

حدس از نگاه ابن سینا و فخر رازی^۱

فروغ السادات رحیم پور^۲

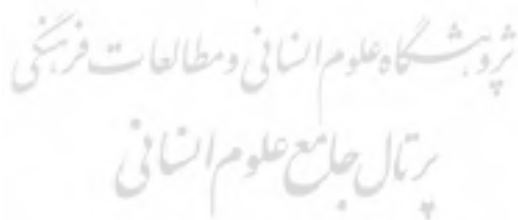
زهرا توکلی^۳

چکیده

بسیاری از منطق دانان حدس را جزء مبادی یقینی شمرده‌اند؛ اما به تبیین این موضوع نپرداخته‌اند. در آثار ابن سینا و به تبع آن شارحان وی، در کاربرد این واژه توسعه معنایی دیده می‌شود. ابن سینا پای حدس را به علوم معنوی نیز می‌گشاید و یکی از حوزه‌های کارآمدی حدس را حوزه نبوت می‌داند. فخر رازی نیز مانند ابن سینا بر نقش حدس در وحی تأکید می‌کند. ابن سینا حدس را مربوط به عقل قدسی می‌داند که بالاتر از عقل مستفاد است؛ اما فخر رازی حدس را مربوط به بالاترین مرتبه از عقل بالملکه می‌داند و حدسیات را به سه دلیل خارج از حوزه یقینیات می‌شمارد. با توجه به سخنان ابن سینا درباره یقینی دانستن حدس و ارتباط وحی با حدس، روشن می‌شود که منظور وی از حدس در مباحث نفس، حدس عرفانی است، نه حدس منطقی.

واژگان کلیدی

ابن سینا، فخر رازی، حدس، وحی، عقل قدسی، فکر



۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۹/۲۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۲۳

fr.rahimpour@gmail.com

۲- دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

daneshgah56@gmail.com

۳- دانشجوی دکتری حکمت متعالیه گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

طرح مسئله

در آثار منطقی به حدسیات و مبدأ آن‌ها، یعنی حدس، اشاره شده است؛ اما منطق‌دانان غالباً بدون آنکه به تحلیل حدس و کارایی آن بپردازند، به ذکر چند مثال که از قدیم متداول بوده است، اکتفا کرده و اغلب بر عدم حجیت و اعتبار معرفت‌شناختی حدس اصرار ورزیده‌اند. ابن‌سینا برخلاف ایشان حدس را مبدأ تمامی علوم و دانش‌ها دانسته و آن را جزء یقینیات معرفی کرده است. او علاوه بر تعریف منطقی حدس، به تعریف متافیزیکی آن نیز اشاره کرده و بدین طریق پای حدس را به امور معنوی کشانده است. وی با تأکید بر نقش حدس در اخذ وحی، معتقد است در میان انسان‌ها افرادی وجود دارند که می‌توانند در کوتاه‌ترین زمان اکثر معقولات یا همه آن‌ها را از طریق حدس درک کنند و این افراد انبیا هستند. فخررازی نیز به این مطلب اشاره کرده و به تبیین جنبه معرفت‌شناختی وحی پرداخته است. وی منشأ علم نبی را توانمندی شدید حدس او می‌داند؛ اما در بیان کیفیت و تحلیل حدس با ابن‌سینا اختلافاتی دارد.

سؤالات اساسی که در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرند، عبارت‌اند از: ماهیت حدس نزد فخررازی و ابن‌سینا چیست؟ آیا حدسیات جزء یقینیات است؟ حدس چه جایگاهی در مراتب عقل انسان دارد؟ قلمروی حدس تا کجاست؟ حدس جزء امور حسی است یا امور فراحسی را نیز دربر می‌گیرد؟ مبانی اختلاف ابن‌سینا و فخررازی در مبحث حدس چیست؟ نوشتار حاضر در تلاش است با روشن کردن دیدگاه‌های این دو دانشمند بزرگ، به مقایسه آرای ایشان بپردازد و از این طریق به پاسخ سؤالات فوق دست یابد.

تعریف حدس

حدس در لغت به معنی سرعت و سیر است و به همین مناسبت، معمولاً منطق‌دانان در تعریف حدس از سرعت انتقال استفاده کرده‌اند (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ص ۶۲۶). منطق‌دانان به نوعی استنتاج معتقدند که در آن مقدمات لازم برای رسیدن به نتیجه و مطلوب ذکر نشده است؛ اما درعین حال، استنتاج مذکور صورت می‌گیرد. توجیه چنین استنتاجی این است که مقدماتی محذوف است و شخص در اثر ذکاوت می‌تواند آن مقدمات را بدون فکر تحصیل کند و بر اساس آن‌ها نتیجه‌گیری کند، یا بدون توجه به آن مقدمات نتیجه را به دست آورد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۱ و ۵۸۱). مقدمات مزبور را «صغرا و کبرا» می‌گویند و جزئی را که در هر دو مقدمه مشترک است، «حد وسط» یا «اوسط» می‌نامند. بنابراین به‌طور خلاصه می‌توان گفت علم به اشیاء مجهول از دو طریق حاصل می‌شود: فکر و حدس. در فکر ذهن متوجه مقدمات معلوم می‌شود و حد وسط را تفحص می‌کند، سپس مقدمات را مرتب

می‌کند و تلاش می‌نماید از ترتیب مزبور نتیجه‌گیری کند. در حدس تمام مقدمات به یکبار وارد ذهن می‌شود و فرد فوراً به نتیجه منتقل می‌شود. البته، مطابق نظر فخررازی ممکن است در این حالت نیز حرکت فکری وقوع پیدا کند؛ لیکن این حرکت به قدری سریع و پنهان است که ذهن آن را مطلقاً حس نمی‌کند (فخررازی، ۱۴۲۰ هـ ج ۲، ص ۴۳۳).

در تعریف مشابه ابن سینا و فخررازی از حدس آمده است که در حدس، حد وسط یا یک‌باره و بدون هیچ‌گونه طلب و حرکتی، یا با طلب و شوق و بدون حرکت در ذهن حاصل می‌شود و با حد وسط، نتیجه (یا آنچه در حکم آن است) در ذهن نقش می‌بندد (همان‌جا؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۶). مطابق این تعریف، در حدس حد وسط وجود دارد؛ اما از طریق فکر به دست نیامده است. در جای دیگر ابن سینا حدس را چنین تعریف کرده است: «حدس حرکتی است برای دستیابی به حد وسط، یا حرکتی است برای رسیدن به حد اکبر. به‌طور کلی حدس سرعت انتقال از معلوم به مجهول است» (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹). مطابق این تعریف، حدس یعنی اینکه انسان بتواند حد وسط یک استنتاج را تحصیل کند؛ تحصیلی که همراه با نوعی حرکت است و این امر خلاف معمول است. بنابراین ابن سینا در ادامه از تعبیر سرعت انتقال استفاده می‌کند. پس حدس نوعی انتقال سریع از معلوم به مطلوب است؛ به‌گونه‌ای که در آن سیر معمولی استنتاج طی نمی‌شود، یعنی حد وسط از طریق اکتساب به دست نمی‌آید.

فخررازی حدس را خاصیت هر فطرت انسانی می‌داند و معتقد است نفوس به علت تفاوت در ماهیت، شرافت و قوت، در استفاده از قوه حدس مختلف هستند. وی در شرح اشارات می‌گوید نفس انسانی دارای برخی از بدیهیات تصویری و تصدیقی است که از اجتماع این قضایای اولیه در ذهن، علم نظری حاصل می‌شود و ذهن با ترکیب آن‌ها به علوم نظری دیگر می‌رسد. مقتضای این سخن آن است که برای همه نفوس، بدون تحصیل و در اسرع وقت، جمیع علوم نظری حاصل شود و این همان حدس است؛ اما به علت اشتغال نفس به تدبیر بدن و وجود موانعی چون قوای وهم و خیال، نفس نمی‌تواند همه علومش را به واسطه حدس بیابد، بلکه به فکر هم نیاز دارد (فخررازی، ۱۴۰۴ هـ ج ۲، ص ۲۷۵).

