

معرفت و گونه های شهود

عباس عارفی

اشاره

در این مقاله، بین دو اصطلاح «علم حضوری» در فلسفه اسلامی و اصطلاح «intuition» مقایسه شده است. نگارنده نخست به اصطلاح علم حضوری یا شهودی در فلسفه اسلامی اشاره کرده، سپس به اصطلاح «intuition» در فلسفه غرب - و نیز در فلسفه منطق، فلسفه ریاضیات، فلسفه اخلاق - پرداخته است و سرانجام بدین نتیجه رسیده که نسبت بین علم حضوری و intuition - که بهتر است آن را به «علم بی واسطه» ترجمه کنیم - عام و خاص مطلق است.

کلید واژه: علم حضوری، شهود، علم باواسطه، معرفت، گونه های شهودی، فلسفه، فلسفه منطق، فلسفه ریاضی، فلسفه اخلاق.

علم حضوری یکی از شاهکارهای فلسفه اسلامی است که در فلسفه اهمیت فراوان دارد. هدف از این مقاله، بررسی علم حضوری و مقایسه آن با اصطلاح «intuition» در فلسفه غربی است. در این مقاله، بحث درباره «شهود» در فلسفه اسلامی، به معنای علم حضوری یا علم اشراقی و مقایسه آن با مفاد اصطلاح «intuition» در فلسفه غرب است که آن نیز به «شهود» یا «سهش» ترجمه می شود. این بحث اهمیت فراوان دارد و ضرورت آن در مباحث تطبیقی و مقایسه ای روشن می شود، چراکه غفلت از تشخیص دقیق مفاد الفاظ و مصطلحات، سبب می شود که سنخ مباحث

آن عوض شود و چالش‌ها در ادبیات مناسب آن صورت نگیرد. اینک بحث در این باره را در مراحل زیر - ده مرحله - دنبال خواهیم کرد.

(۱) علم حضوری: فلاسفه از دیر زمان به نوعی معرفت و آگاهی توجه کرده‌اند که در مقابل علم حصولی قرار دارد و قسیم آن محسوب می‌شود. این علم ویژگی‌هایی دارد که هویت آن را از علم حصولی ممتاز می‌کند (محمد فنایی اشکوری، ۱۳۵۷: ۱۵۵-۱۲۱، Mehdi Ha'iri Yazdi، ۱۹۸۳: ۷۹-۷۵). از جمله آن ویژگی‌ها این است که در علم حضوری بین عالم و معلوم واسطه‌ای مفهومی، یعنی صور ذهنی، با صورحاکمی وجود ندارد و عالم خود با عین معلوم، اشراف آگاهانه می‌یابد. ویژگی مهم دیگر آن، این است که نه تنها در این نوع آگاهی خطا وجود ندارد، بلکه به هیچ وجه خطا در آن فرض ندارد. به عبارت دیگر، خطا و اشتباه در جایی متصور است که بین عالم و معلوم واسطه‌ای باشد که در آن صورت ممکن است این واسطه، یعنی صورت حاکمی، ما را به طور دقیق به معلوم منتقل نکرده باشد. ولی چنین سر منشأ خطایی در علم حضوری وجود ندارد. البته در اینجا مناقشه‌هایی نیز صورت گرفته است (علی پایا، ۱۳۸۲: ۴۸۵-۴۸۳) که یا ناشی از عدم توجه به حقیقت علم حضوری و یا ناشی از خلط بین جوانب بحث است. یکی از نکات مهمی که باید در بحث علم حضوری و علم حصولی مرتبط با آن بدان عنایت داشت، توجه به سه نوع علم است که در طول هم هستند. این سه نوع علم عبارت‌اند از: علم حضوری، بیان علم حضوری و تفسیر آن. برای مثال اگر شخص گرسنه بگوید: «من احساس گرسنگی می‌کنم»، این گزاره وجدانی حاکمی از علم حضوری است که همان احساس درونی گرسنگی است. در اینجا نه در علم حضوری ما خطا رخ داده است و نه در بیان بدون کم و کاست آن. حال اگر آن شخص بگوید: «شکم من از غذا خالی است»، ممکن است این گزاره خطا باشد. در اینجا ما نه با علم حضوری سرو کار داریم و نه با گزاره وجدانی که حکایت بدون تفسیر آن است، بلکه با تفسیر علم حضوری به شکل یک گزاره مواجه هستیم که قسمی از علم حصولی است. بنا بر این، در این مثال علم حضوری همان یافت درونی ماست، نه تصویر ذهنی آن به نحو تصور، قضیه و تصدیق.

گفته‌اند که تصریح به این سنخ از علوم، یعنی علم حضوری از شهاب الدین سهروردی، معروف به شیخ اشراق است. (Mehdi Ha'iri Yazdi، ۱۹۸۳: ۱۱۶-۱۱۵). فلاسفه پیش از او نیز به این گونه علم توجه داشته‌اند؛ به خصوص در فلسفه نوافلاطونی - یعنی مکتبی که با فلوطین (Plotinus) آغاز شد و با پروکلوس (Proclus) پایان یافت - به علم حضوری توجه بیشتری شده است و در این مکتب است که از مفهوم اشراق (illumination) نیز سخن به میان آمده است (همان: ۹-۶).

پس، علم حضوری گونه‌ای از معرفت است که در آن خطا راه ندارد، چرا که در آن واسطه ذهنی وجود ندارد و مطابقت و عدم مطابقت در آن مطرح نیست. به عبارت دیگر، مطابقت و عدم مطابقت از قبیل ملکه و عدم ملکه است که در آن باید موضوع، شأنیت اتصاف به طرفین آن را داشته باشد. از این رو علامه طباطبایی مطابقت و عدم مطابقت را از خواص علم حصولی دانسته و چنین نوشته است: «المطابقة واللامطابقة من خواص العلم الحسولی دون الحضوری» (علامه طباطبایی، ۱۹۸۱: ۲۵۷). همچنین گفته‌اند: علم حضوری علمی است که در آن علم و معلوم یکی است و به بیان دیگر، علمی است که موضوعش عین خودش است (عبدالله نصری، ۱۳۷۹: ۴۱).

۲) علم شهودی: گاهی از علم حضوری که در بند قبل توصیف شد، به «علم شهودی» تعبیر می‌شود. صدرالمتألهین در *اسفار*، در آنجا که در باره تفسیر کلام شیخ اشراق بحث می‌کند، چنین می‌نویسد: «لا يمكن تعقلها [الذوات الوجودية] إلا بالحضور الوجودی والشهود الاشراقی» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴۱۲). وی در این کلام «حضور» را با «شهود» قرین هم قرار داده است. گاهی نیز به جای «شهود» از لفظ «مشاهده» استفاده شده است؛ چنانکه می‌خوانیم: «فالعلم بما [بالوجودات] إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۹۸۱: ۵۳).

