

## تحلیل و بررسی جهان بینی پریشی وایتهد

یوسف شاقول

عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان

### چکیده

هستی شناسی و جهان شناسی از جمله مباحث مهم و دیرینه فلسفی است که همواره ذهن فلاسفه را به خود مشغول داشته است. در دوره جدید، به ویژه پس از رواج فلسفه انتقادی کانت، تدریجاً مسائل جهان شناسی کنار نهاده شد و توجه عمده متفکران به مسئله معرفت شناسی جلب شد.

وایتهد از جمله فیلسوفان و اندیشمندان نادر قرن بیستم است که دوباره به احیای پرسش های مهم مابعدالطبیعه می پردازد. او هر چند مسائل سنتی مابعدالطبیعه، مثل وحدت و کثرت، ثبات و حرکت و زمان و مکان را مطرح می کند، در ارائه راه حل برای آنها، به هیچ وجه در چارچوب نگارش فیلسوفان پیشین، مانند ارسطو، باقی نمی ماند.

ادعای اصلی وایتهد این است که می خواهد بر اساس یافته های ریاضیات، به ویژه فیزیک جدید، رویکردی دوباره و نوین به مسائل مهم و سنتی مابعدالطبیعه داشته باشد.

وی ماحصل یافته های خود را در جهان بینی ارگانیکی اش سامان می دهد و در این جهان بینی موضوعاتی چون وحدت و کثرت، ثبات و حرکت و زمان و مکان، تبیین جدید و دوباره می یابند. واژه های کلیدی: ارگانیسم، پویش، واقعیت، زمان، مکان، وحدت، کثرت، سیستم، ثبات و حرکت.

### ۱. مقدمه

آلفرد نورث وایتهد (۱۸۶۱-۱۹۴۷) فیلسوف و ریاضی دانی است که تلاش های برجسته ای برای فراهم ساختن نظام متافیزیکی مبتنی بر جهان شناسی علمی به انجام رسانده است. وی در پانزدهم فوریه ۱۸۶۱ در انگلستان چشم به جهان گشود و حدود هشتاد سال بعد در سی ام دسامبر ۱۹۴۷ در ایالت ماسوچوست آمریکا دیده از جهان فرو بست. (Dorothy, 1967: 290 - 295)

وایتهد علاوه بر این که زبان علم و تحقیق قرن بیستم را در زمینه‌های نظری و تجربی از قبیل فیزیک، ریاضیات و منطق، به خوبی می‌شناخت، با تاریخ تفکر و فرهنگ بشری و آرا و نظریه‌های مهم ارائه شده در قلمرو علوم انسانی نیز آشنایی داشت. اگر نثر بسیار غامض و اصطلاحات خاص و چند پهلوی وایتهد نبود، رواج آثار او بسیار بیشتر از حد کنونی آن می‌بود. معمولاً فعالیت و آثار منتشر شده وایتهد را به سه دوره تقسیم می‌کنند. این سه دوره متناسب با تاریخ حیات اوست، بنابراین، از نوعی تقدّم و تأخّر تاریخی برخوردار است:

۱. دوره نخست مربوط به سال‌های اول حضور او در کمبریج تا سال ۱۹۱۰ است، زمانی که همراه با راسل بر روی مبانی منطقی ریاضیات کار می‌کرد. آثار این دوره به تحقیقات ریاضی و منطقی اختصاص دارد.

۲. دوره دوم دربرگیرنده سال‌های میانی حضور وایتهد در لندن تا سال ۱۹۲۴ است. آثار مربوط به این دوره به فلسفه علم فیزیک اختصاص دارد.

۳. دوره سوم مربوط به سال‌های پایانی حضور وی در امریکاست که انتشار آثار متافیزیکی و بررسی نقش مفاهیم متافیزیکی در تمدن، از فعالیت‌های مهم وی در این دوره است. نفوذ وایتهد و تأثیر او در امریکا بیشتر از وطنش بود. او از سال ۱۹۲۴ تا پایان حیاتش در امریکا زندگی می‌کرد. اما در سال‌های آخر زندگی‌اش، توجه و علاقه به اندیشه او، در تعداد بسیاری از کتاب‌ها و آثار منتشر شده در بریتانیا انعکاس یافت. (کاپلستون، ۱۳۷۰: ۴۳۵-۴۳۷) وایتهد از ریاضیات به فلسفه علم طبیعت و سپس متافیزیک روی آورد. وی در صدد بود تا بر اساس یافته‌های جدید فیزیک و ریاضیات به احیای متافیزیک در قالب نظامی نوین و پویا پردازد. درست همان طور که بعضی از فیلسوفان پیش از کانت در پیوند با علم زمانه خود به فلسفه پرداخته بودند، وایتهد هم ملاحظه کرد که فیزیک جدید کوشش تازه‌ای را در فلسفه نظری ایجاد می‌کند. او از رابطه ذهن و عین، یا ایده اندیشه خلاق آغاز نکرد، بلکه بنا را بر تأمل در ساز و کار جهان، آن چنان که در علم جدید جلوه گر است، نهاد.

## ۲. اهمیت ریاضیات

همچنان که گذشت، دوره اول شکل‌گیری تفکر وایتهد را دوره ریاضیات و منطق نامیده‌اند. برجستگی تفکر ریاضی وی به حدی است که حتی در پاره‌ای موارد جنبه

متافیزیکی اندیشه او را تحت الشعاع قرار داده است. اهمیت این بعد از تفکر و ایتهد به حدی است که کواین، منطق دان معروف، در مقاله‌ای تحت عنوان «وایتهد و پیدایش منطق جدید، (اصول ریاضیات)» وی را به عنوان یک اثر بزرگ تاریخی برای همیشه یاد می‌کند.

هر چند بررسی دقیق دیدگاه‌های ریاضی و منطقی وایتهد از محدوده و هدف این مقاله خارج است، از آنجا که بنا به اظهار بیشتر مفسران وایتهد، هر سه دوره تفکر و حیات علمی او یک نظام منسجم و مربوط به هم را تشکیل می‌دهد، معرفی اجمالی آثار ریاضی این نویسنده و بررسی ارتباط این آثار با فلسفه علمی و مابعدالطبیعه او خالی از فایده نخواهد بود.

یکی از آثار مهم این دوره جبر عمومی (The universal Algebra) است که وی هفت سال را به این کتاب اختصاص داد و آن را به شیوه خاص خود که شبه ریاضی و شبه متافیزیکی است به رشته تحریر درآورد. عنوان کتاب فوق یادآور عنوانی است که لایب نیتس به اثر معروف (Universal calculus) خود داد. اثر بعدی با عنوان مفاهیم ریاضی جهان مادی (Mathematical Concepts of material world) نوشته‌ای است که وایتهد در سال ۱۹۰۵ به همان انجمن علمی که برای اولین بار مقاله انیشتین در باب نسبیت در آن عرضه شد، ارائه داد. همان طور که از نام مقاله پیداست این نوشته در مباحث ریاضی به معنای خاص آن محدود نشد، بلکه جزء اولین آثاری است که جهان‌شناسی نویسنده را - هر چند به صورت خام - معرفی کرده است. در تاریخ بسط تفکر فلسفی وایتهد، مقاله فوق از اهمیت خاصی برخوردار است، چون در این اثر است که برای نخستین بار انتقاد او بر ماتریالیسم علمی عرضه شده است. این انتقاد منطقی است نه فیزیکی یا فلسفی، البته آنچه در این کتاب از آن انتقاد شده، با عنوان «مفهوم کلاسیک جهان مادی» (Classic concept of material world) آمده که بعدها در کتاب علم و جهان جدید با عنوان «ماتریالیسم علمی» آورده شده است.

