

جنبه‌ای تجربی از علم حضوری*

■ مهدی حائری یزدی

ترجمه: سیدمحسن میری (حسینی)

اشاره

در این نوشتار، ابتدا دریافت‌های حسی و احساسات انسانی همچون درد و لذت به عنوان برخی از مصادیق علم حضوری برمبنای فلسفه اشراقی تبیین می‌شود و سپس جهات تمایز و اشتراک آنها با «معرفت از راه آشنایی» راسل و «شهود» برگسون مورد بررسی قرار می‌گیرند و ادامه بحث، اختصاص دارد به بررسی تطبیقی این نحوه از علم حضوری با برخی دیدگاه‌های ویتنگشتاین و جمع‌بندی نهایی و تاکید نویسنده بر روی کرد اشراقی مذکور.

ما چگونه از دریافت‌های حسی و احساسات خود آگاه می‌شویم؟
اکنون که معنای علم حضوری و تفاوت آن با علم حضولی تا اندازه‌ای توصیف شد زمان آن فرا

رسیده است که تبیینی تجربی از فرضیه پیشین ارائه گردد. در راستای تثبیت اینکه این‌گونه معرفت، نقشی آغازین و اصلی در شکل‌گیری بنیادین عقل انسان دارد، قبل از هر چیز به تحقیقی تجربی خواهیم پرداخت که یقینی‌حتی نسبت به ارزش صدق فرضیه علم حضوری به‌دست خواهد داد. هنگامی که این نکته را روشن کردیم به‌سوی ارائه وصف متعالی این علم [=حضوری] رهسپار خواهیم شد.

آگاهی تجربی شخص از دریافت‌های حسی و احساسات خود از جمله مثال‌های متعددی است که فلسفه اشراقی برای توضیح نظریه خود به ما عرضه می‌کند.

به عنوان مثال، علم انسان به درد خود با علم حضوری است و نه حصولی. بدیهی است که ممیزه این‌گونه آگاهی، بالاترین درجه قطعیت حسی است، بهنحوی که وقتی من آگاهم که درد می‌کشم دیگر معنا نخواهد داشت که در همان زمان بگویم نسبت به درد داشتن خویش شک دارم. به هر روی، این قطعیت، توضیحی در خصوص ویژگی صدق یا کذب آگاهی من نسبت به درد نمی‌دهد. تنها این دلیل این‌گونه است که نظریه منطقی صدق باید بهنحوی مطرح شود که حکم یا عبارت در حالیکه دارای معنا هستند بتوانند به نحو دوگزینه‌ای به دو کیفیت متضاد، یعنی صدق و کذب، مجال تحقق دهند.

این شرط به‌گونه‌ای اولیه توسط معرفت مطابقی و به‌گونه‌ای فرعی توسط جملات و اظهارات توصیفی که جهت بیان این‌گونه معرفت طراحی شده‌اند کاملاً برآورده شده است. اینکه چرا این دو شاخگی منطقی، یعنی صدق و کذب، در مورد معرفت حضوری کاربرد ندارد سؤالی است که فلسفه اشراقی، کاملاً از آن آگاهی دارد.

ما پیشتر در میان ویژگیهای معرفت حضوری، به این نکته اشارت کردیم و در آینده آنرا تا حدی تفصیلی براساس نظام اشراقی به بحث خواهیم گذاشت.

همانطور که اشاره کردیم در اینجا تبیین تجربی معرفت حضوری توسط مثال تجربه ما نسبت به درد مطرح گردیده است. این بدان معناست که صرف حضور وضعیت وجودی درد در نفس ما شرطی کافی و کامل برای آشنایی با درد است بدون آنکه بازنمود صوری تجربه درد در ذهن، واسطه شود. این نهایتاً همان چیزی است که راسل نیز در ذهن داشته است آنگاه که می‌کوشد کلیات نظریه «معرفت از طریق آشنایی» را بیان کند. او با دقت بیان کرده است که

معرفت از طریق آشنایی، برخلاف معرفتِ ما نسبت به صدق، رها از دوگانه‌گرایی صدق و کذب است. او می‌نویسد:

«تا آنجاکه به اشیاء مربوط می‌شود ممکن است ما به آنها آگاهی داشته باشیم، ولی هیچ وضعیت ذهنی اثباتی برای ذهن وجود ندارد که بتوان آنرا بعنوان معرفت خطا نسبت به اشیاء، توصیف کرد، دست کم در مواردی که ما خود را به معرفت از طریق آشنایی محدود می‌کنیم.»^(۱)

