



Journal of Philosophical Investigations

Journal of Philosophical Investigations

Print ISSN: 2251-7960 Online ISSN: 2423-4419

Homepage: <https://philosophy.tabrizu.ac.ir>



University of Tabriz

Examining and Comparing the Concept of Experience According to Hegel and Whitehead

Seyyed Mokhtar Momeni 

Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: momeni.sm@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received 05 April 2022

Received in revised form 09
December 2022

Accepted 11 December 2022

Published online 21 March
2025

Keywords:

Experience, Hegel, Whitehead,
Feeling, Dialectic, Becoming,
The World.

ABSTRACT

The discussion of experience by Hegel and Whitehead is based on a basic and similar basis, but it develops in two completely different directions. The basis of these two philosophers is about the experience of tying the discussion from it to what is existence; Although this topic is also different despite the similarities between them. Hegel sees the reality in becoming so that the soul reaches its final stage. Whitehead also respects the form but not the soul and considers whatever he experiences as reality. This is why, in examining and analyzing the experience between these two, although we can find the presence of this common basis everywhere, we see that in most cases these two are distinguished from each other. In the current research, we have tried to show these aspects of "similarity" and "difference" between these two philosophers by placing the concept and characteristics of experience between Hegel and Whitehead as the basis and using the works that we were able to study.

Cite this article: Momeni, S. M. (2025). Examining and Comparing the Concept of Experience According to Hegel and Whitehead. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (50), 465-488.
<https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.52427.3279>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

This article examines the concept of experience in the philosophy of Hegel and Whitehead, aiming to compare and analyze the similarities and differences in the views of these two philosophers. Hegel considers experience as the starting point of knowledge, which reaches its peak through a dialectical process, while Whitehead believes that nothing exists outside of experience, positioning experience as a central element in knowledge.

In discussing experience according to Hegel, we addressed the following seven topics: the importance of experience; dialectical movement; characteristics of experience; the dynamism of the world; the relationship between the absolute and the sensible; experience and phenomenon. Our conclusion presents a concept of experience in Hegel's philosophy as follows: experience in Hegel's philosophy has multiple characteristics that all revolve around the theme of knowledge. These characteristics include the creation of sensory certainty, dependence on knowledge, being at the beginning of the dialectical path, and connection to the external world. Experience is presented as a passive element in knowledge and, at the same time, is not complete on its own.

Regarding experience in Whitehead, we examined the following topics: experience and reality; experience and process; experience and cosmology; experience and the path of knowledge expansion; experience and metaphysics; experience and empirical science; God and experience; the structure of experience. At the end of this discussion, we arrived at the following concept of experience according to Whitehead: experience, while very important, lacks precise meaning and categorization; it encompasses a wide range in a relational and ambiguous state based on awareness; it is both conscious and unconscious; it becomes the subject of knowledge along with interpretation; it is a fundamental aspect of knowledge; it arises from becoming; it is of the nature of the truth of the world, meaning it is itself an aspect of being; it is self-creating and self-sufficient; it must be understood in the context of the wholeness of the world; it generates the material of metaphysical understanding of the world; it is not related to logical laws, etc.; understanding it does not require material, etc.; it has aspects indicating eternity, etc.; it arises from a necessary need; it is a result of divine action; it leads to the creation of something in humans; it considers itself as unified with other aspects of the world; its non-individual aspect is important, although it also acknowledges its individual aspect.

We then compared these two concepts we obtained and presented the results in the form of the following sixteen points:

- ≠ **Definition of Experience:** Hegel uses experience as part of being and in the context of knowledge, while Whitehead considers experience as being itself; thus, "experience in Hegel pertains to a part of being, but in Whitehead, it is being itself."
- ≠ **Holism:** Both philosophers pay attention to holism, but Whitehead does not separate "is" from "what"; therefore, "experience in Hegel is part of the whole; however, this statement does not make sense in Whitehead."
- ≠ **Certainty and Knowledge:** Hegel presents experience in the context of certainty, while Whitehead sees this issue in relation to God and the world. Thus, "experience in the context of knowledge in Hegel moves towards certainty, but this does not occur in Whitehead."
- ≠ **Independence and Dependence:** Hegel considers experience both independent and dependent, while Whitehead emphasizes simplicity and the non-separation of components; therefore, the issue of independence and dependence of experience in Hegel does not arise for Whitehead.

- ≠ **Path of Knowledge:** In Hegel, experience plays an important role in the path of knowledge, but this issue does not exist in Whitehead; therefore, "the path of knowledge and the importance of experience present in Hegel are not discussed in Whitehead."
- ≠ **Material and Mechanism:** Hegel refers to a kind of materiality and content in experience, while Whitehead sees no need for this mechanism; therefore, "experience in Hegel is recognized with a mechanism, but in Whitehead, it is recognized by setting aside this mechanism."
- ≠ **Boundary of the Subject and the World:** Hegel sees experience as a boundary between the knowing subject and the external world, while Whitehead does not accept such a boundary; therefore, "experience, which has a separating status in Hegel, is meaningless in Whitehead."
- ≠ **Influence and Being Influenced:** Experience in Hegel has a passive state, while in Whitehead, it is influential; therefore, "in the issue of influence and being influenced, these two think oppositely."
- ≠ **Individual and Non-Individual Aspects:** Hegel pays attention to the individual aspect of experience, while Whitehead emphasizes its non-individual aspect; therefore, "Hegel has an individual-centered view of experience, but Whitehead does not."
- ≠ **Nature and Experience:** Hegel separates nature from a cognitive perspective, while Whitehead does not distinguish between nature and humanity; therefore, "the view of the object of experience, namely nature
- ≠ **Nature and Experience:** Hegel separates nature from a cognitive perspective, while Whitehead does not distinguish between nature and humanity; therefore, "the view of the object of experience, namely nature, in Hegel is different and contrary to what Whitehead thinks."
- ≠ **Limit of Experience:** Both philosophers conclude that there is nothing outside the world; therefore, "there is a similarity in Hegel and Whitehead regarding the overall limit of experience."
- ≠ **Instrumental Status of Experience:** Experience in Hegel has an instrumental status, while such a view does not exist in Whitehead; therefore, "experience, which has an instrumental status in Hegel, does not possess such a status in Whitehead."
- ≠ **Location of Experience:** Hegel relates experience to the outer level of reality, while Whitehead does not accept this view; therefore, "the location of experience, which is proposed in Hegel, is meaningless in Whitehead."
- ≠ **Sense and Experience:** Hegel considers sense and experience as two separate things, while Whitehead sees them as one; therefore, "Hegel and Whitehead differ in their views on the separation of sense and experience."
- ≠ **Grading of Experience:** Hegel pays attention to the intensity and weakness of experience, while Whitehead does not address this; therefore, "the attention to the grading of experience exists in Hegel, but it is not discussed in Whitehead."
- ≠ **Phenomenon and Experience:** Hegel discusses experience in relation to phenomenon and expands on it; however, this topic is not addressed in Whitehead because his philosophy does not have such a tendency; therefore, the topic of experience could not be proposed in this domain at all.

At the end of the article, we reached the conclusion: Considering these points, we can clearly answer our question, "If we place what we can understand about experience in Hegel and Whitehead against each other, what will we obtain?" by stating: "Hegel confines experience solely to the realm of knowledge and does not attribute any greater status to it. However, Whitehead transcends this perspective and utilizes the concept of experience in various domains."

مفهوم تجربه نزد هگل و وایتهد: شناخت و فراشناخت

سید مختار مؤمنی

دانشجوی دکتری، گروه فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: momeni.sm@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	بحث از تجربه نزد هگل و وایتهد با یک مبنای اساسی و شبیه به هم، مطرح اما در دو مسیر کاملاً متفاوت بسط می‌یابد. مبنای این دو فیلسوف در مورد تجربه گره زدن بحث از آن به چیستی هستی است؛ هر چند این موضوع نیز به رغم شباهت‌هایی که میان‌شان هست، متفاوت می‌نماید. هگل واقعیت را در صیوروت می‌داند تا روح به مرحله نهایی خود برسد. بنابراین تجربه را در این ساختار مورد توجه قرار داده و معنا و مفهومی در حوزه شناخت برای آن قائل می‌شود. وایتهد نیز به صیوروت قائل است اما به روح قائل نیست و هر چه به تجربه دربیاید را واقعیت می‌داند. بنابراین مفهوم تجربه نزد او از حوزه شناخت بیرون می‌رود. در بررسی و تحلیل تجربه میان این دو فیلسوف با اینکه حضور مبنای مشترک را همه‌جا می‌توان دریافت، اما در بیشتر موارد این دو از هم متمایز می‌شوند و این موضوع به علت فهم متفاوت هر یک از تجربه است. ما در تحقیق حاضر سعی کرده‌ایم با مینا قرار دادن مفهوم و ویژگی‌های تجربه میان هگل و وایتهد و با استفاده از آثاری که توانستیم مطالعه کنیم، در پاسخ به این پرسش که: «اگر آنچه از تجربه نزد هگل و وایتهد می‌توانیم دریابیم را در برابر هم قرار دهیم، چه چیزی به دست خواهیم آورد؟» ضمن نشان دادن وجوه «شباهت» و «تفاوت» را میان این دو فیلسوف به این نتیجه برسیم که «وایتهد در بحث تجربه از هگل عبور کرده است».
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۱۶	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۹/۱۸	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۹/۲۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱	
کلیدواژه‌ها:	
تجربه، هگل، وایتهد، احساس، دیالکتیک، صیوروت، جهان.	

استناد: مؤمنی، سید مختار. (۱۴۰۴). مفهوم تجربه نزد هگل و وایتهد: شناخت و فراشناخت، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۰)، ۴۶۵-۴۸۸.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.52427.3279>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

تجربه نزد هگل آغاز راه شناخت به حساب می‌آید؛ شناختی که با سیر دیالکتیکی در مطلق به اوج خود می‌رسد. از این رو می‌توان گفت بنیاد تجربه در هگل سراسر مفهومی است. با این بیان می‌توانیم بگوییم تجربه را در هگل: ۱. در یک مسیر باید دید ۲. همه موضوع شناخت نیست ۳. با یکی از اساسی‌ترین مفاهیم فلسفه هگل، یعنی دیالکتیک، مرتبط می‌شود ۴. به چیزی منتهی می‌شود ۵. فرا روی در آن هست؛ و... .

در وایتهد، در موضوع شناخت، بیرون از تجربه اساساً چیزی وجود ندارد و به همین دلیل امری بسیار محوری و مهم به حساب می‌آید. وی در این موضوع حس و عقل را از یکدیگر جدا نکرده و در واقع از وحدت نزد او باید سخن گفت. به این معنا، باید بگوییم وایتهد صورت و محتوا را از هم جدا نکرده و با مبنا قرار دادن وحدت و کل همه چیز را مورد تأمل قرار می‌دهد.

مسأله ما این است: اگر آنچه از تجربه نزد هگل و وایتهد می‌توانیم دریابیم را در برابر هم قرار دهیم، چه چیزی به دست خواهیم آورد؟ بنابراین هدف ما در اینجا «مقایسه» و بیان استنباط «خودمان» از تشابه و تفاوت‌های میان این دو فیلسوف است. به عنوان یک راه مناسب، می‌توانیم از مجموع مباحثی که در بحث تجربه از هر یک از این دو فیلسوف به دست می‌آوریم تصویری منقح ارائه داده و سپس با توجه به رؤس آن تصویر اقدام به مقایسه میان آن دو نموده و نتایج به دست آمده به واسطه این مقایسه به عنوان نتیجه «چیزی که به دست آمده» را ارائه خواهیم نمود.

بنابراین باید بدانیم چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان تلقی هگل از تجربه و وایتهد وجود دارد؟ برای یافتن پاسخ نیز در دو بخش مجزا، ابتدا سعی می‌کنیم ویژگی‌هایی که از «تجربه»، به طور مستقل و یا در ارتباط با فلسفه هر یک از این دو تن یافتیم، را مورد تحلیل قرار دهیم. از این طریق می‌توانیم با به دست آوردن تصور (فهمی) از آن نزد هر یک، اقدام به بیان استنباط خود به عنوان «مقایسه» نماییم.

