

تحلیل مفهوم حدس و کارآیی آن از دیدگاه ابن‌سینا^۱

منیره سید مظهری^۲

چکیده

ابن‌سینا در تمامی آثار منطقی خود ضمن توجه به قوه حدس، از حدسیات به عنوان مبادی و منشأ اعتبار همه علوم و دانش‌ها سخن می‌گوید. این در حالی است که کسانی مانند نصیرالدین طوسی، حدسیات را جز برای دارنده آن معتبر نمی‌داند و به همین دلیل آن را از مبادی علوم به شمار نیاورده‌اند. از این رو، بررسی و تحلیل تلقی ابن‌سینا از حدس و کارآیی آن اهمیت دارد. شیخ‌الرئیس، در آثار مختلف خود، حدس را به نوعی انتقال سریع از مبادی به مطلوب که در این انتقال سیر معمول منطقی استنتاج، طی نمی‌شود، تعریف می‌نماید و برای تبیین این معنا به مقایسه میان حدس با فکر و تعلیم و تجربه می‌پردازد. وی برخلاف بسیاری از منطق‌دانان، دامنه شمول حدس را منحصر به قلمرو محسوسات نمی‌داند و با گسترش و تعمیم کارآیی آن به امور فرا حسی، سبب شده است تا حدس منطقی جای خود را به حدس عرفانی بدهد. بر اساس تحلیل و تبیین نظرات شیخ‌الرئیس در کارآیی حدس و ارزش و اعتبار معرفت‌شناختی حدسیات اگر حدس به عنوان گونه‌ای از علم حصولی ملاحظه گردد، هرگز نمی‌توان وجود آن را به عنوان مبدئی مستقل در کنار سایر مبادی معرفتی پذیرفت. در مقابل اگر حدسیات به نوعی شهود و علم حضوری بازگشت نماید، چنان‌چه نظر متأخر ابن‌سینا این تفسیر را تقویت می‌کند، می‌توان آن را در زمره بدیهیات اولیه و منشأ اعتبار سایر معرفت‌ها به شمار آورد، همان‌گونه که مبدأ و علت وجودی آن‌ها نیز هست.

واژگان کلیدی

ابن‌سینا، حدس، شهود، کارآیی، معرفت‌شناختی

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۶/۵؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۱۰/۱۰

sayyidmazhari@kiaou.ac.ir

۲- استادیار گروه فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج

طرح مسئله

مراجعه به آثار منطق‌دانان مسلمان نشان می‌دهد که از گذشته در منطق، بحثی در مورد مبادی حجت و تعداد آن‌ها مطرح بوده است؛ به این معنا که معمولاً معرفت را به تصور و تصدیق و هر یک را به بدیهی و نظری تقسیم و از همین طریق وجه نیاز به منطق را نیز اثبات می‌کنند. آن‌گاه برای دفع این توهّم که اگر لازم باشد هر قضیه نظری از طریق حجت و استدلال به دست آید، محذور تسلسل یا دور پیش خواهد آمد و انسان هرگز به علمی دست نخواهد یافت (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۵). مدعی می‌شوند که هر معرفت نظری سرانجام به معرفت‌های دیگری منتهی می‌شود که تصدیقشان بی‌نیاز از برهان و استدلال است. این دسته از معرفت‌ها «مبادی» نام دارند. مبادی به «تصوری» و «تصدیقی» تقسیم می‌شوند. غالب منطق‌دانان مبادی تصدیقی را به هشت قسم، تقسیم کرده‌اند که یکی از آن‌ها، یقینیات است. یقینیات را هم، به مجربات، متواترات، مشاهدات، فطریات، اولیات و حدسیات تقسیم می‌کنند (مظفر، ۱۴۲۱ هـ ص ۲۶۰). بنابراین، مبادی تصدیقی، معرفت‌هایی هستند که تمامی تصدیقات دیگر ما به آن‌ها منتهی می‌شوند، در حالی که خود، از معرفت‌های دیگری برگرفته نیستند. در نتیجه، نه دوری لازم می‌آید، نه تسلسلی.

به رغم آن که بسیاری از منطق‌دانان در آثار خود، حدسیات و مبدأ آن‌ها، یعنی حدس را در زمره مبادی یقینی قرار داده‌اند (ساوی، ۱۹۹۳ م، ص ۲۷۵؛ فارابی، ۱۴۰۵ هـ ص ۸۳؛ سهروردی، ۱۳۳۴، ص ۱۲۴) اما کم‌تر تلاشی در جهت تحلیل حدس و نشان دادن کارایی آن در عرصه عمل نموده‌اند، جز آن که صدرالدین شیرازی، در باب اثبات قوه قدسیه (بالاترین مرتبه حدس) درباره وجوه تفاوت این قوه با نفوس دیگر گفته است که این قوه، امور عقلی صرف را، نه از حیث مفهوم و ماهیت عام آنها، بلکه از حیث انیات و هویتشان ادراک می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۳۸۴-۳۸۶). به عبارت دیگر، علم قوه قدسی به امور عقلی صرف، علم حضوری است نه حصولی و کسی که به مرتبه عقل قدسی نرسیده است، چنین علمی برایش حاصل نمی‌شود. همچنین به گفته او، برای کسی که استعدادش در دریافت علوم و حقایق، تام و دارای قوه قدسیه است، تفاوتی میان ادراک اولیات و ادراک امور ثانوی نیست، گویی حد وسط در ادراک نظریات و امور ثانوی، برای او بدون سبب و بلاواسطه حاصل می‌شود (همان، ص ۳۸۴).

به جز ملاحظه‌ای که ملاصدرا نسبت به حدس داشته است، دیگر منطق‌دانان مسلمان درباره حدس، تنها به ذکر چند مثالی که از قدیم متداول بوده، اکتفا کرده و نوعاً بر عدم حجیت و اعتبار معرفت‌شناختی آن برای غیر دارنده حدس اصرار دارند. در مقابل، به نظر می‌رسد یکی از کسانی که بیش‌ترین نقش را در مطرح نمودن حدس، به عنوان مبدأ اعتبار تمامی علوم و دانش‌ها داشته، اما

عموماً مغفول مانده، ابن‌سینا است. بدین روی، سئوالات اساسی این است که از نظر ابن‌سینا حدس چیست و قلمرو و کاربرد آن کدام است؟ به عبارت دیگر حدس در نظام معرفت‌شناختی ما از چه جایگاهی برخوردار است؟

قضاوت صائب در این‌باره منوط است به این‌که نخست چستی حدس و حدسیات بیان شود. برای پی بردن به ماهیت حدس و حدسیات، لازم است تا تعاریف آن‌ها مورد توجه قرار گیرد و ارتباطشان با فکر و فهم و تجربه مشخص شود. سپس کارآیی حدس و حدسیات بیان شود تا از این طریق اعتبار و ارزش آن‌ها در قلمرو معرفت‌شناسی، دانسته شود.

چستی و ماهیت حدس

«حدس» در لغت، به معنای سرعت و سیر است. به همین مناسبت است که معمولاً منطق‌دانان در تعریف آن از «سرعت انتقال» استفاده کرده‌اند (نهبانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۶۲۶). اما در عرف به معنای گمانه و تخمین است (معین، ۱۳۶۸، ص ۱۳۴۴).