ما در اینجا در ارائه خود از نظریه اشرافی معرفت حضوری دو نکته بنیادین مشترک با راسل در تئوری معرفت از طریق آشنایی اش داریم. اول اینکه معرفت حضوری آنگونه که در اینجا مورد بحث قرار گرفت با معرفت از طریق آشنایی راسل مشابه است دارد از حیث اینکه فارغ از امکان کاربرد صدق و کذب است. بنابراین هر دو اینها در اینکه نه صادقند و نه کاذب با یکدیگر مشترکند. این ویژگی بخوبی در عبارت بالا نشان داده شده است. دوم اینکه آنچه، مابا آن آشنایی داریم و آنچه در ما حضور دارد باید خودش چیزی باشد که بدون واسطه، معلوم باشد نه توسط بازنمود [=تصویر ذهنی] یا با پدیدار شدن آن. راسل، اگرچه نه به گونه دقیق ولی با نتیجه تلویحی که از دلیلش می‌توان دریافت، خود را به این امر متعهد دانسته است. زیرا اگر آنچه با آن آشنائیم از طریق بازنمودی [=صورت ذهنی ای] باشد که با آن نیز باید به نوبه خود آشنا باشیم، در این صورت تسلسل بی‌نهایتی در سلسله آشنایی‌ها و بازنمودها حاصل خواهد شد. برای به انتها رسانیدن زنجیره آشنایی، اولین آشنایی حقیقی باید نه توسط یک آشنایی یا بازنمود دیگر، بلکه به گونه حضوری تحقق یابد. به هر حال اینها آن ویژگی‌های همخوانی یا مشابه‌تند که براساس آنها می‌توانیم نظریه علم حضوری را با دیدگاه راسل درباره «معرفت از راه آشنایی» هماهنگ سازیم.

معرفت حضوری، معرفت از راه آشنایی نیست

اکنون ما باید تبیین کنیم که چگونه به تدریج به سوی وضعیتی پیش می‌رویم که در آن باید از نظریه آشنایی^(۲) جدا شویم و معرفت حضوری به معنای خاص را که در بالا ذکر شد، که وجود است و به هیچ روی التقاوتی نیست، بیان کنیم. ما باید روش‌سازیم که چرا نمی‌توانیم خود را در محدوده معنایی داده‌های حتی و معرفت از راه آشنایی راسل محدود کنیم. با این حال، به این

بررسی دقیق نمی‌توان دست یافت مگر با پیروی از هدف آغازین خود در این فصل: در خصوص مثال تجربی معرفت حضوری، و تبیین اینکه چگونه ادراکات حسی، و احساسات ماجز از طریق علم حضوری قابل تبیین نیستند.

ما پیش از این بیان کردیم که بطور کلی معنای معرفت حضوری و معرفت حضولی چیست. اکنون بر ماست به این بحث پردازیم که چرا وضعیت‌های فردی ما همچون ادراکات حسی و احساساتمان واجد شرایط لازم و کافی هستند برای اینکه مثالهای تجربی‌ای برای علم حضوری باشند و نه جلوه‌های برخی از معرفت‌های دیگر - حتی معرفت از راه آشنایی.

در اولین مرحله، پیشنهاد می‌کنیم که چیزی همچون درد یا لذت، در تحت عنوان معرفت حضوری مندرج شود، و اینکه امکان بررسی آن به عنوان گونه‌ای از معرفت حضولی وجود ندارد. این صرفاً بدان جهت است که در آشنایی با ادراکات حسی و احساسات همچون درد و لذت، هیچ موضوع غایب/بیرونی وجود ندارد و بنابراین در زمان تجربه، نیازی به یک بازنمود [=صورت ذهنی] از آن موضوع نیست. در نتیجه، امکان رابطه مطابقی میان این دو هویت، یعنی موضوع بیرونی و بازنمود درونی آن، وجود ندارد اگر موضوع بیرونی موجود نباشد. در چنین موردی، امکان معرفت مطابقی باید مطلقاً مردود شناخته شود. آنچه باقی می‌ماند چیزی جز معرفت حضوری نیست که مثال تجربی‌اش با آن گونه آشنایی، نشان داده شد. بنابراین درد یا لذت، نمونه‌های وجودی محض‌اند و نه بازنمود آنچه آنها آشنائیم و به نحوی حضوری برای ما شناخته شده‌اند.^(۳)

ثانیاً چیزی که بدان آگاهی داریم یا با آن آشناییم، آنگاه که در حال تجربه کردن این دریافت حسی هستیم چیزی شبیه به یک داده حسی که بازنمود درد یا لذت است نمی‌باشد، بلکه یک حضور واقعی و نه یک بازنمود [=صورت ذهنی] است و براین اساس یک نمونه [=مصداق] واقعی است و نه مفهوم یا ادراکی از درد یا لذت در ظرف قدرت ذهن. بنابراین ما به نحوی مستقیم (یعنی بدون وساطت صورت ذهنی) به تجربه خود در همان لحظه وقوعش آگاهیم و بدان آشنایی داریم. از این دیدگاه است که معرفت حضوری با تعریف «معرفت خود - متعین» (self-objective) شناخته شده است. چون خود واقعیت عینی درد یا لذت ما - و نه داده‌ای حسی که از آن ناشی شده است - دقیقاً همان چیزی است که ما با آن آشنا شده‌ایم و واقعیت بالفعل و تمام آن در ما

حضور دارد.

