

## حدس و جایگاه آن از دیدگاه ابن سینا

رحمت‌الله رضایی\*

### چکیده

امروزه در منطق متداول است که حدس و حدسیات را فقط برای دارنده آن معتبر می‌دانند، در حالی که ابن سینا آن را منشأ تمامی دانش‌ها (دست‌کم، در برخی افراد) می‌داند. از این‌رو، پرسش‌هایی دربارهٔ چیستی و کارکرد حدس و حدسیات مطرح می‌شود. نوشته حاضر نخست در صدد است تفسیری از حدس و حدسیات ارائه و ارتباط حدس و حدّ وسط، حدس و فهم، حدس و تعلیم و تعلم، رابطه حدس و فکر و منطق، و حدس و تجربه را مورد بررسی قرار دهد. سپس به قلمرو حدس می‌پردازد و معتقد است: برخی تعمیم‌ها توسط ابن سینا در قلمرو و جایگاه حدس موجب شد حدس منطقی جای خود را به حدس عرفانی بدهد. اما نتیجه حدس، یعنی حدسیات، سرنوشت کاملاً متفاوتی داشته است؛ چنان‌که عموماً به بی‌اعتباری آن برای غیر دارنده حدس رأی داده‌اند. در باب کارکردهای حدس، می‌توان حدس را دارای سه نوع کارکرد معرفت شناختی دانست: کارکرد روشی؛ منبع معرفت؛ و سرانجام، گونه‌ای از معرفت که بیانگر نوعی مبنایابی است. در پایان، به کارکرد علمی حدس و تشابه آن با «استنتاج معطوف به بهترین تبیین» پرداخته شده است که به نظر می‌رسد میان آن دو - دست‌کم - سه تفاوت وجود دارد: از نظر محتوا، صورت و کارکرد.

کلیدواژه‌ها: حدس، فکر، حرکت، شهود، منطق، استنتاج معطوف به بهترین تبیین، ابن سینا

## مقدمه

از گذشته در منطق بحثی در باب مبادی حجّت و تعداد آنها مطرح بوده است؛ به این معنا که معمولاً معرفت را به تصور و تصدیق و هریک را به بدیهی و نظری تقسیم می‌کنند و از همین طریق است که وجه نیاز به منطق را نیز اثبات می‌کنند. آن‌گاه برای اینکه جلوی تسلسل یا دور،<sup>(۱)</sup> یعنی شکاکیت، گرفته شود، مدعی می‌شوند که هر معرفت نظری به معرفت‌های دیگری منتهی می‌شود که آنها را «مبادی» می‌نامند. این مبادی به «تصوری» و «تصدیقی» تقسیم می‌شوند. مبادی تصدیقی را منحصر می‌دانند در یقینیات، ظنّیات و مقبولات. یقینیات را هم تقسیم می‌کنند به معجزیات، متواترات، مشاهدات، فطریات، اولیات و حدسیات.<sup>(۲)</sup> بنابراین، مبادی تصدیقی معرفت‌هایی هستند که تمامی تصدیقات دیگر ما به آنها منتهی می‌شوند و آنها، خود از معرفت‌های دیگری برگرفته نیستند. در نتیجه، نه دوری لازم می‌آید و نه تسلسلی. آن‌گاه کوشیده‌اند تا تقسیم مبادی را به اقسام مذکور، تقسیم عقلی و دایر مدار بین نفی و اثبات نشان دهند و برای نیل به این منظور، تلاش‌هایی کرده‌اند.<sup>(۳)</sup>

اما به رغم آنکه حدسیات و مبدأ آنها، یعنی حدس، را در زمره مبادی یقینی قرار داده‌اند و ابن‌سینا حدس را مبدأ تمامی دانش‌ها و علوم انسان می‌داند،<sup>(۴)</sup> کمتر تلاشی در جهت تحلیل حدس و نشان دادن کارایی و کارامدی آن در عرصه عمل صورت گرفته و کارکردی برای آن بیان نشده است، مگر چند مثال که از قدیم متداول بوده و همچنان به ذکر همان‌ها اکتفا می‌شود (هرچند کاربرد فقهی و عامیانه آنها بیش از همه مطرح بوده است)، بلکه نوعاً بر عدم حجّیت و اعتبار معرفت‌شناختی آن برای غیر دارنده حدس اصرار دارند. به نظر می‌رسد یکی از کسانی که بیشترین نقش را در مطرح نمودن حدس داشته، اما عموماً مغفول مانده، ابن‌سینا است.

بدین‌روی، سؤال و سؤالات اساسی آن است که از نظر ابن‌سینا، آیا حدس و حدسیات نقش ارزش معرفت‌شناختی دارند؟ و ابن‌سینا از آنها چه استفاده‌هایی کرده است؟ و به طور کلی، حدس در نظام معرفت‌شناختی ما چه جایگاهی می‌تواند و باید داشته باشد؟ چه نسبتی میان حدس و استنتاج فرضیه‌ای وجود دارد؟

قضایات صائب دربارهٔ نقش و کارآمدی حدس و حدسیات منوط به آن است که نخست چستی حدس و حدسیات مورد توجه قرار گیرد. پی بردن به ماهیت حدس و حدسیات ما را بر آن می‌دارد تا تعاریف آنها را مورد توجه قرار دهیم و ارتباطشان را با فکر و تجربه دریابیم. آنگاه باید ارزش حدس و حدسیات بررسی شود که برای این منظور، لازم است بدیهی یا نظری بودن آنها ارزیابی گردد و از این رهگذر، به دست می‌آید که چه نسبتی میان مبدأ بودن و بداهت وجود دارد. اعتبار معرفت شناختی آن برای دیگران نیز در همین زمینه قابل طرح است. حال صرف نظر از توجیه معرفت‌شناسانهٔ آن، مسئلهٔ کارآمدی آن در عرصهٔ عمل مطرح است. تلاش‌هایی در همین زمینه نیز صورت گرفته است؛ مثل فروکاستن آن به شهود و مرتبط ساختن حدس با استنتاج فرضیه‌ای که در واقع، اگر آن دو از سنخ واحد باشند، می‌توانند پلی ارتباطی میان دو سوی عالم، یعنی شرق و غرب، تلقی شوند و می‌توان استنتاج فرضیه‌ای را دارای پیشینهٔ بلند در میان مسلمانان دانست. در این مقال، بر آنیم که با توجه به دیدگاه ابن سینا، مسائل مزبور را مطرح نماییم.

#### حدس

«حدس» در لغت، به معنای سرعت و سیر است. به همین مناسبت است که معمولاً در تعریف آن در منطق، از «سرعت انتقال» استفاده کرده‌اند.<sup>(۵)</sup> اما در عرف، به معنای گمانه و تخمین است.<sup>(۶)</sup> حدس در آثار ارسطو به کار رفته است. وی حدس را در تعریف «ذکاوت» ذکر می‌کند.<sup>(۷)</sup> ارسطو دو مثال برای حدس بیان می‌دارد که تاکنون همان دو مثال در میان منطقی‌دانان مسلمان نیز معمول و متداول بوده است؛ یکی از آنها مثال نور ماه است.<sup>(۸)</sup> براساس آن، شکل و هیأت ماه تغییر می‌کند؛ مثلاً، در ابتدا هلالی است، و به تدریج، نورانی می‌شود، تا اینکه در وسط ماه، بدر کامل و بعد دوباره به نصف و هلال بازمی‌گردد. به دلیل آنکه در قدیم نیز می‌دانستند که ماه از خود نوری ندارد و این تغییرات علت دیگری دارد، می‌دانستند که معمولاً این اشکال در اثر دوری و نزدیکی به خورشید حاصل می‌شوند. بدین روی، استنتاج می‌کردند که علت آن نور

خورشید است. آنان معتقد بودند: رسیدن به این نتیجه از طریق حدس صورت گرفته است؛ چون آنچه مشهود بود و غیر قابل انکار، تغییر و تحوّل اشکال و اوضاع ماه بود. از سوی دیگر، فقط می دانستند که ماه از خود نوری ندارد. از مقدمات مذکور، منطقی‌تاً تنها می توان استنتاج کرد که نور ماه و اشکال گوناگون آن علتی دارند و چون تغییرات مذکور در پی دوری و نزدیکی به خورشید حاصل می شوند، می توان استظهار کرد که نور خورشید در آن نقش دارد؛ اما این موضوع به دست نمی آید که علت آن همواره نور خورشید است. بنابراین، دست یافتن به این نتیجه که نور خورشید لزوماً علت آن است، مستلزم مقدمات بیشتری است که در مثال مذکور نیست و به طور معمول، پس از ذکر این مقدمات یا قیاس خفی است که یقین به نتیجه مذکور حاصل می شود.<sup>(۹)</sup> از این رو، گفته اند: علم قدما به علّیت دایمی نور خورشید برای تغییر و تحوّل اشکال ماه از طریق حدس پیدا می شود.

مثال دیگری که ارسطو ذکر می کند دیدن فقیر در کنار ثروتمند است که انسان را به این حدس می رساند که فقیر گداست و مالی را از ثروتمند مطالبه می کند؛<sup>(۱۰)</sup> زیرا در اینجا نیز منطقی‌تاً از مقدمات مذکور نمی توان استنتاج کرد که فقیر گداست و مالی را از ثروتمند می خواهد؛ آنچه قطعی است دیدن فقیر در کنار ثروتمند است و این مقدمه مستلزم آن نتیجه نیست. بنابراین، این احتمال هم داده می شود که - مثلاً - وی طلب خود را مطالبه کند. بنابراین، در استنتاج مذکور، مقدمات دیگری هم نقش دارند که بیان نشده اند و حدس زننده این توانایی و ذکاوت را داشته است که بدون توجه به آن مقدمات، نتیجه را به دست آورد و در واقع، نخست آن مقدمه یا مقدمات محذوف را حدس زده است و بر اساس آن، نتیجه را تحصیل نموده، نه اینکه خود نتیجه حدسی باشد.

با توجه به آنچه گفته شد، منطقی دانان 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 می گیرد. بنابراین، توجیه استنتاج مذکور آن بوده که

مقدماتی محذوف است و شخص در اثر ذکاوت، می‌تواند آن مقدمات را بدون فکر تحصیل نماید و براساس آنها استنتاج کند و یا بدون توجه به آن مقدمات، نتیجه را به دست آورد و این را منطقی دانان مسلمان با تعابیر گوناگونی بیان نموده‌اند (مثل اینکه گفته‌اند: در حدس حرکتی نیست، یا حرکت سریع است و مانند آن) و حدس را بر این اساس تعریف کرده‌اند.

ابن سینا در موارد گوناگون، حدس را مطرح نموده است؛ از آن جمله می‌توان به کتاب الاشارات، النجاة و الشفاء اشاره کرد. وی در الاشارات، حدس را در علم النفس، که خود بخشی از طبیعیات است، مطرح کرده و چنین تعریف نموده است:

أما الحدس، فهو أن يتخَّلَّ الحدَّ الأوسط في الذهن دفعة، أما عقيب طلب و شوق من غير حركة، و اما من غير اشتیاق و حركة، و يتخَّلَّ معه ما هو وسط له او فی حکمه،<sup>(۱۱)</sup>

بر اساس این عبارت، در حدس، حدّ وسط یکباره در ذهن حضور می‌یابد، بدون آنکه انسان به دنبال آن بگردد و درصدد یافتن آن از میان معلومات خود برآید که از آن به «عدم حرکت» تعبیر کرده‌اند. بنابراین، در حدس نیز حدّ وسط وجود دارد، اما این حدّ وسط یا اموری که در حکم حدّ وسط هستند، مثل قیاس استثنایی، خود به ذهن آمده است. در نتیجه، در حدس نیز مانند سایر استنتاجات، حدّ وسط هست. اما این حدّ وسط از طریق فکر به دست نیامده است، برخلاف نظریات.

ابن سینا در کتاب النجاة حدس را در بخش منطقی آورده و چنین تعریف کرده است:

والحدس حركة الى اصابة الحدَّ الأوسط اذا وضع المطلوب، او اصابة الحدَّ الأكبر اذا اصيب الأوسط؛ وبالجملة، سرعة انتقال من معلوم الى مجهول، كمن يرى تشكلاً استنارة القمر، عند احوال قریه و بعده عن الشمس، فی حدس انه يستنير من الشمس.<sup>(۱۲)</sup>

طبق این عبارت نیز معنای «حدس» آن است که نفس بتواند حدّ وسط را خود به دست آورد. نکته درخور توجه در این عبارت، آوردن «حرکت» در تعریف حدس است که معمولاً وجه مایز میان حدس و فکر شمرده شده.

