

شهود و معرفت شهودی از نگاه کانت

هادی وکیلی

اشاره

اصطلاح کانتی «شهود عقلی» هر چند تا حدودی بیشتر در فلسفه پساکانتی متداول گشته است؛ کاربرد آن به دشواری با مقصود کانت مطابقت می‌کند. کانت بر اساس نقش فعال یا منفعل موضوع، شهود عقلی را در برابر شهود حسی (*Anschauung*) قرار می‌دهد. بنا بر این، وقتی موجودات در معرض یک شهود حسی (منفعل) قرار می‌گیرند به وسیله یک شهود عقلی (فعال) آفریده می‌شوند. از دیدگاه کانت این بدین معنا است که تنها خدا دارای شهود عقلی است. البته کانت علاقه‌ای به عرفان نداشته است چنانکه به شکلی خیره‌کننده به رسوا ساختن روحانی سوئدی امانوئل سوئدنبورگ پرداخته است. اما توجه به این نکته حائز اهمیت است که در فلسفه کانتی، عرفان، یافتنی است. به نظر می‌رسد چنان معرفت شهودی که همچون شناخت، قائم به خود باشد؛ وجود ندارد. یک معرفت شهودی از نوعی که شناخت نیست؛ تجربه‌ای کلی و ذاتی از اشراق است که عادتاً و نه اصطلاحاً «شهود» نامیده می‌شود. این نوع شهود، دلالت‌گر نیست یعنی چیزی را به اثبات نمی‌رساند و فقط وقتی توجیه‌پذیر است که مورد تحلیل قرار گرفته به معرفت برهانی فروکاسته و در نتیجه پایه ادراک و ادراک پایه قرار داده شود. از نظر کانت اگر شهودهای عادی دلالت‌گر یعنی مواردی از شناخت باشند

در نتیجه شهودگرایی یعنی این نظریه که شناخت با چنین شهودهایی پایه‌ریزی می‌شود؛ پدیدار خواهد شد. بنابر این، با وجود آنکه عرفان، شکلی از شهودگرایی است؛ هر شهودگرایی، عرفان نیست. عرفان، شناخت شهودی به مجردات یعنی موضوعاتی است که در ادراک عادی محسوس یا مادی نیستند. عارفان اشیایی را می‌بینند که بخشی از تجربه ادراکی عادی نیستند. اگر نظریه‌ای کانتی، شناختی عرفانی را مجاز بشمارد؛ آن شناخت، غیر قابل تحلیل است یعنی نمی‌تواند از طریق نظامی از معرفت برهانی به مجردات تعبیر شود.

کلید واژگان: شهود، معرفت شهودی، شهود حسی، شهود عقلی

شهود (Intuition=Anschauung) در لغت به معنای دیدن، کشف و مواجهه مستقیم و بی‌واسطه است. چنین فرض گرفته می‌شود که شهود، شکلی از دریافت مستقیم باشد. اما دریافت مستقیم چه چیز؟ آیا می‌توان شهود را همانند اشیای انتزاعی نظیر اعداد یا اوصاف مستقیماً دریافت کرد؟ آیا شهود، حاصل فعالیت ذهنی است؟ شاید شهود را روش تعامل مستقیم ذهن با مثل افلاطونی یا جواهر پدیدارشناختی بتوانیم دانست. منظورمان از «مستقیم»، یعنی بدون وساطت عقلی سیستم مفاهیم و نمادها و بدون بهره‌گیری از استنباط، مشاهده، تجربه و دلیل.

صرف‌نظر از پاسخ یا پاسخ‌هایی که می‌توان به پرسش‌های پیشگفته داد، در این مقاله کوشش خواهیم نمود تا دیدگاه کانت را در خصوص مفهوم شهود و معرفت شهودی، حدود و ثغور آن و نسبت آن با دیگر معرفت‌ها نشان دهیم. شاید مناسب باشد تا برای ورود به مباحث اصلی از انواع معانی مطرح در مورد شهود و دیدگاه دیگر فیلسوفان نیز یاد کنیم.

انواع شهود

به طور کلی می‌توان حداقل از سه گونه شهود یاد کرد: شهود ماهیت‌نگر، شهود ناگهانی و شهود آرمانی.

نخستین نوع شهود، شهود ماهیت‌نگر است. کانت می‌اندیشید که فضا و زمان اقلیدسی

هر دو، شهودی هستند. به تعبیر دیگر، او فکر می‌کرد که حواس ما با شهودهای استعلایی مان برای ایجاد یک معرفت ترکیبی پیشینی در تعامل اند، یعنی داده‌های خامی که به وسیله حواس ما به دست می‌آیند- تجربیات حسی ما - پیش فرض شهود است. می‌توانیم چنین استدلال کنیم که شهود، به حواس ما وابسته است. بنابراین، چنین شهودهایی که آنها را شهودهای ماهیت‌نگر می‌توانیم نامید، نمی‌تواند نتیجه داده‌های حسی یا محاسبات یا پردازش یا استفاده از چیزهایی شبیه اینها باشد. از دیدگاه کانت، Erscheinung (پدیده یا ظهور شیء در نزد حواس) دقیقاً نوعی شهود حسی است که بعداً با مقولات جوهر و علت در فرایند قرار گرفته است. لذا نومن برخلاف فنومن موضوع این قبیل مقولات نیست. «من فکر می‌کنم پس هستم» دکارت، بی‌شک شهودی فطری و بی‌واسطه است که نظام متافیزیکی اواز آن ناشی می‌شود. کار دکارت از این جهت یادآور عرفانی است که در آن، شهود اسرار نفس به سمت کشف و شهود هدایت می‌شود. برگسون، یک نوع شهود مؤکد غریزی را توصیف می‌کند که در اشیاء و اشخاص رخنه می‌کند، با آنها همانند می‌شود و از این طریق، معرفت در باره امور مطلق یعنی «تداوم» (جوهر تمام اشیای زنده) و شور حیاتی (نیروی خلاق حیات) پدیدار می‌شود. او در این باره نوشته است: «شهود عبارت است از غریزه‌ای که بی‌غرض، در واکنش به متعلق خود ونسبت به توسعه نامحدود آن، خودآگاه و کارآمد گشته است». بنابراین، از دیدگاه وی، علم به مثابه کاربرد نمادها به وسیله عقلمان برای توصیف واقعیت، عبارت است از ابطال‌گری واقعیت. فقط هنرمبنتی برشهود که نه با میانجیگری تفکر به تأخیر افتاده و نه با نمادها منحرف شده باشد، می‌تواند ما را به دریافت واقعیت نایل کند.