واژه حدس، در آثار ارسطو به کار رفته است. وی حدس را در تعریف «ذکاوت» ذکر می‌کند: «و اما الذكاء فهو حسن حدس...» (ارسطو، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۴۲۶) و دو مثال برای آن بیان می‌دارد که تاکنون همان دو مثال در میان منطق‌دانان مسلمان نیز معمول و متداول بوده است. یکی از این مثال‌ها، درباره تغییر شکل و هیأت ماه است؛ مثلاً ماه در ابتدا هلالی است و به تدریج، نورانی می‌شود، تا این‌که به بدر کامل تبدیل شده و پس از آن دوباره به حالت هلال باز می‌گردد. چون در قدیم می‌دانستند که ماه از خود نوری ندارد و این تغییرات به دنبال دوری و نزدیکی ماه به خورشید حاصل می‌شود، نتیجه می‌گرفتند که علت این تغییرات باید نور خورشید باشد. از نظر آنان رسیدن به این نتیجه از طریق حدس صورت گرفته است؛ چون آنچه مشهود بود و غیر قابل انکار، تغییر و تحول اشکال و اوضاع ماه بود. از سوی دیگر، فقط می‌دانستند که ماه از خود نوری ندارد. از مقدمات مذکور، از نظر منطقی تنها می‌توان نتیجه گرفت که نور ماه و اشکال گوناگون آن، علتی دارند و چون تغییرات مذکور در پی دوری و نزدیکی به خورشید حاصل می‌شوند، می‌توان بیان کرد که نور خورشید در آن نقش دارد؛ اما از این موضوع به دست نمی‌آید که علت آن همواره نور خورشید است. پس، دست یافتن به این نتیجه که نور خورشید لزوماً علت این تغییرات است، مستلزم مقدمات بیشتری است که در مثال مذکور نیست و به طور معمول، پس از ذکر این مقدمات با قیاس خفی است که یقین به نتیجه مذکور حاصل می‌شود (همان‌جا). از این رو گفته‌اند که علم قدما به علیت دایمی نور خورشید برای تغییر و تحول اشکال ماه، از طریق حدس پیدا می‌شود.

مثال دیگری که ارسطو ذکر می‌کند دیدن فقیر در کنار ثروتمند است که انسان را به این حدس می‌رساند که فقیر محتاج است و مالی را از ثروتمند مطالبه می‌کند. در این‌جا نیز از نظر منطقی از مقدمات مذکور نمی‌توان به این نتیجه رسید که فقیر، نیازمند است و مالی را از ثروتمند می‌خواهد. آنچه قطعی است دیدن فقیر در کنار ثروتمند است و این مقدمه، مستلزم آن نتیجه نیست. بنابراین، این نتیجه‌گیری، مقدمات دیگری هم نقش دارند که بیان نشده‌اند و حدس زننده، این توانایی و ذکاوت را داشته است که بدون توجه به آن مقدمات نتیجه را به دست آورد. در واقع نخست آن مقدمه یا مقدمات محذوف را حدس زده سپس بر اساس آن، این نتیجه را به دست آورده است، نه این که خود نتیجه حدسی باشد (ارسطو، ۱۹۸۰م، ج ۲، ص ۴۲۷).

با توجه به آنچه گفته شد، منطق‌دانان متقاعد شدند که نوعی استنتاج داریم که در آن، مقدمات لازم برای رسیدن به نتیجه و مطلوب ذکر نشده و آنچه ذکر شده است، وافی به آن استنتاج نیست، اما در عین حال استنتاج مذکور صورت می‌گیرد. بنابراین، توجیه استنتاج مذکور آن بوده که مقدماتی محذوف است و شخص در اثر ذکاوت، می‌تواند آن مقدمات را بدون فکر تحصیل نماید و بر اساس آنها استنتاج کند و یا بدون توجه به آن مقدمات، نتیجه را به دست آورد و این را منطق‌دانان مسلمان با تعبیر گوناگونی بیان نموده، و حدس را بر این اساس تعریف کرده‌اند.

ابن‌سینا در آثار مختلف خود مانند *الإشارات، النجاه و الشفاء*، بحث حدس را مطرح کرده و به تعریف آن پرداخته است. او در کتاب *الإشارات*، حدس را در مبحث «علم النفس» که خود بخشی از طبیعیات است، مطرح و آن را چنین تعریف کرده است: حدس، آن است که حد وسط پس از طلب و شوق، بدون حرکت یا بدون شوق و حرکت یکباره در ذهن حاصل شود و با حد وسط، آنچه که نتیجه یا در حکم آن است، در ذهن نقش ببندد (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۱۶).

بر اساس این عبارت، در حدس، حد وسط یکباره در ذهن حضور می‌یابد، بدون آن که انسان در صدد یافتن آن در میان معلومات خود بر آید که ابن‌سینا از آن به «عدم حرکت» تعبیر کرده است. بنابراین، در حدس نیز حد وسط وجود دارد؛ ولی، این حد وسط یا اموری که در حکم حد وسط هستند، مانند قیاس استثنایی، خود به ذهن آمده است. در نتیجه، در حدس نیز مانند سایر استنتاجات، حد وسط هست، اما این حد وسط بر خلاف نظریات و امور غیر بدیهی از طریق فکر به دست نیامده است.

ابن‌سینا در کتاب *النجاه*، حدس را در بخش منطق آورده و آن را چنین تعریف کرده است: «حدس، حرکتی است برای دست‌یابی به حد وسط و یا حرکتی است برای رسیدن به حد اکبر. به طور کلی، حدس سرعت انتقال از معلوم به مجهول است» (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹).

در این عبارت، دو نکته درخور توجه است: نکته نخست آوردن «حرکت» در تعریف حدس است

که معمولاً وجه تمایز میان حدس و فکر شمرده شده است؛ نکته دوم آن است که حدس گاهی، به حد وسط تعلق می‌گیرد و گاهی به حد اکبر؛ چنان‌که ممکن است گاهی به حد اصغر هم تعلق بگیرد. بنابراین تعریف، «حدس» یعنی این‌که انسان بتواند حد وسط یک استنتاج را تحصیل نماید و این تحصیل همراه با نوعی حرکت است و این خلاف معمول است؛ همان‌گونه که پیش از این نیز ذکر شد. از این رو ابن‌سینا، در ادامه عبارت، از تعبیر «سرعت انتقال» استفاده می‌کند. اندیشمندان پس از او، مانند بهمنیار و سهلان ساوی و دیگران نیز مشابه همین تعریف را در مورد حدس ذکر کرده‌اند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴؛ ساوی، ۱۹۹۳، ص ۲۷۶).

بنابراین، حدس نوعی انتقال سریع از معلوم (یعنی مبادی) به مطلوب و به دست آوردن مجهول است، به گونه‌ای که در آن، سیر معمول منطقی استنتاج طی نشده باشد. به عبارت دیگر، در انتقال از معلوم به مجهول، واسطه‌هایی لازم‌اند که در حدس، این واسطه‌ها از خود ذهن هستند و این‌که کسب نشده‌اند. طبعاً حدسیات نیز قضایایی خواهند بود که حد وسط آن‌ها اکتسابی نیست و این تفسیر با مبدأ بودن حدسیات نیز سازگار است. بنابراین، حدسیات به آن دلیل از مبادی هستند که حد وسط آن‌ها اکتساب نشده است.

حدس و نحوه تحصیل حد وسط

ابن‌سینا در بخش *طبیعیات* کتاب *النجاه*، آنجا که از مراتب استعداد نفس آدمی سخن می‌گوید، درباره حدس و نحوه تحصیل حد وسط توضیح داده است. او معتقد است که مراتب استعداد آدمی تفاوت دارد؛ برخی مراتب آن ضعیف و برخی مراتب آن قوی است که به این مرتبه قوی «حدس» و نیز «عقل قدسی» اطلاق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۹). ابن‌سینا اضافه می‌کند که چون اکتساب علوم عقلی از طریق مقدماتی صورت می‌گیرد و حد وسط در فراهم کردن این مقدمات نقش مهمی دارد، پس حد وسط در واقع، واسطه علوم عقلی ماست (همان، ص ۳۴۰). این واسطه‌ها از دو طریق حاصل می‌شوند: یک طریق حدس و طریق دیگر تعلیم و تعلم است که البته آن هم به حدس منتهی می‌گردد (همان‌جا). بر اساس این عبارت، آغاز و مبدأ علم آدمی با حدس بوده و سپس از طریق تعلیم به دیگران منتقل شده است.