نکته دیگری که در این عبارت باید به آن توجه نماییم، آن است که گاه این حدس به حدّ وسط تعلق می‌گیرد و آن را از طریق حدس به دست می‌آورد و گاه به حدّ اکبر؛ چنان‌که ممکن است گاه به حدّ اصغر تعلق بگیرد و این‌سینا در موارد دیگری به این مطلب تصریح دارد. (۱۳)

بنا بر تعریف ابن‌سینا، «حدس» یعنی اینکه انسان بتواند خود حدّ وسط یک استنتاج را تحصیل نماید و این تحصیل همراه با نوعی حرکت است و این خلاف معمول است؛ همان‌گونه که قبلاً نیز ذکر شد. از این‌رو، در ادامه عبارت، از تعبیر «سرعت انتقال» استفاده می‌کند. متفکران بعدی مانند بهمنیار، (۱۴) سهلان ساوی و دیگران نیز مشابه همین تعریف را در مورد حدس ذکر کرده‌اند که به برخی از آنها توجه می‌کنیم: «الحدس جودة حركة لهذه القوة الى اقتناص الحدّ الاوسط من تلقاء نفسها» (۱۵) برخی هم آن را این‌گونه تعریف کرده‌اند: «الحدس سرعة الانتقال من المبادئ الى المطالب» (۱۶)

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

### حدس و نحوه تحصیل حدّ وسط

ابن‌سینا در *طبیعیات النجاة*، در بحث از مراتب استعداد نفس نیز حدس را مطرح نموده و بحث نحوه تحصیل حدّ وسط را توضیح داده است. وی در آنجا معتقد است: مراتب استعداد آدمی تفاوت دارد؛ برخی مراتب آن ضعیف و برخی مراتب آن قوی است که بدان «حدس» و «عقل قدسی» اطلاق می‌کند. او آن‌گاه می‌افزاید: چون اکتساب علوم عقلی از طریق مقدماتی صورت

می‌گیرد و حدّ وسط چنین نقشی دارد، پس حدّ وسط واسطه علوم عقلی ما هستند.<sup>(۱۷)</sup> اما اینکه حدّ وسط خود چگونه به دست می‌آید، معتقد است: دو طریق برای تحصیل آن داریم: یک طریق حدس است و طریق دیگر تعلیم و تعلّم، اما تعلیم نیز به حدس منتهی می‌شود:

و هذا الحدّ الاوسط قد يحصل ضربين من الحصول: فتارة يحصل بالحدس، و الحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحدّ الاوسط، و الذكاء قوّة الحدس؛ و تارة يحصل بالتعليم و مبادئ التعليم الحدس. فإنّ الاشياء تنتهي لامحالة الى حدوس استنبطها ارباب تلك الحدوس، ثمّ اذوها الى المتعلّمين. فجاز أن يقع للانسان بنفسه الحدس، و أن يتعقد في ذهنه القياس بلامعلّم.<sup>(۱۸)</sup>

یعنی: علومی که انسان به دست می‌آورد یا از طریق استاد و فراگیری است و یا خودش از طریق ذکاوت و فراست به دست آورده است، هرچند در صورت اول نیز ناگزیر به حدس ختم می‌شود؛ زیرا علم معلّم نیز سرانجام، باید به علوم غیر اکتسابی منتهی گردد. براساس این عبارت، آغاز و مبدأ علم آدمی با حدس بوده و سپس از طریق تعلیم به دیگران منتقل شده است. از همین جا، می‌توان دانست که کارکرد حدس در تعیین و تشخیص حدّ وسط است. با معین شدن حدّ وسط، نتیجه نیز به صورت طبیعی مترتب خواهد شد.

### حدس و تعلیم

با توجه به آنچه بیان شد، بجاست به نسبت میان حدس و تعلیم بیشتر توجه نماییم؛ زیرا به ظاهر، لازمه تعلیم یادگیری از دیگران است، در حالی که حدس نوعی استتاج شخصی است که بدون معلم صورت می‌گیرد. سرانجام، این پرسش باقی می‌ماند که کدام یک اصل و مبدأ است و کدام یک فرع آن؟

اما ابن‌سینا در الشفاء تفسیری از «تعلیم» ارائه می‌دهد که با حدس نیز سازگار است و بلکه لازمه‌اش آن است که تمامی علوم و دانش‌های آدمی منتهی به حدس شوند. وی در توضیح این

قاعده که «کل تعلیم و تعلّم ذهنی فبعلم قد سبق»، که در آثار ارسطو نیز آمده،<sup>(۱۹)</sup> ابتدا انواع تعلیم و تعلّم را ذکر می‌کند؛ مثل تعلیم و تعلّم صنایعی، تلقینی، تأدیبی و تنبیهی.<sup>(۲۰)</sup> اما قسم دیگری از تعلیم و تعلّم، تعلیم و تعلّم ذهنی و فکری است<sup>(۲۱)</sup> و از طریق تعقل و سمع به دست می‌آید. این تعلیم و تعلّم گاه میان دو انسان است و گاه نسبت به یک نفر صورت می‌گیرد، اما به اعتباری می‌توان «تعلیم» را بر آن نیز اطلاق کرد؛ مثلاً، از آن نظر که حدّ وسط را حدس می‌زند، معلم است و از آن نظر که به نتیجه نایل می‌شود، متعلّم است:

وهذا التعلیم والتعلّم الذهنی قد یکون بین انسانین وقد یکون بین انسان واحد مع نفسه من جهتین؛ فیکون من جهة ما یحدس الحد الاوسط فی القیاس - مثلاً - معلّمًا من جهة ما یتستفید نتیجة من القیاس متعلّمًا.<sup>(۲۲)</sup>

بنابراین، تعدّد در تعلیم و تعلّم اعتباری بوده و نسبت به یک فرد و در مورد حدس نیز صادق است. در نتیجه، هم می‌توان حدس را مبدأ تمام علوم دانست و هم میان حدس و آن قاعده ارسطویی جمع کرد که می‌گوید: «کل تعلیم و تعلّم...» (نحوه این جمع در مباحث بعدی شرح داده خواهد شد).

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
رتال جامع علوم انسانی

### حدس و فهم

همان‌گونه که گفته شد، مراد از «تعلیم و تعلّم» در اینجا تعلیم و تعلّم ذهنی است که به اعتقاد ابن‌سینا، اعم از حدسی، فکری و فهمی است: «فإنّ الذهنی اعمّ من الفکری و الحدسی و الفهمی».<sup>(۲۳)</sup> بنابراین، گونه دیگری از فراگیری و تعلیم وجود دارد که فراگیری ذهنی است و این نحو فراگیری علم، خود به سه صورت ممکن است؛ به این معنا که این تقسیم نیز به اعتبار واسطه انتقال علم و دانش است؛ یعنی گاه در انتقال علم واسطه انسانی در کار است و گاه چنین واسطه‌ای در میان نیست. در صورت اول، که علم از طریق تعلیم حاصل شده، به آن «فهم» اطلاق می‌شود و این دسته نیز سرانجام به حدس می‌رسد؛ چنان‌که در الشفاء، گفته است: «و مبادئ



التعلیم الحدس<sup>(۲۴)</sup>، در صورت دوم، که واسطه انسانی در کار نباشد، یا به واسطه حدس حاصل شده است و یا از طریق تفکر؛ یعنی در صورتی که علم از طریق فرد دیگری به دست نیامده باشد، یا انسان با تأمل و تفکر آن را به دست آورده و یا بدون تأمل و مقدمات حاصل شده است. بنابراین، از نظر ابن‌سینا، واسطه‌های علم عبارتند از:

۱. علم از طریق انسان دیگری به دست آمده باشد. (تعلیم)
  ۲. انسان، خود با تأمل و تفکر توانسته باشد علمی را به دست آورد. (فهم)
  ۳. علمی بدون تأمل و تفکر به دست آمده باشد، که علم حدسی است. (حدس)
- مشابه این تقسیم را شیخ اشراق نیز دارد. وی می‌گوید:

و اعلم انّ الفكر حركة النفس الى تحصيل المبادىء لينتقل الى المطالب و الحدس  
جودة هذه الحركة دون طلب كثير، و الفهم ان يقال بالنسبة الى ما يرد من الغير.<sup>(۲۵)</sup>  
اگر گاه دیده می‌شود که تعلیم را مقابل حدس مطرح می‌کنند، نظر به این واسطه انسانی دارد؛  
یعنی علومی که انسان به دست می‌آورد، یا کسبی هستند و یا غیر کسبی. علم کسبی علمی است  
که از طریق تعلیم و تعلم و به واسطه دیگران کسب می‌شود، که ممکن است فهمی همراه آن باشد  
و ممکن است فهمی همراه آن نباشد. و غیر کسبی علم حدسی است. بنابراین، علم انسان از دو  
جا سرچشمه می‌گیرد: حدس و تعلیم. ابن‌سینا در الشفاء می‌نویسد:

مما يتحقق هذا أنّ من المعلوم الظاهر أنّ الامور المعقولة التي يتوصل الي اكتسابها أنّما  
تكتسب بحصول الحدّ الاوسط في القياس. و هذا الحدّ الاوسط قد يحصل من ضربين  
من الحصول: فتارة يحصل بالحدس و الحدس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحدّ  
الاوسط و الذكاء قوّة الحدس، و تارة يحصل بالتعليم؛ و مبادىء التعليم الحدس.<sup>(۲۶)</sup>

بنابراین، اختلافات در این عبارات با نظر به این واسطه‌هاست. اگر کسب دانش و علم نسبت  
به واسطه انسانی در نظر گرفته شود، یا تعلیم است یا حدس، هر چند حدس نیز نوعی تعلیم  
است. اما اگر تمامی واسطه‌ها لحاظ گردند ابن‌سینا سه صورت برای آن در نظر می‌گیرد.

### حدس و فکر

اما مسئله‌ای که اندیشمندان مسلمان عموماً بر آن تأکید دارند، تقابل حدس و فکر است و تبیین فکر در تبیین بیشتر و دقیق‌تر حدس کمک بسیار می‌کند؛ چنان‌که ابن‌سینا هم این تقابل را مطرح نموده است:

لعلک تشتهی الان أن تعرف الفرق بين «الفکر» و «الحدس»، فاستمع... (۲۷)

از این‌رو، لازم است برای دانستن معنای «حدس»، معنای «فکر» و «فکری» نیز دانسته شود. ابن‌سینا «فکری» را این‌گونه تعریف نموده است:

فإنَّ الفکری هو الذی یکون بنوع من الطلب؛ فیکون هناك مطلوب ثمَّ تتحرَّک النفس الی طلب الاوسط علی الجهة المذكورة فی اکتساب القیاس. فلاتزال تستعرض الامور المناسبة الی أن تجد حدًا اوسط. (۲۸)

بنابراین، در فکر نوعی طلب و حرکت برای یافتن حدّ وسط و به دنبال آن، ترتیب قیاسی وجود دارد که به منظور دستیابی به حلّ مجهول صورت می‌گیرد. آن‌گاه «معرفت حدسی» را این‌گونه تعریف می‌کند:

و اما الحدسی فهو أن یکون المطلوب اذا سنح للذهن تمثّل الحدّ الا وسط عن غیر طلب. (۲۹)

طبق این تعریف، تفاوت فکر و حدس اولاً، در «طلب» و عدم آن است؛ یعنی معرفت فکری آن است که انسان به دنبال آن است و همراه با سعی و کوشش و تأمل باشد، برخلاف معرفت حدسی که معمولاً ناخواسته و بدون اختیار حاصل می‌شود. ثانیاً حرکت برای تحصیل حدّ وسط است که در «فکر» وجود دارد، اما در «حدس» چنین حرکتی وجود ندارد. سپس ابن‌سینا توضیح می‌دهد که حدس گاه نسبت به صغراست و گاه نسبت به کبرا و گاه نسبت به نتیجه؛ (۳۰) چنان‌که قبلاً بیان شد.