فخررازی نفوس ناطقه را از لحاظ ماهیت مختلف می‌داند و معتقد است بعضی از نفوس دارای قوه نظری کامل، اما قوه عملی ضعیف و بعضی دیگر عکس آن هستند و در موارد نادری برخی افراد در هردو قوه کامل و تمام‌اند؛ اما عوام و توده مردم غالباً در هردو قوه ضعیف‌اند (همو، ۱۴۰۷ هـ ج ۱، ص ۱۰۸). اختلاف بین نفوس در صفات اصلی به قوت نفس و شرافت آن برمی‌گردد. نفس قوی کارهای عظیم انجام می‌دهد و در مقابل، نفس ضعیف با پرداختن به یک کار، از انجام کار دیگر باز می‌ماند. نفس ضعیف اگر به فکر پردازد، دیگر احساسش کار نمی‌کند؛ درحالی‌که نفس قوی قادر به انجام همه این

امور باهم است؛ می‌شنود، می‌بیند و در همان حال می‌اندیشد. به‌طور کلی هرچه وابستگی نفس به بدن کمتر و ارتباط آن با عقل بیشتر باشد، شایستگی آن بیشتر است (فخررازی، ۱۴۱۱ هـ ج ۲، ص ۴۱۳-۴۱۶).

ابن‌سینا معتقد است که اولاً مراتب استعداد هر انسان برای ادراک تفاوت دارد؛ برخی مراتب آن ضعیف و برخی مراتب آن قوی است که به این مرتبه قوی «حدس» اطلاق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ۳۳۹)؛ ثانیاً انسان‌ها در مقایسه با یکدیگر از قوه حدس یکسانی بهره‌مند نیستند و توانمندی قوه حدس آن‌ها از حیث کمی و کیفی متفاوت است و البته هرچه فرد بهره بیشتری از این قوه داشته باشد، استعداد وی برای اتصال با عقل فعال بیشتر خواهد بود (همو، ۱۳۸۵، ص ۲۱۹). همان‌طور که فکر دارای مراتب نقصان و زیادت است، حدس نیز دارای این مراتب است و شدیدترین مرتبه حدس، «قوه قدسی» نامیده می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۶).

فخررازی این سخنان ابن‌سینا را حجتی ضعیف برای اثبات قوه قدسیه می‌داند و معتقد است شیخ از حجت اینی، آن هم از نوع تمثیل، استفاده کرده است؛ زیرا وی همان‌طور که برای فکر قائل به مراتب زیادت و نقصان است، برای حدس نیز قائل به این مراتب شده و شدیدترین این مراتب را «قوه قدسیه» نامیده است؛ درحالی‌که نیازی به اثبات قوه قدسیه نیست، بلکه همان‌طور که بیان شد، نفس با داشتن بدیهیاتی چون «کل بزرگ‌تر از جزء است» و ترکیب این بدیهیات با یکدیگر، می‌تواند به علوم نظری دست یابد و چون نفوس مختلف‌الماهیه هستند، نفوس قوی دارای حدس قوی و در نتیجه در این کار موفق‌تر هستند (فخررازی، ۱۴۰۴ هـ ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۸).

درباره مسئله اثبات قوه قدسیه بین ابن‌سینا و فخررازی اختلاف مبنایی وجود دارد. ابن‌سینا برای اثبات اینکه برخی نفوس دارای حدس قوی هستند، به اثبات قوه قدسیه می‌پردازد؛ زیرا در اندیشه وی ماهیت نفوس انسانی یکسان است. اما فخررازی به‌علت اینکه نفوس انسانی را از لحاظ ماهیت مختلف می‌داند^۱ (همو، ۱۴۰۷ هـ ج ۷، ص ۱۴۱-۱۴۲)، معتقد است که فقط برخی از نفوس دارای حدس قوی هستند و آن‌ها را «نفس قدسی» می‌نامد و می‌گوید نیازی به اثبات قوه قدسیه، آن هم از طریق حجتی اینی، نیست؛ زیرا نفوس قدسی به‌علت برخورداری از حدس قوی، با ترکیب بدیهیات به‌راحتی

رساله جامع علوم انسانی

۱- «العقلاء اختلفوا فی أن النفوس الناطقة البشرية هل هی مختلفة بالماهية أم لا؟ منهم من قال: إنها مختلفة بالماهية و إن اختلاف أفعالها و أحوالها لأجل اختلاف جواهرها و ماهياتها. و منهم من قال: إنها متساوية فی الماهية و اختلاف أفعالها لا اختلاف أمرجتها، و المختار عندی هو القسم الأول والقرآن مشعر بذلك» (فخررازی، ۱۴۲۰ هـ ج ۲۱، ص ۳۹۱).

به علوم نظری دست می‌یابند؛ اما نفوس دیگر به علت موانعی چون معارضت وهم و خیال نمی‌توانند بدون فکر به علوم نظری دست یابند.

تفاوت فکر و حدس

ابن‌سینا می‌گوید فکر نوعی طلب است؛ به این معنی که مطلوبی وجود دارد و نفس برای وصول به آن، حد وسطی را جست‌وجو می‌کند تا با آن قیاسی را برای اثبات مطلوب ترتیب دهد و حدس آن است که ذهن به محض برخورد با یک امر مطلوب، بدون هیچ اراده، طلب و شوقی یک‌باره حد وسط را تصور کند (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ هـ. ص ۵۹). مطابق این دو تعریف، یکی از تفاوت‌های فکر و حدس در طلب و عدم طلب است؛ بدین معنا که در فکر، انسان با اراده خود در پی کسب مطلوب است و برای وصول به آن سعی و تأمل می‌کند، برخلاف حدس که معمولاً بدون اعمال اراده حاصل می‌شود. تفاوت دیگر آن است که در فکر، حرکت برای تحصیل حد وسط وجود دارد؛ اما در حدس چنین حرکتی وجود ندارد. در فکر سه حرکت وجود دارد: حرکت از مطلوب به سمت معلومات، حرکت در میان معلومات، و حرکت از معلومات به سمت مجهول (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۰). در این صورت باید گفت در حدس اصلاً حرکتی واقع نمی‌شود، برخلاف فکر که در آن سه حرکت وجود دارد. خواجه طوسی در شرح اشارات و تنبیهات می‌نویسد فکری که در مقابل حدس قرار دارد، آن فکری است که حرکت اول را دارد و فاقد حرکت دوم است؛ یعنی ذهن از مجهول به معلوم مناسب توجه کند و در آنجا متوقف بماند؛ این یکی از معانی فکر است. این بیان موافق با عقیده مشهور است که تفاوت بین حدس و فکر را در این مسئله می‌داند که حدس با یک حرکت انجام می‌شود و فکر با دو حرکت (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱)؛ اما در شرح نمط سوم اشارات، سخن فخررازی را در تفاوت فکر و حدس که مطابق قول مشهور است، بیان و رد می‌کند (همان، ج ۲، ص ۳۵۸).

