



Print: 2251-6123

Online: 2717-2686

Journal of Religious Thought

Original Research



shiraz university

Intuition in the Transcendental Philosophy

Nafise Mostafavi 

Associate Professor, Faculty of Multimedia, Tabriz Islamic Art University, Tabriz, Iran.
Na.mostafavi@tabrizu.ac.ir

Abstract

In different disciplines of knowledge, intuition is a method to reach the answer without solving the problem through a step-by-step method. In philosophical psychology, intuition is characterized by characteristics such as self-testimony, extrovertist, discovery and speed. This article aims to answer a pivotal question: Does the transcendental philosophy take intuition into account? If the answer is yes, then what is the equivalent terminology in Mulla Sadra's oeuvre? Also, the relationship between psychological intuition and mystical intuition and conjecture is discussed in this article. According to the findings of this analytical-comparative investigation, the closest equivalent for intuition in transcendental philosophy is "revelatory conjecture" (al-hads al-kashfi), which leads to an immediate response in different disciplines of knowledge without a step-by-step problem-solving method through appealing to a mediation. This method of knowledge expedites the results and new theories and leads to scientific mutations. This method of thinking requires an innate potential (the faculty of conjecture) and illuminative and quick characteristics of psyche. The content of intuition does not include self-explanatory issues or apriority categories, meaning it is subject to error and falsification. Achieving mystical insight and stations requires spiritual intelligence, and its cultivation requires education, practice, and wayfaring to accomplish purification. The revelatory conjecture, however, leads to ecstasy and expedites mystical intuition.

Keywords: Intuition, Mulla Sadra, Conjecture, Conjectural Faculty.

Received: 2024/09/14; Revision: 2024/10/27; Accepted: 2024/11/07; Published online: 2024/11/12

Mostafavi, N. (2024). Intuition in the Transcendental Philosophy. *Journal of Religious Thought*, 24(4), 67-79.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.51206.3112>

Copyright © The Author



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

شهود از منظر حکمت متعالیه

نقیسه مصطفوی 

دانشیار دانشکده چندرسانه‌ای، دانشگاه هنر اسلامی تبریز، تبریز، ایران.
Na.mostafavi@tabrizu.ac.ir

چکیده

شهود در علوم مختلف روشی برای رسیدن به پاسخ بدون حل گام‌به‌گام مسأله است. این نوع تفکر در روانشناسی فلسفی با ویژگی‌هایی همچون خودگواهی، برون‌گرایی، انکشافی و سرعت معرفی می‌شود. سوال محوری این تحقیق، بدین‌قرار است که آیا شهود در حکمت متعالیه مورد ملاحظه قرار گرفته است؟ در صورت پاسخ مثبت، معادل آن در حکمت صدرایی چیست و چه مشخصاتی دارد؟ ارتباط شهود با شهود عرفانی و حدس از دیگر مسائل این تحقیق است. بنابر یافته‌های این تحقیق تحلیلی-تطبیقی، معادل شهود در حکمت متعالیه، «حدس کشفی» است که در علوم مختلف منجر به دریافت پاسخ بدون حل گام‌به‌گام مسأله و حدود وسط است. این روش شناخت، باعث سریع‌تر رسیدن به نتایج و نظرات نو و جهش‌های علمی است. این تفکر، نیازمند استعداد ذاتی (قوة حدس) و دارای خصوصیات برآمده از نفس، اشراقی و سرعت است. محتوای شهود، شامل بدیهیات و مقولات ماقبل تجربه نیست و امکان خطا در آن وجود دارد. نیل به بینش‌ها و مقامات عرفانی نیازمند هوش معنوی است و پرورش آن نیازمند تعلیم و سیر و سلوک برای تزکیه است. اما حدس کشفی منجر به جذب و تسریع در شهود عرفانی است.

واژگان کلیدی: شهود، ملاصدرا، حدس، قوة قدسیه.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴؛ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۸/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۷؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۸/۲۲

□ مصطفوی، نقیسه (۱۴۰۳). شهود از منظر حکمت متعالیه. *اندیشه دینی*، ۲۴(۴)، ۶۷-۷۹.

 <https://doi.org/10.22099/jrt.2024.51206.3112>



This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

۱. مقدمه

شهود، موضوعی بین رشته‌ای در فلسفه، روانشناسی و مدیریت است. ارتباط شهود به عنوان نوعی از تفکر با شهود عرفانی به عنوان اصلی ترین روش شناخت در عرفان نظری مرتبط با تأملات عرفان نظری است. ریشه واژه شهود (Intuition)، واژه لاتینی (Intueri) به معنای در نظر گرفتن یا واژه انگلیسی میانه (Interior) به معنای تفکر کردن است.^۱

واژه لاتینی شهود در فلسفه افلاطون برای شناخت مستقیم عالم مُثُل و ایده‌ها به کار گرفته شده است. بنابر نظر او، ارواح قبل از ابدان وجود داشته‌اند و از چشمه معرفت (لته)^۲ نوشیده و واجد معرفت شده‌اند. اما هنگامی که به بدن‌ها تعلق گرفته‌اند دچار فراموشی شده‌اند. کارکرد الهه‌های خاطره، تذکر و یادآوری معرفت قبلی است و «آموختن جز بیاد آوردن نیست» (افلاطون، ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۴۷۱). بر این اساس، برخی محققان دو گونه شهود را برای فلسفه افلاطون قائلند: شهود ماوراء طبیعی و شهود عقلانی. اولی درک ایده‌هایی است که قبل از تولد دیده می‌شود، دیگری یادآوری دانش یا شناخت ایده‌ها در ذهن است (Piętko, 2015, p. 23). در میان شاگردان افلاطون، ارسطو نظریه مُثُل (ایده عقلی) استاد خود را نپذیرفت: «هیچ ضرورتی نیست بر اینکه وجود ایده‌ای را به عنوان انگاره بپذیریم» (ارسطو، ۱۳۷۸ ش، ص ۲۸۲). او شناخت اصول اولیه معرفت را شهودی معرفی نمود و در فصل نوزدهم دفتر دوم تحلیل ثانوی، درباره شهود معتقد است: از این ملاحظات نتیجه می‌شود که هیچ شناخت علمی از مقدمات اولیه، وجود نخواهد داشت و از آنجا که جز شهود هیچ چیز نمی‌تواند صادق‌تر از شناخت علمی باشد، این شهود است که مقدمات اولیه را درک می‌کند (Aristotle, 2006, p 54).

فلاسفه عقل‌گرا نظیر دکارت مبادی معرفت را از راه شهود عقلی، توجیه نمودند: تصور ذهنی روشن و آگاهی است که آنقدر آسان و متمایز است که جای هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای وجود ندارد. ما در حال درک هستیم از سوی دیگر، شهود تصور غیرقابل تردید ذهن روشن و آگاه است که صرفاً از نور عقل ناشی می‌شود (Descartes, 1985, p. 14).

کانت از دیگر فلاسفه معروفی است که شناخت مقولات ماقبل تجربه، مانند زمان و مکان و احکام تألیفی پیشینی را شهودی و مقدم بر تجربه دانست (کانت، ۱۳۶۷ ش، بند ۱۰). پس تا اینجا شهود، نوعی شناخت مستقل از دلیل و برهان و حتی تجربه و حواس است. فیلسوفی که شهود را در فلسفه خود به معنای متفاوت و پربسامد به کار برد، هوسرل است. از منظر او، شهود در تقابل با استدلال نیست؛ بلکه شهود کنشی است که ابژه را در تملک خود دارد و میان ما و هستی رابطه برقرار می‌کند (لویناس، ۱۴۰۲ ش، ص ۱۱۶ و ۲۰۷).

شهود هوسرل، از طریق پدیدارشناسی آغازین حقیقت حاصل گردید. همان‌طور که دکارت با جمله معروف «می‌اندیشم، پس هستم» در میان حقائق تردید ناپذیر، حقیقت کوگیتو (من اندیشنده) را به مثابه اصل متعارف‌ای که تمامی اصول متعارفه را باید از آن استنتاج نمود، تأیید نمود، هوسرل نیز شهود را سیر حرکت اندیشه به سوی حقیقت دانست (لویناس، ۱۴۰۲ ش، ص ۱۴۵). بنابر نظر هوسرل، نوآوری دکارت عبور از شکاکیت با رها کردن تصور وجود مبتنی بر الگوی شیء خارجی است؛ اما دکارت کشف خود را تا یافتن ریشه بدهات کوگیتو تمام نکرد. او دریافت که از درون آگاهی می‌توان به حیطه‌ای از وجود مطلق – متفاوت با وجود اشیای مکانمند – دست یافت که از طریق زنجیره‌ای از پدیدارهای سوژکتیو به دست نیامده باشد؛ بلکه حاصل حضور دائمی آگاهی برای خویش است و این حضور باعث امکان وجود کوگیتو است (لویناس، ۱۴۰۲ ش، ص ۷۳-۷۴). آگاهی به وجود مطلق در درون کوگیتو یا همان من مطلق، حقیقتی انکارناپذیر و همان آگاهی مطلق یا استعلایی است (لویناس، ۱۴۰۲ ش، ص ۲۰۵). ادراک درونماندگار (ادراک از خود) بی‌واسطه است و دوگانگی میان آنچه آشکار می‌شود (پدیدار) و آنچه وجود دارد (بود یا شیء فی‌نفسه) نیست. وجود آگاهی برای خودش بی‌وقفه حاضر است و باعث امکان وجود کوگیتو است (لویناس، ۱۴۰۲ ش، ص ۶۷).

هوسرل بر کانت که احکام تألیفی را معرفت پیشینی می‌داند نیز خرده می‌گیرد که پدیدار نخستین، حضور آگاهی در برابر ابژه است (لویناس، ۱۴۰۲ ش، ص ۱۴۲). حقائق بدیهی، ذات حقیقت را در بر نمی‌گیرد و با واسطه آشکار می‌شود. گزاره تألیفی، حکم است و امکان صدق حکم، نشأت گرفته از شهود است. حقیقت به مدد حکم ممکن نمی‌شود و خود حکم، قرار گرفتن در برابر هستی را پیش فرض قرار می‌دهد. صدور حکم ناشی از مواجهه با ابژه است (لویناس، ۱۴۰۲ ش، ص ۱۴۱-۱۴۲). تصدیق احکام بدیهی مانند امتناع اجتماع متناقضین، فرع بر تصور موضوع و محمول است. در اینجا تصور یا به تعبیر هوسرل بازحضرسازی نوئمای تکرار شده (امر بازنمایی شده که یادآوری شود) به مدد قصدهای آگاهی (توجه) قوام یافته است. به عبارتی حقائق بدیهی، تصدیقات و معرفت‌های ضروری هستند که تصدیق آن‌ها با واسطه تصورات آشکار می‌شود.

شهود فلسفی هوسرل، براساس تأمل درباره آگاهی تحویل یافته و پدیدارشناسی زندگی آگاهی (معنای درونی آگاهی) شکل گرفته است که در حقیقت بازگشت آگاهی به خودش است (لویناس، ۱۴۰۲ ش، ص ۱۹۵). نوعی آگاهی بالقوه، پس‌زمینه تمام آگاهی‌های بالفعل است و

قصیدیت و توجه که خصلت آگاهانه آگاهی را می‌سازد، آن را بالفعل می‌کند. محتوای این آگاهی از قبیل حسیاتی است که به‌مثابه امور حاضر داده می‌شوند؛ اما از هرگونه دریافت ابژکتیو بی‌بهره‌اند (لویناس، ۱۴۰۲ش، ص ۸۹). در این تحویل پدیدارشناختی، گذار به منظری مطلق صورت می‌گیرد که در آن جهان از آن‌جا که مدد قصدهای آگاهی قوام می‌یابد (لویناس، ۱۴۰۲ش، ص ۱۴۱). به عبارتی، در فلسفه هوسرل، شهود از دل توصیف معنای درون آگاهی به‌دست می‌آید. در این رویکرد پدیدارشناسانه، شهود پیشین، همان ادراک حضوری از من بدون هرگونه تعینی است که متقدم بر سایر کنش‌های آگاهی و حتی کنش‌های ارزشگذاری و عملی است. علاوه بر این آگاهی مطلق، هوسرل نحوه‌ای از شهود اشراقی یا معرفت «آیدتیک» را معرفی نموده که رنگ افلاطونی دارد و متعلق آن ذوات یا آیدوس‌هاست. آیدوس‌ها، اموری ازلی، ابدی، ایدئال و بدون مکان و زمان هستند که کلیت آن‌ها به معنای نامتعین بودن نیست. معرفت آیدتیک، شهودی مستقل از واقع‌بودگی (عینیت) ابژه‌های فردیست (لویناس، ۱۴۰۲ش، ص ۱۵۷). برخلاف ابژه‌های کلی و احکام آن که ناشی از استقرار محض و انتزاع از امور جزئی است، قوانین ضروری ذوات یا ابژه‌های ایدئال، وامدار استقراء و استنتاج نیست؛ بلکه خود، الگوی ضرورت عقلی است. به‌عنوان مثال عرضیت و وابستگی رنگ به جوهر ممتد، محصول تجربه نیست؛ بلکه ویژگی نوعی آن است. از این‌رو انواع و اجناس در جهان ذوات است (لویناس، ۱۴۰۲ش، ص ۱۶۵-۱۶۴). صورتهای محض در ریاضیات، شامل جبر و منطق که قوانین جهان است، از ذوات سرچشمه می‌گیرد (لویناس، ۱۴۰۲ش، ص ۱۵۱). این‌ها نمونه‌هایی برای بیان تفاوت نگاه فلاسفه درمورد شهود است. علیرغم اختلاف فلاسفه در محتوای شهود، در تمام این موارد و در فلسفه معاصر، شهود عقلی به‌عنوان شناختی مستقیم و مستقل از استنتاج و تجربه حسی پذیرفته شده^۳ که قابل جایگزین با «پیش نظر»^۴ است (Climenhaga, 2018, p. 74).

شهود اخلاقی، نمایانگر دانش پیشینی از مفاهیم «درست» و «نادرست» است (Fischbein, 1987, p. 4). شهود علمی، دانش بی‌واسطه‌ی برتر، که لایب‌نیتس یا اسپینوزا یا هوسرل آن را شهود می‌نامیدند، نیست، بلکه یک مهارت روزمره برای حدس زدن علمی با احتمال حدس درست است (Fischbein, 1987, p. 54).

در معنای عام‌تر شهود، شناخت‌های فوری و ظاهراً بدیهی هستند (Fischbein, 1987, p. 204). در این اصطلاح جدید و رایج، شهود نوعی تفکر برای تولید ایده راهبردی درجهت رسیدن به پاسخ بدون حل مسأله گام‌به‌گام (پردازش اطلاعات غیر متوالی) است و منجر به دانش مستقیم بدون استفاده از استدلال آگاهانه می‌شود (Sinclair & Ashkanasy, 2005, p. 7). ریشه توجه به این معنای جدید، مرتبط با تئوری‌های فرآیند دوگانه شناخت است که سابقه آن به دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ برمی‌گردد. مطابق این تئوری، کارکرد ذهن شامل دو سیستم است که ساز و کار یکی سریع و ناهشیار (خودکار) و دیگری آهسته، کنترل شده و آگاهانه است (Evans, 2008, p. 256). طرح این دو فرآیند شناخت، منجر به طرح شهود در برابر تفکر تحلیلی گردید. شهود، یک فرآیند شناخت مقدم بر تدوین دقیق و صریح راه‌حل است (Fischbein, 1999, p. 222)؛ که حاوی افکاری است که به سرعت و بی‌واسطه^۵ و بدون کمک از حواس و استدلال به نتایج خود می‌رسد (Rorty, 1967, p. 204). در روانشناسی فلسفی^۶ برای شهود ویژگی‌های زیادی بیان شده است، نظیر ویژگی خودگواهی^۷ بدین معنا که نتایج آن متکی به شواهد بیرونی نیست (Suwato et al., 2023, p. 3). خصوصیت برون‌گرایی^۸ یا پیش‌بینی فراتر (خارج) از همه پشته‌های تجربی (Suwato et al., 2023, p. 4). از سنخ علوم انکشافی یا هیوریستیک^۹ به‌معنای آنچه به‌طور غیر منتظره پیدا می‌شود. هیوریستیک اصطلاحی است که از (Heuretikos) در یونان باستان وام گرفته شده است و به معنای ابداعی است و همچنین (Heurema) به معنای اختراع، کشف چیزی که به‌طور غیرمنتظره یافت می‌شود.^{۱۰}