معرفت شهودی اسپینوزا و برگسون به جهان به مثابه یک کل به هم پیوسته نیز شهودی ماهیت‌نگر است. اسپینوزا فکر می‌کرد که معرفت شهودی از هر دو معرفت تجربی (حسی) و معرفت علمی (عقلی) راجح‌تر است. این معرفت، ذهن را با هستی لایتناهی متحد می‌کند و آن را به صورت جهانی فراگیر و نظام‌مند فراقنی می‌کند.

شلایرماخر و اتو درمورد تجربه دینی ربانی (خدا یا قدرت مقدس) به عنوان نوعی احساس شهودی بی‌واسطه و پیش‌ازبانی بحث کرده‌اند.

کروچه، مفهوم (تفسیر و طبقه بندی) را از شهود (تبیین فردیت شیء در هنر) تمایز داد.

بنابراین، علقهٔ زیباشناسیک، شهودی است. بر طبق دیدگاه کروچه و کالینگوود، هنر باید اساساً با تبیین (یعنی: شهود) به عنوان پایانی معطوف به خودش در ارتباط باشد و با پایان‌های دیگر (یعنی: تبیین حالات معین ذهن) در ارتباط نباشد.

شهودهای ماهیت‌نگر همچنین با پارامارتا ساتیا (Paramartha Satya) یا حقیقت نهایی درمکتب تفکر بودایی ماده‌یامیکا (Madhyamika) شباهت نشان می‌دهند. حقیقت نهایی نمی‌تواند به بیان لفظی آید و فراتر از پدیده‌های تجربی و غیرواقعی است. گفتنی است که افکار شرقی به خصوص ذن بودیسم از شهود یا تجربه برای مطالعه واقعیت در قالبی غیر دوگانه‌اندیشانه استفاده می‌کند.

دومین نوع شهود، شهود ناگهانی نام دارد. شخص شهودگر به طور ذهن‌گرایانه‌ای به برداشت میانبر یا حتی کوتاه‌مدت از فرایندهای تفکر خطی معمول خویش که اغلب بر پایهٔ آزمون و خطا قرار دارد، می‌پردازد. این نوع شهود، سحرآمیز تلقی می‌شود؛ جهشی عظیم از مقدمه به نتیجه؛ گزینشی بخل‌آمیز از بی‌شمار امکانات سودمند و کارآمد. به بیانی دیگر، این شهود، بیشتر، شبیه به یک فرایند فکری کوتاه و رویایی یا یک هم‌ارزی ذهنی یک کرم‌خوردگی در کیهان‌شناسی به نظر می‌رسد. این شهود، اغلب، مسبوق به حالت سرخوردگی و مواجهه با بن بست و تجربهٔ ناکامی و سردرگمی در کوره‌راه‌های کاوش‌های آدمی است. هنرمندان، نظیر موسیقی‌دانان یا نقاشان به خصوص به هنگام خلق آثار هنری مانند قطعه‌ای موسیقی یا تابلویی نقاشی، اغلب، برداشتشان از اثر هنری را در قالب همین نوع از شهود توصیف می‌کنند. بسیاری از ریاضی‌دانان و فیزیک‌دانان نیز با پیروی از یک نوع سنت فیثاغوری، از شهودهای ناگهانی برای حل معادلات غیرخطی عمومی (از راه حدس زدن تقریب‌ها) یا معادلات دیفرانسیل جزئی استفاده می‌کنند. آنری پوانکاره در نطقی در انجمن روان‌شناسی پاریس در سال ۱۹۰۱ ادعا کرد که حتی عملکردهای سادهٔ ریاضی نیز به شهود نظم ریاضی که بدون آن، هیچ خلاقیت ریاضی ممکن نیست، نیازمندند. او توضیح داد که چگونه بعضی از کارهای خلاقش به شکلی غیرمنتظره و بدون هیچ گونه آمادگی قبلی و در نتیجهٔ شهودهای ناگهانی برای او اتفاق افتاده است.

«این شهودها، خصوصیتی از قبیل ایجاز، غیر منتظره بودن و قطعیت بی‌واسطه دارند...

اکثر کشفیات ناگهانی در ابتدا عبارت است از همین ظهور اشراق ناگهانی که نشانه آشکار فعالیت طولانی، ناهشیار و پیشین انسان است. نقش این فعالیت ناهشیار در ابداعات ریاضی از نظر من غیر قابل تردید است و آثار آن را در دیگر مواردی که کمتر قابل رویت اند، می‌توانیم یافت.»

شهودهای اضطراری به لحاظ موضوعی، قابل تمایز از بینش‌های اشراقی نیستند. بینش اشراقی، شناختی تر، ساختارمندتر و به یادگیری و معرفت عینی، اختصاص یافته‌تر است. این یک عکس‌العمل و راه‌حل بدیع بر پایه پاسخ‌ها و مهارت‌های مورد نیاز به چالش‌ها و انگیزه‌های جدید است. هنوز یک همبستگی عاطفی - زیباشناختی نیرومند بین بینش اشراقی و شهود اضطراری وجود دارد.

شهود و بینش عناصری قوی در خلاقیت و پاسخ آدمی به محیط همیشه در تغییر هستند. آنها عوامل شوک‌برانگیز و بی‌ثبات کننده هستند. هدف آنها حرکت دادن ارگانیزم از یک تعادل ایجاد شده به سوی تعادلی دیگر و در نتیجه، آماده کردن آن برای تطبیق پیدا کردن با امکانات، چالش‌ها و تجربیات، جدید است. بینش و شهود هر دو در قلمرو ناهشیاری، سادگی و بی‌نظمی روانی قرار دارند. اکنون مهم‌ترین مسئله، کسب بینش‌ها و تلفیق آنها در تحلیل روانی به مثابه درمان نوین تعادل است.