فخررازی حدس و فکر را در یک امر مشترک و در امر دیگری متفاوت می‌داند؛ اشتراک حدس و فکر در آن است که در هر دو حرکتی از حد وسط به مطلوب وجود دارد و تفاوت آن‌ها در آن است که در حدس ابتدا حد وسط حاصل می‌شود، سپس ذهن به مطلوب دست می‌یابد؛ اما در فکر ابتدا مطلوب وضع می‌شود، بعد ذهن به دنبال حد وسط می‌رود تا به نتیجه برسد. در برخی موارد ذهن حد وسط را می‌یابد و به مطلوب می‌رسد و در برخی موارد نمی‌تواند حد وسط را بیابد؛ اما با وجود این، فکر حاصل شده است (فخررازی، ۱۴۰۴ هـ. ج ۱، ص ۱۵۶). فخررازی حدس را دارای یک حرکت می‌داند؛ بنابراین باید گفت که او به حدس منطقی توجه داشته است. خواجه به رد سخن فخررازی می‌پردازد و می‌نویسد ابن‌سینا حدس را بدون هیچ حرکتی می‌داند و نزد او فرق فکر و حدس از دو جهت است:

- ۱- در حدس واسطه و مجهول یک‌باره (باهم و بدون تقدم یکی بر دیگری) به ذهن می‌آیند و فکر چنان که گذشت، با دو حرکت است.
 - ۲- ممکن است در فکر اثباتات (فروماندن) روی دهد؛ یعنی فکر در حرکات خود متوقف ماند و به نتیجه مطلوب نرسد؛ اما در حدس اثباتات نیست و مسلماً نتیجه حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۶). بدین ترتیب، روشن می‌شود که فخررازی تفاوت فکر و حدس را در تعداد حرکات می‌داند و معتقد است که در حدس یک حرکت وجود دارد؛ اما در فکر دو حرکت. خواجه برخلاف فخررازی معتقد است که شیخ حدس را فاقد حرکت می‌داند.
- در نظر اهل معرفت نسبت بین فکر و حدس در استدلال و نظر، مانند نسبت بین سلوک و جذب در مسیر عرفان است؛ بدین معنا که انسان در مسیر تکامل از مرحله فکر و نظر ترقی می‌کند و به حدس می‌رسد؛ همان‌طور که در مسیر عرفان از سلوک به جذب می‌رسد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۵۳-۵۲). در سلوک حرکت است و هنگامی که قوی شود، تبدیل به جذب می‌شود. به همین ترتیب، فکر می‌تواند قوی شود و خیلی سریع با انتقال دفعی به مطلوب برسد و تبدیل به حدس شود (حلی، ۱۴۲۲ هـ ص ۲۲۹). مرحوم لاهیجی می‌نویسد معنایی از حدس که در مباحث نفس مطرح می‌شود، غیر از معنایی است که در منطق بیان می‌شود. حدسی که در اینجا می‌گویند، در محیط بدیهیات است؛ اما حدسی که در منطق گفته می‌شود، راهی است که ما را به آسانی از معلومات به مجهولات می‌رساند. البته، معنای حدس در مباحث نفس با کشف و شهود عرفانی سازش دارد؛ زیرا کشف و شهود مراتبی دارد که این معنای حدس یکی از آن مراتب است و به همین جهت است که این معنا نباید در منطق به کار گرفته شود (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۶-۵۷).
- از نظر ملاصدرا حدس عرفانی مرتبه کامل عقل نظری است و احساس در آن دخالتی ندارد، برخلاف حدس منطقی که عقل با کمک احساس حکم صادر می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲).
- چنان‌که در ادامه به تفصیل اشاره خواهد شد، ابن‌سینا به این توسعه معنایی در حدس توجه دارد و در مباحث نبوت با اثبات عقل قدسی، حدس را سبب نوعی وحی می‌داند؛ اما فخررازی حدس را به همان معنای منطقی تعریف می‌کند و در مباحث نبوت نیز معتقد است اموری که انسان ادراک می‌کند، یا از نوع تصور است، یا تصدیق، و این‌ها یا اکتسابی هستند، یا بدیهی. دو راه برای اکتساب علوم نظری وجود دارد: اول از طریق فکر و استدلال؛ دوم از طریق ریاضت و مجاهده با نفس که این امر سبب قوی شدن قوای عقلی می‌شود، در اثر آن، انوار الهی بر جوهر عقل می‌تابد و معارف بدون واسطه تفکر و تأمل حاصل می‌شود و این، همان علم لدنی است (فخررازی، ۱۴۲۰ هـ ج ۲، ص ۴۸۲-۴۸۳)؛ درحالی‌که

ابن‌سینا حدس را نوعی افاضه می‌داند: «الحدس هو فیض الهی و اتصال عقلی یکون بلا کسب البته» (ابن‌سینا، ۱۳۲۱، ص ۱۰۷).

اعتبار حدسیات

فخررازی معتقد است حدسیات مبدائی جداگانه در کنار سایر مبادی نیستند (فخررازی، ۱۳۲۳، ج ۱، ص ۲۰۶). او همچنین بر این باور است که حدسیات به سه دلیل خارج از حوزه یقینیات‌اند:

- ۱- در مثال‌هایی که برای توضیح حدس می‌آورند (حتی این مثال بسیار معمول و معروف که می‌گوید: حدس می‌زنم نور ماه از خورشید است؛ زیرا با دوری و نزدیکی آن به خورشید، نورش کم و زیاد می‌شود)، حتی ظن هم حاصل نمی‌شود، چه برسد به یقین.
- ۲- اگر حدسیات بی‌نیاز از برهان‌اند، پس در زمره اولیات هستند و اگر به برهان نیاز دارند، چگونه می‌توانند از مبادی برهان باشند.
- ۳- طبق قول ابن‌هیثم، محتمل است که نیمی از ماه بالطبع نورانی باشد و نیمی ظلمانی. پس حدسیات باید با برهان ثابت شوند، نه اینکه مبادی برهان باشند (همان‌جا).

به این ترتیب، فخررازی راه خطا را در علمی که از طریق حدس حاصل می‌شود، باز گذاشته است. اما ابن‌سینا معتقد است حدس در رسیدن به هدف و مطلوب همواره صائب است؛ درحالی‌که فکر ممکن است گاهی صائب باشد و گاهی نیز به مطلوب نرسد (ابن‌سینا، ۱۳۲۵، ص ۲-۱). حدس نوعی انتقال سریع از معلوم به مطلوب و به‌دست آوردن مجهول است؛ به‌نحوی که در آن، مسیر معمول منطقی در 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 از این‌رو، طبعاً حدسیات قضایایی خواهند بود که حد وسط آن‌ها اکتسابی نیست. این تفسیر با مبدأ بودن حدسیات نیز سازگار است؛ بنابراین حدسیات به این دلیل از مبادی‌ای هستند که حد وسط آن‌ها اکتساب نشده است. در فکر وقتی انسان در میان معلومات جست‌وجو می‌کند، به همان اندازه که ممکن است معلوم متناسب را پیدا کند، به حرکت خود ادامه دهد و نتیجه را به‌صورت طبیعی و قهری تحصیل کند، این احتمال نیز هست که نتواند به معلوم مناسب دست یابد. در این صورت استنتاجی صورت نمی‌گیرد، یا اگر صورت گیرد، استنتاج نادرستی خواهد بود؛ بنابراین حرکت مذکور به نتیجه نخواهد رسید و منقطع خواهد شد. اما در حدس به دلیل آنکه این حرکت محقق نمی‌شود و نتیجه و مقدمات یک‌جا به‌دست می‌آیند، نتیجه همواره قابل‌وصول است. به تعبیر دیگر، چون در حدس حرکت نیست، پس انقطاع حرکت و نرسیدن به نتیجه معنا ندارد و نتیجه همواره قابل‌وصول است (ابن‌سینا، ۱۳۲۵، ص ۲-۱).