در اینجا می‌توانیم ببینیم چه چیزی اساساً معرفت حضوری را از معرفت از راه آشنایی جدا می‌سازد. در خصوص معرفت از راه آشنایی، آنچه ما بدان آشنایی داریم قاعده‌ای داده‌های حسی است که هدف آن بازنمود موضوعات مادی به ذهنمان از طریق تجربهٔ حسی ماست.^(۴) بنابراین داده‌های حسی واقعاً نقش میانجی میان فاعل آشنایی و مراجع عینی آن اشیایی که فاعل شناسایی از آنها آگاه است را بازی می‌کند. با این وصف با در نظر گرفتن تئوری قبلی [=معرفت حضوری]، تحلیل ما هیچ رابطهٔ یا همبستگی میان ذهن ما و موضوعی بیرونی یا هیچ معنایی از بازنمود نمونه‌سازی واقعی احساسات و ادراکات حسی ما را مطرح نمی‌سازد. هنگامی که ما در حال تجربهٔ درد یا لذت هستیم موضوع واقعی آشنایی ما که با آن واقعاً آشناشده‌ایم به نظام وجود ذهنمان تعلق دارد و روشن است که در لحظهٔ این تجربه، هیچ رابطه‌ای با نظام «مفهوم» و «ادراک» بازنمودی ندارد.

از سوی دیگر، داده‌های حسی برای حفظ این دو جنبهٔ بنیادین مطابقت که با معرفت حضوری هماهنگ نیستند طراحی شده، کارکرد آنها به این دوگونه است: (الف) به عنوان وسیله‌ای برای حفظ مطابقت یا آن‌گونه از همبستگی که با مراجع عینی بیرونی خود دارند، و (ب) به عنوان بخشی از نظام مفهوم و نه نظام وجود نمونه‌سازی. آنها ذاتاً نمی‌توانند میان خود و نظام وجود پیوستگی ایجاد کنند چراکه بازنمودهای موضوعات جسمانی هستند. اینها دلایلی کافی برای نارضایتی ما از نظریهٔ معرفت از راه آشنایی و جدا شدنمان از لوازم آن است. با روی کردن به نظریهٔ معرفت حضوری می‌توانیم به بیان اعتبار منطقی که استدلال راسل فاقد آن بود پپردازیم. ویزگی این مطالعهٔ تطبیقی مختصر، بیان اهمیت و کمال نظریهٔ معرفت حضوری است آنگاه که به وضعیت‌های ذهنی شخصی می‌پردازد آنگونه که در برایر دیگر تئوریهایی قرار دارد که به طریقی به موضوعی بیرونی مرتبطند و نمی‌توانند معرفت خود - متعین را برای ما فراهم کنند. در اینجا لازم است این واقعیت را به یاد آوریم که توصیف ما از موارد تجربی علم حضوری همیشه با عبارت «در لحظهٔ تجربهٔ بلاواسطه دریافت حسی و احساساتمان» بیان می‌شود. این برای نشان دادن اینکه ما با یک مورد از علم حضوری سروکار داریم اگر و فقط اگر دست اندر کار تجربه کردن دریافت‌های حسی خود باشیم و نه درگیر انعکاس [صورت‌های ذهنی]

تجربه‌هایمان. نتایج چنان ترسیم می‌شوند که معرفت حضوری توسط اندیشه، تجربه نشده است زیرا خود معنای «حضور» و طبیعت آن که مربوط به نظام وجود است بدانگونه که از نظام مفهوم و ادراک متمایز است چنین نتیجه‌ای راضوری می‌سازد.^(۵) اگر مادر مورد دریافت‌های حسیمان با مرتب ساختن تجربه درد یا الذمان در شب گذشته یا حتی در همین لحظه با یک دوست یا پژشک تأمل کنیم در تلاشیم تا احساساتمان را به صورت مفهومی درآوریم و آن را از نظام وجودیش به گونه‌ای بازنمود [=صورت ذهنی] که تعلق به نظام مفهوم دارد تغییر دهیم. با انجام این کار، ما از گستره وجودی معرفت حضوری به وضعیت مفهومی معرفت حصولی حرکت می‌کنیم. به نظر ما این همان بازتاب [اندیشه] است، زیرا هرگاه مجالی برای بازنمود وجود داشته باشد امکان مطابقت [نیز] وجود خواهد داشت. آنچه این مطابقت ایجاب می‌کند چیزی جز معرفت حصولی نیست که ممکن است به نوبه خود صادق یا کاذب باشد.

حضور دریافت‌های حسی ما، غیربازنمودی است

پس از برهان فوق، چنان تعجب‌آور نخواهد بود اگر کسی به این نتیجه برسد که معرفت حضوری، گونه‌ای فعل پدیداری و التفاتی دانستن نیست، خواه استدلالی باشد و خواه شهودی. ما «معرفت شهودی» را در اینجا به معنای متعارف واژه به کار می‌بریم یعنی معنایی که با مفهوم خودجوش [=فی البدیهه] و غریزی بازنمود سروکار دارد.

معرفت شهودی از آن حیث که در مقابل معرفت استدلالی است از طریق فرآیند استنباط [=ارجاع] بدست نمی‌آید، زیرا معرفت شهودی صدق و اعتبار عینی خود را از طریق کاربرد بلاواسطه نسبت به موضوعات بیرونی بدست می‌آورد. با این حال همچنان باید در آن نظام مفهوم که به جای مطابقت داشتن با نظام وجودی با موضوع عینی اش مطابقت دارد قرار داده شود. به سخن دیگر، اگرچه معرفت شهودی، چنانکه عموماً دریافته می‌شود «استدلالی» نیست، ولی در عین حال «ارجاعی» است که موضوعات بیرونی را به عنوان مراجع عینی مطابقت خویش می‌گیرد.