۱. تجربه نزد هگل

هگل به عنوان «ایده‌آلیست» و فلسفه او به عنوان «ایده‌آلیسم» شناخته می‌شود. این عبارات دلالت دارد بر اصالت آنچه که حکایت از امری درونی، چه در مقام شناخت و چه در مقام هستی دارد. می‌توان به موضوع تجربه، که به هر حال از جهتی وجهی درونی در ارتباط با انسان و روح دارد، از این منظر وارد شده، و ویژگی‌های آن را در فلسفه هگل جست‌وجو نمود. در این میان برای اینکه دچار تشتت نشویم سعی می‌کنیم روشی را در نظر بگیریم. به نظر می‌رسد بتوانیم «مسیربودگی» شناخت را، که به شکلی متناظر و در واقع «برآمده» است از سیر روح، به این عنوان انتخاب نماییم؛ (می‌دانیم که این امر نیز شکل دیالکتیک داشته و در واقع هر آنچه هست، حاصل آن است). آنچه از موضوع شناخت نزد هگل در ارتباط با تجربه و با این مبنا می‌توان بیان نمود، این است که این امر، یعنی تجربه، نقطه آغاز این مسیر است؛ (هر چند آثار توجه به آن در طول مسیر قابل پی‌گیری و تحلیل است). به هر حال سعی می‌کنیم با تمرکز بر این نقطه آغاز و بر بستر این روند، ویژگی‌هایی که از نظر هگل در مورد تجربه یافتیم را تحلیل نماییم.

۱-۱. اهمیت تجربه در موضوع شناخت

هگل که مراتب شناخت را در سه بخش اصلی آگاهی، خودآگاهی و عقل در نظر می‌گیرد، برای ادراک حسی نقش مهمی در سیر دیالکتیک شناخت قائل شده است. این سیر که از ساده‌ترین صورت آگاهی آغاز می‌شود و هگل آن را «یقین حسی» نامیده، این‌گونه تعریف می‌شود:

یقین حسی صورتی از آگاهی است، که بهترین راه کسب دانش نسبت به جهان را تجربه مستقیم یا شهودی، بدون اطلاق مفاهیم بدان می‌داند (هگل، ۱۹۷۷، ۵۸).

بنابراین حس همچون مبنایی است برای شکل‌گیری اولین صورت آگاهی. به نظر می‌رسد هم‌زمان با این موضوع باید نتیجه بگیریم که خود حس از نظر هگل شناخت به حساب نمی‌آید زیرا از عبارت «یقین حسی» این‌گونه استنباط می‌شود که هگل شناخت را زمانی شناخت می‌داند که علاوه بر حس، که امری مربوط به شناسنده است، حالتی دیگر، یعنی یقین، نیز همراهش باشد؛ (طبعاً این حالت از جنس تجربه نیست اما می‌تواند نتیجه آن باشد). به هر حال، با ایجاد یقین حسی بر مبنای تجربه، صورتی از آگاهی به وجود می‌آید.

روشن است که خود این یقین حسی بنا بر تعریف فوق مربوط به چیزی بوده و از سه ویژگی برخوردار است: به این معنا که اولاً مربوط است به جهان خارج و ثانیاً: ۱. بهتر از آن راهی برای شناخت جهان خارج نیست ۲. جهان خارج را به صورت مستقیم مورد شناسایی قرار می‌دهد و ۳. در این کار شناسایی مفهوم در کار نیست.

بنابراین می‌توانیم نتیجه بگیریم: تجربه در عین حال که، در مقام حصول مستقل است، زمانی که تبدیل به شناخت می‌گردد امری وابسته بوده و به تنهایی کاری از آن ساخته نیست.

۱-۲. تجربه و حرکت (دیالکتیک)

طبعاً و عقلاً زمانی که از «مراحل شناخت» سخن می‌گوییم باید آن را در حال حرکت در نظر بگیریم. هگل به این معنا اذعان دارد. همچنین از آنجا که حرکت امری تصادفی و... نیست، پس هدف و غایتی دارد. بنابراین می‌توانیم بگوییم تجربه و شناخت حاصل از آن از آنجا که در ابتدای یک سیر هدفمند است، خودش نیز باید هدف داشته باشد.

حال باید گفت: این سیر چگونه است و تجربه و امور محسوس چه ویژگی‌هایی در ارتباط با آن دارند؟ هگل می‌گوید:

در مرحله شناخت، آگاهی، خود را شناخت حقیقی می‌پندارد اما در بررسی‌های دقیق‌تر متوجه ناکافی بودن خود می‌شود. همین امر سبب می‌شود تا به صورت تکامل یافته‌تر که مرحله بعدی آگاهی است ارتقاء یابد. این نفی و ارتقاء ادامه پیدا می‌کند تا طی یک فراشد دیالکتیکی در نهایت به معرفت راستین یا دانش مطلق که خود را با هستی یکی می‌داند دست پیدا کند... اشیاء محسوسی که در برابر ذهن قرار می‌گیرند می‌توانند در وهله اول به عنوان عین‌ها یا ابژه‌هایی مطرح باشند که ذهن به عنوان سوژه از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد و با همین تجربه مستقیم و بی‌واسطه، پله اول شناخت طی می‌شود. مواجهه اولیه حواس با عالم خارج، آگاهی‌ای را ایجاد می‌کند که در عین اینکه غنی‌ترین نوع معرفت پنداشته می‌شود، انتزاعی‌ترین و تهی‌ترین حقیقت نیز محسوب می‌شود (هگل، ۱۹۷۷، ۹۱).

نخستین چیزی که از جملات فوق قابل استنباط است این است که هگل از آگاهی به نحوی سخن می‌گوید که گویی در حال سخن گفتن از یک امر واحد مستقل و... است. این معنا هنگامی کامل می‌شود که این امر را در ارتباط با «روح» در نظر بگیریم؛ یعنی خود را متوجه این معنا نماییم که او مشغول توضیح حالات روح بر اساس موضوع آگاهی است. بنابراین امر می‌توانیم بگوییم حرکت یا به تعبیر خود او دیالکتیک چیزی است که منشأ آن در درون خود موضوع آگاهی است و از بیرون نیست اما علت آن چیست؟ به تعبیری می‌توانیم بگوییم خود تجربه یکی از علل این موضوع یعنی دیالکتیک است زیرا به واسطه وضعیتی به وجود می‌آید که «ناکافی است». همین وضعیت ناقص یکی از علل ارتقاء به مرحله دیگر می‌شود اما ناکافی را به چه معنا در نظر بگیریم؟ با توجه به عبارات بعدی هگل می‌توانیم بگوییم که تجربه بخشی از همه چیز است که معرفت در مورد آن باید به وجود بیاید زیرا او سخن از معرفت راستین گفته و طبعاً این امر باید همه آن چیزی باشد که هست. بنابراین توجه به تجربه بر اساس موضوع معرفت نشان می‌دهد که واقعیت چیزی بیش از آن است که به حس درمی‌آید.

به هر حال، این بخش از هستی طبق نظر هگل، چیزی جدا از فاعل شناسا است. منظور آنکه با توجه به تجربه متوجه امر دیگری در خصوص خود آن و موضوع کلی شناخت می‌شویم. آنچه مربوط به خود تجربه است اینکه ابزارش متعلق به فاعل شناساست؛ اما محتوایش مربوط به جهان خارج این موضوع چه ارتباطی به دیالکتیک دارد؟ می‌توان اینگونه استنباط نمود که آغاز سیر دیالکتیک به واسطه تجربه‌ای است که در ارتباط با چیزی غیر از خود، یعنی جهان محسوس، است.

طبق نقل بالا هگل به موضوع دیگری اشاره دارد و آن «ارتباط بی‌واسطه» است. این موضوع به نوعی تجربه را در مرز میان فاعل شناسا و جهان محسوس قرار می‌دهد؛ (البته مرزی که در درون یک طرف قرار گرفته و کاملاً مستقل نیست). به هر حال این امر از جنبه‌ای دیگر، ماهیت تجربه را می‌نمایاند؛ که آن هم در دیالکتیک معنا می‌یابد. به این اعتبار باید بگوییم که هگل هیچ چیزی میان تجربه و جهان محسوس قرار نمی‌دهد.

نکته مهم دیگر که از بیان ذکر شده بالا از هگل متوجه می‌شویم اعتقاد وی به تأثیرگذاری اشیاء و تأثیرپذیری ذهن در امر شناخت است و او به روشنی به این مطلب اشاره کرده است. اگر این موضوع را در ارتباط با بحثمان از شناخت در نظر بگیریم ویژگی دیگری از تجربه را به دست می‌آوریم و آن اینکه: شناخت، که با تجربه می‌آغازد، در وهله نخست با حالتی انفعالی همراه است؛ نه فعال. این منفعل بودن در شناخت چیزی است که به واسطه وجود تجربه به آن اذعان شده است.

اگر به آخرین مطلبی که از عبارات نقل شده از هگل توجه کنیم، در ابتدا دچار این تناقض می‌شویم: یعنی چه یک معرفت غنی‌ترین نوع معرفت پنداشته شود و در عین حال تهی‌ترین باید بگوییم بنا بر نظر هگل معرفت حسی اگر فی‌نفسه در نظر گرفته شود آنگاه غنی و کامل لحاظ خواهد شد. به این معنا که آن را تنها نوع معرفت دانسته و بگوییم چیزی جز آن وجود ندارد اما می‌دانیم که این امر واقعیت ندارد و آن، تنها صورت ابتدایی معرفت است؛ از همین جاست که می‌توانیم بگوییم با در نظر گرفتن آن نوع معرفت در سیر دیالکتیکی آگاهی، امری چندان با ارزش تلقی نخواهد شد. اگر این موضوع را با توجه به تجربه در نظر بگیریم نیز باید بگوییم بنابر نظر هگل تجربه چیزی است که اگر به تنهایی در نظر گرفته شود همه چیز و کامل خواهد بود و اگر در ارتباط با کل واقعیت در نظر گرفته شود آنگاه چندان به حساب نخواهد آمد.^۱

^۱ البته در این خصوص طبعاً تفاسیری از نظر هگل قابل تصور است؛ که یکی از آن‌ها به این صورت است: «این آگاهی دانش غنی به نظر می‌رسد چون بی‌واسطه است، از طرفی تهی از معرفت محسوب می‌شود چون بدون آنکه مفاهیم و کلیات را به استخدام بگیرم، قادر به تشریح و توصیف آن نیستیم. پس از آنجا که این آگاهی هنوز به مرحله

۳-۱. ویژگی‌های تجربه با توجه به فاعل شناسا

در بحث فاعل شناسا نظر هگل بدین مضمون است که طبیعت، یعنی آن جنبه‌ای که تجربه بدان تعلق می‌گیرد، توسط عقل شکل داده می‌شود.

فاعل ادراک یا سوژه اساس عالم است، چرا که اوست که در پی شناخت خود و رسیدن به دانش مطلق، طبیعت و واقعیت را شکل می‌دهد، دگرگون می‌کند و معقول می‌سازد. پس با تحقق خود، عقل را بر عالم حاکم می‌کند و ابژه شناخت را برمی‌سازد (هگل، ۱۳۹۰، ۷۱).

بنابراین متعلق تجربه در کلیت خود، یعنی طبیعت، از نظر هگل هیچ حیثیت شناختی‌ای ندارد. به این معنا، باید بگوییم شناخت اساساً چیزی نیست که در هگل ربطی با «کمیت» یعنی امری که مرتبط با امر تجربه‌شونده است، داشته باشد؛ چه، اگر اینگونه بود باید مثلاً می‌گفت «شناخت در موارد جزئی وجود ندارد اما با گرد هم آمدن عظیم آن‌ها، یعنی با طبیعت، حاصل خواهد شد» اما موضوع از اساس از این سنخ نیست و یکسره در عقل اتفاق می‌افتد؛ اما این موضوع را در ارتباط با تجربه چگونه باید در نظر بگیریم؟ پیش‌تر گفتیم که تجربه در هگل آغاز راه شناخت است اما با این بیان هگل می‌بینیم که وی نقش تعیین‌کننده‌ای برای این امر آغازین در نظر نمی‌گیرد. گذشته اینکه متعلق آن نتیجه عقل است. بنابراین تجربه بیش از حیثیت آغازین بودن نقشی در شناخت ندارد و تحت‌تأثیر عقل است.