در الاشارات و التنبیهاات نیز در تعریف «فکر» آمده است:

فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستمينة بالتخيّل<sup>(۳۱)</sup> فى اكثر الامر، يطلب بها الحدّ الاوسط، او ما يجرى مجراه ممّا يصار به الى العلم المجهول حالة الفقد استمراراً للمخزون فى الباطن و ما يجرى مجراه، فرّيما تأذت الى المطلوب و رّيما انبتت.<sup>(۳۲)</sup>

در مقابل، «حدس» را چنین تعریف کرده است:

فهو ان يتمثل الحدّ الاوسط فى الذهن دفعة اما عقيب طلب و شوق من غير حركة و اما من غير اشتياق و حركة، و يتمثل معه ما هو وسط له او فى حكمه.<sup>(۳۳)</sup>

این عبارت ابن سینا برخلاف عبارات قبلی او، بر حرکت نفس در میان معانی تأکید دارد، نه مسئله «طلب» و «شوق». بنابراین، وجه تمایز حدس از فکر آن است که در یکی حرکت هست و در دیگری حرکت نیست و این خلاف آن عبارتی است که قبلاً از ابن سینا بیان کردیم. از این رو، برای توجه بیشتر به معنای «حرکت»، لازم است به معانی فکر توجه نماییم:

### معانی فکر

ابن سینا «فکر» را در سه معنا به کار برده است:

۱. مطلق تصرف در معانی و معقولات که از خواص انسان نوعی شمرده می شود و اگر در محسوسات باشد، بدان «تخیل» اطلاق می کنند.
۲. حرکت در معانی برای یافتن حدّ وسط یا مانند آن (در قیاس استثنایی)؛ بنابراین، «فکر» یعنی یک حرکت، که همان گشتن در میان معانی و معلومات قبلی برای یافتن معلوم متناسب با مجهول است.
۳. حرکت از مطلوب به سمت معلومات، حرکت در میان معلومات و حرکت از معلومات به سمت مجهول (یعنی مطلوب)؛<sup>(۳۴)</sup> در این معنا، «فکر» به سه حرکت اطلاق می شود. به عبارت دیگر، زمانی که انسان با مشکلی مواجه می شود و تصمیم به حل آن مشکل می گیرد؛ یعنی برای رسیدن به یک مجهول و مطلوب اکتسابی، مجموعاً پنج مرحله را پشت سر می گذارد:

۱. مواجهه با مشکل؛

۲. شناخت و تشخیص نوع مشکل؛

۳. حرکت ذهنی از مشکل به سمت معلوم یا معلومات قبلی؛

۴. حرکت بین معلومات و یافتن معلومات مناسب؛ (زیرا انسان معلومات بسیاری دارد و تنها

تعداد محدودی از آنها می‌توانند به حل آن مجهول کمک کنند.)

۵. حرکت از معلومات به سمت مجهول و حل آن، که در واقع، عکس حرکت سوم است.

اما در اصطلاح، دو مرحله نخست از مقدمات «فکر» دانسته می‌شوند. از این نظر است که در

تعریف «فکر» ذکر نمی‌شوند، بلکه فقط سه حرکت بعدی است که «فکر» نامیده می‌شوند. (۳۵)

بنابراین، معنای سوم «فکر»، یعنی: رفتن به سراغ معلومات قبلی (مبادی)، کمک خواستن از آنها،

یافتن معلوم متناسب برای حل مشکل، و سرانجام بازگشت به سوی مجهول؛ یعنی مطلوب و

حل مشکل. از این‌رو، اگر در تعریف «منطق» گفته‌اند: «آلة قانونیة تعصم مراعتها الذهن عن أن

یضل فی فکره»، (۳۶) مراد از «فکر» همان معنای سوم است؛ یعنی چون منطق علم به نحوه انتقال

از معلومات تصویری و تصدیقی به مجهولات تصویری و تصدیقی است (۳۷) و این انتقال هم طی

سه مرحله صورت می‌گیرد، برای اینکه ذهن انسان در این سه گام برای استنتاج دچار خطا و

لغزش نشود، نیازمند راهنما و سیرانی 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 نموده، با استفاده

از معلومات قبلی خود، آن را حل نماییم. به این دلیل است که معمولاً منطق را علم «آلی» می‌دانند.

### حدس و احتیاج به منطق

گاه به دلیل اهمیت حرکت دوم از سه حرکت مذکور، «فکر» فقط بدان اطلاق می‌شود؛ یعنی گشتن

در میان معلومات و یافتن معلوم مناسب. فکر، که در مقابل حدس است، به همین معناست.

بنابراین، در حدس لازم نیست انسان برای یافتن حد وسط بین معلومات جست‌وجو کند،

برخلاف فکر. به بیان دیگر، در حدس، ذهن بدون تأمل و حرکت در بین معلومات، بلافاصله و به محض طرح مشکل، پاسخ آن را می‌یابد؛ یعنی: «اگر در مقام کشف معرفی است، بدون درنگ و تأمل به اجزای حدی آن منتقل می‌شود و اگر در مقام کشف دلیل است، بلافاصله به حدّ وسط استدلال برسد.»<sup>(۳۸)</sup>

بنابراین، به دلیل آنکه در حدس چنین حرکت و فعالیتی صورت نمی‌گیرد، می‌توان گفت: در این مرحله، حدس نیاز به منطق هم ندارد؛ زیرا منطق ابزاری است برای صیانت در حرکت. اگر حرکتی نباشد، نیاز به چنین ابزاری هم نیست، هرچند به اعتبار دو حرکت دیگر، ممکن است به منطق احتیاج داشته باشد. اما به دلیل آنکه رابطه نتیجه با مقدمات رابطه‌ای ضروری است - همان‌گونه که در منطق یادآور شده‌اند - یعنی با فرض ضرورت مقدمات، نتیجه نیز ضرورتاً مترتب می‌شود، باید توجه کرد که حرکت سوم نیز نیاز به منطق ندارد؛ چون خطا در آن معنا ندارد.<sup>(۳۹)</sup> در نتیجه، در دو حرکت از سه حرکت مذکور است که منطقاً خطا و لغزش وجود دارد. از آن رو که در حدس حرکت دوم وجود ندارد، به این اعتبار نیازمند منطق و ابزاری برای صیانت نیست. بنابراین، اگر حدس و حدسیات احتیاج به منطق داشته باشند فقط در حرکت اول است. به تعبیر دیگر، خطا یا در مواد استدلال است یا در صورت و نحوه چیش آن که به نحوه تنظیم معلومات و ترتیب آنها بازمی‌گردد.<sup>(۴۰)</sup> به دلیل اینکه منطق ارسطویی منطق صوری دانسته می‌شود، هدف آن صیانت از خطای در صورت استدلال است. دو حرکت نخست در جهت تنظیم و ترتیب صورت استدلال انجام می‌شوند و چون این حرکات در فکر وجود دارند، نیازمند منطق هستند. اما حدس، به دلیل آنکه حرکت دوم را ندارد، بی‌نیاز از منطق و ابزاری برای صیانت است.<sup>(۴۱)</sup>

### تفاوت‌های فکر و حدس

با توجه به آنچه بیان شد، می‌توان میان فکر و حدس تمایزهایی یافت و عمده این تمایزها و تفاوت‌ها بدین قرارند:

### الف. وجود حرکت و عدم آن

همان‌گونه که در عبارت ابن‌سینا آمده بود، در فکر نوعی حرکت ذهنی است، برخلاف حدس که در آن حرکتی نیست. اما چون گفته‌اند مراد از «فکر» در مقابل حدس، معنای دوم آن است،<sup>(۴۲)</sup> باید گفت: در حقیقت، در فکر سه حرکت است و در حدس دو حرکت از سه حرکت. اما به دلیل آنکه حرکت دوم مهم‌ترین این حرکات به شمار می‌آید، برخی نبود آن را به منزله عدم حرکت به نحو مطلق گرفته و حدس را بر این اساس تعریف کرده‌اند. بنابراین، اگر گاه دیده می‌شود که می‌گویند: در حدس اصلاً حرکتی نیست، منظور نفی همین حرکت است، نه اینکه هیچ حرکتی نباشد. در نتیجه، اختلاف در تعبیر ابن‌سینا - که قبلاً به آنها اشاره نمودیم - نیز بر این اساس قابل توجیه است.

به تعبیر دیگر، به دلیل آنکه انتقال از مجهول به معلوم و سپس از معلوم به مجهول به سرعت صورت می‌گیرد، برخی از اندیشمندان مسلمان از آن به «دفعی بودن حرکت حدس» و تدریجی بودن حرکت فکر تعبیر کرده‌اند.<sup>(۴۳)</sup> گویا در حدس و فکر، هر دو، حرکتی صورت گرفته، اما یکی دفعی است و دیگری تدریجی. «دفعی بودن» و «تدریجی بودن» ناظر به این است که در حدس نوعی پرش میان معلوم و مجهول صورت می‌گیرد؛ چون حرکت وسطی، یعنی گشتن میان معلومات و دانسته‌های آدمی انجام نمی‌شود، در حالی که در فکر، روند طبیعی طی می‌گردد و هر سه حرکت انجام می‌گیرد و طبیعی است که زمانی را به خود اختصاص می‌دهد. اگر بسیاری از منطوق‌دانان مسلمان در تعریف «حدس» از کلمه «سرعت انتقال» استفاده کرده‌اند، منظورشان نشان دادن حذف این واسطه است.<sup>(۴۴)</sup> بنابراین، دفعی و تدریجی بودن حرکت در حدس و فکر نسبت به هم سنجیده می‌شوند؛ یعنی فکر در مقایسه با حدس، زمان بیشتری به خود اختصاص می‌دهد. به این اعتبار است که حرکت در حدس سریع و دفعی است.

اما اگر کسی احتمال دهد که منظور از «فکر» در مقابل حدس، معنای سوم آن است، در این صورت باید گفت: در حدس، اصلاً حرکتی نیست، برخلاف فکر که در آن سه حرکت وجود

دارد و در این صورت است که در حدس، اصلاً نیازی هم به منطقی نیست؛ اما در معنای نخست حدس دو حرکت وجود داشت و - دست کم - به اعتبار حرکت اول هم نیازمند منطقی بود، گرچه حرکت سوم از نظر منطقی دانان، به صورت قهری و ضروری صورت می‌گیرد؛ زیرا اگر دو حرکت قبلی انجام شود، مقدمات استنتاج فراهم شده است و با پذیرش آن مقدمات، پذیرش نتیجه، یعنی همان حرکت سوم نیز ضروری خواهد بود.

#### ب. اصابت و رسیدن به مطلوب و عدم آن

ویژگی دیگر حدس، که در واقع تفاوت مهم میان حدس و فکر محسوب می‌شود، آن است که بنا به تصریح منطقی دانان مسلمان، حدس در رسیدن به هدف و مطلوب، همواره صائب است، اما فکر ممکن است صائب باشد و گاه ممکن است به مطلوب نرسد.<sup>(۴۵)</sup> 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 دیگران حجت نیست؟

پاسخ این پرسش آن است که در فکر، وقتی انسان در میان معلومات می‌گردد، ممکن است معلوم متناسب را پیدا کند و به حرکت خود ادامه دهد و نتیجه را به صورت طبیعی و قهری تحصیل نماید؛ اما گاه ممکن است انسان نتواند با جست‌وجو در میان معلومات، معلوم یا معلومات متناسب را به دست آورد که در آن صورت، طبیعی است استنتاجی صورت نمی‌گیرد و یا اگر صورت گیرد، استنتاج نادرستی خواهد بود و حرکت مذکور به نتیجه نیز نخواهد رسید. در نتیجه، حرکت منقطع می‌شود. از این‌روست که در فکر، احتمال انقطاع حرکت، یعنی به نتیجه نرسیدن آن وجود دارد؛ اما در حدس، به دلیل آنکه همین حرکت صورت نمی‌گیرد؛ بلکه نتیجه و معلومات متناسب یکجا حاصل می‌شوند، حدس همواره به نتیجه می‌رسد و به تعبیر دیگر، چون حرکت نیست، انقطاع حرکت هم معنا ندارد؛ یا به این دلیل که اصلاً در حدس حرکتی نیست یا اینکه حصول معلوم متناسب قطعی است. در هر دو صورت، ترتیب نتیجه نیز قطعی است. از

این‌رو، مراد از «اصابت به مطلوب» لزوماً صدق معرفت‌شناختی نیست. بنابراین، اصابت به مطلوب با عدم اعتبار معرفت‌شناختی حدس قابل جمع است.