بدین دلیل است که باید معرفت حضوری را از معرفت شهودی تمیز دهیم، دقیقاً همانطور که آن را از معرفت استدلالی و نیز از معرفت از راه آشنایی متمایز ساختیم. تلاش دیگری باید

مصطفوف روشن کردن این امر گردد که معنای مورد نظر ما از معرفت حضوری تفاوت زیادی با مفهوم خاصی که برگسون در کتاب خود «ذهن خلاق» از شهود ارائه می‌کند دارد.^(۶) معرفت حضوری برای ما بازنمود و مفهومی از موضوع بیرونی خود فراهم می‌سازد و به عنوان فعل التفاتی دانستن عمل می‌کند. این معرفت کل گستره التفاتی بودن را در ما آغاز می‌کند ولی شیوه معرفت حضوری در وضعیت درد یا لذت، به گونه‌ای کاملاً متفاوت عمل می‌کند. این معرفت، سبب و موجب پیدایش مصدق واقعی موضوع که واقعیت بالفعل موضوع است می‌گردد. بجای عینیت بخشیدن به صورت التفاتی خود از موضوع به واسطه صورت مفهومی دادن، آشنایی ما با واقعیت خود موضوع را به وجود می‌آورد. در این طریق ما را به یکی دانستن واقعیت ذهنمان با واقعیت عینی موضوع - که در یک اتحادی وجودی با یکدیگر پیوند دارند - تحت شرایطی خاص و امی دارد اگر به عنوان مثال بگوییم: «من می‌دانم که درد می‌کشم» صرفاً معنای «من درد می‌کشم» را می‌دهد. بنابراین واژه «دانستن» هیچ نقشی جز تاکید بر یک وضعیت خاص وجودی ندارد. با این حال این همان است که ما از «معرفت غیر بازنمودی» مورد نظر قرار می‌دهیم.

در این متن، مشاهده زبانی مطرح شده توسط ویتنگشتاین کاملاً جالب به نظر می‌رسد. او دقیقاً اشاره کرده است که:

«دربافت‌های حسی من به جه معنایی، شخصی‌اند؟ خوب، تنها من می‌توانم بدانم که واقعاً درد می‌کشم؛ فرد دیگر تنها می‌تواند آنرا حدس بزند. این به گونه‌ای نادرست و به گونه‌ای دیگر بی‌معناست.

اگر ما واژه «دانستن» را به گونه‌ای که معمولاً به کار می‌رود بکار می‌بریم (و چگونه می‌توانیم آنرا به گونه‌ای دیگر بکار ببریم؟) در این صورت افراد دیگر غالباً وقتی من درد می‌کشم آن را در می‌یابند. با این وصف همه آنها دارای قطعیتی در حدی که خود من آن را می‌دانم نیستند. در مورد من به هیچ وجه نمی‌توان گفت (مگر احتمالاً به صورت لطیفه) که من می‌دانم که درد می‌کشم. چه معنایی می‌خواهد بدهد به جز احتمالاً اینکه من درد می‌کشم.^(۷)

ویتنگشتاین، اگرچه به گونه‌ای غیر قاطعانه، به این نقطه می‌رسد که بگوید «اینکه من می‌دانم

که درد می‌کشم» به این معناست که «من درد می‌کشم». از طریق تشخیص این واقعیت که آشنایی ما با دریافت‌های حسیمان نیازی ندارد که به توسط صورتی التفاتی از معرفت یا از طریق معنای متعارف معرفت صورت گیرد. بنابراین مطلب از این قرار است که برای هر دریافت حسی و احساس همچون درد یا الذت که توسط فاعل آن دانسته می‌شود باید وجود آن بهنحوی در ذهن آن فاعل حضور داشته باشد که تفاوت‌های وجودشناختی و معرفتشناختی میان آنها مطلقاً وجود نداشته باشد. این بدان دلیل است که وضعیت وجودشناختی و معرفتشناختی یک موضوع حاضر و یک موضوع ذهنی که موضوع در آن حضور یافته است درواقع عین هم و یکی هستند. وقتی که ارزشهای وجودشناختی و معرفتشناختی، یکی می‌شوند، تعجب‌آور نخواهد بود (و برای ویتنگنشتاین نباید مجالی برای شک یا تردید وجود داشته باشد) که «دانستن» اینکه من درد می‌کشم دقیقاً به معنای من درد می‌کشم باشد.

در خصوص آشنایی ما با دریافت‌های حسی و احساساتمان، یا به زبان ویتنگنشتاین زبان درد، دو بحث وجود دارد که اگر بخواهیم موضوع را توضیح دهیم شایسته است بدانها بپردازیم.^(۸)

یک بحث با ویتنگنشتاین است در خصوص عبارت فوق و دیگری با راسل در خصوص تمایز مشهور وی میان معرفت از راه آشنایی و معرفت از راه توصیف. بباید به اولی بپردازیم.

زبان درد چه چیزی بجز زبان وجودشناختی درد است؟

پیش از این با این نتیجه گیری ویتنگنشتاین مواجه شدیم که «من می‌دانم که درد می‌کشم» به تعبیر او «احتمالاً به معنای من درد می‌کشم» است. در بادی نظر این جمله به لحاظ زبانشناختی معادل آن است که بگوییم «دانستن» در این متن یا زائد است یا مترادف با واژه وجود که با جمله بعدی «من... می‌کشم» معلوم گردیده است. بنابراین تفسیر، جمله «من می‌دانم که درد می‌کشم» می‌تواند با حذف عبارت «من می‌دانم» واقعاً تنها این معنا را افاده کند که «من درد می‌کشم».