سومین نوع شهود، شهود آرمانی نام دارد و عبارت است از تفکرات و احساساتی که بر هر نوع تحلیل عقلانی تقدم دارند و برای آن شالوده‌سازی می‌کنند. اصول و آرمان‌های اخلاقی را می‌توان نمونه‌هایی از این شهود دانست. اصول موضوعه ریاضی و منطقی و قوانین بنیادین استنتاج حقایق ضروری نیز ممکن است مواردی از این شهود به شمار آیند. مجموعه این قواعد خودگواه اخلاقی، ریاضی و منطقی، ارتباطی به جهان ندارند. اینها، عوامل و عناصر زبان‌هایی هستند که ما برای توصیف جهان از آنها استفاده می‌کنیم (یا نشانه‌هایی که رفتار ما را در جهان نظام می‌دهند). این زبان‌ها و نشانه‌های پیشینی در واقع چیزی جز یک سری شهودهای عالی رتبه آرمانی ما نیستند.

همان گونه که عقلگرایان خاطر نشان کرده‌اند، شهودهای آرمانی به مثابه مجموعه‌ای از حقایق و اصول خودگواه انکارناپذیر، با عقل و خرد ما فراچنگ آمدنی اند. عقلگرایی با

شهودهای مزبور ارتباط دارد، هر چند فقط با آن دسته از شهودهایی که در دسترس عقل و خرد است. گاهی اوقات مرز بین شهود و استدلال قیاسی به دلیل مشابهت نتایجشان محو می‌شود. علاوه بر این، شهودها می‌توانند به منظور سر و سامان دادن به سیستم‌های فلسفی یا متافیزیکی با یکدیگر ترکیب شوند. دکارت، از ترکیب شهودهای آرمانی (فی المثل دلیل) با شهودهای ماهیت‌نگر برای ساماندهی به متافیزیک خود بهره برد. هوسرل، تاردوکی و حتی بولتزانو برای توسعهٔ مکتب فلسفی پدیدارشناسی همین کار را کردند. ماهیت‌پیشین شهودهای نوع اول و سوم، متفکرانی همانند آدولف لاسون را به سمت ارتباط دادن شهود با عرفان کشاند. او آن را مشاهدهٔ عقلانی که به جوهر اشیا راه می‌یابد، نامید. فیلسوفان والاهی‌دانان متقدم، کاربرد روشمند شهودها را علم‌الغایات نام گذاشتند. البته این نامگذاری، محتوای عاطفی نیرومند تجربیات عرفانی را نادیده می‌انگارد.

بر طبق نظرات کانت، حواس ما، ما را با چیزهای خاصی آشنا و در نتیجه بستر ارتباطمان با شهود را فراهم می‌کنند. قوهٔ ادراک، ما را برای رده‌بندی‌های مفید جزئیات یا مفاهیم آماده می‌کند. ولی مفاهیم بدون شهود، خالی و عبث هستند چنانکه شهود بدون مفاهیم. مدرکات یا پدیدارها، ترکیبی از احساساتی هستند که به وسیلهٔ اشیا مدبرک و عکس‌العمل‌های ذهن به چنین احساساتی ایجاد می‌شوند. این عکس‌العمل‌ها محصول شهودند.

کانت و سنت ارسطویی

در سنت ارسطویی سر درگمی قابل توجهی بین تلقی ارسطو از معرفت شهودی و برهانی در آنالوطیقا و تلقی وی از ادراک حسی و عقلی (noesis و aisthesis) در آنیما وجود دارد. در آنالوطیقا، ارسطو ادعا می‌کند که مفروضات اولیه معرفت علمی به طور شهودی دریافت می‌شوند و آن شهود منبع اصلی معرفت علمی است (ارسطو، 100b, 1941). بنابراین، دریافت شهودی برخلاف معرفت با واسطهٔ برهان علمی، امری بی‌واسطه است. مطابق با آنیما، معرفت از طریق انتزاع noeta از aistheta به دست می‌آید اما به این شرط که عناصر حسی و عقلی که جدا از هم پنداشته می‌شوند، به طور جداگانه وجود نداشته باشند یا به تعبیر ارسطو «به این شرط که ذهنی که فعالانه در اندیشیدن است، همان موضوعاتی باشد که

به آنها می‌اندیشد». (ارسطو، ۱۹۴۱، ۱۸b، ۴۳۱).

سردرگمی پیش روی این سنت بهانه‌ای برای یکی کردن این دو تلقی از معرفت شده است، ولی چگونه؟ جدای از نفی هرگونه ارتباط بین این دو تلقی، اساساً سه گزینه ممکن، در دسترس می‌باشد: یکی تأکید بر حفظ عناصر افلاطونی در ارسطو و همانند ساختن معرفت شهودی بی‌واسطه با *noeta*، دیگری همانند ساختن معرفت شهودی با ادراک حسی یا *aistheta* و سومین گزینه عبارت است از اصل انگاشتن آن دسته از موضوعاتی که در حد وسط بین *noeta* و *aistheta* قرار گرفته‌اند (ولفسون، ۱۹۶۲، ج ۲، ص ۱۵۶). بنا بر اصطلاحات رایج، نظریه کانت در باب شهود که به طور مبهم در اصل‌های آغازین خلاصه شده، در سنجش خرد ناب توسعه پیدا کرده است، چه بسا با اصطلاح مربوط به گزینه سوم اما با تأکید بر خصیصه تناقض‌آمیز آن موضوعاتی که در حد وسط‌اند، تناسب داشته باشد.

پیش از کانت، دکارت و اسپینوزا به طور بنیادین، بین معرفت شهودی و دیگر شکل‌های معرفت، تمایز قایل شده‌اند. اگرچه دکارت، نقش مهمی را در اصول برای جهت‌گیری ذهن نسبت به «عدم توجه به روشی که از طریق آن، اصطلاحاتی خاص در مدارس دیر به خدمت گرفته شده‌اند» قایل شده است، اما تظاهر او به «کاربرد جدید اصطلاح شهود»، کمی با سنت ارسطویی، تفاوت دارد. او شهود را از شهادت حواس متمایز دانسته آن را به عنوان ادراک تردیدناپذیر ذهنی متوجه و شفاف تعریف کرد که تنها از نور دلیل پدید می‌آید (اصل ۳). شهود، برخلاف معرفت استنتاجی، بی‌واسطه و ساده بوده، شهود افراد از این واقعیت که آنها وجود دارند و می‌اندیشند، نمونه‌هایی از آن است. اسپینوزا در فلسفه اخلاق در تمایز بین سه شکل معرفت، از دکارت پیروی کرد:

معرفت به باوری که ریشه در حواس و خیال دارد (تقریباً همان *aistheta* ارسطویی)،

معرفت به دلیلی که ریشه در انگاره‌ها یا مفاهیم عمومی دارد (*noeta*)

و سرانجام معرفت شهودی بی‌واسطه به ماهیت صوری صفات خدا و عموم اشیا

(۱۹۸۵، صص ۴۷۵-۴۷۸).