ابن‌سینا حدسیات را به مجربات ملحق می‌کند و مشاهده مکرر و قیاس خفی را در هردو، شرط می‌داند. وی قضایای مورد استفاده در برهان و تمثیل و استقرا را نخست به مسلّمات، مظنونات، مشبهات و مخیلات تقسیم می‌کند، آنگاه پس از تقسیم مسلّمات به معتقدات و مأخوذات، معتقدات را به واجب‌القبول، مشهورات و وهمیات تقسیم می‌نماید، سپس دسته نخست را به اولیات، مشاهدات، مجربات، متواترات و فطریات دسته‌بندی می‌کند. در این تقسیم‌بندی حدسیات را از مبادی واجب‌القبول دانسته و آن را ملحق به تجربیات کرده است. در قضایای تجربی، نفس در اثر تکرار مشاهدات، حکمی راسخ درمورد امری صادر می‌کند و منشأ این حکم، استقراء ناقص مبتنی بر علت است. حدسیات نیز در این دو امر، یعنی تکرار مشاهده و مقارنت قیاس خفی، مانند تجربیات هستند (همان، ص ۳۵). شیخ معتقد است تجربه بر پایه کشف علت بالذات، می‌تواند جزء مبادی باشد (همو، ۱۴۲۱ هـ ص ۹۰-۱۰۱). وی حدس را هم نه‌تنها مبدائی مستقل از سایر مبادی معرفی می‌کند، بلکه آن را مبدأ تمام علوم می‌داند (همان، ص ۳۵-۳۴).

این در حالی است که فخررازی سخن شیخ در اعتبار حدسیات را بسیار ضعیف می‌داند؛ زیرا نزد وی مبدأ بودن و بدیهی بودن به یک معناست و از همین‌رو بر این عقیده است که اگر مجربات، چون غنی از برهانند، از اولیات هستند، پس شیخ نباید آن‌ها را قسم جدایی از اولیات بداند و اگر نیاز به برهان دارند، از مبادی نیستند (فخررازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۵). قضایا، یا به‌طور کلی از عقل محض حاصل می‌شوند، یا از حس، یا از مجموع آن دو. قضایایی که از مجموع عقل و حس حاصل می‌شوند، دو نوع‌اند: مجربات و حدسیات (همان، ص ۲۰۲-۲۰۷). حدسیات بسیار شبیه به مجربات‌اند؛ اما هر مطلوبی که رسیدن به آن متوقف بر فعل انسان باشد، جزء مجربات است و هر آنچه که برای ذهن بدون فعل حاصل می‌شود و فقط نیاز به تنبّه دارد، جزء حدسیات است (همو، ۱۴۰۴ هـ ج ۱، ص ۲۶۶).

ابن‌سینا درباره اعتبار حدس برای غیردارنده آن تعبیر خاصی به‌کار نبرده و در کتاب *اشارات* بر این موضوع تأکید کرده است که حدسیات قضایایی هستند که سبب یقین به آن‌ها حدس نیرومند نفس انسانی است؛ به‌گونه‌ای 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 شود، یا آنکه به‌گونه مکابره، حکم مذکور مورد قبولش قرار نگرفته است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۵). اعتبار حدس و حدسیات نزد دارنده حدس، نقطه اشتراک همه فیلسوفان و منطقدانان است؛ اما نسبت به غیردارنده حدس، عموماً اعتراف دارند که حدس معتبر نیست، مگر اینکه شخص، خود، واجد حدس شود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۲). خلاصه

اینکه ابن‌سینا حدس را مبدأ مستقل مانند سایر مبادی معرفی می‌کند و در نتیجه از نظر او حدسیات یقینی هستند؛ درحالی‌که فخررازی حدسیات را جزء یقینیات نمی‌داند.

ارتباط حدس با مراتب عقل انسان

بنابر نظر ابن‌سینا عقل نظری دارای چهار مرتبه است: مرتبه اول عقل هیولانی است که هنوز هیچ نقشی در عقل مرتسم نشده است، اما استعداد پذیرفتن معقولات نخستین (بدیهیات) را دارد، مانند نفوس اطفال؛ مرتبه دوم، یعنی عقل بالملکه، مرحله‌ای است که نفس ناطقه از مرتبه عقل هیولانی گذشته و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده است و با دریافت معقولات نخستین آماده است که معقولات دوم را از راه فکر یا حدس تحصیل کند؛ مرتبه سوم، یعنی عقل بالفعل، مرحله‌ای است که عقل به کمک معقولات اولیه و بدیهیات، معقولات ثانویه را که اکتسابی هستند، به دست می‌آورد و در نفس ذخیره می‌کند و فرد هر زمان بخواهد می‌تواند آن‌ها را در ذهن خود حاضر کند و به مطالعه آن‌ها پردازد؛ مرتبه چهارم عقل مستفاد و مرحله کمال و حصول معقولات ثانویه است و آن هنگامی است که نفس به مشاهده معقولات دوم می‌پردازد و می‌داند که آن‌ها را بالفعل دریافت کرده است. در این مرحله عقل دارای کمال بالفعل است و نفس انسانی به اولین مرتبه ملائکه و آخرین درجه بشریت می‌رسد (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ هـ ج ۱، ص ۲۹۲).

ابن‌سینا حدس را دارای مراتب می‌داند و معتقد است در برخی افراد حدس آن قدر شدید است که گویا فرد از پیش خود، همه‌چیز را می‌داند (همو، ۱۴۰۴ هـ ج ۲، ص ۲۱۹). این مرتبه به مرحله‌ای بالاتر از عقل مستفاد که موسوم به «عقل قدسی» است، مربوط می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۸۱۲) و ابن‌سینا در تفسیر آیه شریفه «... مَثَلُ نُورٍ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (نور، ۳۵)، به این مرتبه اشاره می‌کند و می‌گوید حدس شبیه «زیت» در این آیه مبارکه است؛ زیرا نزدیک است که نورانی و مشتعل شود و فعلیت یافتن و مشتعل شدن آن چنان نزدیک است که گویا به هیچ تلاشی نیاز ندارد (همان، ص ۳۵۵).

فخررازی مراتب عقل را همانند ابن‌سینا بیان می‌کند؛ با این تفاوت که معتقد است در مرتبه دوم، نفس ناطقه از مرتبه عقل هیولانی گذشته و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده است و با دریافت معقولات نخستین (بدیهیات) آماده می‌شود که معقولات دوم را از راه فکر یا حدس تحصیل کند و در این مرحله تفاوت‌هایی بین انسان‌ها وجود دارد؛ اولین تفاوت، تفاوت در میزان و مقدار علوم بدیهی است؛

بدین معنا که کسی بدیهیات بیشتری نسبت به دیگری دارد. تفاوت دیگر در ترکیب کردن داده‌ها و ساختن معلومات جدید است؛ بدین معنا که شخصی می‌تواند به راحتی داده‌ها را ترکیب کند، معلومات جدید بسازد و به نتایج جدید دست یابد، درحالی‌که این کار برای شخص دیگر بسیار سخت است. این مراتب سختی و آسانی تا بی‌نهایت است و می‌تواند آن قدر سخت باشد که شخص اصلاً قادر به دست یافتن به مطلب نباشد و می‌تواند آن قدر آسان باشد که به راحتی و کامل‌ترین وجه و بهترین ترتیب، بدون هیچ‌گونه تلاشی، معلومات برای او حاصل شود. دسته اول شامل کسانی است که واجد حداقل معلومات‌اند و دسته دوم شامل انبیا و حکیمانی که کامل‌اند و برخی از صوفیان می‌شود. مطابق آیه «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» (کهف، ۶۵)، این علم را «علم لدنی» نامیده‌اند (فخررازی، ۱۴۰۷ هـ، ج ۷، ص ۲۷۹). بر طبق آنچه آوردیم، فخررازی انبیا را در آخرین مرحله عقل بالملکه می‌داند.