می‌توان مدعی شد که غالباً هر جا در فلسفه یا عرفان اسلامی از «شهود» سخن به میان رفته، مراد «علم حضوری» است (سید محمد رضا حجازی، ۱۳۷۲: ۳۲-۲۲). گرچه لفظ «مشاهده» اعم از علم حضوری و علم حصولی است. در منطق، مشاهدات شامل محسوسات و وجدانیات می‌شود. محسوسات، مدرکات به حس ظاهر و وجدانیات، گزاره‌های حاکی از مدرکات به حس باطن و ادراکات حضوری است (ملاهادی سبزواری، بی‌تا: ۹۰ - ۸۹). غالباً شیخ اشراق «مشاهده» را به معنای علم حضوری به کار برده است. به عنوان نمونه، وی می‌نویسد: «المشاهدة هي شروق الأنوار على النفس بحيث تقطع منازعة الوهم» (شهاب الدین سهروردی، ۱۳۷۹: ۱۲۶)؛ یعنی مشاهده، تابش انواری بر روان آدمی است، به گونه‌ای که با آن، منازعه و همی از میان برخیزد. وی در رساله صغیر سیمرغ می‌نویسد: «مبین است که مشاهده قوی تر از استدلال باشد ... بعضی از متصوفه را پرسیدند که ما الدلیل علی وجود الصانع؟ [چه دلیلی بر وجود آفریدگار وجود دارد؟]، فقال أعتی الصباح عن الصباح [ما را صبح از چراغ بی نیاز کرد] (شهاب الدین سهروردی، ۱۳۷۲: ۳۱۷). همو نیز در رساله لغت موران در باره «شهود» نوشته است: «و همه متفق اند که تا حجاب بر نخیزد، شهود حاصل نشود» (شهاب الدین سهروردی، ۱۳۷۲: ۲۹۷) شیخ اشراق در کتاب *تلویحات*، حکایت منامیه‌ای ذکر می‌کند که وی در یک جلسه‌ای عرفانی، موفق

می‌شود ارسطو معلم اول را ملاقات کند. وی در این دیدار از ارسطو در باره دشواری مسأله علم و کیفیت حل آن سوال می‌کند و او در جواب می‌گوید: «ارجع الی نفسک فتنحل لک» به خود مراجعه کن، مسأله برایت حل می‌شود. و زمانی که از وجه حل مسأله از طریق درون کاوی نفسانی سوال می‌کند، ارسطو وجه آن را این می‌داند که علم ما به خودمان از طریق واسطه صورت نمی‌گیرد؛ بلکه خودمان هستیم که خود را ادراک می‌کنیم و در اینجا است که حقیقتاً، اتحاد علمی بین عالم و معلوم وجود دارد. سپس وی از افلاطون بسیار تجلیل می‌کند - چرا که او به معرفت حضوری و شهودی در فلسفه خود بسیار بها داده است. - و زمانی که شیخ اشراق از او سوال می‌کند: آیا در میان فلاسفه ما، کسی یا کسانی به مقام افلاطون رسیده‌اند یا نه؟ ارسطو نام چند تن را ذکر می‌کند و می‌گوید: «اولئک هم الفلاسفة و الحکماء حقاً، وما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا الی العلم الحضوری الشهودی.» (شهاب الدین سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۴)؛ یعنی اینان هستند که در واقع حکیم و فیلسوف اند، زیرا به حد علم رسمی، یعنی علم حصولی و مفهومی بسنده نکرده، بلکه به علم حضوری و شهودی دست یافته‌اند (شهاب الدین سهروردی، ۱۳۷۲: ۷۴-۷۰).

بنابراین، غالباً «علم شهودی» بر علم حضوری اطلاق می‌شود و گاهی نیز «مشاهده» هم به همین معنا به کار می‌رود؛ گرچه مشاهده گاهی در مورد نوعی علم حصولی هم کار برد دارد و از این جهت اعم از شهود محسوب می‌شود.

(۳) intuition (شهود): در فلسفه و معرفت شناسی غرب و نیز در منطق، ریاضیات، فلسفه اخلاق غربی و... اصطلاح «intuition» با «intuitive knowledge» و مترادف آن به کار رفته که در فارسی به «شهود» یا «معرفت شهودی» برگردان شده است. از معادل یا معادل هایی که برای آن در فارسی برگزیده شده است، به سرعت این اصطلاح به معنای علم حضوری تفسیر می‌شود و به معنی همان شهودی که شیخ اشراق در نوشته های خود به کار می‌برد، تلقی و جایگزین می‌شود. اما آیا چنین تفسیر و برداشتی از این اصطلاح درست است یا نه؟ این سوالی است که باید در این مقاله بدان پاسخ دهیم.

غربیان در بیان مراد خود از واژه یا اصطلاح «intuition»، یکسان سخن نگفته‌اند. اکنون ببینیم که آنها در چه مواردی از این اصطلاح استفاده کرده‌اند.

(۴) شهود در فلسفه: کار برد این واژه در فلسفه، از زمان دکارت تا کنون فراز و نشیب هایی داشته است. دکارت اصطلاح «intuition» را به معنای «بدهات عقلی» به کار می‌برد. فروغی در سیر

حکمت در اروپا می‌نویسد: «دکارت معلوم واقعی را آن چیزی می‌داند که نزد عقل بدیهی باشد و در این مقام، اصطلاحی اختیار کرده است که می‌توان آن را وجدان، کشف یا شهود (intuition) گفت» (محمدعلی فروغی، ۱۳۷۷: ۱۲۷). وی معتقد است: «عقل باید معلوم را به شهود (علم ضروری) دریابد؛ یعنی هم چنانکه چشم چیزها را می‌بیند، عقل هم معلومات را وجدان نماید، و آنچه در علم معتبر است، شهود عقل است نه ادراک حسی و وهمی زیرا حس خطا می‌کند، اما آنچه عقل به شهود دریافت و برای او بدیهی شد، به یقین درست است. وجدان امری فطری و طبیعی است که بی احتیاج به تفکر و استدلال حقایق را درک می‌کند؛ چنانکه عقل هر کس به شهود و وجدان، به وجود خویش حکم می‌کند و یا ادراک می‌کند که مثلث سه زاویه دارد، کره بیش از یک سطح ندارد و دو چیز مساوی به یک چیز متساوی هستند (همان).» همو معتقد است: «اموری که عقل آنها را به بدهت، شهود و وجدان در می‌یابد، بساطت‌اند؛ یعنی اموری بسیار ساده، روشن و متمایز هستند (محمدعلی فروغی، ۱۳۷۷: ۱۲۷). دکارت تصریح کرده است که انسان تنها دو راه برای حصول یقین دارد: نخست شهود یا وجدان در مورد بساطت مطلق و قضا یابی که نزدیک به آنها باشد. دوم، استنتاج در قضایای مرکب بعید (همان: ۱۲۹).