۴-۱. پویایی جهان (آنچه تجربه می‌شود)

می‌دانیم که هگل فیلسوفی نظام‌مند است. از سویی گفتیم که «چیزها» به تجربه درآمده و سپس تبدیل به شناخت می‌شوند. بنابراین هر چه هست را اولاً باید در یک ساختار مشخص و...، یعنی جهان، در نظر بگیریم و (به‌دنبال آن) ثانیاً این جهان را امری پویا بدانیم. چه، هگل می‌گوید:

هر آنچه در معرض احساس قرار بگیرد، در جهانی قرار دارد که یک ارگانیسم زنده وسیع است (هگل، ۲۰۱۰، ۵۱).

با این وصف همیشه باید متعلق تجربه را نزد او دارای این دو ویژگی بدانیم. از سوی دیگر و قریب به فلسفه هگل، هر چه در برابر، یعنی متناقض، این دو ویژگی است را باید از آنچه به تجربه درمی‌آید سلب کنیم. به این معنا باید بگوییم: اولاً نمی‌توانیم متعلق تجربه را خارج از یک محدوده مشخص، که طبعاً ویژگی‌های معینی دارد، در نظر بگیریم؛ یعنی بیرون از جهان اصلاً چیزی نیست که به تجربه در بیاید. ثانیاً از آنجا که آن چیز، یعنی جهان، در حالتی ایستا، ساکن و... نیست، آنچه تجربه می‌شود نیز نمی‌تواند اینگونه باشد. بنابراین تجربه در ارتباط و منعکس‌کننده چیزی است که ثبوت و قرار ندارد اما می‌دانیم که یک موضوع دیگر در اینجا وجود دارد و آن اینکه در کنار این ویژگی، باید یک امر ثابت در نظر بگیریم که مربوط به

فهم نرسیده است و صرفاً دریافتی نسبت به «این»، یعنی شیء جزئی فرا روی من است شاید بتوان گفت که اساساً این مرحله به‌راستی آگاهی یا معرفت نیست بلکه صرفاً «معرفت مضمَر» است (سالمون، ۱۳۹۵، ۲۸۷) اما به سه علت این مطلب را در متن قرار ندادیم: اول اینکه واقعاً مشخص نیست که چگونه می‌توانیم از بی‌واسطه بودن غنی بودن را استنباط کنیم؛ ثانیاً خود این مفسر نیز با «شاید» نظر می‌دهد؛ ثالثاً قصد ما این است که موضوع را با توجه به بحث خودمان تحلیل کنیم.

فاعل شناسایی است. اگر بخواهیم با تشبیه بگوییم، همراه شدن این دو چیز را درست مانند این می‌توانیم بدانیم که ظرفی داریم و چیزی که دائماً در حال تغییر است را درون آن می‌ریزیم. اگر بخواهیم از این متعلق تجربه بیشتر بدانیم چه؟

این ارتقاء دیالکتیکی بیانگر بینش ارگانیک هگل است که در آن تمام اشیاء مقید و محدود، اجزای یک کل واحد وسیع محسوب می‌شوند. این کل واحد در واقع ظهور مطلق است در زمان و مکان. مطلق که تمام رخدادها از آن نشأت می‌گیرد و در تمام پدیدارهای تجربه و به عبارتی در تمام واقعیت حضور دارد اما هر چند او حاضر است، این حضور به نحو مستقیم نیست، بلکه او در مضمون آگاهی به نحوی غیرمستقیم حاضر است (تاگارت، ۱۹۹۹، ۱۰).

روشن است که این عبارات دلالت بر تمام هستی دارد و بخشی از این هستی نیز متعلق تجربه است اما در مورد تجربه یک موضوع آنکه در اینجا بر مقید و محدود بودن موضوع مورد توجه ما اشاره شده است. بنا بر فلسفه هگل این محدود بودن را باید به این معنا در نظر بگیریم که تجربه و متعلق آن در فرایند رو به ارتقاء روح از جایی به بالا دیگر حضور ندارند. بنابراین باید نتیجه بگیریم یکسره نقشی نیز در آنجا نخواهد داشت

موضوع دوم آنکه، وقتی اصالت به روح داده می‌شود، یعنی آنچه هگل انجام داده است، حتی زمانی که از محسوسات و تجربه نیز سخن گفته می‌شود، باید جایی برای آن در نظر بگیریم. در واقع به دو صورت می‌توانیم سخن از متعلق تجربه، و به دنبال آن خود تجربه، بگوییم: نخست آنکه خود تجربه را در نظر بگیریم که در این صورت «امری مقید و محدود خواهد بود» و تجربه آن نیز تجربه‌ای از همین سنخ می‌باشد. دوم آنکه آن را در کل در نظر بگیریم که در این صورت همچون «شأنی از شئون مطلق» به حساب می‌آید؛ نه چیزی مستقل و... بنابراین تجربه نیز می‌تواند چیزی باشد که متناظر با آن است؛ یعنی از جهتی مستقل و از جهتی شأنی از شئون حقیقتی اساسی تر است.

به هر حال با توجه به مجموع این مواردی که مورد توجه قرار دادیم می‌توانیم اینگونه استنباط نماییم که پویایی جهان، بر خلاف تصویری که ممکن است از ظاهرش برآید یعنی امری که در چارچوب محسوس قابل تصور است منجر به دادن نقش بیشتری به تجربه و محسوسات نزد هگل نمی‌شود.

۵-۱. نحوه ارتباط مطلق و امر محسوس

جهان یک ترکیب حقیقی یعنی ارگانیک است. پس ارتباط مطلق با تعینات خودش ارتباطی دوسویه است. عالم، مطلق بدنمند است و مطلق، روح عالم است. حقیقت، کل است و دانش مطلق در پی دیالکتیکی حاصل می‌شود که به تمامیت رسیده است. این کل به تمامیت دست یافته، «مفهوم» است. مفهومی که دیگر تنها امری ذهنی نیست بلکه خودآگاهی عقلانی‌ای است که با واقعیت وحدت یافته است (هگل، ۱۳۹۰، ۲۹۲).

چند نکته از جملات فوق قابل استنباط است: نخست اینکه از آنجا که تنها امر حقیقی جهان همان مطلق است و به تعبیری حقیقت جهان مطلق است، بنابراین هر چه هست چیزی از اوست و حقیقت دارد؛ محسوسات هستند؛ پس از او هستند و حقیقت دارند. این بودن نیز در وضعیتی واقعی و یک‌دست است؛ نه حالتی ناهمگون و... به این معنا همه چیز در هم تنیده‌اند و نمی‌توان افتراقی

میانشان در نظر گرفت. پس زمانی که محسوسات را به تجربه درمی‌آوریم، در واقع: به واسطه تجربه و از رهگذر محسوسات نه آنکه بخشی از واقعیت را تجربه کنیم؛ بلکه گویی با لایه‌ای از آن، که طبعاً حکایت از لایه‌های دیگر دارد، سروکار داریم.

نکته دوم، در خصوص تعبیری است که هگل از عالم تحت عنوان «مطلق بدن‌مند» دارد (هگل، ۱۳۹۰، ۲۹۲). اگر به تشبیه بخواهیم سخن بگوییم گویی وی می‌خواهد با این کار برای تمام حقیقت لباسی در نظر بگیرد، و این کار را از طریق محسوسات انجام داده است. با این وصف، و همچنین با توجه به این موضوع که همه چیز از مطلق است، باید نتیجه بگیریم این لباس، یعنی امر محسوس، همه جا هست. دلیل آن نیز روشن است: چون مطلق همه جا هست اما تجربه را در این خصوص چگونه در نظر بگیریم؟ با این بیان می‌توانیم بگوییم: تجربه نیز مربوط می‌شود به همه جا؛ البته ظاهر همه جا نه بنیان و اصل همه جا.

۶-۱. تجربه و پدیدار

وقتی بحث از پدیدار مطرح می‌شود، موضوع با توجه به شناخت مورد توجه قرار گرفته است. بحث در اینجا آن است که آنچه تجربه می‌شود چگونه تبدیل به پدیدار می‌شود؟ موضوع پدیدار در هگل در چند مرحله مطرح می‌شود و اولین مرحله آن مربوط به بحث ما است یکی از موضوعات اصلی در ارتباط با این موضوع دیالکتیک است؛ که از آن سخن گفتیم اما یک اشاره در اینجا لازم است. دونت در این خصوص می‌گوید:

روش هگل در تبیین نحوه ادراک به گونه‌ای است که برای گذار از هر مرحله به مرحله بعدی ضعف و مشکل آن مرحله را بیان می‌کند و در حالی که آن مرتبه را نفی می‌کند و تضاد درونی آن را آشکار می‌کند آن مرتبه را حفظ می‌کند و به مرحله بعد ارتقاء می‌دهد. این ارتقاء دیالکتیکی، اصل پیشرفت هر واقعیت است (دونت، ۱۳۷۷، ۵۲).

بنابراین تکیه هگل بر «ضعف» یک مرحله است؛ یعنی چیزی که در اینجا عامل اصلی رفتن به طرف مرحله بعد به حساب می‌آید. با این وصف، چون در یک مرحله ضعف وجود دارد دیالکتیک رخ می‌دهد؛ (این امر نیز مختص یک مرحله نبوده و تا جایی که حرکت هست می‌توان از ضعف سراغ گرفت). به هر حال، در مرحله حس ضعف هست و همین را به عنوان یک نتیجه فرعی می‌توانیم در اینجا به حساب بیاوریم که تجربه با چیزی سروکار دارد که در آن ضعف نهفته است.

در خصوص موضوع مورد بحث‌مان یعنی پدیدار چه؟ به نظر می‌رسد می‌توانیم بگوییم چیزی در حس وجود دارد که مشترک است میان آن و سایر جنبه‌های حقیقت واقعی و آن چیز همین نقص است زیرا واضح است که هگل این موضوع را همچون مبنایی در نظر می‌گیرد برای تمام جاهایی که دیالکتیک مربوط بدان‌ها هست؛ یعنی تمام هستی. خب، پس می‌توانیم بگوییم با این وصف، چیزی که با واسطه آن حس را می‌شناسیم، یعنی تجربه، نیز در کلیت فرایند خود شباهتی دارد با سایر موارد شناخت و آن شباهت دلالت دارد بر «کامل نبودن» هیچ مرحله‌ای از مراحل شناخت؛ چه، اگر کمالی در میان بود که به حقیقت نائل شده بودیم. بنابراین توضیحات می‌توانیم بگوییم: برای آنچه پدیدار می‌شود باید این موارد یعنی ضعف در خودش و نقص در شناختش را متصور باشیم.

نکته دوم مربوط می‌شود به نقطه متمایزکننده آنچه برای ما ظاهر می‌شود، یعنی پدیدار، و شیء خارجی؛ هیپولیت می‌گوید:

پدیدارشناسی هگل بیان روایتی دیالکتیکی است که گذرگاه‌های متعددی را شامل می‌شود. گذرگاه اول این مراحل به ادراک حسی مربوط می‌شود. در این گذرگاه، روایت از مواجهه حواس با اشیاء خارجی آغاز می‌شود.

در این مواجهه، دریافتی از اشیاء خارجی صورت می‌گیرد که در ابتدا به‌نظر می‌رسد بی‌واسطه، هستی شیء خارجی را نمایان می‌سازد. این بی‌واسطگی به داده حسی مربوط است که با ذات شیء که با واسطه تلقی می‌شود متفاوت است (هیپولیت، ۱۳۷۱، ۴۸).