در رشته‌های مدیریتی، شهود پایه سبک تصمیم‌گیری شهودی^{۱۱} به‌عنوان یکی از روش‌های تصمیم‌گیری با فرآیندی ناخودآگاه مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در این سبک مدیریتی، فرد از یک رویه نظام‌مند استفاده نمی‌کند؛ بلکه از آگاهی‌های ضمنی خود سود می‌برد. یکی از مسائل مدیریتی، این پرسش است که چه زمانی این تصمیم‌گیری سودمندتر است؟ برخی محققین، کمی زمان و فشار برای انجام کار را عامل روی آوردن به این سبک می‌دانند (Sinclair & Ashkanasy, 2005, p. 19). محققان علوم مدیریت، براساس تنوع موضوع و متعلق شهود، چهار نوع تقسیم قائل شده‌اند: شهود تخصصی بر مبنای تجارب و تخصص قبلی، شهود خلاقانه برای راه‌حل‌های خلاقانه، شهود اجتماعی برای یافتن روابط بین فردی و شهود زمانی برای درک زمان فرصت مناسب برای کارها (Walsh et al, 2022, p. 697).

۱.۱. بیان مسأله

آیا شهود به معنای دستیابی به راه حل سریع، در حکمت متعالیه مورد ملاحظه قرار گرفته است؟ در صورت پاسخ مثبت، معادل آن در حکمت صدرایی چیست؟ مشخصات شهود از منظر صدرالدین شیرازی چیست؟ رابطه شهود با شهود عقلی در فلسفه معاصر و شهود عرفانی چیست؟

۲.۱. پیشینه پژوهش

مقاله‌ای با عنوان «ماهیت شهود و ویژگی‌های آن در معرفت‌شناسی کانت» به بررسی ویژگی‌های شهود در معرفت‌شناسی کانت اختصاص

یافته است که بیان می‌دارد مطابق نظر کانت، شهود از طریق حس صورت می‌گیرد که دارای دو ویژگی تفرد و بی‌واسطه‌گی است و این دو ویژگی جنبه‌های مختلف شهود به لحاظ مفهومی است؛ هرچند که به لحاظ مصداقی یکی است (فتح طاهری، ۱۳۹۶، ص ۱۷۳).

مقاله‌ای با عنوان «ماهیت شهود و ویژگی‌های آن در معرفت‌شناسی کانت» به بررسی ویژگی‌های شهود در معرفت‌شناسی کانت اختصاص یافته است که بیان می‌دارد مطابق نظر کانت، شهود از طریق حس صورت می‌گیرد که دارای دو ویژگی تفرد و بی‌واسطه‌گی است و این دو ویژگی جنبه‌های مختلف شهود به لحاظ مفهومی است؛ هرچند که به لحاظ مصداقی یکی است (فتح طاهری، ۱۳۹۶، ص ۱۷۳).

در مقاله «شهود در فلسفه، استدلال در عرفان» چنین نتیجه گرفته شده است که عقل و دل گرچه روشی جدا دارند، اما مقصدشان یکی است و تفاوت یافته‌های آن دو به شدت و ضعف دانسته شده است. از این‌رو برهان و کشف نیازمند یکدیگر بوده و کمال هر یک به دیگری وابسته است که بنیان محکمی برای شناخت هستی قلمداد می‌شود (حسینی شاهرودی و حسین پور، ۱۳۹۰، ص ۹۱).

در مقاله دیگری با عنوان «شهود صدرایی؛ عقلانی یا عرفانی؟»، نویسنده پس از بیان انواع شهود با استناد به مطالب حکمت متعالیه، در صدد اثبات این مطلب است که ملاصدرا در مقام گردآوری از تور شهود صید کرده و در مقام دآوری آن با موازین عقلی و حکمی عرضه نموده است. شهود عقلانی صدرایی تا مرتبه قلب ارتقا یافته و بر آستانه عرفان ناآل شده و مدعیات شهودی را مبرهن ساخته است (احمدی سعدی، ۱۳۸۰، صص ۱۶-۱۹) در این تحقیق، شهود در معنای شهود اشراقی در نظر گرفته شده است.

در تحقیق دیگری، نویسنده، در مورد نسبت شهود عقلی و علم حضوری چنین توضیح داده است: 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، چراکه نیاز به صورت ذهنی یا معرف و استدلال نداریم. بدین ترتیب، روشن است که نسبت بین «علم حضوری» و شهود، عام و خاص مطلق است؛ زیرا علم حضوری، علم بی‌واسطه است، ولی عکس آن صادق نیست (عارفی، ۱۳۸۲، ص ۳۰).

در تمام این موارد، شهود در معنای شهود فلسفی و عقلی به کار برده شده است. مرتبط‌ترین مقاله با تحقیق پیش‌رو، مقاله «شهود در سنت ابن‌سینا» است که در آن مباحث مرتبط با حدس را در حکمت سینوی و شارحان او با شهود تطبیق داده است (Adamson & Noble, 2023, p. 657). در این مقاله رویکرد ضد عرفانی گوتاس^{۱۲} را (Gutas, 2000, p. 79) که شهود را صرفاً به قوه حدس در قیاس محدود کرده است، نقد و شهود عرفانی را نوعی شهود معرفی کرده است (Adamson & Noble, 2023, p. 657).

۲. سیر تحول شهود در فلسفه اسلامی

در میان فلاسفه اسلامی، نخستین‌بار ابن‌سینا حدس را موضوع بحث قرار داده است، ایشان در تعریف حدس می‌گویند: حدس یعنی تمثیل حدوسط در ذهن به صورت دفعی یا بعد از طلب و شوق به دانستن و بدون حرکت و یا بدون شوق به دانستن و (بازهم بدون) حرکت (ابن‌سینا، ۱۳۸۱ش، ص ۲۴۳). این تعریف مورد توجه فخر رازی قرار گرفت. وی در شرح عبارت بوعلی آورده است: چنانچه در حدس، شوق به تحصیل حدوسط وجود نداشته باشد، آگاهی به حدوسط بر مطلوب مقدم است و اگر در آن شوق باشد، آگاهی به حدوسط پس از آگاهی مطلوب است. نهایت آنکه در حدس، حصول حدوسط در ذهن نسبت به حصول شوق به تحصیل حدوسط، کمی تأخر دارد و در فکر، حصول حدوسط به ذهن نسبت به حصول شوق به تحصیل حدوسط دارد (فخر رازی، ۱۳۸۴ش، ج ۲، ص ۲۷۲). استنباط فخر رازی، مورد نقد خواجه‌نصیر قرار می‌گیرد و سخن او را اشتباه و تناقض صریح می‌داند (خواجه طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۹). وی در توضیح کلام بوعلی معتقد است در تفکر، ذهن دارای حرکت از مطلوب به معانی برای یافتن حدوسط است و چنانچه فکر تمام شود و به نتیجه رسد، حرکت از حدود وسط به مطلوب انجام می‌گیرد؛ اما در حدس، تمثیل حدوسط در ذهن بدون این دو حرکت است (خواجه طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۵۸). تناقض کلام فخر رازی سردرگمی او در تقدم و تأخر ادراک مطلوب و حدوسط است. تشریح فخر زاری بدین معناست که در صورت عدم شوق به حلّ مسأله، ابتدا حدوسط به ذهن می‌آید، سپس ذهن متوجه مطلوب می‌گردد که در این صورت ادراک مطلوب، متأخر از ادراک حدوسط است؛ اما در صورت شوق به دانستن، ادراک مطلوب بر ادراک حدوسط مقدم می‌گردد و این تناقض است (حسینی، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۲۳).

ابن‌سینا افراد را به لحاظ بهره‌وری از قوه حدس، دارای مراتب می‌داند و این تفاوت را هم به لحاظ کمیت و هم به لحاظ کیفیت توصیف می‌کند. کمیت مرتبط است با تکرر عددی حدس و کیفیت مربوط به سرعت و کوتاهی زمان حدس است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۳۴۰). این تقریر در شرح خواجه نصیرالدین طوسی نیز مورد توجه قرار می‌گیرد (خواجه طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۳۶۰). آدامسون و همکاران بر سخن

بوعلی ایراد می‌گیرند که اگر کیفیت در حدس، سرعت حدس است، جمع آن با این مطلب که حدس، آنی و بدون حرکت باشد، مشکل‌ساز می‌شود. یعنی اگر حدس آنی است، تفاوت زمان و سرعت نباید مطرح باشد (Adamson & Noble, 2023, p. 668).

برهان ابن‌سینا در اثبات وجود حدسیات این است که امور معقول با حدوسط در قیاس به‌دست می‌آید و این حدوسط یا با حدس حاصل می‌شود و یا با تعلیم. مبادی تعلیم، حدس است و اشیاء (معلومات) لامحاله، به دلیل عدم امکان تسلسل در زنجیره تعلیم، به حدوس (حدسیات) منتهی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵ش، ص ۳۳۹). فخر رازی از این برهان برداشت متفاوتی دارد و معتقد است برهان ایشان ضعیف است؛ زیرا تصدیقات نظری به تصدیقات بدیهی منتهی می‌شود و تصدیقات بدیهی وابسته به تصور اجزای آن است. مثلاً تصدیق اینکه کل بزرگتر از جزء است، کاملاً وابسته به تصور کل، جزء و بزرگتر بودن است. حصول علم نظری به علم بدیهی وابسته است که تحصیل آن در اسرع وجه و بدون طلب است و معنای حدس جز این نیست. پس ثابت است که مقتضای فطرت اصلی، حدس قوی است (فخر رازی، ۱۳۸۴ش، ج ۲، ص ۲۷۴). در اینجا فخر رازی، ابتدای سلسله علوم نظری را بدیهیات فطری و حدسیات می‌داند.

ابن‌سینا حدسیات را به‌عنوان مقبولات یا مواردی که بدون شک، قبولش واجب است در کنار اولیات یا بدیهیات، مشاهدات و متواترات نام می‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱ش، ص ۱۲۵) و جزو معلوماتی برمی‌شمارد که به سهولت توسط فرد صاحب حدس، پذیرفته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۱ش، ص ۲۱۴). وی امکان وجود صاحب قوه قدسیه را از طریق سلسله مراتب قوه حدس بیان می‌کند؛ یعنی قوه حدس مراتبی دارد و صاحب قوه قدسیه دارای بیشترین بهره از حدس است و در انتهای این سلسله به لحاظ قلت و کمی حدس، افراد احمق و فاقد حدس هستند (طوسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲، صص ۳۵۹-۳۶۰). برهان مذکور، وجود صاحب قوه قدسیه را ممکن می‌داند و بر ضرورت وجود او اثباتی ندارد.

ابن‌سینا حدس را به بحث نبوت پیوند می‌زند و برای تبیین اینکه چگونه انبیاء بدون تعلیم بشری به معقولات وحیانی دست می‌یابند، از بحث قدرت حدس در افراد برای رسیدن به نتایج بدون اتکا به مباحث نظری بهره می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳ش، ص ۱۱۶-۱۱۵). بنابراین، بحث حدسیات، در حکمت سینوی با عنوان «حدوس» تعریف و به لحاظ وجودی اثبات می‌شود و مراتب کمی و کیفی آن بیان می‌شود. موضوع حدس، در حکمت الاشراق نیز مورد توجه قرار گرفته است. وی حدس را سرعت هجوم نفس از مبادی به حقائق، بدون طلب کثیر معرفی می‌نماید (سهروردی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۱۲۹). فطانت در مقابل غباوت، شدت حدس است. فرد شدید الحدس، برخلاف نفس بلید که از فکر و حدس بهره ندارد، به دلیل کمال جوهر نفس و قرب به مبدأ، معقولات را در کمترین زمان درمی‌یابد (سهروردی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۱۲۲). در حکمت اشراق، حدس، نوعی مکاشفه است که باعث حصول علم است (سهروردی، ۱۳۷۲ش، ج ۴، ص ۱۳۶).

۳. شهود و ویژگی‌های آن در حکمت متعالیه

ملاصدرا از واژه «حدس کشفی» استفاده می‌کند و حدس کشفی را متمایز از فهم و ادراک دانسته است. بدین معنی یعنی که برخی در رشته خود صاحب نظرند و دارای سرعت فهم و حدت ذهن (تیزهوشی) هستند، اما از حدس کشفی بهره ندارند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۷). تفکر، انتقال از معلومات تصویری و تصدیقی به مجهولات است و با یافتن حدوسط بین مجهول و معلوم تمام می‌شود، اما حدس، درک اشیاء در سریع‌ترین زمان و رسیدن به نتایج، بدون کمک از حدود وسط است. در حکمت متعالیه مراتب حدس به لحاظ کمی و کیفی شبیه مطالب حکمت سینوی است؛ یعنی کسانی که قوه حدس در آن‌ها شدید است، حقائق را به نحو کاملتر درک می‌کنند و به گستره بیشتری از حقائق دست می‌یابند. وی کیفیت قوه حدس را مرتبط با سرعت انتقال به مطلوب می‌داند و معتقد است صاحبان حدس قوی، سریع‌تر به مطلوب می‌رسند. بنابراین شرط حدس، دفعی بودن نیست؛ بلکه سرعت بیشتر و مراجعه کمتر به محفوظات نسبت به تفکر تحلیلی است. به همین جهت ملاصدرا، عبارت «درک حقائق در سریع‌ترین زمان» را به کار می‌برد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، صص ۳۸۶ و ۵۱۶). وی صورت برهان ابن‌سینا در اثبات وجود حدسیات را به این صورت بیان می‌کند که اگر همه علوم از طریق معلم بشری انتقال یابد، تسلسل در سلسله معلمان خواهد بود که محال است. بنابراین باید برخی از علوم برآمده از نفس انسانی باشد و این آموختن از درون نفس، نیازمند استعدادی است که «قوه حدس» نام دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۳۸۴) و حدسیات را از لیست مقبولات، شامل بدیهیات، تجربیات، احساسات و تواتر حذف می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۲۱۳). این بدان معناست که اعتبارسنجی حدسیات، نیازمند شواهد است و احتمال خطا در آن وجود دارد. وی محتوای حدسیات را خارج از استدلال‌های برهانی و حتی مباحث بدیهی و فطری قرار می‌دهد (ملاصدرا، بی‌تا، ص ۱۹۰)؛ اما چرا حدسیات، در حکمت متعالیه، شامل بدیهیات نیست؟

بدیهیات را هر ذهن سلیمی درک می‌کند و نیازی به تعلیم ندارد و حتی فرد در مرتبه عقل بالملکه و فاقد قوه حدس، قادر به درک بدیهیات است؛ اما حدسیات در گستره جهش‌های علمی، در قالب مباحث نظری به دیگران تعلیم داده می‌شود. پس این برهان، این‌گونه قابل تقریر است

که پیشرفت همه علوم، علاوه بر تعلیم و تحلیل، حاصل جهش‌های فکری و اکتشافاتی است که از سنخ بدیهیات و سایر مقبولاتی که به آسانی تصدیق می‌شوند، نیست و برآمده از انکشاف و حدس در ذهن نخبگان آن علوم بوده است. توضیح مطلب آنکه انسان دارای قوای ادراکی، بایگانی و قوای پردازشگر است. وظیفه قوای ادراکی، دریافت داده‌هاست. برخی افراد دارای سرعت فهم بوده و مطالب را زود و کامل دریافت می‌کنند، این افراد تیزهوش هستند؛ اما اینها متفاوت از نوابغ یا صاحب اندیشه‌های نو و خلاقانه هستند. این افراد تیزهوش از استعداد وافر تعلیم از دیگران برخوردارند؛ اما فاقد اندیشه نو و مبتکرانه هستند و اوج تلاش آن‌ها در این است که شارح و بسط دهنده خوبی شوند. دسته دیگری از افراد، یافته‌های علمی را به‌خوبی در ذهن ثبت و بایگانی می‌کنند، ایشان دارای حافظه قوی هستند؛ ولی ممکن است در دریافت و استنباط مطالب، قوی نباشند. دسته دیگری قدرت پردازش قوی دارند که دو گروه هستند: برخی در تفکر تحلیلی و برخی در شهود قوی هستند. کسانی که در تفکر تحلیلی، استعداد زیادی دارند قادرند از گزاره‌های ریاضی یا فلسفی و حتی داده‌های تجربی آزمایشگاهی یا آماری، نتایج درستی را انتزاع نمایند. اما گروه دوم، صاحبان اندیشه‌های نو هستند که بدون داده‌های کافی و خارج از فرآیند عادی نتایج بدیعی را ارائه می‌نمایند. به‌عنوان مثال، اینکه نیوتن برای اولین بار از افتادن سیب، نیروی جاذبه را کشف کرد، این اکتشاف ناشی از حدس و شهود اوست. بنابراین شهود یا کشف حدسی، فرآیندی سریع و ناخودآگاه برای رسیدن به پاسخ بدون نیاز به مراحل پردازشی است. این تفکر، کاملاً متفاوت از مفهوم شهود مقولات و احکام تألیفی ماتقدم تجربه در فلسفه کانت و درک بدیهیات در فلسفه ارسطوست.

کشف حدسی انکشافی است که در تمام علوم ممکن است رخ دهد و دارای خصوصیتی است که در حکمت متعالیه قابل احصاء است:

۱. نیازمند استعداد ذاتی. ملاصدرا، شهود را با تعبیر حدس کشفی بیان می‌نماید و حدس را استعداد اول برای مطلوب بدون مقدمات تعریف می‌کند. استعداد، امری ذاتی است و نمی‌توان ایجاد کرد؛ اما ذاتی بودن به معنای آن نیست که نمی‌توان آن را پرورش داد. عدم پرورش یا به تعبیر ملاصدرا، جمود و خمود قریحه، باعث می‌شود که این استعداد ناکارآمد بماند و فرد در تحقیق مسائل به مطلوب نرسد (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۳۸۵).

۲. برآمده از نفس. مطابق با برهانی که بوعلی و صدرالدین آوردند، علم یا حاصل تعلیم بوده و یا برآمده از نفس است، و حدس، آگاهی درونی است. این شناخت تنها در صورتی قابل انتقال به دیگران است که نتایج آن در قالب مفاهیم و گزاره‌ها به علم حصولی و «طریق کسب» عرضه شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۴۸۵) در اکثر انسان‌ها آموزش و بحث و تکرار، معدّات و مقدمات برای رسیدن به شهود است و موجبات نیست. ممکن است کسی تمام عمر خود را در علمی صرف کند، اما واجد حدس و نظریه نو نباشد.

۳. اشراقی. تفاوت عقل شهودی و استدلالی در این است که یافته‌های عقل شهودی غیرقابل پیش‌بینی است و این تفاوت انسان با هوش مصنوعی است. هوش مصنوعی قدرت حدس ندارد و تنها در قالب الگوریتم صحیح و داده‌های کافی به نتیجه می‌رسد، اما صاحبان حدس، می‌توانند بدون چینش حدوسط به نتیجه برسند. جهش این قوه به تعبیر ملاصدرا، اشراق نور ملکوت بر نفس انسان و اتصال با عالم نور است (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش/الف، ص ۳۴۱). به‌همین جهت مبدأ تمام علوم از عالم قدس است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، صص ۳۸۶-۳۸۴). در نگاه اشراقی، حدس از لوازم انوار الهی در مرتبه مفکره (تخیل) است که منجر به علم نقلی و عقلی است (قیصری، ۱۳۷۵ش، ص ۱۱۰).

۴. سرعت. از ویژگی‌های حدس، رسیدن به پاسخ در سریع‌ترین زمان است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۳۸۶) و در صورت شدت قوه حدس، می‌تواند آنی باشد؛ یعنی صاحب قوه قدسیه به محض توجه، پاسخ را می‌داند و کیفیت حدس، مرتبط با همین سرعت است. این سرعت، بدان جهت است که صاحب حدس، به‌دنبال تکمیل مقدمات و کبرا و صغرای نتیجه نیست.

ویژگی برون‌گرایی شهود که قبلاً به‌عنوان خصوصیات شهود بیان شد، بستگی به این دارد که نسبت به چه چیزی لحاظ شود. اگر برون‌گرایی نسبت به نفس باشد، مطابق حکمت متعالیه، حدس، انکشاف درونی است و نه بیرونی (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۳۸۵). اما اگر برون‌گرایی نسبت به داده‌های قبلی باشد که در تعریف آن، همین لحاظ شده، این تعبیر درست است؛ بدین معنا که پروسه تولید محتوا در حدس کشفی مانند مباحث تجربی و تحلیلی از بطن داده‌ها نیست و به‌همین دلیل است که این شناخت از سنخ علوم حصولی نیست.

شهود به اعتبار معرفت شناختی، شناخت غیرحسی و غیراستدلالی است. علوم حصولی، نقش اعدادی در شهود دارند و می‌توانند در پرورش قوه حدس موثر باشند؛ اما نقش ایجابی ندارند که اگر چنین بود، افرادی که در تحصیل علوم، تلاش بیشتری می‌کردند، قدرت حدس بیشتری داشتند. شهود نه تنها علم حصولی و اکتسابی نیست؛ بلکه از قبیل درک حضوری خود و حالات خود هم نیست. در این شناخت، میان ابژه (متعلق شناخت) و سوژه (فاعل شناسا) تمایز وجود دارد و از این‌رو سنخ علم حضوری هم نیست. شهودات یا حدسیات در حکمت متعالیه از سنخ علوم ذوقی و اشراقی است و به‌همین جهت در حکمت متعالیه بحث کمال حدس با نبوت و قوه قدسیه پیوند دارد. ملاصدرا کمال حدس را «قوه قدسیه» معرفی می‌کند و امکان وجود صاحب قوه قدسیه را از طریق سلسله‌مراتب قوه حدس بیان می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۳۶). صاحبان قوه قدسیه به‌دلیل شدت قوه حدس به‌نحو دفعی و آنی، حقائق اشیاء را به کمال درمی‌یابند و ذهن آن‌ها قادر است بدون

چینش حدوسط یا مقدمات به نتیجه برسد (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش/الف، ص ۳۴۲؛ ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۳۸۶). این افراد، حتی نیاز به تعلیم بشری ندارند و نفس آن‌ها مصداق روغنی است که هنوز آتش بدان نرسیده، خودش نور می‌دهد (نور: ۳۵) و نفس نبی(ص) از این دسته از افراد است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۹، ص ۸۷).

۴. رابطه شهود عرفانی و شهود

در حکمت متعالیه سه بحث مرتبط با شهود است. کشف و شهود عرفانی، حدس کشفی و قوه قدسی. ادراک مرکب، یا بر وجه کشف و شهود است که مختص اولیاء و عرفاست و یا با علم استدلالی است که روش عقلا و متفکرین است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۱۱۷). شهود نوعی اشراق است و به‌همین جهت در حکمت متعالیه تعبیر «شهود اشراقی» در مقابل علم حصولی (ملاصدرا، ۱۳۶۰ش/ب، ص ۲۶) و علوم ذوقی در برابر علوم نظری فکری به‌کار گرفته شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۹، ص ۳۳۸). شهود، از سنخ علوم ذوقی است و محتوای آن گاهی قابل بیان است و به‌همین جهت ملاصدرا در مواردی ذوقیات خود را با بحث و برهان مستدل نموده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۱۴۳). کشف و شهود یا شهود اشراقی مانند ادراک حسی، مواجهه مستقیم با متعلق شناخت است. مناط ادراک جزئی، ادراک حسی است که با قوای حسی یا با شهود اشراقی است و علم خداوند به جزئیات و ماده از نوع شهود اشراقی است (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۱۴۴). این نکته‌ای است که بعداً توسط آلتون مطرح شد: تجربه خدا مانند سایر تجارب حسی، ادراک مستقیم است که از طریق پدیدار شدن متعلق شناخت [و نه از طریق مفاهیم] حاصل می‌شود (Alston, 1991, pp. 54-59). با این تمایزات که ادراک حسی در تمام ساعات بیداری ما وجود دارد؛ ولی ادراک عرفانی بسیار نادر رخ می‌دهد. ادراک حسی، واضح و با جزئیات فراوان است و ادراک عرفانی تار، ناچیز و مبهم است. درک حسی بین همه انسان‌ها مشترک است، ولی ادراک عرفانی یک تجربه همه‌گیر نیست (Alston, 1991, p. 36). تار و واضح بودن ادراک عرفانی، بستگی به شخص دارد؛ یعنی همان‌طور که ملاصدرا، درک کلیات را در بدو امر، حاصل مشاهده ضعیف جواهر عقلی مانند رؤیت صورت‌ها در آینه در فضای نیمه تاریک (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۹، ص ۱۴۳) و در مراحل پیشرفته اتصال (ملاصدرا، ۱۳۸۱ش، ص ۳۹۸) و در نهایت اتحاد با عالم عقول می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۹، ص ۱۴۴). در مورد شهود اشراقی نیز همین مراحل است و شهود ابتدا به‌صورت مکاشفه ضعیف است که در ادامه تکامل نفس می‌تواند به مشاهده واضح منجر شود. وضوح و تار بودن، مشخصه ادراک اشراقی نیست؛ بلکه مشخصه نفس انسان است. هرچه شخص در مراتب تجرد از مادیات و تعلقات پیش رود، وضوح مشاهدات و مکاشفات بیشتر می‌شود. همان‌طور که تار دید مربوط به ضعف در قوای بینایی است، در ادراک عرفانی نیز تار و مبهم بودن، ناشی از ضعف قوای باطنی است.

برخلاف آلتون، ملاصدرا قائل است که شهود اشراقی، تمامترین ادراکات است (ملاصدرا، ۱۳۵۴ش، ص ۱۵۲)؛ تمامیت در نظام تشکیکی صدرایی، به مراتب وجود است و هرچه که متعلق شناخت به مبدأ وجود نزدیک‌تر باشد، به لحاظ وجودی، تمام‌تر است. متعلق شهود اشراقی، از ملکوت اعلی تا عالم لاهوت و اسماء و صفات الهی گسترده شده است که همگی به لحاظ وجودی از عالم ماده تمام‌تر هستند. شهود اشراقی، نوعی وجدان در برابر بحث و برهان است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۸، ص ۱۴۳) شهود عرفانی، از سنخ احاطه به معلومات و تجرد از مادیات است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۹، ص ۸۸) برخلاف علم استدلالی که علم حصولی و باواسطه مفاهیم و گزاره‌هاست.

اما رابطه شهود اشراقی با شهود چیست؟

در برخی از تحقیقات، عقل و شهود دو ابزار معرفتی در فلسفه سهروردی معرفی شده است (ملکی، ۱۴۰۱ش، ص ۳۸)؛ درحالی که در حکمت متعالیه، تعقل نیز نوعی شهود اشراقی است که از مشاهده ضعیف عالم عقل شروع و در نهایت با اتحاد نفس با عقول کلی رشد می‌کند و در مرتبه عقل مستفاد، تبدیل به عقل بسیط می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۳، ص ۴۸۷). عقل یکی از ابزارهای شناخت انسان در کنار حواس پنج‌گانه خیال، وهم و قلب است؛ اما شهود روش شناخت است و نه ابزار شناخت. معرفت و شناخت گاهی حاصل مطالعه، شنیدن کلام و مباحثه است و گاهی حاصل مشاهده در آزمایشگاه یا سایر روش‌های آماری و تحلیل داده‌هاست، همه این روش‌ها ذیل گروه علوم نظری و بحثی قرار می‌گیرد که در کنار کشف و شهود برای نیل به حقیقت لازمند (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۷، ص ۳۲۶). رشته عرفان نظری نیز مانند سایر علوم نظری قابل تحصیل با کتاب و تعلیم است. برخی از شارحان با تحلیل آرای عرفا و نه شهود عرفانی، به بسط این رشته پرداخته‌اند. اما شهود عرفانی، درک مفهومی و انتزاعی صرف نیست؛ بلکه شناختی اشراقی از حقائق متافیزیکی است. قلمرو تجارب عرفانی، داده‌های عمودی^{۱۳} و فراتر از ایزه‌های حسی است (Steinbock, 2017, p. 1). بینش‌های درست عرفانی در تعبیر صدرالدین شیرازی همان «حکمت» است که نیازمند استعداد اول برای دریافت حکمت یا «غریزه حکمی» است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۹، ص ۸۷). هوش حکمی قابل مقایسه با هوش معنوی^{۱۴} در تعبیر امروزی است (نک. مصطفوی، ۱۴۰۱، ص ۱۲۲). رسیدن به مقامات معنوی و پرورش هوش حکمی، نیازمند تلاش مدرسی برای کسب «علم درست» و تقویت عقل نظری است. معرفت، بذر مشاهدت است و جهل، ضد حکمت است (ملاصدرا،

۱۳۶۸ش، ج ۱، ص ۳۴۰؛ ج ۳، ص ۳۸۶). علاوه بر این، سالک نیازمند تلاش برای تقویت عقل عملی است و نیازمند مؤلفه‌هایی مانند انشراح صدر، سلامت فطرت و حسن خلق، صاحب نظر بودن، سرعت فهم، تیزهوشی و نور الهی در قلب معنوی است (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۷). طالب حکمت، باید اعضاء و جوارح را از کدورت معاصی و وهم را از عقاید باطل و تخیل را از امور تشتت برانگیز، قلب را از محبت دنیا رها و امیال نفسانی پاک نماید تا نفس او آینه حقائق علوی گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ش، صص ۹۶-۹۰). تمام این لوازم و مقدمات سلوک برای رسیدن به شهودات عرفانی مانند حدوسط برای نتیجه در قیاس است. همان‌طور که صاحبان حدس قوی قادرند، بدون داده‌ها و حدوسط کافی به نتیجه استنتاج برسند. افرادی که دارای حدس قوی در هوش حکمی هستند، تمام مراحل سلوک را طی نمی‌کنند و با جذب به برخی مقامات و بینش‌های عرفانی دست می‌یابند. میزان نیل به حکمت غریزی در مقابل حکمت اکتسابی (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۹، ص ۸۷) و میزان دریافت جذب در برابر سلوک مرتبط با قدرت، حدس و شهود است. علامه حسن‌زاده معتقد است: همان‌طور که مجذوب در سیر عرفانی، زمان و مکان را درمی‌نوردد، صاحب حدس، در علوم نظری، زمان و مکان را طی می‌کند (سبزواری، ۱۳۶۹ش، ج ۵، ص ۱۷۳). از این‌رو، صاحبان قوه قدسیه، همان‌طور که در علوم نظری بدون تعلیم، به نتایج می‌رسند، در علوم ذوقی نیز مجذوب صرف بوده و بدون هیچ سلوکی واجد تجارب و شهودات عرفانی هستند و این سرعت در جذب، به قدرت حدس و شهود در آن‌ها برمی‌گردد. هرچه قدرت حدس و ذکاوت در هوش معنوی یا غریزه حکمی بیشتر باشد، رسیدن به تجارب و بینشهای عرفانی راحت‌تر و سریع‌تر می‌شود.

از آنجاکه در عرفان، مجذوب صرف و بدون سلوک ممکن است، اما سالک صرف و بدون جذب ممکن نیست، کسی که حدس کشفی نداشته باشد، حکمت برایش تمام نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸ش، ج ۶، ص ۷). بدین ترتیب شهود، مفهومی گسترده‌تر از قدرت حدس در علم (science) و تکنولوژی دارد و شامل آگاهی‌های متافیزیکی نیز می‌شود.

۵. نتیجه‌گیری

شهود عقلی در فلسفه معاصر به‌عنوان شناختی مستقیم و مستقل از استنتاج و تجربه حسی است. شهود به تنهایی، در بسیاری از علوم، بیانگر فرآیندی سریع و ناخودآگاه برای رسیدن به پاسخ بدون نیاز به طی مراحل تفکر تحلیلی است که با ویژگی‌هایی همچون خودگواهی، برون‌گرایی و سرعت و انکشاف معرفی می‌شود. صدرالدین شیرازی به این نوع تفکر توجه داشته و آن را با عنوان «حدس کشفی» بیان نموده است. ملاصدرا برای اثبات حدس، از برهان امتناع تسلسل در تعلیم استفاده می‌کند. حدسیات، خارج از بدیهیات است و نظرات بدیع در ابتدای سلسله علوم نظری، ناشی از حدس است. وی از عبارت سریع‌ترین زمان رسیدن استفاده می‌کند که مطابق با بحث کیفیت حدس و تفاوت سرعت در رسیدن به حدسیات است. او افراد را به لحاظ قدرت حدس متفاوت می‌داند و افراد دارای بیشترین برخورداری از قدرت حدس را صاحبان «قوه قدسیه» معرفی می‌کند. صاحبان قوه قدسیه، به‌طور دفعی و آنی قادرند هرآنچه که شوق به دانستن آن دارند را با حدس درست دریافت کنند. این بدان‌جهت است که مطابق حکمت متعالیه، حدس حاصل اشراق در نفس انسان است و صاحبان قوه قدسیه مانند نبی اکرم (ص) به دلیل شدت تعقل در مرتبه عقل مستفاد و متحد با عقل فعال که مفیض معقولات است، قادرند تمام معلومات را بدون تأمل دریافت کنند و نیازی به تعلیم بشری ندارند. در حکمت متعالیه، کلمه شهود، برای آگاهی‌های متافیزیکی یا به تعبیر امروزی داده‌های عمودی به کار می‌رود. ملاصدرا از شهود صحیح حقائق باطنی، به حکمت تعبیر می‌کند و رسیدن به تجارب حکمی را نیازمند هوش حکمی می‌داند. وی پرورش هوش حکمی به‌عنوان استعداد رسیدن به حکمت و تجارب عرفانی را نیازمند سلوک نظری و عملی برای سیر صعودی در منازل و مقامات عرفانی معرفی می‌کند. بنابر نظر ایشان، سالکی که حدس کشفی نداشته باشد، حکمت برای او تمام نمی‌شود و در سلوک نظری و عملی عرفانی، هرچه قدرت حدس بالاتر باشد، نیازمندی به تعلیم و سلوک عملی کمتر و رسیدن به نتیجه راحت‌تر است. نیل سریع به مقامات عرفانی و شمول عنایت الهی جذب نام دارد. به‌همین جهت میزان مجذوب بودن در سلوک عملی، با قدرت حدس رابطه مستقیم دارد. بدین ترتیب شهود، مفهومی گسترده‌تر از قدرت حدس در علم و تکنولوژی داشته و شامل آگاهی‌های متافیزیکی نیز می‌شود.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

1. https://www.oed.com/dictionary/intuition_n
2. Letthe.
3. <https://www.britannica.com/topic/intuition>

4. Pre-Theoretic.
5. An Immediate Awareness.
6. Philosophical psychology.
7. Self-Evidence.
8. Extrapolativeness.
9. Heuristic.
10. <https://www.etymonline.com/word/heuristic>
11. Intuitive decision-making style
12. <https://www.iranicaonline.org/articles/avicenna-v>
13. Vertical Givenness.
14. Spiritual Intelligence.



منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵ش). *النفس من کتاب الشفاء*. (تحقیق: حسن حسن زاده آملی). قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱ش). *الاشارات و التنبيهات*. (تحقیق: مجتبی زارعی). قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ش). *المبدأ و المعاد*. (تصحیح: عبدالله نورانی). تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل.
- احمدی سعدی، عباس (۱۳۸۰ش). *شهود صدرايي؛ عقلانی یا عرفانی؟*. اندیشه دینی، ۳(۹)، ۳-۲۶.
- افلاطون (۱۳۸۰ش). *دوره آثار افلاطون*، ۴ جلدی. (ترجمه: محمدحسن لطفی، رضا کاویانی). تهران: خوارزمی.
- ارسطو (۱۳۷۸ش). *مابعدالطبیعه*. (ترجمه: محمدحسن لطفی). تهران: طرح نو.
- حسنی، حسن (۱۳۷۳ش). *بررسی و داوری در مسایل اختلافی میان دو فیلسوف اسلامی*. تهران: دانشگاه تهران.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ حسین پور، رسول (۱۳۹۰ش). *شهود در فلسفه، استدلال در عرفان، فلسفه و کلام*، ۴۳(۱)، ۹۱-۱۱۸.
- Doi: <https://doi.org/10.22067/philosophy.v43i1.11269>**
- رحمتی، ان شاء الله؛ عباسی داکانی، پرویز؛ شاکری راد، مائده (۱۳۹۹ش). *عقل شهودی و شناخت ذات حق از دیدگاه نصر و شووان*. ذهن، ۲۱(۸۴)، ۱۸۰-۱۶۱.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹ش). *شرح المنظومه*. (تصحیح: حسن حسن زاده آملی). تهران: ناب.
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲ش). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (کلمه التصوف). (تصحیح: نجفقلی حبیبی). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۳ش). *شرح الاشارات*. قم: دفتر نشر کتاب.
- فتح طاهری، علی (۱۳۹۶ش). *ماهیت شهود و ویژگی های آن در معرفت شناسی کانت*. ذهن، ۱۸(۷۲)، ۱۴۷-۱۷۶.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴ش). *شرح الاشارات و التنبيهات*. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- عارفی، عباس (۱۳۸۲ش). *معرفت و گونه های شهود*. ذهن، ۴(۱۵-۱۶)، ۳۲-۱۵.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷ش). *تمهیدات*. (ترجمه: غلامعلی حداد عادل). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- لوینااس، امانوئل (۱۴۰۲ش). *نظریه شهود در پدیدارشناسی هوسرل*. (ترجمه: فرزاد جابرالانصار). تهران: نشرنی.
- مصطفوی، نفیسه (۱۴۰۱ش). *ارزیابی تطبیقی هوش حکمی با هوش معنوی و نسبت آن با تعلیم و تربیت*. پژوهش های فلسفی، ۱۶(۴۰)، ۱۱۱-۱۲۶.
- Doi: <https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.51084.3293>**
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۵۴ش). *المبدأ و المعاد*. (تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش/الف). *اسرار آیات*. (تصحیح: محمد خواجهی). تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۰ش/ب). *الشواهد الربوبیه* (تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۸ش). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. قم: مصطفوی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۸۱ش). *رساله سه اصل*. (تصحیح: سید حسین نصر). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (بی تا). *الحاشیه علی الالهیات*. قم: بیدار.
- ملکی، محمد (۱۴۰۱ش). *تعامل عقل و شهود در شکل گیری فلسفه اشراق*. تاریخ فلسفه اسلامی، ۱(۱)، ۶۱-۳۷.
- Doi: <https://dorl.net/dor/20.1001.1.29812089.1401.1.1.2.9>**

References

- Adamson, P. & Noble, M. S. (2023). Intuition in the Avicennan. *British Journal for the History of Philosophy*, 31 (4), 657–674. **Doi: <https://doi.org/10.1080/09608788.2022.2065662>**
- Ahmadi Sa'di, A. (2001). Sadra's Intuition; Rational or Mystical?. *Religious Thought*, 3 (9), 3-26. [In Persian]
- Aristotle (2006). *Prior Analytics and Posterior Analytics*. (Translate: A. J. Jenkinson & G. Reginald Gilchrist Mur). Neeland :Neelands Media.
- Aristotle (1999). *Metaphysics*. (Translate: M. H. Lotfi). Tehran: Tarheno. [In Persian]

- Alston, W. P. (1991). *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press.
- Arefi, A. (2009). knowledge and intuition species. *Zehn*, 4(15-16), 15-32. [In Persian]
- Climenhaga, N. (2018). Intuitions are Used as Evidence in Philosophy. *Mind*, 127(505), 69–104. **Doi:** <https://doi.org/10.1093/mind/fzw032>
- Denes-Raj, V. & Epstein, S. (1994). Conflict Between Intuitive and Rational Processing: When people behave against their better judgment. *Personality and Social Psychology*, 66, 819 – 829. **Doi:** <https://doi.org/10.1037/0022-3514.66.5.819>
- Descartes, R. (1985). *Philosophical Writings*, Vol. 1. (Translate: J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch). Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans, Jonathan St. B. T. (2008). Dual-Processing Accounts of Reasoning, Judgment, and Social Cognition. *Annual Review of Psychology*, 59, 255-278. **Doi:** <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.59.103006.093629>
- Fath Taheri, A. (2018). The Nature of Intuition and its Characteristics in Kant's Epistemology. *Zehn*, 18(72), 147-176. [In Persian]
- Fakhr al-Dīn Rāzī, M. U. (2005). *Sharh al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt*. Tehran: Ang'uman-i Ātār va Mafāhīr-i Farhangī. [In Persian]
- Fischbein, E. (1999). Intuitions and Schemata in Mathematical Reasoning. *Educational Studies in Mathematics*, 38(1–3), 11–50. **Doi:** https://doi.org/10.1007/978-94-017-1584-3_2
- Gutas, D. (2000). "Avicenna: Mysticism" In *Encyclopaedia Iranica*, Vol. III. New York: Bibliotheca Persica Press.
- Hasani, H. (1994). *A Comparative Study of Two Islamic philosophers*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Ḥusaynīshāhrūdī, S. M. & Ḥusaynpūr, R. (2011). Intuition in Philosophy, Reasoning in Mysticism. *Philosophy and Kalam*, 43 (1), 91- 118. **Doi:** <https://doi.org/10.22067/philosophy.v43i1.11269>
- Ibn Sina, H. A. (1994). *Al-Nafs*. (Reserch: H. Hassanzadeh Amoli). Qom: Maktab-ol-Elam Al-eslami. [In Persian]
- Ibn Sina, H. A. (2003). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. (Reserch: M. Zarei). Qom: Boostan-e Kitab. [In Persian]
- Ibn Sina, H. A. (1985). *Al-Mabda' wa-al-Ma'ād*. (Edit: A. A. Nūrānī). Tehran: Institute of Islamic Studies-McGill University, [In Persian]
- Judge, T. A. & Robbins, S. P. (2006). *Organizational behavior*, 12th ed. Canada: Prentice Hall.
- Kant, E. (1988). *Tamhidat*. (Translate: Gh. Hadad Adel). Tehran: The University Publication Center. [In Persian]
- Lerman, S. & Fischbein, E. (1988). Intuition in Science and Athematic: An Educational Approach. *The Mathematical Gazette*, 72(462), 345-347. **Doi:** <https://doi.org/10.2307/3619981>
- Levinas, E. (2023). *Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*: (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy). (Translate: F. Jaber al-Ansar). Tehran: Ney. [In Persian]
- Maleki, M. (2022). The Interaction of "Intellect and Intuition" in the Formation of the Philosophy of Illumination, *History of Islamic Philosophy*, 1(1), 29-55. [In Persian]. **Doi:** <https://dorl.net/dor/20.1001.1.29812089.1401.1.1.2.9>
- Mostafavi, N. (2022). Comparative Evaluation of Wisdom Intelligence with Spiritual Intelligence and Its Relationship with Education, *Philosophical Investigations*, 16 (40), 111-126. [In Persian]. **Doi:** <https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.51084.3293>
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981/b). *Al-Shawahid al-Rububiyyah fil Manahij al-Sulukiyyah*. (Edit: J. Ashtiani). Tehran: The University Publication Center [In Persian].
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1989). *Al-Hikmah al-Muta'liyah*. Qom: Mustafavi. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (n.d). *Al-Hashiya Ala al-Elahiyat*. Qom: Bidar. [In Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1981). *Asrar al-Ayyat*. (Edit: M. Khajavi). Tehran: Islamic Association of Iranian Wisdom and Philosophy Iranian Philosophical society. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (1975). *Al-Mabda' wa Al-Ma'ad*. (Edit: J. Ashtiani). Tehran: Islamic Association of Wisdom and Philosophy. [In Persian]
- Sadr al-Din Shirazi, M. I. (Mulla Sadra) (2002). *Risalah-i Ce Asl* (The Three Principles). (Edit: S. H. Nasr). Tehran: Sadra.
- Steinbock, A. J. (2007). *Phenomenology and Mysticism : The Verticality of Religious Experience*. Bloomington: Indiana University Press.

Suwarto, S, Isti Hidayah, I. H., Rochmad, R. & Masrukan, M. (2023). Intuitive thinking: Perspectives on intuitive thinking processes in mathematical problem solving through a literature review. *Cogent Education*, 10(2).

DOI: <https://doi.org/10.1080/2331186X.2023.2243119>

Tusi, N. D. (1983). *Sharh al-Isharat* (Commentary on Avicenna's Isharat). Qom: Nashre Ketab. [In Persian]

Plato (2001). *Plato's works*, 4 Vols. (Translate: M. H. Lotfi & R. Kaviani). Tehran: Kharazmi. [In Persian]

Pietka, D. (2015). The Concept of Intuition and Its Role in Plato and Aristotle. *Organon*, 47, 23-40.

Puspitasari, L., In'am, A. & Syaifuddin, M. (2018). Analysis of Students' Creative Thinking in Solving Arithmetic Problems. *International Electronic Journal of Mathematics Education*, 14(1), 49-60. **Doi:** <https://doi.org/10.12973/iejme/3962>

Rahmati, E, Abbasizakani, P. & Shakrirad, M. (2020). Intuitive intellect and the knowledge of God - the view of Nasr and Schuon, *Zehn*, 84, 161-180. [In Persian]

Rorty, R. (1967). *Encyclopedia of philosophy*. (Intuition. In P. Edwards (Ed.)). New York: Macmillan.

Sabzevari, H. (1990). *Sharh-i Manzumah*. (Edit: H. Hassanzadeh). Tehran: Nab. [In Persian]

Sinclair, M., & Ashkanasy, N. M. (2005). Intuition: myth or a decision-making tool?. *Management Learning*, 36(3), 353-370. **Doi:** <http://doi.org/10.1177/1350507605055351>

Suhravardi, Y. H. (1993). *Collected Works of Sheikh Ishraq*. (The Word of Sufism). (Edit: N. Gh. Habibi). Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [In Persian]

Walsh, C., Collins, J. & Knott, P. (2021). The Four Types of Intuition Managers Need to Know. *Business Horizons*, 65, 697-708. **Doi:** <http://doi.org/10.1016/j.bushor.2021.12.003>