گفتنی است که فخررازی در برخی از آثار خود (همان‌جا؛ همو، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۸۱)، سخنان فلاسفه در مراتب عقل را نقل می‌کند؛ اما مشخص نمی‌کند که این مراتب را به همین نحو قبول دارد یا نه. او از یک سو نبی را واجد بالاترین مرتبه در میان انسان‌ها می‌داند و از سوی دیگر معتقد است نبی در اوج مرتبه عقل بالملکه قرار دارد. مطابق این رأی، او نمی‌تواند مراتب دیگر عقل را که در سخنان فلاسفه آمده است (مرتبه عقل بالفعل و عقل بالمستفاد)، بپذیرد، به دسته‌بندی مرسوم آن‌ها تن دردهد و درعین حال نبی را که برترین بشر و واجد بالاترین مرتبه عقلانی است، در اوج مرتبه عقل بالملکه بداند؛ درحالی‌که ابن‌سینا با بیان این مراتب، آخرین مرتبه عقل انسانی را مرتبه عقل مستفاد معرفی می‌کند و شدیدترین مرتبه حدس را منتهی به مرتبه عقل قدسی می‌داند که مرتبه‌ای فراتر از عقل مستفاد است.

بنابراین، ابن‌سینا و فخررازی هر دو معتقدند نفس ناطقه در مرتبه عقل بالملکه آماده است که معقولات ثانی را از راه فکر یا حدس تحصیل کند؛ با این تفاوت که ابن‌سینا شدیدترین مرتبه حدس را منتهی به عقل قدسی می‌داند (که مرتبه‌ای فراتر از عقل مستفاد است)، درحالی‌که فخررازی آن را منتهی به بالاترین مرتبه عقل بالملکه می‌شمارد.

قلمرو و کارایی حدس

توجه به قلمروها و کارایی‌های حدس باعث درک هرچه بهتر ماهیت حدس و کاربردهای آن می‌شود. با تأمل در آثار ابن‌سینا و فخررازی می‌توان قلمرو و کارایی حدس را در دو حوزه برشمرد: حوزه منطق؛ حوزه الهیات.

حوزه منطق

غالب منطق‌دانان بر این عقیده‌اند که هر معرفت نظری، سرانجام به معرفت‌های دیگری منتهی می‌شود که تصدیقشان بی‌نیاز از برهان و استدلال است؛ به این معارف «مبادی» می‌گویند و پس از تقسیم مبادی به تصویری و تصدیقی، به تقسیم مبادی تصدیقی می‌پردازند و حدسیات را یک قسم از یقینیات می‌دانند (مظفر، ۱۳۸۲، ص ۳۳۴). ابن‌سینا و فخررازی کاربرد حدسیات را هم در معارف تصدیقی و هم در معارف تصویری می‌دانند (ابن‌سینا، ۱۴۲۸ هـ ج ۱، ص ۵۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ هـ ج ۲۱، ص ۴۸۲-۴۸۳). زیرا در اندیشه ابن‌سینا و فخررازی تفاوت فکر و حدس در تعداد حرکات است. بنابراین اگر مجهولاتی که فکر با ترتیب معلومات بدان دست می‌یابد، هم مجهول تصویری باشد، هم تصدیقی، در حدس نیز مجهولات، چه تصویری باشند، چه تصدیقی، قابل‌وصول‌اند.

حوزه الهیات

ابن‌سینا و شارحان آثار او برخلاف ارسطو که حدس را محدود به محسوسات می‌دانست، به نقش حدس در امور فراحسی توجه داشته‌اند. ابن‌سینا پای حدس را به امور معنوی باز می‌کند و به ارتباط آن با شهود و نقش آن در تحقق نبوت اشاره می‌نماید. چنان‌که گذشت، ابن‌سینا حدسیات را به مجربات ملحق می‌کند و معتقد است چون تجربه مشروط به مشاهده و قیاس خفی است، پس می‌توان این دو امر را در حدسیات نیز شرط دانست (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۳-۳۵). با الحاق حدس به تجربه می‌توان ادعا کرد که داشتن تجربه به حدس کمک می‌کند. بر همین اساس، اگر قلمروی تجربه محدود به محسوسات باشد، طبعاً دیگری نیز همین محدودیت را خواهد داشت؛ اما اگر قلمروی آن فراتر از مشاهده حسی باشد، حدس هم دامنه‌ای فراتر از حس خواهد داشت. در نتیجه، اگر تجربه را به تجارب درونی و معنوی تعمیم دهیم، قلمروی حدس هم وسعت خواهد یافت.

آنچه درباره حدس در تفسیر آیه شریفه «نور» در اشارات آمد، بیانگر اعتقاد شیخ‌الرئیس به ارتباط میان حدس و شهود است. در این آیه عقل هیولانی شبیه مشکات است؛ چون بالذات تاریک، اما مستعد اکتساب نور است. زجاجه شبیه عقل بالملکه است؛ زیرا ذاتاً شفاف و استعدادش برای دریافت نور فراوان است. شجره زیتونه شبیه فکر است که برای فعلیت دادن به استعدادش نیازمند تلاش و کوشش وافر است. حدس شبیه «زیت» است، چون نزدیک است که نورانی و مشتعل شود. اما در انسان مرتبه دیگری هم وجود دارد که عقل قدسی است و آن همان «يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَكَوْلُكُمْ تَمَسُّهُ نَارٌ» است؛ زیرا فعلیت یافتن و مشتعل شدن آن چنان نزدیک است که گویا به هیچ تلاشی نیاز ندارد. عقل مستفاد

نیز در جایگاه نور علی نور است که همه استعدادهای آن فعلیت یافته است. در مرحله بعد عقل بالفعل قرار دارد که شبیه مصباح، روشن بالذات است و نار شبیه عقل فعال است که مفیض همه علوم و دانش‌های آدمی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۷۸۶). قوه حدس با روغن زیتون مشابهت دارد. قوه قدسیه نیز که بالاترین درجه از قوه حدس است، مشابه روغن‌های پاک‌شده و خالص است که از شدت لطافت گویی می‌خواهند آتش بگیرند. عقل مستفاد نور علی نور است؛ چراکه از یک طرف، خود، معقول نور است و از طرف دیگر، نفس ناطقه نیز نور است. بنابراین هنگامی که یک معقول نزد نفس فعلیت می‌یابد، نوری بر نور دیگر تابیده می‌شود. پس از روشن شدن، چراغ به‌خودی‌خود نیر است. عقل بالفعل همانند مصباح است؛ چراکه در درک معقولات به اکتساب احتیاج ندارد؛ اما برای روشن شدن چراغ به آتش نیاز است (مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۸-۱۸۰).

ارتباط میان حدس و شهود غیرقابل‌اغماض است. حدس ابتدا در علوم حصولی مطرح می‌شود و ابن‌سینا حدسیات را مانند مجربات جزء مبادی برهان می‌شمارد؛ اما توجه خاصی که ابن‌سینا به مبدأ حدسیات کرده است، موجب اهمیت حدس می‌شود. او قلمروی حدس را از عالم عقلی و حسی به ساخت شهود و علم حضوری می‌رساند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۷۸۶؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۱۰۷). تعبیری که ابن‌سینا در آثار متأخر خود از حدس ارائه داده است، به‌خوبی بیانگر همین نگرش به حدس است. هرچند او تعبیر شهود را به‌کار نبرده است، کوشش او در تطبیق آیه شریفه سوره «نور» بر مراتب استعداد آدمی بیانگر این مطلب است. همین نگرش به حدس، یعنی افاضی شمردن آن، در شیخ‌اشراق اوج می‌گیرد و بنابراین، حدس فلسفی همان ذوق عرفانی تلقی می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۹۳-۹۷).