با دقت در عبارات فوق به‌روشنی متوجه ماهیت و اهمیت حس می‌شویم؛ (بر همین اساس نیز می‌توانیم در مورد تجربه، یعنی آنچه با حس سروکار دارد، بیان‌نیشیم). به هر حال، حس در اینجا به‌همراه چیزی معرفی شده است: یعنی داده؛ داده حسی. داده حسی زمانی به‌دست می‌آید که انسان با عالم خارج مواجه می‌شود. پس اگر مواجهه‌ای در کار نباشد داده حسی‌ای نیز در کار نخواهد بود. همین‌طور، باید بگوییم منشأ آن خارج از انسان است. پس ما با چیزی مواجه هستیم که برای آنکه کاری انجام دهد، یا حتی اینکه اصلاً باشد، باید با بیرون از خود نسبتی بیابد. نتیجه این نسبت یافتن نیز در داده حسی خود را نشان می‌دهد. با این حالت که آن، یعنی داده حسی، دیگر در بیرون نیست بلکه نزد کسی است که آن تجربه را به‌دست آورده است. پس می‌توانیم بگوییم: با تجربه است که نتیجه مواجه با عالم خارج نمایان می‌شود. این نتیجه همان پدیدار است.

ویژگی دیگری که در عبارات فوق با آن مواجه می‌شویم مفهوم «بی‌واسطگی» است؛ که آن نیز مربوط می‌شود به داده حسی. می‌توانیم در این خصوص بگوییم با اینکه منشأ ایجاد داده حسی بیرون است، اما با توجه به بی‌واسطگی باید بگوییم این موضوع در حد همین منشأ بودن باقی مانده و جلوتر نمی‌رود زیرا اگر این‌طور نبود باید چیزی از بیرون در حس وجود می‌داشت و در این صورت بی‌واسطگی‌ای در کار نبود. این مواجهه منجر به شکل‌گیری داده حسی همان تجربه کردن است. به این معنا می‌توانیم بگوییم تجربه کردن در واقع چیزی بیش از این مواجهه به‌همراه نخواهد داشت؛ یعنی اینگونه نیست که بتوانیم بگوییم با تجربه کردن مثلاً چیزی از عالم خارج به مای تجربه‌کننده منتقل می‌شود. پس تجربه از این جهت، یعنی در ارتباط با پدیدار، امری صرفاً درونی و نتیجه آن نیز از همین سنخ خواهد بود. طبق نظر هگل پدیدارها اینگونه متصور شده‌اند:

پدیدارها ابژه‌هایی خارجی هستند که می‌توان آن‌ها را بالفعل، مطلقاً منفرد، تماماً شخصی و فردی دانست که هر کدام‌شان به کلی با سایر اشیاء متفاوت‌اند و دارای یقین و حقیقت مطلق‌اند (هگل، ۱۹۷۷، ۶۶)

پیش‌تر گفتیم پدیدارها جنبه درونی دارند. این سخن را چگونه باید تحلیل کنیم؟ به‌نظر می‌رسد بتوانیم با توسل به دو مفهوم بی‌واسطه و باواسطه و همچنین هدف هگل معنای سخن او را دریابیم. هگل ضمن سخن گفتن از پدیدار پای یقین را به‌میان می‌آورد. یقین نیز در خارج که نیست، بلکه در مای شناسنده است. بنابراین هگل زمانی که نخست از ابژه خارجی بودن پدیدار سخن می‌گوید و سپس از یقین می‌گوید، از چیزی سخن می‌گوید که در ما است. پس هر آنچه به‌عنوان ویژگی‌های آن‌ها برمی‌شمارد مربوط به چیزهایی است که برای ما حاصل می‌شود. این ویژگی‌ها نیز در اینجا به‌طور روشن بیان شده‌اند. خب، این چیزی که نزد ماست می‌توانیم به دو صورت بی‌واسطه یا باواسطه از تمام یا بخشی از آن آگاه شویم و در هر دو حالت از آنجا که نزد ماست پدیدار خواهد بود. در واقع می‌توانیم اینگونه تصور کنیم که از آن شیء خارجی یک داده حسی برای‌مان به‌دست می‌آید و در کنارش آن را به‌عنوان چیزی که ذاتی دارد و... به‌طور باواسطه می‌شناسیم. در مورد تجربه نیز بنا بر این توصیف می‌توانیم بگوییم که می‌تواند هر دو حالت این شیء را فقط دریابد اما از آنجا در خصوص آن شیء در این حد باقی نمی‌مانیم پس به این طریق هم می‌توانیم نتیجه بگیریم که تجربه امری محدود در موضوع شناخت است. چون بحث یقین و گستره شناخت را مطرح کردیم باید یک موضوع را نیز در اینجا مورد توجه قرار بدهیم و آن این است که موضوع یقین در هگل در حس نیز مطرح شده است. در این خصوص این مطلب را یافتیم:

... تضاد درونی‌ای در مرحله شناخت حسی بین من و ابژه و مفاهیم کلی اینجا و اکنون وجود دارد و یقین حسی تنها می‌تواند ماده خام شناسایی را به‌دست دهد و برای شناخت عین خارجی ناکافی است. در واقع طی یک صعود دیالکتیکی، یقین حسی از گزاره «عین هست» آگاهی را فراتر برده و هم‌زمان که مرتبه خود را نفی می‌کند پا به مرحله بعدی یعنی «ادراک» می‌گذارد. در این مرحله اشیاء بر اساس ویژگی‌های کلی‌شان دسته‌بندی می‌شوند. این مرحله در ذات خود دربردارنده نفی یعنی تفاوت و چندگانگی است (هگل، ۱۹۷۷، ۶۷).

در اینجا با وضعیتی مواجه هستیم که از یک‌سو آنچه به‌واسطه حس به‌دست آمده را در جای خود یقینی می‌داند اما از آنجا که آنچه هست، یعنی واقعیت، نزد هگل فراتر از این حد است، پس این یقین نمی‌تواند در سطح بالاتر یقین باشد. به این اعتبار باید نتیجه بگیریم که اولاً یقین نزد هگل امری ذومراتب است. ثانیاً تا آنجا که به تجربه مربوط می‌شود نیز، آن، در سطح خودش امری یقینی است و تردید در آن راه ندارد. بنابراین هر چه با شرایط صحیح‌اش به تجربه دربیاید امری یقینی خواهد بود

۷-۱. ارائه مفهومی از تجربه در هگل

بر اساس آنچه توانستیم بررسی و تحلیل نماییم، که با توجه به گستردگی اندیشه هگل قطعاً محدود است، اکنون می‌توانیم با برشمردن ویژگی‌های تجربه مفهوم (تصور)ی از آن را نزد هگل به‌دست دهیم.

تجربه از نظر وی: در ایجاد یقین حسی مؤثر است؛ با اینکه امری مستقل است اما در ارتباط با شناخت حالتی وابسته دارد؛ در ابتدای مسیری هدفمند (دیالکتیک) قرار دارد؛ بخشی از حقیقت است؛ ابزارش مربوط به انسان و محتوایش مربوط به جهان خارج است؛ مرز میان فاعل شناسا و جهان خارج است؛ شناخت ناشی از آن انفعالی است در حالی که خودش حالت فعال دارد؛ به‌تنهایی کامل اما در ارتباط با واقعیت ناچیز است؛ در ساحت فردی و جزئی مطرح است؛ در مراحل بالاتر شناخت هست اما نقشی ندارد؛ طبیعت متعلق آن با ویژگی‌هایی مشخص است و هیچ حیثیت شناختی ندارد؛ بیرون از جهان هیچ چیز نیست که بشود به تجربه دربیاید؛ منعکس‌کننده چیزی است که ثبوت و قرار ندارد؛ شأنی از شئون مطلق است؛ با سطح بیرونی واقعیت مرتبط است؛ آشکارکننده ارتباط محسوس و مطلق است؛ با همه جای واقعیت، گاهی به‌صورت پررنگ و گاهی کم‌رنگ، ارتباط دارد؛ اینطور نیست که حتماً هر جا که حس باشد نقش داشته باشد؛ با چیزی سروکار دارد که در آن ضعف و نقص هست؛ در ظهور پدیدار نقش دارد؛ از حیث ارتباط با پدیدار هم جنبه درونی دارد و هم بیرونی؛ در جای خود امری یقینی است. روشن است که تمام این ویژگی‌ها حول یک موضوع شکل گرفته‌اند و آن موضوع، شناخت است. پس می‌توانیم بگوییم: تجربه از نظر هگل ویژگی‌های مختلفی دارد که همگی حول موضوع شناخت صورت پیدا کرده‌اند.

۲. تجربه نزد وایتهد

وایتهد دانشمندی است که فیلسوف شدو از روش علم و فلسفه در اندیشه خود بهره برد. پیتنجر در خصوص روش کار او می‌گوید:

روش کار او هم تجربی است و هم عقلانی؛ تجربی است زیرا با مطالعه بسیار دقیق حوزه‌ای مشخص و شاید کاملاً معین و محدود آغاز می‌کند. این حوزه می‌تواند علم تجربی و هر یک از شاخه‌های آن باشد؛ می‌تواند تجربه دینی یا آگاهی اخلاقی یا حوزه زیباشناسی باشد اما شیوه او عقلانی نیز هست، زیرا بر اساس مطالعات

دقیق در حوزه‌های معین و مشخص تعمیم‌هایی صورت می‌گیرد و معیار درستی این تعمیم‌ها انسجام، استلزام منطقی و ضروری بودن احکام است (پیتنجر، ۱۳۸۹، ۶۲).

بنابراین با فیلسوفی مواجه‌ایم که نمی‌توان او را در یک طرف معمول و متداول تجربه‌گرایی یا عقل‌گرایی قرار داد! واقع آنکه با مطالعه و تأمل در مباحث او پیرامون تجربه نیز می‌توان متوجه این معنا شد که دقیقاً در یک طرف قرار نمی‌گیرد. خود او در مورد تجربه می‌گوید:

اصطلاح تجربه یکی از فرینده‌ترین اصطلاحات در فلسفه است (وایتهد، ۱۹۲۷، ۱۶).

بنابراین ما در اینجا با چیزی سروکار داریم که به هیچ وجه به راحتی نمی‌توان آن را مورد بررسی قرار داد. از سویی کریستین می‌گوید:

وایتهد تجربه را در اشاره به هر نوع موقعیت به کار می‌برد. او اشاره دارد به هر چیزی که احساس می‌شود؛ خواه در سطح آگاهانه یا ناآگاهانه و در برگیرنده قلمروی وسیعی از دغدغه‌های اخلاقی، زیبایی‌شناختی و دینی (کریستین، ۱۹۳۳، ۲۲۶).

با این توضیح نیز جنبه دیگری از صعوبت موضوع روشن می‌شود و آن دلالت‌های مختلف تجربه است. بنابراین هم از جهت مفهومی و از جهت مصداقی با موضوع دشواری مواجه هستیم.^۲

به نظر می‌رسد می‌توان در دو حوزه به هم پیوسته در اندیشه وایتهد، یعنی جهان هستی و انسان، بحث تجربه را مورد بررسی و تحلیل قرار داد. بنابراین در ابتدا به بررسی چپستی واقعیت با توجه به تجربه از نظر وایتهد می‌پردازیم؛ (که در اینجا یک شباهت اساسی نیز میان او و هگل وجود دارد). سپس به بحث از انسان و موضوع تجربه در ارتباط با این بحث می‌پردازیم.

۱-۲. تجربه و واقعیت

در تشبیهی گفته شده است که واقعیت از نظر وایتهد «همچون رودخانه‌ای از رویدادها و شدنی جاویدان است» (بوخنسکی، ۱۳۸۳، ۱۸۹). این امر در حال شدن جاودان دو نوع «هست» یا یک نوع «هستی» نیست بلکه فقط یک «رویداد» است. باربور در این خصوص می‌گوید:

آن، یک واقعیت درونی و یک واقعیت بیرونی دارد که صورت‌های مختلف در سطوح مختلف تلقی می‌شوند. اگر از درون بدن‌ها بنگریم درونی بودن می‌تواند به منزله لحظه تجربه تفسیر شود؛ هر چند تجربه آگاهانه فقط در ارگانسیم‌های سطح بالا رخ می‌دهد (باربور، ۲۰۰۳، ۷۵۶).