وایتهد مفهوم کلاسیک جهان مادی را تجسم فکری غالب زمانه می‌داند که با فیزیک قرن هفدهم ظاهر شده، ولی بر خلاف تحول علم فیزیک، این مفهوم کماکان سیطره خود را بر تفکر فلاسفه حفظ کرده است. وی این مفهوم را مشتمل بر سه مؤلفه می‌داند: نقاط مکان، آنات زمان و ذرات ماده. وایتهد در این مقاله تبیین فلاسفه از زمان و مکان را بر اساس فیزیک قرن هفدهم، وارد کرده و سعی می‌کند اندیشه نوین خود را در باب مکان و زمان، جایگزین آن سازد، ولی این اندیشه به طور کامل در مقاله مورد نظر عرضه نمی‌شود و در آثار دیگر او

تکامل می‌یابد. این مقاله نقش پیشرفت‌های علم فیزیک را در شکل‌گیری تفکر فلسفی و ایتهد نشان می‌دهد و مفسران نقش پیشرفت‌های فیزیک را بیش از ریاضیات دانسته‌اند. در این نوشته، و ایتهد از نظریه بردارها استفاده زیادی کرده است، زیرا برای این‌که مفاهیم ریاضی را تا آنجا که ممکن است در یک مجموعه هم‌پایه از اکزیوم‌ها گرد آورد، نظریه مبنایی «خطوط فیزیکی» (Physical Lines) را به عنوان هستی‌های بسیط انتخاب کرد. او هم چنین این اصل را برای پاسخ و حلّ این مسئله که چگونه نیروهای فیزیکی می‌توانند از راه دور تأثیر کنند (که شبیه این بحث اپیستمولوژیک است که چگونه فاعل شناس می‌تواند معرفتی از جهان بیرون خود به دست آورد)، مفید می‌داند، زیرا برابر این نظر میان دو جزء ظاهراً دور از هم مبانی خطی مشترکی وجود دارد. (Schilpp, 1951:42) آثار بعدی ریاضی او عبارت است از: اکزیوم‌های هندسه تصویری در سال ۱۹۰۶ و اکزیوم‌های هندسه توصیفی در سال ۱۹۰۷ و نخستین جلد اصول ریاضی که با مشارکت راسل نوشته شد و در سال ۱۹۱۰ به چاپ رسید.

### ۳. فلسفه علم طبیعی

دوره میانی حیات فکری و ایتهد که تقریباً سال‌های بین ۱۹۱۸ تا ۱۹۲۴ را دربر می‌گیرد، به فلسفه علم طبیعی و عمدتاً علم فیزیک اختصاص دارد. و ایتهد بر خلاف فلاسفه عقل‌گرایی چون دکارت که نظام فلسفی خود را از اصول کلی و واضح و متمایز آغاز می‌کنند و به روش استنتاجی سعی در سامان دادن به ساختار جهان‌شناسی خود دارند و نیز بر خلاف فلاسفه ایدئالیست مثل افلاطون که به امور طبیعی و تجربی اعتنای زیادی نمی‌کنند، نظام جهان‌شناختی خود را از داده‌های تجربه آغاز می‌کند، ولی به تجربه‌نگاهی خاص و متفاوت با نگاه امپریست‌ها دارد. و ایتهد معتقد است که هر چند ساختار علم فیزیک از حالت کلاسیک قرن هفدهم تفاوت و تحوّل چشم‌گیری یافته، متناسب با آن، جهان‌شناسی متفکران تحوّل نیافته است. وی رسالت خود را تنظیم این جهان‌شناسی متناسب با علوم جدید، خصوصاً علم فیزیک می‌داند.

برای و ایتهد مسئله اساسی فلسفه علم ربط تجربه به مفاهیم علمی است، زیرا با این کار تجربه از حالت داده‌های صرف و پراکنده هیومی خارج می‌شود و به صورت یک کل و نظام پیوسته و سازگار درمی‌آید. وی فلسفه هیوم و بارکلی را علی‌رغم داشتن آموزه‌های مثبت

و مفید، به دلیل ندادن پیوند میان داده‌های محض تجربه و مفاهیم کلی، فاقد یک جهان‌شناسی منسجم و سازگار می‌داند. روش و ایتهد برای حل مسئله اساسی فلسفه علم، بر چند محور و مفهوم بنیادین استوار است:

۱- همان طور که گفته شد یکی از اصول فلسفه طبیعی و ایتهد، بر خلاف افلاطون و دکارت، تأکید بر تجربه و شروع کار از آن است، ولی سعی می‌کند از تجربه تفسیری متفاوت از امپریست‌های کلاسیک عرضه کند.

تجربیات منفرد و جدا از هم کل آن چیزی است که ما می‌شناسیم و تفکر ما باید از این اجزای جدا از هم به عنوان داده‌های اصلی فکر آغاز کند. در ذهن خود صندلی معینی را تصور می‌کنیم. تصور آن صندلی همراه با همه تجربیات مرتبطی است که به این صندلی مربوط است؛ یعنی تجربه گروهی که آن را ساخته‌اند، فروخته‌اند و ... یک جسم ممتد چیزی نیست جز دسته‌ای از ادراکات که توسط مدرک آن به صورت فعال ادراک شده است.

(Whitehead:245.246)

در عبارت فوق و ایتهد همانند یک امپریست که در سنت فلسفه انگلیسی طبیعی است، از داده‌های جزئی تجربه آغاز می‌کند، اما از آن تفسیر روان‌شناختی و سوپرژکتیو خاص خود را عرضه می‌کند. و ایتهد هر چند از تجربه آغاز می‌کند، بر خلاف تفکر غالب که متأثر از فیزیک قرن هفدهم نیوتنی است، به هیچ وجه مکان مطلق را نمی‌پذیرد.

مکان خالی هندسی هرگز یک امر روشن و واضح نیست. تنها خصوصیت هندسی که ما از آن معرفت مستقیم داریم، خصوصیات آن پدیدارهای در حال تغییری است که ما آنها را اشیای در مکان می‌خوانیم. این خورشید است که در فاصله دور است و توپ است که گرد است و ...» (Ibid: 233)

۲. دومین محور یا مفهوم مورد پذیرش و ایتهد، رد نظریه ابتدای علم بر فلسفه است. و ایتهد بر خلاف تلقی رایج اعتقاد ندارد که علم کاملاً بر پایه فلسفه بنا شده است، بلکه معتقد است که هر دو با تجربه آغاز می‌کنند، ولی متناسب با اهداف متفاوت خود، نتایج متفاوتی از آن اخذ می‌کنند:

آنچه من بر آن تأکید می‌کنم این است که مبنای علم هیچ وابستگی به تصورات و نتایج مابعدالطبیعه ندارد، بلکه هم علم و هم فلسفه از زمینه واحد تجربه مستقیم آغاز می‌کنند و بر حسب وظایف متفاوتشان عمدتاً به راه‌های مختلف می‌روند؛ برای مثال متافیزیک در پی این

است که چگونه ادراکات ما از صندلی، ما را با نوعی واقعیت درست مرتبط می‌سازد. علم این ادراک را در یک دسته معین گرد هم می‌آورد و مفهوم واحد می‌سازد... (Ibid).

۳. مفهوم یا محور سوم را تحت عنوان «ساختارهای استنتاجی» (Inferential Constructions) نام‌گذاری می‌کند.

وایتهد در مقاله بلندی تحت عنوان «تشریح بعضی مفاهیم علمی» (Anatomy of some Scientific ideas) اصول اساسی ساختار ذهن را که بر طبق آن تصور ما از جهان فیزیکی خارج شکل می‌گیرد، مطرح می‌کند. این اصول بر خلاف کانت ما تقدم نیستند، بلکه اموری واقعی‌اند که از طریق تأمل تجربی حاصل می‌شوند. تصور ما از چیزی مثل پرتقال فراهم آمده از ادراکات، یا به اصطلاح خاص وایتهد، «متعلقات حس» (Sense objects) است که با کاربرد غیر آگاهانه اصول گوناگون شکل می‌گیرد.

۴. مفهوم یا محور چهارم، استفاده از ایده منطق ریاضی در فرایند ادراک و تجربه جهان است. همان طور که منطق نحوه قرار گرفتن و عضویت در طبقه را نشان می‌دهد، می‌توان همه مفاهیم و تصورات علم را به عنوان تصورات طبقات ادراک لحاظ کرد. سه کتاب تحقیق در اصول دانش طبیعی در ۱۹۱۹، مفهوم طبیعت در ۱۹۲۰ و اصل نسبیت در ۱۹۲۲ آثاری هستند که مجموعاً یک واحد را تشکیل می‌دهند و دربرگیرنده مسائل مهم فلسفه علم طبیعی وایتهد است.