ابن‌سینا عقل قدسی را از جنس عقل بالملکه می‌داند؛ از این جهت که در این مرحله هم بدیهیات بدون استدلال درک می‌شود. وی معتقد است کسی به این مرتبه از عقل نائل می‌شود که قوه حدس در او بسیار شدید باشد؛ یعنی از شدت صفا و شدت اتصال به عقل فعال و مبادی عقلیه، دائماً حدس را به‌کار می‌برد و صورت‌هایی که در عقل فعال است، دفعتاً یا قریب به دفعه، در نفس او نقش می‌بندد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۴۰). حدس، فیضی الهی و اتصالی عقلی است که اکتسابی نیست. برخی افراد دارای قوه قدسی هستند؛ از همین‌رو در به‌دست آوردن غالب معارف و معلومات نیازی به فکر ندارند، زیرا هرگاه نفس شرافت یابد و به قوه قدسی دست پیدا کند، عالم عقلی برای او متمثل می‌شود (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۰۷). ابن‌سینا در جملات فوق حدس را نوعی افاضه از عقل فعال دانسته و به جنبه متافیزیکی - فراحسی حدس پرداخته است. از عبارات ابن‌سینا به‌خوبی آشکار است که عقل قدسی، فوق عقل مستفاد است و بر مراتب بالای عقل منطبق و از شرافت برخوردار است. به نظر ابن‌سینا حدس در پاره‌ای از اشخاص به اندازه‌ای شدید است که در موارد بسیار، نیازی به اتصال به عقل فعال و نیاز به

تعلیم ندارد. چنان است که استعداد ثانی، یعنی عقل بالملکه، قبل از آنکه او به آن مرحله برسد، برای وی حاصل می‌شود و مثل آن است که همه چیز را از پیش خود می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۳۸-۳۳۹). ابن‌سینا دامنه حدس را به آموزه‌های دینی هم می‌رساند و از آن در تبیین برخی از معارف دینی از جمله اثبات نبوت یاری می‌گیرد. نظر وی درباره نبوت مسبوق به نظر فارابی است. فارابی تفاوت حکیم و پیامبر را در این می‌داند که حکیم به مدد مطالعات نظری و مستمر به مرحله اتصال به عقل فعال رسیده؛ اما پیامبر از راه قوه متخیله به این کمال نائل شده است (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۲۵-۱۲۶). نبی کسی است که به دلیل کمال صفا و جلای باطن به مرحله عقل مستفاد رسیده است و قدرت اتصال به عقل فعال را دارد. در اثر این اتصال توانایی به کارگیری حدس از ناحیه عقل فعال به او افزوده می‌شود و وحی نیز بالاترین مرتبه این توانایی است. لازم به ذکر است که از نظر ابن‌سینا انبیا دارای سه ویژگی خاص هستند که مجموع آن‌ها نبی را از سایر انسان‌ها متمایز می‌کند: خاصیت اول، شدت و حدت قوه حدس، خاصیت دوم، جودت و قدرت نیروی تخیل، و خاصیت سوم، شدت قوه متصرفه است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹).

در این مورد به عباراتی از ابن‌سینا که به خوبی می‌تواند نظر او را نشان دهد، اشاره می‌کنیم: «امکان دارد که شخص دارای نفسی باشد که به علت شدت صفا و قدرت اتصال با عقل فعال، دارای حدس قوی و شدید باشد و همه معلومات خویش را از عقل فعال دریافت کند و همه این صور که از عقل فعال دریافت می‌کند، دفعتاً یا بسیار سریع در ذهن او ترسیم گردد و این نوعی از نبوت، بلکه بالاترین نوع نبوت است و بهتر است این قوه را "قوه قدسی" بنامیم. این مرتبه بالاترین مراتب قوای انسانی است» (همو، ۱۴۰۴ هـ ج ۲، ص ۲۲۰).

ابن‌سینا معتقد است نبی دارای چنان حدسی قوی است که به مقتضای آن، امر معرفتی و عقلانی را از مرتبه‌ای فراتر از مراتب چهارگانه عقل نظری، از عقل فعال دریافت می‌کند. در این مرتبه اختصاصی نبی علوم را بدون اکتساب دریافت می‌کند و از این جهت مانند مرتبه عقل بالملکه است که در آن بدیهیات بدون استدلال ادراک می‌شود (همو، ۱۳۸۵، ص ۳۴۰). درباره کمال روح، نبی معتقد است تجرد و تکامل تا بدان جا برای این نفس حاصل می‌شود که حقایق و حیاتی را از عقل اول دریافت می‌کند و به همین سبب از دیگر انسان‌ها متمایز می‌شود؛ چراکه آن‌ها حقایق و معارف را از عقل فعال، یعنی عقل دهم، دریافت می‌کنند (همو، ۱۳۵۲ هـ ص ۱۱-۱۲). به تعبیر دیگر، تفاوت وحی و حدس معمولی آدمیان 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؛ از این رو ابن‌سینا حدس را یقینی و آن را مبدأ بسیاری از علوم بشری می‌داند. وی

پیامبران را دارای عقل قدسی معرفی می‌کند و این عقل را فراتر از عقل مستفاد می‌داند. به عقیده او علم واقعی به دنبال صفا و جلای باطن ظهور می‌کند. با توجه به نظر ابن سینا در توجیه نبوت، حدس علی‌القاعده سبب نوعی وحی^۱ است.

فخررازی به جنبه منطقی حدس توجه داشته است و چنان‌که اشاره شد، حدسیات را خارج از یقینیات می‌شمرد و انبیا را در مرتبه عقل بالملکه می‌داند و معتقد است این مرتبه دارای درجاتی مختلف است که نبی در آخرین مرحله آن است. وی نفس قدسی نبوی را از لحاظ ماهیت، متفاوت با سایر نفوس انسانی می‌داند. او کمال ذکاء (شدت حدس) و فطانت (سرعت ادراک) و شایستگی و دور بودن از شهوات و جسمانیات را لازمه این نفس می‌شمارد و معتقد است که هرگاه روح در غایت صفا و عظمت و بدن در غایت پاکی باشد، قوای محرکه و مدرکه در غایت کمال خواهند بود؛ زیرا این قوا مجرای انوار فائضه از جوهر روح به بدن هستند و هرگاه فاعل و قابل در غایت کمال باشند، آثار نیز در غایت شرف و صفا خواهد بود (فخررازی، ۱۴۲۰ هـ ج ۱، ص ۲۰۰). نبی نزد فخررازی کسی است که در نهایت تیزفهمی و استعداد نفس است. او مجهولی در ذهن دارد؛ اما خیلی سریع به آن می‌رسد و سرعتش بسیار بالاست. وی معتقد است آن درجه از حدس که درجه انتهایی است، مخصوص نبوت است. در حدس دفعتاً تمام مقدمات در ذهن وارد و فوراً ذهن از آن به طرف نتیجه منتقل می‌شود. ممکن است در این حالت هم حرکت فکری واقع شود؛ لیکن این حرکت به قدری تند و سریع و غیرنمایان است که ذهن آن را مطلقاً حس نمی‌کند. مراتب حدس بی‌نهایت مختلف است؛ بعضی به اندازه‌ای کودک هستند که با هزاران بار فکر هم ذهنشان به طرف نتیجه منتقل نمی‌شود، برعکس بعضی دیگر، ذهنشان زود انتقال پیدا می‌کند و سرعت انتقال در ذهن برخی، از این هم بیشتر است (همان، ج ۲، ص ۴۲۳). درجه انتهایی حدس مخصوص نبی است و علم نبی به اشیاء حاصل ترتیب مقدمات و استنباط نتیجه نیست، بلکه این علم خودبه‌خود و دفعتاً در دل او القا می‌شود. در نوع بشر آن کس افضل از همه است که دارای نفس قدسی باشد و قوه نفسانی وی به درجه‌ای قوی باشد که بتواند در عالم اجسام تأثیر بگذارد، تا حدی که اجرام علوی هم در دسترس او باشند (همو، ۱۴۱۱ هـ ج ۱، ص ۳۵۴).