### حدس و تجربه

نکته درخور توجه و مهم تشابه و تمایز میان حدس و تجربه است. این مسئله زمانی مهم می‌نماید که از یک‌سو، ابن‌سینا حدسیات را به مجربیات ملحق کرده است و از سوی دیگر، برخی مشاهده و قیاس خفی را در هر دو شرط می‌دانند:

القضايا الحدسية تجرى مجرى المجربيات فى امرين اعنى تكرار المشاهدة و مقارنة القياس الخفى. (۴۶)

یعنی: لازم است حدس و تجربه اولاً، از روی مشاهده باشند؛ ثانیاً، این مشاهده باید مکرر باشد؛ ثالثاً هر دو دارای قیاس خفی و پنهان هستند. بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که با توجه به مشابهت‌های آن دو، آیا تمایزی میان آنها وجود دارد یا نه؟ و اگر وجود دارد، آن تمایز یا تمایزها کدامند؟ برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها، برخی درصدد برآمدند تفاوت‌ها و تمایزهای آن دو را روشن نمایند که عمده این اقوال بدین قرارند:

الف. یک قول آن است که در تجربه تکرار مشاهده شرط است، اما در حدس این تکرار لازم نیست. (۴۷)

ب. نظر دیگر آن است که در تجربه فعالیت و دخالت انسان شرط است، اما در حدس این‌گونه نیست:

إن التجربة يتوقف على فعل يفعله الانسان ليتعرف بواسطه المطلوب و الحدس لا يتوقف على ذلك. (۴۸)

بنابراین، در تجربه لازم است انسان تلاشی صورت دهد و مقدماتی فراهم سازد که بتواند به تجربه‌ای دست یابد، اما حدس می‌تواند بدون تمهید مقدماتی به دست آید. به نظر می‌رسد این



تمایز، مسئله جدیدی نیست، بلکه در واقع، تعبیر دیگری از «حرکت» است که در حدس انجام نمی‌شود، اما در فکر (به معنای دوم) صورت می‌گیرد.

ج. برخی هم تکرار تجربه و فعل انسانی، هر دو را در بیان تمایز آورده‌اند.<sup>(۴۹)</sup>

د. برخی قدرت انسان را در یکی و عدم قدرت در دیگری را وجه فارق میان حدس و تجربه دانسته‌اند.<sup>(۵۰)</sup> به نظر می‌رسد نوع مثال‌هایی که برای حدس بیان کرده‌اند موجب این گمان شده باشد؛ چون نوع مثال‌ها مربوط به هیئت و نجوم بوده که در قدیم قابل اثبات قطعی نبوده است. به هر حال، برخی تفاوت‌های دیگری را به آنها افزوده‌اند که از ذکر آنها صرف‌نظر می‌کنیم.  
از سوی دیگر، شیخ اشراق می‌گوید:

و الحدسیات علی قاعدة الاشراق، لها اصناف: اولها «المجربیات» و هی مشاهدات متکثرة...<sup>(۵۱)</sup>

بنابراین نظر، حدسیات قلمروی پیدا می‌کنند که حتی شامل مجربیات هم می‌شوند. این نظر در واقع، عکس نظر ابن‌سینا است که حدسیات را ملحق به تجربه نموده است. اما ابن‌سینا به رغم اینکه در النجاة حدس را مبدأ تمام علوم و دانسته‌های آدمی معرفی می‌کند - چنان‌که قبلاً گذشت - و در فصل سوم از برهان الشفاء نیز حدس را این‌گونه مطرح می‌کند؛ اما 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 حجّت»، حدسیات را به مجربیات ملحق می‌کند.<sup>(۵۲)</sup> وی در الاشارات، قضایای مورد استفاده در برهان، تمثیل و استقرا را نخست به مسلمات، مظنونات، مشبّهات و مخیلات تقسیم می‌کند و آن‌گاه مسلمات را به معتقدات و مأخوذات. سپس معتقدات را به واجب القبول، مشهورات و وهمیات تقسیم و دسته نخست را به اولیات، مشاهدات، مجربیات، متواترات و فطریات دسته‌بندی می‌کند. در این تقسیم، حدسیات از مبادی واجب القبول بوده، اما ملحق به تجربیات هستند.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، تقسیم مذکور بیانگر حصر عقلی نیست، بلکه تقسیم

استقرایی است. بدین‌سان، قضایای واجب‌القبول برخلاف تقسیم‌مشهور، که تقسیم‌شش‌گانه است، از نظر ابن‌سینا، اولاً به پنج دسته تقسیم می‌شوند؛ ثانیاً، خواجه نصیرالدین طوسی کوشیده است تقسیم قضایای واجب‌القبول به اقسام مذکور را تقسیم دایره‌مدار بین نفی و اثبات و محصور به حصر عقلی نشان دهد.<sup>(۵۳)</sup> ابن‌سینا چنین تلاشی صورت نداده است. بنابراین، چون به نظر ابن‌سینا، حدسیات ملحق به تجربیات هستند و چون در تجربه دو امر را شرط می‌داند<sup>(۵۴)</sup> - یعنی مشاهده و قیاس خفی - می‌توان این دو امر را در حدسیات نیز شرط دانست؛ یعنی از نظر ابن‌سینا، در حدس لازم است مشاهده‌ای صورت گیرد و ثانیاً، حدس همواره با قیاس پنهانی همراه است.<sup>(۵۵)</sup> بنابراین، از نظر ابن‌سینا، مشاهده و قیاس خفی مشترک میان هر دو بوده و بقیه شروط لازم نیستند.

به دلیل آنکه برای خواجه نصیرالدین طوسی الحاق حدس به تجربه قابل پذیرش نبوده، کوشیده است میان آن دو به این صورت فرق بگذارد که در تجربه، وجود سبب را می‌دانیم اما از ماهیت و چیستی آن آگاه نیستیم، برخلاف حدس که هم وجود آن معلوم است و هم ماهیت آن. از این‌رو، به نظر خواجه نصیرالدین طوسی، در تجربه یک قیاس کافی است، اما در حدسیات برحسب نوع علت آن و افراد، متفاوت است. از این‌رو، در هر مورد، به تناسب آن مورد و فرد باید قیاسی تشکیل داد؛ یعنی در حدسیات نوعی نسبیّت وجود دارد، برخلاف تجربه. همین امر موجب می‌شود که حدس برای دیگران حجت نباشد: «و لا یمكن اثباته لغير الحادس»<sup>(۵۶)</sup> آن‌گاه بلافاصله نتیجه گرفته که هر چیزی قابل اثبات نباشد، مبدأ است: «و لذلك يعدّ من المبادئ»<sup>(۵۷)</sup> از آن‌رو که عدم حجّیت حدس و مبدأ بودن آن قابل جمع نیستند، در دیگر آثار خود، حتی مبدأ بودن را نیز از حدس و تجربه نفی کرده است:

والاخیرتان (حدسیات و متواترات) لیستنا من المبادئ و اللتان قبلهما (مجربّات و محسوسات) ایضاً.<sup>(۵۸)</sup>

حال این پرسش مطرح است که اگر نسبیّت حدس موجب عدم حجّیت آن می‌شود - چنان‌که

خواجه در شرح الاشارات بیان کرده است - چرا تجربه مبدأ نیست، در حالی که این نسبیّت در تجربه وجود ندارد؟ از این رو، به نظر می‌رسد تمایزی که خواجه نصیرالدین طوسی در شرح الاشارات میان حدس و تجربه می‌گذارد، چندان وجهی نداشته باشد. به هر حال، وی در جهت بی‌اعتبار کردن حدس و حدسیات تلاش بسیار نموده و معمولاً پس از او است که منطبق دانان از عدم حجّیت حدس برای غیر دارنده حدس سخن به میان آورده‌اند، در حالی که ابن سینا توجه بسیاری به حدس و مقام بالای آن دارد.

اما با توجه به اینکه ابن سینا حدس را ملحق به تجربه کرد و هر دو را در اموری مشترک دانست، می‌توان گفت: دانستن تجربه به دانستن حدس کمک می‌کند؛ چنان‌که عکس آن نیز ممکن است. بر همین اساس، اگر قلمرو یکی محدود به محسوسات باشد، طبیعتاً 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 ابن سینا در قلمرو حدس تعمیم داد و آن را در حوزه‌های دیگری نیز مطرح کرد.

### قلمرو حدس

مسئله‌ای که ما را برای درک بهتر حدس یاری می‌رساند، توجه به قلمروهای حدس است. قلمروهای ممکن حدس را می‌توان چنین برشمرد.

#### الف. حدس در تصدیقات و تصورات

منطبق دانان معمولاً حدسیات را در بحث از مبادی برهان مطرح می‌کنند که ناظر به تصدیقات هستند. بنابراین، این پرسش مطرح می‌شود که آیا حدسیات فقط در تصدیقات کاربرد دارند یا در تصورات نیز مصداق دارند؟ آنچه از مباحث مزبور به دست می‌آید این بود که حدسیات فقط در

تصدیقات مطرح هستند. اما از برخی دیدگاه‌ها استفاده می‌شود که حدس در تصورات نیز کاربرد دارد.<sup>(۵۹)</sup> برخی از اندیشمندان مسلمان نیز تصریح دارند به اینکه حدس، که مبدأ حدسیات به شمار می‌آید، هم در تصورات کاربرد دارد و هم در تصدیقات.<sup>(۶۰)</sup> بنابراین، حدس می‌تواند، همچنان‌که تصدیق جدیدی به وجود می‌آورد، تصور جدیدی نیز ایجاد نماید و این توسعه‌ای در قلمرو کاربرد حدس است.

به نظر می‌رسد آنچه از سیاق عبارات ابن‌سینا نیز به دست می‌آید این است که هر چند حدسیات در تصدیقات کاربرد دارند، اما حدس می‌تواند مجرای معرفت تصویری و تصدیقی، هر دو، قرار گیرد؛<sup>(۶۱)</sup> زیرا حدس در مقابل فکر است و فکر نوعی حرکت برای دست‌یابی به مجهول، اعم از اینکه مجهول تصویری باشد یا تصدیقی. اما در حدس چنین حرکتی نیست؛ یعنی مجهول بدون این حرکت به دست می‌آید، خواه تصویری باشد یا تصدیقی. از این رو، می‌توان حدس را در هر دو حوزه معرفت معتبر شمرد.

#### ب. حدس در معقولات

از آنچه گذشت، به دست می‌آید که حدس نخست در معنای محدود به کار می‌رفته است؛ چنان‌که از مثال ارسطو فهمیده می‌شود؛ یعنی امور نامحسوس که دلایل قطعی هم بر صحت آنها نداریم. اما بعداً توسعه‌هایی در معنای حدس داده شده است. در مجموع - دست کم - سه نوع توسعه در معنای حدس داده شده است که نخست خارج کردن حدس از دایره محسوسات و مشاهدات و تعمیم آن به امور غیر محسوس و بسط آن به قلمرو و حوزه‌های عقلی و معارف کلی است که در کلمات ابن‌سینا نیز آمده، برخلاف ارسطو که حدس را محدود به محسوسات می‌دانست. از جمله نمونه‌های تعمیم حدس، به کارگیری آن در قلمروهای معقولات است؛ چنان‌که برخی سخن شریح اشراق را در باب «تعداد عوالم» حمل بر حدس نموده‌اند.<sup>(۶۲)</sup> شیخ اشراق چنین می‌گوید:

و لی فی نفسی تجارب صحیحة تدلّ علی أنّ العوالم اربعة: انوار قاهرة، و انوار مدبّرة، و برزخیان، و صور معلقة ظلمانية و مستنيرة فیها العذاب للاشقیاء. (۶۳)

نمونه دیگر از این قبیل تعمیم، اعمال حدس درباره اثبات صانع است که برخی معتقدند: اثبات صانع حکیم نیز از روی حدس صورت می‌گیرد. (۶۴) بنابراین، تعمیم دیگری که در قلمرو حدس صورت گرفت، اعمال آن در حوزه‌های فراحسی بود.

#### ج. حدس در امور معنوی و دینی

تعمیم دیگر در معنای حدس، تعمیم آن به امور معنوی و عرفانی است؛ یعنی حدس علاوه بر حوزه عقلی و فراحسی شامل حوزه‌های معنوی نیز می‌شود. به نظر می‌رسد مهم‌ترین سنگ بنای این تعمیم را نیز خود ابن سینا گذاشته است، هرچند پیش از او، افلوطین و اخوان‌الصفا نیز در این زمینه تلاش‌هایی صورت داده‌اند. تفسیری که او از آیه شریفه سوره نور (۶۵) و ارتباط آن با حدس ارائه می‌دهد (که در ادامه خواهد آمد)، دستاویزی شده برای غزالی و شیخ اشراق که پیوندی میان حدس و شهود برقرار نمایند و در پرتو آن بود که شیخ اشراق توانست این نظر را به یک مکتب تبدیل کند و پس از آن، دست‌مایه‌ای شود برای عرفان. توجیه نبوت و تجارب عرفانی از همین طریق صورت می‌گیرد.