#### ۴. متافیزیک

وایتهد با ایجاد متافیزیک به جای تأکید صرف بر اپیستمولوژی یا حمله به اپیستمولوژی، از فلاسفه زمان خود متمایز می‌شود. او بر خلاف اکثر متفکران جدید، هم خود را مقصور به پاره‌ای کنکاش‌ها در باب مسائل شناخت‌شناسی که تقریباً حاصل آن ایجاد فضایی شک‌آلود است، نمی‌سازد. آنچه وی را از این گروه جدا می‌سازد و به هگل نزدیک و هم‌داستان می‌کند، ایده فراهم ساختن نظامی جامع و کلی از مابعدالطبیعه است. برگشت وایتهد به یک ساختار نظری جامع، پس از کتابش درباره فلسفه علم طبیعی، چندان عجیب نیست. او چندین بار بر نیاز به نظام متافیزیکی که ذهن را با طبیعت و رازش را با واقعیت پیوند دهد، تأکید می‌کند. برخی اندیشمندان معتقدند که نقش حوادث بیرونی، از جمله مهاجرت او به آمریکا

و انتصابش به عنوان استاد فلسفه و نیز تراژدی جنگ میان سال‌های ۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸ در شکل‌گیری این رویکرد در او، هر چند اساسی نیست، قابل نادیده گرفتن نیز نمی‌باشد.

(Schillip, 1951:88)

در آثار متأخر و ایتهد، قوی‌ترین انگیزه وی برای گرایش به متافیزیک این عقیده است که تصور انسان کنونی از جهان هرگز متناسب با گذر فیزیک قرن هفدهم که مبتنی بر ماده بی‌حرکت (اتم) بود، به فیزیک قرن نوزدهم که مبتنی بر جنبش‌های نیرومند انرژی است، نمی‌باشد. به اعتقاد او، آنچه تحت عنوان نظام‌های فلسفی در دوره جدید شکل می‌گیرند، در حقیقت، نتیجه مفاهیم ماتریالیستی علم هستند که به شکل فلسفه درآمده و ناخودآگاه مقبول زمانه واقع شده‌اند. به نظر وی، نه اپیستمولوژی و نه فلسفه دین، بلکه نگاه جدیدی به مفاهیم علمی درباره طبیعت و رابطه طبیعت با تجربه بشری، می‌تواند امید جایگزینی مناسب برای فلسفه رایج و متداول را زیاد کند.

تحولات مهم در ریاضیات و فیزیک همواره ذهن و ایتهد را به خود مشغول داشته و در سمت‌دهی اندیشه فلسفی او سهم قابل توجهی داشته‌اند. تأثیر فلاسفه‌ای چون ویلیام جیمز، برگسن و برادلی و تأثیر غیر مستقیم دکارت، هگل، بارکلی، هیوم و کانت غیر قابل انکار و حتی مورد تأیید خود اوست، ولی همواره در کنار نگرش ویژه او به تحولات علمی، نقش تبعی بر عهده دارند.

و ایتهد متافیزیک را مطالعه عام‌ترین خصایص امور تعریف می‌کند. او با تعمیم خیال‌اندیشانه تجربه بی‌واسطه، در صدد پرورش یک طرح مفهومی جامع برآمده که مقولاتش چنان است که می‌تواند همه هستی‌های جهان را بنمایاند. این طرح متشکل از سلسله‌ای از مفاهیم است که بر مبنای آنها همه عناصر تجربه را می‌توان تفسیر کرد. و ایتهد معتقد است که متافیزیک باید منسجم باشد؛ یعنی مبادی و مفاهیم آن، نه فقط از نظر منطقی سازوار و بی‌تناقض باشند، بلکه بتواند جزئی از یک نظام یگانه و متحد مفاهیم مرتبط و متلازم قرار گیرند. هم‌چنین این نظام مفهومی باید با تجربه نیز مرتبط باشد، زیرا باید قابل اطلاق به تجربه باشد. به عبارت دیگر، باید بتوان همه امور و حوادث را بر طبق مفاهیم بنیادین تعبیر و تفسیر کرد. به همین دلیل، وی معتقد است که کارآمد بودن هر نظام فکری، در قابلیت نظم و نسق دادن به تجربه بی‌واسطه نهفته است.

به هر حال، این نکته شایان ذکر است که وایتهد به ضرورت فلسفه نظری یا متافیزیکی معتقد شده بود. به نظر او، اگر فیلسوف نباید در یک نقطه خاص فرآیند درک و فهم، جریان طبیعت را قطع کند، لاجرم باید بکوشد که نظامی منطقی و ضروری از برداشت‌های کلی تدوین کند که هر عنصری از تجربه مابر وفق آن قابل تعبیر و تفسیر باشد.

به علاوه، این کار صرفاً به مسئله تلفیق و ترکیب علوم اختصاص ندارد، زیرا تجزیه و تحلیل هر امر واقع جزئی و تعیین شأن هر موجود، در دراز مدت مستلزم داشتن برداشتی کلی از مبانی و مقولات عامی است که آن امر واقع را تجسم می‌بخشد. به تعبیر زبان‌شناختی، هر گزاره‌ای که بیان‌گر امر واقع جزئی است، تحلیل کاملش نمایاندن خصلت کلی جهان است، آن چنان که در این امر جزئی مجسم می‌شود. به تعبیر هستی‌شناختی، هر موجود معین و متناهی مستلزم وجود یک جهان منظم است که شأن شایسته او را تأمین کند.

منظور وایتهد از متافیزیک، شبیه چیزی است که ارسطو آن را «فلسفه نخستین» می‌خواند، با این تفاوت که نتیجه این دو نگرش یکسان نیست. وی هم‌چنین خاطر نشان می‌کند که فلسفه و علم هر دو با فهم واقعیات منفرده به عنوان ظهورها و نموده‌های اصول کلی سر و کار دارند. اصول به صورت انتزاع و تجرید فهمیده می‌شوند و واقعیات بر حسب تجسم بخشیدنشان به آن اصول فهمیده می‌شوند. (Leclerc, 1959:20)

##### ۵. مسئله اصلی مابعدالطبیعه

وایتهد با اظهار این مطلب که مسئله اصلی، درک واقعیت کامل است، خود را در سنت بزرگ فلسفی قرار می‌دهد. منظور وایتهد از واقعیت کامل همان «آن چیزی است که هست». وی به جای وجود، Fact را به کار برده تا تأکید کند بر این که سر و کار او با وجودات خاص است نه وجود به معنای عام و کلی آن. در این زمینه نیز وایتهد تا حدودی با ارسطو موافق است، چون برای هر دوی آنها مسئله اصلی، تعیین ماهیت آن چیزی است که موجود کامل است. وایتهد بر اساس اصل وجودشناختی خود ابراز می‌دارد که:

هیچ چیز در جهان نیست که از هیچ پدید آمده باشد، هر چیزی در جهان واقعی به موجودی واقعی برمی‌گردد. (Whitehead, )

به نظر وایتهد، دو گونه شرایط بر جهان حاکم است: ۱. نمونه‌های بسیار کلی قانون عام.



این قوانین کلی جنبه متافیزیکی عالم است، ولی نمونه‌های خاصی در هر زمان جریان دارند که از ضرورت متافیزیکی برخوردار نیستند. این نمونه‌های متداول که حالت امکانی دارند به صورت تجربی شناخته می‌شوند. کشف این نمونه‌های خاص نظم، علم نامیده می‌شود. پس آنچه به علم مربوط است کلیت عام متافیزیک نیست، بلکه تصور و درکی است از مرحله کنونی عالم بر حسب خصوصیات کلی. واقعیاتی که متافیزیک با آن سر و کار دارد، «واقعیات کامل» یا «هستی‌های واقعی» (actual entities) است. به عبارت دیگر، متافیزیک در پی فهم ماهیت هستی واقعی بر حسب آن اصول کلی است که همه هستی‌های واقعی در آن سهیم‌اند؛ یعنی آن جنبه‌هایی که در مورد همه هستی‌های واقعی جریان دارد. منظور از جنبه‌های کلی نیز آن جنبه‌هایی است که به هستی واقعی، از آن جهت که هستی واقعی است، تعلق دارد: خصوصیات متافیزیکی یک هستی واقعی به معنای درست آن، باید آن ویژگی‌هایی باشد که در مورد تمام هستی‌های واقعی قابل اعمال باشد. (Whitehead, :138)

وایتهد با این تعریف، خصوصاً با آوردن هستی‌های واقعی به جای موجود بما هو موجود، خود را از گرفتاری و مشکلات ارسطو و سنت‌های فلسفی بعد از او رها کرده و ابهامی را که در مفهوم کلی «وجود» بوده، تا حدودی برطرف می‌کند. برای کشف ماهیت هستی‌های واقعی باید این هستی‌ها را درک کنیم و درک این هستی‌ها نیز فقط از طریق «مفاهیم بنیادی» امکان‌پذیر است. وایتهد برای دریافت این مفاهیم، سیستمی از مفاهیم می‌سازد که در آن سیستم این مفاهیم با هم مرتبط، به خوبی درک و دریافت می‌شوند. این ارتباط درونی مفاهیم با یکدیگر دال بر سازگاری و هماهنگی آنهاست. وایتهد سازگاری و پیوند درونی مفاهیم بنیادی را فقط در قالب سیستم امکان‌پذیر می‌داند.