اگر مورد واقعاً این است، این جمله دیگر دلالت بر تأمل یا درون نگری احساس درد من نخواهد داشت، بلکه همانظور که گفته شد تاجایی که معنامی دهد «من واقعاً درد می‌کشم» بیانی ویژه درباره مصدق تجربی معرفت حضوری است. در این حالت، درد من به عنوان موضوع

آشنائیم، یک مصدق است و نه بازنمودی در ذهن من در شکل «اتحاد وجودی».

به هر حال، موضوع کاملاً تفاوت ذاتی خواهد داشت اگر این جمله به عنوان بیان صوری تأمل من در مورد تجربه دردم اخذ گردد. در مورد درون‌نگری‌ای همچون این مورد، من درباره امری اندیشه می‌کنم که نسبت به آن قبل‌آشنایی پیدا کرده‌ام. به علاوه، از طریق این اندیشه من به درد خود به گونه‌ای صورت مفهومی می‌دهم که مفهوم تجربه درد با عینیت یافتن در ذهن به عنوان بازنمود ارجاع عینی، که در این مورد واقعیت تجربه درد من است عمل می‌کند. همانطور که قبل‌آگفتیم به مجرد اینکه به فعل التفاتی صورت مفهومی دادن و بازنمود بپردازیم مساله معرفت حضولی مورد نظر قرار می‌گیرد. ما از نوعی معرفت که حضوری است به نوعی دیگر که حضولی است سوق داده شده‌ایم. اکنون که بسوی معرفت حضولی رهمنوی شده‌ایم بنظر می‌رسد که نظریه ویتنگشتاین دیگر قابل دفاع نباشد، زیرا براساس این فرض، عبارت «من می‌دانم» لزوماً به معنای «من در وضعیت... هستم» نیست و در نتیجه «دانستن» معادل با فعل «بودن» نخواهد بود. این سبب می‌شود که معنای درستی برای گفتن اینکه «من می‌دانم که درد می‌کشم» به معنای این باشد که «هنگامی که من در چنین و چنان وضعیتی درد می‌کشیدم یا می‌کشم در این صورت به یک تجربه گذشته یا حال معرفت دارم» پدید آید.

در موضوعاتی که به توصیف مربوط است معمول است که معرفت بیشتری درباره درد خود را صورت بندی مفهومی می‌کنم تا خودم و پرشکم را اطمینان دهم که من از حیث درد در چنین و چنان وضعیتی هستم، بخصوص آنجاکه دو وضعیت از درد برخی مشابهت‌هایی دارند. من با درون‌نگری و تأمل درباره تجربه‌ام، آنرا به منظور تبیینی آشکار و غیرمیهم در عناصر تعیین بخش تجربه درد قرار می‌دهم. به مجرد اینکه این تأمل حاصل شود علم حضوریم به درد به مقوله معرفت حضولی درمی‌افتد. حال که چنین است، با ویتنگشتاین موافقت کنیم که «من می‌دانم که درد می‌کشم» باید یا معنایش این باشد که «من درد می‌کشم» به‌طوری که اولین واژه فاعلی «من می‌دانم» به‌نحوی زاید بکار رفته باشد و بتواند بدون آنکه هیچ تغییری در معنای جمله پدید آید حذف گردد، یا اینکه «دانستن» در این کاربرد چنانکه بعداً مطرح کرده است به معنای «اپراز عدم اطمینان بی‌ثمر است باشد». (۹) هیچکدام از این دو گزینه قابل قبول به نظر نمی‌رسد، زیرا هیچیک از آنها کاربرد متعارف و معنای فعل «دانستن» را برآورده نمی‌کنند.

به نظر می‌رسد که پیشنهاد صحیح با جملاتی همچون «من می‌دانم که دردمی‌کشم» به عنوان گونه‌ای توصیف درون‌نگرانه که بیانگر آشنایی مطابقی من با حضور مصداق واقعی دردم است سروکار داشته باشد. یعنی در همان وقتی که ما در حال تجربه نمودن درد هستیم با درد به نحو علم حضوری آشنائیم؛ ولی هنگامی که در حال آزمودن تجربه خود از طریق تأمل بر روی آن هستیم در آن هنگام دارای آشنایی مطابقی‌ای با مصداق اصلی که معرفت حصولی ما را شکل می‌دهد خواهیم شد. این، معرفت حصولی مانسبت به دردمان و نیز معنادار بودن کل این جمله: «من به یقین می‌دانم که دردمی‌کشم» را توجیه می‌کند.

بدینسان هیچگونه دلیلی برای حذف یا تفسیر ناماؤس اظهارات درون‌نگرانه عادیمان، که به عنوان بخشی از آگاهی انسان در نظر گرفته می‌شوند، وجود ندارد.