دکارت و اسپینوزا هر دو به دیدگاه افلاطونی در باب معرفت شهودی تمایل نشان می‌دهند که معرفت بی‌واسطه به قلمرو خردپذیر را به معرفت با واسطه حواس، ترجیح می‌دهد.

لاک در *درآمدی بر فهم بشر* موافقت دارد که معرفت شهودی نه تنها با واسطه است، بلکه همچنین «واضح‌ترین و قطعی‌ترین معرفتی است که بشر با وجود ضعف خود، قادر به دریافت آن می‌باشد» (لاک، ۱۶۹۰، ص ۲۷۲).

بنابراین، از نظر لاک، این معرفت، چنانکه دکارت و اسپینوزا معتقدند، از ادراک خردپذیر، اشتقاق نمی‌یابد، بلکه از موضوعات ادراک خارجی ناشی می‌شود:

هیچ چیز قطعی‌تر از این نمی‌تواند بود که تصویری که ما از موضوع خارجی به دست می‌آوریم در ذهن ما هست: این، همان معرفت شهودی است (ص ۲۷۷). این معرفت با واسطه است اما بیشتر با *aistheta* سازگار است تا *noeta*.

لایپ‌نیتزدر نقد خود از لاک در *درآمدی نوین بر فهم بشر* (که در سال ۱۷۰۵ تکمیل و در سال ۱۷۶۵ منتشر شد) کوشید تا با فرض گرفتن حقایق شهودی مربوط به واقعیت و دلیل، در موافقت با لاک درآید، اما حامی محبوبش ولف، معرفت شهودی را به شهود مستقیم کمال عقلی محدود می‌کند. این دیدگاه به نوبه خود از سوی یک ملحد ولفی به نام ا. جی. بومگارتن مورد نقد قرار گرفت؛ او از طریق ادراک حسی به سود معرفت شهودی به کمال عقلی یعنی شکلی از معرفت که آن را زیباشناختی نامید، استدلال کرد.

نظریه کانت درباره شهود باید با محتوایی که توسط ارسطو پایه‌گذاری شد، تناسب داشته باشد. او با سنت ارسطویی در رعایت خصیصه مستقیم و بی‌واسطه بودن شهود سازگار بود، اما گونه مورد نظر خود از آن را پایه‌گذاری کرد که از تقابل بین عقلگرایان *Noeta* و تجربه‌گرایان *Aistheta* در خصوص معرفت مستقیم، امتناع می‌نمود. کانت در همان حال که معرفت را دربخش زیباشناسیک استعلایی از *cpr* در سطح حس‌پذیری یا *aesthesis* (که نازل‌تر از درک و دلیل است) قرار می‌دهد، آن را با خصیصه صوری پیشینی بودن، منطبق می‌سازد و به این ترتیب، بدون اینکه لاک می‌شود، بر عنصر بی‌واسطه و حسی بودن معرفت و بدون آنکه دکارتی شود، بر عنصر صوری پیشینی بودن آن، تأکید می‌ورزد. پایه‌گذاری چنین تعادلی به منظور تامین یکی از بزرگ‌ترین شرایط مورد نیاز برای حل مسئله عمومی فلسفه متعالی یعنی: داوریه‌های پیشینی ترکیبی چگونه ممکن می‌شوند؟، اساسی بوده است. چنین داوریه‌هایی، مفاهیم را با آن دسته از شهودهای حسی ترکیب می‌کند

که گر چه با آنها نامتجانس است ولی هرگز واجد خصیصه عقلی پیشینی بودن نیست. اغلب عناصر نظریه کانت در مورد شهود، در بخش دهم از ID آمده است. او با این ادعا می‌آغازد که «برای بشر هیچ شهودی درباره فهم وجود ندارد... تفکر برای ما، فقط در قالب مفاهیم کلی آن هم به شکلی انتزاعی ممکن است نه در قالب مفهومی جزئی آن هم به شکلی عینی.» کانت در اینجا با تمایز عرفی بین معرفت شهودی بی‌واسطه و معرفت ادراکی با واسطه موافقت نشان می‌دهد. فهم بشر فقط می‌تواند به نحوی استدلالی در قالب مفاهیم کلی عمل کند، اما از نظر کانت، این به معنای نادیده گرفتن امکان دیگر فهم‌ها و شهودهایی که به نحوی متفاوت شکل گرفته‌اند نیست. از جمله مواردی که او در بخش دهم مورد ملاحظه قرار می‌دهد، عبارت است از شهود عقلی و الهی که در CPR بدانها بازمی‌گردد. شهود عقلی، متضمن معرفت عقلی مستقیم به خود اشیا صرف نظر از پدیداری آنها در فضا و زمان است (CPR B 307) در حالی که شهود الهی مولد است و به تولید اعیانی که بدانها می‌اندیشد می‌پردازد صرف نظر از اینکه این اعیان، منفعلانه تحت تأثیر اعیان مفروضی هستند که در چارچوب شهود بشری قرار می‌گیرند (همان).

کانت در دومین جمله از بخش دهم می‌نویسد که «همه شهود ما به اصل یقینی صورت، محدود است و تنها تحت این صورت است که هر چیزی می‌تواند به وسیله ذهن بی‌واسطه یا به عنوان مفهومی جزئی، به ادراک درآید، نه در قالب مفاهیمی کلی که به نحوی استدلالی دریافت شده باشند.» کانت با این بیان، شهود را از خصیصه وصفی معرفت به قوه معرفت، تبدیل می‌کند. قوه شهود واجد اصل یقینی صورت است که از طریق آن، ذهن می‌تواند مستقیماً جزئیت عینی اشیا را درک کند و آنها را مصادیق مفاهیم کلی و انتزاعی نگرداند. کانت در این جمله تناقض نمای اصلی روایت خود از شهود را عیان می‌سازد: اینکه شهود مستقیماً به ادراک اشیا می‌پردازد و این کار را از طریق اصول صوری انجام می‌دهد. این خصوصیت شهود به طور مداوم در CPR تکرار می‌شود آنجا که شهود هم رابطه بی‌واسطه با اشیا است و هم فقط مادام که اشیا به وسیله ما دریافت می‌شوند، پدیدار می‌گردد.