۱- ابن سینا در تعریف وحی می‌گوید: «حقیقة الوحی هو الالتقاء الخفی من الامر العقلی باذن الله تعالی فی النفوس البشریة المستعدة لقبول مثل هذا الالتقاء اما فی حال اليقظة و یسمى الوحی و اما فی حال النوم و یسمى النفث فی الروع و قال (ان الرؤیا الصادقة من الرجل الصالح جزء من ستة و اربعین جزءا من النبوة) و هذا الالتقاء عقلی و اطلاق و اظهار» (ابن سینا، ۱۴۰۰ هـ ص ۲۲۳).

بنابراین، فخررازی نفس نبی را دارای ویژگی‌های متمایزی نسبت به سایر نفوس می‌داند؛ به نحوی که علومی که برای دیگران با تعلیم و فکر و پیدا کردن حد وسط حاصل می‌شود، برای نبی با اندکی تأمل و با سرعت بالا به دست می‌آید. از نظر او نبی کسی است که به سرعت و آسانی می‌تواند بدیهیات را ترکیب کند و به معلومات جدید برسد و این همان علمی است که صوفیه آن را «علم لدنی» نامیده‌اند (فخررازی، ۱۴۰۷ هـ ج ۷، ص ۲۷۹).

فخررازی تفسیری را که ابن‌سینا در کیفیت وحی بیان می‌کند، نمی‌پذیرد (همو، ۱۴۱۱ هـ ج ۲، ص ۴۳۴)؛ زیرا اصولاً در اندیشه او پذیرش «عقل فعال» صحیح نیست^۱ (همو، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۸۲-۲۸۴). در اندیشه فخررازی تفسیر ابن‌سینا از وحی، فرع اثبات قوای ادراک باطنی است؛ درحالی که به اعتقاد او هر دریافتی از نفس ناطقه است و بخش کردن دریافت‌ها به قوای جداگانه باطل و سخنی فاسد است (همو، ۱۴۰۷ هـ ج ۷، ص ۱۴۲).

فخررازی تفسیر دیگری در کیفیت وحی بیان می‌کند و معتقد است نفوس ناطقه چند نوع هستند و هر نوعی یک روح کلی فلکی دارد که علت آن نوع و صلاح‌بخش احوالش است. این روح فلکی سرچشمه آن نوع است و «طبایع تام»^۲ نام دارد. فخررازی بر آن است که مانعی ندارد آنچه نبی در خواب می‌بیند، یا در بیداری یا به سبب الهام^۳ به آن می‌رسد، طبایع تام او باشد و مانعی ندارد که آن طبایع تام بتواند به هر شکلی درآید. طبایع تام اندیشه‌ای است که در آموزه‌های فلاسفه قدیم دیده می‌شود و

۱- فخررازی معتقد است شیخ برای مقدماتی که از آن در اثبات عقل فعال استفاده کرده، حجتی اقامه نکرده است. به اعتقاد ابن‌سینا معارف به علت قاعده الواحد نمی‌تواند مستقیماً از خداوند صادر شود؛ درحالی که این اشکال به صدور معارف از عقل فعال هم وارد است: چگونه معارف بی‌نهایت از عقل واحد صادر می‌شود؟ اگر هم در پاسخ گفته شود آنچه از عقل فعال صادر می‌شود، وجود است و وجود به سبب ماهیات مختلف می‌شود، می‌گوییم این پاسخ در مورد صدور از واجب تعالی هم صادق است (فخررازی، ۱۴۰۴ هـ ج ۲، ص ۲۸۱-۲۸۴).

۱- نفوس آدمی مختلف‌النوع هستند و هر نوع مخصوص به ارواح خاصی است. آنان که خوش‌برخورد و خوش‌اخلاق‌اند، یک روح دارند و آنان که تندخو هستند، مخصوص به روح دیگرند. این روح آسمانی سرپرست و راهنمای آنان است و در خواب و بیداری به نوع مخصوص خویش الهام می‌کند. قداما این روح را «طبایع تام» می‌نامیدند (همو، ۱۴۰۷ هـ ج ۷، ص ۱۴۲). ملاصدرا طبایع تام را صورت واحد عقلی می‌داند که بالاترین مرتبه انسان است. در بیان او تصریح شده است که همه هویت نفوس انسانی به طبایع تام آنها بازمی‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۷۰). در آثار فخررازی توضیح بیشتری درباره طبایع تام دیده نمی‌شود؛ اما از آنجاکه فخررازی و سهروردی هم‌شاگردی بوده‌اند و سهروردی به این بحث به صورت مفصل پرداخته است، توضیح بیشتر از آثار سهروردی انتخاب شده است.

۳- فخررازی وحی را به معنی «قَدَف فی قلب» تعریف کرده است و وحی و الهام را به یک معنی می‌داند (فخررازی، بی‌تا، ص ۸).

فخررازی این نظریه را می‌پذیرد (فخررازی، ۱۴۰۷هـ، ج ۱، ص ۱۳۶؛ همو، ۱۴۲۰هـ، ج ۱، ص ۱۳۹). این نظریه مربوط به سنت هرمسی است. هرمس در غایت سلوک به دیدار ذاتی روحانی نائل می‌شود که به او معرفت را القا کرده است. هرمس هویت او را سؤال می‌کند و او پاسخ می‌دهد: «أنا طباعک التامة» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۶۴). سهرزوری شارح فلسفه اشراق ناظر به همین قول، طباع تام را همان رب النوع (صاحب‌صنم) می‌داند که ذات روحانیه‌ای است که مطابقت با جنبه عقلانی هر نوع دارد؛ بنابراین همچون وجود دنیایی ما نیست که تعلق به ماده داشته باشد (سهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۴۱-۴۴۲). از این جهت طباع تام، چه به تصریح سهروردی و چه در بیان شارحان او، در عین غیریت عین ماست و از همین رو همواره حقیقتی دووجهی دارد.

بنابراین، فخررازی تعریفی را که ابن‌سینا از حدس ارائه می‌دهد و آن را نوعی افاضه از عقل فعال می‌داند، نمی‌پذیرد و این افاضات را ناشی از طباع تام^۱ می‌داند. نبی به علت اینکه دارای نفس قوی است، از حدس قوی برخوردار است و در اثر توجه به طباع تام خویش می‌تواند به علوم دست یابد.