حدس و تعلیم

با توجه به آنچه که بیان شد، به‌جاست به نسبت میان حدس و تعلیم بیش‌تر توجه نماییم؛ زیرا به ظاهر، لازمه تعلیم، آموختن از دیگران است، در حالی که حدس نوعی استنتاج شخصی است که

بدون معلم صورت می‌گیرد.

ابن‌سینا در کتاب *الشفاء* تفسیری از «تعلیم» ارائه می‌دهد که با حدس نیز سازگار است و لازم‌هاش آن است که تمامی علوم و دانش‌های آدمی منتهی به حدس شود. وی در توضیح این قاعده که «کل تعلیم و تعلم ذهنی فیعلم قد سبق» که در آثار ارسطو نیز آمده (ارسطو، ۱۹۸۰م، ص ۳۲۹)، ابتدا انواع تعلیم و تعلم را ذکر می‌کند، مثل تعلیم و تعلم صناعی، تلقینی، تأدیبی و تنبیهی؛ و سپس از قسم دیگری به نام «تعلیم و تعلم ذهنی» نام می‌برد و آن را اعم از تعلیم فکری، حدسی و فهمی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۲۸هـ، ص ۵۹). ابن‌سینا تأکید می‌کند که این عمومیت، به اعتبار واسطه‌های انتقال علم و دانش است؛ به این معنا که گاهی در انتقال علم، واسطه انسانی در کار است و گاهی چنین واسطه‌ای در میان نیست. به صورت نخست، که در آن علم از طریق تعلیم حاصل می‌شود، «فهم» اطلاق می‌شود. این قسم چنان که ابن‌سینا در *الشفاء* گفته است: «و مبادی التعلیم الحدس» (همو، ۱۳۷۵، ص ۳۳۹). سرانجام به حدس منتهی می‌شود؛ زیرا علم معلم هم لامحاله به علوم اولی و غیر اکتسابی ختم خواهد شد (همو، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰). صورت دوم که در آن واسطه انسانی وجود ندارد، علم یا به واسطه «حدس» بدون تأمل و یا ترتیب مقدمات حاصل می‌شود و یا از طریق «تفکر» و تأمل و چینش مقدمات به دست می‌آید.

به این ترتیب هر گاه تعلیم را در مقابل حدس مطرح می‌کنند؛ صرفاً نظر به وجود واسطه انسانی و یا عدم وجود واسطه انسانی دارند؛ یعنی علومی که انسان به دست می‌آورد، اگر کسبی باشد، علمی است که از طریق تعلیم و تعلم و به واسطه دیگران کسب می‌شود و اگر غیر کسبی باشد، علم حدسی است که به واسطه انسانی، نیازی ندارد.

حدس و فکر

اما مسئله‌ای که اندیشمندان مسلمان بیش‌تر بر آن تأکید دارند، تقابل حدس و فکر است. تبیین فکر و تقابل آن با حدس، در تبیین بیش‌تر و دقیق‌تر حدس کمک بسیار می‌کند؛ چنان که ابن‌سینا هم این تقابل را مطرح کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۴۳). از این رو، لازم است برای دانستن معنای حدس، معنای فکر نیز دانسته شود. ابن‌سینا «معرفت فکری» را این‌گونه تعریف نموده است: [معرفت] فکری، نوعی طلب است، به این معنی که مطلوبی وجود دارد و نفس برای وصول بدان، حد وسطی را جست‌وجو می‌کند تا با آن، قیاسی را در جهت اثبات مطلوب ترتیب دهد (همو، ۱۴۲۸هـ، ص ۵۹). بنابراین، در فکر نوعی طلب و حرکت برای یافتن حد وسط و به دنبال آن، ترتیب قیاسی

وجود دارد که به منظور دستیابی به حل مجهول صورت می‌گیرد.

ابن‌سینا «معرفت حدسی» را هم این‌گونه تعریف می‌کند: [معرفت] حدسی، آن است که ذهن به محض برخورد با یک امر مطلوب، بدون هیچ اراده، طلب و شوقی به یکباره حد وسط را تصور کند (ابن‌سینا، ۱۴۲۱ هـ. ص ۵۹).

مطابق این تعریف، تفاوت فکر و حدس، نخست: در «طلب» و عدم آن است؛ یعنی معرفت فکری آن است که انسان با خواست و اراده خود در پی کسب آن است و برای وصول بدان سعی و کوشش و تأمل می‌نماید، برخلاف معرفت حدسی که معمولاً ناخواسته و بدون اختیار حاصل می‌شود. و دوم آن که حرکت، برای تحصیل حد وسط است که در «فکر» وجود دارد، اما در «حدس» چنین حرکتی وجود ندارد. سپس ابن‌سینا توضیح می‌دهد که حدس، گاه نسبت به صغرا است و گاه نسبت به کبرا و گاه نسبت به نتیجه (همان‌جا).

در کتاب *الاشارات* نیز فکر و سپس حدس، چنین تعریف شده است؛ فکر، نوعی حرکت نفس در معانی است که غالباً از تخیل کمک می‌گیرد. به وسیله فکر، حد وسط یا قائم مقام آن، از چیزهایی طلب می‌شود که باعث رسیدن علم به مجهول در وقت نبودن آن است. در این کار معلومات اندوخته قبلی که در قوه باطن خزانه شده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. چه بسا که فکر به مطلوب می‌رسد و چه بسا که بی‌نتیجه می‌ماند؛ اما حدس آن است که حد وسط بعد از طلب و شوق بدون حرکت یا بدون شوق و حرکت، به یکباره در ذهن حاصل می‌شود (همو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۱۷).

با دقت در تعاریفی که ابن‌سینا از معرفت فکری و حدسی ارائه کرده است، دو نکته قابل تأمل است:

نخست آن که میان این دو تعریف از جهتی تفاوت وجود دارد و آن این‌که در تعریف اخیر برای بیان تفاوت میان فکر و حدس، بر حرکت نفس در میان معانی تأکید شده است، نه مسئله «طلب» و «شوق»؛ در حالی که در تعریف نخست، ظاهر کلام شیخ چنین بود که میان فکر و حدس، هم تفاوت در وجود و عدم حرکت است و هم در وجود و عدم اراده. به این معنی که فکر، حرکت است از روی قصد و اراده در حالی که در حدس، تنها عدم حرکت شرط است، اما بودن یا نبودن اراده، هیچ‌کدام ضروری نیست.

دوم آن که به نظر می‌رسد تعاریفی که شیخ در این‌جا از فکر و حدس ارائه می‌دهد، درست نقطه مقابل عبارتی است که او در موضعی دیگر از کتاب *الشفاء* برای بیان چیستی حدس آورده بود و ما آن را در بحث چیستی و ماهیت حدس، مطرح کردیم. اما توجه بیش‌تر به توضیحات شیخ‌الرئیس در بیان ماهیت فکر، ابهام به‌وجود آمده را رفع می‌کند.

خواجه نصیر در شرح بیان ابن‌سینا از غرض و فایده منطق، توضیح می‌دهد که شیخ‌الرئیس، فکر را در سه معنا به کار برده است:

۱- مطلق تصرف در معانی و معقولات که از خواص انسان نوعی شمرده می‌شود و اگر در محسوسات باشد، بدان «تخیل» اطلاق می‌شود.

۲- حرکت در معانی برای یافتن حد وسط یا مانند آن؛ بنابراین، فکر یعنی یک حرکت که همان گشتن در میان معانی و معلومات پیشین برای یافتن معلومی متناسب با مجهول است. فکر از حیث این معنا، مقابل حدس قرار می‌گیرد.

۳- حرکت از مطلوب به سمت معلومات (مبادی)، حرکت در میان معلومات و حرکت از معلومات به سمت مجهول (یعنی مطلوب)؛ در این معنا، فکر به سه حرکت اطلاق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۷ - ۱۸).

معنای اخیر فکر، همان است که در تعریف منطق هم به کار برده شده است. ابن‌سینا در تعریف منطق آورده: «آله قانونیه تعصم مراعتها الذهن عن أن یضل فی فکره» (همان، ص ۱۶). مراد از فکر در این عبارت آن است که چون منطق، علم به نحوه انتقال از معلومات تصویری و تصدیقی به مجهولات تصویری و تصدیقی است و این انتقال هم طی سه مرحله صورت می‌گیرد، برای این که ذهن انسان در این سه گام برای استنتاج دچار خطا و لغزش نشود، نیازمند یک راهنما و میزان است و این راهنما و ابزار، بنا به تعریف، منطق است. بنابراین، منطق به ما کمک می‌کند که هم در تصور و هم در تصدیق، مجهول را شناسایی و با استفاده از معلومات پیشین خود، آن را حل کنیم. به این دلیل است که معمولاً منطق را علم «آلی» می‌دانند.

همان‌گونه که از معنای سوم فکر پیداست، در فکر، نوعی حرکت ذهنی وجود دارد؛ یعنی نفس در مواجهه با امر مجهول، عزم به کشف آن می‌نماید و حرکتی را به سوی معانی حاضر نزد خود آغاز می‌کند. پس از یافتن مبادی مطلوب و مرتب کردن آن‌ها به سوی مجهول و مطلوب حرکت می‌کند تا آن را معلوم سازد. در مقابل این معنا، حدس قرار دارد که در آن حرکتی نیست. از آنجا که نزد ابن‌سینا و همه منطق‌دانان پس از او مراد از فکر در مقابل حدس، همان معنای دوم از معانی سه گانه فکر است؛ بنابراین ابن‌سینا، نبود این حرکت را به منزله نبود حرکت به نحو مطلق گرفته و حدس را بر این اساس تعریف کرده است. پس اگر گفته می‌شود که در حدس، حرکتی نیست، مراد نفی همین حرکت است، نه این که هیچ حرکتی وجود ندارد. در نتیجه اختلاف در تعابیر ابن‌سینا - که پیش‌تر به آن‌ها اشاره شد - نیز بر این اساس قابل توجیه است.

اما اگر کسی احتمال دهد که منظور از فکر در مقابل حدس، معنای سوم فکر است، در این صورت

باید گفت که در حدس اصلاً حرکتی نیست، برخلاف فکر که در آن سه حرکت وجود دارد. ویژگی دیگر حدس، که در واقع تفاوت مهم میان حدس و فکر محسوب می‌شود، آن است که بنا به تصریح ابن‌سینا، حدس در رسیدن به هدف و مطلوب همواره صائب است؛ اما فکر ممکن است گاهی صائب باشد و گاهی نیز به مطلوب نرسد (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۱۲). حال ممکن است این پرسش مطرح شود که منظور از «اصابت به مطلوب» چیست؟ و اگر حدس همواره صائب است، چرا عموماً مدعی‌اند که حدس برای غیر حادث یا غیر دارنده حدس، حجت نیست؟ پاسخ این پرسش آن است که در فکر، وقتی انسان در میان معلومات جست‌وجو می‌کند، به همان اندازه که ممکن است معلوم متناسب را پیدا کند و به حرکت خود ادامه دهد و نتیجه را به صورت طبیعی و قهری تحصیل نماید، این احتمال هم هست که انسان نتواند با جست‌وجو در میان معلومات، معلوم یا معلومات متناسب را به دست آورد که در آن صورت، طبیعی است استنتاجی هم صورت نمی‌گیرد و یا اگر صورت گیرد، استنتاج نادرستی خواهد بود و حرکت مذکور به نتیجه نیز نخواهد رسید؛ در نتیجه، حرکت منقطع می‌شود. پس در فکر، احتمال انقطاع حرکت، یعنی به نتیجه نرسیدن وجود دارد (همانجا). اما در حدس، به دلیل آن که این حرکت صورت نمی‌گیرد، بلکه نتیجه و معلومات متناسب، یک جا حاصل می‌شوند، نتیجه همواره قابل وصول است. به تعبیر دیگر، چون در حدس، حرکت نیست، پس انقطاع حرکت و نرسیدن به نتیجه هم معنا ندارد؛ چه آن را صرفاً به عدم وجود حرکت مدلل کنیم بی‌آن که به قطعیت نتیجه توجه داشته باشیم و چه معتقد باشیم که در حدس، حصول معلوم متناسب، قطعی است. در هر دو صورت، ترتب نتیجه نیز قطعی خواهد بود. از این روست که به نظر می‌رسد، مراد از اصابت به مطلوب لزوماً صدق معرفت‌شناختی و قطعیت نتیجه نیست و می‌توان آن را با عدم اعتبار و قطعیت نتیجه حدس هم که کسانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی به آن قائل‌اند (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۳) جمع کرد.

حدس و تجربه

نکته در خور توجه و مهم، تشابه و تمایز میان حدس و تجربه است. این مسئله زمانی مهم می‌نماید که می‌بینیم ابن‌سینا حدسیات را به مجربات ملحق می‌کند و مشاهده مکرر و قیاس خفی را در هر دو، شرط می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۰۹). به این معنی که لازم است حدس و تجربه، نخست آن که از روی مشاهده باشند؛ دوم آن که این مشاهده مکرر باشد؛ سوم آن که هر دو دارای قیاس خفی و پنهان باشند. این در حالی است که برخی از حکمای پس از ابن‌سینا، نظیر شیخ اشراق معتقدند که حدسیات اصناف مختلفی را شامل‌اند که یکی از آن‌ها مجربات است. بنابراین نظر،

حدسیات قلمروی پیدا می‌کنند که حتی شامل مجربات هم می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۱) و این در واقع عکس نظر ابن‌سیناست که حدسیات را ملحق به تجربیات کرده است.

ابن‌سینا به رغم اینکه در کتاب *النجاه* و فصل سوم از باب *برهان الشفاء*، حدس را مبدأ تمام علوم و دانسته‌های آدمی معرفی می‌کند - چنان که پیش از این گذشت - زمانی که در فصل چهارم *برهان الشفاء*، از اصول موضوعه و مبادی نام می‌برد، ذکری از حدسیات که قضایای ناشی از حدس هستند، نمی‌آورد و در *الاشارات* در بحث «مبادی حجت»، حدسیات را به مجربات ملحق می‌کند (همان، ج ۱، ص ۳۰۹). او قضایای مورد استفاده در برهان، تمثیل و استقراء را نخست به مسلمات، مظنونات، مشبهات و مخیلات تقسیم می‌کند و آن‌گاه مسلمات را به معتقدات و مأخوذات، سپس معتقدات را به واجب‌القبول، مشهورات و وهمیات تقسیم و دسته نخست را به اولیات، مشاهدات، مجربات، متواترات و فطریات دسته‌بندی می‌کند و در این تقسیم‌بندی، حدسیات را از مبادی واجب‌القبول دانسته و آن را ملحق به تجربیات می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که چون تجربه مشروط به مشاهده و قیاس خفی است، پس می‌توان این دو امر را در حدسیات هم شرط دانست. با الحاق حدس به تجربه، می‌توان ادعا کرد که دانستن تجربه به دانستن حدس کمک می‌کند؛ چنان که عکس آن نیز ممکن است. بر همین اساس، اگر قلمرو یکی محدود به محسوسات باشد، طبعاً دیگری نیز همین محدودیت را خواهد داشت؛ اما اگر قلمرو تجربه فراتر از مشاهده حسی باشد، حدس هم دامنه‌ای فراتر از حس خواهد داشت. در نتیجه، اگر تجربه را به تجارب درونی و معنوی نیز تعمیم دهیم، قلمرو حدس هم عمومیت خواهد یافت؛ همان‌گونه که خود ابن‌سینا در قلمرو حدس تعمیم داد و آن را در حوزه‌های دیگر نیز مطرح کرد.