بنابراین، وایتهد عنصر سیستم سازگار مفاهیم را برای یک نظام متافیزیکی ضروری می‌داند و بدون این سیستم سازگار، فهم دقیق را میسر نمی‌داند، زیرا به زعم وی، اگر سازگاری در سیستم وجود نداشته باشد، هیچ ارتباط وثیقی میان مفاهیم، وجود نخواهد داشت. بنابراین، هیچ کدام از مفاهیم و اصول کلی، وجود نخواهند داشت که دربرگیرنده همه باشد. در این صورت، نظام متافیزیکی که در پی فهم سازگار جهان موجود است، بی‌معنا خواهد بود. وایتهد در علم و جهان جدید تأکید می‌کند که نبود چنین ارتباط و سازگاری میان مفاهیم، مساوی با نفی هر گونه تلاش علمی در جهان خواهد بود. (Whitehead, :23) همین سازگاری

میان مفاهیم، و ایتهد را به اینجا رساند که بگوید در جهان واقع نیز میان اشیا نوعی ارتباط وجود دارد. بنابراین، از نظر او، هیچ هستی ممکن نیست که در انتزاع کامل از کل سیستم جهان قابل تصور باشد و هدف فلسفه نظری این است که این واقعیت را اثبات کند.

(Whitehead, : )

حال که در نظام متافیزیک و ایتهد، سازگاری مفاهیم نقش برجسته دارد، روشن است که این مفاهیم باید منطقی هم باشند؛ یعنی از سازگاری منطقی و عدم تناقض برخوردار باشند. این مفاهیم متافیزیکی باید کلی و ضروری بوده و بالضروره در مورد همه اشیا تحقق و تقرّر داشته باشند. و ایتهد با همین ایده نظام سازگار، به مطالعه فلسفه دکارت و اسپینوزا می پردازد و نهایتاً هر دوی آنها را در فراهم ساختن نظام متافیزیکی سازگار، ناتوان می داند. وی در مطالعه نقادانه نظام فلسفی این فیلسوفان، بر روی سه مفهوم اساسی متمرکز می شود: جوهر، وحدت و کثرت. در نظام دکارت، کثرت و جوهر حضور دارند و مستلزم یکدیگرند، اما هیچ کدام از این دو مفهوم با مفهوم وحدت ارتباطی ندارد. با این بیان، و ایتهد نمی خواهد ادعا کند که وحدت در فلسفه دکارت وجود ندارد. دکارت هم از یک جهان سخن می گوید و از یک انسان به عنوان مرکب از بعد و فکر، اما در نظام فلسفی دکارت، این وحدت با سایر مفاهیم، یعنی جوهر و کثرت پیوند نمی یابد. برعکس، در اسپینوزا میان جوهر و وحدت تلازم هست، ولی این دو مفهوم پیوند معقولی با مفهوم کثرت نمی یابند. اسپینوزا هم کثرت را فراموش نکرده است، اما در نظام فلسفی او که بر اساس مفاهیم جوهر و وحدت استوار شده، این دو مفهوم هیچ پیوند معقولی با کثرت ندارند. با بیان این مطلب، و ایتهد مفاهیم وحدت و کثرت را به عنوان مفاهیم ضروری متافیزیک لحاظ می کند.

همان طور که مفسران و ایتهد و خود او تصریح کرده اند، نباید نقش تأثیر هگل را در تأکید و ایتهد بر سیستم یگانه منسجم و نفی دوئالیسم ذهن و عین، فراموش کرد، هر چند این تأثیر بیشتر به واسطه بوده تابی واسطه:

من اکنون به فلسفه روی آورده ام، در کتاب پویش و واقعیت خود به دلیل بسیار موجه خیلی کم درباره هگل سخن گفته ام. شما می دانید که بیشترین بخش حیات علمی من به عنوان یک ریاضی دان گذشت که به تعلیم و تدریس ریاضیات پرداختم، و بخش قابل توجهی از بقیه آن وقف طراحی و تکمیل منطق جدید شد... و به عنوان یک واقعیت اعتراف می کنم که

حتی یک صفحه از هگل نخوانده‌ام... اما این درست است که من از هگل تأثیر پذیرفته‌ام. من تقریباً از همان روز اول دوست صمیمی مک تاگارت بودم و تقریباً هر روز چند لحظه‌ای او را می‌دیدم و گفتم و گوی زیادی با هالدن در خصوص دیدگاه‌های هگلی او داشتم.

بدین ترتیب، از نظر و ایتهد، یک طرح نظام متافیزیکی باید کلی و ضروری باشد. معیار مهم دیگر طرح متافیزیکی مفاهیم این است که همه مؤلفه‌های تجربه باید بالنسبه به یکدیگر قابل تفسیر باشند. منظور و ایتهد از تفسیر چیزی، معرفی آن به عنوان نمونه و جنبه‌ای از مفاهیم کلی است، چون اصول و مفاهیم متافیزیکی، آنهایی هستند که در مورد همه هستی‌های واقعی عمومیت دارند و بر اساس اصل وجودشناختی، همه هستی‌ها و حوادث دیگر از این هستی‌های واقعی ناشی می‌شوند، لذا می‌توان به درستی نشان داد که هر چیزی تعین طرح متافیزیکی مفاهیم است. ایدئال یک نظام فلسفی این است که هم قابل اعمال باشد؛ یعنی مؤلفه‌های تجربه بر اساس آن قابل تفسیر باشند و هم کامل باشد؛ یعنی همه مؤلفه‌های تجربه را تفسیر کند.

#### ۶. سیر و شیوه متافیزیک

به نظر و ایتهد، وظیفه متافیزیک درک ماهیت، «واقعیت کامل» یا «هستی واقعی» است. در این راستا باید مفاهیم اساسی را کشف و نظام «مفاهیم کلی» را طرح ریزی کند. در این قسمت، به اجمال بررسی خواهیم کرد که و ایتهد با چه شیوه‌ای به این اهداف جامه عمل می‌پوشد. به نظر و ایتهد، عقلانی بودن متافیزیک به این معنا نیست که روش آن، استنتاج قیاسی از مقدمات باشد. به اعتقاد وی، اگر روش فلسفه را به نحو جزئی این بدانیم که به بیان مقدماتی واضح و متمایز و یقینی می‌پردازد و سپس بر اساس آن مقدمات، نظام استنتاجی اندیشه را برپا می‌سازد، تصور نادرستی از آن اخذ کرده‌ایم. (Whitehead, :)

به نظر او، دکارت با وارد ساختن ریاضیات در نظام جهان‌شناسی خود این شیوه را اعمال کرده است، همین طور لایب‌نیتس هم با طرح حساب جامعه خود همین راه را دنبال کرده است. و ایتهد بر خلاف سنت جاری، معتقد است که ما مفاهیم واضح و متمایز را به عنوان شروع کار نداریم، بلکه رسیدن به تبیینی از کلیات نهایی، هدف بحث ماست نه آغاز آن. به همین دلیل، و ایتهد فلسفه را غیر استنتاجی می‌داند. وی تعبیر عقل نظری را به کار می‌برد نه