معنای آشنایی چیست؟

به گونه‌ای مشابه، تمیز راسل میان معرفت از راه توصیف و معرفت از راه آشنایی می‌تواند موضوع بررسی انتقادی قرار گیرد. در بحثهای قبلی قائل شدیم که تفاوتی ملموس میان علم حضوری خودمان با علم از راه آشنایی راسل وجود دارد. این تفاوت عمدتاً درباره این واقعیت نمایان می‌شود که در معرفت از راه آشنایی دلالتی بر ارجاع به موضوعی بیرونی وجود دارد که لزوماً در مصدق تجربی معرفت حضوری پیش‌گفته آشکار نیست. سؤال بجا این است که: آیا می‌توان با کنار گذاشتن تفاوتهای لفظی یا معنایی، این تفاوت را کم‌اهمیت به حساب آورد و آیا اصولاً در نهایت، این دو نظریه - اگر نه در همه جا، دست‌کم در مثال تجربی پیشنهادی متقدم - می‌توانند با یکدیگر جمع شوند؟ اجازه دهیم تلاش کنیم تا ببینیم آیا وجود سازگاری میان نظریه معرفت حضوری ما و نظریه معرفت از راه آشنایی امکان‌پذیر است؟

راسل برای تمیز میان معرفت از راه آشنایی و معرفت از راه توصیف، به‌نحوی روشن بیان می‌دارد:

«بدینسان در هنگام حاضر بودن میزم، من با داده‌های حسی‌ای که نمود میزم - یعنی رنگ، شکل،

سختی، نرمی، و... - را می‌سازند آشنا هستم و همگی اینها اموری هستند که من هنگام دیدن یا

لمس کردن میز خود بدون واسطه بدانها علم دارم....»

«اما علم من به میز به عنوان موضوعی جسمانی، علمی مستقیمه [=بلا واسطه] نیست، بلکه فراهم آمده از آشنائیم با داده‌های حسی‌ای است که سازنده ظاهر میزند. دیدیم که بدون انجامیدن به امری محال، می‌توان در اینکه اصلاً میزی وجود دارد شک کرد در حالیکه نمی‌توان در داده‌های حسی شک نمود.» (۱۰)

اگر داده‌های حسی به عنوان نمود موضوعی جسمانی، همچون میز من، در حین رویت یا لمس آن در نظر گرفته شوند، در این صورت طبیعتاً گونه‌ای پیوند با میز به عنوان موضوعی جسمانی که سبب پیدایش آنها گردیده است دارند. پیشتر ما به این پیوند قائل شدیم، اکنون سؤال این است که نوع این پیوند و ارتباط، جدا از رابطه مطابقت، چه چیزی می‌تواند باشد. همانطور که پیش از این گفتیم به محض تحقق رابطه مطابقت، باید امکان این را که داده‌های حسی در مطابقت با موضوعات عینی برخطا باشند در نظر بگیریم. این درست است که بگوییم شک در اینکه داده‌های حسی در حالت نفسانی من موجودند امکان ندارد. ولی این هم درست است که بگوئیم شک در اینکه داده‌های حسی در بازنمود و مطابقت با موضوعات جسمانی صادقند امری کاملاً ممکن است.

نکته استدلال این است که داده‌های حتی با اظهار چنین رابطه‌ای ذاتی نسبت به واقعیات جسمانی و از این منظر که با کارکردی میانجیگرانه توصیف شده‌اند و توسط خود راسل ظهور (appearance) نام گرفته‌اند، نمی‌توانند به عنوان تمام حقیقت آن واقعیت عینی که ما با آن آشنائیم در نظر گرفته شوند. بلکه آنها تاحدی ذهنی و حاضر در ذهن ما و تاحدی عینی و مرتبط با وجود مستقل مرجع عینی خود هستند. بنابراین همانطور که بیان شد، داده‌های حسی فاقد حضور کامل در ذهن به همراه کل این نسبت ذاتی در ارتباط با واقعیت جسمانی هستند. آنها دست کم دارای یک رابطه‌اند که بر بازنمود و ظهور آنها به عنوان آن واقعیت جسمانی که متکی بر وجود بیرونی آن واقعیت است دلالت می‌کند. در عوض آنان از این جهت در نظام مفهوم و بازنمایی باقی می‌مانند و با این ارتباط نمی‌توانند در نظام وجود بوده، اتحاد وجودی خالصی با

نفس [= ذهن] داشته باشند.

با فرض اینکه رابطه مطابقی با موضوع جسمانی بخشی از طبیعت داده‌های حسی است، هرگز نمی‌توان آنها را در مقوله معرفت حضوری، که ما آن را با مثال تجربی اش در اینجا بیان کردیم، مندرج ساخت. در عین حال باید اعتراف کرد که معنایی از حضور، وجود دارد که آشنایی ذهن با داده‌های حسی، با همه کاربردهای مفهومیشان در خصوص موضوع واقعیات جسمانی، می‌تواند در آن بکار رود.^(۱۱) با این وصف این نیاز به شاخه‌ای دیگر از معرفت حضوری دارد که بتواند نسبت به داده‌های حسی کاربرد داشته باشد و با موضوع مورد بررسی در اینجا هم خلط نشود.

