

حدس از نگاه فخر رازی و ملاصدرا

علی ارشد ریاحی*

زهرا توکلی**

چکیده

منطق‌دانان معتقدند در نوعی از استنتاج، مقدمات لازم برای رسیدن به نتیجه و مطلوب ذکر نشده است؛ ولی در عین حال استنتاج مذکور به کمک حدس که نوعی استعداد برای دریافت بی‌درنگ حد وسط است، انجام می‌شود. البته مسئله حدس غیر از کارکرد منطقی در مباحث الهیات نیز مطرح شده است؛ به این ترتیب که حدس در تبیین نوعی ادراک انسانی که از مرتبه ویژه‌ای نیز برخوردار است، مورد استفاده قرار می‌گیرد. منطق‌دانان تنها حدس را جزء مبادی یقینی شمرده‌اند، ولی به تبیین چگونگی و کیفیت آن نپرداخته‌اند. به همین منظور در نوشتار حاضر که با استفاده از روش کتابخانه‌ای و منابع نرم‌افزاری گردآوری شده، به بررسی آثار فخر رازی و ملاصدرا پرداخته شده و در پی شناخت ماهیت حدس، کیفیت، جایگاه و قلمرو آن در امور حسی و فراحسی هستیم. فخر رازی حدس را به بالاترین مرتبه از عقل بالملکه مربوط دانسته و حدسیات را خارج از حوزه یقینیات می‌شمرد. ملاصدرا اولین فیلسوفی نیست که در تبیین کیفیت علم نفس قدسی از عنصر «حدس» بهره برده است. پیش از او، ظاهراً ابن‌سینا از این عامل بهره برده است. با بررسی سخنان ملاصدرا روشن می‌شود ملاصدرا حدس را پایین‌ترین مرحله کشف معنوی و تصورات و تصدیقات حدسی را بر خلاف فخر رازی وجود عقل فعال را نفی کرده، مسئله طباع تام را مطرح می‌سازد. طباع تام در لسان ملاصدرا روح‌القدس خوانده می‌شود.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، فخر رازی، حدس، طباع تام، قوه قدسی.

مقدمه

حدس مطابق با تعریف *ارسطو* نوعی استعداد است برای دریافت بی‌درنگ حد وسط؛ مثلاً کسی با دیدن اینکه همواره روی درخشان ماه به سوی خورشید است، به سرعت دریابد که این امر به دلیل آن است که ماه درخشندگی خود را از خورشید می‌گیرد (ارسطو، ۱۹۸۰، ج ۲، ص ۴۲۶). حدسیات قضایی هستند که از مجموع عقل و حس به دست می‌آیند. مبدأ حکم در این قضایا، حدس قوی است؛ به طوری که شک را زایل می‌گرداند و نفس به مضمون آن اذعان می‌کند. منطق‌دانان در مباحث مربوط به حدس با ذکر چند مثال قدیمی در این رابطه، از بیان کیفیت پیدایش و کاربردهای حدس صرف نظر کرده‌اند.

فخر رازی حدسیات را از یقینیات خارج می‌داند و معتقد است در میان انسان‌ها افرادی وجود دارند که می‌توانند در کوتاه‌ترین زمان، بیشتر معقولات یا همه آنها را از طریق حدس درک کنند. این افراد انبیا هستند (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۷۹). وی به تبیین جنبه معرفت‌شناختی وحی پرداخته، منشأ آن را بر خلاف *ابن‌سینا* طباع تام می‌داند (همو، [بی‌تا]، ص ۱۹۲-۱۹۵). *ملاصدرا* حدس را پایین‌ترین مرتبه کشف معنوی و مبطوب به به‌غایت قسوای عقل بالملکه می‌داند و معتقد است شأن این مرتبه انتقال از بدیهیات به نظریات است و غایت آن، قوه اتصال به عالم عقل - با سرعت - است که در آن، نظریات از طریق حدس حاصل می‌شود (صدرالمؤمنین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۶). وی در بیان کیفیت و تحلیل حدس با *فخر رازی* اختلافاتی دارد.

در این نوشتار بر آنیم که با روشن نمودن دیدگاه‌های این دو دانشمند بزرگ، ضمن مقایسه آرای ایشان، ماهیت حدس نزد *فخر رازی* و *ملاصدرا* را روشن نموده، به اعتبار سنجی حدسیات پردازیم. علاوه بر آن با تعیین جایگاه حدس در مراتب عقل انسانی، قلمرو حدس را مشخص سازیم.

الف) تعریف حدس

حدس در لغت به معنای سرعت انتقال ذهن از مبادی به مطالب است (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۳۰۳). مقصود از حرکت و سرعت انتقال، تمثیل آنی معانی در ذهن است؛ چنان که گویی الهام ناگهانی یا جرقه برقی است. این تمثیل ناگهانی، بدون قصد و اختیار و به نحوی است که مطلوب به دست آید (تهانوی، ۱۹۹۶، ص ۶۲۷). در نظر بعضی اشرافیان حدس عبارت است از ارتقای روح انسانی به مبادی عالی، به نحوی که نفس تبدیل به آینه‌ای صاف گردد و در مقابل حق قرار گیرد و از نور حق لبریز گردد و به آن مشغول شود، بدون اینکه حق، تماماً در آن حلول کند (صلیبا، ۱۳۶۶، ص ۳۰۳).

علم به مطالب مجهول از دو طریق حاصل می‌شود: فکر و حدس. در فکر، ذهن به طرف مقدمات معلوم متوجه می‌گردد و حد وسط را تفحص می‌کند، سپس مقدمات را مرتب کرده، می‌کوشد از ترتیب مزبور نتیجه‌گیری نماید. در حدس تمام مقدمات به یک‌باره وارد ذهن شده، فرد فوراً به نتیجه منتقل می‌شود (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۲۳). ملاصدرا معتقد است فکر هنگامی تمام می‌شود که نفس با یافتن حد وسط از مجهول به معلوم برسد. نفس در حال جهالت در تاریکی به سر می‌برد و نیازمند روزنه و راهبری است که او را راهنمایی کرده و جای پای او را روشن کند. آن روزنه تحس نامیده می‌شود و استعداد نفس برای یافتن حد وسط حدس نامیده می‌شود (صدرالمثلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۶).

فخررازی و ملاصدرا هر دو به وجود حد وسط در حدس اذعان دارند؛ حال یا حد وسط به یک‌باره و بدون هیچ‌گونه طلب و حرکتی یا با طلب و شوق و بدون حرکت، در ذهن حاصل می‌شود (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۲۳ / صدرالمثلهین، ۱۳۶۰، ص ۳۴۹) و تفاوت نظر آنان تنها در این نکته است که آیا نفس در هنگام به‌دست‌آوردن حد وسط نیاز به حرکت دارد یا حد وسط دفعتاً و بدون حرکت در نفس ایجاد می‌شود. مطابق نظر فخر رازی در حدس حرکت فکری وقوع پیدا می‌کند، اما این حرکت آنقدر سریع و پنهان است که ذهن آن را مطلقاً حس نمی‌کند

۱۰۱
ذهن

حدس از نگاه فخر رازی و ملاصدرا

(رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۴۲۳).

لازم است ذکر گردد فخر رازی اشتراک فکر و حدس را در وجود حرکت از حد وسط به مطلوب در هر دو می‌داند و معتقد است تفاوت فکر و حدس در آن است که در حدس ابتدا حد وسط حاصل می‌شود، سپس ذهن به مطلوب دست می‌یابد؛ ولی در فکر ابتدا مطلوب وضع می‌شود و 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؛ ولی با وجود این امر، فکر حاصل شده است (همو، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۶)؛ اما ملاصدرا حدس را فاقد حرکت دانسته، معتقد است فکر با دو انتقال حاصل می‌شود: انتقال از مطلوب به مبادی و انتقالی که همان بازگشت از مبادی به مطلوب است. انتقال در فکر تدریجی و به صورت حرکت است؛ اما در حدس به صورت دفعی محقق می‌شود و انتقال دفعی حرکت نیست (صدرالمآلهین، ۱۳۶۲، ص ۳). بنابراین مطابق نظر ملاصدرا حدس با اینکه تعلم از جانب خود است، به صورت تفکر نیست. علاوه بر آن، حدس گاهی مسبوق به طلب است؛ یعنی انسان پس از روبه‌رو شدن با مجهول، علم به آن را طلب می‌کند و آن‌گاه به وسیله حدس آن را در می‌یابد و گاهی ذهن آنچنان آماده اشتعال و منور شدن به نور معرفت است که بدون طلب، با حدس، به حد وسط دست می‌یابد؛ بنابراین ملاصدرا حدس را فاقد حرکت می‌داند، در حالی که فخر رازی معتقد است حدس حرکتی از حد وسط به سوی مطلوب دارد.

اهل معرفت معتقدند نسبت بین فکر و حدس در استدلال و نظر با نسبت میان سلوک و جذب در مسیر عرفان همانند است؛ چنان‌که انسان در مسیر تکامل از نظر و فکر ترقی می‌کند، به حدس می‌رسد و از سلوک به جذب می‌رسد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵، ص ۵۲-۵۳). سلوک دارای حرکت است و هنگامی که این حرکت قوی شود تبدیل به جذب می‌شود؛ به همین ترتیب فکر می‌تواند قوی گردد و به سرعت با انتقال دفعی به مطلوب برسد و به حدس تبدیل شود (حلی، ۱۴۲۲، ص ۲۲۹). 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 (صدرالمألهین، ۱۳۶۲، ص ۱۲۲).

ب) جایگاه حدس در مراتب ادراک انسانی

انسان دارای سه مرتبه ادراکی حسی، خیالی و عقلی است. البته نفس در ابتدا با وجود قابلیت ادراک معقولات، خالی از صور معقوله است و به آن عقل هیولایی می‌گویند. در مرتبه بعد، زمانی که تنها از اولیات برخوردار است، عقل بالملکه نام می‌گیرد؛ پس از آن، هم اولیات و هم نظریات را ادراک می‌کند، البته به نحوی که صور این معقولات به صورت بالفعل نزد او حاضر نیستند، بلکه هر زمان نفس به آن‌ها توجه کند، حاضر می‌گردند. این مرتبه، عقل بالفعل نامیده می‌شود. در این مرتبه چون برای نفس، تکرار در مطالعه و مشاهده معقولات و ملکه رجوع حاصل شده است، هر زمان که بخواهد، بدون تلاش می‌تواند معقولات مکتسبه را مشاهده کند (همو، ۱۳۸۲، ص ۲۴۷). نفس در مرتبه بالاتر، یعنی عقل مستفاد می‌تواند حقیقت اشیا را که به صورت بالفعل نزد او حاضرند، مشاهده نماید (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۲۲). در این مرتبه است که معقولات به صورت بالفعل برای او حاصل می‌شوند و نفس به مبادی عالیه صور معقوله، شبیه شده و به واسطه صورتش - و نه ماده‌اش - عالمی عقلی شده است (همو، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۴۸۴).

اگر تنها مشاهده معقولات در عقل مستفاد مورد نظر باشد، به آن عقل بالفعل گویند؛ اما از جهت استفاده‌اش از عقل فعال، آن را عقل مستفاد می‌نامند (همو، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۸۴۱).

به‌طورکلی می‌توان گفت از نظر ملاصدرا در مرتبه «عقل بالفعل»، صور معقول نزد نفس حاضر نیستند و به صورت بالفعل آنها را مشاهده نمی‌کند؛ اما هرگاه بخواهد آنها را به مجرد التفات و توجه، حاضر می‌کند. در مرتبه «عقل مستفاد» صور معقول به

صورت بالفعل حاضرند و نفس حقیقتاً آنها را مشاهده می‌کند و اگر آن صورت را در مبدأ فیاض مشاهده نماید، «عقل فعال» نامیده می‌شود (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۲۱-۴۲۲).

فخر رازی برای تعیین جایگاه حدس در مراتب ادراکی انسان می‌گوید نفس با دریافت معقولات نخستین (بدیهیات) آماده می‌شود که معقولات دوم را از راه فکر یا حدس تحصیل کند و در این مرحله تفاوت‌هایی از جمله تفاوت در میزان و مقدار علوم بدیهی و تفاوت در رسیدن به معلومات جدید وجود دارد. بدین ترتیب باید گفت افراد از مراتب شدید و ضعیف حدس برخوردارند. برخی افراد بدون هیچ‌گونه تلاشی دارای بیشترین بدیهیات‌اند و با سرعت و به راحتی می‌توانند معلومات جدید بسازند. این افراد شامل انبیا، حکیمان کامل و برخی صوفیان می‌شود. برخی دیگر آن‌قدر ادراک حدسی برایشان دشوار است که شاید هرگز قادر به یافتن معلومات جدید از این طریق نباشند و بر این اساس از معلومات اندکی بهره مندند (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۷۹).

ملاصدرا حدس را پایین‌ترین مرتبه کشف معنوی و آن را به غایت قصوای عقل بالملکه مربوط می‌داند و معتقد است شأن این مرتبه انتقال از بدیهیات به نظریات و غایت آن قوه، اتصال به عالم عقل - با سرعت - است که در آن، نظریات از طریق حدس حاصل می‌شود، بدون حرکت فکری که به آن قوه قدسیه گفته می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۵۱۶). به باور ملاصدرا گاه نفس انسان در عقل نظری به صفا و جلایی برسد که هرگاه اراده نماید، بتواند با عقل فعال ارتباط برقرار کند و از علوم لدنی بهره‌مند گردد، بی‌آنکه واسطه بشری در کار باشد. این، همان مرتبه عقل مستفاد است که عالی‌ترین درجه کمال قوه نظری انسان است و این چنین شخصی - در واقع - نفسی قدسی می‌یابد و نبی نامیده می‌شود (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۴۲).

اکنون پرداختن به این نکته نیز ضروری است که با توجه به سخنان فخر رازی که انبیا را در آخرین مرتبه عقل بالملکه به حساب می‌آورد، نمی‌توان گفت که وی از

دسته‌بندی مرسوم فلاسفه از مراتب عقل پیروی کرده است. البته وی در تبیین مراتب عقل عیناً سخنان فیلسوفان را نقل می‌کند؛ اما با تأمل در این مسئله که وی از یک طرف نبی را دارای بالاترین مرتبه انسانی می‌داند و از طرف دیگر درجه نبی را در مرتبه عقل بالملکه قرار می‌دهد (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۷۹ و ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۲۸۱)، نمی‌تواند سایر مراتب عقل، یعنی عقل بالفعل و عقل بالمستفاد را پذیرفته باشد؛ زیرا اگر این مراتب را برای نفس انسانی قائل می‌بود، قاعدتاً باید پیامبر را که در بالاترین حد انسانیت است در شدیدترین درجه عقل، یعنی عقل بالمستفاد می‌دانست نه بالاترین مرتبه از عقل بالملکه؛ در حالی که ملاصدرا با بیان این مراتب، آخرین مرتبه عقل انسانی را مرتبه‌ی عقل مستفاد معرفی کرده و شدیدترین مرتبه حدس را به این مرتبه منتهی می‌داند.

بنابراین مطابق با نظر ملاصدرا و فخر رازی نفس ناطقه در مرتبه عقل بالملکه آماده است که معقولات ثانوی را از راه فکر یا حدس تحصیل کند، با این تفاوت که ملاصدرا شدیدترین مرتبه حدس را به مرتبه عقل مستفاد، ولی فخر رازی به بالاترین مرتبه عقل بالملکه منتهی می‌داند.

ج) گستره کارایی حدس

پیش از این گفته شد که مسئله حدس در حوزه منطق مورد بحث قرار گرفته و کاربرد آن در حوزه الهیات نیز مورد توجه است. البته حدس ابتدا در علوم حصولی مطرح می‌شود و ابن‌سینا حدسیات را مانند مجربات جزو مبادی برهان می‌شمارد؛ اما توجه خاصی که ابن‌سینا به مبدأ حدسیات نموده است، موجب اهمیت حدس می‌شود. او قلمرو حدس را از عالم حسی به ساحت علم حضوری می‌رساند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۸۶-۸۷ و ۱۳۷۱، ص ۱۰۷). ابن‌سینا ابتدا حدسیات را مبادی اولیه برهان دانسته، به بداهت آنها تصریح می‌کند؛ اما با تعریف حدس به نوعی افاضه از عقل فعال و مطرح کردن عقل قدسی، قلمرو حدس را به عالم علم حضوری می‌رساند. فیاض

لاهیجی می‌نویسد:

حدس در باب مباحث نفس با حدسی که در منطق از آن بحث می‌شود، متفاوت است. حدس در مباحث نفس، متناسب با کشف و شهود عرفانی است؛ زیرا کشف و شهود هم مراتبی دارد که این یکی از آن مراتب است. در این صورت نباید در منطق ذکر شود (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۵۶-۵۷).

بنابراین می‌توان گستره کارایی حدس را در آثار *فخر رازی* و *ملاصدرا* در دو حوزه علم حصولی و علم حضوری بررسی کرد. آنچنان‌که گذشت، *فخر رازی* بر وجود حرکت در حدس اصرار می‌ورزید. پذیرفتن حرکت در حدس آن را محدود به علم حصولی می‌کند. *ملاصدرا* و *فخر رازی* در بحث علم حصولی، کاربرد حدسیات را هم در معارف تصدیقی و هم در معارف تصویری می‌دانند* (صدرالمآلهین، ۱۳۷۸، ص ۶/ رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۴۸۲-۴۸۳)؛ اما اگر مانند *ابن‌سینا* و *ملاصدرا* حدس را انتقال دفعی دانسته، از آن به نوعی افاضه از عقل فعال تعبیر کنیم، پای حدس به امور معنوی نیز باز می‌شود.

فخر رازی به جنبه منطقی حدس توجه داشته و حدسیات را از یقینیات خارج شمرده است و از نظر وی حدسیات دارای مبدأی جداگانه از سایر مبادی نیست (رازی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۶). *فخر رازی* با سه دلیل حدسیات را جزو یقینیات به شمار نمی‌آورد:

نخست آنکه در مثال‌هایی که برای حدس آورده می‌شود، ظن هم حاصل نمی‌شود، چه رسد به یقین. دوم اگر حدسیات را بی‌نیاز از برهان بدانیم، باید در زمره اولیات باشند و اگر بگوییم به برهان نیاز دارند، پس نمی‌توانند از مبادی برهان باشند.

* تصور و تصدیق و مباحث مربوط به قضایا و تقسیم آنها به قضایای نظری و بدیهی، همگی در محدوده علم حصولی است؛ زیرا در علم حضوری با حضور عین واقع برای عالم، راهی برای تصور یا تصدیقی که متفرع بر تصور است وجود ندارد، علم حضوری و حصولی گاهی به علم باطنی و اکتسابی تعبیر می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص ۷۸).

دلیل سوم آنکه مطابق با احتمالی که ابن‌هیثم در نورانی‌بودن نیمی از ماه و ظلمانی‌بودن نیمه دیگر آن می‌دهد، باید گفت حدسیات نمی‌توانند مبادی برهان باشند، بلکه خود نیازمند برهان‌اند (همان).

مطابق با نظر فخر رازی قضایا یا از عقل محض یا از حس و یا از مجموع آن دو به دست می‌آیند. قضایایی که از مجموع عقل و حس حاصل می‌شوند، مجربات و حدسیات نامیده می‌شوند (همان، ص ۲۰۲-۲۰۷). حدسیات بسیار شبیه مجربات‌اند؛ اما هر مطلوبی که رسیدن به آن بر فعل انسان متوقف باشد، جزو مجربات است و هر آنچه برای ذهن بدون فعل حاصل ده و تنها نیاز به تنبّه دارد، جزو حدسیات است (همو، ۱۳۸۴، ص ۲۶۶).

ملاصدرا معتقد است کشف تام جز از راه برهان و حدس حاصل نمی‌شود. با این بیان نقش مهم و موثر حدس در حکمت متعالیه روشن می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۱۳). ملاصدرا فطری و حدسی را مساوی «بدیهی» به کار برده و آن را در تقابل با مفهوم «اکتسابی» قرار می‌دهد (همو، ۱۳۶۲، ص ۳-۴). وی هر یک از تصور و تصدیق را به چهار بخش تقسیم کرده است: فطری، حدسی و مکتسب از آن دو و حاصل از اشراق قوه قدسیه؛ یعنی تصورات فطری تصوراتی هستند که معرفت آنها با آنهاست و تصدیقات فطری تصدیقاتی هستند که قیاساتشان با آنهاست و تصورات و تصدیقات حدسی آنهاپی هستند که ذهن به سرعت و بدون نیاز به ترتیب از مبادی‌شان، به آنها منتقل می‌شود (همان، ص ۳).

مطابق با نظر ملاصدرا تصورات یا تصدیقات گاه به لحاظ فطرت برای نفس حاصل می‌شوند و گاه با اکتساب به دست می‌آیند (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۱۹). وی می‌نویسد: «بدهت، معرفت حاصل نزد نفس در همان بدو خلقت است، از قبیل معارف عام که همگی در ادراک آنها مشترک‌اند» (همان، ج ۳، ص ۵۱۸). منظور از بدیهی در این عبارت این است که معلوم به چیزی غیر از التفات به معلوم نیاز ندارد؛ به عبارت دیگر اگر معلوم، دائماً و از بدو خلقت در ذهن حاضر باشد، معلوم بدیهی

است و الا نظری و مکتسب است.

بنابراین قسم اول از اقسام چهارگانه تصور و تصدیق در سخن ملاصدرا همان قسم بدیهی است که در نظریه *ابن‌سینا* نیز آمده است و قسم سوم، یعنی آنچه از فطری و حدسی مکتسب است، همان نظری یا کسبی است. در واقع ملاصدرا واژه «فطری و حدسی» را در مقابل «اکتسابی» به کار برده است.

وی در باب وجوه تفاوت قوه قدسی با نفوس دیگر، معتقد است این قوه امور عقلی صرف را نه از حیث مفهوم و ماهیات عام آنها بلکه از حیث انیات و هویتشان ادراک می‌کند. به عبارت دیگر علم قوه قدسی، به امور عقلی صرف علم حضوری است، نه حصولی و کسی که به مرتبه عقل قدسی نرسیده باشد، چنین علمی برایش حاصل نمی‌شود (همان، ج ۳، ص ۳۸۴). همچنین به گفته او برای کسی که استعدادش در دریافت علوم و حقایق، تام و دارای قوه قدسیه باشد، تفاوتی میان افاضه اولیات و امور ثانوی بر او یا 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، ج ۳، ص ۳۸۴-۳۸۶)؛ از این رو تصورات و تصدیقات حدسی در کلام ملاصدرا بدیهی خوانده می‌شود و می‌توان آنها را جزو یقینیات به شمار آورد؛ در حالی که *فخر رازی* به صراحت حدسیات را خارج از یقینیات می‌شمارد.

د) قوه قدسیه

از آنجاکه حدس نقش بسزایی در تبیین کیفیت علم نفس قدسیه دارد، لازم است به بررسی حدس و ارتباط آن با مسئله نبوت اهمیت ویژه‌ای داده شود. *ابن‌سینا* شدت حدس را به قوه قدسیه مربوط می‌داند و به اثبات این قوه می‌پردازد؛ در حالی که *فخر رازی* شدت حدس را به خاصیت نفوس قدسی مربوط دانسته و حجت *ابن‌سینا*

برای اثبات قوه قدسیه را حجتی ضعیف می‌داند.* ملاصدرا نیز حجتی همانند حجت ابن‌سینا برای اثبات نفس قدسی** ارائه می‌کند. ابن‌سینا معتقد است اولاً مراتب استعداد هر انسان برای ادراک تفاوت دارد: برخی مراتب آن ضعیف و برخی مراتب آن قوی است. به این مرتبه قوی، حدس اطلاق می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۹). ثانیاً انسان‌ها در مقایسه با یکدیگر از قوه حدس یکسانی بهره‌مند نیستند. توانمندی قوه حدس ایشان از حیث کمی و کیفی متفاوت است و هرچه فرد بهره‌ی بیشتری از این قوه داشته باشد، استعداد وی برای اتصال به 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).

فخر رازی پس از بیان مطالب ابن‌سینا بر وی خرده گرفته، استدلال وی را حجتی ضعیف از نوع تمثیل می‌داند؛ زیرا معتقد است ابن‌سینا همان‌طور که برای فکر قائل به مراتب زیاده و نقصان است، برای حدس نیز به این مراتب قائل شده و شدیدترین این مراتب را قوه قدسیه نامیده است؛ درحالی‌که 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 از لحاظ ماهیت با یکدیگر تفاوت دارند، می‌توان گفت نفوس قوی دارای حدس قوی است و در نتیجه در این کار موفق‌تر خواهند بود (رازی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۵۷-۱۵۸).

* فخر رازی در کتاب مباحث مشرقیه پس از نقل سخنان ابن‌سینا در مبحث ویژگی‌های نفس نبی می‌نویسد: «این سخنان شیخ ناشی از در نظر گرفتن قوای جداگانه برای نفس است؛ اما اگر برای نفس قوای جداگانه قائل نشویم و نفس را مدرک و متخیل و... بدانیم به حق نزدیک‌تر است» (رازی، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۲۳).

** در کلام ملاصدرا دو تعبیر نفس قدسی و قوه قدسیه به جای یکدیگر به کار می‌رود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۸۷).

وی حدس را خاصیت هر فطرت انسانی می‌داند و معتقد است نفوس در استفاده از قوه حدس با یکدیگر تفاوت دارند؛ زیرا از مراتب مختلفی از شرافت و قوت بهره‌مندند. نفس انسانی دارای برخی بدیهیات تصویری و تصدیقی است و از اجتماع این قضایای اولیه در ذهن، علم نظری حاصل شده، 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 نفس نمی‌تواند همه علومش را به واسطه حدس بیابد؛ زیرا نفس در برخی موارد مشغول تدبیر بدن شده، با موانعی مانند قوای وهم و خیال روبه‌رو می‌گردد. در این موارد نفس نیازمند فکر است (همان، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۷۵).

فخر رازی معتقد است اختلاف بین نفوس در صفات اصلی به قوت نفس و شرافت آن بستگی دارد؛ هرچه وابستگی نفس به بدن کمتر باشد، ارتباط آن با عقل بیشتر شده، نفس شایستگی بیشتری می‌یابد. نفس قوی قادر به انجام کارهای عظیم است، درحالی‌که نفس ضعیف در حین انجام 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؛ می‌بیند، می‌شنود و در همان حال می‌اندیشد (همو، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۱۳-۴۱۶).

ملاصدرا همانند ابن‌سینا حجتی برای اثبات نفس قدسی ارائه می‌کند. وی معتقد است از آنجایی که قلب‌ها از نظر صفا و تیرگی و قوت و ضعف و ذکاء و بیشی و کمی حدس مختلف‌اند، بعید به نظر نمی‌رسد که در طرف اعلیٰ نفس عالی شدیدی وجود داشته باشد که به شدت از نور ملکوت بهره‌مند گردد. چنین انسانی به علت شدت استعدادش اکثر حقایق را در سریع‌ترین زمان و بدون طلب و شوق به حقایق اشیا احاطه می‌یابد. ذهن ثاقب او بی‌آنکه زحمتی برای یافتن حدود وسطی متحمل شود، به نتایج رسیده، از آنها به نتایج دیگر منتقل می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۸۶). سایر نفوس ابتدا مطالب را معین می‌کنند، آن‌گاه در پی حدود وسطای آنها

می‌روند تا به نتایج برسند؛ اما در ذهن صاحب نفس قدسی ابتدا حد وسط حاصل می‌شود، سپس ذهن او به نتیجه مطلوب می‌رسد. در واقع آگاهی او به حدود وسطی مقدم بر آگاهی‌اش به مطالب است.

فخر رازی بر این باور است، نفوس انسان‌ها به لحاظ ماهیت متفاوت‌اند و اختلاف افعال آنان به اختلاف در ماهیاتشان بر می‌گردد. وی برای اثبات مدعای خویش به «وَنُزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» (اسراء: ۸۲) استدلال کرده، می‌گوید: «تأثیر قرآن در افراد مختلف است، به بعضی شفا و رحمت می‌بخشد و به برخی خسارت و زیان» (رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۱، ص ۳۹۱). فخر رازی معتقد است اگرچه در علوم و اخلاق نفوس بشری مشابهتی دیده می‌شود، مشابهت در صفات دلالت بر مماثلت در ماهیت ندارد (همو، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۴۳). نفوس دارای احوالات مختلف هستند و این اختلاف یک اختلاف جوهری ذاتی است که تبدیل یا ازاله‌ی آن امکان ندارد. بنابراین نفس قدسی نبوی را از لحاظ ماهیت، با سایر نفوس انسانی متفاوت می‌داند و کمال ذكاء (شدت حدس) و فطانت (سرعت ادراک) و شایستگی و دوربودن از شهوات و جسمانیات را لازمه این نفس می‌شمارد و معتقد است 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 (همان، ج ۸، ص ۲۰۰). فخر رازی معتقد است ارواح بشری هرگاه به عالم الهی توجه کنند، قابل‌اند و هرگاه به عالم جسمانی توجه کنند، فاعل‌اند و معنای قابل‌بودن آنان نسبت به عالم الهی، گاهی به معنای قبول وجود و گاهی به معنای قبول صور روحانی و انوار قدسی - که همان علوم است - می‌باشد (همو، ۱۴۰۶، ص ۲۳). درجه انتهایی حدس مخصوص نبی است و علم نبی به اشیا، حاصل ترتیب مقدمات و استنباط نتیجه نیست، بلکه این علم خودبه‌خود و دفعتاً در دل او القا می‌گردد. 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، ج ۱، ص ۳۵۴).

بنابراین فخر رازی 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 کرده، به معلومات جدید برسد و این، همان علمی است که صوفیه آن را علم لدنی نامیده‌اند (همو، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۲۷۹).

فخر رازی تفسیری که ابن‌سینا در کیفیت وحی بیان می‌کند، نمی‌پذیرد (همو، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۲۴)؛ زیرا اصولاً در اندیشه او پذیرش «عقل فعال» صحیح نیست* (همو، ۱۳۷۳، ص ۲۸۲-۲۸۴). به باور فخر رازی از نظر فلاسفه، پیامبران انسان‌های والایی هستند که قوه نظری (عاقله و خیال) آنها در غایت کمال می‌باشد و لذا آنان استعداد مواجهه با عقل فعال و اتصال به آن را دارند. نبی با اتصال به عقل فعال می‌تواند، امر غیبی را با قید کلیت ادراک کند. بعد از این مرحله، قوه خیال صورت کلی را به صورت جزئی تنزل داده، آن را به حسن مشترک می‌سپارد که نتیجه‌اش مشاهده آن صورت برای پیامبر است (همو، ۱۴۱۱، ج ۲، ص ۴۲۴)؛ درحالی که می‌توان گفت این سخنان بر دو بنیان نادرست استوار است: ۱. فلاسفه بر عدم وجود فرشتگان اجماع

* فخر رازی معتقد است شیخ برای مقدماتی که از آن در اثبات عقل فعال استفاده کرده، حجتی اقامه نکرده است. ابن‌سینا معتقد است 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 (رازی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۸۱-۲۸۴).

دارند؛* ۲. سخنان آنان فرع بر اثبات قوای جداگانه برای نفس است، در صورتی که هر دریافتی از نفس ناطقه است نه از قوای جداگانه؛ مانعی ندارد آنچه را که نبی در خواب می بیند یا در بیداری و یا از طریق الهام، طباع تام او باشد و طباع تام بتواند به هر شکلی در آید (همو، [بی تا]، ص ۱۹۲-۱۹۵). نفوس ناطقه چند نوع هستند و هر نوعی یک روح کلی فلکی دارد که علت آن نوع و صلاح بخش احوالش است. این روح فلکی سرچشمه آن نوع است و طباع تام نام دارد. نفوس آدمی مختلف النوع اند و هر نوع مخصوص به ارواح خاصی است. آنان که خوش برخورد و خوش اخلاق اند، 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 می کند. قدام این روح را طباع تام می نامیدند (همو، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۴۲). فخر رازی بر آن است که مانعی ندارد آنچه را نبی در خواب می بیند یا در بیداری یا به سبب الهام** به آن می رسد، طباع تام او باشد و مانعی ندارد که آن طباع تام بتواند به هر

* فخر رازی این تبیین را نمی پذیرد و آن را مبتنی بر نفی وجود خارجی فرشتگان می داند؛ در صورتی که می توان با تبیین فلسفی نیز وجود فرشتگان را پذیرفت؛ بدین نحو که جبرائیل وجودی بسیط و عقلی است، لذا مشاهده و مکالمه نبی با وی نخست در عالم عقل اتفاق می افتد، سپس وجود عقلی جبرائیل به عالم مثال و وجود مثالی تنزل پیدا کرده، به اصطلاح متمثل می شود و پیغمبر می تواند صورت مثالی وی را مشاهده و صدای او را متناسب با عالم مثال استماع کند. روشن است این مشاهده در عالم عقل یا مثال اختصاص به انسان هایی خواهد داشت که نفوس خود را جلا داده، قادر به اتصال با عالم عقول و مثال باشند؛ بنابراین برای توجیه عدم مشاهده جبرئیل و نشنیدن صدای وی برای دیگران لازم نیست که به مشاهده جبرئیل در قوه متخیله پیغمبر متمسک شویم؛ چنان که کیفیت تبیین ملاصدرا از رؤیت فرشتگان دال بر این مطلب است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۵).

** فخر رازی وحی را به معنای «قذف فی قلب» تعریف کرده است و وحی و الهام را به یک معنا می داند (رازی، [بی تا]، ۸). ملاصدرا تمایز ویژه ای بین وحی و الهام قائل است؛ وی وحی را اشراق از

شکلی در آید. طباع تام اندیشه‌ای است که در آموزه‌های فیلسوفان قدیم دیده می‌شود و فخر رازی این نظریه را می‌پذیرد (همان، ج ۸، ص ۱۳۶ و ۱۴۲۰، ج ۱۶، 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 در مورد هویت او جویا می‌شود و او در پاسخ می‌گوید: «أنا طباعک التامة» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۶۴). شهرزوری - شارح فلسفه اشراق - ناظر به همین قول، طباع تام را همان رب النوع (صاحب صنم) می‌داند که ذات روحانی‌ای است که با جنبه عقلانی هر نوع مطابقت دارد و لذا همچون وجود دنیایی ما نیست که به ماده داشته تعلق باشد (شهرزوری، 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 لذا همواره حقیقتی دوجهی دارد. آن روح فلکی که مبدأ نوع انسانی است در اصطلاح فیلسوفان قدیم طباع تام نامیده می‌شود و به این نام آن را خوانده‌اند؛ زیرا معلول باید از سنخ علت و شبیه به آن باشد. همه خصلت‌های آن نوع به علت آن روح فلکی است و این صفات در آن روح فلکی کامل‌تر از نفوس آن نوع است و همان‌طور که پدر نسبت به فرزندش عشق می‌ورزد، آن روح فلکی نیز علاقه به یاری و تربیت آن نفوس دارد و اگر آن طباع تام از ارواح فاضله و عاقله باشد، این آثار در آن نفوس نیز مشاهده می‌شود و اگر بر خلاف روح فلکی فاضل و عاقل نباشد، این آثار در نفوس تحت تدبیر آن مشاهده نمی‌شود (رازی، ۱۴۰۷، ج ۷، ص ۱۴۲ و ۱۴۲۰، ج ۱۶، ص ۱۳۹). آن‌گاه که نفس با اصل آسمانی (طباع تام) خود روبه‌رو شود، آن اصل آسمانی وی را تعلیم دهد و هدایت نماید. هر نفس زمینی یک صورت ازلی و ملکوتی دارد که همان فرشته اوست.

بنابراین فخر رازی تعریفی را که ابن‌سینا از حدس ارائه می‌دهد و آن را نوعی

عقل کلی دانسته، اما الهام را اشراق از نفس کلی می‌داند و نفس کلی را مادون عقل کلی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۴۵-۱۴۶).

افاضه از عقل فعال می‌داند، نمی‌پذیرد و این افاضات را از طباع تام ناشی می‌داند. نبی به علت اینکه دارای نفس قوی است، از حدس قوی برخوردار بوده، در اثر توجه به طباع تام خویش می‌تواند به علوم دست یابد.

ملاصدرا نیز همانند ابن‌سینا نبی را دارای سه ویژگی خاص می‌داند و در شرح ویژگی اول و دوم می‌نویسد: نفس نبی از جهت قوه نظری به مرتبه‌های اعلا صفا و درخشش می‌رسد، آن‌گونه که شباهت کامل به عقل کلی عالم می‌یابد و در نتیجه باروح اعظم اتصال کلی می‌یابد و در اثر این اتصال، بدون فکر و تأمل، علوم لدنی بدون وساطت تعلیم بشری بر وی افاضه می‌شود. تا آن حد که نزدیک است روغن عقل منفعل او به علت شدت استعداد و قابلیت به نور عقل فعال - که از درون ذات و باطن وی بیرون نیست - شعله‌ور گردد، هرچند شعله‌های آتش فروزنده تعلیم بشری به او نرسیده باشد، همان‌طور که آیه شریفه (نور: ۳۵) به آن اشاره می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۳۴۱).

ویژگی دوم نبی آن است که قوه متخیله او آن‌چنان قوی است که در عالم بیداری، عالم غیب را به چشم باطنی خویش مشاهده می‌کند و صور مثالیه غایب از انظار مردم برای او متمثل می‌گردد و اصوات و کلمات و جملات محسوسه را از ناحیه عالم ملکوت اوسط در مقام و مرتبه هور قلیا یا غیر این مقام و مرتبه، به گوش خویش می‌شنود و این صورتی که شخص مشاهده می‌کند و در نظرش متمثل می‌شود، ملکی است حامل وحی و آنچه می‌شنود از دهان آن ملک خود کلامی است منظوم و ساخته و پرداخته از ناحیه خداوند و یا کتابی است در صحیفه یا اوراق (همان).

ایشان معتقد است هنگامی که روح قدسی قوی گردد و شدت در نورانیت پیدا کند، همانند ارواح ضعیفه نیست که وقتی به سمتی تمایل پیدا می‌کند، از جهات دیگر غافل می‌گردد، بلکه این روح قدسی را شأنی از شأن دیگر باز نمی‌دارد و می‌تواند معرفت الهی را بدون تعلیم بشری دریافت نماید و تأثیر این قوه از جانب خدا به سایر قوا، تسری و تعدی نموده، صورتی را که با روح قدسی مشاهده می‌کند،

به صورت روح بشری برای او متمثل و به صورت ظاهر برای او آشکار می‌گردد. سپس با چشمش شخص را به صورت محسوس در نهایت زیبایی می‌بیند و با گوشش کلام منظوم او را در غایت فصاحت می‌شنود. پس شخص همان فرشته‌ای است که به اذن خدا نازل شده و حامل وحی الهی است و کلام همان کلام خداوند است و دو دست او لوحی است که در آن نوشته شده و آن همان کتاب خداست و این صرف صورت خیالی نیست که در خارج ذهن وجود نداشته باشد و تخیل باشد (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۲۷).

از نظر ملاصدرا درک مسئله اتحاد نفس با عقل فعال، به تلاش بسیار برای تصفیه ذهن و تهذیب دل، همراه با تضرع به سوی خدا و طلب توفیق و یاری از او محتاج است. صدرا عالمی عقلی را تبیین می‌کند که به وجود واحد موجود است و همه موجودات این عالم از آغاز به این عالم عقلی متصل‌اند و بازگشت همگی‌شان به سوی اوست؛ او اصل همه معقولات و همه ماهیات است بدون آنکه تکثیر شود یا جزئی داشته باشد و بدون آنکه با فیضان از جانب او، چیزی از وی کاسته گردد یا آنکه با اتصال اشیا به او چیزی اضافه شود (همان، ج ۳، ص ۴۲۰).

طبق بیان صدرالمتألهین عقل فعال که واسطه نفس برای ادراک معقولات است، وجودی در نفس خود و برای خود و وجودی در نفس ما و برای ما دارد. صدرا کمال نفس انسانی و تمامیت آن را در وجود عقل فعال برای نفس، حرکت نفس به سمت عقل فعال شدن و اتحادش با آن می‌داند و از آنجایی که غایت شیء، چیزی است که وجود شیء برای آن است، پس قطعاً عقل فعال وجودی نیز برای نفس دارد؛ زیرا چیزی که شیء به آن نمی‌رسد، غایت آن و علت تمامیتش نیست (همان، ج ۲، ص ۵۸۶).

از نظر ایشان سبب تنزیل کلام الهی آن است که روح انسانی از بدن، مجرد می‌یابد و از آلودگی گناهان، پاک و نور معرفت و ایمان به خدا برایش حاصل می‌شود. وقتی این نور تأکد و تجوهر یافت، یعنی نفس به مرتبه بالایی از شدت

وجودی رسید، جوهری قدسی می‌شود که نزد حکما «عقل فعال» و در لسان شریعت «روح قدسی» نامیده می‌شود. به واسطه این نور شدید عقلی، اسرار آنچه در زمین و آسمان است، برایش تالو می‌کند و حقایق آنها را می‌بیند (همو، ۱۳۶۲، ص ۹۷).

بنابراین می‌توان گفت بر اساس مرتبه‌ای که پیامبر به آن نائل می‌آید، مرتبه علمی که بر او نازل می‌شود، متفاوت خواهد بود. بر همین اساس است که ملاصدرا انسان کامل را نسخه‌ای از عالم کبیر می‌داند که از حیث روح و عقلش، کتاب عقلی، از حیث قلبش، یعنی همان نفس ناطقه، کتاب لوح محفوظ و از حیث نفس حیوانی، یعنی قوه خیالش، کتاب محو و اثبات است (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹۶). ملاصدرا طباع تام را صورت واحد عقلی می‌داند که دارای بیشترین تجرد است و بالاترین مرتبه انسان است. این مرتبه «روح القدس» نام دارد. در بیان صدرای تصریح شده است که ما میان خویش و طباع تام هیچ‌گونه مغایرتی مشاهده نمی‌کنیم و از سویی اساساً همه هویت نفوس انسانی به طباع تام آنها باز می‌گردد (همان، ج ۸، ص ۳۷۰).

بنابراین ملاصدرا همانند فخر رازی طباع تام را بالاترین مرتبه انسان می‌داند. ملاصدرا این مرتبه را روح قدسی می‌نامد. فخر رازی عقل فعال را نمی‌پذیرد و وحی را محصول طباع تام می‌داند. ملاصدرا نه تنها بر وجود عقل فعال دلیل می‌آورد، بلکه معتقد است عقل فعال نه تنها وجودی خارج از ما، بلکه وجودی برای ما و در نفس ما دارد. به نظر می‌رسد ملاصدرا عقل فعال وجود ما را با طباع تام یکی می‌داند؛ زیرا معتقد است عقل فعال وجودی در ما دارد؛ اما منظور فخر رازی از عقل فعال، عقل فعال خارج از ماست.

نتیجه‌گیری

۱. از عبارات ملاصدرا به‌خوبی آشکار است که عقل قدسی را فوق عقل مستفاد می‌داند و قائل است که بر مرتبه‌ای بالاتر از عقل مستفاد اطلاق می‌شود و حدس نبوی نیز به همین مرتبه مربوط می‌شود؛ درحالی‌که از نظر فخر رازی حدس نبوی به

نهایت درجه عقل بالملکه مربوط می‌شود. *ملاصدرا* معتقد است نفسی که در مرتبه عقل قدسی است، از شدت صفا و شدت اتصال به عقل فعال، دائماً حدس را به کار می‌برد و صورت‌هایی که در عقل فعال است، دفعتاً در نفس او نقش می‌بندد.

۲. در اندیشه *فخر رازی* پذیرفتن عقل فعال صحیح نیست و نکته مهم این است که وی نفوس را از لحاظ ماهیت مختلف می‌داند و معتقد است هر دریافتی از نفس ناطقه است و بخش‌کردن دریافت‌ها به قوای جداگانه نفس، سخنی باطل است و حصول معارف را از توجه نفس به طباع تام ناشی دانسته که مرتبه بالایی از نفس انسان است. درحالی‌که *ملاصدرا* معتقد است عقل فعال که واسطه نفس برای ادراک معقولات است، وجودی در نفس خود و برای خود و وجودی در نفس ما و برای ما دارد. از این جهت با *فخر رازی* اختلاف مبنایی دارد؛ اما به نظر می‌رسد وجود عقل فعال در نفس ما همان طباع تام در کلام *فخر رازی* باشد؛ چنان‌که *ملاصدرا* طباع تام را بالاترین مرتبه نفس دانسته، روح القدس می‌نامد.

۳. تصورات و تصدیقات حدسی در کلام *ملاصدرا* بدیهی خوانده می‌شود و می‌توان آنها را جزو یقینیات به شمار آورد؛ درحالی‌که *فخر رازی* به صراحت حدسیات را خارج از یقینیات می‌شمارد. *فخر رازی* در شرح بالاترین مراتب حدس که مختص نبی است، می‌گوید: ممکن است حرکت رخ دهد، اما این حرکت آن قدر سریع و غیرنمایان است که ذهن آن را مطلقاً حس نمی‌کند و همین تفسیر از حدس موجب یقینی‌ندانستن حدس می‌شود؛ زیرا ممکن است در حرکت خطا رخ دهد.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیها؛ قم: نشر البلاغ، ۱۳۷۵.
۲. —؛ المباحثات، قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۳. —؛ النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۴. —؛ النفس من الشفا؛ تحقیق حسن زاده آملی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۵. —؛ المبدأ والمعاد؛ تهران: مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۶. —؛ رسائل؛ قم: بیدار، ۱۴۰۰ق.
۷. ارسطو؛ منطق ارسطو؛ تحقیق عبدالرحمن بدوی؛ بیروت: دارالقلم، ۱۹۸۰م.
۸. تهانوی، محمدعلی؛ موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم؛ بیروت: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر انسان به انسان؛ قم: اسراء، ۱۳۸۹.
۱۰. علامه حلّی، حسن بن یوسف؛ كشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۲۲ق.
۱۱. صلیبا، جمیل؛ فرهنگ فلسفی؛ ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶.
۱۲. رازی، فخرالدین؛ مفاتیح الغیب؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۳. —؛ شرح عیون الحکمة؛ تهران: مؤسسه امام صادق، ۱۳۷۳.
۱۴. —؛ المباحث المشرقیة؛ قم: مکتبه بیدار، ۱۴۱۱ق.
۱۵. —؛ المطالب العالیة؛ بیروت: دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۶. —؛ شرح فخر رازی علی الاشارات؛ قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۱۷. —؛ النبوات و ما یتعلق بها؛ قاهره: مکتبه الکلیات الازهریة، [بی تا].
۱۸. —؛ النفس و الروح؛ تهران: افست، ۱۴۰۶ق.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۰. شهرزوری، شمس‌الدین محمد؛ رسائل الشجرة الهیة فی علوم الحقایق الربانیة؛ تصحیح نجفقلی حبیبی؛ تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.

۲۱. صدر المتألهين، محمد بن ابراهيم؛ الحكمة الالهية فى اسفار الاربعة؛ بيروت: دار احياء التراث العربى، ۱۹۸۱م.
۲۲. —؛ اللغات المشرقية فى الفنون المنطقية (منطق نونين)؛ ترجمه و شرح عبدالحسين مشكوة الدينى؛ تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۲.
۲۳. —؛ التفتيح فى المنطق؛ تصحيح و تحقيق غلامرضا ياسى پور؛ تهران: بنياد حكمت اسلامى، ۱۳۷۸.
۲۴. —؛ المبدأ و المعاد فى الحكمة المتعالية؛ ج ۲، تصحيح محمد ذبيحى و جعفر شانظرى؛ تهران: انتشارات بنياد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۸۱.
۲۵. —؛ مفاتيح الغيب؛ مقدمه و تصحيح محمد خواجوى؛ تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگى، ۱۳۶۳.
۲۶. —؛ اسرار الآيات؛ ترجمه علويه همايونى؛ تهران: نشر مترجم، ۱۳۶۲.
۲۷. —؛ مبدأ و معاد؛ تهران: انجمن حكمت و فلسفه ايران، ۱۳۶۰.
۲۸. —؛ الشواهد الربوبية فى المناهج السلوكية؛ تصحيح سيدمصطفى محقق داماد؛ تهران: بنياد حكمت اسلامى صدر، ۱۳۸۲.
۲۹. فارابى، ابونصر؛ آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها؛ بيروت: مكتبة الهلال، ۱۹۹۵م.
۳۰. لاهيجى، عبدالرزاق؛ گوهر مراد؛ تهران: نشر سايه، ۱۳۸۳.
۳۱. مصطفىوى، حسن؛ شرح اشارات و تنبيهات؛ تهران: دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۷.
۳۲. مظفر، محمدرضا؛ المنطق؛ [بى جا]، مؤسسه نشر اسلامى، ۱۳۸۲.