عقل تحلیلی و استنتاجی را. به نظر او، عقل نظری عبارت است از تحقیق و به دنبال مقدمات کلی بودن، اما در بادی امر روش مضبوطی مثل روش استنتاجی را برای به دست آوردن این مقدمات پیشنهاد نمی‌کند، چرا که این مقدمات را از طریق قیاس قابل استنتاج نمی‌داند. و ایتهد تأکید می‌کند که متافیزیک، جست و جوی پر تلاش برای یافتن وجوه و حالات اصلی موجودات واقعی است و خود واقعیت در تجربه، این حالات را بر ما مجسم می‌دارد:

داده ما جهان واقع است که شامل خود ماست. این جهان واقع خودش را در قالب موضوع تجربه مستقیم ما بسط می‌دهد. توضیح و تبیین این تجربه مستقیم تنها توجیه هر تفکری است و نقطه شروع تفکر، ملاحظه تحلیلی اجزای این تجربه است. (Ibid: 6)

بنابراین، برای یافتن خصوصیات اساسی واقعیت باید به تجربه متوسل شد. اما در توسل به تجربه مشکلات خاصی وجود دارد. مراجعه به تجربه مستقیم و استناد به آن چندان راحت نیست، زیرا موضوعات تجربه مدام در تغییرند و آنچه از این ارتباط مستقیم نصیب ما می‌شود، یک سلسله داده‌های بی ارتباط بدون پیوند است که حالت معشوش و در هم دارد و هرگز نمی‌تواند زیر ساخت یک نظام فلسفی جامع قرار گیرد. بنابراین، و ایتهد در اینجا به نقش نظریه‌ها اعتراف می‌کند. کلیات فلسفی و حتی علمی با تجربه مستقیم به دست نمی‌آید، بلکه با تجربه همراه با نظریه قابل حصول است. وی در سرگذشت اندیشه‌ها خاطر نشان می‌سازد که بدون نظریه، اساساً شناختن و جست و جو کردن ممکن نیست. (Whitehead, :284)

بدون نظریه ما نمی‌توانیم در میان داده‌ها، آنچه مربوط است را بشناسیم؛ ارتباط و مربوط بودن داده‌ها، به نظریه حاکم بر آن نظرگاه بستگی دارد. و ایتهد این نظریه‌ها را در علم فرض مؤثر (Working hypothesis) می‌خواند و این مفروضات مؤثر را در مورد متافیزیک هم قابل اعمال می‌داند. فلسفه نظری، روش مفروضات مؤثر را تجسم می‌بخشد. به عبارت دیگر، کلیات متافیزیکی در مشاهده‌ای که با نظریه هدایت می‌شوند، قابل کشف است.

اگر از و ایتهد پرسیده شود که ما چگونه به این نظریه‌ها می‌رسیم و اینها از کجا به دست می‌آیند؟ پاسخ وی این است که نهایتاً با نگاه مستقیم به داده خود، یعنی جهان واقع که شامل خود ماست، به آنها می‌رسیم. این مفروضات از طریق میزان کاربرد آنها در کل تجربه یا عدم کاربرد آنها، تست و ارزیابی می‌شود. پس به طور خلاصه، از نظر و ایتهد، روند کلی روش تحقیق متافیزیکی عبارت است از: سامان دادن نظامی از مفاهیم و تست کردن آن با معیار درونی سازگاری منطقی، ضرورت و کلیت و نیز با معیار کاربرد و کفایت.

## ۷. کثرت هستی‌های واقعی

قبلاً گفتیم که از نظر وایتهد، یکی از اصول اساسی فلسفه و متافیزیک، جست و جوی حقیقت و ماهیت موجود واقعی است، موجودی که اصل اساسی مطالعه او است. به نظر او، در پی کشف واقعیت هستی بودن، بسیاری از فلاسفه را از پارمنیدس تا زمان کنونی به مونیسم رهنمون ساخته است. آموزه مونیسم این است که وجود واقعی یکی و غیر قابل تغییر است. وایتهد مونیسم را رد می‌کند، دلیل عمده او این است که معیار سازگاری در این دیدگاه به خوبی تعیین و توجیه نمی‌شود، زیرا در مونیسم وجود واقعی یکی بیش نیست، در صورتی که لازمه هر نظام متافیزیکی این است که کثرات موجودات تجربه شده را لحاظ کرده و تفسیر کند. نظام مونیستی این کثرات را به عنوان حالات نمودهای موجود واقعی یگانه تعیین می‌کند، اما چنین تفسیری، تفسیر غیر منطقی و گزافی است، همان طور که نظریه حالات در جهان‌شناسی اسپینوزا امری گزافی است. به نظر وایتهد، هیچ توجیه منطقی وجود ندارد که این واقعیت واحد چگونه خودش را در کثرات نمودار می‌سازد. به همین دلیل، او بر خلاف اندیشه وحدت‌انگاران پارمنیدسی، وجود کثرات موجود را می‌پذیرد و با پذیرش کثرات می‌پذیرد که واقعیات نهایی، همه موجودات واقعی هستند. این در حقیقت، سامان دادن اصل وجودشناختی بر مبنای کثرت‌گرایی است.

## ۸. بودن و شدن

مسئله رابطه ثابت و متغیر و چگونگی تعیین آن، همواره یکی از مسائل مهمی بوده که ذهن فلاسفه و اندیشمندان را در طول تاریخ به خود معطوف داشته است. بخش قابل توجهی از تلاش متفکران و فلاسفه از یونان باستان گرفته تا زمان حاضر، صرف به دست دادن تبیین صحیحی از ربط ثابت و متغیر شده است.

یکی از آرای رایج و حتی غالب این بود که وجود را منافی با تغییر و مساوی و ملازم با ثبات می‌گرفتند، و تغییر را به حوزه‌ای پست‌تر نسبت می‌دادند. آرای کسانی مثل افلاطون به نوعی تعارض و جدایی (خوریس‌موس) کامل میان بخش‌های جهان واقع منتهی می‌شد. مونیست‌ها هم در تبیین خود جایی را برای تغییر و امور متغیر باقی نمی‌گذارند. در دیدگاه و سنت ارسطویی سعی شده است تا این هر دو ویژگی حفظ شود. این امر با استفاده از دو

مفهوم متقابل ذاتی و عرضی تأمین می‌شود. اوصاف ذاتی ثابت هستند و اوصاف عرضی در حال تغییر و گذر. ارسطو این مسئله را در قالب منطقی موضوع - محمولی که تا حدودی متناظر با جوهر - عرض است، تنظیم می‌کند. و ایتهد می‌گوید: این که هستی واقعی جوهری است ثابت و ماندگار که محمل و موضوع تغییرها و اوصاف واقع می‌شود، مطلبی است که به صورت یک اصل قویم سیطره خود را بر نظام‌های فلسفی حفظ کرده است، حتی در دوره جدید، مثلاً در دکارت هم به وضوح این دیدگاه در مورد جهان واقع وجود دارد. (Whitehead:.) و ایتهد اعتراف می‌کند که برای بسیاری از اهداف و تصورات روزمره ما، اشیایی که با آنها سر و کار داریم، به صورت موجوداتی یگانه و بادوام هستند؛ یعنی همین تصور ساده که اشیا جوهری ثابت و ماندگارند با کیفیات مختلف ذاتی و عرضی. وی این تصور را انتزاعی سودمند برای اهداف روزمره زندگی می‌داند، اما همین که بخواهیم به ماهیت اساسی اشیا توجه کنیم، اشتباه بودن آن نمایان می‌شود. (ibid: 122) این گونه تصور از واقعیت، تصویری انتزاعی از موجود واقعی است، به همین دلیل، او شکل موضوع - محمولی قضیه را مربوط به نظام انتزاعی می‌داند که با تبیین متافیزیکی گره خورده است. وی تصور جوهر منفرد پایدار را که موضوع اوصاف گوناگون است، تصویری اشتباه و مستلزم تناقض می‌داند. او می‌گوید: تجربه ما از جهان خارج آن را به صورت یک جریان در حال حرکت و تغییر نمودار می‌سازد، مَحْوَل کردن این حرکت به جوهری که خود مصون از حرکت و تغییرند، غیر قابل قبول است. و ایتهد هم اعتقاد به خلق مدام و آن به آن جوهر، و هم اعتقاد به دوام بی‌تغییر جوهر را مستلزم طرد و نفی پویش و تغییر در طبیعت و واقعیت می‌داند.

## ۹. واقعیت همچون پویش ارگانیک

و ایتهد به صراحت همه روش‌های سنتی تفکر را که سعی در پیوند میان ثبات و تغییر دارند، رد می‌کند. در همه آن نگرش‌ها، هستی واقعی به عنوان امری بالضروره «ثابت» لحاظ می‌شود. به نظر او، تنها راه سازگار ایجاد پیوند میان «ثبات» و «تغییر»، میان «وجود» و «شدن»، این است که پویش را برای ذات هستی واقعی، اساسی بگیریم. وجود هستی واقعی باید دربرگیرنده پویش باشد، در این صورت، همه معانی دیگر وجود نیز به پویش برخوانند گشت، زیرا این اصل وجودشناختی، همه هستی و صور آن را مشتق از وجود واقعی می‌داند.

تعبیر خود و ایتهد این است که «وجود» (به هر معنایش) نمی تواند منتزع و جدای از پویش باشد. (Whitehead, :137) مفاهیم پویش و وجود، لازم و ملزوم یکدیگرند، بدین معنا که وجود بدون پویش و پویش بدون وجود مستلزم تعارض خواهد بود، آن طور که همه سنت‌های فکری گذشته به نوعی که گرداب این تعارض گرفتار شده‌اند. کلمه پویش یا جریان، بر تحوّل زمانی و کشش و کوشش پیوسته دلالت دارد. و ایتهد می‌بیند که تعبیر سازگار و هماهنگ از جهان که در آن پویش و تغییر به خوبی لحاظ شده باشد و در عین حال، وجود موجودات واقعی متفرد نیز پذیرفته شده باشد، فقط در یک فلسفه ارگانیسم قابل دست‌یابی است. به همین دلیل، متافیزیک خود را «فلسفه اندام‌وارگی» می‌نامد. تشبیه درست برای جهان، «ماشین» نیست، بلکه اندام زنده یا ارگانیسم است که مجموعه‌ای متحوّل و کاملاً متحد از حوادث مرتبط است. هر عضو، هم به فعالیت یگانه و یک‌پارچه کل مدد می‌رساند و هم از آن تعدیل می‌یابد.

هر سطحی از نظام وجود - اتم، مولکول، سلول، عضو، اندام، اجتماع - کار و کنش خود را از سطح دیگر می‌گیرد و به سهم خود بر آن اثر می‌گذارد؛ هر حادثه در متن و محیطی رخ می‌دهد که مقتضی آن است. شاید بهترین نام برای این تفسیر، برداشت اجتماع‌وار از واقعیت باشد، زیرا در یک اجتماع هم وحدت هست هم همکاری، بی آن که فردیت اعضای جامعه از بین برود. و ایتهد طرفدار کثرتی است که در آن، یگانگی هر حادثه محفوظ باشد. جهان جریان صیورت حوادث است؛ گذر، کشش و کوشش، اصیل‌تر و اساسی‌تر از ثبات و تقرّر جوهر است. او مؤلفه‌های اصلی واقعیت را به صورت حوادث متحوّل و در هم تنیده توصیف می‌کند، نه به صورت جوهری را کد و مکتفی به ذات. هم چنین مخالف برداشت اتومستی بود که واقعیت را همانا ذرات تغییرناپذیری تصور می‌کند که فقط بازآرایی بیرونی پیدا می‌کنند. اگر ثبات را اصل بگیریم، تحوّل نمودی بیش نخواهد بود، ولی اگر تحوّل را اصیل بدانیم، می‌توان ثبات و هویت را هم به حساب آورد و آن را تکرار نسبتاً پایدار انگاره‌های کوشش و کشش شمرد.

ردّ مفهوم هستی واقعی به عنوان موضوع ثابت تغییرات به دست و ایتهد، کامل و سازگار است؛ یعنی یک هستی واقعی نباید به عنوان چیزی تصور شود که مقدم بر پویش وجود دارد. فرایند شدن، هستی و وجود، جهان واقع را می‌سازد و جدای از این فرآیند، هیچ هستی‌ای

وجود ندارد. وجود واقعی فقط در شدن امکان پذیر است. بنا به دلایلی که قبلاً ملاحظه شد، وایتهد بر خلاف دکارت معتقد است که واقعیت باید در درون خود فرآیند شدن را داشته باشد. به نظر او، هستی‌های واقعی به صورت واحدهای عصری (Epochal unites) و تاریخی است و هر واحد به دنبال آینده است که به دنبالش واحدهای دیگری می‌آید؛ هر کدام یک فرایند شدن است که متمایز از دیگری است. بنابراین، هیچ فرایند مستمر شدنی وجود ندارد. استمرار از توالی واحدهای کامل و متمایز شدن، تشکیل می‌شود. بدین ترتیب، وایتهد معتقد است که حقیقت نهایی متافیزیکی اتمیسم است. (Whitehead, : ) بدین معنا که اگر ما واقعیت فرایند شدن را بپذیریم، چون فرایند مستمر شدن نمی‌تواند وجود داشته باشد، بنابراین، واقعیت باید اتمی باشد که عبارت است از: واحدهای عصری شدن. استمرار مدام عالم، با توالی واقعیت‌های اتمی شکل می‌گیرد. البته روشن است که اتمیسم مورد تأکید در اینجا با آنچه در فیزیک کلاسیک مورد قبول است، تفاوت اساسی دارد. واحدهای اتمی وایتهد بر خلاف اتم‌های پذیرفته شده در فیزیک کلاسیک، واحدهای سیال و در حال تغییر و جریان هستند. بدین وسیله وایتهد سعی می‌کند بر شبهه زنون مبنی بر وجود تعارض در مفهوم حرکت مستمر، غالب آید. زنون بیان داشت که شدن هیچ‌گاه نمی‌تواند مستمر باشد. وایتهد با رد استمرار و دوام به عنوان چهره متافیزیکی واقعیت و لحاظ کردن آن به صورت امری که با توالی واقعیت‌های اتمی حاصل می‌شود که خودشان فرایند شدن هستند، بر این مشکل غالب می‌آید، تنها این معنا از توالی مستمر و لاینقطع است که جهان هستی را مجموعه‌ای از واقعیت‌های کثیر و در حال شدن می‌بیند که یکی پس از دیگری می‌آیند. (Leclerc, : 75) بدین ترتیب، وایتهد معتقد است که اگر ما فرایند شدن را به طور کلی بپذیریم، در این صورت، تصور واقعیت به صورت عصری و تاریخی یک پیش‌نیاز برای حل مشکل زنون است.

حال باید ببینیم که آیا وایتهد با این نظریه پویش و لحاظ کردن واقعیت به عنوان «شدن تاریخی» می‌تواند به نحو سازگار، مسئله ثبات و تغییر، یا بودن و شدن را حل کند. از دیرباز این تمایل وجود داشت تا تغییر را به عنوان چهره اساسی واقعیت انکار کنند، چون نمی‌توانستند آن را با «شخصیت» «فردیت» و «این همانی» پیوند دهند، به همین دلیل، ثبات را چهره اساسی واقعیت لحاظ می‌کردند؛ همان طور که در آثار افلاطون و پارمنیدس به وضوح دیده می‌شود. نظر وایتهد این است که اگر ما معنا و مفهوم تغییر را به درستی در نظر بگیریم



و ابهام و ابهام موجود در آن، ما را منحرف نسازد، می‌توانیم آن را به عنوان چهرهٔ متافیزیکی عالم که تعارضی با فردیت، شخصیت و این همانی و ثابت ندارد، لحاظ کنیم. به نظر او، تغییری که به عنوان چهرهٔ اساسی و متافیزیکی واقعیت لحاظ می‌شود، فرآیندی است که با شدن، یعنی به وجود آمدن هستی واقعی، شکل می‌گیرد. مفاهیم پویش و وجود، لازم و ملزوم یکدیگرند. پویش محض و خالی از افراد نمی‌توانیم داشته باشیم، و پویش و فردیت نه تنها با هم متعارض نیستند، بلکه لازم و ملزوم یکدیگرند. (Whitehead, : )

حال یک واحد فردی پویش، باید به صورت یک کل تاریخی لحاظ شود و به عنوان یک کل، فرد، این همان و ثابت است. بنابراین، وایتهد با تمایزی که میان معانی مختلف تغییر و ثبات قائل می‌شود، می‌تواند هم تغییر و هم ثبات را به عنوان چهرهٔ اصلی و متافیزیکی واقعیت لحاظ کند. در دیدگاه او، هستی واقعی ثابت است، اما ماندگار نیست.

#### ۱۰. ارتباط متقابل حوادث

یکی دیگر از آموزه‌های نظام فلسفی وایتهد این است که ضمن حفظ اصل تفرّد و شخصیت موجودات، جهان را به صورت شبکه‌ای از حوادث مرتبط به هم با تأثیر و تأثر متقابل، لحاظ می‌کند. حوادث، اتکای متقابل به یکدیگر دارند. هر حادثه تکیه به زمان‌ها و مکان‌های دیگری دارد. هر موجودی عملاً متشکل از روابط و نسبت‌های خویش است. هیچ چیز جز در مشارکت وجود ندارد. هر واقعه به نوبهٔ خود اثری دارد که در موجودیت سایر وقایع قطعاً تأثیر می‌گذارد.

وایتهد باز هم به فیزیک جدید اشاره دارد. در گذشته چنین تصور می‌شد که ذرات قائم به ذات و مستقل از هم گرد یکدیگر جمع شده، با یکدیگر برخورد تصادفی سطحی و بیرونی دارند، بی‌آن که تحوّل و تبدیلی بپذیرند. امروزه سخن از میدان‌های متداخلی است که در سراسر فضا گسترده است.

#### ۱۱. خودآفرینی و مقولهٔ غایت

به نظر وایتهد، تقریباً همهٔ فلاسفه، اعم از قدیم و جدید، به گونه‌ای این را پذیرفته‌اند که موجودی را که خود علت خود است، به عنوان واقعیت غایی و نهایی عالم در نظر بگیرند. (Ibid: 228) این مطلب در دیدگاه وحدت‌گرایانه روشن‌تر است، اما کثرت‌گراها هم به نوعی علت خود

بودن را به عنوان واقعیت غایی و نهایی عالم در نظر می‌گیرند، اما کثرت‌گراها نتوانستند تبیین سازگار و روشن از آن عرضه کنند. به نظر وایتهد، تنها راه برای یک نظریه کثرت‌گرایانه این است که عامل علت خود بودن را به هر کدام از هستی‌های واقعی نسبت دهد. و این چیزی است که وایتهد به صراحت آن را می‌پذیرد و پویش به عنوان چهره‌آسای و متافیزیکی همه هستی‌های واقعی را اساساً به صورت فعل خودآفرین (Self creation) لحاظ می‌کند.

وایتهد هر چند بر اتکای متقابل حوادث تصریح و تأکید دارد، سرانجام به نظریه وحدت‌گرایانه‌ای منتهی نمی‌شود که در آن اجزا و افراد محو شوند. یک حادثه صرفاً فصل مشترک خطوط مختلف هم‌کنش نیست، بلکه وجود یا موجودی است برای خود، و با هویت مخصوص به خود، وایتهد به یک اصالت کثرت واقعی معتقد است که در آن هر حادثه‌ای برآیند منحصر به فرد مجموع تأثیراتی است که به او رسیده است؛ یعنی وحدت لاحق‌ی که از کثرت سابق شکل یافته است. در عین حال، حوادث دیگر را هم به حساب می‌آورد و در برابر آنها واکنش نشان می‌دهد. هر حادثه کانون خودجوش و خودآفرینی است که سهم مشخصی در جهان دارد. وایتهد می‌خواهد که ما از منظر خود وجود به یکایک موجودات جهان بنگریم، و آنها را به نوعی مُدرک و آگاه از کار و بار خویش تصور کنیم. بدین سان، واقعیت عبارت است از کثرت هم‌کنش تجربه‌های جدا جدا.

## ۱۲. قوه و فعل

سنت فلسفی ارسطویی مفهوم قوه را در مقابل فعلیت می‌پذیرفت. وایتهد هم همچون ارسطو این مفهوم را به عنوان مفهومی متافیزیکی مهم لحاظ می‌کند. اما وی مفهوم بالقوه را با نظام فلسفی خویش که مبتنی بر پویش است، سازگارتر می‌داند تا با سایر نظام‌های فلسفی. وی در یکی از آثار خود این ایده را این گونه بیان می‌دارد:

مفهوم بالقوه برای فهم هستی اساسی است، همان طور که مفهوم پویش مهم است. اگر جهان بر اساس ثبات تفسیر شود. آن‌گاه مفهوم قوه ناپدید می‌شود. هر شیء آن چیزی است که هست؛ توالی، یک نمود صرف است که از محدودیت و ضعف ادراک ناشی شده است. اما اگر با پویش به عنوان مفهومی اساسی آغاز کنیم، واقعیات حاضر، واقعیت خویش را از ویژگی پویش خود می‌گیرند و تا حدودی ویژگی آنها مدیون آینده است. امور کنونی تحقق امور بالقوه گذشته است و خود قوه‌هایی برای آینده هستند. (Whitehead, : )

بدین ترتیب، تصور عالمی که در آن پویش، تغییر، رشد و پیشرفت وجود دارد، متضمن مفهوم بالقوه است، زیرا در عالمی که تغییر وجود دارد، فردا چیزی است متفاوت از آنچه امروز است. آنچه امروز فعلیت ندارد، فردا فعلیت خواهد یافت و امروز فقط بالقوه است. در «پویش و واقعیت» تعبیر دیگری از همین مفهوم بالقوه عرضه می‌شود. (Whitehead, اما مفهوم بالقوه مفهومی است انتزاعی و باید به واقعیات برگردد. بنابراین، آنچه بالقوه است، نسبت به چیزی بالفعل، بالقوه است. به علاوه، هیچ بالقوه محض و مطلق وجود ندارد. بالقوه بودن با تجدّد پیوند دارد. هیچ چیز جدیدی معنا ندارد، مگر امر بالقوه وجود داشته باشد. نکته این است که مطابق اصل وجودشناختی، چیز جدید نمی‌تواند از هیچ به وجود آید و باید به صورت امر بالقوه داده شده باشد. بدین ترتیب، مفهوم تجدّد بدون وجود موجوداتی که بالقوه هستند، فاقد معناست. این موجودات بالقوه را وایتهد موجودات سرمدی می‌نامد. او رئالیسم افلاطونی را مبنی بر این‌که اشیای سرمدی، نوعی از واقعیت‌اند که جدای از هستی‌های بالفعل وجود دارند، رد می‌کند و در این زمینه با ارسطو کاملاً موافق است.

### ۱۳. مکان و زمان

وایتهد به نقش زمان در علم توجه عمیقی مبذول داشته است. گذر واقعی زمان است که صورت‌ها و شگفتی‌های نو به نو را در تکامل و راهبرد تکاملی را در زیست‌شناسی و جانشین ساختن انگارهای اهترازی یا جنبشی را به جای ذرات مادی در فیزیک کوانتوم، میسر ساخته است. برای آن که جنبش تحقق پیدا کند باید زمان، مکان و میدانی داشته باشد و مانند یک نت موسیقی بر محور زمان رسم شود و آینده تا حدودی آزاد و نامتعین باشد. واقعیت، از خود خلاقیت، خودانگیختگی و بالندگی بروز می‌دهد. (Whitehead, 1925:90)

وایتهد در کتاب علم و جهان جدید، پس از بیان نظریه پویشی خود و اظهار این مطلب که طبیعت همان پویش است و واقعیت نیز چیزی جز این فرآیند پویشی نیست، به بیان تمایز نظریه خود درباره مکان و زمان با نظر رایج که عمدتاً قرن هفدهمی است، می‌پردازد و ابراز می‌دارد: ما اکنون مکان و زمان را از لوث یک موقعیت و جای ساده (Simple Location) بودن باز شناخته‌ایم و تا حدودی می‌توانیم این اصطلاح خشن را رها کنیم. این اصطلاح دالّ بر وحدت ضروری یک حادثه است، حادثه به عنوان یک موجود و نه به عنوان تجمع صرف اجزا و بخش‌های ترکیبی، لازم است بدانیم که مکان - زمان چیزی جز نظام گردآوری و تجمع اعضا

واجزا در واحدها نیست. اما کلمهٔ حادثه درست به معنای یکی از این واحدهای زمانی - مکانی است. (Ibid: 87)

وایتهد سپس در همین کتاب به بررسی سیر تحوّل مفهوم رئالیسم علمی، خصوصاً در قرن هفدهم می‌پردازد و این بررسی را برای هدف خود ضروری می‌داند. به نظر وی، یکی از کسانی که آغازگر نقد جدّی بر رئالیسم علمی است، بارکلی است و پس از بارکلی این رشته به دست هیوم و خصوصاً کانت دنبال شد و به نتایج قابل توجهی رسید. به نظر وایتهد، مسئلهٔ اصلی فیزیک قرن هفدهم (Simple location) است که بارکلی به آن انتقاد کرده است. بارکلی با این سؤال آغاز کرد که منظور ما از این که اشیا در جهان طبیعت وجود دارند، چیست؟ نهایتاً نتیجه گرفت که آن چیزی که حقیقت موجودات طبیعی را شکل می‌دهد، مدرک شدن آنها در وحدت ذهن است. وایتهد از این نتیجهٔ بارکلی استفاده کرد و با جایگزینی پاره‌ای از اصطلاحات، سعی کرد ضمن حفظ اصول آن، از نتیجهٔ بارکلی که منتهی شدن به ایدئالیسم مطلق است، اجتناب کند:

ما می‌توانیم این مفهوم را این گونه جایگزین کنیم، تحقیق در واقع، گرد هم آمدن اشیا در وحدت ادراک است و آنچه بدین وسیله محقق می‌شود، ادراک است و نه اشیا. این وحدت ادراک خودش را در اینجا و اکنون معین می‌سازد و اشیایی که در این وحدت گرد هم آمده‌اند، به مکان‌ها و زمان‌های دیگر هم ارجاع و ارتباط دارند. من به جای ذهن بارکلی فرآیند وحدت بخشی ادراکی قرار دادم. (Ibid)

با این بیان دیگر جایی برای تبیین مطلق از مکان و زمان نیست. اشیایی که در وحدت ادراک جمع شده‌اند، دیگر خود آن اشیا فی نفسه نیستند، بلکه جنبه‌هایی از آن اشیا هستند که اینجا در وحدتی تحقیق یافته‌اند و این ادراک‌نمایه (Perspective) اشیاست. وایتهد می‌گوید: تعبیرنمایه یا پرسپکتیو را قبلاً لایب نیتس به کار برده است، به این بیان که موناها نمایه‌های آینه‌وار جهان هستند.

من همین مفهوم را به کار می‌برم، فقط موناها را او را به صورت حوادث وحدت یافته در مکان و زمان درمی‌آورم. (Whitehead, : 98)

به این ترتیب، برای وایتهد همان پویش است که در تحلیل نهایی به فعالیت اساسی ادراک و حوادث برمی‌گردد. موجودی که مادر ادراک حسی از آن آگاه می‌شویم، نهایت و حدّ عمل ادراک ماست که آن را متعلّق حس می‌نامیم.

#### ۱۴. نتیجه: فلسفه ارگانیسیم

یکی از مفاهیم مورد استفاده و ایتهد که آن را وجه ممیزه خود از سایر فلاسفه طبیعی می‌داند، مفهوم «ارگانیسیم» است:

به عقیده من، کل مفهوم ماتریالیسم فقط در مورد هستی‌های خشک و مجرد به کار می‌رود، هستی‌هایی که محصول تشخیص منطقی هستند، اما هستی‌هایی که در حال استمراراند، ارگانیسیم‌ها هستند. (Ibid: 131)

وی استمرار اشیا و حوادث را مغایر با نگاه ماتریالیستی به جهان می‌داند و فقط با نگاه ارگانیکی به عالم سازگار می‌داند.

اگر شما ماده را به عنوان مبنا و اساس قرار دهید، این خصوصیت استمرار، واقعیتی بهبوده و گزافی در نظام طبیعت خواهد بود. اما اگر ارگانیسیم را اساس قرار دادید، این ویژگی نتیجه تکامل خواهد بود. ۴۴

و ایتهد سپس به بررسی فلسفه دکارت پرداخته و مشترکات و مفترقات دیدگاه دکارت را با فلسفه ارگانیسیم بررسی می‌کند. به نظر وی، دکارت یکی از مهم‌ترین سؤالات فلسفه را مطرح ساخت و آن این‌که هستی واقعی چیست؟ دکارت سه نوع هستی واقعی قائل شد و نام آنها را جوهر گذاشت. این سه نوع جوهر عبارت‌اند از: نفس، جسم و خدا. یکی از مشکلات اساسی فلسفه دکارت، کیفیت ارتباط میان جواهر مختلف، خصوصاً جوهر جسم و نفس است. و ایتهد اعتقاد به کثرت موجودات واقعی را یکی از مشترکان نظر دکارت با دیدگاه ارگانیکی خود می‌داند، زیرا فلسفه ارگانیسیم نیز وجود هستی‌های واقعی کثیر را می‌پذیرد و بدون پذیرش آن ارگانیسیم معنا نخواهد داشت. وی هم چنین این اعتقاد دکارت را نیز که معرفت مبتنی بر شناخت و معرفت مستقیم هستی است، اصل مشترک با فلسفه ارگانیسیم می‌داند. اما تفاوت نظر دکارت با فلسفه ارگانیسیم در این است که دکارت دیدگاه خود را در قالب سنتی موضوع - محمولی و به تبع آن، جوهر - عرضی بیان می‌کند. ولی دیدگاه ارگانیکی چنین قالبی را نمی‌پذیرد.

در فلسفه ارگانیسیم، فرض بر این است که هستی واقعی مرکب است. واقعیت نمونه و تجلی اساسی این ترکیب است. یک هستی واقعی نمی‌تواند عضو جهان مشترک باشد، مگر از آن جهت که این جهان نیز جزئی از ساختار آن هستی باشد. پس هر چیزی در جهان که شامل همه هستی‌های دیگر است، اجزای تشکیل دهنده ساختار هر هستی واقعی است.

فلسفه ارگانیسم، بر آن است که موجودات خاص و جزئی، جدای از کلیات دریافت نمی‌شوند، بلکه به واسطه کلیات درک می‌شوند. این همان آموزه عینیت بخشیدن به شناخت ما از هستی‌های واقعی است. هیوم و لاک از فراهم کردن محتوای عینی برای تجربه عاجز بودند. کانت با پذیرش دیدگاه پدیدارگرایی هیوم سعی می‌کند با توسل به مفاهیم پیشین مسئله عینیت را حل کند، ولی نهایتاً در فلسفه کانت هر هستی واقعی‌ای به دو جهان تعلق دارد؛ یکی جهان پدیداری محض و دیگر جهان ذات که از دسترس قوه شناسایی ما خارج است. بدین ترتیب، وایتهد مدعی آن است که هم توانسته بر خلاف هیوم، عینیت معرفت تجربی را تأمین کند و هم بر خلاف کانت، سازگاری و یک‌پارچگی جهان‌نگری خود را حفظ کند و راز این موفقیت را در اخذ جهان‌بینی ارگانیکی می‌داند که بر اصول و مفاهیم خاص وی استوار است.

#### کتابنامه

۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه خرمشاهی، ج ۸، انتشارات سروش، ۱۳۸۰۷.
2. Dorothy M. Emmet "whitehead, Alfred, Edwards Paul (ed), The Encyclopedia of Philosophy, Vol 8.
3. Leclerc, Ivpr, *Whiteheads Metaphysics*, London, 1958.
4. Schillpp, *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, New York, 1951.
5. Witehead, *Process and Reality*, New York, 1929.
6. \_\_\_\_\_ , *Science and Modern*, New York, 1925.
7. \_\_\_\_\_ , *Adventures of Ideas*, New York and Cambridge, 1933.
8. \_\_\_\_\_ , *Modes of Thought*, New York and Cambridge, 1938.
9. \_\_\_\_\_ , *Aims of Educations*, New York, 1929.