^۱ گذشته از این دسته‌بندی، از جهاتی دیگر نیز پیرامون قالب و رویکرد اندیشه وایتهد نظرات مختلفی را می‌توانیم بیابیم. مثلاً بوخنسکی می‌گوید: «وی در بحث شناخت تا حدودی با ایزکتیویسم موافق است. یعنی با عینی‌گرایی، موافق با واقعیت‌گرایی است و ایدئالیسم را رد می‌کند» (بوخنسکی، ۱۳۸۳، ۱۸۷).

^۲ گذشته از این نقل‌قول‌ها نیز، واقع آنکه با مطالعه و دسته‌بندی نظرات به دست آمده در این خصوص نیز نمی‌توانیم به راحتی بگوییم که توانسته‌ایم تصویر و تصور دقیقی از آنچه وایتهد می‌گوید به دست بیاوریم. یک علت اساسی این موضوع را کریستین اینگونه بیان می‌کند: «وایتهد قصد نداشت تجربه را با دلالت ضمنی‌اش بر آگاهی، به عنوان مقوله‌ای نظام‌مند مطرح کند. هر چند این اصطلاح را به گونه‌ای مقدم بر نظام‌مندی به کار می‌برد» (کریستین، ۱۹۳۳، ۱۹). در واقع او «به تجربه از این جهت توجه می‌کند که کوششی برای ایجاد یک مابعدالطبیعه معتبر باشد» (باربور، ۱۳۶۳، ۸۶). بنابراین خود وی نیز در این دشواری سهیم است. چون خودش بحث دسته‌بندی شده دقیقی را در مورد تجربه پی نمی‌گیرد.

بنابراین آنچه هست نمی‌تواند امری ایستا و... به حساب بیاید؛ بلکه درست به عکس، چیزی دائماً در حال تغییر است زیرا مفهوم «رویداد» دلالت بر این معنا دارد. پس آنچه هست را فقط وقتی می‌خواهیم مورد شناسایی قرار دهیم می‌شود مورد اشاره قرار داد. آن، چیزی است دائماً در حال شدن بوده و ما «آن را تا آنجا می‌شناسیم که بخشی از خود ما است» (بوخنسکی، ۱۳۸۳، ۱۸۷) اما در مورد تجربه چه می‌توانیم بگوییم؟ اول اینکه ظاهراً به همین علت صیورورت بودن است که در اینجا پای «انواع تجربه» به میان می‌آید. چه، اگر وایتهد بگوید هستی امری ایستا و... هست، پس یک نوع تجربه نیز برای شناخت، یا در ارتباط با شناخت آن کافی است اما زمانی که به صیورورت در هستی قائل می‌شود الزاماً باید متناسب با هر مرحله/ سطح یا... از نوعی از انواع تجربه سخن بگوید. پس تجربه نزد وایتهد انوعی دارد.

موضوع دیگر در این ارتباط آنکه باید برای عالم هستی قائل به «سطوح» باشیم و به دنبال همین، عالم را غایتمند بدانیم و برای آن معنا قائل شویم؛ و... این انواع داشتن تجربه را در حالتی مترتب و مشکک باید در نظر بگیریم، نه اینکه صرفاً تفاوت داشته باشند؛ بلکه این تفاوت در وضعیتی رو به بالا در حال کامل شدن است.

نکته سوم نیز این است که وقتی قید آگاهانه بودن در کنار تجربه بیاید، یعنی آنگونه که وایتهد انجام داده است، طبعاً باید نتیجه بگیریم با اینکه تجربه همراه می‌شود با آگاهی، به هر حال چیزی متفاوت از آن است. چه، اگر اینگونه نبود تجربه آگاهانه همان تجربه بود؛ در حالی که اینگونه نیست و در جایی آگاهی هست و در جایی نیست اما غرض ما در اینجا فقط تأکید بر تفاوت میان تجربه و آگاهی نیست بلکه وقتی این موضوع آگاهی را در نسبت با کل بحث مطرح شده در نظر می‌گیریم باید بگوییم در واقع این آگاهی است که وجه ممیز تجارب از یکدیگر است. بنابراین موارد می‌توانیم بگوییم: تجربه انواع مترتبی بر حسب آگاهی دارد

۲-۲. تجربه و پویش

دانستیم که تجربه در شناخت چپستی هستی از نظر وایتهد نقش مهمی دارد. بر اساس همین نقش می‌توانیم مفهوم تجربه را نزد او دنبال کنیم. پیتنجر در این خصوص می‌گوید:

وایتهد متقاعد شده بود که تفسیر مناسب از تجربه و نتایج مشاهدات صحیح عالم نشان خواهد داد که پویش اصل کاملاً بنیادین است. به عبارت دیگر صیورورت واقعیتی انضمامی‌تر است در حالی که وجود، انتزاعی است از آن واقعیت‌های انضمامی که می‌شناسیم و تجربه‌شان می‌کنیم. این سنگ بنای کل اندیشه پویش است (پیتنجر، ۱۳۸۹، ۶۶).

پس اولاً می‌توانیم نتیجه بگیریم با اینکه از تجربه به شناخت حقیقت عالم راه هست، اما این راه زمانی کامل می‌شود که تفسیر، یعنی فهم، همراه آن باشد. بنابراین نمی‌توانیم به صراحت بگوییم که منظور از «تفسیر» همان «تجربه آگاهانه» است یا چیزی دیگر. در عوض آنچه هست اینکه، به هر حال صرف تجربه باید همراه چیزی دیگر باشد تا سر از واقعیت هستی درآورد. از آن سو، آن چیز دیگر، خواه آگاهی باشد یا...، نمی‌تواند به تنهایی این کار را انجام دهد. بنابراین تجربه یک پای اساسی شناخت حقیقت خواهد بود.

نکته دیگر اینکه، آنچه تجربه با آن سروکار دارد، همان حقیقت سازنده عالم یعنی صیورورت است؛ که امری انضمامی است. اصلاً گویی تجربه و صیورورت به نظر وایتهد از یک جنس هستند زیرا او برای ارتباط دادن میان آن‌ها پای چیز دیگری را به میان نمی‌آورد. تجربه خودش به طور بی‌واسطه صیورورت را دریافته و آن را ارائه می‌دهد. خب، این ارتباط چه زمانی رخ می‌دهد جز آنکه میان این دو قرابت، و یا حتی یگانگی، وجود داشته باشد. از سویی، اگر قدمی پیش برویم و بنا بر اصل بودن صیورورت به این دو بنگریم، باید نتیجه

بگیریم تجربه از آن به وجود آمده است زیرا در وایتهد دو اصل سراغ نداریم. فقط یک اصل هست و آن صیورت است. پس هر چیز دیگر که واقعی است، منجمله تجربه، از آن به وجود آمده است. بنابراین می‌توانیم بگوییم تجربه از جنس حقیقت عالم و یکی از مبانی اصلی شناخت آن است.

۳-۲. تجربه و جهان‌شناسی

بحث از جهان‌شناسی، به معنای سخن گفتن از واقعیت، یکی از مباحث اساسی در اندیشه وایتهد است. در این خصوص گفته می‌شود ارکان جهان‌شناسی پویشی وایتهد عبارتند از:

۱. اندام‌وار بودن جهان؛

۲. اصالت تجربه فراگیر یعنی هستی‌ها از احساس برخوردار بوده^۲ و اساساً رشحاتی از تجربه هستند؛ (همه)

موجودات عالم از الکترون تا انسان و خدا در حال تجربه کردن یا تجربه شدن هستند؛

۳. خودآفرینند؛

۴. جهان عین تحول است؛

۵. برخورداری‌اند (دهباشی، ۱۳۸۶، ۴۵).

طبق این مؤلفه‌ها به روشنی از تجربه سخن گفته شده است. نخستین چیزی اینجا متوجه می‌شویم این است که تجربه در این بحث اساسی در اندیشه وایتهد جایگاهی به این روشنی و مهمی دارد. بنابراین می‌توان به همین‌سان نتیجه بگیریم که تجربه از نظر وایتهد موضوعی مهم و اساسی به‌شمار می‌آید.

همچنین تجربه نزد وایتهد صرفاً جنبه شناختی ندارد بلکه وی آن را به سمت سطحی عمیق‌تر، یعنی خود هستی، بسط می‌دهد. البته این معنا از بخش قبل قابل استنباط هست، اما اینکه خود هستی را از این جنس بداند نه. به هر حال ما در اینجا چیزی داریم به نام «تجربه» که در واقع سازنده حقیقت هستی است.

منظور از هستی را نیز گفتیم که او امور انضمامی می‌داند، نه مفاهیمی مانند وجود. به طوری که همه چیز را از پایین‌ترین سطح تا حد اعلی آن، یعنی خدا، از این جنس می‌داند. این یک روی بحث و در واقع روی اصلی آن است اما موضوع تجربه به همین امر ختم نمی‌شود. طبق بیان گفته شده، موجودات یا تجربه می‌کنند و یا تجربه می‌شوند. پس می‌توانیم نتیجه بگیریم زمانی که در حال تجربه کردن هستند، موضوع شناخت برای آن‌ها در میان است و زمانی که تجربه می‌شوند موضوع بودن / هستن. بر این اساس می‌توانیم بگوییم: شناختن و بودن اساساً یک چیز هستند.

در نقل قول اخیر مفهوم خودآفرینی مندرج است. در توضیح آن می‌توان گفت خودآفرینی یعنی اینکه «همه موجودات بالفعل فردی، از الکترون‌ها گرفته تا افراد انسانی، از قدرت ساماندهی برخوردارند و توانایی تجربه جهان پیرامون خود را دارند» (شامحمدی،

panexperientialism

^۲ در مورد احساس در اندیشه وایتهد این توضیح را یافتیم که واژه «احساس نزد وایتهد مترادف با واژه دریافت است، از آن رو به کار می‌رود که به تعبیر لکلرک «واژه دریافت، واژه‌ای نامتعارف است؛ بنابراین وایتهد قصد دارد آن را به روشنی بیان نماید تا خواننده و مخاطب، معنای ویژگی عمومی تجربه کردن را دریابد» (لکلرک، ۱۹۷۵، ۱۹۸).

^۳ دو توصیف از تجربه اینگونه هست: خود وایتهد می‌گوید: «تجربه فوق‌العاده نوع بشر در لحظاتی از ظریفترین و دقیقترین بصیرت انسانی» (وایتهد، ۱۹۶۰، ۳۲) و کریستین تجربه خدا نزد وایتهد را این گونه وصف می‌کند: «در تجربه خداوند، استمرار و دیمومیت وجود دارد اما انتقال و گذار وجود ندارد» (کریستین، ۱۹۵۹، ۳۹۵). پس تجربه به وضوح مختص به امور طبیعت و... نیست.

۱۳۹۰، ۴۶). بنا بر این خودآفرینی حاکی از یک توانایی است که نشان‌دهنده نحوه شکل دادن واقعیت بالفعل هر موجودی است. در واقع این‌ها به بیان خود وایتهد:

هستی‌های بالفعل و واقعی وایتهد، پویا، زنده، متحول، رشحاتی از تجربه (experience of Drops) پیچیده و لازم و ملزوم یکدیگر هستند (بنگرید به وایتهد، ۱۹۵۷، ۲۸).

در این میان تجربه اما، تبدیل به چیزی می‌شود که به هر حال به سامان درمی‌آید و می‌توان این امر را به‌عنوان یک ویژگی دیگر برای آن در نظر گرفت؛ یعنی بگوییم تجربه به‌صورت بالفعل به‌شکل خودآفرین هست شده است.

موضوع دیگر در خصوص جهان‌شناسی وایتهد این است:

به‌واسطه یک دریافت (تجربه) می‌توان گفت اولاً ذات جهان یک احساس اولیه است که به آنچه ما به‌عنوان احساسات می‌دانیم شبیه است؛ ثانیاً واقعیت مساوی است با حدوث و فنای دائمی (دهباشی، ۱۳۸۶، ۱۲۹).

از اینجا نیز شبیه آنچه در بالا گفتیم یعنی اینکه: ۱. جهان از ذات برخوردار است ۲. اینکه این ذات یکی است ۳. اینکه این ذات از جنس حس و تجربه است؛ را نتیجه بگیریم اما موضوع دیگری نیز هست مبنی بر اینکه که ذات جهان، یعنی آن حس اولیه و تجربه، در حالتی یکسان و ثابت دائمی به‌سر نمی‌برد بلکه در هست و نیست شدن دائمی است؛ که به‌نظر می‌رسد این هست و نیست شدن را باید به همان معنای سیوروت، که در واقع به اعتقاد وایتهد اصل عالم است، در نظر گرفت. به هر حال، چیزی که هست از دریچه یکی از ویژگی‌های آن احساس اولیه و تجربه است که می‌توان به حقیقت سیوروت دست یافت. خود این حقیقت نیز چیزی متفاوت از تجربه نبوده و از یک جنس هستند. بنابراین شناخت و متعلق آن نزد وایتهد یک چیز هستند و آن احساس و تجربه است.

۴-۲. تجربه و راه بسط شناخت؛ فیلسوف

وقتی به این نتیجه برسد که تجربه و واقعیت یک چیز هستند می‌تواند به بسط شناخت خود از عالم بپردازد. در اینجا طبعاً با چیزهای بیشتر از تجربه سروکار خواهد داشت؛ چیزهایی مانند مفاهیم و... اما واقع این است که با بنایی که وایتهد نهاده است، اگر کسی بخواهد از آن چیزها نیز استفاده کند باید از در تجربه وارد شود و به مفهوم جدیدی می‌رسد:

همه داده‌هایی که بر ما عرضه می‌شود را باید مد نظر قرار دهیم و از رد یا عدم لحاظ مواردی که با مفاهیم از پیش ادراک شده ما از عالم هم‌سو نیست، امتناع ورزیم. بدین ترتیب می‌توانیم بگوییم وحدت تجربه و وحدت عالمی که در آن، از این تجربه بهره‌مند می‌گردیم، باید بر هرگونه تلاشی برای فهم روند عالم و فهم معنای تجربه در این عالم مقدم باشد (پیتنجر، ۱۳۸۹، ۵۱).

روشن است که در اینجا در تبیین فلسفه پویشی وایتهد به یگانگی و وحدت توجه شده است؛ (که این موضوع را مورد توجه قرار دادیم).^۱ ظاهراً موضوع این است که در اینجا تأکید بیشتری بر جنبه شناخت را ملاحظه می‌کنیم. وقتی در این مطلب دقت می‌کنیم

^۱ وحدت بر اساس اندیشه پویشی اینگونه بیان می‌شود: «رویداد وحدت برهم‌نهاد جهان هستی است. جهان ارگانیک بوده و اجزایش بسیط نیستند، بلکه اجزائی هستند که بر هم تأثیر می‌گذارند» (بوخنسکی، ۱۳۸۳، ۱۸۷). جهان در این معنا همچون دستگاهی می‌شود که اجزایش با هم در حال همکاری هستند. بوخنسکی در ادامه توضیح خود می‌گوید: «جهان همچون گروهی عظیم است که در آن همه چیز از همه چیز تأثیر می‌پذیرد و هیچ‌جا نیست که فقط و محضاً یک پیوند بیرونی داشته باشد» (همان، ۱۸۷). بنابراین می‌توانیم از همین جا به معنای کل بودن عالم منتقل شویم؛ که در ادامه مورد توجه قرار خواهیم داد.

متوجه یک نکته می‌شویم و آن اینکه گویی خود وحدت امر دیگری، سوای این دو بوده و از جایگاه برخوردار است زیرا در اینجا به‌صراحت به این مفهوم اشاره شده است. خب، در این وضعیت، خود وحدت چیزی است و این چیز تقدم دارد بر عالم و تجربه عالم که گفتیم گویی دو روی یک سکه هستند اما وحدت را به چه معنایی باید در نظر بگیریم؟ می‌توانیم بگوییم «کل». به این معنا، این «کل» که انضمامی است، حقیقی است و...، خودش مقدم بر همه چیز است. پس ما می‌توانیم از اجزای آن سخن بگوییم، از تجربه سخن بگوییم و...، اما همه چیز را باید ذیل آن در نظر بگیریم؛ نه به این معنا که چیزی جدا هستند بلکه اینکه هر کدام از اینها از جنبه‌ای آن را نشان می‌دهند. خب، در این صورت آیا مفهوم یا ویژگی جدیدی از تجربه به‌دست می‌آوریم؟ طبعاً نخستین چیزی که باید بگوییم این است که تجربه امری می‌شود که اگر بخواهیم آن را مورد توجه قرار دهیم، چیزی مقدم بر آن وجود دارد. به‌دنبال همین ویژگی نیز می‌توانیم نتیجه بگیریم که از آنجا که تجربه کل نیست، پس جزء است زیرا بخشی است از همه آنچه هست، یعنی کل.

۵-۲. تجربه و مابعدالطبیعه

یکی از موضوعات دیگری که می‌توان سراغ تجربه را در اندیشه وایتهد در بحث از جهان گرفت، آراء او در خصوص مابعدالطبیعه است.

مابعدالطبیعه تلاشی در جهت طراحی نظامی منسجم، منطقی و ضروری از ایده‌های کلی است که بر حسب آن‌ها هر عنصری از تجربه جهان قابل تفسیر است (وایتهد، ۱۹۲۶، ۵)؛

بر اساس این تعریف می‌توان مشخصه‌های یک نظام مابعدالطبیعی جامع و فراگیر که در بردارنده تمام تجارب آدمی باشد را این‌چنین برشمرد: ۱. پیشرفت، نه قطعیت ۲. درهم تنیدگی ایده‌ها یا انسجام ۳. سازگاری درونی یا منطقی بودن ۴. ضروری بودن ۵. ایده‌های کلی به‌مثابه توصیف تمام تجارب (اسمیت، ۱۹۷۶، ۷۳).

طبق آنچه خود وایتهد می‌گوید آنچه تجربه به ما عرضه می‌کند را می‌توان در جایی دیگر، یعنی مابعدالطبیعه، مورد استفاده قرار داد. بنابراین می‌توانیم بگوییم تجربه می‌تواند ماده یا محتوای فهم مابعدالطبیعی از عالم را فراهم نماید. دیگر اینکه، می‌توانیم بگوییم زمانی که پای تفکر مابعدالطبیعی، از جهان در میان است، تجربه نقش نهایی را در ارائه فهم نظام‌مند و ضروری و... ندارد اما چرا؟ زیرا تجربه از این جنس نیست و نمی‌توان ضرورت و... را جزء ویژگی‌های آن به‌حساب آورد. در عباراتی که از اسمیت نقل کردیم نیز همین موضوع را می‌توان دنبال نمود. وی ویژگی‌هایی برای اندیشه مابعدالطبیعی برمی‌شمارد که بعد از تجربه پای آن به‌میان آمده است. به هر حال، ویژگی‌های برشمرده شده روشن هستند و اگر همه اینها را پس از تجربه بدانیم می‌توانیم یک نتیجه دیگر بگیریم. به این معنا که از سویی می‌دانیم تجربه فراهم‌کننده محتوای مورد نیاز تفکر مابعدالطبیعی با این ویژگی‌ها است، که گفتیم در تجربه نیستند و از سوی دیگر تجربه را روی دیگر آنچه هست دانستیم، بنابراین تفکر مابعدالطبیعی و نتیجه آن که نمی‌تواند عین تجربه باشد باید برابر یا نزدیک به چیزی دیگر باشد. می‌توان این چیز دیگر را همان «کل» به این اعتبار که با مفاهیم شناخته می‌شود دانست زیرا به هر حال تفکر مابعدالطبیعی حقیقی است. با توجه به این نتیجه می‌توانیم بگوییم در اینجا نیز توانستیم نشان دهیم که کل چیزی بیش از تجربه است.

۶-۲. تجربه و علم تجربی

می‌دانیم که وایتهد یک دانشمند و ریاضی‌دان بوده است اما در این دو، یعنی ریاضی و علم تجربی باقی نمانده و از دستاوردهای این دو حوزه در فلسفه خود استفاده نموده است.

ماده‌باوری از نظر او برای علم بنیادین نیست. وایتهد به دنبال طرحی نو در مابعدالطبیعه است برای بنای یک جهان‌شناسی ... در واقع آنچه گالیله، کپلر، کپرنیک، دکارت، نیوتن و... دنبال می‌کنند بر اساس روش علمی-شان، رسیدن به ماده‌باوری است که این امر حاکی از واقعیت نیست (باربور، ۱۳۶۳، ۱۹۳).

تجربیهایی که علم دقیق، خود را بر آن‌ها مبتنی می‌سازد، کاملاً سطحی هستند ... ناپیما و کر می‌توانند عظمت نهایی حیات انسانی را داشته باشند» (وایتهد، ۱۳۷۳، ۳۸).

بنابراین وایتهد به چیزی فراتر از ماده و... قائل بوده و کلاً به دنبال راهی دیگر از این فلاسفه و دانشمندان است. این راه نیز طبعاً با انکار ماده و ماده‌باوری رخ می‌دهد. امر واقعی چیزی نیست که ماده گفته می‌شود و نمی‌توان بدان قائل بود، پس آنچه تجربه با آن سروکار دارد نیز ماده نخواهد بود؛ چه، اصلاً ماده به آن صورتی که دیگران می‌گویند، نزد وایتهد معنا ندارد. تجربه نیز به معنای ارتباط یا نسبت یافتن انسان با چیزی محسوس و ملموس، نزد وایتهد نیست؛ (واقع آنکه تا اینجا بحث‌مان نیز به این معنا نزدیک شده‌ایم؛ هر چند ارائه تعریف دقیق در این خصوص مشکل است.) اما به هر حال گفته‌ایم که وی به «واقع» باور دارد. خب، این واقع را از جهتی که نشان‌دهنده اشیاء عالم و... هستند چه بدانیم؟

در این خصوص دو پاسخ یافتیم: نخست اینکه «وی دو شاخه‌سازی ماده و روح را اصلاً نمی‌پذیرد» (وایتهد، ۱۳۷۳، ۱۸۸) و دوم اینکه: «اشیاء جاویدان، توان‌های عینی محض، قوه‌ها و... مثل هستند» (وایتهد، ۱۳۷۳، ۱۸۹). بنابراین آنچه قبلاً گفتیم نیز تأیید می‌شود؛ یعنی اینکه در اندیشه وی سراغ یک حقیقت را باید گرفت و اگر از تجربه سخن می‌گوییم باید آن را ذیل این معنا متصور شویم؛ اما در پاسخ سوال دوم، نکته جدیدی وجود دارد. گویی وایتهد می‌خواهد به زبان روز خود اندیشه افلاطون (ی) را بیان کند. استفاده از عبارات مصطلح در فیزیک مانند توانش و... و از سویی عبارات افلاطونی مانند مثل مؤید این سخن ما است.^۱ اینکه اینها چیستند را نمی‌توانیم در اینجا مورد بحث قرار دهیم اما در خصوص تجربه و در این ارتباط می‌توانیم بگوییم از آنجا که تجربه یک روی واقعیت است و واقعیت با این ویژگی‌ها نزد وایتهد معنا می‌یابد، پس می‌توان در تجربه این جنبه‌های جاودان و... را در نظر گرفت.

۷-۲. خدا و تجربه

یکی دیگر از موضوعاتی که می‌توان بحث از تجربه را در آنجا دنبال نمود، خدا در اندیشه وایتهد است.

موجودات بالفعل نمی‌توانند بدون تعیین وجود داشته باشند، به این دلیل آن‌ها به وجودی بالفعل نیازمند هستند که به آن‌ها تعیین ببخشد. پس خداوند به عنوان اصل تجسم و تعیین‌بخش برای تحقق موجودات بالفعل که تشکیل‌دهنده جهانند، ضروری است؛ یعنی موجودات بالفعل با دریافت اهداف سوژکتیویشان از جانب خدا به ایدئال خودشان می‌رسند (شامحمدی، ۱۳۹۰، ۶۷).

^۱ وایتهد در اینجا دقیقاً متوجه اندیشه افلاطونی است. به طوری که در خصوص این صور می‌گوید: «این صورت‌های تعیین‌بخش، صورت‌های افلاطونی، ایده‌های افلاطونی، و کلیات به معنای قرون وسطایی‌اند» (وایتهد، ۱۹۵۷، ۲۶). بنابراین می‌توانیم بگوییم اساس اندیشه او در مورد واقعیت نگرش کاملاً افلاطونی است.

اینجا با ضرورتی سروکار داریم که برآمده از نیاز موجودات برای بالفعل شدن است. بنابراین اکنون که آن‌ها هستند این نیاز ضروری از جانب خداوند برطرف شده است. از سویی گفتیم که یک روی این بودن احساس داشتن یعنی همان «تجربه بودن» است. پس می‌توانیم به‌عنوان یکی از ویژگی‌های تجربه نتیجه بگیریم که تجربه از پس یک نیاز ضروری به‌وجود آمده است. از سوی دیگر، از تعبیر دیگری از بودن نزد وایتهد سخن گفتیم، که مربوط به شناخت است. در اینجا نیز می‌توان به تأثیر خداوند توجه نمود:

خدا اصلی است که می‌توان به او رسید. او به‌عنوان اصل محسوس‌سازی لازم است (بوخنسکی، ۱۳۸۳، ۱۹۰).

می‌دانیم که آن روی دیگر تجربه بودن، «به‌تجربه درآمدن» است و این جنبه در حورزه شناخت مطرح می‌شود. حال سؤال این است که یک چیز در نظر وایتهد چه زمانی به‌تجربه درمی‌آید (یعنی شناخته می‌شود)؟ زمانی که آن عملکرد مربوط به شناخت اتفاق بیافتد اما این عملکرد چیست؟ محسوس شدن. چه زمانی این امر رخ می‌دهد؟ زمانی که پای خدا را در میان بدانیم؛ یعنی برای شناختن شناخت به وجود خداوند قائل شویم. ماهیت این امر نیز از جنس خود آن یعنی «اصل بودگی» است. پس به‌تجربه درآمدن را باید ناشی از عملکردی بدانیم که خدا اصل آن است.

۸-۲. ساختار تجربه

آخرین موضوعی که در اینجا بدان می‌پردازیم ساختار خود تجربه از نظر وایتهد است. وایتهد به انواع تجارب برای انسان قائل است. وی می‌گوید:

در انسان انواع تجارب وجود دارد. تجارب مستقیم‌تر ما خود را به دو گروه وسیع، که هر یک قابل تحلیل بیشتر است، تقسیم می‌کند. یک بخش به‌وسیله احساس تجربه کیفی که از حقیقت پیشین استنتاج شده، و برخورداری از وحدت شخصی حقیقت کنونی است و حقیقت آینده را مشروط می‌سازد تشکیل شده است. در این بخش از تجربه، احساس استنتاج از خارج، احساس برخورداری مستقیم از درون، و احساس انتقال بر فراسوی، وجود دارند و این احساس تجربه مستقیم ما را به‌عنوان یک حقیقت در تاریخ، امری استنتاجی و مؤثر با خود حمل می‌کند. بخش دوم تجربه انسانی خصوصیتی کاملاً متفاوت با بخش اول احساس‌های بدنی دارد. این بخش فاقد جنبه ذاتی، شدت و ابهام است (وایتهد، ۱۳۷۳، ۸۸ و ۸۹).

منظور از تجارب دسته دوم مربوط به مذهب و... است: «در بحث مربوط به تجربیات عمیق‌تر، مذهبی و عرفانی، تأکید نامتوازی بر احساس نامتناهی شده است. هر موجودی در این معنا متفرق شود در مرتبه‌ای پایین‌تر از سنجاب قرار دارد. همه صورت‌های تحقق جنبه‌ای از متناهی بودن را ابراز می‌دارند»^۱ (همان: ۹۶). خوب، با این تحلیل‌های وایتهد، موضوع به‌طور کلی روشن است: دو دسته تجربه وجود دارد و هر یک چیزی را در ما ایجاد می‌کنند.

^۱ بوخنسکی این موضوع را در وایتهد در حیات پس از مرگ نیز به این بیان قائل است که: «وایتهد تجربه ویژه (دینی) را در مورد فرازیستی پس از مرگ مورد توجه قرار داده است» (بوخنسکی، ۱۳۸۳، ۱۸۸). بنابراین دامنه تجربه نزد وایتهد به طبیعت ملموس اکنون محدود نمی‌شود. خود او در این خصوص می‌گوید: «هم منطق و هم زیباشناسی روی حقیقت بسته تمرکز دارند. حیات ما در تجربیات اشرافی سیر می‌کند. وقتی ما این احساس اشرافی را از دست می‌دهیم، شیوه کارکردی را مجزا و جدا می‌کنیم که همان روح است. ما به‌طرف پیروی از وضع عادی و متوسط گذشته تنزل می‌کنیم. در نتیجه وجود بی‌ثمر طبیعت بی‌جان باقی می‌ماند» (وایتهد، ۱۳۷۳، ۷۷). معلوم می‌شود که این فراروی از سطح ظاهر برای وایتهد مهم و قابل توجه بوده و اساساً با همین مبنا است که دامنه تجارب را گسترده می‌کند تا در سطح ظاهر نماند.

نکته اساسی دیگری که پیش‌تر نیز بدان اشاره کردیم این است که:

وایتهد معتقد بود تجربه بشری، با همه غنا و تنوعش، بخشی از طبیعت است؛ نمی‌توانیم انسان و تجربه او را از نظام طبیعت جدا کنیم، گویی که تجربه در ادراکمان از طبیعت و روند آن سهمیم نیست»^۱ (پیتنجر، ۱۳۸۹، ۵۱).

بنابراین، این تنوع و... نباید مفهوم تکثر و... را به ذهن متبادر کند بلکه اگر بخواهیم در قالب تفکر وایتهد بنگریم باید بگوییم وجه مختلف یک چیز را نشان می‌دهند. پس تجارب مختلف نداریم؛ بلکه تجربه‌شدن‌های مختلف یک حقیقت را داریم. آیا این انواع تجربه یک ساختار معین دارد؟

در بحث از ساختمان تجربه رابطه سوژه-ابژه در نگاه دکارتی و... که با پیش فرض رابطه عالم و معلوم شکل گرفته است، را می‌پذیرم اما نه به این معنی که سوژه-ابژه منطبق با عالم-معلوم در نظر گرفته شوند. عقیده من آن است که مفهوم دانش محض، تجربیدی متعالی است، و تمیز آگاهانه نیز خود عامل متغیری است که تنها در مصادیق بارزتر موارد تجربه حضور دارد. مبنای تجربه با احساس درآمیخته است. به بیان کلی‌تر، واقعیت اساسی در تجربه عبارت از ظهور طنینی عاطفی است که از اشیایی که تناسب و اهمیت‌شان در خود آنهاست نشأت می‌گیرد» (وایتهد، ۱۳۷۱، ۴۵۲).

ظاهراً وی علاوه بر اینکه تا حدودی نگاه دکارتی را می‌پذیرد، سعی می‌کند راه دیگری که منطبق با فلسفه خودش است نیز بیابد. به همین دلیل سعی می‌کند مرز سوژه و ابژه را از میان بردارد و این کار را با یکی کردن تجربه و احساس انجام می‌دهد. به هر حال، تجربه در جایی نزد وایتهد چیزی می‌شود که مبنایش با احساس یکی است.

یک نکته مهم دیگر در اینجا هست و آن اینکه گویی وایتهد می‌خواهد هنگام صحبت از ساختار تجربه یکی بودن شناخت و هستی را باز هم نشان دهد. به این معنا که وقتی از «ظهور طنین...» سخن می‌گویید، گویی از معنای عمل و عملکرد که در مورد تجربه گفتیم، چیزی را مربوط به مثلاً فرد انسانی مراد ندارد بلکه باز هم کل را در نظر دارد. به هر حال، در این مورد نیز می‌توانیم نتیجه بگیریم تجربه نزد وایتهد چیزی غیرفردی نشان داده می‌شود.

۹-۲. ارائه مفهومی از تجربه نزد وایتهد

اکنون می‌توانیم بنا بر آنچه به‌دست آوردیم ویژگی‌های تجربه را نزد وایتهد به این شرح بیان کنیم: تجربه از نظر او با اینکه بسیار مهم است اما معنا و دسته‌بندی دقیقی ندارد؛ طیف گسترده‌ای در حالت مترتب و مشکک را بر اساس آگاهی شامل می‌شود؛ آگاهانه و ناآگاهانه است؛ همراه تفسیر، موضوع شناخت می‌گردد؛ یک جنبه اساسی شناخت است؛ از صیورت به‌وجود آمده است؛ از جنس حقیقت عالم است یعنی خودش جنبه‌ای از هستی است؛ امری خودآفرین است و خودبسنده؛ ذیل کل بودن عالم باید فهم شود؛ ماده فهم مابعدالطبیعی از عالم را به‌وجود می‌آورد؛ قوانین منطقی و... مربوط به آن نیست؛ برای فهم آن نیازی به ماده و... نداریم؛ جنبه‌های

^۱ وایتهد این موضوع را از ملموس‌ترین وجه یعنی بدن انسان به این نحو بیان می‌کند: «بدن بخشی از طبیعت است که با آن هر لحظه از تجربه آدمی به‌طور اساسی همکاری می‌کند. ورود و خروج عواملی میان واقعیت بدنی و تجربه آدمی وجود دارد، روی این زمینه هر یک سهمی در هستی دیگری دارد. بدن انسان نزدیکترین تجربه تعامل واقعیت‌ها را در طبیعت فراهم می‌سازد» (وایتهد، ۱۳۷۳، ۱۳۹).

نشان‌دهندهٔ ازلیت و... در آن هست؛ از پس یک نیاز ضروری به وجود آمده است؛ ناشی از عملکرد خداست؛ منجر به ایجاد چیزی در انسان می‌شود؛ آن را با جنبه‌های دیگر عالم یگانه می‌داند؛ جنبهٔ غیرفردی آن مهم است، هر چند به جنبهٔ فردی آن نیز اذعان دارد.

۳. مقایسه

اکنون بنا بر آنچه در هگل و وایتهد در مورد تجربه مورد بررسی و تأمل قرار دادیم، خودمان می‌توانیم یک نتیجهٔ اساسی بگیریم: هگل تجربه را در راهی متفاوت از وایتهد مورد استفاده قرار می‌دهد؛ تجربه برای او در حیطهٔ شناخت باقی می‌ماند اما در وایتهد تبدیل به بنیانی برای هر چیز، منجمله شناخت، است. پس بنابر همین نتیجهٔ اساسی می‌توانیم دو دسته مقایسه انجام دهیم: شباهت‌ها و تفاوت‌ها. به این معنا باید ببینیم اگر چیزی از یکی از آنها می‌گوییم آیا در دیگری شبیه آن وجود دارد، یا مغایر آن. در نتیجه می‌توانیم به پاسخ پرسش اصلی خود که در ابتدا مطرح کردیم دست یابیم.

۱. موضوع اساسی که در هگل گفتیم این بود که هگل تجربه را مربوط به بخشی از هستی می‌داند و آن را در مقام شناخت به کار می‌برد و حقیقت برای او در عین صیورورت فراتر از حس و تجربه است اما وایتهد در اینجا یک تفاوت و یک شباهت اساسی با وی دارد. روشن است که بنای وایتهد بر واقعی و غایی دانستن صیورورت بسیار نزدیک به هگل است؛ پس با او شباهت دارد اما این را نیز دیدیم که وایتهد از اینکه هستی را چند مرتبه و... به این معنا که هگل می‌گفت سطوح ظاهر و... دارد، بداند ابا دارد. وی به وحدت می‌اندیشد و به همین دلیل حس و تجربه را همان حقیقی می‌داند. پس در اینجا متفاوت است از هگل. بنابراین تجربه در هگل مربوط به بخشی از هستی است اما در وایتهد خودش هستی است.

۲. اندیشهٔ هگل متوجه نظام‌سازی و کل‌نگری است. بحث تجربه نیز به هر حال ذیل همین موضوع مطرح شده و جزئی از این کل تلقی می‌شود. در وایتهد نیز دیدیم که وی به شدت متوجه کل‌نگری است. پس شبیه است با هگل اما گویی وی در این موضوع «هست» و «چیست» را از هم جدا نمی‌کند. همین شد که از دو روی سکه نزد او سخن گفتیم. از همین جاست که جزء بودن تجربه نزد او معنا ندارد. پس در اینجا متفاوت است از هگل. بنابراین: «تجربه در هگل جزئی از کل است اما در وایتهد این سخن معنا ندارد.»

۳. هگل در بحث از تجربه آن را ذیل موضوع یقین مطرح می‌کند اما آنچه در وایتهد یافتیم این بود که بحث‌های مربوط به یقین، یعنی ضروری بودن و... در ارتباط با خدا و نسبتی که با عالم دارد نزد او مطرح شده و چندان به بحث شناخت متمایل نیست. بنابراین تجربه در بحث شناخت در هگل به طرف یقین می‌رود اما نزد وایتهد این موضوع رخ نداده است.

۴. تجربه در هگل هم امری مستقل است و هم وابسته و این موضوع را ذیل حرکت دیالکتیکی روح می‌توان تصور (فهم) نمود اما در وایتهد چنین چیزی وجود ندارد زیرا اصلاً عالم را به این صورت اجزاء مستقل و... نمی‌بیند. در واقع گویی بساطت برایش اهمیت دارد. خب، تجربه نیز همین گونه خواهد بود. بنابراین موضوع مستقل و وابسته بودن تجربه نزد هگل، برای وایتهد مطرح نمی‌شود.

۵. تجربه نزد هگل در ابتدای مسیر شناخت است و در این مسیر نقش دارد. در وایتهد اما چنین چیزی نیست. در واقع در بحث شناخت نزد هگل فراروی هست اما در وایتهد این موضوع از اساس وجود ندارد. پس در تجربه نیز مطرح نمی‌شود. بنابراین مسیربودگی شناخت و... و اهمیت تجربه که در هگل هست، در وایتهد مطرح نمی‌شود.

۶. در هگل نوعی، ابزار و محتوایبودگی در خصوص تجربه مطرح است؛ یعنی چیزی که ماده‌اش از بیرون بیاید و قالب‌هایش در انسان وجود داشته باشد. شبیه این موضوع به طور کلی در وایتهد نیز وجود دارد. با این تفاوت که جنبهٔ سلبی می‌گیرد. به این معنا که

از نظر وایتهد برای پرداختن به تجربه نیازی به طرح ماده‌بودگی و... نیست. بنابراین تجربه در وایتهد از پس سازوکاری شناخته می‌شود اما نزد وایتهد با کنار گذاشتن این سازوکار.

۷. تجربه در هگل همچون مرزی است میان فاعل شناسا و جهان خارج اما نزد وایتهد اساساً چنین مرزی وجود ندارد؛ زیرا هر چه هست یکی است. بنابراین تجربه که در هگل شأن جداکنندگی برایش می‌توان در نظر گرفت، نزد وایتهد اصلاً معنا ندارد.

۸. شناختی که از تجربه در هگل به‌دست می‌آید حالت انفعالی دارد، با اینکه خود تجربه فعال است اما تجربه در وایتهد حالت تأثیرگذارندگی دارد در انسان. بنابراین انفعالی نیست. بنابراین در موضوع تأثیر و تأثر تجربه این دو عکس یکدیگر می‌اندیشند.

۹. تجربه در هگل جنبه فردی و... از خود نشان می‌دهد و پیرامون آن بحث می‌شود اما در وایتهد درست به‌عکس، جنبه غیرفردی‌اش مهم است و بدان توجه دارد. بنابراین هگل نگاه فردمحورانه به تجربه دارد اما وایتهد این‌گونه نیست.

۱۰. طبیعت متعلق به تجربه حیثیت شناختی نزد هگل ندارد اما در وایتهد طبیعت و انسان و... متمایز از هم نیستند. بنابراین اگر جنبه شناختی داشته باشد، که دارد، مغایر می‌شود با هگل. بنابراین نگاه به متعلق تجربه، یعنی طبیعت، نزد هگل، متفاوت و اساساً مغایر است با آنچه وایتهد می‌اندیشد

۱۱. هگل بیرون از جهان چیزی را قائل نیست که بشود به تجربه دریابد. در اینجا یک شباهت اساسی هست با وایتهد و او نیز همین‌گونه می‌اندیشد که اساساً بیرون از جهان هیچ چیز نیست؛ پس تجربه هم نیست. بنابراین در هگل و وایتهد در خصوص محدوده کلی تجربه شباهت وجود دارد.

۱۲. تجربه در هگل منعکس‌کننده چیزی است که ثبوت و قرار ندارد و در واقع شأنی است از شئون مطلق اما نزد وایتهد این نگاه و شأن منعکس‌کنندگی برای تجربه به‌نظر نمی‌رسد وجود داشته باشد زیرا اصلاً چیزی جز تجربه وجود ندارد که آن بخواهد آن را منعکس کند. بنابراین تجربه که در هگل یک شأن ابزاری دارد در وایتهد از چنین شأنی برخوردار نیست.

۱۳. تجربه در هگل با سطح بیرونی واقعیت مرتبط است و از این جهت همه جا حضور دارد اما در وایتهد این‌گونه ظاهر و باطن و... دیدن چون در کار نیست، پس تجربه نیز چنین ویژگی نخواهد داشت. بنابراین در کجا بودگی تجربه، که در هگل طرح می‌شود، نزد وایتهد بی‌معنا است

۱۴. میان تجربه و حس در هگل می‌توان تفاوت قائل شد و با توضیحاتی آن دو را به‌دقت از یکدیگر جدا نمود. در وایتهد اما حس و تجربه یک چیزند و دو هستی به‌شمار نمی‌روند. بنابراین هگل و وایتهد در دو چیز بودن حس و تجربه با هم متفاوت هستند.

۱۵. تجربه در هگل شدت و ضعف و... برایش مطرح می‌شود اما وایتهد چنین چیزی نیست؛ (ما نیافتیم). بنابراین درجه‌بندی تجربه در هگل معنا دارد و در وایتهد اصلاً طرح نمی‌شود.

۱۶. هگل بحث از تجربه را در ارتباط با پدیدار مطرح و بسط می‌دهد اما این موضوع در وایتهد طرح نشده زیرا اصلاً فلسفه‌اش چنین گرایشی ندارد. بنابراین موضوع تجربه را در این حوزه اصلاً نمی‌توانسته طرح کند: تجربه فقط در هگل در بحث از پدیدار مورد توجه قرار می‌گیرد و در وایتهد چنین چیزی نیست.

نتیجه: اکنون با توجه به این شانزده نتیجه که به‌دست آوردیم می‌توانیم در پاسخ به پرسش «اگر آنچه از تجربه نزد هگل و وایتهد می‌توانیم دریابیم را در برابر هم قرار دهیم، چه چیزی به‌دست خواهیم آورد؟» به‌روشنی بگوییم هگل تجربه را تنها در محدوده

شناخت قرار داده و شأنی بیش از آن برایش قائل نمی‌شود؛ اما وایتهد از این نگرش عبور کرده و در ساحات گوناگونی از مفهوم تجربه استفاده می‌کند.

منابع

- باربور، ایان. (۱۳۶۳). علم و دین. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. مرکز نشر دانشگاهی.
- بدیع، امیرمهدی. (۱۳۶۳). هگل و مبادی اندیشه معاصر. ترجمه احمد آرام. نشر خوارزمی.
- بوخنسکی، اینوستیوس. (۱۳۸۳). فلسفه معاصر اروپایی. ترجمه شرف‌الدین خراسانی. انتشارات علمی و فرهنگی.
- پیتنجر، نورمان. (۱۳۸۹). آلفرد نورث وایتهد. ترجمه ناصر زعفرانچی. نشر حقیقت.
- سالمون، رابرت سی و هیگینز، کتلین ام. (۱۳۸۸). عصر ایده‌آلیسم آلمانی (تاریخ فلسفه راتلج). ترجمه حسن مرتضوی. نشر پرسش.
- شامحمدی، رستم. (۱۳۹۰). خداوند در اندیشه پویشی وایتهد. نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دهباشی، مهدی. (۱۳۸۶). بررسی تطبیقی هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی ملاصدرا و وایتهد. نشر علم.
- دونت، ژاک. (۱۳۷۷). هگل. ترجمه محمدجعفر پوینده. نشر فکر روز.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش. (۱۳۹۰). پدیدارشناسی جان. ترجمه باقر پرهام. نشر کندوکاو.
- وایتهد، آلفرد نورث. (۱۳۷۳). شیوه‌های فکر. ترجمه علی شریعتمداری. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- وایتهد، آلفرد نورث. (۱۳۷۱). سرگذشت اندیشه‌ها. ترجمه عبدالرحیم گواهی. دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

References

- Barbour, I. *Science and Religion* (1986). Trans. B. Khorramshahi. University Publishing Center. (In Persian)
- Barbour, I. (2003). *Religion in an Age of Science*. Harper San Francisco.
- Badie, A. M. (1986). *Hegel and the Foundations of Contemporary Thought*. Trans. A. Aram. Khwarizmi Publishing. (In Persian)
- Solomon, R. C. & Higgins, K. M. (eds.) (2009). *The Age of German Idealism*. (Routledge History of Philosophy). Trans. H. Mortazavi, Porsesh Publications. (In Persian)
- Buchinsky, I. (2004). *Contemporary European Philosophy*. Tran. S. Khorasani. Elmi and Farhangi Publications. (In Persian)
- Christian, W. A. (1959). *An Interpretation of whiteheads Metaphysics*. Yale University Press.
- Christian, W. (1933). *The Explanation of the Paste in the whiteheads philosophy*. Princeton-hall.
- Dehbashi, M. (2007). *A Comparative Study of the Ontology and Epistemology of Mulla Sadra and Whitehead*. Elm Publishing. (In Persian)
- D'Hont, J. (1998). *Hegel*. Trans. M. J. Pooyandeh. Fekr-e Rooz Publishing. (In Persian)
- Hegel, G. W. F. (1977). *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, with analysis of the text and foreword by J. N. Findlay. Oxford University Press.
- Hegel, G. W. F. (2010). *The Science of Logic*, trans. & ed. G. Di Giovanni. Cambridge University press.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Phenomenology of Geist*. Trans. B. Parham. Kandoukav Publishing. (In Persian)
- Pittenger, N. (2010). *Alfred North Whitehead*. Trans. N. Zafaranchi. Haqiqat Publications. (In Persian)
- Mc Taggart, J. (1999). *Studies in The Hegelian Dialectic*. Cambridge University press.
- Shamohammadi, R. (2011). *God in Whitehead's Process Thought*. Institute for Humanities and Cultural Studies. (In Persian)

- Whitehead, A. N. (1994). *Modes of Thought*. Trans. A. Shariatmadari. Office of Islamic Culture Publication. (In Persian)
- Whitehead, A. N. (1992). *The Adventures of Ideas*. Trans. A. Gavahi. Office of Islamic Culture Publications. (In Persian)
- Whitehead, A. N. (1926 a). *Religion in Making*. Macmillan.
- Whitehead, A. N. (1957). *Process and Reality*. Macmillan.