غالباً می‌گویند که روش دکارت، قیاسی یا استنتاجی (deductive) و بیشتر هندسی است؛ ولی این تعبیر اشتباه است. دکارت تصورات مرکب (complex ideas) را از تصورات بسیط (simple ideas) دریافت می‌کند و نیز قضایای پیچیده را به قضایای بسیط باز می‌گرداند، لکن وقتی او می‌گوید: «من فکر می‌کنم، پس من هستم». یک قیاس نیست. این قضیه بدیهی (self-evident) و یقینی (certain) در فلسفه او، به عنوان مبنا واقع شده و در اینجا است که «شهود» مطرح می‌شود. شهود به هویت بسیط (simple nature) - اعم از تصورات و تصدیقات - تعلق می‌گیرد (David Weissmari, ۱۹۸۷: ۳۲-۲۹).

درست است که دکارت بسان افلاطون به «شهود» معتقد است، ولی تفاوت‌هایی هم بین مراد آنها از «شهود» وجود دارد (همان: ۳۲-۳۴). البته در باره‌ی این سخن دکارت که گفته است: «من فکر می‌کنم، پس من هستم»، دو نظر وجود دارد: یکی این نظر که این بیان یک معرفت بی واسطه است و نظر دیگر این که این سخن در واقع یک استدلال است (ژان وال، ۱۳۵۷: ۶۵۱). اما راجع به چیستی علم بی واسطه و نیز علم با واسطه، تفسیرهای مختلف و متنوعی وجود دارد (ژان وال، ۱۳۵۷: ۶۶۴-۶۵۰).

شهود (intuition) را بر دو قسم تقسیم کرده‌اند: شهود فلسفی و شهود غیر فلسفی (Stephen Toulmin, ۱۹۵۸: ۲۴۸-۲۴۱). دکارت به آن نوع شهود فلسفی معتقد بود که موسوم به

«شهود عقلانی» (intellectual intuition) است. فلاسفه عقل‌گرا؛ نظیر دکارت، لایبنیتز و ... مبادی معرفت را از راه شهود عقلی، توجیه می‌کنند (Edward Craig, ۱۹۹۸: ۷۹-۷۸).

فلاسفه غربی برای بیان مفهوم «بدهات»، همیشه از اصطلاح «self-evidence» استفاده نمی‌کنند. برای مثال دکارت و لایبنیتز برای بیان این مفهوم، تعبیر «نور فطری عقل» (the natural light of reason) و اصطلاح «شهود» (intuition) را به کار می‌گیرند. نویسندگانی نظیر اوینگ (Ewing) برای بیان مفهوم «بدهات»، از تعبیر دیدن (seeing) در معنای غیر حسی (non-visual) آن استفاده می‌کنند (Nicholas Everitt and Alec Fisher, ۱۹۹۵: ۸۸).

دیدگاه دکارت در باره «شهود» در یک زمین بایر نرویده است. در واقع او این دیدگاه را از یک بیان ارسطو راجع به شهود برگرفته است. می‌دانیم افلاطون در باب شهود - با توجه به تمثیل غار- تصویر خاصی ارائه داده است و آن این است که دیدن مستقیم حقیقت، غایت قصوای معرفت آدمی است، لکن ارسطو دو گونه تفسیر از مفهوم «شهود» ارائه داده است. وی در *آنالوطیکای ثانی* (تحلیلات ثانی) بر این باور است که اصول اولیه معرفت به صورت شهودی درک می‌شود، ولی در رساله *الحيوان* خود به شیوه‌ای شهود را به ادراک حسی (aistheta) ارجاع می‌دهد. همواره مفسران ارسطو با این مشکل روبه‌رو بودند که چگونه می‌توان این دو سخن ارسطو را باهم آشتی و هماهنگ ساخت؟ بدین منظور، سه راه حل ارائه داده‌اند: نخست، تأکید بر عناصر افلاطونی مکتب ارسطو، یعنی معادل دانستن معرفت شهودی با نونتا (noeta)؛ دوم، یکی دانستن معرفت شهودی و ادراک حسی یا آیستیتا (aistheta) و سوم، فرض گرفتن امری میانه نونتا و آیستیتا. اینها تفاسیری است که مفسران در مورد سخن ارسطو در زمینه «شهود» ارائه کرده‌اند و گرایشهای بعدی در مورد تفسیر شهود، در واقع گزینشی است از یکی از این سه راه حل ارائه شده (علی پایسا، ۱۳۸۲: ۴۷۸-۴۷۶).

اسپینوزا نیز، مانند دکارت و به پیروی از او، به «معرفت شهودی» قایل است و آن را عالی‌ترین صور آگاهی می‌داند (علی پایسا، ۱۳۸۲: ۴۷۸).

جان لاک (Lock) نیز به معرفت شهودی که معرفتی است بی واسطه قایل است. ولی برخلاف دکارت معتقد است که معرفت شهودی از متعلقات ادراک حسی گرفته می‌شود، نه از نونتای معقول.

هیوم (Hume) نیز به «شهود» قایل است، ولی برخلاف لاک معتقد بود که ما در مورد حقایق انتزاعی؛ نظیر قضایای ریاضی، معرفت شهودی داریم.

کانت (Kant) در فلسفه خود سعی کرد تا «شهود» را به گونه‌ای تعریف کند که حد واسطی بین نوئای عقل گرایان و آیستیتای تجربه گرایان باشد. او در نقد عقل محض، شهود را همتراز با حساسیت قرار داد و با عنوان «aesthetic» به بحث در مورد آن پرداخت. او در عین حال برای شهود یک ویژگی پیش بینی (apriori) نیز قابل شد و به این ترتیب، از یک سو بر عنصر محسوس و بی واسطه معرفت شهودی تأکید کرد، بی آنکه وارد موضع لاک شود و از سوی دیگر بر ویژگی پیش بینی آن تأکید کرد، بی آنکه دکارتی شود (علی پایا، ۱۳۸۲: ۴۸۰-۴۷۹).

کانت درباره اصول متعارف شهود می‌گوید: «هر آنچه در تجربه آشکار می‌شود، مشروط به این شرط است که در زمان و مکان به شهود درآید. اگر زمان و مکان، به عنوان صورت های پیشینی شهود در کار نباشد؛ هیچ چیز در تجربه موجود نتواند بود. اما هر آنچه در زمان و مکان موجود باشد، تابع این اصل است که: همه اشیا، مقادیر ممتدند» (یوستوس هارتساک، ۱۳۷۶: ص ۹۳).

کانت در «حسیات استعلایی» (transcendental aesthetic) درباره شهود و انواع آن بحث می‌کند. وی در آنجا دو نوع شهود را از هم تفکیک می‌کند:

الف) شهود مادی (material intuition) یا ماده شهود (matter of intuition).

ب) شهود صوری (formal intuition) یا صورت شهود (form of intuition).

کانت زمان (time) و مکان (space) را صور شهود محسوب می‌کند (Lorne Falkenstein

۱۹۹۵: ۱۰-۱۲).