نتیجه‌گیری

۱- فخررازی حدسیات را به سه دلیل خارج از حوزه یقینیات می‌داند و از آنجاکه در اندیشه وی مبدأ بودن و بدیهی بودن به یک معناست، حدسیات را جزء مبادی نمی‌شمرد و سخن شیخ را در الحاق حدسیات به مجربات، نمی‌پذیرد و تلاش می‌کند وجه تمایزی بین مجربات و حدسیات ارائه کند؛ درحالی‌که ابن‌سینا حدسیات را از مبادی واجب‌القبول می‌داند و آن را ملحق به تجربیات می‌کند و می‌گوید چون تجربه مشروط به مشاهده و قیاس خفی است، پس می‌توان این دو امر را در حدسیات هم شرط دانست. وی حدس را نه تنها مبدائی مستقل از سایر مبادی معرفی می‌کند، بلکه آن را مبدأ تمام علوم می‌داند. ابن‌سینا درباره اعتبار حدس منطقی برای غیردارنده آن توضیح خاصی نداده است. وی اصرار ندارد که حجیت و اعتبار حدس را برای غیرحدس انکار کند؛ اما اگر تفسیری که او از حدس و تعمیم آن به دامنه علم حضوری ارائه کرده است، در کنار تأکید او بر اینکه حدس و حدسیات مبدأ تمامی علوم و دانش‌های

۱- احتمال دارد نظریه طباع تام را بتوان نظریه متعالی فخررازی درباره حدس دانست که برخاسته از میراث اشراقی است. اما به این نکته باید توجه داشت که فخررازی برخلاف ابن‌سینا تعریف دیگری از حدس ارائه نمی‌دهد و در شرح کلام شیخ برخلاف خواجه، حدس را دارای حرکت می‌داند که اشاره به معنای منطقی حدس دارد. به نظر می‌رسد فخررازی در بیان کیفیت معرفت‌شناسی حدس در عالم ماده، مطابق با اصول منطقی فلسفی خویش سخن رانده و در بیان ارتباط عالم ماده و متافیزیک با یکدیگر، به نظریه طباع تام متوسل شده است.

بشری است، قرار داده شود، به‌خوبی می‌توان نتیجه گرفت که حدس برای حادس و غیرحادس دارای حجیت و اعتبار است.

۲- نباید جنبه منطقی و جنبه عرفانی حدس باهم خلط شود. منظور ابن‌سینا از واژه حدس در مباحث نفس همان‌طور که مرحوم لاهیجی هم بدان اشاره کرده است، حدس عرفانی است، نه حدس منطقی؛ اما فخررازی در این موضوع صرفاً به حدس منطقی توجه داشته و تعریف دیگری از حدس ارائه نداده است. حتی در شرح بالاترین مراتب حدس که مختص نبی است، می‌گوید ممکن است حرکت رخ دهد؛ اما این حرکت آن‌قدر سریع و غیرنماین است که ذهن آن را مطلقاً حس نمی‌کند. اما ابن‌سینا معتقد است نفس نبی به‌علت شدت صفا و قدرت اتصال با عقل فعال، دارای حدس قوی و شدید است و همه معلومات خویش را از عقل فعال دریافت می‌کند و همه این‌ها در صورتی که از عقل فعال دریافت می‌کند، دفعتاً در ذهن او ترسیم می‌شود.

۳- از عبارات ابن‌سینا به‌خوبی آشکار است که عقل قدسی را فوق عقل مستفاد می‌داند و معتقد است که بر مرتبه‌ای بالاتر از عقل مستفاد اطلاق می‌شود و حدس نبوی نیز به همین مرتبه مربوط می‌شود؛ درحالی‌که از نظر فخررازی حدس نبوی به نهایت درجه عقل بالملکه مربوط می‌شود. به اعتقاد ابن‌سینا عقل قدسی از جنس عقل بالملکه است؛ بدین معنی که در مرتبه عقل قدسی هم مانند عقل بالملکه بدیهیات بدون استدلال درک می‌شود، اما نفسی که در مرتبه عقل قدسی است، از شدت صفا و شدت اتصال به عقل فعال دائماً حدس را به‌کار می‌برد و صورت‌هایی که در عقل فعال است، دفعتاً در نفس او نقش می‌بندد.

۴- در اندیشه فخررازی پذیرفتن عقل فعال صحیح نیست و نکته مهم آنکه وی نفوس را از لحاظ ماهیت مختلف می‌داند و معتقد است که هر دریافتی از نفس ناطقه است و بخش کردن دریافت‌ها به قوای جداگانه نفس، سخنی باطل است. وی از این جهات با ابن‌سینا اختلاف مبنایی داشته، تعریف حدس به نوعی افاضه از عقل فعال را نپذیرفته و حصول معارف را ناشی از توجه نفس به طباع تام دانسته است که مرتبه بالایی از نفس انسان است.

منابع و مأخذ

قرآن کریم

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، تهران، مطالعات اسلامی
_____ (۱۳۷۱)، *المباحثات*، قم، بیدار
- _____ (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبيهات*، قم، نشرالبلاغه
- _____ (۱۳۷۹)، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تهران، دانشگاه تهران
- _____ (۱۳۸۵)، *النفس من الشفا*، تحقیق حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب
- _____ (۱۳۵۲هـ)، *معراج نامه*، به اهتمام بهمن کریمی، رشت، بی نا
- _____ (۱۴۰۰هـ)، *رسائل*، قم، بیدار
- _____ (۱۴۰۴هـ)، *الشفاء (الطبیعیات)*، ج ۲، قم، مکتبه مرعشی
- _____ (۱۴۲۸هـ)، *الشفاء (البرهان)*، ج ۱، قم، ذوی القربی
- ارسطو (۱۹۸۰)، *منطق ارسطو*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالقلم
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، *موسوعه کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، ج ۱، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون
- حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۵)، *هزارویک نکته*، تهران، رجاء
- حلی، حسن بن یوسف (۱۴۲۲هـ)، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، جامعه مدرسین
- سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱ و ۴، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی
- شهرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۸۳)، *رسائل الشجره الهیه فی علوم الحقایق الربانیه*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الحکمه الهیه فی اسفار الاربعه*، ج ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- _____ (۱۳۶۲)، *اللمعات المشرقیه فی الفنون المنطقیه (منطق نوین)*، ترجمه و شرح عبدالحسین مشکوه الدینی، تهران، آگاه
- فارابی، محمد بن محمد (۱۹۹۵)، *آراء اهل المدينه الفاضله و مضاداتها*، بیروت، مکتبه الهلال
- فخررازی، محمد بن عمر (۱۳۷۳)، *شرح عیون الحکمه*، ج ۱ و ۲، تهران، مؤسسه امام صادق علیه السلام
- _____ (۱۴۰۴هـ)، *شرح فخررازی علی الاشارات*، ج ۱ و ۲، قم، مکتبه آیت الله مرعشی

- _____ (۱۴۰۷هـ)، *المطالب العالیه*، ج ۷ و ۸، بیروت، دارالکتب العربی
- _____ (۱۴۱۱هـ)، *المباحث المشرقیه*، ج ۱ و ۲، قم، مکتبه بیدار
- _____ (۱۴۲۰هـ)، *مفاتیح الغیب*، ج ۲، ۸، ۱۶ و ۲۱، بیروت، داراحیاء التراث العربی
- _____ (بی تا)، *النبوات و ما یتعلق بها*، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه
- _____ لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۳۸۳)، *گوهر مراد*، تهران، سایه
- _____ مصطفوی، حسن (۱۳۸۷)، *تسرح اشارات و تنبیہات*، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام
- _____ مظفر، محمدرضا (۱۳۸۲)، *المنطق*، بی جا، مؤسسه نشر اسلامی
- _____ نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵)، *تسرح الاشارات و التنبیہات*، ج ۱ و ۲، قم، نشر البلاغه
- _____ (۱۳۷۶)، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرس رضوی، تهران، دانشگاه تهران



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی