

فصلنامه آیین حکمت

سال دوم، زمستان 8389، شماره مسلسل 6

مفهوم «شهود» در فلسفه غرب و نسبت آن با علم حضوری

تاریخ دریافت: 90/10/00 تاریخ تأیید: 90/11/20

دکتر علی شیروانی*

واژه شهود در فلسفه و عرفان اسلامی، علم حضوری را تداعی می‌کند؛ علمی که در آن وجود معلوم - نه مفهوم آن - نزد عالم حضور دارد و احکام خاصی بر آن مترتب شده، اهمیت ویژه‌ای دارد؛ چندان که مبنای حل پاره‌ای از مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناسی قرار گرفته است.

اما واژه «*intuition*» که معمولاً به شهود ترجمه می‌شود، در فلسفه غرب دارای معانی گوناگونی است. ریچارد رورتی در نوشته مهم خود با همین عنوان، شش معنای اولیه را برای آن بیان می‌نماید و چهار معنای مهم‌تر را بررسی تفصیلی می‌کند. این مقاله ضمن بیان معانی گوناگون «*intuition*» (شهود) در فلسفه غرب، نسبت این معانی با علم حضوری را کاویده و به این نتیجه رسیده است که معانی گوناگون شهود در فلسفه غرب بیشتر بر مفهوم بداهت منطبق است تا علم حضوری. همچنین آنجا که از آن واژه، معرفت بدون واسطه نماد یا مفهوم اراده می‌شود، مقصود علم حضوری با مفهوم خاص آن نزد فلاسفه

* استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مسلمان نمی‌باشد.

واژه‌های کلیدی: شهود، علم حضوری، ریچارد رورتی، فلسفه تطبیقی، معرفت‌شناسی تطبیقی.

طرح مسأله

«شهود» در فلسفه و عرفان اسلامی کاربردهای گوناگونی دارد؛ ولی در بسیاری از موارد، علم حضوری را تداعی می‌کند. سیر تکاملی تأمل فیلسوفان مسلمان در تحلیل حقیقت علم به این نتیجه رسیده است که حقیقت علم عبارت است از: «حضور مجردی برای مجردی» (ر.ک: صدرالدین شیرازی، 1383: 323-325) هر چند طبق این تحلیل در همه موارد علم، امری مجرد نزد عالم حاضر و معلوم حضوری (شهودی) او می‌باشد، آنچه نزد عالم حاضر است، گاهی صورتِ حاکی از شیئی دیگر (محکی و معلوم) است و گاهی چنین نیست. نوع نخست را «علم حصولی» و نوع دوم را «علم حضوری» می‌نامند. (طباطبایی، 1385: 255 و 256)

در علم حصولی، ما با مفهوم و صورت ذهنی اشیا مواجه هستیم، نه خود آنها. به دیگر سخن، وجود عینی معلوم نزد ما حضور ندارد و علم ما به واسطه مفهوم ذهنی آن است. بنابراین علم حصولی نزد فیلسوفان مسلمان، علمی با واسطه می‌باشد که این واسطه همان مفهوم ذهنی است. در این موارد گفته می‌شود «معلوم بالذات» صورت ذهنی است که نزد عالم حضور دارد و «معلوم بالعرض» شیء خارجی محکی صورت ذهنی است. در علم حضوری، تفکیک میان معلوم بالذات و معلوم بالعرض وجود ندارد؛ چرا که خود وجود عینی شیء نزد عالم

حضور دارد و او مستقیماً و بدون واسطه صورت ذهنی با معلوم مرتبط است. تحلیل فیلسوفان مسلمان از علم و تقسیم آن به حصولی و حضوری از شاهکارهای فلسفه اسلامی است و تأمل در آن، به‌ویژه علم حضوری و احکام، آثار و ویژگی‌های خاص آن می‌تواند پاره‌ای از مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناسی معاصر به‌ویژه امکان معرفت به واقع را بگشاید که این امر مورد توجه و تأکید برخی از فیلسوفان اسلامی معاصر قرار گرفته است. (مصباح یزدی، 1364:

220-222)

در این مقاله با مروری بر تفسیر فلاسفه معاصر غربی از «intuition» که غالباً به شهود ترجمه می‌شود، نسبت علم شهودی با علم حضوری را از منظر ایشان بررسی می‌کنیم تا معلوم شود چه رابطه‌ای می‌توان میان این دو مفهوم برقرار کرد. برای آشنایی با دیدگاه‌های فیلسوفان غربی درباره شهود، ابتدا ترجمه مقاله مهم ریچارد رورتی (م 1931) فیلسوف معاصر آمریکایی، درباره شهود را که در آن به‌طور دقیق و فشرده، دیدگاه‌های گوناگون درباره شهود گزارش شده است، ذکر می‌گردد.¹ و سپس نسبت معانی شهود با علم حضوری بیان می‌شود.

البته در مقاله رورتی، مطالب متنوعی مطرح شده که هر کدام جای نقد و بررسی مستقل دارد و در این مقام، مجال پرداختن به آن نیست؛ به‌ویژه آنچه براساس نظریه زبانی و تحلیل‌های رفتارگرایان و رویکردهای ویتگنشتاینی درباره شهود بیان شده که مبتنی بر مبانی نادرست هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و

1. این مقاله تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد، نخستین بار است که به فارسی ترجمه و انتشار می‌یابد. در ترجمه این مقاله از یاری دوست گرامی، جناب دکتر حسینعلی شیدان‌شید بهره‌مند بوده‌ام، در این فرصت سپاس خویش را تقدیم ایشان می‌کنم. مشخصات کتاب‌شناختی این مقاله در بخش منابع آمده است.

انسان‌شناختی است و باید در جای خود به تفصیل بررسی شود. رورتی نیز در اینجا تنها در مقام گزارش‌گر است و پس از طرح سه اشکال بر تبیین زبانی شهود از جانب مخالفان می‌گوید: «این مقاله درصدد حل این بحث نیست؛ بلکه فقط چگونگی رویکرد تبیین زبانی به موارد زیر [مصادیق گوناگون شهود] را گزارش می‌کند».

[مفهوم] شهود [در فلسفه غرب]

عام‌ترین تعریف برای واژه «شهود»،ⁱ «دریافت بی‌واسطه»ⁱⁱ است. «دریافت» موارد گوناگونی از قبیل احساس،ⁱⁱⁱ معرفت^{iv} و ارتباط عرفانی^v را شامل می‌شود. برای «بی‌واسطه» نیز معانی گوناگونی به تعداد انواع واسطه می‌توان در نظر گرفت؛ از جمله اینکه بی‌واسطه می‌تواند ناظر به فقدان استنتاج،^{vi} فقدان علل، فقدان توانایی برای تعریف کردن یک واژه، فقدان توجیه، فقدان نمادها یا فقدان تفکر باشد. با در نظر گرفتن این طیف از موارد، نمی‌توان چیزی درباره شهود به نحو عام گفت. به جای چنین کاری، لازم است آن معانی اصلی این واژه را که نقشی اساسی در مناقشات فلسفی ایفا کرده‌اند، برگزینیم و درباره هر یک جداگانه بحث کنیم.

برای «شهود» می‌توان چهار معنای اصلی بیان کرد:

- i. Intuition.
- ii. Immediate apprehension.
- iii. Sensation.
- iv. Knowledge.
- v. Mystical rapport.
- vi. Inference.

1. شهود به معنای باور صادق غیر موجّهⁱ که مسبوق به استنتاج نباشد؛ در این این معنا - که رایج‌ترین معنای شهود است - «شهود» یعنی «حدس»ⁱⁱ وجود حدس، محل بحث و مناقشه و نیز مورد توجه فیلسوفان نیست؛
2. شهود به معنای معرفت بی‌واسطه به صدق یک گزاره که مقصود از «بی‌واسطه» در اینجا «غیر مسبوق به استنتاج» است.ⁱⁱⁱ این معنای شهود به لحاظ فلسفی مهم است و نزد فیلسوفان این یک معماست که چگونه فرد می‌تواند معرفت و در نتیجه باوری موجّه داشته باشد، بی‌آنکه توجیه آن باور از طریق فرآیند استنتاج برای خود فراهم کرده باشد؛
3. شهود به معنای معرفت بی‌واسطه به یک مفهوم. در اینجا «معرفت بی‌واسطه» تقریباً به معنای معرفتی است که توانایی بر ارائه تعریف برای آن مفهوم را ایجاب نمی‌کند؛
4. شهود به معنای معرفت غیر گزاره‌ای به چیزی؛ معرفتی که شاید شرط ضروری برای معرفت شهودی به صدق گزاره‌هایی در باب آن چیز باشد؛ اما عین آن معرفت شهودی نیست. نمونه‌هایی که برای این معنای «شهود» ذکر می‌شوند، عبارتند از:
- یک. ادراکات حسی،^{iv} که حاصل قوه‌ای معرفتی غیر از قوه صادرکننده احکام

i. Unjustified

ii. Hunch.

iii. تفاوت معنای اول و دوم در آن است که دریافت شهودی در قسم اول، معرفت (باور صادق موجّه) به شمار نمی‌رود؛ ولی در قسم دوم، معرفت محسوب می‌گردد و از همین رو این پرسش مطرح می‌شود که چگونه بی‌آنکه توجیهی از طریق فرآیند استنتاج فراهم شده باشد، معرفت شکل می‌گیرد؟ (م).

iv. Sense perceptions.

درباره آن شیء محسوس به حساب می‌آیند؛

دو. شهود کلیات،ⁱ یا - بنا بر فلسفه کانت - شهود جزئیات نامحسوسی مانند زمان و مکان؛ شهودهایی که شرایط ضروری برای معرفت شهودی ما به حقایق پیشین‌اند؛

سه. شهودهای عرفانی یا بیان‌ناپذیری که برخلاف ادراک‌های حسی و شهود کلیات، معرفت قابل قبولیⁱⁱ به صدق گزاره‌هایی درباره اشیا شهودشده فراهم نمی‌آورند؛ مانند شهود بیان‌ناپذیر برگسن از دیرند،ⁱⁱⁱ شهود فیخته از خود متعالی،^{iv} و شهود عرفانی خدا.

قوة معرفت شهودی و تبیین‌های زبانی آن

معرفت شهودی و غیر استنتاجی: دو معنای حداکثری و حداقلی برای «معرفت شهودی به P^v » وجود دارد. در معنای حداقلی این واژه، S^{vi} به نحو شهودی می‌داند که P ، اگر $(1) P$ صادق باشد، $(2) S$ در باور به P موجه باشد و (3) معرفت او به P مبتنی بر استنتاج P از دیگر گزاره‌ها نباشد. ملاک این عدم ابتدا صرفاً آن است که نسبت به هر مجموعه گزاره‌ای از قبیل P^* که P از آن نتیجه می‌شود، S نمی‌پذیرد از آن رو به P باور دارد که به P^* باور دارد (اگر چه ممکن است او در واقع به P^* باور داشته باشد و برای برطرف کردن شک شخص ثالث

- i. Universals.
- ii. Possible.
- iii. Duration.
- iv. Transcendental Ego.

v. P نماد گزاره است.

vi. S نماد فاعل شناساست.

درباره P بخواهد به P^* استناد کند). در این معنای «شهود»، ممکن است به نحو شهودی بدانیم دو پا یا دو فرزند داریم؛ ولی نمی‌توانیم به نحو شهودی بدانیم که برده‌داری عامل وقوع جنگ داخلی [امریکا] بوده است یا اینکه چیزی نمی‌تواند سریع‌تر از نور حرکت کند. وجود معرفت شهودی بدین معنا مسلم است؛ «شهودی» در این معنا مرادف با «غیر استنتاجی» است.ⁱ

اما در معنای حداکثری شهود، تنها موارد خاصی از معرفت غیر استنتاجی، شهودی به شمار می‌رود: S به نحو شهودی می‌داند که P تنها اگر (1) صادق باشد؛ (2) او در باور به P موجه باشد؛ و (3) روش‌های پذیرفته شده‌ای برای برطرف کردن شک و شبهه‌ها درباره صدق P، به فرض باور داشتن S به P وجود نداشته باشد؛ مثلاً ممکن است در باور غیر استنتاجی به اینکه ما دو پا داریم، موجه باشیم؛ ولی اگر در این باره تردید کنیم، می‌توانیم دست به آزمون بزنیم؛ مثلاً نگاه کنیم از دیگران بپرسیم و یا احتمال توهم جمعیⁱⁱ را بررسی کنیم. شاید در صورت انجام این آزمون‌ها، شواهدی به دست آید که نشان دهد یک پا مفقود است، چندان که اظهار باور پیشین ما نامعقول نماید. [بنابراین باور ما به اینکه دو پا داریم، معرفت شهودی به معنای حداقلی آن است؛ ولی به معنای حداکثری آن نیست.] ولی در مواردی خاص - مانند باور ما به اینکه درد می‌کشیم یا هر رویدادی علتی دارد - هیچ روشی (در حال حاضر) برای برطرف کردن شک و شبهه وجود ندارد. وقتی می‌دانیم S باور دارد که درد می‌کشد، هر چند - مثلاً - فیزیولوژیست‌ها نیز نتوانند هیچ فرآیند عصبی مقارنی را برای آن بیابند، هرگز نامعقول نیست همچنان به اینکه او درد می‌کشد، باور داشته باشیم. همچنین اگر

i. Noninferential.

ii. Collective Hallucination.

کسی فکر کند برخی رویدادها علتی ندارند، ما راهی برای آزمودن این فرضیه او در اختیار نداریم؛ در عین حال نمی‌خواهیم از این ادعا که می‌دانیم او اشتباه می‌کند، دست برداریم.

در هر موردی مانند این دو - به اصطلاح داده‌های بنیادینⁱ ادراک و درون‌بینیⁱⁱ و به اصطلاح اصول اولیه مسلم - باور موجّه توأم با فقدان روش‌های فیصله دادن به شک است. اینها دو نوع «معرفت شهودی» در معنای حداکثری آن است [1] جمله‌های اول شخص درباره آن جنبه‌های روان‌شناختی که فرد بدان «دسترسی شخصی»ⁱⁱⁱ دارد و [2] حقایق پیشین غیر مأخوذ از غیر.^{iv}

در این معنای حداکثری نیز در [اصل] وجود معرفت شهودی تردیدی نیست؛ اما باید به دو نکته توجه داشت. نکته نخست اینکه در برشمردن شرایطی برای اطلاق این معنای از معرفت شهودی اگر ما به جای آنکه گفته باشیم: «هیچ روش پذیرفته شده‌ای برای فیصله دادن به تردیدها درباره P وجود ندارد»، بگوییم «P یقینی است» در این صورت، وجود چنین معرفتی محل بحث خواهد بود. به نحو قابل قبولی می‌توان گفت شاید تحت شرایط خاص و معینی، شک کردن درباره باور به اینکه فردی درد دارد یا اینکه برای هر رویدادی علتی هست، معقول باشد. به‌طور کلی، به نحو قابل قبولی می‌توان گفت هیچ گزاره ذاتاً غیر قابل شکی وجود ندارد؛ زیرا چه بسا شک معقول، مقدم بر امکان فیصله دادن معقول به شک بوده باشد.

نکته دوم اینکه، امکان دارد بعدها روش‌هایی برای فیصله دادن به شک در

-
- i. rock-bottom.
 - ii. Introspection.
 - iii. Privileged access.
 - iv. Underived.

عرصه‌هایی که تاکنون نبوده، به وجود آید. بدین سان ما در حال حاضر، باور S را به اینکه او درد دارد، بهترین شاهد برای درد داشتن او تلقی می‌کنیم؛ ولی شاید پیشرفت‌های فیزیولوژی، فرآیندی را برای رد کردن ادعای درد داشتن در آنجا که فرآیندهای عصبی مربوط تحقق ندارند، پدید آورد. در این شرایط، باور S به اینکه او درد دارد، شهودی به معنای حداقلی آن، نه به معنای حداکثری آن، خواهد بود.

همچنین برخی از فیلسوفان می‌گویند با پیدایش نظریه کوانتوم، ما در موقعیتی هستیم که می‌توانیم ادعای «هر رویدادی علتی دارد» را یک فرضیه تجربی تلقی کنیم؛ اگر چه روزگاری، نمونه شاخص یک اصل اولیه مسلم به شمار می‌آمد. به‌طور کلی، اینکه آیا یک گزاره می‌تواند مصداق معرفت شهودی (در معنای حداکثری آن) به‌شمار آید یا نه، تابع توانایی روش‌های پذیرفته شده برای فیصله دادن به شک است و اینکه ما بتوانیم به نحو پیشین بدانیم در چه عرصه‌هایی چنین روش‌هایی پدید خواهد آمد یا نخواهد آمد، محل تردید است.

در اینجا ما واژه «غیر استنتاجی»ⁱ را جایگزین معنای حداقلی شهودی و «شهودی» را جایگزین معنای حداکثری آن می‌کنیم. از نظر فیلسوفان، معرفت غیر استنتاجی و معرفت شهودی، هر دو نیازمند تبیین هستند؛ زیرا از زمان ارسطو، الگوی معرفت همان معرفت استنتاجی بوده است؛ معرفتی که در آن، فرد نه تنها می‌داند P صادق است، می‌داند P چرا صادق است و باور دارد P صادق است؛ چون به گزاره‌های خاص دیگری که P می‌تواند به نحو معتبری از آنها استنتاج شود، باور دارد.ⁱⁱ

i. Noninferential.

ii. See Aristotle's Posterior Analytics I, 2.

معرفت غیر استنتاجی غالباً با پذیرش این الگو از طریق توجه به استنتاج ضمنی یا ناآگاهانه تبیین می‌شود. معرفت‌های غیر شهودی، اموری به شمار می‌آیند که در آن استنتاج از مقدماتی که به نحو شهودی معلوم هستند، صورت گرفته است. معرفت‌های غیر شهودی غیر استنتاجی، اموری به شمار می‌آیند که در آن، دارنده علم از صورت بستن استنتاج مناسب آن آگاه نیست.

نظریه قوا: تبیین‌های گوناگونی برای وجود معرفت شهودی عرضه شده است؛ چنانکه ملاحظه شد، مصادیق معرفت شهودی در دو دسته کاملاً متفاوت قرار دارند؛ موارد کاملاً خاص و جزئی، مانند «این شیء سفید به نظر می‌رسد» یا «این می‌رنجاند» و موارد کاملاً کلی، مانند «هر رویدادی علتی دارد» یا «اگر p مستلزم q باشد و p صادق باشد، آنگاه q صادق است». معمولاً با عنوان «شهود حسی»ⁱ به معرفت‌های متعلق به امور خاص و با عنوان «شهود غیر حسی» به معرفت‌های مربوط به امور کلی اشاره می‌شود. ساده‌ترین، آشناترین و کم‌فایده‌ترین تبیین صورت گرفته برای برخورداری ما از این دو نوع شهود آن است که ما قوایی داریم که چنین دانش‌هایی را تولید می‌کنند.

پذیرفتن این تبیین به اینجا می‌انجامد که اذعان کنیم وجود مبادی اصلی معرفت در ذهن ما توضیح‌ناپذیر هستند و باید آنها را به صورت واقعی حیوانیⁱⁱ حیوانیⁱⁱ پذیرفت. ارسطو از این راه‌حل خرسند بود و دکارت نیز چنین بود. در مکتب دکارتⁱⁱⁱ این توضیح‌ناپذیری^{iv} در درون ساختاری از دوگانه‌انگاری

-
- i. Sensory intuition.
 - ii. Brute fact.
 - iii. Cartesianism.
 - iv. Inexplicability.

متافیزیکیⁱ جای گرفته بود که بر اساس آن هیچ رویداد ذهنی - از قبیل فرآیند دانستن -ⁱⁱ نمی تواند معلول هیچ زنجیره‌ای از رویدادهای طبیعی باشد و تنها رابطه ذهنی که می تواند موجب فرآیند دانستن باشد، رابطه استنتاج شدن از چیزی است. این تصویر از ذهن مستلزم آن است که فرآیند دانستن در جایی که مسبوق به استنتاج نباشد، علتی نامعلول و غیر قابل تبیین به شمار آید.

عقل‌گرایی افراطی دکارت به اصرار وی بر اینکه شهودهای حسی اساساً موارد واقعی معرفت نیستند، انجامید و این نیز به نوبه خود او را به این اعتقاد رساند که آنها رویدادهای ذهنی واقعی نیستند؛ بلکه صرفاً رویدادهایی طبیعیⁱⁱⁱ خواهند بود. در نتیجه، او دو قوه شهود (یکی حسی و دیگری غیر حسی) را نپذیرفت؛ بلکه تنها یک قوه شهود را باور داشت: قوه شهود غیر حسی. از نظر او، ادراک حسی در اصل برای دستیابی به معرفت کامل، غیر ضروری است؛ اگرچه در مقابل عمل به نحو مرموزی، امری لازم و ضروری است. لاک و دیگران، این موضع متناقض‌نما^{iv} را نقد کردند. و در اثر چنین نقادیهایی، موضع عقل‌گرایی معتدل‌تری پدید آمد، که بر اساس آن، ادراک حسی و عقل، هر دو منابع معرفت اصیل به شمار می‌روند و به عنوان قوای شهودی دارای شؤن یکسانی هستند.

نظریه زبانی: عقل‌گرایی معتدل، مورد هجوم تجربه‌گرایی افراطی هیوم، که بر طبق آن قوه شهود حسی تنها قوه شهود ما محسوب می‌شود، قرار گرفت؛ اما او و تجربه‌گرایان متأخری چون راسل چارچوب متافیزیکی دکارتی را همچنان می‌پذیرفتند و لذا معتقد بودند برای این واقعیت که رویداد فیزیکی P (تغییر در

i. Metaphysical Dualism.

ii. Coming- to- know.

iii. Physical.

iv. Paradoxical.

یکی از اعضای احساسی (S) غالباً مستلزم رویداد ذهنی M (فرآیند آگاه شدن S به P) است، هیچ تبیینی نمی‌توان ارائه داد؛ اما آنان بر این امر تأکید می‌کردند که می‌توان اکتساب معرفت شهودی غیر حسی را تبیین کرد و در نتیجه، لازم نیست قوه خاصی را که معرفت به اصول اولیه را برای ما فراهم آورد، مفروض دانست. تبیین بدیل - آن‌گونه که پوزیتیویست‌های منطقی ارائه کرده‌اند - آن بود که چنین معرفت‌هایی، معرفت به حقایق تحلیلی هستند، و فرآیند تحصیل چنین معرفتی با فرآیند آموختن قراردادهای یک زبان یکسان است. این دیدگاه - که گاهی نظریه زبانی معرفت پیشین نامیده می‌شود - بر آن است که دانستن اینکه مثلاً هر رویدادی علتی دارد، صرفاً دانستن چیزی درباره معانی واژه‌های «رویداد» و «علت» است و این معرفت با فرآیندهای شرطی‌سازی روان‌شناختی که به آسانی قابل یادگیری است، به دست می‌آید. عقل‌گرایان دو اشکال بر این دیدگاه وارد کرده‌اند: نخست اینکه، فرآیند یادگیری معنای «علت» بدون استمداد از قوه آشنایی شهودی با کلیات نمی‌تواند توجیه و تبیین شود؛ دوم اینکه نظریه زبانی، حاکی از درآمیختن دستیابی به معرفت با دستیابی به توانایی برای بیان آن معرفت است.

معرفت پیش‌زبانیⁱ: عقل‌گرایان در باب نظریه زبانی معتقد بودند حتی اگر پذیرفته شود که سخن گفتن درباره «رویدادهای نامعلول» نقض قراردادهای زبانی خواهد بود، پرسش واقعی آن است که: ما چگونه می‌دانیم تنها این قرارداد را [که هر رویدادی علتی دارد] باید برگزید؟ آیا این جزء پایانی معرفت [یعنی معرفت به اینکه تنها این قرارداد را باید برگزید] معرفت به واقعیت غیر زبانی نیست؟ آیا

i. Paralinguistic knowledge.

قراردادهای زبانی بر اساس چنین معرفت پیش‌زبانی‌ای برگزیده نشده‌اند؟ بسیاری از فیلسوفان می‌پنداشتند که چنین پرسش‌هایی نشان می‌دهد که نظریه زبانی، ما را بر صرف نظر کردن از یک قوه شهود غیر حسی قادر نمی‌سازد. تا وقتی پیش‌فرض اصلی این پرسش‌ها (اینکه می‌توان به درستی گفت S پیش از آنکه بتواند P را در زبان بیان کند می‌داند که P) پذیرفته می‌شد، این ردیه عقل‌گرا بن‌بست جدیدی را پدید می‌آورد.

نفوذ مکتب دکارت، به‌ویژه این عقیده دکارتی که ادراک حسی به مثابه یک عمل ذهنی خاص و غیرقابل تحلیل است که به موازات تغییر خاصی در اعضای حسی پدید می‌آید، پرسش از درستی این پیش‌فرض را دشوار می‌ساخت. از نظر بیشتر فیلسوفان، ادراک حسی مثال روشنی بود برای توانایی ما در دانستن واقعیات، بی آنکه قادر بر بیان آنها باشیم. اگر یک کودک با قوه شهود حسی‌اش می‌تواند با یک عمل نامعلول ساده ببیند شیء فیزیکی O واجد ویژگی حسی Q است، پیش از آنکه توانایی بیان زبانی این واقعیت را کسب کرده باشد، چرا همان کودک نتواند با چشم ذهن خود ببیند هر رویدادی علتی دارد و بر اساس این معرفت شهودی پیش‌زبانی، درستی قراردادهای مربوط به کلمات «علت» و «رویداد» را بررسی کند؟

تحلیل رفتارگرایانه:^۱ دیدگاه معرفت پیش‌زبانی و نیز همه مفاهیم دکارتی در باب [تلقی] فرآیند دانستن به مثابه رویدادی ذهنی را گیلبرت رایل، لودویگ ویتگنشتاین و پیروان آنها به چالش کشیدند بسیاری از فیلسوفان، تحت تأثیر این نویسندگان، «S می‌داند که P» را دیگر اظهاری درباره ذهن S نمی‌شمارند؛ بلکه

i. Behaviorist analysis.

این جمله را - افزون بر پیش فرض گرفتن صدق P - اظهار می‌دانند که حاکی از آمادگی و تمایل S به بیان P در شرایط مناسب و نیز نشان‌گر آن است که S یا آماده است دلیل‌های خوبی برای باور به P عرضه کند یا او در باور به P موجّه است، اگر چه نتواند ادله‌ای برای باور به آن ارائه دهد. مورد اخیر، همه معرفت‌های غیر استنتاجی اعم از شهودی و غیر شهودی را در بر می‌گیرد.

در مورد معرفت غیر استنتاجی و غیر شهودی S - مثل اینکه او دو فرزند دارد یا خانه‌ای در مقابل او وجود دارد - معیارهایی که مشخص می‌کند S حق دارد این جمله‌ها را بیان کند، بر دو دسته‌اند: یک دسته آنها که معین می‌کنند آیا او معانی واژه‌هایی را که به کار می‌برد، می‌داند یا نه و دسته دیگر آنها که معلوم می‌نمایند آیا موقعیت و توانایی‌های او متعارف و طبیعیⁱ هستند یا نه معنای «متعارف و طبیعی» در اینجا تقریباً آن است که وقتی گزارش‌های صادقانه اشخاصی با این توانایی‌ها، در این موقعیت‌ها با ابزارهایی مستقل ارزیابی شوند، معمولاً تأیید می‌شوند). برای مثال، S در باور به اینکه خانه‌ای در مقابل او هست، موجّه است، اگر او بداند خانه چیست (بداند معنای خانه چیست)، چشم‌هایش باز و بینایی‌اش طبیعی باشد. او در باور به این امر موجّه خواهد بود حتی اگر وقتی از او بپرسند «چگونه می‌دانی آن یک خانه است؟» چندان ناآزموده باشد که جز «من فقط می‌دانم» چیز دیگری نتواند بگوید. این را که آیا S آن معیارها را دارد یا نه، می‌توان با شیوه‌های همگانیⁱⁱ آزمود - آزمودن تسلطش به زبان و بینائی و موقعیتش نسبت به خانه مقابل او، به شیوه‌ای روشن و آشکار.

طبق روش دکارتی، آنچه باور S را به P هنگام ناتوانی از فراهم آوردن دلیلی

i. Normal.

ii. Public procedure.

خوب برای باور به **P** موجّه می‌سازد، حالت ذهنی قابل درون‌بینیⁱ و شخصی است. **S** در خود تأمل می‌کند تا ببیند آیا او می‌داند **P** یا نمی‌داند. بدین‌گونه او به نحو شهودی می‌داند که می‌داند **P** و بهتر از هر کس دیگر، دلیلی برای باور به اینکه او می‌داند **P** در اختیار دارد. در مقابل، بدیل رفتارگرایانه می‌گوید واجد بودن همه معیارهای همگانی فقط یک نشانه بیرونی برای حضور یک حالت ذهنی ناپیداⁱⁱ به نام معرفت نیست؛ بلکه اظهار چنین معیارهایی، محتوای کامل معنای «دانستن» را ارائه می‌دهد. این برخورد با مواردی از معرفت غیر استنتاجی و غیر شهودی از قبیل «من می‌بینم **O**، **Q** است» طراحی شده تا به جای این عقیده دکارتی که ادراک حسی به مثابه یک عمل تحلیل‌ناپذیر صرف است، این دیدگاه را بنشانند که دیدن اینکه «**O**، **Q** است» نمی‌تواند پیش از توانایی برای استعمال صحیح واژه‌های «**O**» و «**Q**» (یا یک تعبیر معادل با آن) صورت پذیرد. نوزادان و حیوانات هنگام مواجهه با **O**، احساس‌هایی دارند؛ اما ادراکی ندارند. آنها [نوزادان و حیوانات] وقتی دریافت اینکه «**O**، **Q** است» را آغاز می‌کنند که این احساس‌ها و تنها این احساس‌ها با آمادگی برای اظهار اینکه «**O**، **Q** است» یا موافقت با آن همراه گردد. بدین‌سان آنها تنها هنگامی که باورش‌شان به اینکه «**O**، **Q** است» یک بیان معتبر برای صدق «**O**، **Q** است» باشد، شروع به دریافت اینکه «**O**، **Q** است» می‌کنند.

این تحلیل رفتارگرایانه از معرفت غیر استنتاجی غیر شهودی می‌تواند برای تبیین تفاوت این مورد با معرفت شهودی استفاده شود. تفاوت این دو در آن است که در معرفت شهودی، تنها معیاری که **S** باید واجد آن شود تا حق باور به

i. Introspect able.

ii. Occult.

P را بدون توانایی به اشاره به ادله‌ای مفید برای P داشته باشد، آن است که او زبانی را که بدان تکلم می‌کند، بداند. نمونه‌های اعلامی معرفت شهودی - معرفت به حالت‌های روان‌شناختی «شخصی» و معرفت به حقایق پیشین اولیه - به‌گونه‌ای هستند که اگر کسی چنین معرفتی را ادعا کند، تنها راه ابطال این ادعای وی آن است که نشان دهیم او زبانی را که بدان تکلم می‌کند، نمی‌داند. برای مثال، اگر کسی صادقانه باور داشته باشد که درد دارد، ما نمی‌توانیم نشان دهیم باورش اشتباه است، مگر آنکه بتوانیم نشان دهیم استعمال «درد» از سوی او غیر متعارفⁱ است. همچنین اگر کسی ادعا کند هر رویدادی علتی دارد (یا ندارد) ندارد) ما نمی‌توانیم نشان دهیم باور او موجه نیست، مگر آنکه کشف کنیم او نمی‌داند که چه می‌گوید - و ما از این طریق کشف می‌کنیم استعمال «رویداد» یا «علت» از سوی او به نحو غیر متعارف است. در برخی موارد، دانستن اینکه فرد چه می‌گوید، همان دانستن این است که آنچه او می‌گوید، صادق است.

تحلیل رفتارگرایانه همچنین امکان تبیینی از برخورداری ما از معرفت شهودی را مطرح می‌سازد که مفهوم قوه‌های شهودی را کنار می‌گذارد. در مورد شهود حسی، فرآیند دستیابی به معرفت شهودی صرفاً وجود احساساتی خاص در شخصی است که زبانی را می‌داند که شیوه‌های توصیف این احساسات را دربر دارد. (یعنی تعبیری را دربردارد که گویندگان به آن زبان باید آن تعبیر را تنها در هنگام وقوع این احساس‌ها بر زبان آورند). در مورد شهود غیر حسی، ما صرفاً از طریق تأملⁱⁱ بر رفتار زبانی خود، معرفت شهودی کسب می‌کنیم (در اینجا مقصود از تأمل تقریباً «پرسش از خود درباره اینکه اگر... من چه خواهم

i. Idiosyncratic.

ii. Reflecting.

گفت» است). در هر دو مورد، پیش شرط اساسی معرفت به زبان است و فرآیند دستیابی به این معرفت امری است که بنا بر فرض، به شرطی شدگی روان‌شناختی مربوط است - شرطی شدگی که عملکردش کاملاً بر حسب مدل محرک - پاسخ قابل توضیح است. بر طبق دیدگاه سنتی دکارتی قائل به قوا، تفاوت میان انسان و حیوانات به برخورداری انسان از یک نیروی بی‌همتای خاص - که آگاهی، ادراک، روح، عقل و مانند آن خوانده می‌شود - مربوط است؛ در حالی که بسیاری از فیلسوفان معاصر آن را به توانایی انسان - که قاعدتاً به وسیله یک سیستم عصبی مرکزی پیچیده به وجود آمده - بر واکنش نشان دادن از طرق متنوع‌تری به انواع گسترده‌تری از محرک‌ها مربوط می‌دانند که اختلاف در درجه است، نه در نوع.

رویکردهای دکارتی و ویتگنشتاینی: تفاوت رویکردهای دکارتی و ویتگنشتاینی
به این واقعیت را که معرفت شهودی به P - از این قبیل که باور به P بدون وجود راهی برای فیصله دادن به شک درباره P موجه است - وجود دارد، می‌توان بدین صورت خلاصه کرد که از دیدگاه دکارتی، ادعای موجه بودن باور به P باید بازتاب یک واقعیت طبیعی، مثلاً یک ویژگی ذاتی آن باور (که یک حالت ذهنی محسوب است) مانند بداهت باشد. از سوی دیگر، از دیدگاه ویتگنشتاینی این ادعا فقط باید بازتاب واکنش به یک قرارداد اجتماعی باشد. بر اساس دیدگاه دکارتی، اینکه ما معرفت شهودی داریم، تنها به نحو اتفاقی صادق است؛ واقعیتی که - اگر وجود داشته باشد - باید با ارجاع به ساختار ذهن ما تبیین شود. بر اساس دیدگاه ویتگنشتاینی، برخورداری ما از معرفت شهودی، یک حقیقت ضروری است که در استعمال کلمه «دانستن» قرار داده شده است.

دکارتیان استدلال می‌کنند که چون نمی‌توان تا بی‌نهایت به عقب رفت - و بنابراین توجیه باورها باید در نقطه‌ای پایان پذیرد - باید انواع خاصی از باور وجود داشته باشد که ذاتاً از نوعی خاص باشند؛ به‌گونه‌ای که داشتن آنها به معنای دانستن بی‌نیازی آنها از توجیه است. پیروان ویتگنشتاین استدلال می‌کنند که چون نمی‌توان بی‌نهایت به عقب رفت - و بنابراین توجیه باورها باید در نقطه‌ای متوقف گردد - چیزی که انتظار می‌رود - به فرض استعمال کلمه «دانستن» در معنای «باور موجّه» - وجود قراردادهای خاصی است که مشخص می‌کند باورهای خاصی حتی در صورت فقدان دلیلی مناسب موجّه هستند. از نظر دکارتی، این قراردادها حکایت از واقعیات قابل درون‌بینی درباره ذهن یا چیزهایی (از قبیل کلیات) دارد. که با چشم ذهن می‌توان آنها را دید؛ از نظر ویتگنشتاینی، آنها از هیچ چیز حکایت ندارند.

اینکه «چرا ما روش‌هایی برای فیصله دادن به شک درباره این ادعای S که او خانه‌ای را مشاهده می‌کند، در دست داریم، ولی روش‌هایی برای فیصله دادن به شک درباره این ادعای او که درد دارد، در دست نداریم» بر طبق دیدگاه ویتگنشتاینی پرسش از این است که چرا ما کلمات «درد»، «خانه» و «دیدن» را این‌گونه به کار می‌بریم. هیچ پاسخی برای چنین پرسش‌هایی وجود ندارد. همچنین این پرسش بدون پاسخ است که چرا ما «رویداد» یا «علت» را به‌گونه‌ای به کار می‌بریم که تحقیق از اینکه آیا رویداد مفروضی بدون علت [= غیرمعلول] بوده یا نه، مفید معنایی نیست. ما فقط چنین می‌کنیم. در این دیدگاه، اینکه در مواردی خاص پرسش‌های خاصی مفید معنایی نیستند - برای مثال، اینکه «شما چگونه می‌دانید؟» - همان اندازه مربوط به قرارداد است که این واقعیت که فرد

وقتی در زیر شکنجه است، به طور طبیعی می گوید «من درد می کشم»، نه هنگامی که نوازش می شود.

اشکال‌هایی بر تبیین زبانی: بیشتر بحث‌های معرفت‌شناختی معاصر را ادله‌ای به سود یا زیان تحلیل رفتارگراها از معرفت و تبیین زبانی از معرفت شهودی تشکیل می‌دهد. سه اشکال اصلی بر تبیین زبانی مطرح است: (1) ادعا شده است که نمی‌توان هیچ تحلیل رفتارگرایانه‌ای از «باور دارد» (و در نتیجه به طریق اولی، هیچ تحلیل رفتارگرایانه‌ای از «می‌داند») بدون توسل به کلماتی مانند خود کلمه «باور دارد» که بیانگر حیث التفاتیⁱ می‌باشند، نمی‌توان به دست داد. (2) استدلال استدلال شده است که این دیدگاه که هیچ آگاهی، ادراک، اطلاع یا معرفتی پیش از تحصیل توانایی زبانی وجود ندارد، فهم این را که ما چگونه در ابتدا زبان را می‌آموزیم، ناممکن می‌سازد. (در مقام ردّ گفته شده فرض اینکه ما از طریق پیوند آگاهی‌هایی خاص با گفتارهایی خاص، چگونگی استعمال کلمات را می‌آموزیم، به عقب افکندن گمراه‌کننده‌ای است از راهی که در آن یک فرد بالغ به [طریقه] یادگیری اصلی زبان توسط کودک، کلمات تازه‌ای را فرا می‌گیرد).ⁱⁱ (3) استدلال شده است که مدل «محرک - پاسخ» برای تبیین آموزش زبان غیر کافی است؛ زیرا کسی که زبانی را می‌داند، می‌تواند جملاتی دستوری بسازد که هرگز نشنیده

i. Intentionality.

ii. مقصود آنکه، کسانی که می‌گویند ما از طریق پیوند دادن آگاهی‌هایی خاص، با گفتارهایی خاص چگونگی استعمال کلمات را می‌آموزیم و طریقه یادگیری زبان در همان آغازین روزهای آن را - که مورد سؤال است - بر اساس نحوه یادگیری کلماتی تازه در افراد بالغ تبیین کرده‌اند، دچار نوعی فرافکنی شده‌اند و آنچه را اکنون هنگام یادگیری لغت جدیدی روی می‌دهد، همانی دانسته‌اند که در روزهای نخستین یادگیری زبان در کودک روی می‌دهد. (م).

است. این واقعیت باعث شده نظریه پردازان پیشنهاد کنند که برای تبیین فرآیند یادگیری زبان، باید معرفت فطری^۱ را مفروض و مسلّم بگیریم. این مقاله درصدد حلّ این بحث نیست؛ بلکه فقط چگونگی رویکرد تبیین زبانی به موارد زیر را گزارش می‌کند: الف) تصوّر استنتاج ناآگاهانه؛ ب) تصوّر آگاهی شهودی از کلیات؛ و ج) تصوّر معرفت غیر گزاره‌ای.

معرفت غیر استنتاجی و استنتاج ناآگاهانه

به نحو سنتی، اعتقاد بر آن است که همه معرفت‌هایی که شهودی نیستند، استنتاجی می‌باشند و بنابراین موارد معرفت غیر استنتاجی غیر شهودی باید محصول استنتاج ناآگاهانه محسوب شوند. این دیدگاه بسیار نزدیک به این ادعای پدیدارشناس است که می‌گوید: «معرفت S به اینکه مثلاً خانه سفیدی جلوی اوست، همیشه نتیجه استنتاج از گزاره‌های ناظر به این داده حسی است که S اکنون نمودهایی را دریافت می‌کند که این خانه برای او عرضه می‌دارد». طرفداران این دیدگاه، انکار S نسبت به انجام چنین استنتاجی یا باور به چنین گزاره‌هایی را صرفاً شاهدهی بر فقدان آزمودگی فلسفی وی تلقی می‌کنند. چنین دیدگاهی از این فرض نتیجه می‌شود که فقط گزاره‌های یقینی خاصی، بر حسب ویژگی‌های ذاتی‌شان مناسب آن هستند که متعلق معرفت غیر استنتاجی واقع شوند. بدین سان پدیدارشناسان معتقدند گزاره «آن یک خانه سفید است» ذاتاً برای آنکه به نحو غیر استنتاجی دانسته شود، مناسب نیست؛ در حالی که «من اکنون یک داده حسی سفید دارم» یا «به نظرم می‌رسد در قلمرو دید من چیز سفیدی هست» ذاتاً برای اینکه این‌گونه دانسته شوند، مناسب هستند. آنان

i. Innate.

معتقدند وقوع استنتاج ناآگاهانه در S با این واقعیت اثبات می‌شود که باور وی برای آنکه بیان یک آگاهی حسی مستقیم باشد، مناسب نیست. هیچ شاهد تجربی وجود ندارد که مخالفت با وقوع چنین استنتاج ناآگاهانه‌ای را مجاز بدارد.

معیاری که صاحبان نظریه داده حسی برای سنجش اینکه یک گزاره، بیان آگاهی مستقیم حسی باشد، معمولاً به صورت یکی از اشکال زیر است:

1. p آگاهی حسی مستقیم S را بیان می‌کند، اگر و تنها اگر S معرفت شهودی به P داشته باشد (به تعبیر دیگر، اگر هیچ روال در دسترسی وجود نداشته باشد که شاهدی بر ضد P فراهم آورد، به گونه‌ای که شهادت آن بر ضد P بهتر از شهادتی باشد که باور S به P به نفع P فراهم می‌آورد). نیز فرآیند دانا شدن S به P با برخورداری S از احساسی خاص مرتبط باشد.

2. P آگاهی حسی مستقیم S را بیان می‌کند، اگر و تنها اگر شرط کافی برای تحصیل معرفتی به P آن باشد که S احساس خاصی دارد (به نحوی که هیچ‌یک از معرفت‌های قبلی S برای فراهم آوردن تفسیری از آنچه احساس‌های او عرضه می‌کند، دخالت نداشته باشد).

این دو معیار غالباً از سوی فیلسوفانی که در جستجوی عناصر «مفروض» در تجربه بوده‌اند، قابل‌جانشینی هستند؛ چون در نگاه نخست، گزاره‌های قابل معرفت شهودی مانند «من درد دارم» یا «به نظرم می‌رسد که چیزی سفید را می‌بینم» امیدبخش‌ترین نامزد برای تأمین صورت دوم می‌باشند.

تبیین زبانی شهود حسی می‌کوشد هر دو استنتاج ناآگاهانه و مفروض را کنار نهد. بر طبق نظریه زبانی، هیچ چیز نمی‌تواند به هیچ‌وجه شکل دوم را تأمین کند؛ زیرا یک احساس هرگز شرط کافی برای تحصیل یک واحد معرفت نیست.

همچنین پارادوکسی در این گفته وجود ندارد که یک انسان بدون انجام هیچ استنتاجی می‌تواند به‌طور همزمان بداند این یک هواپیما، یک هواپیمای بوئینگ و یک بوئینگ 29 است، به عنوان نتیجه یک نگاه؛ همان نگاهی که در یک کودک فقط این معرفت را پدید می‌آورد که این یک شیء نقره‌ای است.

بر طبق این نظریه، در همه این جملات باور انسان موجه است؛ چون به یک تعبیر، او شرطی شده است که هنگام دریافت محرک‌هایی خاص، جملاتی را اظهار کند که بیان‌کننده هر یک از آنها باشد. همان‌گونه که گفتیم، برخی از انسان‌ها، بر خلاف برخی دیگر، وقتی هواپیمایی را می‌بینند، تنها می‌دانند آن یک بوئینگ 29 است. دیده‌بان هواپیما که آموخته است هنگام ظاهر شدن یک بوئینگ 29 بگوید: «یک بوئینگ 29 وجود دارد» یک باور موجه به این جمله دارد، حتی اگر نتواند هیچ معیاری برای بوئینگ 29 بودن آن ارائه دهد (و بنابراین نتواند هیچ دلیلی برای باورش به اینکه آن هواپیما یک بوئینگ 29 است، فراهم آورد).

به نظر کسانی که تبیینی زبانی از معرفت شهودی را می‌پذیرند، تلاش سنتی برای شناساندن معرفت شهودی و غیر استنتاجی به وسیله مفهوم استنتاج ناآگاهانه، نتیجه خلط میان شرایط دستیابی S به معرفت به P با شرایط توجیه او از باورش به P برای فرد تشکیک کننده در P است. اگر بحث میان S و تشکیک کننده در یک گزاره تجربی P به نهایت ایده‌آل خود برسد، ممکن است S سرانجام مجبور باشد به جملات شهوداً معلومی مانند «به نظر می‌رسد P را به یاد می‌آورم» و مانند آن تمسک جوید. تجربه‌گرای ایده‌آل کسی خواهد بود که هرگز یک گزاره تجربی P را باور نمی‌کند، مگر آنکه قبلاً استنتاجی را صورت

داده باشد که تجسم بخش استدلال او هنگام چالش با یک شکاک سرسخت^۱ در دفاع از P باشد (به عبارت دیگر، یک تجربه گرای ایده آل، یک شک گرای دکارتی ایده آل است). این امر که ما همگی ناآگاهانه، تجربه گرای ایده آل هستیم، خلطی است میان اینکه «S نمی تواند بدون توسل به جملات خاصی که او به نحو شهودی صدق آنها را می داند، باورش به P را برای شکاک سرسخت توجیه کند» و اینکه «S در صورتی که قبلاً چنین توجیهی برای خودش فراهم نساخته باشد، در باور به P موجه نیست».

طرفداران تبیین زبانی می گویند: به محض اینکه ما تبیین زبانی معرفت شهودی را بپذیریم، خواهیم دید که معرفت غیر استنتاجی، مربوط به تمایل فرد به این است که جملاتی خاص را بسازد؛ در حالی که این تمایل، مبنای کافی برای باور او به صدق آنهاست؛ اما معرفت شهودی مربوط به همان تمایل می باشد؛ در حالی که آن تمایل با عنوان بهترین شاهد ممکن برای صدق آنها عمل می کند. جملاتی که S می تواند به نحو غیر استنتاجی بداند، مانند آنهایی که به نحو شهودی می تواند بداند، به وسیله شیوه تربیت، شرایط و توانایی های وی همراه با قراردادهایی که درون جامعه زبانی او تأثیر می گذارند، تعیین می شوند. این واقعیت که انسان های بالغ معمولاً جملات خاصی را به نحو غیر استنتاجی می دانند و جملاتی دیگر را معمولاً به نحو شهودی می دانند، باعث شده است فیلسوفان به خطا فکر کنند ویژگی های ذاتی خاصی به همه آن جملات و فقط به آن جملات تعلق دارد؛ ویژگی هایی که چشم ذهنی ما آنها را تشخیص می دهد. نظریه زبانی، ما را از این «چشم ذهنی» رها می سازد و توجه ما را به معیارهایی

i. die-hard.

عملی معطوف می‌دارد که ما در تصمیم‌گیری درباره‌ی موجه بودن یا نبودن باور خاصی که شخصی خاص بدان معتقد است، به‌کار می‌بریم.

آشنایی شهودی با مفاهیم

وقتی گفته می‌شود یک شخص با یک مفهوم آشنایی شهودی دارد که او بتواند طیف گسترده‌ای از قضایا را که در آن واژه‌ای دال بر آن مفهوم باشد، به‌کار برد و نتواند معنای آن واژه را تبیین کند. بنابراین (برای ساده کردن مطلب، بحث را به مفاهیم توصیفی اختصاص می‌دهیم) می‌توانیم بگوییم S به نحو شهودی «ب بودن» [مثلاً سفید بودن یا سفیدی] را می‌فهمد، اگر و تنها اگر او بتواند کلمه «ب» [مثلاً سفید] را به نحو صحیح به‌کار برد و هیچ تعریف غیر دوری از «ب» را نداند. در اینجا مقصود از «تعریف ب» جمله‌ای است صادق از نوع «الف ب» (یا «یک ب») خوانده می‌شود، اگر و تنها اگر الف... باشد» و مقصود از «غیر دوری» نیز آن است که جای خالی در این جمله با عبارتی پر شود که نه مشتمل بر «ب» باشد و نه مشتمل بر کلمه‌ای که تعریف آن مشتمل بر «ب» باشد و نه مشتمل بر کلمه‌ای که در تعریف آن کلمه‌ای باشد که تعریف آن مشتمل بر «ب» باشد و به همین ترتیب.

نظریه‌های فعل انتزاع:^۱ در اینجا نیز، همانند معرفت شهودی به P، فیلسوفان درباره [اصل] وجود آشنایی شهودی با مفاهیم بحثی ندارند؛ بلکه مانند مورد پیشین، مشاجره تنها درباره نحوه تبیین این واقعیت است. در اینجا نیز فیلسوفانی که در سنت دکارتی می‌اندیشند، نظریه «فعل ساده» را می‌پذیرند. در این دیدگاه سنتی، ما قوه‌ای به نام انتزاع داریم که برای مثال، سفیدی اشیای سفید را از آنها

i. act of abstraction theories

جدا می‌کند و آن را پیش چشم ذهنی ما می‌نهد؛ همین که ما به سفیدی به‌طور واضح توجه می‌کنیم، می‌توانیم واژه «سفید» را بر آن بنهیم و بدین‌سان می‌توانیم چگونگی به‌کار بردن این کلمه را بیاموزیم. این فعل انتزاع - مانند فعل شهود کردن P - به وضوح، یک فعل ذهنی، ساده و تحلیل‌ناپذیر است.

در این چارچوب دکارتی، مباحث اصلی همان است که میان عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان وجود دارد: آیا باید فعل ساده‌ای از قبیل انتزاع مسلم فرض شود تا فقط معرفت ما به مفاهیم حسّی ظاهراً تعریف‌ناپذیر (مانند «سفید») را تبیین کند یا آنکه برای تبیین معرفت خود به مفاهیم غیر حسّی ظاهراً تعریف‌ناپذیر، از قبیل «وجود»، «علت»، «ضرورت» یا «خوب» نیز بدان نیاز مندیم؟ تجربه‌گرایان به نحو سنتی معتقدند این مفاهیم اخیر به نحو شهودی دانسته نمی‌شوند. آنان ادعا کرده‌اند یا معرفت ما به نحوه استعمال کلماتی که این مفاهیم را افاده می‌کنند، نتیجه برخورداری ما از تعاریف آنها به نحو تلویحی یا ناآگاهانه است، یا اینکه اصلاً این کلمات بر هیچ مفهومی دلالت نمی‌کنند و تهی از معنا هستند. در نتیجه، آنان اهتمام خود را مصروف این کرده‌اند که یا چنین تعاریفی را عرضه کنند و یا نظریه‌هایی را در باب معناداری ارائه دهند که نتیجه آنها بی‌معنایی کلمات باشد. از سوی دیگر، عقل‌گرایان تأکید ورزیده‌اند که کلمات خاصی بر مفاهیمی پیشین دلالت دارند و تعاریف پیشنهادشده برای این کلمات از سوی تجربه‌گرایان (مانند تعریف هیوم از «علیت» به «تقارن مدام») همگی ناکافی هستند.

نظریهٔ زبانی¹ شهود مفهومی: تلقی سنتی از فهم شهودی ما نسبت به مفاهیم، بسیاری از همان عناصر دیدگاه سنتی در باب معرفت شهودی به P را دربر دارد.

i. linguistic theory.

در اینجا نیز فرض شده است که ما باید تفاوت میان انسان‌ها و حیوانات را (این واقعیت که ما می‌توانیم مفاهیم را به کار ببریم، در حالی که حیوانات صرفاً به محرک‌ها پاسخ می‌دهند) از طریق مسلم فرض کردن یک فعل ذهنی بی‌همتا و ساده توجیه کنیم و اینکه این فعل ساده در همه مواردی که - در نگاه نخست - مصداقی از معرفت بی‌واسطه به شمار می‌روند، صورت نمی‌پذیرد؛ بلکه برخی از این موارد از مصداقی و ساطت ناآگاهانه است. درست همان‌گونه که اندیشه فلسفی جدید از این دیدگاه بازگشته است که معرفت شهودی به P باید به مثابه چنان فعل ساده‌ای تلقی شود و کسب چنین معرفتی را بر اساس نظریه‌ای توجیه کرده است که بر طبق آن به کار بردن زبان، شرط ضروری برخورداری از هر واحد معرفتی می‌باشد. همچنین اندیشه جدید بر آن است که توانایی برای به کار بردن درست «ب» همه آن چیزی است که عبارت «آشنایی با ب بودن» بر آن دلالت دارد و در نتیجه، دیدگاه حاکی از فهم پیش‌زبانی از «ب بودن» نامنسجم است. بر طبق این دیدگاه جدیدتر، نیازی نیست متعلق آشنایی (از قبیل مفهوم، که به عنوان جزئی از ذهن تصور شده است) چیزی در نظر گرفته شود که یادگیرنده زبان، کلمات عام را با آنها مرتبط می‌سازد. یادگیری کلماتی مانند «سفید» از طریق ارتباط دادن آنها با چیزی نیست؛ بلکه از طریق در معرض بودن برای یک فرآیند شرطی‌سازی است که پس از مدتی آزمون و خطا ما را به بیان این کلمات در متن‌های مناسب در موقعیت‌های مناسب می‌رساند. این فرآیند در هیچ مرحله‌ای نیاز ندارد که معرفت ما به صدق هیچ گزاره‌ای به شکل «الف تنها در صورتی ب خوانده می‌شود که مصداقی از «ب بودن» باشد» را دربر داشته باشد.

دیدگاه قدیمی‌تر در باب اصرار بر ضرورت چنین معرفتی فرض می‌گیرد که

فرآیند یادگیری استعمال یک کلمه تعریف‌ناپذیر مانند «سفید» باید همانند فرآیند یادگیری کاربرد یک کلمه از طریق یادگیری تعریف آن باشد. درست همان‌گونه که ما می‌توانیم بیان «عزَب» را با موقعیتی مرتبط سازیم که مایلیم در آن بگوییم: «مرد ازدواج نکرده» و بدین‌سان معنای «عزَب» را بیاموزیم، به همان‌سان (نظریه قدیمی‌تر می‌گوید) ما گفتن «سفید» را با موقعیتی که در آن از سفیدی آگاهیم، مرتبط می‌سازیم؛ اما طرفداران دیدگاه جدیدتر اشکال می‌کنند که تنها آزمون در دسترس ما برای پی بردن به اینکه آیا سفیدی را می‌شناسیم یا نه، آن است که ببینیم آیا برای گفتن «سفید» آماده و مستعد هستیم یا نه. ارجاع دادن به آشنایی با مفاهیم جز ادعای تحقیق‌ناپذیر برخورداری از یک واحد معرفت‌پیش‌زبانی، چیزی بر تبیین یادگیری کلمات به نحو مصداقی نمی‌افزاید. اگر این دیدگاه جدیدتر (که عمدتاً مرهون ویتگنشتاین و پیروان اوست) پذیرفته شود، آنچه ما را از حیوانات متمایز می‌سازد، آن نیست که آنها نمی‌توانند عمل اسرارآمیز شهود مفاهیم را صورت دهند؛ بلکه فقط این است که ما نسبت به حیوانات به طرق بسیار متنوع‌تری می‌توانیم به محرک‌های بسیار گوناگون‌تری پاسخ دهیم (خصوصاً ما می‌توانیم الگوهای رفتار زبانی را توسعه بخشیم). بار دیگر، تفاوت میان انسان و حیوانات به برخورداری از زبان تقلیل می‌یابد.

مزیتی که مدافعان این دیدگاه جدیدتر ادعا می‌کنند - اگر پذیرفته شود - آن است که مناقشه قدیمی در باب وجود مفاهیم پیشینی که عقل‌گرایان را از تجربه‌گرایان متمایز می‌سازد، محل تردید واقع می‌شود. اگر همان نوع از فرآیندی که ما را بر یادگیری استعمال «سفید» توانا می‌سازد، ما را بر استعمال «علت» نیز توانا سازد، دیگر این پرسش که آیا ما باید یک نوع نمایش غیر حسی یا فهمی

فطری از مفاهیمی مانند علیت را مسلم بگیریم، مطرح نخواهد شد. بر طبق این دیدگاه، به دست آوردن مفهوم علیت، همان یادگیری استعمال کلمه «علت» است. این امر می‌تواند بدون مرتبط ساختن گفتن «علت» با چیزی جز صرف آزمون و خطا صورت گیرد؛ وقتی می‌گوییم «این علت آن بود» گاهی تویخ و گاهی تحسین می‌شویم تا آنکه به تدریج آن را درست به‌کار ببریم (پیش از آنکه آن را درست به‌کار ببریم، گفته می‌شود ما معنای «علت» را نمی‌دانیم؛ درست همان‌گونه که تا وقتی آنچه را والدین ما «خاکستری» می‌خوانند، «سفید» می‌خوانیم، گفته می‌شود معنای «سفید» را نمی‌دانیم). پرسش از اینکه آیا می‌توان تعریف غیر دوری از «علت» - و دیگر کلماتی که گفته می‌شد بر مفاهیم پیشین دلالت دارند - ارائه داد یا نه، اینک دیگر مورد توجه فیلسوفان نیست.

شهود به معنای معرفت غیر گزاره‌ای

آخرین معنای شهود را ابتدا کانت مطرح کرد و آن را به «معرفتی که در ارتباط بی‌واسطه با اشیاست» تعریف نمود. (ر. ک: A19- B34, A320-B377 Critique of Pure Reason, مقصود او از «بی‌واسطه» در اینجا «بدون وساطت مفاهیم» است. او ادراک حسی را فرد شاخص^۱ شهود می‌دانست (گرچه همچنین برای وجود شهودهای محض مکان و زمان نیز دلیل می‌آورد). کانت معرفت بی‌واسطه را کاملاً از معرفت به صدق احکام ناظر به اشیای محسوس جدا کرد؛ زیرا معتقد بود شکل‌گیری احکام، نیازمند افزودن مفاهیم به شهودها می‌باشد. نوع اول معرفت، شرط ضروری برای نوع دوم آن است. معرفت به دست‌آمده در ادراک حسی به وسیله احکام ناظر به اشیای محسوس بیان می‌شود؛ ولی این

i. Paradigm.

احکام پیش از شکل‌گیری وجود دارند. بر طبق این دیدگاه، معرفت حاصل از ادراک حسی نسبت به الف، قابل تحویل به معرفت به اینکه الف ویژگی خاصی دارد، نخواهد بود.

این تمایز میان معرفت بی‌واسطه به اشیا و معرفت باواسطه به امور واقع در باب آن اشیا را راسل در *مسائل فلسفه* به صورت تمایز میان «معرفت از طریق آشنایی» و «معرفت از طریق توصیف» تقریر کرد. او تا آنجا پیش رفت که معرفت پیشین را از طریق مسلم گرفتن قوه‌ای شبیه به احساس، که ما را با کلیات و روابط میان آنها آشنا می‌سازد، تبیین کرد. اعتقاد به وجود کلیات - به لحاظ سنتی - با تبیین مبتنی بر قوا از معرفت شهودی ما به حقایق پیشین و فهم ما از مفاهیم غیر حسی ملازم بوده است. این امر همچنان میان فیلسوفان معاصر که با تبیین زبانی این معرفت مخالف هستند، رایج است. این فیلسوفان هم عقل‌گرایان سنتی، مانند براند بلانشاردⁱ را شامل می‌شود و هم پدیدارشناسانی را که تلقی ادموند هوسرلⁱⁱ از شهود ذات را برگزیده‌اند.

تلقی کانتی از ادراک حسی به عنوان نوعی از معرفت غیر حکمی، راه را برای این پیشنهاد گشود که ما نوع خاصی از معرفت را داریم که در بی‌واسطه بودن، شبیه ادراک حسی یا آشنایی راسلی با کلیات است؛ ولی در بیان‌ناپذیر بودن با هر دوی آنها متفاوت است. به دیگر سخن، پیشنهاد شده است که ما شهودی از شیء خاص «الف» داریم، هر چند به صدق هیچ گزاره‌ای به شکل «الف ب است» معرفت نداریم. دلیلی که معمولاً برای ناتوانی ما از داشتن نوع اخیر معرفت [معرفت گزاره‌ای] ارائه شده، این است که تفکر مفهومی (یا زبان) برای دستیابی

i. Brand Blanshard.

ii. Edmund Husserl.

به ذات X ناکافی است. برای مثال، برگسون می‌گوید دیرند نمی‌تواند در چنبره مفهوم واقع شود (و به طریق اولی نمی‌تواند در زبان بیان شود)؛ زیرا مفاهیم (و در نتیجه، زبان) از پیش برای منجمد ساختن و ایستا کردن (و در نتیجه مختل کردن) جریان تجربه، که جوهرش دیرند است، طراحی شده است. همچنین اعتقاد بر آن است که بساطت کامل خدا - وحدت او با صفاتش - باعث می‌شود هیچ محمولی نتواند به درستی بر او اطلاق گردد و در نتیجه، هیچ گزاره صادقی درباره او دانسته نشود.

فیلسوفانی که می‌پذیرند هیچ معرفتی پیش از برخورداری از زبان وجود ندارد و معرفت را به شیوه‌ای رفتارگرایانه تعبیر می‌کنند، به‌طور طبیعی معرفت غیر گزاره‌ای را مخدوش می‌دانند. بنابر دیدگاه ایشان، تلقی اصلی کانتی از ادراک حسی به عنوان نوعی از معرفت، مبتنی بر یک خلط است. به محض اینکه این خلط برطرف شود، دیگر شباهت به ادراک حسی، که مبنای تلقی پیروان راسل از معرفت پیشین و نظریه‌های شهود غیر قابل بیان است، در کار نخواهد بود و این دیدگاه که معرفت به الف غیر قابل تحویل به معرفت به این است که الف ویژگی‌های خاصی دارد، به همان اندازه که واقعاً متناقض‌نماست، متناقض‌نما جلوه می‌کند. این فیلسوفان می‌گویند خلط اصلی عبارت است از آمیختن علت این باور که «برخی اشیای احساس شده الف، ویژگی ب، را دارند» با توجیه این باور. به‌ویژه اینکه معرفت به «الف، ب است» معلول احساس الف است، با این پیش‌فرض ترکیب شده که هیچ چیز نمی‌تواند به توجیه ادعای S در معرفت به الف خدمتی کند، مگر معرفت دیگری که S درباره الف داشته باشد. این امر بدین نتیجه می‌انجامد که احساس صرف الف، خودش یک واحد از معرفت و متمایز

از معرفت به این است که الف، ب است؛ چرا که مبنای آن است. از آنجا که احساس کردن الف به صورت ارتباط مستقیم میان فاعل شناسا و الف تعبیر شده - در حالی که معرفت به اینکه الف، ب است، به صورت ارتباط میان فاعل شناسا با چیزی مغایر با الف (یک امر واقع یا یک گزاره) تعبیر شده است - نتیجه گرفته شده است که دو نوع معرفت وجود دارد که یکی از آنها اولیه و مستقیم است و دیگری ثانویه و غیر مستقیم. بنابراین شرط علی برای معرفت با یک نوع خاص از معرفت (معرفت از طریق آشنایی) خلط شده است.

فیلسوفانی که وجود این گونه معرفت غیر گزاره‌ای از طریق آشنایی را انکار می‌کنند، می‌گویند این تلقی که معرفت به الف چیزی غیر از معرفت به این است که الف فلان ویژگی را دارد، نه در کاربرد متعارف مشاهده می‌شود و نه جزئی از یک نظریه تبیینی مفید است. از دیدگاه ایشان، کل معرفت به اشیا همان معرفت به صدق گزاره‌هایی درباره این اشیاست. این موضع ضد کانتی با موضع رفتارگرایی ضد دکارتی که بر طبق آن معرفت نمی‌تواند مقدم بر توانایی بر یادگیری زبان تحقق یابد، حمایت شده و می‌شود. اگرچه منطقاً ممکن است معتقد باشیم هم معرفت پیش‌زبانی به امور واقع می‌تواند وجود داشته باشد و هم اینکه چیزی به عنوان معرفت به جزئیات، متمایز از معرفت به امور واقع وجود ندارد؛ اما چنین موضعی رایج نیست. تفکر معرفت‌شناختی معاصر، در مجموع به دو گروه منشعب می‌شود: آنان که هم تبیین «عمل ساده» دکارتی از معرفت شهودی به P را می‌پذیرند و هم تلقی کانتی از معرفت غیر گزاره‌ای به عنوان یک شرط ضروری برای معرفت گزاره‌ای شهودی را و آنان که هر دوی این دیدگاه‌ها را به نفع یک رویکرد رفتارگرایانه افراطی رد می‌کنند.

شهود امور بیان‌ناپذیر

حتی فیلسوفانی که همچنان به مواضع سنتی دکارتی و کانتی معتقدند، تمایل دارند استعمال مفهوم شهود در معنای آگاهی غیر گزاره‌ای را که فیلسوفانی همچون فیخته، برگسون و تومسیت‌های معاصر صورت پذیرفته‌اند، نقد کنند. نقد ایشان مبتنی بر این دیدگاه است که تنها معیار برای دانستن اینکه آیا S معرفت غیر گزاره‌ای به الف دارد یا نه، معرفت او به صدق گزاره‌هایی درباره الف است. بدین‌سان هر دو گروه، ادعای داشتن معرفتی را که شخص ناتوان از بیان آن باشد - مگر، شاید، از طریق تمثیل‌ها و استعاره‌ها - رد می‌کنند؛ اما فیلسوفان ضد دکارتی می‌گویند این دیدگاه کانتی که احساس، نوعی از معرفت است، دقیقاً همان چیزی است که درها را به روی دعاوی شهود بیان‌ناپذیر می‌گشاید. این دیدگاه به‌طور طبیعی به این نتیجه می‌انجامد که حتی متعلقات آشنایی حسّی متعارف، انتقال‌ناپذیر و بیان‌ناپذیر باشند. گفته‌های سعید - که الف را دیده است - هر اندازه هم مفصل باشد، برای اینکه احساسی را که او هنگام حضور در برابر الف داشته، در حمید ایجاد کند، ناکافی است. این ناتوانی برای بازتولید یک تجربه - اگر این دیدگاه را که احساس، نوعی از معرفت است، بپذیریم - ناتوانی از منتقل کردن معرفت به الف، به دیگری محسوب می‌شود؛ حتی اگر حمید بتواند از گزارش‌های سعید همهٔ امور واقعی را که او درباره الف می‌داند، بیاموزد. بدین‌سان ما با معنایی جدید - و علی‌الخصوص فلسفی - از «بیان»ⁱ مواجه می‌شویم؛ معنایی که در آن یک تجربه تنها در صورتی بیان خواهد شد که بازتولید شود. در معنای متعارف این کلمه، مشاهدهٔ ما از یک خانهٔ سفید به نحوی

i. Express.

کامل و مناسب با مجموعه محدودی از گزاره‌ها از قبیل «آن یک خانه سفید است» بیان می‌شود؛ اما در این معنای جدید، چنین گزاره‌هایی ذاتاً جایگزین‌های غیر رضایت‌بخشی هستند. مخالفان معرفت غیر گزاره‌ای می‌گویند این خط تفکر، دستاویز کسانی قرار می‌گیرد که مانند برگسون معتقدند زبان برای واقعیت ناکافی است.

این ادعا که زبان برای بیان معرفت شهودی واقعیت ناکافی است، به خودی خود بی‌زیان است؛ اما خطر پذیرش این معنای جدید «بیان‌ناپذیری» آن است که ممکن است بگوییم اگرچه من نمی‌توانم تجربه‌ای را که داشتم، بیان کنم (یا به دیگری منتقل کنم یا به قالب کلمات بریزم) و در نتیجه نمی‌توانم ادله‌ای را برای باور به P در اختیار شما نهم، در عین حال من تنها با استناد به آن تجربه در باور به P محق هستم و با گفتن این عبارات ممکن است مدعی توجیه شخصی برای باورهای اخلاقی، فلسفی، دینی، زیبایی‌شناختی و مانند آن شویم. امکان این نوع استدلال از این واقعیت ناشی می‌شود که ما در مورد باور غیر استنتاجی در باب اشیای فیزیکی گاهی چیزهایی شبیه این را می‌گوییم که «چون شما بشقاب‌پرنده‌ای ندیده‌اید، برای باور به اینکه بشقاب‌پرنده وجود دارد، دلیلی در اختیار ندارید؛ اما من یکی از آنها را دیده‌ام و لذا البته به آن باور دارم». در اینجا ظاهراً ما تنها بر پایه تجربه شخصی، یک باور را توجیه کرده‌ایم. تفاوت در آن است که جمله «من یک بشقاب‌پرنده دیدم» یک بیان کامل و کافی برای این تجربه در معنای متعارف «بیان» می‌باشد. این توجیه به سبب این حکم که تجربه E به نحو تحلیلی مستلزم P می‌باشد، کافی خواهد بود، (اگر S یک بشقاب‌پرنده را دیده است، بشقاب‌پرنده‌ای وجود داشته است که دیده شود)؛ اما در مورد

نخست، این حکم که S تجربه «E» را داشته است، نمی‌تواند مستلزم هیچ حکمی دربارهٔ متعلق تجربه باشد؛ چرا که طبیعت آن تجربه - بنابر فرض - غیر قابل بیان است. این تفاوت آشکار با این واقعیت پوشیده شده است که در مورد دوم، یعنی معنای فلسفی «بیان‌ناپذیر»، تجربه‌های ما از دیدن خانه‌ها یا بشقاب‌پرنده‌ها همان اندازه بیان‌ناپذیر است که شهود تومایی از هستی یا شهود برگسون از دیرند بیان‌ناپذیر می‌باشد. به دیگر سخن، تغییر ضمنی به یک معنای جدید از «بیان» این استدلال سفسطه‌آمیز را پدید آورده است که «چون تجربه‌های حسی شما بیان‌ناپذیر و در عین حال برای توجیه باورهای شما کافی می‌باشند، اگر مجاز ندانید که تجربه‌های بیان‌ناپذیر غیر حسی من، باورهای من را توجیه کند، بی‌انصافی خواهد بود». البته در معنای متعارف «بیان»، تجربه‌های حسی تا نهایت حدی که تجربه می‌تواند بیان‌پذیر باشد، بیان‌پذیر هستند.

افزون بر انتقاد از ابهامی که در کاربرد فیلسوفان از «بیان‌ناپذیر» وجود دارد، اگر دیدگاه رفتارگرایانه دربارهٔ ماهیت توجیه دعاوی معرفت غیر استنتاجی را بپذیریم، نقد دیگری بر ادعای چنین توجیه شخصی وارد خواهد بود. اگر این توجیه مربوط به ویژگی ذاتی و قابل درون‌بینی (بدهت) باورهای خاص محسوب نشود، بلکه مربوط به قرارداد اجتماعی دانسته شود، در این صورت شخص معتقد خواهد شد که تنها راه پی بردن به اینکه کدام‌یک از باورهای غیر استنتاجی ما موجه باشد، آن است که بدانیم کدام‌یک از آنها را همگنان ما موجه می‌شمارند. در مثال بشقاب‌پرنده، اگر فکر کنیم بشقاب‌پرنده‌ای را دیده‌ایم، به راستی فکر خواهیم کرد که باورمان به بشقاب‌پرنده‌ها موجه است؛ چون مطمئن هستیم هر کسی که احساس‌های ما را داشته باشد، متمایل خواهد بود که

بگوید «من یک بشقاب پرنده می بینم». ما می دانیم باورمان موجه است؛ زیرا همگان ما می پذیرند اگر آنان تجربه ای از نوعی که ما مدعی داشتن آن هستیم، می داشتند، آنان نیز در باور ما سهیم می شدند. تنها عنصر شخصی بودن در این واقعیت نهفته است که آنان می توانند مثلاً در اینکه ما در ادعای داشتن آن تجربه صادق هستیم یا نه و یا اینکه آیا هوشیار یا دقیق بوده ایم یا نه، تردید داشته باشند؛ در حالی که ما نمی توانیم چنین تردیدی داشته باشیم. در مورد «شهود بیان ناپذیر» ما نمی توانیم بگوییم آیا اگر همگان ما در تجربه ما سهیم بودند، در باور ما نیز سهیم می شدند یا نه؛ زیرا نمی دانیم تجربه ما چه بوده است. در اینجا ما تنها در صورتی می توانستیم از توجیهی شخصی سخن بگوییم که زبانی شخصی می داشتیم که با آن می توانستیم آنچه را تجربه کرده ایم، برای خود - نه برای کس دیگری - بیان کنیم و در این زبان شخصی - دست کم تا حدی - معیاری شخصی برای توجیه تنسیق شده بود؛ اما جدا از دشواری های عامی که ویتگنشتاین در باب تصوّر زبان شخصی خاطر نشان کرده است، «معیار شخصی توجیه» یک اندیشه ذاتاً متناقض نماست. ما همان اندازه می توانیم قواعدی شخصی برای توجیه باورها داشته باشیم که می توانیم قواعدی شخصی برای توجیه اعمال داشته باشیم. یک مجرم اگر اعلام کند نظام اخلاقی شخصی وی با نظام اخلاقی ما متفاوت است، همدلی بیشتری با ما نخواهد داشت و کسی که به عقاید سنجش ناپذیری باور داشته باشد، وقتی می گوید نظام معرفت شناختی او مغایر با نظام معرفت شناختی ماست، از توجه بیشتر ما بهره مند نخواهد شد.

نسبت شهود در فلسفه غرب با علم حضوری

شهود در فلسفه و عرفان اسلامی، علم حضوری را تداعی می کند. (ر.ک.:

یزدان پناه، 1389: 112-117) یعنی نوعی علم و معرفت که در آن، معلوم با وجود عینی و خارجی خود - در برابر وجود ذهنی و مفهومی - نزد عالم حاضر است؛ در برابر علم حصولی که دانشی با واسطه مفاهیم و صور ذهنی است. تقسیم علم به دو قسم حصولی و حضوری از این منظر تقسیمی حصری است که قسم سوم برای آن وجود ندارد؛ زیرا مبتنی بر دوران میان نفی و اثبات است؛ به این بیان که هنگام علم به الف، یا عالم با وجود خارجی الف ارتباط وجودی دارد (به معنای اعم ارتباط که شامل یگانگی با آن هم می‌شود و در نتیجه اتحاد و وحدت هر دو را دربر می‌گیرد) یا چنین ارتباطی ندارد که در فرض دوم، مصحح علم به الف، صورتی ذهنی از آن می‌باشد که نزد عالم حاضر است. (ر.ک: طباطبایی، 1385: 255 و 256)

البته نگارنده معتقد است همه موارد و مصادیق ذکر شده برای شهود در فلسفه و عرفان اسلامی (ر.ک: قیصری، 1375: 107-112) مصداق علم حضوری به شمار نمی‌رود؛ هر چند برخی چنین گفته‌اند؛ (حسین زاده، 1386: 109-110) اما مهم‌ترین موارد آن از این قبیل است و بلکه گاهی مرادف با علم حضوری به کار می‌رود.

حال باید دید واژه «intuition» در فلسفه غرب که غالباً به شهود ترجمه می‌شود، با علم حضوری چه نسبتی دارد. رورتنی در تعریف اولیه خود می‌گوید: عام‌ترین تعریف برای واژه «intuition»¹ «immediate apprehension» یعنی درک، فهم و دریافت بی‌واسطه و به تعبیری علم و آگاهی بدون واسطه است. البته از نظر فلسفه اسلامی نیز علم حضوری، درک و دریافت بدون واسطه

1. از این به بعد ما از آن به شهود تعبیر می‌کنیم و مقصودمان شهود در مفهوم غربی آن است.

است و مقصود وی از واسطه، صورت ذهنی با مفهوم خاصی است که در فلسفه اسلامی بیان شده است. اما باید دید مقصود از واسطه در تلقی غربی از شهود چیست؟

رورتنی شش احتمال در معنای مراد از واسطه در تعریف یادشده برای شهود را مطرح می‌کند که بنا بر هر یک از این احتمالات، شهود معنایی خاص می‌یابد و به تعبیری، اصطلاحی خاص را شکل می‌دهد که در کاربردهای گوناگون این واژه نزد فیلسوفان غربی به نحو بدیل مراد بوده است. اینک این معانی شش گانه را یک به یک بررسی می‌کنیم تا نسبت هر کدام با علم حضوری روشن شود.

1. ادراک بدون استنتاج؛ یعنی گزاره‌ای را بدون آنکه از مقدماتی نتیجه گرفته باشیم، دریابیم و تصدیق کنیم. ادراک بدون استنتاج در برابر ادراک استنتاج شده است و این دو از اقسام معرفت گزاره‌ای به شمار می‌روند که در منطق اسلامی «تصدیق» خوانده می‌شود و در کنار «تصور»، از اقسام علم حصولی به شمار می‌روند. (مظفر، 1384: 26 و 27)

از همین جا روشن می‌شود این معنای از شهود، مربوط به بخشی از علوم حصولی تصدیقی است و با تقسیم این علوم به بدیهی و نظری از منظر منطق اسلامی مرتبط می‌باشد و بدیهیات اولیه از مصادیق روشن آن به شمار رفته، در هر حال ربطی به علم حضوری ندارد.

2. ادراک بدون علت؛ یعنی درک و دریافتی که بدون واسطه در ثبوت - نه واسطه در اثبات - برای ما حاصل شده است و به تعبیری، ذاتی و فطری عقل می‌باشد. در فلسفه اسلامی، چنین ادراکی در علوم حصولی انسان مصداقی ندارد. (مطهری، 1379: 253) اگر چه کسانی مانند دکارت و پیروان او، پاره‌ای از

ادراکات آدمی، موسوم به ادراکات فطری را از این قبیل می‌دانند، (ر.ک: *خندان*، 1383: 85-125) در علوم حضوری می‌توان علم حضوری نفس به خود را از این قبیل دانست؛ اما این علم نه از آن جهت که بدون واسطه صورت ذهنی است و در آن، خود معلوم نزد عالم حاضر است، از این قبیل به شمار می‌آید؛ بلکه از این جهت است که بدون علت تحقق یافته و ذاتی نفس می‌باشد (دقت شود). حاصل آنکه، شهود به معنای ادراک بدون علت، هر چند برخی از مصادیق علم حضوری مانند علم نفس به خود را شامل می‌شود، مصادیقی که امثال دکارت برای آن برشمرده‌اند، هیچ کدام از این قبیل نیست.

3. ادراک بدون توانایی بر تعریف یک واژه؛ یعنی - با کمی مسامحه - تصویری که بدون معرف در ذهن حاصل شده است. این دسته از تصورات در منطق اسلامی «تصورات بدیهی» نامیده می‌شوند و یکی از اقسام علم حصولی به شمار می‌روند؛ چرا که تصور در برابر تصدیق، از اقسام علوم حصولی است. لذا این معنای شهود هم ناظر به علم حضوری نمی‌باشد.

4. ادراک بدون توجیه؛ این نوع ادراک نیز مربوط به گزاره‌ها و از اقسام علم حصولی است و تفاوت آن با معنای اول از شهود آن است که توجیه در معرفت‌شناسی - دست‌کم از نظر برخی از صاحب‌نظران - معنایی اعم از استنتاج دارد (ر.ک: *حسین‌زاده*، 1382: 136-139) و مواردی مانند محسوسات و وجدانیات (از بدیهیات ثانویه) را نیز شامل می‌شود؛ مثلاً گزاره «هم‌اکنون هوا آفتابی است» اگر چه از مقدمات دیگری استنتاج نشده است، مستند به احساس بصری شخص است و همان احساس بصری، توجیه‌کننده اعتقاد به این گزاره می‌باشد. هر چند درباره اینکه آیا توجیه، این‌گونه از موارد را نیز شامل می‌شود یا

نه، اختلاف نظر وجود دارد، توجیه و «موجه بودن» دست کم از نظر برخی از معرفت‌شناسان، اعم از «مستتج بودن» است و در هر حال، ناظر به یک ویژگی در علم حصولی است، نه علم حضوری. در نتیجه این معنای شهود نیز نظیر معنای اول، علم حضوری را شامل نمی‌شود، مگر آنکه گفته شود قید «بدون توجیه» در اینجا به صورت عدم ملکه منظور نیست و از این رو به علم حصولی که بستر توجیه را فراهم می‌سازد، اختصاص ندارد و علم حضوری را هم که در هر حال، دانشی - هر چند به نحو سلب تحصیلی - فاقد توجیه است، در بر می‌گیرد.

5. ادراک بدون نماد؛¹ «Symbol» در زبان انگلیسی به معنای نماد، نشانه، علامت و دال است و البته در بحث‌های علمی به مناسب‌های گوناگون، معانی اصطلاحی خاصی از آن اراده می‌شود. باید دید مقصود از نماد در نظر کسانی که شهود را به معنای ادراک بدون نماد دانسته‌اند، چیست؟ اگر مراد ایشان از نماد، صورت‌های ذهنی باشد - چرا که صورت ذهنی به معنای عام کلمه، حاکی و دال بر متعلق خود می‌باشد و می‌توان آن را نماد آن به شمار آورد - در این صورت بر علم حضوری منطبق خواهد شد.

6. ادراک بدون تفکر؛ اگر تفکر را به همان معنای مصطلح در منطق اسلامی - یعنی «انجام کاری عقلی (ذهنی) در معلومات حاضر برای دستیابی به مطلوب» (مظفر، 1384: 34) - در نظر بگیریم، در حوزه علم حصولی وارد خواهد شد؛ چرا که این دسته از علوم با هر دو قسم آن (تصور و تصدیق) به لحاظ نیازمندی و عدم نیازمندی به فکر و اندیشه، به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می‌شوند، و در نتیجه شهود به معنای ادراک بدون تفکر نیز ناظر به دسته‌ای خاص از علوم

i. Symbol.

حصولی می‌باشد که در اصطلاح منطق اسلامی «بدیهی» خوانده می‌شود. در اینجا نیز همانند قسم چهارم می‌توان به یک معنا، این مفهوم را شامل علوم حضوری دانست، هر چند اختصاص به آن ندارد.

رورتی پس از اشاره به معنای عام شهود - که معلوم شد نه یک معنا، بلکه ناظر به چندین معنا و اصطلاح گوناگون است - چهار معنای اصلی شهود را که نقشی اساسی در مناقشات فلسفی ایفا کرده‌اند، بررسی می‌کند.

معنای نخست عبارت است از «باور صادق غیر موجه که مسبوق به استنتاج نباشد». از نظر رورتی، این معنا رایج‌ترین معنای شهود است که با اصطلاح حدس در فلسفه اسلامی مرتبط می‌باشد. بنابر این معنا، گزاره P شهودی، یعنی حدسی است. حدس مربوط به حوزه علوم حصولی است و به گزاره‌ای گفته می‌شود که ذهن در آن بی‌آنکه حرکتی انجام دهد - حرکت در اینجا همان تفکر است - حدّ وسط استدلال را به دست می‌آورد و مطلوب را تصدیق می‌کند. (مظفر، همان: 286 و 287) فیلسوفان اسلامی - برخلاف فلاسفه غربی - به حدس اهمیت می‌دهند و مطالب مهمی در این باره گفته‌اند. در هر حال، شهود به معنای حدس در حوزه علوم حصولی مطرح است و به معرفتی گفته می‌شود که هر چند به‌طور معمول از طریق تفکر حاصل می‌شود، برای برخی بدون تفکر پدید می‌آید. البته برخی از فیلسوفان اسلامی، معنایی گسترده‌تر برای حدس در نظر گرفته‌اند و آن را شامل طیفی دانسته‌اند که مراتب عالی آن، قوه‌ای قدسی به شمار می‌رود که مختص پیامبران و اولیای الهی است. (ابن‌سینا، 1375: 339 و 340) و در نهایت به علم حضوری می‌انجامد.

معنای دوم شهود عبارت است از معرفت (باور صادق موجه) غیر حاصل از

طریق استنتاج. شهود به این معنا با بدیهیات در اصطلاح منطق اسلامی مرتبط می‌شود و ناظر بر قسمی از شناخت‌های حصولی است که علم حضوری مصداق آن نیست؛ هر چند مبنای تصدیق بدون استنتاج برخی از گزاره‌ها (وجدانیات، مانند: «من درد دارم») علم حضوری است.

معنای سوم شهود، معرفت به مفهوم بدون لزوم توانایی بر ارائه تعریف از آن است. شهود در این معنا ناظر به مفاهیم بدیهی است. آنچه در منطق اسلامی، مفهوم بدیهی - در برابر مفهوم نظری که از طریق معرفت بدان معرفت یافته‌ایم - شمرده می‌شود، طبق این اصطلاح به نحو شهودی برای ما معلوم است. بنابراین شهود در اینجا با بدهت تصویری مرتبط است و مفهوم شهودی یعنی - هر چند نه به‌طور دقیق - مفهوم بدیهی. کاملاً روشن است که شهودی در این معنا به حوزه علوم حصولی، مربوط است، نه علم حضوری؛ چرا که مفاهیم به‌طور کلی در قلمرو علوم حصولی هستند؛ اما باید توجه داشت که منشأ حصول پاره‌ای از این مفاهیم، علم حضوری به مصادیق آنهاست، مانند مفهوم درد، غم و شادی که ما ابتدا حقیقت عینی و خارجی این امور را به نحو حضوری در خود می‌یابیم و سپس ذهن ما از آن صورت‌برداری می‌کند و ابتدا مفهوم جزئی و سپس کلی آن برای ما حاصل می‌شود.

مرتبط‌ترین معنای شهود به علم حضوری - و در نتیجه به معنای شهود نزد فیلسوفان مسلمان - معنای چهارم، یعنی معرفت غیر گزاره‌ای به چیزی است؛ چنانکه رورتی یادآور شده است، این معنا را ابتدا کانت مطرح کرد که شهود را معرفتی در ارتباط بی‌واسطه با اشیا معرفی نمود. و مقصود وی از واسطه همان مفهوم بود. در نتیجه معرفت شهودی، معرفت به شیء از غیر طریق مفهوم آن

خواهد بود. از نظر فیلسوفان اسلامی چنین معرفتی همان معرفت حضوری است که در آن، خود معلوم با وجود عینی و خارجی خویش نزد عالم حاضر است. به تعبیری اگر ما به الف علم داشته باشیم و این علم با واسطه مفهوم الف حاصل نشده باشد، الف معلوم حضوری ما خواهد بود. البته این لوازم، متناسب با فضای اندیشه فلسفی اسلامی است که در آن علم را حضور چیزی برای چیزی می‌دانند و آنگاه با معنای دقیقی که برای «حضور» بیان می‌کنند، برای آن دو قسم در نظر می‌گیرند؛ یکی آنجا که شیء حاضر نزد عالم، وجود معلوم است و دیگری آنجا که شیء حاضر، مفهوم معلوم باشد. با توجه به دستگاه فلسفی متفاوتی که کانت دارد، از وی این فهم و برداشت درباره آگاهی بدون واسطه مفهوم انتظار نمی‌رود. حال باید دید نمونه‌های معرفت شهودی به معنای اخیر نزد فیلسوفان غربی چیست و آیا این موارد از نظر فیلسوفان اسلامی، مصداق علم حضوری هست یا نه؟

نمونه نخست، ادراک حسی است که حاصل قوه‌ای معرفتی، غیر از قوه صادر کننده حکم درباره آن شیء محسوس است. کانت ادراک حسی را فرد شاخص شهود می‌داند. به اعتقاد وی، ما باید درباره محسوسات دو معرفت را از هم تفکیک کنیم: یکی معرفت اولیه‌ای که بدون وساطت مفهوم هنگام احساس چیزی - مثلاً هنگام رؤیت یک درخت - در ما حاصل می‌شود که معرفتی شهودی است. در این مرحله، هیچ حکمی درباره درخت وجود ندارد و هیچ گزاره‌ای درباره آن تصدیق نشده است. معرفت دوم احکامی است که ما درباره آن درخت تصدیق می‌کنیم که «درختی در برابر من وجود دارد و چنین و چنان است». از نظر کانت، نوع اول معرفت، شرط ضروری برای نوع دوم آن است و آن معرفت از طریق

احکام ناظر به درخت بیان می‌شود؛ هر چند پیش از شکل‌گیری این احکام وجود دارد.

دیدگاه رایج میان فیلسوفان مسلمان آن است که علم ما به امور محسوس حصولی است، نه حضوری. البته علم حصولی ما به امور محسوس دو مرحله دارد: در مرحله نخست، حواس ما با شیء خارجی تماس یافته، از آن متأثر می‌گردند و پس از طی فرآیندی، ادراکی حسی در قالب دیدن تصویری یا استشمام بویی و مانند آن در ما پدید می‌آید. در مرحله دوم، عقل با توجه به ادراک حسی صورت گرفته، حکم یا احکامی را صادر می‌کند؛ مانند اینکه در برابر من درختی با چنین و چنان اوصافی وجود دارد؛ (طباطبایی، 1387: 63-77) اما در هر دو مرحله، معرفت ما حصولی است.

نمونه دوم، شهود کلیات بنابر دیدگاه راسل و شهود جزئیات نامحسوسی مانند زمان و مکان بنابر فلسفه کانت است. درباره این دیدگاه راسل - که معرفت پیشین را از طریق مسلم گرفتن قوه‌ای شبیه به احساس می‌داند که ما را با کلیات و روابط میان آنها آشنا می‌سازد و آن را معرفتی شهودی می‌نامد - باید گفت این تلقی از شهود بیشتر با همان مفهوم بداهت در منطق اسلامی مرتبط است تا علم حضوری. از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، متعلق شهود همواره امری شخصی و جزئی است؛ چنانکه بر طبق دیدگاه حکمت متعالیه، کلیت - به معنای قابلیت انطباق بر کثیرین - وصف مفاهیم و امور ذهنی است. البته کلی در حکمت متعالیه به معنایی دیگر (سعه و جودی) نیز به کار می‌رود که بدان معنا، وصف برای برخی از وجودهای خارجی واقع می‌شود که می‌توانند متعلق شهود واقع شوند و هنگامی که گفته می‌شود «عارف حقایق کلی را شهود می‌کند و این حقایق، معلوم

حضوری وی هستند» مقصود از حقایق کلی، وجودهای مجرد خارجی است، نه مفاهیم ذهنی قابل انطباق بر کثیرین.

نمونه سوم، شهودهای عرفانی است. شهودهای عرفانی اگر نه همه، دست کم پاره‌ای از آنها - که البته مهم‌ترین آنها به لحاظ ارزش معرفتی نیز می‌باشند - از منظر فیلسوفان اسلامی از سنخ علم حضوری هستند که در آن، عارف با وجود خارجی و عینی حقایق مجرد متحد می‌شود؛ اما مسأله بیان‌ناپذیری این‌گونه از علوم که رورتی آن را مسلم گرفته، کاملاً محل تأمل است. همین اندازه اشاره می‌کنیم که عارفان مسلمان با تکیه بر چنین شهودهایی، نظام هستی‌شناختی عظیمی را تأسیس کرده‌اند که در آن هزاران گزاره درباره آنچه عارف شهود کرده، آمده است. از اینجا معلوم می‌شود بیان‌ناپذیری مشهودات عرفانی به معنای آن نیست که عارف نمی‌تواند گزاره یا گزاره‌هایی را درباره آنچه شهود کرده، بیان کند؛ بلکه مقصود چیزی دیگر است که در این مختصر، مجال پرداختن به آن نیست.

نتیجه

مراد از واژه «intuition» در بسیاری از موارد به مفهوم بداهت بیشتر نزدیک است تا مفهوم علم حضوری. از این رو بهتر است دست کم در چنین مواردی به جای شهود، آن را به بداهت ترجمه کنیم. در هر حال، حتی در آنجا که «intuition» به معنای معرفت بدون واسطه مفاهیم به کار می‌رود - که در نگاه نخست ممکن است همان علم حضوری را تداعی کند - باید توجه داشت که نمی‌توان آن را با علم حضوری به معنای موردنظر در فلسفه اسلامی یکی دانست؛ چرا که مفهوم علم حضوری در آنجا مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی و

معرفت‌شناختی خاصی است - مانند تجرد عالم و معلوم و اینکه علم، حضور مجردی برای مجردی است - که در فلسفه جدید غرب، مورد غفلت و یا انکار قرار گرفته است.

علم حضوری در فلسفه و معرفت‌شناسی اسلامی چندان اهمیت دارد که هم مبنای معرفت و هم از مبانی اصلی معرفت‌شناسی است؛ به گونه‌ای که از نظر برخی از فیلسوفان مسلمان معاصر در معرفت‌شناسی اسلامی، نقطه آغاز و تکیه‌گاه حل مهم‌ترین مسائل، علم حضوری است؛ امری که بیشتر - اگر نگوئیم همه - معرفت‌شناسان غربی از آن غفلت کرده‌اند.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، 1375، *النفس من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- حسین‌زاده، محمد، 8382، *پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
- _____، 8386، *منابع معرفت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
- خندان، علی‌اصغر، 8383، *ادراکات فطری در آثار شهید مطهری*، ابن‌سینا، دکارت، لاک و چامسکی، قم، کتاب طه.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، 8383: *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج 3، تصحیح مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- طباطبایی، سید محمدحسین، 8387، *اصول فلسفه رئالیسم*، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.
- _____، 8385، *نهایة الحکمة*، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
- قیصری، داوود، 1375، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- مصباح، یزدی، محمدتقی، 1364، *آموزش فلسفه*، ج 1، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطفر، محمدرضا، 8384، *المنطق*، تصحیح و تعلیق علی شیروانی، قم، دارالعلم.
- مطهری، مرتضی، 1379، *مجموعه آثار*، ج 6، تهران: صدرا.
- یزدان‌پناه، سید یدالله، 8388، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سید عطا انزلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.
- Rorty, Richard, "Intuition", in: (ed) Paul Edwards, 1979. The Encyclopedia of Philosophy, New York: Macmillan Publishing, vol. 4, p.204-212.