تحلیل تجربی مورد بحث، مبنایی برای دانستن تفاوت اصلی میان دونوع «آشنایی با» یا اگر می‌خواهید بگویید دونوع «معرفت از راه آشنایی»، به دست ما می‌دهد. مصادق یکی از آنها داده حسی راسلی و مشخصه‌اش، داشتن دلالتی مطابقی نسبت به موضوع جسمانی است. و دیگری، آشنایی با احساسات و دریافت‌های حسی ماست که مطلقاً فاقد هرگونه دلالت بر یا پیوند با موضوع بیرونی است. مقصود از این صرفاً توصیفی از چیزی است که فیلسوفان اشراقی، به عنوان نوعی تجربی از مفهوم عام معرفت حضوری از دیدگاه خود مطرح کرده‌اند. البته مشکل بزرگی در اینجا وجود دارد که تقریباً همه عرصه‌های فلسفه درگیر آند، و آن مسأله ارتباط ذهن - بدن است. در حالی که نظریه‌های جالب بسیاری در حوزه صدورگرایان در خصوص این مسأله وجود دارد، این مسأله تنها اندکی و آن هم نه بهطور مستقیم به موضوع اصلی ما مربوط می‌شود.^(۱۲)

پرسش دیگر این است که چگونه دریافت‌های حسیمان، علم حضوری از طریق «اسراق» است و نه حضور از طریق «وحدت» یا از طریق انجداب.

وقتی به بیان تجربی دیگری از معرفت حضوری بازگردیم، درباره این مسأله اخیر به تفصیل سخن خواهیم گفت.

تبیین تجربی - اشرافی دریافت حسی

مبدع نظریه معرفت حضوری، شهاب الدین سهروردی (۱۱۹۱/۵۴۹-۵۸۷) تبیینی

تجربی از این نحوه خاص معرفت حضوری به دست می‌دهد که کاملاً جالب است. او می‌گوید:

«یکی از اموری که دیدگاه ما را درباره اینکه مانعنهای ادراکات داریم که نیازی به اخذ صورت دیگری

جز حضور واقعیت (ذات) امر مورد ادراک (مُدرَك) ندارد تایید می‌کند هنگامی است که شخص به

جهت قطع یا آسیب دیدن یکی از اعضایش درد می‌کشد. در این صورت او این آسیب را احساس

می‌کند. ولی این احساس با ادراک هرگز به نحوی نیست که آن آسیب، صورت بازنمودی ای [=صورت

ذهنی‌ای] در همان عضو یا عضو دیگر از خود برجای گذارد، بلکه شیئی ادراک شده (مُدرَك) چیزی

جز همان آسیب نیست؛ چیزی که واقعاً قابل درک حسی است و ذاتاً همان درد است، نه بازنمود آن

که توسط خودش پدید آمده است. این اثبات می‌کند که در میان اموری که ادراک می‌کنیم چیزهایی

وجود دارند که برای درک شدن‌شان کافی است که واقعیتشان در ذهن یا هر عامل دیگری که در ذهن

حضور دارد دریافت شود.»^(۱۳)

در این عبارت می‌توانیم دو نکته بیاپیم که مستقیماً به موضوع مورد بحثمان، یعنی مصداق

تجربی معرفت حضوری، می‌پردازند. اولین نکته همان است که سهروردی با این کلمات به آن

شاره کرده است که: «مانعنهای از ادراکات داریم که نیاز به اخذ هیچ صورت بازنمودی ندارند.»

میانجی‌گری و وساطت صورتی ذهنی برای دستیابی به معرفت، مورد نیاز فعل التفاتی ذهن

است و توسط ذهن انجام می‌شود اگر و تنها اگر واقعیت موضوع از ابتدا «غایب» از ذهن عالم باشد.

و هنگامی که موضوعی خارجی ادراک می‌شود دقیقاً چنین است. ولی در خصوص موضوعاتی که

قبل‌اً در ذهن حضور داشته‌اند به نظر می‌رسد نامعقول است آنچه بذاته حضور دارد بازنمودی [=

صورت ذهنی] داشته باشد، این امر کم و بیش شبیه علم به چیزی است که قبل‌اً معلوم بوده

است.^(۱۴)

نکته دوم، برهان اصلی او را شکل می‌دهد که تحلیلی تجربی درباره تجربه درد است. به نظر

می‌رسد او این سؤال را مطرح کند که مادر مورد تجربه درد واقعاً از چه چیزی رنج می‌بریم؟ از یک

بریدگی در انگشتمن، یا شکستگی ای در پایمان، یا به تعبیر خود او از صورت [ذهنی]- یا به تعبیر راسل از داده‌ای حسی - ناشی از آن بریدگی یا شکستگی؟ او معتقد است نامعقول است که مسئولیت را برعهده داده‌های حسی یا بازنمود و نمود تجربه در بگذاریم در حالیکه واقعیت آن درد مطلقاً در نفس یا برخی از قوای ذهنی آنکه رنج می‌برد حضور دارد. این صرفاً واقعیتی روانشناختی است که مثلاً احساس بریدگی در انگشت فرد، بدون شک آشنایی او با خود بریدگی انگشت است نه با بازنمود یا داده‌های حسی آن بریدگی. یک بریدگی در انگشت من، به سختی شبیه بریدگی ای در میز من است که آن رامی بینم یا لمس می‌کنم. در آن تجربه، کامل‌اُقابل درک است که بگوییم در جلوی میزم، باداده‌های حسی ای که سازنده نمود میزم هستند - همچون رنگ، شکل و... - آشنایم. با این حال، حضور واقعیت یک شکستگی در پای من به سختی می‌تواند این سخن را که «من با داده‌های حسی ای که نمود پای شکسته من - مثلاً رنگ، شکل، سختی، یا نرمی آن - رامی سازند آشنایم» معنادار نماید. آیا این واقعاً توصیفی از درد من است؟ نه، قطعاً چنین نیست. البته من می‌توانم پای شکسته خود را از بیرون ببینم و لمس کنم و یا داده‌های حسی آن که سازنده نمود پای من است آشنایی حاصل کنم همانطور که پژشک من می‌تواند چنین کند، ولی این گونه آشنایی دیگر عین آنکه من با خود درد داشتم نیست. بنابراین، گونه‌ای دیگر از آشنایی است که اکنون مورد بحث ما نیست. ما درباره آشنایی با احساسات و درمان سخن می‌گوئیم نه درباره داده‌های حسی تغییر شکل پایمان که به عنوان واقعیتی جسمانی و بیرونی مطرح و مربوط به معرفت حصولی است.

