از واقعیت، معنا، مسأله ذهن-بدن، و شناخت ارایه داده‌اند. این چهار متفکر با تعاملی و باز دانستن ماهیت واقعیت، بافتاری و کارکردی دانستن معنا، بنیادی و محوری دانستن بدن، و پویا و ضمنی دانستن شناخت درک عمیق‌تری از پسامدرنیسم فراهم آورده‌اند. گیل برای درهم تابیدن درونمایه‌های اصلی این تحقیق، کتاب خود را با تحلیل مختصری از آراء اصلی ج. آستین، به ویژه «پدیدارشناسی زبان‌شناختی» او به پایان می‌برد.



## لایبنتیس، وایتهد و متافیزیک علیت

پی‌یرفرانسیسکو بازیل

انتشارات: پال‌گریو مک‌میلان (۲۰۰۹)

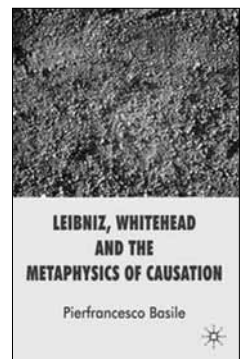
### **Leibniz, Whitehead and the Metaphysics of Causation**

Pierfrancesco Basile

Publisher: Palgrave Macmillan (2009)

Paperback: 187 Pages, ISBN: 0230580610

این کتاب خوانندگان را با متافیزیک پیچیده وایتهد که غالباً درک غلطی از آن وجود دارد آشنا می‌سازد و نشان می‌دهد که متافیزیک او با مسایلی درباره ماهیت علیت، که ابتدا از سوی لایبنتیس مطرح شد سر و کار دارد. فلسفه وایتهد تلاشی است برای احیا



کردن نظریه جوهر فرد لاینیسیس از طریق ریختن آن در قالب‌های وجودشناختی جدید.

### فلسفه پویشی-نسبی: درآمدی به آلفرد نورث وایتهد

سی. رابرت مسله

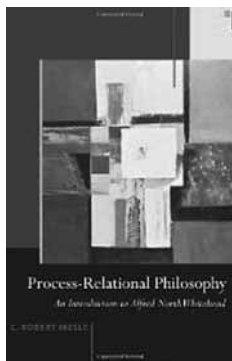
انتشارات: تمپلتن (۱ مارس ۲۰۰۸)

#### Process-Relational Philosophy: An Introduction to Alfred North Whitehead

C. Robert Mesle

Publisher: Templeton Press; 1st edition (March 1, 2008)

Paperback: 136 pages, ISBN-13: 978-1599471327



تفکر پویشی بنیاد بسیاری از مطالعات را در زمینه‌های متعددی از فلسفه معاصر، الهیات، نظریه سیاسی، نظریه آموزش و پرورش، و گفتگوی دین و علم تشکیل می‌دهد. این نوع تفکر از فلسفه وایتهد، معروف به الهیات پویشی، مشتق شده است که بنیانی برای ادغام زیست‌شناسی تکاملی، فیزیک، فلسفه ذهن، الهیات، اخلاق زیست‌محیطی، تکرگرایی دینی، آموزش و پرورش، اقتصاد و حوزه‌های دیگری فراهم می‌آورد. رابرت مسله در این کتاب، آثار وایتهد را تقسیم‌بندی و تحلیل می‌کند، و درآمدی ساده ولی دقیق به نگاهی که در ورای بخش اعظمی از فلسفه و الهیات پویشی معاصر قرار دارد در اختیار خواننده قرار می‌دهد. او در واقع راهی فراسوی ماده‌گرایی تقلیل‌گرا و دام‌هایی که ثنویت دکارتی پیش پای فلاسفه می‌گذارند پیدا می‌کند. او نشان می‌دهد که واقعیت یک پویش نسبی است که در آن ذهن از بدن برمی‌آید، آزادی و خلاقیت بنیان پویش را تشکیل می‌دهند، و قدرت نسبی اقناع بسیار اساسی‌تر از قدرت یکجانبه قهرآمیز است. از آنجایی که فلسفه پویشی-نسبی به مسایل بنیادین یک جهان نسبی می‌پردازد و امری اساسی برای تفکر زیست‌محیطی و جهانی است، در دروس دوره کارشناسی و کارشناسی ارشد در رشته فلسفه، نظریه آموزش و پرورش، اخلاق زیست‌محیطی، و علم و ارزش‌ها و سایر حوزه‌های مطالعاتی گنجانده شده است. این کتاب نگاه خلاق وایتهد را برای تمامی دانشجویان و خوانندگان عادی قابل فهم می‌کند.

### فلسفه پسامدرن اساساً متفاوت وایتهد

دیوید ری گریفین

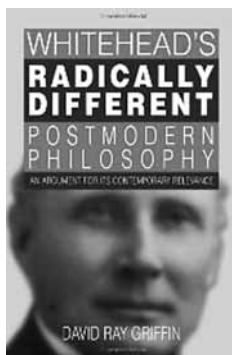
انتشارات: دانشگاه ایالتی نیویورک (۳ ژانویه ۲۰۰۸)

#### Whitehead's Radically Different Postmodern Philosophy

David Ray Griffin

Publisher: State University of New York Press (January 3, 2008)

Paperback: 318 pages, ISBN-13: 978-0791470503



فلسفه پسامدرن را غالباً دیرفهم، مملو از تناقض، و تفکری مُد روز می‌دانند که هیچ سهمی در حل مسایل فلسفی روز نداشته است. اگرچه شاید توصیف بالا درباره فلسفه رایجی که در دهه ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ میلادی برچسب پسامدرن بر خود داشت صدق کند، گریفین معتقد است که آلفرد نورث وایتهد فلسفه پسامدرن اساساً متفاوتی را صورت‌بندی کرده است که انتقادات فوق به آن وارد نیست. گریفین قدرت فلسفه وایتهد را در برخورد با دامنه وسیعی از مسایل فلسفی امروز، از رابطه ذهن-بدن، اخلاق زیست‌محیطی، رابطه زمان در فیزیک با زمان (برگشت‌ناپذیر) زندگی ما، تا واقعیت‌هنجارهای اخلاقی نشان می‌دهد. او همچنین از یکی از ابعاد متمایز پسامدرنیسم وایتهد، یعنی خداپرستی، در مقابل انتقادات، از جمله اتهام ناسازگار بودن آن با نظریه نسبیت، دفاع می‌کند.

### پویش، واقعیت، و قدرت نمادها: فکر کردن با آ. ن. وایتهد

ماری کود

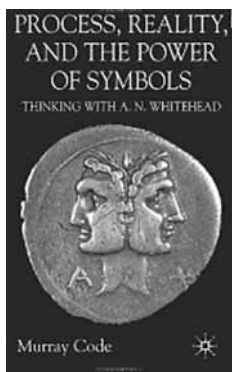
انتشارات: پال گریو مک‌میلان (۲۱ اوت ۲۰۰۷)

#### Process, Reality, and the Power of Symbols: Thinking with A.N. Whitehead

Murray Code

Publisher: Palgrave Macmillan; First Edition edition (August 21, 2007)

Hardcover: 256 pages, ISBN-13: 978-0230527409



این کتاب با پیروی از آلفرد نورث وایتهد، به بررسی اصلی‌ترین چالشی می‌پردازد که یک فیلسوف طبیعی به هنگام رویارویی با طبیعت و در عین تلاش برای نجات زندگی و تفکر از رویکردهای ماتریالیستی با آن مواجه می‌شود. کود با تحلیل برخی دیدگاه‌های فلسفی در آثار پیرس، کولریج، دلوژ و نیچه راه حلی برای پوچ‌گرایی فراگیر «مدرن‌ها» ارائه می‌دهد که یادآور پیشنهاد دلوژ است: فلسفه باید همچون کلاژی (اثر هنری تکه‌کاری) پویایی تصویر شود که مدام در حال شدن است.



خانه کتاب

## برگ اشتراک نشریه‌های خانه کتاب

(داخل کشور)

\* بهای اشتراک

کتاب ماه: شش ماه (۶ شماره) یکسال (۱۲ شماره)

کتاب هفته: شش ماه (۲۶ شماره) یکسال (۵۲ شماره)

| تهران - شهرستان |              | موضوع                    |
|-----------------|--------------|--------------------------|
| یکسال           | شش ماه       |                          |
| ریال ۲۵۰,۰۰۰    | ریال ۱۲۵,۰۰۰ | کتاب ماه کلیات           |
| ریال ۲۵۰,۰۰۰    | ریال ۱۲۵,۰۰۰ | کتاب ماه دین             |
| ریال ۲۵۰,۰۰۰    | ریال ۱۲۵,۰۰۰ | کتاب ماه علوم اجتماعی    |
| ریال ۲۵۰,۰۰۰    | ریال ۱۲۵,۰۰۰ | کتاب ماه علوم و فنون     |
| ریال ۲۵۰,۰۰۰    | ریال ۱۲۵,۰۰۰ | کتاب ماه هنر             |
| ریال ۲۵۰,۰۰۰    | ریال ۱۲۵,۰۰۰ | کتاب ماه فلسفه           |
| ریال ۲۵۰,۰۰۰    | ریال ۱۲۵,۰۰۰ | کتاب ماه ادبیات          |
| ریال ۲۵۰,۰۰۰    | ریال ۱۲۵,۰۰۰ | کتاب ماه تاریخ و جغرافیا |
| ریال ۲۵۰,۰۰۰    | ریال ۱۲۵,۰۰۰ | کتاب ماه کودک و نوجوان   |
| ریال ۴۰۰,۰۰۰    | ریال ۲۰۰,۰۰۰ | کتاب هفته                |

مبالغ فوق شامل هزینه‌های ارسالی نیز می‌باشد.

\* بهای اشتراک را به شماره حساب سپهر ۰۱۰۲۰۵۵۶۴۹۰۰۶ بانک صادرات شعبه غرب خیابان انقلاب کد ۵۵۷ به نام مؤسسه خانه کتاب واریز فرمائید و فیش بانکی را به همراه جدول زیر به نشانی: تهران، صندوق پستی ۳۱۳-۱۳۱۴۵ مؤسسه خانه کتاب- و یا به نشانی: تهران، خیابان قائم مقام فراهانی، خیابان فجر، ساختمان فجر، شماره ۷ ارسال نمایید. برای کسب اطلاعات بیشتر می‌توانید با تلفکس ۸۸۳۴۲۹۸۵ تماس حاصل فرمائید.



نام و نام خانوادگی / موسسه / سازمان:

مدت اشتراک:  شش ماه  یکسال

نشانی:

تلفن:


نشریه‌های درخواستی

کتاب هفته  کتاب ماه کلیات  کتاب ماه دین  کتاب ماه فلسفه

کتاب ماه تاریخ و جغرافیا  کتاب ماه ادبیات  کتاب ماه هنر

کتاب ماه علوم اجتماعی  کتاب ماه کودک و نوجوان  کتاب ماه علوم و فنون



|  |                        |   |
|--|------------------------|---|
| شماره شناسایی:<br><b>M-FR-016</b>          | فرم نظرسنجی از مخاطبان |  |
| شماره بازنگری: 2                           |                        |   |
| تاریخ آخرین بازنگری:<br><b>1388/09/22:</b> |                        |   |

### خواننده گرامی

خواهشمند است برای آگاهی بیشتر ما از نظریات شما و ارتقاء سطح کیفی نشریه کتاب ماه .....، برگه زیر را تکمیل و به نشانی داده شده ارسال فرمایید.

| توضیحات | میزان ارزیابی |       |     |      | محورهای ارزیابی                        | ردیف |
|---------|---------------|-------|-----|------|--|------|
|         | ضعیف          | متوسط | خوب | عالی |  |      |
|         |               |       |     |      | تناسب مقالات ارائه شده با نیازهای علمی | ۱    |
|         |               |       |     |      | شیوه علمی تنظیم مقالات                 | ۲    |
|         |               |       |     |      | کیفیت مطالب نشستها و گفت وگوهای علمی   | ۳    |
|         |               |       |     |      | کیفیت مطالب نقد و معرفی کتاب           | ۴    |
|         |               |       |     |      | نحوه اطلاع رسانی در حوزه کتابهای جدید  | ۵    |
|         |               |       |     |      | کیفیت ویرایش، شیوایی مطالب             | ۶    |
|         |               |       |     |      | کیفیت طراحی و صفحه آرایی               | ۷    |
|         |               |       |     |      | کیفیت چاپ                              | ۸    |
|         |               |       |     |      | نحوه دسترسی به مجله به صورت چاپی       | ۹    |
|         |               |       |     |      | نحوه دسترسی به مجله به صورت الکترونیکی | ۱۰   |
|         |               |       |     |      | قیمت                                   | ۱۱   |

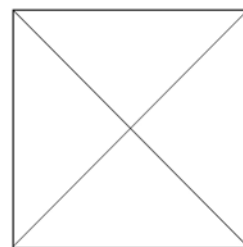
اگر در نشریه کمبود یا نارسایی یا نقطه ضعفی می بینید، لطفاً یادآور شوید.

کدام ویژگی از ویژگی های نشریه را بیشتر می پسندید و چرا؟

# کتاب ماه فلسفه

## پست جواب قبول

هزینه پستی براساس قرارداد شماره ۹۵ - ۱۳۱۸۹ پرداخت شده است



نیاز به الصاق تمبر نیست

خانه کتاب ایران

نشریه کتاب ماه

تهران - صندوق پستی: ۳۱۳ - ۱۳۱۴۵

## نظرسنجی از خوانندگان

### محل چسباندن لبه کاغذ

کتاب ماه، با هدف رسیدن به انتظارات و کسب رضایت هرچه بیشتر شما مخاطبان و خوانندگان گرامی، نیازمند آگاهی از نظرات شماست. لطفاً، پس از تکمیل فرم نظرسنجی پشت صفحه، برگه را از نشریه جدا کرده و پس از تا کردن از محل نقطه چین، لبه های آن را بچسبانید و بدون تمبر در صندوق پستی بیندازید.



In the name of God

کتاب و فکر  
*Falsafeh*

Vol.6, No.61 /Oct. 2012

**PUBLISHER:**

Book House

**Managing Editor & Editor – In – Chief:**

*Ali Owjabi*

**Editorial Board & Scientific Consultants:**

*Ghulam-husayn-i Ibrahimi-ye Dinani, Riza Davari-ye Ardakani,  
Muhammad-i Sa'idi-yi Mihr, Muhammad-riza Asadi*

**Assistant Editor:**

*'Abdullah-i Salavati*

**Editor:**

*Ali-Riza Rizai*

**Art Designer:**

*Yourik Karimmasihi*

**Address:**

Tehran, Enghelab ave. bet. Sabâ and Felestin, no. 1080

**POSTAL CODE NO:**

13145-313

**Tel:**

+98 21 66415244

[www.Ketab.ir](http://www.Ketab.ir)

[k.m.falsafeh@gmail.com](mailto:k.m.falsafeh@gmail.com)

Specialized Informative and Critical Monthly Book Review on Philosophy

Kitāb - ī Māh - ī

# *Falsafeh*

Vol.6 No.61 / Oct. 2012

*Alfred North Whitehead*