#### د. حدس در علوم

از جمله تعمیم‌هایی که در معنای «حدس» داده شده است و می‌توان آن را به عنوان قلمرو حدس به حساب آورد، حدس در حوزه علوم (۶۶) است. مرحوم مظفر آورده است:

من مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس علی طریق الحدس قضایا کثیرة قد لا یمكنه اقامة البرهان علیها و لا یمكنه الشک فیها. (۶۷)

بدین ترتیب، حدس با علم و فرضیه‌های علمی نیز ارتباط پیدا می‌کند. در نتیجه، می‌توان

کارکردهایی برای حدس برشمرد. یکی از مهم‌ترین این کارکردها، کارکرد علمی آن است و به همین اعتبار است که برخی انواعی برای حدس برشمرده‌اند؛ مثل حدس منطقی و عرفانی.<sup>(۶۸)</sup> مهم‌ترین و سرنوشت‌سازترین تعمیم در معنا و قلمرو حدس، تعمیم آن به حوزه‌های معنوی است که موجب نزدیکی فلسفه و عرفان گردید و بلکه تطبیق حدس بر شهود به دست کسانی مثل غزالی موجب آن شد که حدس صبغه عرفانی پیدا نماید و جای خود را به آن چیزی دهد که بعداً از آن با تعبیر «شهود» یاد کردند. در نتیجه، بحث از حدس مستلزم بحث از شهود نیز هست.

#### حدس به معنای شهود

همان‌گونه که بیان شد، ارتباط میان حدس و شهود غیرقابل اغماض است؛ چنان‌که منابع غربی معاصر معمولاً حدس را معادل «شهود»<sup>(۶۹)</sup> می‌دانند<sup>(۷۰)</sup> و با آن هم‌ارزش می‌دانند؛ مثلاً، برخی در توصیف حدس گفته‌اند:

إثنی اعنى بالحدس تلك العملية التي نصفها بالمعرفة المباشر دون القيام بأى استدلال منطقي.<sup>(۷۱)</sup>

این تعبیر در واقع، همان توصیف شهود در منابع غربی است. در منابع غربی، یکی از کلی‌ترین تعریف‌های شهود آن است که ادراک بی‌واسطه<sup>(۷۲)</sup> است.<sup>(۷۳)</sup> در میان متفکران مسلمان نیز توصیف غزالی از حدس درخور توجه است. غزالی در توصیف حدس می‌گوید:

ولا يمكنه أن يشترك فيها غيره بالتعليم إلا أن يدل الطالب على طريق الذي سلكه و استنتجه حتى إذا تولى السلوك بنفسه افضاء ذلك السلوك الى ذلك الاعتقاد.<sup>(۷۴)</sup>

وی در ادامه آن را بیشتر توضیح داده، تفهیم آن به دیگران را منوط به پیمودن همان مسیری می‌داند که خود دارنده حدس طی کرده است:

و فی مثل هذا المقام يقال: من لم يذق لم يعرف و من لم يصل لم يدرك.<sup>(۷۵)</sup>

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، توصیف غزالی از حدس همان توصیفی است که معمولاً از

شهود ارائه داده‌اند، هرچند اصطلاح «شهود» نیز دارای ابهاماتی است. از این‌روست که معمولاً دارنده قوه قدسی و صاحب حدس را نبی یا حکیم الهی می‌دانند. (۷۶)

تفسیری که ابن‌سینا در آثار متأخر خود از حدس ارائه داده، به خوبی بیانگر همین نگرش به حدس است، هرچند او تعبیر «شهود» را به کار نبرده است. وی در الاشارات با توجه به مراتب عقل نظری انسان (۷۷) و مراتب متفاوت استعداد آدمی برای اکتساب علوم، می‌کوشد آیه شریفه سوره نور را بر این مراتب تطبیق نماید. (۷۸) این آیه مبارکه چنین است:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُوْرٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (۷۹)

بنا بر تفسیر ابن‌سینا و تطبیق آن بر آیه شریفه، عقل هیولانی شبیه «مشکات» است؛ چون بالذات تاریک و مستعد اکتساب نور است. «زجاجه» در آیه شریفه شبیه عقل بالملکه است؛ زیرا ذاتاً 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. اما حدس شبیه «زیت» در آیه مبارکه است؛ زیرا برای نورانی و مشتعل شدن نزدیک است. اما در انسان مرتبه دیگری هم وجود دارد که عقل قدسی است و آن همان «یکاد زیتها یضئ و لو لم تمسه 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.

در مواردی دیگر، ابن‌سینا از «عقل قدسی» نیز سخن به میان آورده است؛ همان‌گونه که قبلاً ملاحظه گردید. به نظر می‌رسد عقل قدسی فوق عقل مستفاد است و بر مراتب بالای عقل منطبق

می‌شود و از شرافت برخوردار است. حدس نیز به این عقل متتهی می‌شود. بنابراین، اگر آدمی طالب کسب علم و دانش است، باید بکوشد خود را به منبع اصلی علم و فیض متصل نماید؛ یعنی اشراقی توسط عقل قدسی بر قوه متخیله او صورت پذیرد، نه آنکه در طریق تعلیم و تعلم منطقی و تقلیدی بکوشد؛ مسئله‌ای که بعداً شیخ اشراق و پس از آن، عارفان بر آن تأکید بسیار نموده‌اند. در نتیجه، حدس معلول قوه قدسی است و به تبع آن، از شرافت برخوردار می‌گردد و همگان را یارای رسیدن به آن نیست، بلکه فقط تعداد محدودی می‌توانند بدان دست یافته و علمی را به دست آورند. بدین ترتیب است که بحث از حدس به بحث نبوت نیز متتهی می‌شود.

### حدس و اثبات نبوت

نظر ابن‌سینا درباره نبوت مسبوق به نظر فارابی در این زمینه است. از نظر فارابی، همه انسان‌ها قوه و استعداد ادراک ماهیت موجودات را دارند. در مجموع، نظر فارابی آن است که عقل آدمی توانایی آن را دارد که از قوه به فعلیت و از آنجا به عقل مستفاد برسد و با عقل فعال اتحاد پیدا کند. بنابراین، به نظر فارابی، پیامبر کسی است که به مرحله عقل مستفاد رسیده است و قدرت اتصال با عقل فعال را دارد. تفاوت فیلسوف و حکیم با پیامبر در آن است که حکیم به مدد مطالعات نظری و مستمر بدان مرحله رسیده است، اما پیامبر از راه قوه متخیله.

اما از نظر ابن‌سینا، نبوت به قوه حدس پیامبر بازگشت می‌کند که نوعی اشراق است. از نظر او، تفاوت فیلسوف و نبی در آن است که عقل نبی ذاتاً صفا دارد، اما فیلسوف باید بکوشد تا بتواند آن را صفا دهد. ثانیاً، نبی یکجا دریافت می‌کند، اما فیلسوف به تدریج.<sup>(۸۰)</sup> هرچند نظر ابن‌سینا در اینجا ناظر به ادعای براهمه است که منکر امکان نبوت بودند، اما با این دلیل امکان نبوت اثبات می‌شود. از این‌رو، از نظر ابن‌سینا، انسان‌ها دارای مراتب و درجات هستند. از این‌رو، امکان دارد انسانی باشد که نفس او صفا یافته و با مبادی عقلی اتصال حاصل کرده باشد:

فیمکن إذن أن يكون شخص من الناس مؤتداً بشدة الصفا و شدة الاتصال بالمبادی



العقلية المفارقة الى أن يشتمل حدسا، اعنى قبولاً لالهام العقل الفعّال... وهذا ضرب من النبوة، بل اعلى مراتب النبوة والاولى أن تسمى هذه القوة قوة قدسية و هي اعلى مراتب القوى الانسانية... (۸۱)

در نتیجه، هیچ استحاله عقلی ندارد که انسان در اثر اتصال مذکور توانایی و حدس‌هایی را به دست آورد و چنین کسی نبی خواهد بود.

بنابراین، علم واقعی به دنبال صفا و جلای باطن بوده و پس از آن است که انسان دارای حدس می‌گردد؛ یعنی علوم و دانش‌هایی را از عقل فعّال دریافت می‌کند؛ یا یکباره یا به تدریج. نسبت نفوس انسان به عقل فعال مثل نسبت خورشید به چشم آدمی است. (۸۲) در پی این نوع ادراک و اتصال است که لذت و سعادت به آدمی دست می‌دهد و او در پایان کتاب *الاشارات و التنبيهات* در این‌باره مفصّل بحث می‌کند.

حال 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، الهام و حدسیات معمول آدمی در درجه و میزان است؛ یعنی به میزانی که باطن آدمی صفا و صیقل یافته باشد، مرتبه بالاتری از حدس را واجد است. از سوی دیگر، چون ابن‌سینا منبع تمام معارف آدمی را عقل فعّال می‌داند و همان‌گونه که در مراتب عقل بیان شد - می‌کوشد حدس را نیز نوعی افاضه از عقل فعّال تعریف کند: «الحدس هو فیض الهی و اتصال عقلی یکون بلاکسب البتة»، (۸۳) همین نگرش به حدس، یعنی افاضه بودن آن، در شیخ اشراق اوج می‌گیرد (۸۴) و در واقع، حدس فلسفی همان ذوق عرفانی تلقی می‌شود.

به بیان دیگر، حدس ابتدا در علوم حصولی مطرح می‌شود؛ چنان‌که مبادی ناظر به علوم حصولی هستند؛ تعلیم و تعلم، که ابن‌سینا مطرح نموده، نیز راجع به علوم حصولی است. اما توجه خاصی که ابن‌سینا به مبدأ حدسیات نموده، موجب گردیده است حدس اهمیت یابد. اما پس از او است که از اهمیت حدسیات به تدریج کاسته می‌شود، تا آنجا که منطق‌دانان پس از

ابن سینا به عدم حجیت و اعتبار معرفت‌شناختی حدس تصریح نموده‌اند. از این‌رو، یکی از مباحث مهم درباره حدس، کارکرد و ارزش معرفت‌شناختی حدسیات از نظر ابن‌سینا است.

### اعتبار معرفت‌شناختی حدس و حدسیات

با توجه به اینکه از نظر ابن‌سینا، مبدأ بودن حدس و حدسیات مسلم است - چنان‌که قبلاً اشاره گردید - اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا حدسیات در زمره بدیهیات هم هستند یا نه؟ و اگر در زمره بدیهیات‌اند، آیا بدیهیات اولی هستند یا بدیهیات ثانوی؟ اگر بدیهی باشند، وجه بدهات آنها چیست؟ و اگر بدیهی نیستند، چرا در زمره میادی پرهان و از جمله یقینیات قرار داده شده‌اند؟

برای یافتن پاسخ پرسش‌های مزبور، لازم است نگاهی به بدیهی و اکتسابی داشته باشیم تا دریابیم آیا حدسیات را می‌توان بدیهی دانست یا نه؟ و علت اختلافات موجود در این زمینه چیست؟

### تعریف «بدیهی»

برای «بدیهی» دست کم دو تعریف بیان کرده‌اند. برحسب یک تعریف، بدیهی بر اولیات منطبق می‌شود، اما برحسب تعریف دوم، بدیهی حوزه گسترده‌تری پیدا می‌کند. بنابراین، تعریف «بدیهی» به «هو ما یکفی تصور طرفیه فی حصول تصدیقه»،<sup>(۸۵)</sup> فقط بر اولیات منطبق می‌شود، برخلاف تعریف بدیهی به اینکه «لا یتوقف حصوله علی نظر و فکر»<sup>(۸۶)</sup> که شامل بدیهیات نیز می‌شود. به این دلیل است که برخی گفته‌اند:

البدیهی كالضروری مقول بالاشتراک علی معینین: احدهما ما یکفی تصور طرفیه فی الجزم بالنسبة بینهما و هی معنی الاول، و ثانیهما ما لا یتوقف حصوله علی نظر و کسب، و هو معنی الیقینی، و یشمل الاول و الحدسی و الحسی و غیرها.<sup>(۸۷)</sup>

بر این اساس، روشن است که حدس - همان‌گونه که در متن مذکور آمده بود - تنها به معنای دوم می‌تواند بدیهی تلقی شود. اما آنچه می‌تواند ابهام‌آفرین باشد آن است که در تعریف «بدیهی نوع دوم» تعبیری واحد و یکسان به کار نبرده‌اند و همین امر می‌تواند موجب آن شود که حدس، حتی به معنای دوم هم بدیهی دانسته نشود. همان‌گونه که قبلاً ملاحظه گردید، برخی از اندیشمندان مسلمان در تعریف «بدیهی» گفته‌اند: بدیهی آن است که نیاز به فکر ندارد: «البدیهی ما حصل بدونه [أی الفکر]»<sup>(۸۸)</sup> و از سوی دیگر، حدس را در برابر فکر قرار داده‌اند. نتیجه طبیعی آن است که حدس بدیهی تلقی شود.