نکته قابل تأمل این که خواجه نصیرالدین طوسی، در شرح عبارات شیخ با او هم‌داستان نیست. او بر خلاف ابن‌سینا، نه تنها الحاق حدس به تجربه را نپذیرفته و کوشیده تا میان آن‌ها وجه تمایزی بیابد، بلکه با انکار حجیت حدس برای غیر حادس، مبدأ بودن حدس را نیز رد کرده است (همان‌جا) و پس از اوست که برخی منطق‌دانان از عدم حجیت حدس سخن به میان آورده‌اند (طوسی، ۱۳۸۱، ص ۲۱۵).

کارآمدی حدس

مسئله‌ای که ما را برای درک بهتر حدس یاری می‌رساند، توجه به قلمروها و کارایی‌های حدس است که با تأمل در آثار ابن‌سینا می‌توان آن‌ها را چنین برشمرد:

الف - حدس در تصدیقات و تصورات

منطق‌دانان معمولاً حدسیات را در بحث از مبادی برهان مطرح می‌کنند که ناظر به تصدیقات

است. حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا حدسیات فقط در تصدیقات کاربرد دارند یا در تصورات نیز مصداق دارند؟

ابن‌سینا تنها در باب برهان کتاب *الشفاء*، به این مطلب اشاره می‌کند که: هر چند حدسیات در تصدیقات کاربرد دارند، اما حدس می‌تواند هم مجرای معرفت تصویری و هم مجرای معرفت تصدیقی قرار گیرد (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ هـ ص ۵۷). دلیل این ادعا اگر چه به صراحت در بیان شیخ نیامده، ولی می‌توان آن را با بازگشت به آنچه که در بحث رابطه میان حدس و فکر از قول ابن‌سینا بیان کردیم، معلوم نمود. گفته شد که ابن‌سینا حدس را در برابر فکر قرار می‌دهد و می‌گوید اگر چه در حدس نیز همچون فکر به کشف مجهول نایل می‌شویم، اما این اکتشاف در فکر با نوعی حرکت همراه است، در حالی که در حدس این حرکت اتفاق نمی‌افتد (همو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۵۸). حال اگر مجهولاتی که فکر با ترتیب معلومات، بدان دست می‌یابد، هم مجهول تصویری باشد و هم تصدیقی، می‌توان نتیجه گرفت که از حدس نیز مجهول، خواه تصویری باشد و خواه تصدیقی، قابل وصول است. پس می‌توان حدس را در هر دو حوزه معرفتی (تصویری و تصدیقی) معتبر شمرد.

بسیاری از منطق‌دانان پس از ابن‌سینا نیز کاربرد حدس را به دامنه تصورات تعمیم داده‌اند و به صراحت بیان کرده‌اند که حدس همچنان که می‌تواند تصدیق جدیدی را به وجود بیاورد، می‌تواند تصور جدیدی را ایجاد کند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۹ هـ ج ۳، ص ۵۱۶).

ب - حدس در حوزه‌های الهیاتی

گفته شد که حدس، نخست در معنای محدود، آن هم بیش‌تر در امور نامحسوسی که دلایل قطعی هم بر صحت آن نداریم، به کار می‌رفته است، چنان‌که از مثال‌های ارسطو نیز پیدا بود. اما بعدها توسعه‌هایی در معنای حدس داده شد. این توسع معنا را می‌توان در لابلای آثار ابن‌سینا به خوبی مشاهده کرد و دریافت که شیخ‌الرئیس بر خلاف ارسطو که حدس را محدود به محسوسات می‌دانست، به کارآمدی حدس در امور فرا حسی نیز توجه داشته است. آنچه که تاکنون در باره حدس از دیدگاه او بیان کردیم خود یک نمونه از بسط معنای حدس و خروج آن از دایره محسوسات و مشاهدات و ورود آن به قلمرو عقلی و معارف کلی بود؛ ولی ابن‌سینا به این بسنده نکرده و پای حدس را به امور معنوی نیز کشانده است و به تفصیلی که در آثار متقدمان او مشاهده نمی‌شود، در این باره سخن گفته است.

حدس و شهود

گفته شد که حدس علاوه بر حوزه عقلی و فراحسی، می‌تواند شامل حوزه‌های معنوی و عرفانی

هم باشد. به نظر می‌رسد مهم‌ترین سنگ بنای این تعمیم را نیز خود ابن‌سینا گذاشته است (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۵۴). هر چند پیش از او، افلوطین و اخوان الصفا نیز در این زمینه تلاش‌هایی کرده بودند. تفسیری که ابن‌سینا در کتاب الاشارات خود از آیه شریف نور^۱ و ارتباط آن با حدس ارائه می‌دهد، به خوبی بیانگر اعتقاد او به ارتباط وثیق میان حدس و شهود است، هر چند که او تعبیر «شهود» را هرگز به کار نبرده است. وی در کتاب الاشارات، با توجه به مراتب عقل نظری انسان و مراتب متفاوت استعداد آدمی برای اکتساب علوم، می‌کوشد آیه مبارک نور را بر این مراتب تطبیق نماید (همان، ص ۳۵۴-۳۵۵).

بنابر تفسیر ابن‌سینا و تطبیق آن بر این آیه مبارک، عقل هیولانی شبیه «مشکوه» است؛ چون بالذات تاریک و مستعد اکتساب نور است. «زجاجه» در آیه شریفه شبیه عقل بالملکه است؛ زیرا ذاتا شفاف و استعدادش برای دریافت نور بیش‌تر است. «شجره زیتونه» شبیه فکر است که برای فعلیت دادن به استعدادش نیازمند تلاش و کوشش وافر است (یعنی حرکت). حدس شبیه «زیت» در آیه مبارک است؛ زیرا نزدیک است که نورانی و مشتعل شود. اما در انسان مرتبه دیگری هم وجود دارد که عقل قدسی است و آن همان «یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار» است؛ زیرا فعلیت یافتن و مشتعل شدن آن، چنان نزدیک است که گویا به هیچ تلاشی نیاز ندارد. اما عقل مستفاد همان «نور علی نور» در آیه شریفه است که همه استعدادهای آن فعلیت یافته‌اند. در مرحله بعد، عقل بالفعل قرار دارد که شبیه «مصباح» است که روشن بالذات است و «نار» شبیه عقل فعال است که مفیض همه علوم و دانش‌های آدمی است (همان، ص ۳۵۵).

از عبارات ابن‌سینا به‌خوبی آشکار است که عقل قدسی، فوق عقل مستفاد است و بر مراتب بالای عقل منطبق می‌شود و از شرافت برخوردار است. از آن جا که در این مرحله فعلیت یافتن چنان نزدیک است که گویا به هیچ تلاشی نیاز ندارد، حدس نیز به این عقل منتهی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۶۶). پس، اگر آدمی طالب کسب علم و دانش است، باید بکوشد خود را به منبع اصلی علم و فیض متصل کند؛ یعنی اشراقی توسط عقل قدسی بر قوه متخیله او صورت پذیرد، نه آن که در طریق تعلیم و تعلم منطقی و تقلیدی بکوشد. چند قرن بعد، این مسئله برای غزالی و شیخ اشراق دستاویزی شد تا پیوندی میان حدس و شهود برقرار کنند. چنانکه غزالی در توصیف حدس گفته است: تا انسان

۱- الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوه فیها مصباح، المصباح فی زجاجة الزجاجة، کانه کوکب دری یوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية و لا غربية یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار نور علی نور بهدی الله لنوره من یشاء و یضرب الله الامثال للناس و الله بکل شیء علیم (النور، ۳۵).

حدس را به ذائقه درون نچشد و بدان نرسد، آن را نمی‌شناسد و درک نمی‌کند. وی، تفهیم حدس به دیگران را منوط به پیمودن همان مسیری می‌داند که خود دارنده حدس طی کرده است (غزالی، ۱۴۲۱ هـ، ص ۱۶۸).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، توصیف غزالی از حدس همان توصیفی است که معمولاً از شهود ارائه داده‌اند. از این‌روست که معمولاً دارنده قوه قدسی و صاحب حدس را نبی یا حکیم الهی می‌دانند (تهانوی، ۱۹۹۶ م، ج ۲، ص ۱۲۸۶).

حاصل آن که حدس معلول قوه قدسی است و به تبع آن، از شرافت برخوردار می‌گردد ولی همگان را یارای رسیدن به آن نیست، بلکه فقط تعداد محدودی می‌توانند بدان دست یابند و علمی را به دست آورند. بدین ترتیب، بحث از حدس به بحث نبوت نیز می‌انجامد.

حدس و تحقق نبوت

یکی دیگر از کارآمدی‌های فراحسی حدس، کارآمدی آن در تحقق نبوت است. نظر ابن‌سینا درباره نبوت مسبوق به نظر فارابی در این زمینه است. از نظر فارابی، عقل آدمی توانایی آن را دارد که از مرحله بالقوه به فعلیت و از آنجا به عقل مستفاد برسد و با عقل فعال اتحاد پیدا کند. به عقیده او، پیامبر کسی است که به مرحله عقل مستفاد رسیده است و قدرت اتصال با عقل فعال را دارد. فارابی، تفاوت حکیم با پیامبر را در این می‌داند که حکیم به مدد مطالعات نظری و مستمر به مرحله اتصال به عقل فعال رسیده است، ولی پیامبر از راه قوه متخیله به این کمال نائل آمده است (فارابی، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱).

به عقیده ابن‌سینا، نبوت به قوه حدس پیامبر بازگشت می‌کند. از نظر او، تفاوت فیلسوف و نبی عبارتند از: ۱- عقل نبی ذاتاً صفا دارد، اما فیلسوف باید بکوشد تا بتواند آن را صفا دهد؛ ۲- نبی معرفت عقلی را به یکباره دریافت می‌کند، در حالی که فیلسوف به تدریج به معارف کلی و عقلی دست می‌یابد (ابن‌سینا، ۱۹۹۱ م، ص ۲۶). این نظر ابن‌سینا شاهدهی است بر این که او برخلاف کسانی که مانند براهمه منکر امکان نبوت‌اند، امکان نبوت را می‌پذیرد. از نظر ابن‌سینا، نفس انسان‌ها دارای مراتب و درجاتی است. از این‌رو، امکان دارد انسانی باشد که نفس او صفا یافته و به مبادی عقلی متصل شده است و آماده قبول الهامات از عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۹۹۱ م، ص ۲۸). در نتیجه، هیچ استحاله عقلی وجود ندارد که انسان در اثر اتصال یاد شده، توانایی و حدس‌هایی را به دست آورد و اگر چنین شد این انسان در حقیقت همان نبی خواهد بود.

بنابراین، علم واقعی به دنبال صفا و جلای باطن ظهور می‌کند و پس از آن، انسان دارای حدس

می‌شود؛ یعنی علوم و دانش‌هایی را از عقل فعال دریافت می‌کند؛ یا به یکباره و یا به تدریج. در پی این نوع ادراک و اتصال است که لذت و سعادت به آدمی دست می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۳۱). با اندک تأمل در مطالب مذکور، پاسخ پرسشی که در باب تفاوت میان حدس و وحی مطرح می‌شود، به دست می‌آید. با توجه به نظر ابن‌سینا در توجیه نبوت، حدس علی‌القاعده، موجب نوعی وحی است. به تعبیر دیگر، تفاوت وحی و حدس معمول آدمی، در درجه و میزان صفای باطن انسان است؛ یعنی به میزانی که باطن آدمی صفا و صیقل یافته باشد، مرتبه بالاتری از حدس را واجد خواهد بود و انسان کامل، از کامل‌ترین مرتبه حدس بهره‌مند است و این مرتبه، همان وحی است. ابن‌سینا، چون منبع تمام معارف آدمی را عقل فعال می‌داند، می‌کوشد تا حدس را نیز نوعی افاضه از عقل فعال تعریف کند: «لحدس هو فیض الهی و اتصال عقلی یكون بلا کسب البتة» (همو، ۱۳۷۱، ص ۷۲، ۸۱ و ۱۰۷). همین نگرش به حدس، یعنی افاضه بودن آن از ناحیه عقل فعال است که بعدها، در اندیشه شیخ اشراق اوج می‌گیرد و حدس فلسفی همان ذوق عرفانی تلقی می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۹۳-۹۷).

اعتبار و کارایی معرفت‌شناختی حدس

چنان‌که پیش از این گفته شد، ابن‌سینا مبدأ بودن حدس و حدسیات را پذیرفته است. اکنون این پرسش پیش می‌آید که آیا به نظر ابن‌سینا حدسیات در زمره بدیهیات هم هست یاخیر؟ اگر هست آیا از بدیهیات اولیه است یا ثانویه؟ برای یافتن پاسخ این سئوالات، لازم است اشاره‌ای به تعریف بدیهی داشته باشیم.

برای بدیهی حداقل دو تعریف بیان کرده‌اند. در تعریف نخست گفته‌اند: بدیهی عبارت است از آنچه که تصور طرفین آن برای حصول تصدیق آن کافی باشد (ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۰۶). بنا بر این تعریف، بدیهیات تنها بر اولیات منطبق می‌شود. اما در تعریف دوم گفته‌اند: بدیهی عبارت است از آنچه که حصولش متوقف بر نظر و فکر نباشد (رازی، بی‌تا، ص ۱۹۴). از این تعریف، دو معنا مأخوذ است: یکی این‌که بدیهی قضیه‌ای است که نیاز به فکر ندارد (دوانی، بی‌تا، ص ۲۶۳)، در این صورت چون حدس مقابل فکر است، پس می‌توان آن را بدیهی تلقی کرد. دیگر این‌که، بدیهی قضیه‌ای است که نیاز به اکتساب مقدمات ندارد (دوانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۴). پس مطابق این تعریف حدسیات در زمره اولیات قرار نمی‌گیرند؛ زیرا حدس بر اساس مقدماتی مکتسب است؛ هر چند یکی از مقدمات مهم آن هم اکتسابی نیست.

در بحث رابطه میان حدس و تجربه گفته شد که شیخ‌الرئیس در دو کتاب *النجاه* و *فصل سوم* از

کتاب *برهان الشفاء*، حدس را نه تنها مبدأ مستقل از سایر مبادی معرفی می‌کند، بلکه آن را مبدأ تمام علوم و دانسته‌های آدمی معرفی می‌کند. اما او در کتاب *الاشارات*، ظاهراً به رأی خود وفادار نمانده و آنجا که به بیان انحاء قضایای واجب‌القبول می‌پردازد، از حدسیات به عنوان مبدأ مستقل در کنار سایر مبادی نام نمی‌برد، بلکه آن را مانند متواترات، ملحق به تجربیات دانسته است (*ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۰۹*).

فخر رازی در شرح *عیون الحکمه*، خود را در این مسئله تا آنجا هم‌داستان شیخ می‌داند که بگوید حدسیات مبدأ جداگانه‌ای در کنار سایر مبادی نیستند. اما او به خلاف ابن‌سینا، مدعی است که اگر حدسیات، اولی و بی‌نیاز از برهان باشند، باید آن‌ها را در زمره بدیهیات و ملحق به آن‌ها دانست و اگر نیازمند برهان باشند، پس اولی نیستند و بی‌شک از جمله محسوسات هم نمی‌باشند؛ بنابراین از مبادی هم نخواهند بود (*رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷*). البته برای فخررازی که مبدأ بودن و بدیهی را به یک معنا می‌گیرد و مقصودش از بدیهی نیز همان معنای نخست است، پذیرش حدس به عنوان مبدأ جداگانه نمی‌تواند وجهی داشته باشد.

خواجه طوسی در این بحث، دو رأی متفاوت دارد. او در برخی از آثار خود تصریح دارد بر این که حدسیات از مبادی نیستند، بلکه ملحق به مجربات‌اند (*طوسی، ۱۳۸۱، ص ۳۱۳*). اما در شرح *الاشارات*، مبدأ بودن حدس را می‌پذیرد ولی بدهت آن را قبول ندارد. وی عقیده مختار خود را چنین مدلل می‌کند که آنچه موجب مبدأ بودن امری می‌شود، عدم قابلیت اثبات آن است و چون حدس برای غیر حادس، قابل اثبات نیست؛ بنابراین می‌توان حدس را از جمله مبادی به‌شمار آورد (*ابن‌سینا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۳۰۹*). اما وی از سوی دیگر تصریح دارد بر این که حدسیات از زمره علوم و معارف اکتسابی هستند و امر اکتسابی هرگز بدیهی نخواهد بود؛ زیرا بدیهی آن است که علت حکم و تصدیق اجزاء قضیه باشد. البته باید توجه داشت که چون این تعریف از بدیهی، ناظر بر بدیهی اولی است، بنابراین مقصود خواجه از بدیهی نبودن حدس، نفی بدهت اولیه از آن است.

هر چند که درباره بدیهی اولی بودن حدس آراء مختلفی وجود دارد، ولی آنچه نزد همه فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان مسلم است، اعتبار حدس و حدسیات نزد دارنده حدس است. اما نسبت به غیر دارنده حدس، عموماً اعتراف دارند که حدس معتبر نیست، مگر این که شخص غیر حادس، در مقام و جایگاه دارنده حدس قرار گیرد و واجد حدس شود (*طوسی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۲*).

ابن‌سینا درباره اعتبار حدس برای غیر دارنده آن، تعبیر خاصی به کار نبرده است. وی در کتاب *الاشارات* تأکید می‌کند بر این که حدسیات قضایایی هستند که سبب یقین به آن‌ها، حدس نیرومند نفس انسانی است به گونه‌ای که هیچ شک و دودلی در آن نیست و ذهن آدمی به آن احکام اذعان دارد. حال

اگر کسی قضیه‌ای را که مورد حدس است، انکار کند، انکارش یا ناشی از آن است که مقدمات حدس را فراهم نکرده و حدس او به حدی نرسیده است که پذیرای آن حکم گردد و یا آن که به گونه مکابره، حکم مذکور مورد قبول قرار نگرفته است (بن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۲۵). چنان که از این عبارت پیداست، شیخ اصرار و ابرامی ندارد بر این که حجیت و اعتبار حدس را برای غیر حادس انکار کند، اما اگر تفسیری را که او از حدس و تعمیم آن به دامنه علم حضوری و شهود ارائه کرد در کنار تأکید او بر این که حدس و حدسیات، مبدأ اعتبار تمامی علوم و دانش های بشری است، قراردهیم به خوبی می‌توان نتیجه گرفت که ابن‌سینا حدس را برای حادس و غیر حادس دارای حجیت و اعتبار می‌داند.

وقتی ابن‌سینا برای حدس اعتبار معرفت‌شناختی قائل می‌شود، به نظر می‌رسد که حدس باید کارایی معرفت‌شناختی هم داشته باشد. اگر چه در هیچ‌یک از آثار منطقی او به کارکرد معرفت‌شناسانه حدس تصریح نشده است، ولی تأمل در آنچه تاکنون از نگرش ابن‌سینا نسبت به حدس بیان شد، به وضوح نشان می‌دهد که حدس می‌تواند حداقل دو کارکرد معرفت‌شناختی داشته باشد:

کارکرد نخست، کارکرد روشی حدس است. از نظر روشی، می‌توان حدس را نوعی روش در کنار سایر روش‌ها، مثل قیاس و استقراء و تمثیل یا عقل و تجربه دانست و یا به نوعی، به یکی از آن‌ها بازگرداند. بنابراین، یک احتمال این است که حدس، روشی است که تمامی روش‌های دیگر به آن می‌انجامد یا این که لاقلاً، روش مستقلی است در کنار سایر روش‌ها، برای کشف علمی و فرضیه‌سازی در عرصه اندیشه و دریافت حقایق، به ویژه اگر حدس را به شهود تحویل نماییم. حال با توجه به این که به نظر ابن‌سینا، تمامی معارف انسان به حدس منتهی می‌شود (همان‌جا)، می‌توان نتیجه گرفت که حدس تنها روش تحصیل معرفت خواهد بود.

کارکرد دوم، کارکرد حدس به عنوان یکی از مبانی معرفتی است. گاه ممکن است مراد از حدس، معرفت حدسی باشد که به این اعتبار، در بحث از مبادی برهان، تحت عنوان حدسیات مطرح می‌شود.

ابن‌سینا در بخش الهیات کتاب *الشفاء* و نیز در باب برهان از همین کتاب، عباراتی دارد که ظاهر آن‌ها نشان می‌دهد که از نظر او، میان مبادی و مبانی برهان تفاوتی وجود دارد. او در الهیات کتاب *الشفاء* اشاره می‌کند که گاهی مبانی برهان، مبنایی است که هیچ وابستگی به حواس ندارد و مبدأ تمام تصدیقات انسان است. نمونه‌ای از این معرفت‌ها که در توجیه هر قضیه وجود و حضور دارد، این معرفت عقلی است که به اصل «استحاله تناقض» معروف است. مفهوم این اصل آن است که «در باره هر چیز، یا ایجاب صدق می‌کند یا سلب و نفی آن». به نظر ابن‌سینا تمام

قضایا، بالقوه یا بالفعل به این قضیه می‌انجامد و اعتبار هر قضیه‌ای به این قضیه است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴هـ ص ۴۸). البته روشن است که معنای حضور این اصل در توجیه هر قضیه، این نیست که این اصل در پایان و تفسیر نهایی هر قضیه‌ای حضور دارد، بلکه بدان معنا است که اعتبار هر قضیه - اگر بخواهد یقینی باشد - به این اصل است.

شیخ در باب برهان کتاب *الشفاء* همین مطلب را تأکید می‌کند و بیان می‌دارد که اعتبار دیگر مبادی برهان نیز به این اصل است (همو، ۱۴۲۸هـ ص ۱۹۰). منظور شیخ از مبادی دیگر چنان‌که خودش تصریح می‌کند مبادی مشهور در استدلال یعنی مجربات، حدسیات و فطریات است که پذیرفتن آن‌ها اگرچه برای بسیاری قابل توجیه نیست، اما همگی از مبادی برهان به‌شمار می‌آیند (همان‌جا). این بیان ابن‌سینا نشان می‌دهد که گاهی مبنای برهان، عقلی مطلق نیست، بلکه مبنایی است که به خلاف دسته نخست، به عالم حس وابسته است و یقین بدان، به یقین مبادی نوع نخست نمی‌رسد. در واقع به تصریح ابن‌سینا، اعتبار این مبادی نیز به اعتبار مبادی نوع نخست و برخاسته از عقل است.

چنان‌که از این عبارات پیداست، بیان ابن‌سینا در این‌جا ناظر بر کارآیی معرفت‌شناختی حدس به عنوان منبع معرفتی مربوط به عالم عقلی - حسی است، اما در بحث کارآیی حدس در قلمرو الهیاتی گفته شد که او قلمرو حدس را از عالم عقلی و حسی، به ساحت شهود و علم حضوری هم رسانده و نتیجه گرفته است که تمامی معرفت‌های آدمی، اعتبار و توجیه خود را از حدسیات کسب می‌کنند (همو، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۶۶). به این ترتیب در نگرش ابن‌سینا، حدس و حدسیات در حوزه معرفت‌شناختی نه فقط به عنوان یک روش معرفتی بلکه به عنوان یکی از مهم‌ترین منبع معرفتی نیز به کار می‌آیند.

نتیجه‌گیری

با توضیحی که از تفسیر حدس و حدسیات به‌دست آمد، معلوم شد که:

۱- از نظر ابن‌سینا حدسیات قضایایی هستند که در آن‌ها حادث، حد وسط استنتاج را خود به‌دست آورده است، بدون این‌که تأمل، تفکر و یا اکتسابی صورت گرفته باشد. به عبارت دیگر، در حدس برای به دست آوردن حد وسط، حرکتی صورت نمی‌گیرد. از این رو، ابن‌سینا در تعریف حدس، معمولاً واژه حرکت را به کار نبرده، مگر در کتاب *الشفاء* که حدس را به حرکتی که به واسطه آن حد وسط یک استنتاج تحصیل می‌شود، تعریف کرده است؛ ولی در آن‌جا نیز بلافاصله برای رفع ابهام و جلوگیری از عدم خلط میان حدس و فکر، توضیح داده است که مرادش از واژه حرکت در این تعریف، انتقال سریع از معلوم به مجهول است.

۲- حدس در ابتدا در مواردی محدود به کار می‌رفت، اما بعدها تعمیم‌هایی در معنا و قلمرو آن داده شد که بیش‌ترین نقش را در این زمینه، ابن‌سینا داشته است. مهم‌ترین و سرنوشت‌سازترین تعمیم‌ها در معنا و قلمرو حدس، تعمیم آن به حوزه‌های معنوی است که موجب نزدیکی فلسفه و عرفان به هم گردید. آنچه ابن‌سینا در باب حدس گفته بود، به‌دست اندیشمندان بعدی، صبغه عرفانی پیدا کرد و مقامی رفیع کسب کرد. به تعبیر دیگر، حدس عملاً جای خود را به شهود سپرد؛ حدسی که موجب معرفت حصولی می‌شد، به منبعی برای معرفت حضوری تبدیل گردید.

۳- ابن‌سینا دامنه حدس را به آموزه‌های دینی هم می‌کشاند و از آن در تبیین برخی از معارف دینی از جمله اثبات نبوت، یاری می‌گیرد. او حدس را نوعی اشراق و افاضه از عقل فعال دانسته و نتیجه می‌گیرد که نبی کسی است که به‌خاطر کمال صفا و جلای باطن، به مرحله عقل مستفاد رسیده قدرت اتصال به عقل فعال را دارد. در اثر این اتصال، توانایی به‌کارگیری حدس از ناحیه عقل فعال به او افاضه می‌شود و وحی نیز بالاترین مرتبه از این توانایی است.

به این ترتیب، بر اساس رأی ابن‌سینا در بازگرداندن حدس، به عرصه شهود و علم حضوری، می‌توان حدس و حدسیات را در زمره بدیهیات اولیه به‌شمار آورد و آن را مبدأ اعتبار تمام علوم و دانش‌های بشری دانست، همانطور که مبدأ و علت وجودی آن‌ها هم هست.

۴- با اثبات حجیت حدس به عنوان مبدأ اعتبار همه علوم و دانش‌های بشری، می‌توان در عرصه معرفت‌شناختی دو کارایی مهم برای حدس بر شمرده: یکی این‌که حدس به عنوان نوعی روش در کنار سایر روش‌های استنتاجی قرار می‌گیرد؛ دیگر این‌که حدس نوعی معرفت است، که به همین اعتبار در مبادی برهان مطرح شده است.

منابع و مأخذ

- ✓ **قرآن کریم**
- ✓ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، **الاشارات و التنبیهات**، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱
- ✓ **المباحثات**، قم، بیدار، ۱۳۷۱، چاپ اول
- ✓ **الاشارات و التنبیهات**، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۴، چاپ اول
- ✓ **الشفاء (البرهان)**، قم، ذوی القربی، ۱۴۲۸هـ چاپ اول
- ✓ **الشفاء (الهیات)**، تحقیق ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴هـ
- ✓ **النجاه من الغرق فی بحر الضلالات**، ویراسته محمدتقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، چاپ دوم
- ✓ **النفس من کتاب الشفاء**، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵، چاپ اول
- ✓ **رساله فی اثبات النبوت لابن سینا**، حقیقه و قدم لها میشل مرموره، بیروت، دار النهار للنشر، ۱۹۹۱م، چاپ اول
- ✓ **منطق ارسطو**، حقیقه و قدمه عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰م، چاپ اول
- ✓ **بهمنیار، ابن مرزبان، التحصیل**، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵، چاپ دوم
- ✓ **تهانوی، محمدعلی، موسوعه کشف اصطلاح الفنون والعلوم**، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م، چاپ اول
- ✓ **دوانی، جلال‌الدین، الحاشیه علی حاشیه الشریف الجرجانی** (در شروح الشمسیه)، بیروت، شرکه شمس المشرق، بی تا
- ✓ **رازی، فخرالدین، منطق الملخص**، تصحیح فرامرز قراملکی، تهران دانشگاه امام صادق(ع)، ۱۳۸۱

- ✓ رازی، محمد قطب‌الدین، *تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الرساله الشمسیه*، قم، بیدار، ۱۳۸۲
- ✓ همو، *شرح المطالع فی المنطق*، قم، کتبی نجفی، بی‌تا
- ✓ — *شرح عیون الحکمه*، طهران، مؤسسه الصادق للطباعه النشر، ۱۳۷۳
- ✓ ساوی، سهلان، *البصائر النصیریه*، تحقیق رفیق العجم، بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳م، چاپ اول
- ✓ سه‌وردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، دانشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ — *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ — *حکمه الاشراف*، شرح شمس‌الدین محمد شهرزوری، تصحیح حسین ضیائی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربیه، ۱۹۸۱م، چاپ اول
- ✓ طوسی، نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶، چاپ پنجم
- ✓ — *منطق التجرید*، شرح علامه حلی، تحقیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۸۱
- ✓ غزالی، محمد، *معیار العلم فی فن المنطق*، تصحیح علی بولحم، بیروت، دارالمکتبه الهلال، ۱۴۲۱هـ، چاپ اول
- ✓ فارابی، ابونصر محمدبن محمد، *آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها*، مقدمه و شرح علی بولحم، بیروت، دارالمکتبه الهلال، ۱۳۸۰
- ✓ مظفر، محمدرضا، *المنطق*، قم، منشورات فیروزآبادی، ۱۴۲۱هـ، چاپ اول
- ✓ معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.