همو نیز بین شهود (intuition) و فهم (understanding) تمایز قابل می‌شود که این تمایز، در واقع تمایزی است که ناشی از تفاوت بین حس (sense) و عقل (intellect) است. این امر در نهایت به ارسطو باز می‌گردد (همان: ۷۱-۲۸). کانت تعریف استاندارد از شهود را می‌پذیرد که عبارت است از: «معرفت بی واسطه»، ولی همواره بر این تأکید می‌کند که عقل انسانی (human intellect) یک قوه شناختی است که توانایی «شهود شناختی» (cognitive intuition) را ندارد. (همان: ۳۱)

بنابراین کانت در نقد عقل محض، دو تفکیک اساسی انجام می‌دهد: یکی تفکیک

بین شهود و فهم (حس و عقل) و دیگری تفکیک ماده و صورت شهود (همان: ۷۲).

کانت در سنجش خرد ناب، مطابق با ص ۱۹ از ویراست اول (A) و ص ۳۳ از ویراست دوم (B)، چنین می‌نویسد: «چیزی که شناخت از راه آن به طور مستقیم به برابر ایستها مربوط می‌شود و چیزی که اندیشیدن سراسر متوجه آن است، سهش (شهود)

است اما اندیشیدن سراسر باید، خواه سر راستانه (مستقیم)، خواه با پیچ و خم (غیر مستقیم) - به واسطه برخی نشان‌ها - سرانجام به سهش‌ها و در نتیجه به حسگانی مربوط شود؛ زیرا هیچ برابر ایستایی نمی‌نواند از راهی دیگر به ما داده شود» (میرشمس الدین ادیب سلطانی، ۱۳۶۲: ۹۹). سپس در ادامه می‌نویسد: «من آنچه را که در پدیدار با احساس متناظر باشد، ماده نخستین پدیدار می‌خوانم، ولی آن چیزی را که سبب می‌شود بسبارگان پدیدار در نسبت‌های معینی - بتواند آراسته شود - صورت پدیدار می‌نامم بنابراین هر چند ماده نخستین هر گونه پدیدار آفدوم (a posteriori) به ماده داده می‌شود، ولی صورت آن باید برای احساس‌ها در ذهن پرتوم (a priori) باشد و بدین جهت باید بتواند جدا از سراسر احساس بررسی شود» (همان: ۱۰۰) وی در جای دیگر چنین می‌نویسد: «مکان و زمان صورت‌های ناب سهش‌اند و به‌طور کلی احساس، ماده نخستین سهش است. مکان و زمان را فقط می‌توانیم پرتوم، یعنی پیش از هر گونه دریافت حسی واقعی بشناسیم. از این روست که این شناخت سهش‌ناب نامیده می‌شود، ولی احساس در شناخت ما چیزی را تشکیل می‌دهد که شناخت آفدوم؛ یعنی سهش آروینی (تجربی) خوانده می‌شود.» (همان: ۱۲۱).

چنانکه ملاحظه کردیم، کانت سهش (شهود) را بر دو قسم تقسیم کرد: الف) شهود ناب که شهود پیشین است و مربوط به شهود زمان و مکان است ب) شهود غیرناب که شهود پسین است و مربوط به ماده شهود و دریافت‌های حسی‌ای است که ما از راه احساس به دست می‌آوریم (Lorne Falkenstein, ۱۹۹۵: ۱۰۹). ولی نکته‌ای که توجه بدان لازم است، این است که کانت حس را اعم از حس درونی و بیرونی می‌داند (میرشمس الدین ادیب سلطانی، ۱۳۶۲: ۵۲۹ و ۸۸۰-۸۷۹). وی می‌گوید: «گزاره من می‌اندیشم یا من اندیشه‌کنان وجود دارم، یک گزاره آروینی (تجربی) است؛ ولی بنیاد چنین گزاره‌ای را سهش آروینی (شهود تجربی) ... تشکیل می‌دهد. بدین سان، چنین به نظر می‌رسد که بر طبق نظریه ما، گویی روح سراسر، حتا در اندیشیدن به پدیدار تبدیل شود.... اما گزاره من می‌اندیشم، مادام که دلالت کند: من اندیشه‌کنان وجود دارم، کارکرد منطقی محض نیست، بلکه درون آخته را (درون آخته‌ای که هم هنگام برون آخته است) در رابطه با وجود تعیین می‌کند و بدون حس درونی نمی‌تواند واقع شود که سهش آن حس درونی همواره برون آخته را نه چونان شیء فی نفسه، بلکه تنها چونان پدیدار بدست می‌دهد» (همان: ۴۹۷-۴۹۶).

کانت معتقد است: «شهود» بدون مفهوم (concept) کور است، هم چنانکه مفهوم بدون شهود (intuition) خالی است و به هیچ وجه نمی‌توان آن را چیزی به حساب آورد (Lorne Falkenstein, ۱۹۹۵: ۷۲-۷۳). هم چنانکه پیش از این اشاره کردیم، مفهوم کانتی شهود برگرفته از مفهوم ارسطویی شهود است که امری - به یک تفسیر - حسی و ناسوتی است (همان: ۱۰۴).

کانت، علاوه بر تقسیم شهود به شهود پیشینی (apriori) و شهود پسینی (aposteriori)، آن را به شهود منطقی و شهود متافیزیکی نیز تقسیم می‌کند (همان: ۱۳۸). وی در دقتی که فیلسوف معاصرش توماس رید (Reid) تعبیر perception (احساس) را به کار می‌برد، اصطلاح شهود (intuition) به کار گرفت (همان: ۱۰۳).

به کارگیری مفهوم شهود و اصطلاح «intuition» در فلاسفه بعد از کانت نیز به چشم می‌خورد؛ ولی تنها فیلسوفی که این مفهوم را در فلسفه خود بسیار به کار برده و در باره آن سخن بسیار گفته است، هوسرل (Husserl) است. او در بیان مرادش از این مفهوم، چندان به صراحت سخن نگفته است (دیوید بل، ۱۳۷۶: ۷۴-۷۷). به نظر هوسرل، «شهود» کنش یا حالتی از آگاهی است که دارای محتوای درونی است و وجه تمایز عمده شهودها، که آنها را از دیگر شکل‌هایی بازنمایی؛ از قبیل تصورات جدا می‌کند، این است که محتوا یا عین آنها به طور مستقیم یا بی واسطه نزد آگاهی حاضر است؛ که البته هوسرل مایل است بگوید: «بشخصه حاضر است» و این را حاکی از دو چیز می‌داند: نخست اینکه محتوای شهود آن گونه که هست برای ما حاضر است که در اینجا تمایزی بین بود و نمود نیست و دوم آنکه محتوای شهود به اصطلاح تخت (inert) است؛ یعنی هیچ کاری را انجام نمی‌دهد و در واقع بدون کار ویژه است. در حقیقت پرسیدن اینکه محتوای شهود از حیث هوهو چه معنایی دارد، چه چیزی را نشان می‌دهد، بر چه دلالت می‌کند و به چه چیز می‌گردد، مفهومی ندارد (همان: ۶۹-۷۸). وی در جایی «شهود» را به شهود حسی و شهود مقوله‌ای (غیر حسی) تقسیم می‌کند (همان: ۲۰۶-۱۹۳) و در جای دیگر از دو نوع شهود - یا به تعبیر هوسرل Hnschauungen - سخن می‌گوید: شهود انتزاعی یا شهود لحظه‌ها و شهود انضمامی یا شهود چیزها و مجتمع‌ها (همان: ۸۴).

هوسرل معتقد است: «بهترین راه برای تعریف شهود، این است که آن را در مقابل دلالت قرار دهیم. این دو در وجه التفات و عنایت وجدان اند، با این فرق که دلالت، التفاتی تهی است؛ یعنی وجدان به طرف متعلق نشانده روی می‌کند، بی آنکه به آن

برسد. حال آنکه شهود به انجام رسیدن و تحقق التفات است؛ یعنی وجدان خود بعینه متعلق حاضر می‌شود. وجود شهود تجربی، یعنی ادراک بی واسطه کیفیات محسوس به وسیله حواس را، همه تصدیق دارند» (روژه ورنو- ژان وال، ۱۳۷۲: ۴۲-۴۱). همو بر این باور است که به موازات شهود تجربی، «شهود ذات» هم وجود دارد که ذوات را بی واسطه ادراک می‌کند (همان: ۴۲).

هوسرل با همان اصطلاحی که «شهود» را تعریف می‌کند، «بدهت» را نیز تعریف می‌کند؛ چنانکه می‌گوید: «بدهت در معنی وسیع لفظ، عبارت است از یک پدیدار عام و نهایی حیث التفاتی. بدهت حالتی از وجدان است که در آن، شیء بعینه حاضر و داده شهود بی واسطه است» (همان). و سیر آن، این است که به گمان او، اختلاف چندانی بین شهود، بدهت و تجربه وجود ندارد (همان).

فلسفه هوسرل فلسفه تجربی است، ولی نه تجربی از نوع عادی و متعارف آن، بلکه تجربی از نوع پیشین آن. از این رو، شاید مناسب تر این باشد که آن را فلسفه اصالت شهود (intuitionism) بنامیم (همان: ۴۳).

اینها نمونه های شهود در فلسفه و یا بیان مراد فلسفه غرب از اصطلاح شهود (intuition) در فلسفه بود. از شواهدی که بیان شد، شاید بتوان مدعی شد که مراد فلاسفه غربی از اصطلاح شهود، غالباً یکی از موارد زیر است: الف) ادراک حضوری. ب) احساس یا ادراک حسی. ج) بدهت یا علم بدیهی؛ که البته آنها نوعاً از ادراک بدیهی به «شهود عقلی» تعبیر می‌کنند و آن را در مقابل با «شهود حسی» قرار می‌دهند و در بیان فرق میان آن دو گفته‌اند: «شهود حسی» عرضه کننده وقایع و امور است. به موازات آن، شهود عقلی ارائه دهنده معنی است» (همان: ۴۴).

۵) شهود در منطق: منطق دانان و فلاسفه منطق نیز، «شهود» را به کار گرفته‌اند و این امر سبب شده است که نوع خاصی از منطق موسوم به «منطق شهودی» (intuitionistic logic) پدید آید و در آن مباحثی مطرح شود که مربوط به حل مسأله از راه به کارگیری شهود (intuition) در منطق است (Melvin Fitting, ۱۹۸۳: ۵۲۵-۴۳۷).

منطق دانان شهود گرا، پذیرش یا وازنش اصول و قوانین را مبتنی بر «شهود» می‌دانند و بر این اساس، گاه چیزهایی را وازنش می‌کنند که دیگران آن را از بدیهیات یا مسلمات می‌دانند. به عنوان نمونه، می‌دانیم یکی از اصول بدیهی عقل، قانون «طرده شق ثالث» یا «استحاله ارتفاع نقیضین» است که غریبان آن را «The law of excluded middle» می‌نامند،

که به معنای نفی واسطه بین اثبات و نفی است و آن را با فرمول « $p \sim p$ » نشان می‌دهند. برای مثال می‌گوییم: یا «الف، ب است» صادق است و یا «الف، ب نیست» صادق است، زیرا ممکن نیست هر دو گزاره با هم کاذب باشد - چرا که بطلان هر دوی آن به تناقض می‌انجامد. ولی کسانی درباره این قاعده مناقشه کرده، که از جمله آنها شهودگرایان بوده‌اند. راسل (Russell) در این زمینه مناقشه‌ای را بدین صورت طرح کرده است: بر اساس قانون نفی شق ثالث، یا «پادشاه امروز فرانسه کچل است» درست است و یا «پادشاه امروز فرانسه کچل نیست» درست است؛ یعنی ممکن نیست که هر دو گزاره با هم کاذب باشند. ولی مناقشه‌ای که در اینجا وجود دارد، این است که ما پادشاه امروز فرانسه را نه در لیست کچل‌ها می‌بینیم و نه در فهرست غیر کچل‌ها - زیرا فرانسه پادشاه ندارد - و در اینجا است که در اصل این قانون تردید به وجود می‌آید. البته خود راسل در صدد بر آمده است تا بدان پاسخ گوید (A.C.Grayling, ۱۹۹۸: ۸۱-۸۰) و دیگران نیز سعی کرده‌اند که این اصل - استحاله ارتفاع نقیضین - را از راه برهان خلف به اثبات رسانند (Gohn Eric Nolt, ۱۹۹۷: ۱۰۳). ولی شهودگرایان به استناد «شهود»، منکر این اصل ($p \sim p$) شده‌اند، هم چنانکه آنها استتاج p از ($\sim \sim p$)، یعنی فرمول ($\sim \sim p \Rightarrow p$) را معتبر نمی‌دانند؛ گرچه عکس آن، یعنی استتاج $\sim \sim p$ از p یا فرمول ($p \Rightarrow \sim \sim p$) را معتبر می‌دانند. هم چنانکه استتاج p از $(p \Rightarrow p)$ و استتاج Q از p و $\sim p$ از $(p \wedge \sim p \Rightarrow Q)$ را معتبر می‌دانند (همان: ۴۳۶-۴۳۵).

امر شگفتی که وجود دارد، این است که نحله شهودگرا (intuitionism) به لوازم منطقی سخن خود ملتزم نیست. برای مثال، گرچه آنها قانون نفی شق ثالث ($p \sim p$) را نمی‌پذیرند، ولی از پذیرش نفی نفی این قانون؛ یعنی [$p \sim p$] امتناع دارند و شاید نتوان از انکاری که آنها در برابر قانون نفی شق ثالث دارند، چنین نتیجه گرفت که آنها واسطه‌ای را بین صدق (truth) و کذب (falsehood) قایل اند (Dagobert D. Runes, ۱۹۴۲: ۱۵۰-۱۴۹) و معتقد به منطق چند ارزشی هستند. ولی به یقین این امر، از لوازم منطقی سخن آنها در مورد نفی قانون طرد شق ثالث بین اثبات و نفی است.

در این مکتب، «شهودگرایی» به «عرف اندیشی» تبدیل شده و شهود (intuition) به فهم عرف (common sense) نزدیک می‌شود، گرچه عین آن هم نیست؛ زیرا عرف عام به صدق قانون نفی شق ثالث یا قانون ارتفاع نقیضین، اذعان و اعتراف دارد.

۶) **شهود در ریاضیات:** در مبانی ریاضیات، سه نحله مهم وجود دارد: الف) شهود گرایی (intuitionism)، ب) صورت گرایی (formalism)، ج) منطق گرایی (logicism). شهود گرایی که مؤسس آن براور (Brouwer) است، مبتنی بر دخالت دادن تعقل و شهود ریاضیدان در ریاضیات و خروج ریاضیات از شکل روابط منطقی صرف است. شهود گرایی، پایه ریاضیات را فرایندهای ذهنی قرار می‌دهد و این علم و قواعد و قوانین آن را، بر «شهود» بنا می‌کند. صورت گرایی که مؤسس آن هیلبرت (Hilbert) است نوعی عکس العمل در برابر شهود گرایی است که معتقد به لزوم شفاف سازی استدلال‌های ریاضی و تأسیس سیستم انتزاعی و صوری است. هیلبرت، هندسه را اصل موضوعی و به طور کامل صوری نمود و راه را برای چنین امری در حساب و منطق هموار کرد. منطق گرایی، نحله‌ای است که ریاضیات را به منطق تبدیل می‌کند؛ یعنی آن را به منطق فرو می‌کاهد. این نحله به لاینیتز، وایتهد و به خصوص راسل، منسوب است (علی لاریجانی، ۱۳۸۰: ۲۳۸-۲۲۱ و سهراب علوی نیا، ۱۳۸۰: ۷۸-۷۵).

چنانکه اشاره کردیم، مؤسس مکتب شهود گرایی در ریاضیات براور است که بسیار متأثر از شهود گرایی کانت و در بعضی موارد شهود گرایی افلاطون است. شهود گرایان، اموری را مورد انکار قرار داده‌اند (Dagobevtd Runes، ۱۹۴۲: ۱۵۰)، که از جمله آنها مخالفت با نظریه مجموعه‌ها بود که سبب ایجاد پارادکس‌هایی شده بود. شهود گرایان می‌گفتند: شهود عقلی حکم می‌کند که «کل از جزء بزرگ‌تر است»، در حالی که مجموعه‌های غیر متناهی مستلزم تساوی جزء و کل خواهد بود. برای مثال اگر W مجموعه اعداد طبیعی و N مجموعه اعداد زوج باشد، اندازه N و W برابر است و این امری است که «شهود» با آن مخالف است. از این رو، براور در مبانی نظریه مجموعه‌ها مناقشه کرده، می‌گوید: «فرا رفتن از ریاضیات متناهی و کرانمند به مجموعه‌های غیر متناهی کار درستی نیست»؛ که این سخن به خوبی تأثیرپذیری او را از کانت نشان می‌دهد. کانت نیز معتقد بود که غالب موضوعات متافیزیک، تعمیم بدون وجه تأملات عقلی است. براور بر این باور بود که منطق کلاسیک، قوانین درستی دارد که متناسب با مجموعه‌های متناهی است، ولی منطق دانان و به تبع آنها ریاضی دان‌ها، این قوانین را بدون وجه به مجموعه‌های نامتناهی تسری داده‌اند و به همین جهت وی «قانون طرد شق ثالث» را نمی‌پذیرفت (فصلنامه فلسفی، ش ۳ و ۲: ۲۳۸-۲۲۱).

۷) **شهود در اخلاق:** شهود گرایی در زمینه توجیه گزاره های اخلاقی هم مطرح است. بدین معنا که بر اساس شهود (intuition)، گفته می‌شود که مبادی احکام اخلاقی و ارزشی شهودی اند و نیازی به هیچ نوع استدلال، اعم از استدلال منطقی یا روان شناختی ندارند؛ زیرا آنها خود توجیه (self - justifying) هستند و یا به بیان دکارت، به صورت واضح و متمایز درست اند. در فلسفه اخلاق، کسانی مانند: باتلر، سیجویک، رشدال، مور، پریچارد، راس، کربت، هارتمان، اوینگ و شاید افلاطون بدین نظر قایل بودند (ویلیام کی و فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۱۵).

«شهود گرایی» در اخلاق به «رنالیسم اخلاقی»، «طبیعت ناگرویی» و «عینی گرایی» نیز موسوم است (Dagobert D. Runes, 1942: ۱۵۰). اما راجع به اینکه آیا مراد از «شهود» در فلسفه اخلاق، شهود عقلی است یا غیرعقلی (حسی)، اختلاف نظر وجود دارد. پرایس و مور آن را شهود عقلی می‌دانند، ولی پریچارد و توماس رید آن را حسی - محسوس به حس اخلاقی که شبیه ادراک حسی است - می‌دانند (Edward Craig, ۱۹۵۶-۸۵۳).

فلاسفه اخلاق شهود گرا، بر این باورند که بعضی تصورات اخلاقی «بسیط» هستند، بنابراین تعریف ناپذیر هستند (ویلیام کی. فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۱۶-۲۱۵). ولی ممکن است در اینجا مناقشه شود که صرف بسیط بودن نمی‌تواند دلیل بر آن باشد که مفاهیم اخلاقی تعریف ناپذیرند، زیرا تعریف به لوازم هم ممکن است. برخی از اینکه بعضی گزاره های اخلاقی اثبات ناپذیراند، یعنی از طریق پرسش گشوده (open quesstion)، می‌خواهند ثابت کنند که بعضی از قضایای اخلاقی بدیهی هستند ولی این کافی نیست؛ زیرا اثبات ناپذیر بودن گزاره ها، دلیل بر آن نمی‌شود که آن ها بدیهی باشند. بنابر این فلاسفه اخلاق شهود گرایی غرب، دلیل روشنی اقامه نکرده‌اند که چرا بعضی گزاره های اخلاقی بدیهی هستند و آن چه آنها در باره وجه بدهت تصورات اخلاقی گفته‌اند - یعنی استناد به بساطت برخی از مفاهیم اخلاقی - و نیز آن چه در باب وجه بدهت تصدیقی فرض کرده‌اند - یعنی استناد به اثبات ناپذیری برخی گزاره های اخلاقی - باز هم نمی‌تواند دلیل کافی محسوب شود (مجتبی مصباح، ۱۳۸۲: ۱۸۲-۱۸۴).

امروزه شهود گرایی در فلسفه اخلاق غرب، حامیان کمی دارد و عوامل بسیاری سبب سر بر تافتن از پذیرش این مکتب شده است که از جمله مهم ترین آنها، مشکلاتی است که در پیرامون وجود قضایای بدیهی و یا گزاره های ترکیبی ضروری وجود دارد. عواملی از این قبیل، غبار یأس بر چهره طرفداران این مکتب نشانده است؛ به خصوص با

توجه به اینکه امروزه، حتی ریاضی دانان نیز از قضایای بدیهی و مفاهیم پیشین در ریاضیات دست برداشته‌اند. از این رو، می‌گویند: (ویلیام کی و فرانکنا، ۱۳۷۶: ۲۱۵) «پس دیگر چه جای تمسک به بداهت و شهود در اخلاق وجود دارد؛ که البته این امر جز برخورد انفعالی با مباحث نظری مطرح در خصوص چالش‌های موجود در باب صدق و تحقق بدیهیات چیز دیگری نیست.

۸) تعمق در معنای شهود: اکنون در اینجا با تأمل بیشتری در معنای «شهود» خواهیم نگرست تا بهتر بتوانیم مقایسه‌ی درستی بین «علم حضوری مطرح در فلسفه اسلامی» و «شهود مطرح در فلسفه غرب» انجام دهیم. اصطلاح (intuition) در فارسی به «شهود» برگردان شده است، ولی این ترجمه چندان وافی به مقصود نیست (فیلیسین شاله، ۱۳۴۶: ۲۴۳). پس بهتر اینکه آن را با تعبیر «ادراک مستقیم» به فارسی برگردان کنیم. «intuition» در لغت به معنای نگرستن و نظاره کردن است و در اصطلاح به معنای «فهم مستقیم» یا «درک بی واسطه» است. بنابر این، این واژه شامل درک فاعل دانایی از خودش، از حالات ادراکی خودش و شناخت حقایق اخلاقی و عقلی و... می‌شود (Dagobertd Runes, 1942: ۱۴۹). به بیان دقیق‌تر، اگر ما بخواهیم معنای «شهود» را دریابیم، باید به تحلیل آن پردازیم و تحلیل آن به این است که مفهوم آن را که درک بی‌واسطه (immediately apprehension) است، تجزیه و تحلیل کنیم. «apprehension» به معنی درک است که شامل ادراک حسی (sensation)، معرفت [حصولی یا قضیه‌ای] (knowledge) و درک عرفانی (mystical rapport) می‌شود. و «immediate» به معنای بی‌واسطه است که شامل مواردی از قبیل: فقدان استنتاج (inference)، فقدان علت،

فقدان توانایی تعریف یک واژه یا قدرت توجه یک قضیه، فقدان نماد و نشانه، یا فقدان اندیشه و تفکر است (Paul Edward: ۱۹۶۷: ۲۰۴).

اکنون بینیم کاربرد رایج واژه intuition در فلسفه چیست؟ برای این واژه می‌توان معانی زیر را فرا چنگ آورد:

الف) شهود به معنای باور صادق غیر موجهی که از راه استنتاج به دست نیامده است. در اینجا «شهود» به معنای پندار (hunch) است، ولی این معنا از شهود، چندان مورد نظر فلاسفه نیست.

ب) شهود به معنای معرفت بی‌واسطه در باره صدق یک قضیه؛ که در اینجا، «بی‌واسطه» به معنای «به دست نیامدن از راه استدلال» است. این، معنای مهم فلسفی این

واژه است؛ گر چه در اینجا فلاسفه به مشکل افتاده‌اند که چگونه ممکن است ما معرفتی داشته باشیم و موجه هم باشید، ولی از فرایند استنتاج توجیه آن بی‌اطلاع باشیم؟

ج) شهود به عنوان معرفت بی واسطه در باب یک مفهوم (concept)، که در اینجا، «بی‌واسطه» به معنای عدم حصول معرفت تصویری از راه تعریف است.

د) شهود به عنوان معرفت غیر قضیه‌ای در مورد واقعیت. معرفتی که ممکن است شرط ضروری برای آگاهی در صدق گزاره‌های مربوط به واقعیت باشد. این معنای شهود شامل: ادراک حسی (sense perception)، شهود کلیات (universals)، شهود زمان (time) و مکان (space) در فلسفه کانت و شهود عرفانی، مانند شهود عرفانی یک عارف در مورد خداوند، می‌شود. کانت به «شهود حسی» قایل است و منکر «شهود عقلی» است، ولی وی حس را اعم از درونی و بیرونی می‌داند و در نتیجه شهود را هم به درونی و بیرونی یا وجدانی و حسی تقسیم می‌کند (مینار، ۱۳۷۰: ۵۷). نکته‌ای که در اینجا قابل توجه است، این است که کانت «شهود» را چیزی می‌داند که به وسیله مفهوم برای ما حاصل نشده است (Paul Edwards، ۱۹۶۷: ۲۱۰-۲۰۹)، چنانکه در بند B77، سنجش خرد ناب در این باره چنین می‌نویسد: «شناخت یا سهش (شهود) است یا مفهوم. سهش بی میانجی به برابر ایستا مربوط می‌شود و مفرد است، حال آنکه مفهوم، با میانجی، یعنی به واسطه نشانه‌ای که برای چندین شیء مشترک می‌تواند باشد به برابر ایستا ارتباط می‌یابد» (میرشمس الدین ادیب سلطانی، ۱۳۶۲: ۴۰۷).

با توجه به سخن کانت در تقسیم شهود به درونی و بیرونی یا وجدانی و حسی و اینکه کانت برای شهود، ماده و صورت قایل بود و صور شهود را «زمان» و «مکان» می‌دانست و نیز تفسیر کانت از شهود که یکی از تفاسیر سه گانه درباره تهافت در کلام ارسطو در مورد شهودی بود و به خصوص با ملاحظه اینکه فلاسفه دیگری هم از فیلسوفان غرب، «شهود» را به «شهود حسی» و «شهود نفسانی» که همان علم حضوری است تقسیم می‌کنند (فلیسین شاله، ۱۳۴۶: ۴۰۷)، شاید بتوان گفت: آن چه فلاسفه و منطق دانان اسلامی در تقسیم مشاهده-یکی از مبادی صنعت برهان - به «حسیات» و «وجدانیات» گفته‌اند، تفسیر خوبی در باره مراد ارسطو در این زمینه باشد. چنانکه علامه حلی در این باره می‌نویسد: «مشاهده یا ظاهری است، مثل حکم به اینکه خورشید تابان است و آتش داغ است و یا باطنی است، مانند حکم به اینکه ما ترس و خشم داریم»

(علامه حلی، ۱۴۱۲: ۳۹۵). پس بدین طریق - از طریق تفکیک بین شهود حسی، و شهود غیر حسی - خواهیم توانست xx مطرح در باب کلام ارسطو را مرتفع سازیم.

۹) مقایسه بین علم حضوری و شهود (intuition). در مباحث قبل، کاربردهای اصطلاح «intuition» را بیان کردیم. اکنون، این دو مفهوم را با هم مقایسه خواهیم کرد. سوالی که در اینجا مطرح است، این است که آیا هیچ ربط و نسبتی بین «علم حضوری» و «شهود» که معادل فارسی رایج اصطلاح «intuition» است، وجود دارد یا نه؟ پاسخ، مثبت است. ولی مثبت بودن پاسخ بدین معنا نیست که در واقع این دو واژه یک مفهوم دارند و مصادیق آنها در یک مجموعه گرد می‌آیند، بلکه آنچه گفتیم فقط ارتباطی است که بین آنها وجود دارد؛ یعنی این دو مفهوم از هم بیگانه نیستند و تصادق مصادقی هم دارند. اما چگونه؟ این سوالی است که هم اکنون بدان پاسخ می‌دهیم.

۱۰) نسبت بین علم حضوری و شهود (intuition). در اینجا بین «علم حضوری»، به عنوان علمی که از راه مفهوم و صور حاکی برای ما حاصل نشده است و از طرف دیگر «شهود»، نسبت سنجی می‌کنیم.

برای اینکه نسبت سنجی را دقیق تر انجام دهیم، شهود (intuition) را به معنای علمی که از راه واسطه حاصل نشده است، اعم از واسطه مفهومی یا واسطه فکری تعریف می‌کنیم که بر اساس این تعریف، شهود هم شامل علم حضوری می‌شود و هم علم حصولی بدیهی؛ اعم از بدیهی تصویری یا تصدیقی. زیرا هم در علم حضوری واسطه نیست و هم در علم بدیهی، لکن نوع وساطت در آنها متفاوت است. در علم حضوری بین عالم و معلوم، مفهوم و صورت ذهنی واسطه نیست و در علم بدیهی، معرف - در تصورات - و استدلال - در قضایا و تصدیقات - واسطه نیست و این علم را شهود نامیده‌اند. ما با این علم، حقایق را آشکارا می‌بینیم، چرا که نیاز به صورت ذهنی یا معرف و استدلال نداریم.

بدین ترتیب، روشن است که نسبت بین «علم حضوری» و «علم بی واسطه» که معادل دقیق اصطلاح «intuition» است، عام و خاص مطلق است، چرا که هر علم حضوری ای، علم بی واسطه است، ولی عکس آن صادق نیست.

منابع

- ۱- ادیب سلطانی، میر شمس الدین. ۱۳۶۲. سنجش خرد ناب. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۲- بل، دیوید. ۱۳۶۷. اندیشه های هوسرل؛ فاطمی، فریدون. تهران: نشر مرکز.

- ۳- پایا، علی. ۱۳۸۲. *فلسفه تحلیلی: مسائل و چشم اندازها*. تهران: انتشارات طرح نو.
- ۴- حجازی، سید محمد رضا. ۱۳۷۲. *مفهوم شهود در فلسفه اسلامی*. مجله معرفت، ش ۴.
- ۵- ژان وال. ۱۳۵۷. *بجی در ما بعدالطبیعه*. ترجمه مهدوی، یحیی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۶- سبزواری، ملا هادی بی تا. *شرح المنظومه بخش منطق*. قم: انتشارات مصطفوی.
- ۷- سهروردی، شهاب الدین. ۱۳۹۷. *سه رساله از شیخ اشراق*. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران
- ۸- سهروردی، شهاب الدین. ۱۳۷۲. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۹- شاله، فلیسین. ۱۳۴۶. *شناخت روش علوم و ترجمه مهدوی*. یحیی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۰- شیرازی، صدرالمتألهین. ۱۹۸۱. *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. الطبعة الثالثة ج ۱. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۱- علامه طباطبایی، سید حسین. ۱۹۸۱. *حاشیه بر اسفار اربعه ج ۶*.
- ۱۲- علامه حلی. ۱۴۱۲. *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسیة*. قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
- ۱۳- علوی نیا، سهراب. ۱۳۸۰. *معرفت شناسی و بنگشتاین و کواپن*. تهران: انتشارات
- ۱۴- فروغی، محمد علی. ۱۳۷۷. *سیر حکمت در اروپا*. تهران: انتشارات السیر.
- ۱۵- فصلنامه فلسفی. ۱۳۸۰. ش ۳ و ۲.
- ۱۶- فنای اشکوری، محمد. ۱۳۷۵. *علم حضوری سنگ بنای معرفت بشری و پایه‌ای برای معرفت شناسی* متعالی. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ۱۷- لاریجانی، علی. *سه نخله مهم در مبانی ریاضیات*. فصلنامه فلسفی مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. ش ۳ و ۲.
- ۱۸- مصباح، مجتبی. ۱۳۸۲. *بنیاد اخلاق: روش نو در آموزش فلسفه اخلاق*. قم: مؤسسه آموزش و پژوهش امام خمینی (ره).
- ۱۹- مینار. ۱۳۷۰. *شناسایی همستی و ترجمه داوودی*. علی مراد. تهران: کتاب فروشی دهخدا.
- ۲۰- نصری، عبدالله. ۱۳۷۹. *نظریه شناخت در فلسفه اسلامی (تقریرات درس دکتر مهدی حایری یزدی)*. تهران مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- ۲۱- ورنو، روزبه - وال ژان. ۱۳۷۲. *نگاهی به پدیدار شناسی و فلسفه های هست بودن*. ترجمه مهدوی، یحیی. تهران: انتشارات خوارزمی.
- ۲۲- ویلیام کی، فراکنا. ۱۳۷۶. *فلسفه اخلاق و ترجمه هادی صادقی*. قم: مؤسسه فرهنگی طه.
- ۲۳- هارتناک، بوسنوس. ۱۳۷۶. *نظریه معرفت در فلسفه کانت و ترجمه غلام علی حداد عادل*. تهران انتشارات فکر روز.

منابع لاتین

- 24- Craing, Edward. 1998. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. Vol. 3,4
- 25- Runes, Dagobert D., 1942. *Dictionary of Philosophy*. New York: Philosophical Library.

- 26_ Edward Paul.1967. *The Encyclopedia of Philosophy*. London: Macmillan Publishing Co.Vol. 4.
- 27_ Eric Nolt, John.1997. *Logic*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- 28_ Everitt, Nicholas and Alec Fisher.1995.*Modern Epistemology: A New Introduction*. Toronto :McGraw - Hill.
- 29_ Folkenstein, Lorne.1995. *Kant's Intuitionism:A Commentary on the Transcendental Aesthetic* .Toronto : University of Toronto Press.
- 30_ Fitting,Melvin.1983. *Proof Methods for Modal and Intuitionistic Logics*.Boston: D.Reidel Publishing Company.
- 31_ Grayling, A. C. 1995. *Philosophy:A Guide Thorough the Subject*.Oxford:Oxford University Press.
- 32_ Ha'iri Yazdi, Mehdi. 1983. *Knowledge by Presence*. Tehran: Cultural Studies and Research Institute.
- 33_ Toulmin, Stephen.1958. *The Uses of Argument*.Cambridge:Cambridge University Press.
- 34_ Weissman, David.1982. *Intuition an Ideality*. USA: State University of New York Press.