در سومین جمله از ID (بخش دهم)، اصول صوری شهود به مثابه فضا و زمان آشکار

شده است که بیشتر به عنوان شرایطی در نظر آورده شده‌اند که تحت آنها چیزی می‌تواند متعلق حواس ما باشد. اگر چه کانت در ID، خصوصیات را فهرست می‌کند که فضا و زمان به عنوان شهودهایی خالص واجد آنها هستند- مانند اینکه آنها جزئی‌اند و نه بدیهی‌اند و نه اکتسابی یعنی همان شرایط حواس و متناسب با عمل آنها- ولی او برهانی در این باره نمی‌آورد که چرا اینها شرایط متعلق‌های حواس ما می‌باشد. او این برهان را در CPR و P از طریق شیوه‌های تحلیلی و ترکیبی فراهم می‌آورد. او در زیباشناختی استعلایی حس‌پذیری را به مؤلفه‌های خود فرو می‌کاهد. او نخست درصدد برآمد تا به جداسازی حس‌پذیری از این طریق پردازد که هرچیزی را که فهم ما از طریق مفاهیم آن به اندیشه می‌پردازد، از آن جدا نماید. این کار، چیزی را باقی نمی‌گذارد به جز شهودی تجربی که همه چیزهایی که به احساس تعلق دارد، از آن جدا گشته است، بنابراین، چیزی به استثنای شهود ناب و صورت محض ظواهر، باقی نمی‌تواند بود. خود این ظواهر بعدا به عنوان اشکال شهود حسی یعنی فضا و زمان یافت شده‌اند. کانت در P به نحوی ترکیبی از اشکال شهود به سود اشیای حسی استدلال می‌کند. او استدلال می‌کند که شهود اشیای حاضر بدون ارتباط ریشه‌ای بین تصور من و شیء که مقدم است بر همه برداشت‌های واقعی که از طریق آنها من تحت تأثیر اشیا هستم، ممکن نیست؛ بدون صورتهای پیشین شهود که من را به متعلقات شهود ربط دهد، تجربه از اشیا وجود نخواهد داشت. در CPR، کانت دلایلی را پیشنهاد می‌کند برای اینکه چرا فقط فضا و زمان به عنوان شکل‌هایی از شهود شایان بیان می‌شوند. یکی از دلایلی که به نظر می‌رسد او آن را بسیار جالب یافته این است که در حالی که تمامی مفاهیم به جز فضا و زمان چیزی تجربی فرض می‌شوند، فضا و زمان ناب و پیشینی هستند: فضا، فضایی را اشغال نمی‌کند و زمان، پذیرای دگرگونی در زمان نیست (CPR A41/B 58). این برهان همچنین جایگاه متعالی فضا و زمان را تأیید می‌کند بدین معنی که آنها شرایط کیهانی- ناسوتی تجربه هستند و مجرد از احساس یا طبیعت ذاتی تفکر نمی‌توانند بود. این مطابق است با دیدگاهی که در ID بخش نخست مطرح شده است مبنی بر اینکه شکل‌های شهود فراهم‌کننده شرایط شناخت حسی بوده، نسبت به آنها پیشینی هستند و از آنها مشتق نمی‌شوند. اما این ادعا به آسانی نمی‌تواند

جای این دیدگاه را بگیرد که شهود منفعل است، موضوع شناخت از راه حواس فراچنگ می‌آید و شهود فقط به این شرط ممکن است که چیزی تأثیرگذار بر حس وجود داشته باشد (همان). به نظر می‌رسد که در اینجا شهود هم شرایطی را فراهم می‌کند تا چیزی بر احساسات ما تأثیر گذارد و هم مشروط به این است که به وسیله چیزی تحت تأثیر قرار گیرد.

سرشت متناقض‌نمای شهود به عنوان هم شرط و هم مشروط متعلقات حس، در ID به منظور جلوگیری از نیافته‌های اندیشه که از طریق بازنمایی‌های مستنبط از حواس، دریافت می‌شوند، به کار گرفته شده است. از همین سرشت در CPR به شکلی عمیق‌تر به منظور حمایت از نقد این ادعا که فضا و زمان بیش از صورت‌ها به شهود ما شکل می‌دهند، بهره‌برداری شده است. تعمیم بعدی دلالت دارد بر تمایز بین بازنمایی و احساس که در ID بخش دهم به آن اشاره شده و بر تمایز انتقادی سرنوشت‌ساز بین نمود و احساس در CPR تقدم دارد. نموده‌ها به احساس یا ماده نمود و صورت نمود یا فضا و زمان، تقسیم می‌شوند. موارد اخیر در وضعیت بالقوه بسر می‌برند یا به قول کانت «برای احساسات ما به شکلی پیشینی در ذهن آماده می‌باشند» (CPR A 20/B 34)، و به وسیله حواس فعال می‌شوند. به این ترتیب، تصور نمود آن را برای شکل‌های شهود و به منظور اینکه به عنوان امری بالقوه پیشینی (ولی در واقع پسینی) نسبت به احساس یا ماده شهود مورد ملاحظه قرار گیرد، ممکن می‌سازد. در اینجا پیچیدگی بیشتری به وجود می‌آید چرا که ماده شهود که مستقیماً مورد شهود قرار می‌گیرد، نمی‌تواند به عنوان خود متعلقات در نظر گرفته شود اما به عنوان نموده‌ها ساختار بندی می‌شوند؛ زیرا که از دیدگاه کانت بدیهی است که چیزهایی که ما شهود می‌کنیم فی‌نفسه همان چیزهایی نیستند که ما به عنوان موجود شهود می‌کنیم (CPR A 42/B 59). این هم متناقض‌نما است زیرا که نیازمند آن است که ما شهود را هم به عنوان معرفت مستقیم به اشیا، یعنی چیزهایی که شهود می‌کنیم، لحاظ کنیم و هم به عنوان نمود با واسطه یا آن چیزهایی که ما به عنوان موجود شهود می‌کنیم (همان).

وقتی چشم‌انداز شهود از رابطه بین شهود و متعلقات حس به رابطه بین شهود و فهم تغییر می‌کند، مجموعه‌ای از متناقض‌نماهای قابل مقایسه خودشان را نشان می‌دهند. برای

طرح‌های انتقادی این بسیار حیاتی است که مفاهیم مربوط به فهم و صورت‌های شهود به طور کلی از هم تمایز پیدا کنند. شهود با جنبه منفعل یا قابل تجربه انسانی مطابقت می‌کند و فهم با نقشی که در درون آن با ترکیب فعال و خود انگیزته شعور بازی می‌شود. در همان حال که این دو با دقت باید از هم متمایز شوند، همچنین باید درداوری‌های پیشینی ترکیبی با یکدیگر ارتباط داشته باشند. کانت، این نکته را در جمله گوه‌تراش «اندیشه‌ها بدون محتویاتشان خالی و شهودها بدون مفاهیم کورند» (CPR A 51/B 75) مورد توجه قرار داد و از آن، نتیجه گرفت که باید مفاهیم، حس‌پذیر و شهودها، خردپذیر شوند بدون آنکه عملکرد و قلمرو مناسبشان هیچ گونه تغییری کند.

نتایج عرضه‌شده در منطق استعلایی CPR نشان می‌دهد که چگونه Aistheta و Noeta در این سنت می‌توانند با یکدیگر ارتباط پیدا کنند بدون اینکه تابع دیگر چیزها شوند.

به این ترتیب، فلسفه انتقادی هم تمایز ارسطویی پذیرفته‌شده را رعایت می‌کند و هم آن را مطابق با نظریه شهود که جنبه‌های عقلانی و حسی را با هم ترکیب می‌کند، پیکربندی دوباره می‌کند.

کانت و مسئله فضا- زمان

ما گاه چنین فکر می‌کنیم که تمام داوری‌های تحلیلی، پیشینی و تمامی داوری‌های ترکیبی، پسینی می‌باشند و حال آنکه این دقیقاً همان چیزی است که ادعای کانت مبنی بر کشف داوری‌های ترکیبی پیشینی، آن را مورد انکار قرار می‌دهد. در واقع چنین داوری‌هایی نه تجربی می‌توانند بود، چرا که پیشینی‌اند و نه دیگر، منطقی، زیرا که ترکیبی‌اند؛ به خاطر همین است که گفته می‌شود: نه خردگرایی می‌تواند آنها را توضیح دهد و نه تجربه‌گرایی. از دیدگاه کانت، وجود چنین داوری‌هایی خبر از یافت شدن آنها در چیزی می‌دهد که کانت آن را شهود نامیده است.

از نگاه او، دو بلوک ساختمانی معرفت بشری عبارت‌اند از مفاهیم و شهودها. شهود، ظهور بی‌واسطه شیء - مثلاً میز مقابل چشمانتان - است و مفهوم، برداشت یا مفهومی که از طریق آن به شیء مورد نظر فکر می‌کنیم - معنای کلی میز. البته تأکید بر این امر لازم است

که شهود از دیدگاه کانت به معنای قدرت ذهنی برای دریافت بی‌واسطه ماهیت اشیا بدون استدلال یا تحلیل نیست بلکه منظور از آن، احساس بی‌واسطه است. ما اگرچه در ذهنمان به آسانی می‌توانیم این دو بخش معرفت آدمی را از هم جدا کنیم، ولی واقعیت این است که در غیاب هر یک آنها، چیزی را نتوانیم شناخت، زیرا مفاهیم بدون شهود، بی‌انگیز چیزی نمی‌توانند بود و شهود بدون مفاهیم، چه بسا بی‌سروسامان و نامنظم گردد. گفته معروف کانت در این باره «مفاهیم بدون شهود خالی اند و شهود بدون مفاهیم، کور»، از فقره زیر برمی‌آید:

بدون حس پذیری، هیچ شیئی فراچنگ ما نخواهد آمد، و بدون ادراک به هیچ شیء نتوان اندیشید. اندیشه‌ها بدون محتوا، خالی‌اند و شهودها بدون مفهوم کور. بنابراین ضرورت دارد تا مفاهیممان را حس‌پذیر کنیم؛ یعنی شیء را به طور شهودی به آنها بیفزاییم و شهودهایمان را خردپذیر کنیم؛ یعنی آنها را تحت مفاهیم درآوریم. این دو قدرت یا ظرفیت، نمی‌توانند عملکردشان را تغییر دهند. ادراک نمی‌تواند چیزی را شهود کند و حواس نمی‌توانند به چیزی بیندیشند. فقط از طریق اتحادشان است که معرفت می‌تواند به وجود آید.

بر طبق این گفته ما در تطابق بین شهودها و مفاهیم با دو دسته از قوای معرفت بشری مواجهیم: شهود یا قوه حس‌پذیری و مفهوم یا قوه ادراک. از دیدگاه کانت، در ادراک نوع بشر اهمیت اساسی دارد که بتواند چیزها را فقط از طریق قوه احساس بشناسد. به همین خاطر او گفته است که شیء باید فراچنگ ما آید. ممکن است موجود دیگری مانند خدا بتواند چیزها را به طور مستقیم از طریق اندیشه بشناسد - که کانت آن را شهود عقلی می‌نامد - ولی ما نوع بشری را توان چنین کاری نیست. این، محدودیت بسیار مهمی نسبت به اعتبار و درستی معرفت بشری به شمار می‌رود. ما به بسیاری از ایده‌ها می‌توانیم فکر کنیم اما فقط آن دسته از ایده‌ها واجد اعتبارند که به قلمرو تجربه ما محدود می‌شوند به همین خاطر فقط پیوند یا اتحاد شهودها و مفاهیم است که معرفت منطقی را به وجود می‌آورد.

همان‌گونه که خواهیم دید، نقد کانت نسبت به بسیاری از مسائل دروغین فلسفه، متوجه کاربرد غیرمنطقی مفاهیم فراتجربی است.

افزون بر تمایز مفاهیم و شهودها، باید تمایز دیگری بین شهود تجربی و شهود محض قائل شویم زیرا که خود همین تمایز، برهان کانت بر ایده‌الیسم استعلایی محسوب می‌شود. می‌دانیم که منظور از شهودهای تجربی همان چیزهایی است که بی‌واسطه در نزد ما حاضر می‌شود، میز، درخت بیرون از پنجره، سقف خانه و غیره، اما شهود محض چه می‌تواند باشد؟ منظور کانت از محض آن است که این شهودها، پیشینی هستند، اما چگونه می‌تواند چنین باشد درحالی که ما دیده‌ایم که شهودها از تجربه ناشی می‌شوند. به نظر می‌رسد که این ادعا که شهودها هم تجربی می‌توانند بود وهم محض، گفته‌ای متناقض باشد.

این تناقض در واقع وقتی لازم می‌آید که ما محتوای (یا چنانکه کانت می‌گوید ماده) ظهور شیء را با صورت ظهور آن خلط کنیم. محتوای ظهور عبارت است از میز، درخت و مانند آن (البته به یاد داشته باشیم که در ادراک بالفعل هیچ شهودی بدون متعلق خارجی تحقق نمی‌یابد - من همیشه میز را به عنوان میز و درخت را به عنوان درخت می‌بینم)، اما شهود محض، عین همین محتوا نیست بلکه بیشتر، نشانگر وضعیت حضور این محتوا است؛ اینکه چگونه برای من ظاهر می‌شود یا حالت ظهور آنچه ظاهر می‌شود. این همان برهان کانت است که ظاهر شدن نمی‌تواند عبارت از همان چیزی باشد که ظاهر می‌شود، به بیان دیگر، نمی‌تواند تجربی باشد و اگر نمی‌تواند تجربی باشد باید محض باشد که به چنین چیزی پیشینی گفته می‌شود.

اما صورت‌های شهود محض چه چیز یا چیزهایی هستند؟ به اعتقاد کانت اگر ما از مفاهیم یا ادراک و محتویات احساس، تجرید کنیم، فضا و زمان برایمان باقی می‌ماند. بنابراین، فضا و زمان، صورت‌های محض شهودند. ولی این اعتقاد، هم با تمامیت فلسفه در تعارض است و هم با عقل سلیم. مگر این گونه نیست که ما فکر می‌کنیم که فضا و زمان همانند همه چیزهایی که در بیرون از ما قرار دارند، چیزهایی واقعی‌اند؟ در پس برهان کانت، نقد دو تفسیر دیگر از زمان مستتر است و ما باز خواهیم دید که این نقد، ماده دیگری برای پیدا کردن سومین طریق ایده‌الیسم استعلایی است که ازدرون این دو متافیزیک کلاسیک متقابل یعنی ایده‌الیسم تجربی و واقع‌گرایی استعلایی راه به بیرون می‌گشاید. این دو تفسیر از زمان به ترتیب عبارتند از: ایده لایپ نیتس مبنی بر این که زمان و فضا

بیشتر مفاهیمی عقلی اند که به انگاره های ما از اشیا تعلق دارند و دیگری دیدگاه نیوتن ناظر به این که زمان و فضا چیزهایی واقعی و خارج از حالت ظهور پدیده ها می باشند. به بیان دیگر، ایده الیسم استعلایی نه تجربی گرایی است و نه عقل گرایی، بلکه امکانی است که این دو گرایش در تضادشان با یکدیگر، آن را تیره و تاریک سازند.

مفسران کانت، معمولاً بر روی تفسیر او از فضا متمرکز می شوند چون توصیف آرمانی او از زمان شبیه تفسیر او از فضا است. او برای اثبات ایده الیسم استعلایی، احتیاج دارد که نشان بدهد که فضا نه می تواند چیزی تجربی باشد و نه فقط یک مفهوم. اول از همه اجازه بدهید ببینیم که این باور که فضا چیزی است واقعی درست شبیه میز یا درختانی که می بینیم، به چه معنا است. برهان کانت بر ضد این دیدگاه متعارف عقلی بسیار ساده است. او اولاً چنین استدلال می کند که فضا از دید ما، صورت خارجی اشیا است. به تعبیر دیگر، اشیایی که در بیرون از ما قرار دارند، همیشه در فضا هستند (برخلاف زمان که صورت درونی انگاره هایی است که چونان حافظه های ما بی کم و زیاد و موبه مو در فضا نیستند). ثانیاً فضا به خاطر ضروری بودنش نمی تواند از تجربه ناشی شود. به یاد داریم که ملاک تمایز بین پیشینی و پسینی، ضرورت است. ضرورت فضا برای هر پدیده ای بدین معنا است که تصور فضا بدون بدون پدیده ها یعنی بدون درخت، بدون خانه و مانند آن، ممکن است، اما تصور فقدان فضا و پدیده ها ممکن نیست؛ یعنی می توان به فقدان فضا فکر کنیم اما تصور اینکه چیزی وجود دارد و فضایی در کار نیست، امکان ندارد. برهان بر علیه دیدگاه نیوتنی مبنی بر اینکه فضا، چیزی واقعی یا به قول کانت، موجودی فی نفسه است، این است که این ادعا بدین معنا خواهد بود که فضا همچون ظرفی می شود که مانند دیگر چیزها خود باید ظرفی داشته باشد، و هکذا یتسلسل.

به نظر می رسد که این امر، مستلزم آن باشد که فضا را فقط عبارت از مفهوم چیزها بدانیم که در نتیجه، مورد تأیید و حمایت موضوع ضرورت فضا برای پدیده های خارجی قرار خواهد گرفت. بر این اساس، فضا، مفهومی تحلیلی خواهد بود. با وجود این به یاد بیاوریم که برهان ایده الیسم استعلایی، وجود داورهای پیشینی ترکیبی است و به همین خاطر است که کانت، نیازمند نشان دادن این است که فضا، امری شهودی است - زیرا

شهودها ترکیبی اند و چیزی به ادراک ما اضافه می‌کند - و نه مفهومی تحلیلی و به همین دلیل است که بیشتر براهین در زیباشناختی استعلایی بر علیه لایپ‌نیتس است.

به نظر می‌رسد، با توجه به اینکه ما فقط عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی را می‌شناسیم، فقط دو راه دیگر برای ما مانده است، یا فضا را واقعی بدانیم یا آن را در حد یک مفهوم تلقی کنیم. دومی بدین معنا خواهد بود که فضا چیزی بیش از یک محمولی تحلیلی از مفهوم جسم نیست چنان که مرد نامزدوج چیزی بیش از یک محمول تحلیلی از مفهوم عذب نیست. به بیان دیگر، کانت، نیازمند آن است که نشان دهد، فضا صرفاً تصویری که ما آن را به اشیا پیوند می‌زنیم، نیست بلکه فضا، صورت ضروری بازنمایی آنها است.

او برای این منظور نشان می‌دهد که ما شهود محض فضا را به گونه‌ای به کار می‌بریم که با نوع کاربرد مفاهیم از سوی ما متفاوت است. البته همان طور که سباستین گاردنر خاطر نشان کرده است، کانت منکر این که مفهومی از فضا وجود دارد، نیست اما نباید این مفهوم را با شهود محض فضا که چه بسا مبنای این مفهوم باید در نظر گرفته شود، خلط کنیم (گاردنر، کانت و نقد خردناب، لندن: راتلج، ۱۹۹۹، ص ۷۷).

شهود فضا، منحصر به فرد، منفرد و متحد است. این بدین معناست که فضاهای گوناگون در واقع، بخش‌هایی از یک فضای مشابه‌اند. ارتباط بخش‌های این فضا با خود فضا، شبیه ارتباط بخش‌های یک درخت با خود آن درخت نیست. تمام بخش‌های گوناگون فضا به یک فضا تعلق دارند اما درختان به یک درخت مشابه، تعلق ندارند بنابراین، فضا نمی‌تواند یک مفهوم باشد و اگر نتواند مفهوم باشد، پس باید یک شهود باشد، زیرا که یگانه منابع معرفت بشری، همین دو می‌باشند. گفتنی است که کانت در ویراست دوم نقد خرد محض، تفاوت بین شهود محض فضا و مفهوم را با نشان دادن اینکه نامتناهی بودن فضا همانند نامتناهی بودن مفهوم نیست، خاطر نشان کرده است.

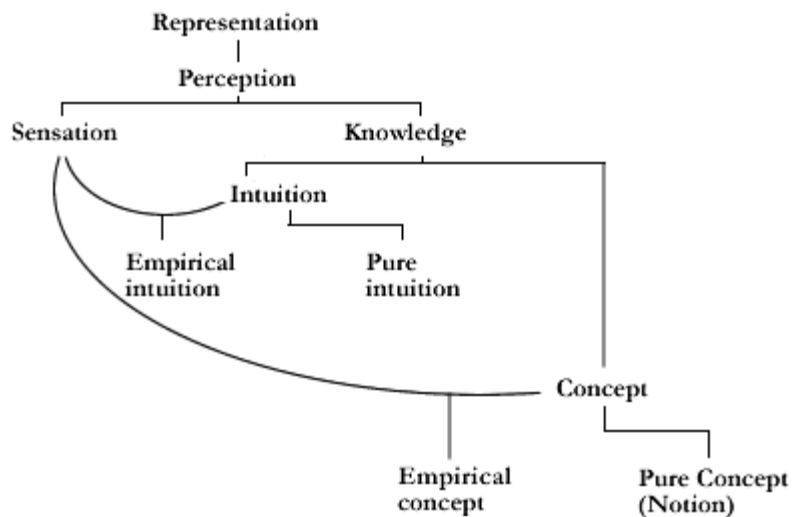
اما اگر فضا نه چیزی تجربی است و نه عقلی پس منبع آن چیست؟ پاسخ کانت این است: صورت کلی ذهنیت. ضرورت طرز بازنمایی پدیده در فضا و زمان جایگاه خودش را در صورت ذهنیت بشر دارد. این است دلیل اینکه چرا این ضرورت، امری استعلایی است و نه فقط منطقی. به همین خاطر از دیدگاه کانت کاملاً روشن است که ممکن است

موجوداتی غیرازما (مثلاً خدا) وجود داشته باشند که خیلی ملزم نباشند اما تمامی ما موجودات ذی‌شعور، ملزم به ضرورت منطقی می‌باشیم. به دلیلی کاملاً مشابه، این تمایز استعلایی، ایده‌ال است زیرا فضا و زمان، نه بر خودشان بلکه فقط برپدیده‌ها، اطلاق‌پذیرند.

فضا و زمان نمی‌توانند به مانند پدیده‌ها فی‌نفسه وجود داشته باشند، بلکه در ما وجود دارند. اینکه اشیا فی‌نفسه و صرف نظر از قوایل حسی ما چه چیزی ممکن است باشند، امری است که برای ما کاملاً ناشناخته است. ما چیزی جز طرز ادراک آنها نمی‌دانیم، طرز ادراکی که ویژه ما است و بالضروره هر موجودی در آن سهیم نیست بلکه به طور معین، فقط همه انسان‌ها در آن سهیم‌اند. (B۵۹/A۴۲)

اما اینکه برآستی چرا طرز بازنمایی پدیده‌ها در احساس بشری زمانمند و فضامند است، پرسشی است خارج از فلسفه. ظاهراً طرز بازنمایی پدیده‌ها شبیه خود پدیده‌هایی است که با آنها روبرویم.

درجدول زیر تقسیم و طبقه‌بندی انواع شهود از دیدگاه کانت نشان داده شده است (به نقل از دایره‌المعارف ویکی‌پدیا)



منابع

- Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason, B1.
- Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, trans. and ed. by Paul Guyer and Allen W. Wood, Cambridge Univ. Press, 1988, pp. 8-9
- Critique of Judgment in "Kant, Immanuel" Encyclopedia of Philosophy. Vol 4. Macmillan, 1973.
- Brook, Andrew. Kant and the Mind. Cambridge: Cambridge University Press, 1994
- Gulyga, Arsenij. Immanuel Kant: His Life and Thought. Trans., Marijan Despaltović. Boston: Birkhäuser, 1987
- Sebastian Gardner, *Kant and the Critique of Pure Reason* (Routledge, 1999)
- Hume, David, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Collier and Son, 1910
- Howard Caygill: A Kant Dictionary: 1999, Hyponoetics
- :Intuition:2006 Sam Vaknin

۹۴
ذهن

پاییز ۱۳۸۶ / شماره ۳۱