بنابراین براساس رویکرد سه‌روردی، تنها می‌توان این نتیجه را گرفت که در صورت پی‌افکندن این معرفت تجربی، به گونه‌ای قابل توجیه می‌توانیم بگوئیم ما گونه‌ای ادراک یا معرفت داریم که توسط هیچ بازنمود یا داده حسی بدست نیامده است. این ادراک یا معرفت تنها از طریق اتحاد وجودی ای که در نظام فیلسوفان پیش‌گفته به عنوان «حضور» مطرح است پا به عرصه وجود می‌نهد. بنابراین معرفت حضوری توسط این تعریف معلوم می‌گردد: آنچه در آن، واقعیت شیء معلوم، در نفس فاعل شناسایی [=عالی] حاضر است بدون هرگونه صورت ذهنی یا

داده حسی آن شیء. این است معنای معرفتی که خودش، موضوع خارجی نیز هست. زبان این نحوه معرفت نیز کم و بیش چیزی جز زبان خود وجود نیست. من معتقدم عامل توجیه کننده ویتنگشتاین در به انجام رسانیدن یک بازی درد زبانی به گونه‌ای متمايز از سایر بازیهای زبانی، همانا بازشناسی ضمنی همارزی میان «من می‌دانم که درد می‌کشم» و «من درد می‌کشم» بوده است. این موضوعی است که بعدها درباره آن با مثالهایی دیگر از معرفت حضوری، توضیح بیشتری داده خواهد شد.

پی‌نوشت‌ها

*. این نوشتار، ترجمه فصل چهارم از کتاب زیر است:

The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence, Mehdi Ha'iri Yazdi.

Foreword by Seyyed Hossein Nasr, State University of New York, 1992.

1. B. Russel, *The Problems of Philosophy* (London, 1976), ch. 12.

۲. ممکن است مطرح شود که معرفت حضوری صرفاً راهی دیگر برای تبیین «معرفت از طریق آشنایی» را اسل است و تفاوتی با آن ندارد. این بخش اختصاصاً برای پاسخ دادن به این انتقاد گنجانده شده است.

۳. سهروردی، کتاب *المشارع والمطارات*، (انجمن حکمت و فلسفه، تهران)، ص ۴۸۵.

4. Russel, *The Problems of Philosophy*, ch 5.

۵. برای آگاهی بیشتر از معرفت خود - متعین، بنگرید به بحث جالب میان دو شارح برجسته کتاب *النفس* ابن سينا، *نصرالدین طوسی و فخرالدین رازی در کتاب الا شارات*، بخش دوم، صص ۶۶-۳۵۹.

6. Henry Bergson, *Introduction to Metaphysics*.

7. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Ancombe (New York, 1968), Para. 24.

۸. درباره همین موضوع نگاه کنید به صدرالدین شیرازی، کتاب *الاسفار*. سفر اول، جلد اول، ص ۳.

9. *Philosophical Investigations*, Para. 247.

10. Russel, *The Problems of Philosophy*, pp. 46-7.

۱۱. اگر همین خط را که توسط این فلسفه اشرافی مطرح شده است پیروی کنیم می‌توانیم همه ادراکات و مفاهیم را به افعال اشرافی فاعل شناسایی [=عالیم] فروکاهیم، و البته این سبب می‌شود که تمامی این ادراکات و مفاهیم، از جمله داده‌های حسی، گونه‌ای معرفت حضوری گردند. بنگرید به، صدرالدین شیرازی، کتاب *الاسفار*، سفر اول، ج ۱، ص ۳.

۱۲. در یکی از فصول بعدی، ما شکل تجربی دیگری از معرفت حضوری را عرضه خواهیم کرد که نظریه ما را تکمیل و

منسجم می‌کند. در آنجا دربارهٔ معرفت به حالت‌های شخصی ذهن که شامل معرفت به بدن، خیال و وهمنان می‌شود سخن خواهیم گفت.

۱۳. کتاب *المشارع والمغارحات*، ص ۴۸۵، پاراگراف ۶۱۲

۱۴. این گونه برهان در اندیشهٔ اسلامی با عنوان «تحصیل حاصل» شناخته می‌شود. می‌توان تصور کرد که این اصلاً معادل معنای متعارف - و نه منطقی - همانگویی (tautology) است.