اما اگر در تعریف «بدیهی» گفته شود که بدیهی اکتساب ندارد - چنان‌که خواجه نصیر الدین طوسی به جای «بدیهی» و «نظری» از تعبیر «مکتسب» و «غیر مکتسب» استفاده کرده است،<sup>(۸۹)</sup> در آن صورت، حدسیات را عموماً در زمره علوم اکتسابی می‌دانند که بر اساس مقدماتی مکتسب هستند، هرچند یکی از مقدمات مهم آن، خود اکتسابی نیست. بنابراین، روشن است که حدسیات در زمره نظریات جای می‌گیرند.

#### موصوف بداهت

دلیل دیگر اختلاف در معنای «بدیهی» می‌تواند آن باشد که بداهت وصف چیست؟ آیا بداهت در تصدیقات وصف مفردات آن است یا وصف حکم و آنچه مقوم تصدیق محسوب می‌شود؟ برخی مانند فخر رازی معتقدند: بداهت وصف مفردات تصدیق است؛ چون تصدیق مجموعه‌ای از مفردات و ادراکات چهارگانه است. بنابراین، اگر مجموع آنها بدیهی باشد، تصدیق نیز بدیهی خواهد بود و اگر تصدیقی بدیهی باشد، بیانگر آن است که مفردات و تصورات تشکیل‌دهنده آن نیز بدیهی‌اند.

اما اگر کسی معتقد باشد آنچه مقوم و ویژگی ممتاز تصدیق است، حکم است، بنابراین، با قطع نظر از اینکه مفردات آن بدیهی باشند یا نباشند، باید دید حکم مذکور بدیهی است یا نه. اگر

در حکم و اذعان نیازمند استدلال و کسب باشیم، تصدیق مذکور نظری می‌شود؛ اما اگر این حکم بی‌نیاز از کسب و نظر باشد، هرچند ممکن است مقدمات و مفردات آن نظری باشند، حکم مذکور بدیهی می‌شود.<sup>(۹۰)</sup> بنابراین، اگر تصورات و مفردات یک تصدیق تمام بدیهی بوده و حکم به آن نیز بدیهی باشد، می‌توان گفت آن حکم «اولی» است؛ اما اگر مفردات تصدیق مذکور بدیهی نباشند، آن تصدیق بدیهی است، هرچند اولی نیست. به هر حال، عواملی موجب گردیده‌اند دیدگاهی در این زمینه مطرح گردند که به چند نمونه از آنها اشاره می‌نماییم:

الف. نخستین دیدگاه آن است که وجود حدسیات را به عنوان مبدأ جداگانه و در کنار سایر مبادی قبول نکنیم؛ چنان‌که ظاهر کلام ابن‌سینا آن است. فخرالدین رازی از جمله کسانی است که وجود حدسیات را به عنوان مبدأ مستقل قبول ندارد. وی مدعی است: اگر حدسیات اولی و بی‌نیاز از برهان هستند، در زمره بدیهیات هستند و قسم دیگری محسوب نمی‌شوند، و اگر نیازمند برهان بوده و اولی نیستند، در حالی که از جمله محسوسات هم نیستند، از مبادی نخواهند بود. وی می‌گوید:

العلم بأنَّ القمر لما اختلفت... اما ان یکون اولیا او لایکون. فان کان اولیا کان ذلک من العلوم البدیهیة، فلم یکن جعله قسماً آخر غیر الاولیات و تسیماً لها، و لانا قد بینا ضعف هذه المقدمه فی الحکمة. و ان لم یکن اولیا و لاشک أنه غیر محسوس. فانَّ المحسوس؛ هو الاشکال المختلفة... فحینئذ لابد فیه من البرهان؛ لانه علی هذا التقدير لایکون العجز حاصل و اذا کان کذلک لم یجز عدها من المبادی.<sup>(۹۱)</sup>

به دلیل آنکه فخر رازی 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 نصیرالدین طوسی نیز در مواردی تصریح دارد به اینکه حدسیات از مبادی نیستند:

والاخیرتان (حدسیات و متواترات) لیستا من المبادی و اللتان قبلهما (مجزبات و محسوسات) ایضاً، و العمدة هی الاولیات.<sup>(۹۲)</sup>

به نظر می‌رسد سبب این اظهار نظر نیز همان دلیلی است که فخر رازی بیان نمود.  
ب. دیدگاه دوم آن است که مبدأ بودن حدسیات را می‌پذیرد، اما بدهت آن را قبول ندارد.  
خواجه نصیرالدین طوسی در برخی دیگر از آثار خود، چنین دیدگاهی دارد و علت آن را چنین بیان می‌کند: «و لا يمكن اثباته لغير الحادس و لذلك يعدّ من المبادئ.»<sup>(۹۳)</sup>  
طبق این عبارت، آنچه موجب مبدأ بودن امری می‌شود عدم قابلیت اثبات آن است. بنابراین، هر امری قابل اثبات نباشد، مبدأ به حساب می‌آید.

اما وی از سوی دیگر، تصریح دارد به اینکه حدسیات از جمله علوم و معارف اکتسابی هستند و هر امری اکتسابی باشد، بدیهی نخواهد بود؛ زیرا به نظر او، بدیهی آن است که علت حکم و تصدیق، اجزای قضیه باشد:

وكل قضية تتضمّن اجزاءها علية الحكم فهي اولى لا يتوقف العقل فيه الا على تصور الاجزاء، فانها ربما تكون خفية، فان كانت العلة خارجة (أي خارجة عن اجزاء القضية) فهي مكتسبة و لا يحصل اليقين الا بتوسط العلة، فان الحكم يجب مع علته و يحتمل دونها، و ما لاعلة له فلا يقين به.<sup>(۹۴)</sup>

خواجه نصیرالدین طوسی در تفسیر «اولی» می‌نویسد:

اقول: الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته و لا يجب بدون ذلك، و الحكم اليقيني هو الواجب... فكل حكم عرف بعلمته فهو يقيني و ما لا يعرف بعلمته فهو ليس يقيني، سواء كان له علة او لا، و العلة قد تكون هي اجزاء القضية و قد يكون شيئاً خارجاً عنها و هو الحكم الاولي الذي يوجب العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية لالسبب خارج...<sup>(۹۵)</sup>

بنابراین، اولی و بدیهی آن است که اولاً، علت داشته باشد و ثانیاً، تصور اجزای قضیه موجب و علت تصدیق آن باشد. این سخن مطابق است با آنچه درباره «برهان لم» گفته می‌شود که تنها این سخن از برهان مفید یقین است.

ج. گروه بیشتری هم هستند که هم مبدأ بودن حدس و حدسیات را قبول دارند و هم بدیهی بودن آنها را، اما بداهت اولیه بودنشان را بر نمی‌تابند. بنابراین، حدسیات قسمی از مبادی برهان هستند، اما اعتبارشان ناشی از اعتبار سایر بدیهیات است، به رغم اینکه حدسیات قضایای یقینی بوده و آنها را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

قضایا مبدأ الحکم بها حدس من النفس قویّ جداً، فزال معه الشک و اذعن له الذهن،  
فلو أن جاحدا جحد ذلك لأنه لم يتولّ الاعتبار الموجب تقوّة ذلك الحدس، أو علی  
سبیل المذاکره لم يتأتّ أن تحقّق له ما تحقّق عند الحدس. (۹۶)

فیلسوف معاصر، آیه‌الله مصباح، از جمله کسانی است که تنها به بدیهی بودن دو دسته از بدیهیات قدما باور دارد. ایشان مدعی است: بدیهیات فقط دو قسم هستند: وجدانیات (محسوسات باطنی) و اولیات. سرّ بداهت دسته نخست این است که این قضایا از علومی حضوری حکایت دارند که در آنها مطابقت و اطراف آن را حضوراً می‌یابیم. در نتیجه، این علوم همواره صادق‌اند و دسته دوم نیز - به دلیل آنکه قضایایی تحلیلی هستند و محمولات آنها از تحلیل موضوعاتشان استنباط می‌شوند - همواره صادق و بدیهی‌اند. (۹۷) بنابر نظر ایشان، تنها همان دو دسته بدیهی اولی محسوب می‌شوند و بقیه در زمره بدیهیات ثانوی قرار دارند و اعتبارشان در گرو اعتباری است که از آن دو دسته کسب می‌کنند. شاید بتوان همین نظر را از کلمات خواجه نصیرالدین طوسی نیز به دست آورد. (۹۸) علاوه بر این، آنچه را که خواجه نصیرالدین طوسی نفی نمود، بداهت اولی حدسیات بود؛ چون تعریفی که از «بدیهی» ارائه داد فقط بیانگر بدیهی اولی است. از این رو، می‌توان گفت: آنچه را وی قبول ندارد، بداهت اولی حدسیات است.

اما اگر بتوان تجربه را در نظر ابن‌سینا تعمیم داد، به گونه‌ای که شامل شهود و نوعی علم حضوری نیز بشود - چنان‌که قبلاً همین دیدگاه تقویت گردید - می‌توان میان دیدگاه آیه‌الله مصباح و ابن‌سینا جمع کرد؛ یعنی آنچه مستقلاً نمی‌تواند مبدأ به شمار آید، حدسیات به عنوان

گونه‌ای از علم حصولی است، اما اگر حدس به شهود و علم حضوری بازگردد، چنان‌که نظر متأخر ابن‌سینا همین تفسیر را تقویت می‌کند، در آن صورت، می‌توان حدس را در زمرهٔ بدیهیات اولیه به شماره آورد و آن را مبدأ و منشأ اعتبار سایر معرفت‌ها و دانش‌ها شمرد؛ همان‌گونه که مبدأ و علت وجودی آنهاست. بنابراین، اعتبار حدس بستگی به نوع نگاه ما دارد که حدس را چگونه تفسیر نماییم. بنا بر برخی تفاسیر، اعتبار آن مسلم است، حتی به عنوان بدیهی اولی، اما بنا بر برخی تفاسیر دیگر، اعتبار آن مسلم نیست.

در مجموع، آنچه مسلم است اینکه اعتبار حدس و حدسیات نسبت به دارندهٔ آن بدون اشکال است، اما اعتبار آن نسبت به دیگران می‌تواند مورد بحث باشد؛ همان‌گونه که اعتبار سایر داده‌های شهودی این‌گونه است. آنچه از آثار فیلسوفان و منطقدانان مسلمان به دست می‌آید معتبر بودن حدس تنها نسبت به دارندهٔ آن است؛ اما نسبت به دیگران، عموماً اعتراف دارند که حدس ارزشی ندارد، مگر اینکه آنان در مقام و جایگاه دارندهٔ حدس قرار گیرند و واجد حدس شوند. ابن‌سینا در این باره چنین تعبیری ندارد. سخنی که در الاشارات در این باب آورده چنین است:

هی قضا یا مبدأ الحکم بها حدس من النفس تویّ جداً، فزال معه الشک و اذعن له الذهن؛ فلو أن جاحدا جحد ذلك؛ لانه لم يتولّ الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس، او علی سبیل المناکره لم یتأت أن یتحقق له ما تحقق عند الحادس. (۹۹)

بر اساس این عبارت، حدسیات قضایای یقینی هستند و اگر کسی به انکار حدس پرداخت یا بدان دلیل است که مقدمات حدس را فراهم نکرده، یا اینکه استدلال نکرده است، که در این صورت، از سبادی برهان نخواهد بود، بلکه نظری می‌شود. اما ابن‌سینا اصراری ندارد که حدس برای دیگران حجت نیست. اما با توجه به تفسیری که از حدس و تعمیم آن داده شد، به دست آمد که از نظر ابن‌سینا، حدس منبع تمام علوم و دانش‌های آدمی است و حتی ادراک بدیهیات اولیه متوقف بر حدس است، و این خلاف آن چیزی است که معمولاً دربارهٔ حدس گفته می‌شود. حال، آیا می‌توان گفت که حدس، خود ارزش و اعتباری ندارد، اما منشأ تمام علوم انسان است؟

### کارکردهای معرفت‌شناختی حدس

بحث پایانی این مقاله در باب کارکردهای معرفت‌شناسانه حدس است. به نظر می‌رسد حدس می‌تواند سه نوع کارکرد داشته باشد: اول کارکرد روشی؛ دوم طرح آن در باب منابع معرفت؛ و سوم کارکرد آن در بحث از مبانی معرفت، بخصوص در بحث «توجیه و تعیین نوعی مبنایگرایی». از نظر روشی، می‌توان حدس را نوعی روش در کنار سایر روش‌ها، مثل قیاس و استقرا و تمثیل یا عقل و تجربه، دانست و یا به نوعی، به یکی از آنها بازگرداند؛ چنان‌که استنتاج فرضیه‌ای این‌گونه است. بنابراین، یک احتمال این است که حدس روشی باشد که تمامی روش‌های دیگر به حدس منتهی می‌شود یا اینکه دست کم، روش مستقلی باشد در کنار سایر روش‌ها برای دریافت حقایق، به ویژه اگر حدس را به شهود تحویل نماییم. با توجه به اینکه به نظر ابن‌سینا، تمامی معارف انسان به حدس منتهی می‌شود، نتیجه می‌گیریم که حدس تنها روش تحصیل معرفت خواهد بود.

اما گاه ممکن است مراد از آن، معرفت حدسی باشد و به این اعتبار، در بحث از مبادی برهان مطرح می‌شود، هرچند به صورت جمع (یعنی حدسیات). در این صورت، اگر آن را به عنوان مبدأ بدیهی تلقی نماییم، یکی از مهم‌ترین کارکردهای آن، تعیین نوعی مبنایگرایی اندیشمندان مسلمان است؛ به این معنا که اعتبار تمامی یا برخی از معرفت‌های دیگر ما به حدس و حدسیات منتهی می‌شود؛ یعنی معرفت‌های حدسی مبنا و پایه سایر معرفت‌های ما می‌شوند و آنها اعتبار و توجیه خود را از این معرفت‌ها کسب می‌کنند؛<sup>(۱۰۰)</sup> چنان‌که اگر نظر خواجه نصیرالدین طوسی ملاک بوده و معرفت‌های پایه محدود به اولیات باشند، حدس و حدسیات باز هم نقشی نخواهند داشت.

آنچه از ظاهر نظر ابن‌سینا به دست می‌آید، نوعی مبنایگرایی است که می‌توان به آن «مبنایگرایی معتدل» تعبیر کرد؛ زیرا بر اساس نظر وی، مبانی منحصر در اولیات نیستند، بلکه دست کم در انسان‌های معمولی، پنج دسته از یقینات می‌توانند مبنا قرار گیرند که یکی از آنها حدسیات است.



این در صورتی است که حدسیات را به عنوان مبدأ، خواه مستقل و خواه ملحق به تجربیات، قبول کنیم. از این رو، از نظر ابن سینا، حدس حجت و اعتبار دارد؛ همان‌گونه که تجربه چنین اعتباری دارد، هرچند در ابتدا میزان اعتبار آن هرگز به اعتبار اولیات نمی‌رسد؛ اما پس از آنکه با موازین اولی، یعنی اولیات، سنجیده شد، می‌تواند اعتباری به اعتبار اولیات داشته باشد.

البته باید یادآوری کرد که این سخن با آنچه در معرفت‌شناسی غرب رایج است تفاوت دارد؛ زیرا معرفت‌شناسان غربی معمولاً حدس - حتی حدس صائب -<sup>(۱۰۱)</sup> را معرفت تلقی نمی‌کنند؛ زیرا معرفت برحسب تحلیل آنها - که معتقدند به افلاطون باز می‌گردد - یعنی: «باور صادق موجب»<sup>(۱۰۲)</sup> که پس از طرح موارد نقض<sup>(۱۰۳)</sup> از سوی ادمنوند گتیه (Edmund Getier) قیود دیگری نیز به آن افزودند. در مجموع، یکی از قیود مسلم و غیرقابل انکار معرفت، «توجیه»<sup>(۱۰۴)</sup> است. به دلیل آنکه به نظر فلاسفه غربی، حدس توجیهی ندارد، معرفت محسوب نمی‌شود، حتی اگر صادق و صائب نیز باشد. بنابراین، بدیهی است که حدس و حدسیات به عنوان علم حصولی نمی‌توانند نقشی در معرفت‌شناسی داشته باشند، مگر اینکه به شهود و نوعی علم حضوری تحویل شوند. در آن صورت، می‌توانند مبنای واقع شوند، البته بنا بر نظر آنان که تجارب درونی و دریافت‌های بی‌واسطه را مبنای قرار می‌دهند و معتقدند که حدس و حذمیات معرفت خود موجب هستند.

کارکرد سوم حدس می‌تواند آن باشد که حدس را به عنوان منبع معرفت تلقی نماییم؛ یعنی مراد از آن، قوه‌ای است که تولید معرفت می‌کند؛ همان‌گونه که حواس بیرونی یا عقل، حافظه و مانند آنها موجب معرفت می‌شوند. آنچه بیشتر از کلمات ابن سینا استفاده می‌شد، همین تفسیر بود. بنابراین، حدس یکی از منابع یا ابزارهای معرفت تلقی خواهد شد.

#### حدس و استنتاج فرضیه‌ای

یکی دیگر از کارکردهای حدس - همان‌گونه که قبلاً اشاره شد - کارکرد علمی آن است و از این

طریق است که برخی از محققان اخیر یکی از کارکردهای حدس را «کشف» علمی و فرضیه‌سازی در عرصه اندیشه دانسته‌اند. (۱۰۵) برخی دیگر از محققان با تقسیم مراحل تفکر به تدبّر، فرض و برهان و تمایز نهادن میان خیال و حدس، «حدس» را این‌گونه تعریف کرده‌اند:

اطلاق اجنحة الفكر بالترف علی جنبات الحیاة، بحثاً عن الحقیقة. (۱۰۶)

این دسته «ابتکارات» را فرزند حدس خوانده‌اند. (۱۰۷)

برخی هم گام فراتر نهاده، میان حدس منطقی و آنچه «استنتاج فرضیه‌ای» (۱۰۸) نامیده می‌شود، ارتباطی یافته‌اند؛ به این معنا که آنچه معروف به «استنتاج فرضیه‌ای» است، در واقع، همان حدس در اندیشه منطقی دانان مسلمان است. (۱۰۹) در این زمینه، پروراندن تخیل را موجب رشد حدس و در نتیجه، توسعه علم و دانش دانسته‌اند. (۱۱۰)

استنتاج فرضیه‌ای را برای نخستین بار، عملگرایی معروف آمریکایی، چارلز ساندرز پیرس (Charlse Sanders Pierce) به صراحت، مطرح نمود. وی، که استنتاج قیاسی را ناکارآمد و استقرا را مواجه با اشکال می‌دانست، درصدد برآمد شیوه دیگری ارائه دهد که در عرصه علم کارایی داشته باشد. (۱۱۱) برای این منظور، از اصطلاح «abduction» استفاده کرد که در انگلیسی، به معنای «ربودن» و «دزدیدن» است. (۱۱۲) بنابراین، سه نوع استنتاج داریم: قیاسی، استقرایی و فرضیه‌ای.

بر این نوع استنتاج، عنوان «استنتاج معطوف به بهترین تبیین» (۱۱۳) نیز اطلاق نموده‌اند که به طور تقریبی، مطابق است با آنچه دیگران آن را «فرضیه»، (۱۱۴) «روش فرضیه‌ای»، (۱۱۵) «استنتاج فرضی»، (۱۱۶) «روش حذفی»، (۱۱۷) «استقرای حذفی» (۱۱۸) و «استنتاج نظری» (۱۱۹) می‌نامند. (۱۲۰) ایده اصلی این شکل از استنتاج آن است که ملاحظات تبیینی می‌توانند ما را به استنتاج نتیجه‌ای رهنمون شوند؛ همان‌گونه که دانشمندان از شواهد موجود، فرضیه‌ای را استنتاج می‌کنند که در صورت صحت، می‌توانند آن فرضیه را بهتر تبیین نمایند. (۱۲۱)

همان‌گونه که از مثال‌های مورد استفاده در استنتاج معطوف به بهترین تبیین پیداست، صورت

این استدلال را می‌توان متفاوت از اشکال سنتی قیاس و استقرا ترسیم نمود. در این شیوه از استنتاج، ابتدا نتیجه به دست می‌آید، آن‌گاه مقدمات آن ذکر می‌شوند.<sup>(۱۲۲)</sup> به عبارت دیگر، در ابتدا فرضیاتی شکل می‌دهیم و بعد سعی می‌کنیم بر اساس آن باورهایی را به دست آوریم؛ باورهایی که در ابتدا از احتمال اندکی بهره‌مندند، اما سازگاری و توان پاسخ دادن آنها به چراهای آن فرضیه و در کنار هم نشانیدن جمیع داده‌ها، هم می‌تواند فرضیه مذکور را استحکام بخشد و هم احتمال صحت خود آن باورها را افزایش دهد. از همین امر می‌توان دریافت که چرا به آن «استنتاج فرضیه‌ای» گفته‌اند و گاه به آن استنتاج «فرضی - قیاسی» نیز می‌گویند.

بنابراین، تفاوت این شکل از استنتاج با استنتاج قیاسی در آن است که در قیاس، ابتدا مقدمات ذکر می‌شوند و بعد براساس آنها نتیجه‌ای استخراج می‌گردد؛ اما در استنتاج فرضیه‌ای، نتیجه به صورت احتمالی مفروض دانسته می‌شود و براساس آن، شواهد و قراینی جست‌وجو می‌گردند. در صورت یافتن چنین شواهدی، پژوهشگر به این نتیجه می‌رسد که هم آن فرض درست است و هم دلایل مذکور را به درستی تحصیل نموده است. به این دلیل است که این نوع ارتباط نزدیکی با انسجام‌گرایی<sup>(۱۲۳)</sup> و کل‌گرایی<sup>(۱۲۴)</sup> پیدا می‌کند.

اما این شکل از استنتاج با پرسش‌هایی مواجه است: اولاً، تمایز آن با سایر اشکال استنتاج چندان مسلم نیست. ثانیاً، ملاک اینکه چه نوع تبیینی بهترین تبیین است و در واقع، معیار برتری یک تبیین بر تبیین دیگر چیست؟ همین مسائل موجب گردیده جمعی با آن مخالفت ورزند. متفکرانی همچون ون فراسن (Van Fraassen)، فاین (Fine)، نانسی کارترایت (Nancy Cartwright) و عموم آنتی رئالیست‌ها (anti-realist) همین نگرش را دارند و نقدهای جدی بر آن وارد نموده‌اند.

حال با توجه به آنچه بیان شد، این پرسش مطرح می‌شود که آیا میان حدس منطقی و استنتاج

فرضیه‌ای رابطه‌ای هست یا نه؟

### تمایزهای حدس و استنتاج فرضیه‌ای

به نظر می‌رسد به رغم تشابه بدوی میان حدس و استنتاج فرضیه‌ای، تمایزهایی میان آن دو وجود دارند؛ به این معنا که گرچه ممکن است منشأ استنتاج فرضیه‌ای حدس باشد و از حدس برای به دست آوردن یک فرضیه استفاده گردد، اما خود استنتاج فرضیه‌ای حدس و حدسیات نیست. از این رو، می‌توان گفت: از نظر محتوایی، قلمروی و شکلی، میان آن دو تفاوت‌هایی وجود دارند. یکی از وجوه تمایز آن است که حدس قابل تعمیم نیست، در حالی که استنتاج فرضیه‌ای را می‌توان برای دیگران هم قابل قبول و فهم نمود. همان‌گونه که گذشت، در برخی کلمات منطوق دانان آمده بود که حدس خارج از قدرت انسان است، یا اینکه غیر قابل اثبات است. این‌گونه تعابیر بیانگر آن هستند که حدس غیر قابل تبیین است، و تبیین چیزی جز «فهم‌پذیری» نیست.<sup>(۱۲۵)</sup> بنابراین، حدس استنتاجی است که نمی‌توان دیگران را در آن مشارکت داد و فهم آن را همگانی کرد، همان‌گونه که در عبارت غزالی گذشت، در حالی که افتخار استنتاج فرضیه‌ای آن است که تبیین همگانی دارد و می‌توان دیگران را نیز در فهم آن شریک و سهیم کرد. از این روست که حدس امری شخصی است و برای دیگران معتبر تلقی نمی‌شود، اما استنتاج مذکور این‌گونه نیست؛ چون تبیین دارد. به بیانی دیگر، درباره هر حادثه، فرضیه‌های متعددی قابل طرح است، اما تنها برخی از آنها جدی گرفته می‌شوند. دلیل گزینش این فرضیه‌ها، توجیهاات آنهاست که در واقع، انتخاب آن فرضیه‌ها را مبدل و مبین می‌سازند و این توجیهاات همگانی و نوعی هستند. از سوی دیگر، قلمرو حدسیات یقینیات است. از این روست که معمولاً گفته‌اند: در حدس، شک و تردید باقی نمی‌ماند؛ چنان‌که در عبارت ابن‌سینا و غزالی نیز آمده بود، در حالی که استنتاج از راه بهترین تبیین، استنتاج احتمالی است. به تعبیر دیگر، حدسیات گرچه در بحث از مبادی علوم حصولی مطرح می‌گردند و آنها را برای دیگران قابل غیر قابل اعتبار می‌دانند، اما به هرحال، یقینی دانسته می‌شوند.<sup>(۱۲۶)</sup> علاوه بر آن، حدس سرانجام، به نوعی به سمت شهود و عرفان سوق داده شد.

در صورتی که حدس در علم حصولی مطرح باشد، باز هم می‌توان از نظر شکلی، میان آن و استنتاج از راه بهترین تبیین تفاوت‌هایی یافت؛ مثلاً، در حدس نتیجه و حدّ وسط یکجا حاصل می‌شوند، در حالی که در استنتاج از راه بهترین تبیین، نخست نتیجه حاصل می‌شود و به عنوان یک فرض در کنار سایر فرض‌ها مطرح می‌گردد، سپس محقق در صدد یافتن دلایل و تبیین‌هایی برمی‌آید که حکم مقدمات را دارند. با توجه به این مقدمات اکتسابی است که یک فرضیه می‌تواند فرض‌های رقیب را کنار بزند، در حالی که در حدس، وجود مقدمات از قبل مفروض و مسلم است؛ چنان‌که در باب چیهستی حدس بیان گردید.

تمایز دیگر حدسیات و استنتاج فرضیه‌ای آن است که حدسیات نوعی معرفت محسوب می‌شوند و به این اعتبار است که از مبادی بوده و در واقع، نوع سبناگرایی مورد نظر اندیشمندان مسلمان را ترسیم می‌کنند، در حالی که استنتاج فرضیه‌ای به عنوان شیوه‌ای از استنتاج به وجود آمده و در کنار سایر روش‌ها مطرح است؛ همان‌گونه که برهان «سبر و تقسیم» شیوه‌ای برای اثبات است. مگر اینکه نقش و کارکرد حدس در کارکرد روشی آن منحصر گردد. از این رو، اگر تشابهی باشد، میان استنتاج فرضیه‌ای و برهان «سبر و تقسیم» است. برهان مزبور که برای اثبات تمثیل از آن استفاده می‌نمایند، برهانی است که در آن اوصاف اصل را یک‌ایک می‌شمارند و در واقع، فرضیه‌های ممکن را مطرح نموده، پس از ابطال دیگر فرض‌ها نتیجه می‌گیرند که فرضیه مورد نظر درست است. مقدّم این برهان به لحاظ صوری، قیاس منفصل است و تالی آن یک قیاس استثنایی که معمولاً فقها از آن برای اثبات حجّیت تمثیل فقهی استفاده کرده‌اند.<sup>(۱۲۷)</sup> بنابراین، از جهاتی می‌توان میان حدس و حدسیات و استنتاج معطوف به بهترین تبیین، تفاوت‌هایی یافت.

### نتیجه

با توضیحی که از تفسیر حدس و حدسیات به دست آمد، «حدسیات» قضایایی هستند که در آنها حدّ وسط استنتاج را حدس، خود به دست آورده است، بدون اینکه تأمل، تفکر و اکتسابی

صورت گرفته باشد و به تعبیر دیگر، برای به دست آوردن حدّ وسط، حرکتی صورت نمی‌گیرد. از این رو، در تعریف «حدس» معمولاً «حرکت» را به کار نبرده‌اند، برخلاف فکر. به همین دلیل است که ابن‌سینا تقابل میان حدس و فکر را مطرح نموده است. به دلیل آنکه در «فکر» حرکتی صورت می‌گیرد، به منطق نیازمند است، برخلاف حدس، هرچند در حدس نیز بنا بر یک احتمال، در حرکت صورت می‌گیرد و حرکت دوم آن به دلیل اینکه قهری و ضروری است، بی‌نیاز از منطق است و اگر هم نیاز به منطق باشد، تنها در حرکت اول آن است.

حدس در ابتدا در مواردی محدود به کار می‌رفت، اما بعداً تعمیم‌هایی در معنا و قلمرو آن داده شد و بیشترین نقش را در این زمینه خود/ابن‌سینا داشته است. وی از حدس در جهت تفسیر آیات قرآن، و برخی دیگر از آموزه‌های دینی استفاده نمود. آنچه ابن‌سینا در باب حدس گفته بود، به دست اندیشمندان بعدی، صبغهٔ عرفانی پیدا کرد و مقامی رفیع کسب نمود و به تعبیر دیگر، حدس عملاً جای خود را به شهود سپرد؛ حدسی که موجب معرفت حصولی می‌شد، به منبعی برای معرفت حضوری تبدیل گردید. اما حدسیات، که داده‌های حدسی بودند، سرنوشت دیگری داشتند، تا آنجا که همگان به عدم حجّیت آن رأی داده‌اند.

به همین دلیل، به بررسی وجه بدهات حدسیات پرداختیم و دیدیم که بدهات آنها اختلافی است. در مجموع، بنا بر یک تعریف، می‌توان آن را بدیهی دانست؛ اما بنا بر تعریف دیگر، حدسیات در زمرهٔ نظریات جای می‌گیرند. عواملی موجب این اختلاف شده‌اند.

در مجموع، چند نوع کارکرد را می‌توان برای حدس برشمرد. در عرصهٔ معرفت‌شناختی - دست کم - سه نوع کارکرد دارد که عبارتند از اینکه حدس به عنوان منبع و ابزار معرفت تلقی شود؛ حدس به عنوان نوعی روش، در قبال سایر روش‌های استنتاج باشد؛ و اینکه حدس را نوعی معرفت بدانیم؛ چنانکه به همین اعتبار، آن را در مبادی برهان مطرح کرده‌اند و در این صورت، گونه‌ای مبنای‌گرایی مورد نظر اندیشمندان مسلمان ترسیم می‌شود.

از جمله کارکردهای حدس، کارکرد علمی آن است که اخیراً از سوی برخی از محققان

مسلمان مطرح گردیده و برخی گام فراتر نهاده‌اند، تا آنجا که حدس را همان «استنتاج معطوف به بهترین تبیین» قلمداد کرده‌اند. به نظر می‌رسد به رغم تشابه بسیار آن دو، تفاوت‌هایی میان آنها وجود دارند. مهم‌ترین این تفاوت‌ها عبارتند از اینکه حدس و حدسیات، به رغم عدم حجیت آنها برای دیگران، برای دارنده حدس یقینی و غیرقابل تشکیک هستند، در حالی که استنتاج از راه بهترین تبیین، نوعی استنتاج احتمالی است. علاوه بر آن، از نظر شکلی و صوری نیز میان آن دو تفاوتی وجود دارد. تمایز سوم آن دو تمایز در نوع کارکرد است؛ به این معنا که حدس کارکرد عام دارد، اما استنتاج فرضیه‌ای محدود به کارکرد روشی است، آن‌گونه که بنیان‌گذاران آن مدعی بودند.



پی‌نوشت‌ها .....

- ۱- خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح مدرّس رضوی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶)، ص ۳۴۵.
- ۲- در این باب، کمابیش اختلافاتی وجود دارند. برخی حصر آن را عقلی و برخی استقرایی دانسته‌اند. رک. محمدرضا مظفر، المنطق (قم، منشورات فیروزآبادی، ۱۴۲۱)، ص ۲۶۰ و ۲۶۱.
- ۳- رک. قطب‌الدین رازی، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية (قم، بيدار، ۱۳۸۲)، ص ۴۵۸- ۴۵۹ / ابوالثناء محمود اصفهانی، مطالع الانظار في شرح طوابع الانوار (ترکیه، بی‌نا، ۱۳۰۵)، ص ۵۶ / شمس‌الدین فناری، مقید فناری علی قول احمد در علم منطق (تهران، وفا، بی‌نا)، ص ۶۰.
- ۴- ابن‌سینا، النجاة، ویراسته محمدتقی دانش‌پژوه، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹)، ص ۳۴۰.
- ۵- محمدعلی تهانوی، موسوعة کشاف اصطلاحات العلوم و الفنون (بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶)، ج ۱، ص ۶۲۶.
- ۶- محمد معین، فرهنگ فارسی (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸)، ص ۱۳۴۴.
- ۷- عبارت ارسطو چنین است: «و اما الذكاء فهو حسن حدس ما يكون...» (ارسطو، منطق ارسطو، حقیقه و قدّمه عبدالرحمن بدوی (کویت، وکالت المطبوعات، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰)، ج ۲، ص ۴۲۶.
- ۹- چنان‌که شهرزوری می‌گوید که پس از ضمیمه کردن آن قیاس خفی است: «حصل الجزم بأن نوره مستفاد من نور الشمس...» (شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراف، تصحیح حسین ضیایی (تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲)، ص ۱۲۲.
- ۱۰- رک. ارسطو، منطق ارسطو، ج ۲، ص ۴۲۶.
- ۱۱- ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، تحقیق مجتبی زارعی (قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱)، ص ۲۴۳.
- ۱۲- ابن‌سینا، النجاة، ص ۱۶۹.
- ۱۳- ابن‌سینا، الشفاء، البرهان (قم، ذوی‌القربی، ۱۴۲۸)، ص ۵۹.
- ۱۴- بهمنیار، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، ص ۲۶۴.
- ۱۵- سهلان ساوی، البصائر التصیریة، تحقیق رفیق المعجم (بیروت، دارالفکر اللبناني، ۱۹۹۳)، ص ۲۷۶.
- ۱۶- دبیران قزوینی، منطق العین، تصحیح و تعلیقه زین‌الدین جعفر زاهدی، به نقل از: نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد ۲۱ (زمستان ۱۳۹۷ق)، ص ۲۱۸ / قطب‌الدین رازی، تحرير القواعد المنطقية، ص ۴۵۷ / حسن بن یوسف حلّی، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية، تصحیح فارس حسون تبریزیان (قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲)، ص ۳۹۶ / همو، الاسرار الخفية فی العلوم العقلية (قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹)، ص ۴۰۵.



۱۷- ابن سینا در این باره می‌گوید: «و مما يحق هذا أن من المعلوم الظاهر أن الامور المعقولة التي يتوصل الي اكتسابها إنما تكتسب بحصول الحدّ الاوسط في القياس. (ابن سینا، النجاة، ص ۳۴۰). بر همین اساس است که قیاس را تعریف کرده‌اند به: «قول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر...» (مأناً عبدالله يزدی، الحاشية على تهذيب المنطق «بی‌جا، بی‌نا، ۱۳۶۳»، ۱۵۷-۱۵۹). این از آن‌روست که آنچه در منطق در بحث «حجت» مهم است، بحث از قیاس است و قیاس همواره مرکب از چند قضیه است. اگر بنا بر فرض درستی مواد، ترکیب - یعنی صورت استدلال - درست بوده و چینش مناسب داشته باشد، ترتب نتیجه فهری و ضروری خواهد بود.

۱۸- ابن سینا، النجاة، ص ۳۴۰.

۱۹- ر.ک. ارسطو، منطق ارسطو، ص ۳۲۹.

۲۰- این اقسام عبارتند از: تعلیم و تعلّم تنبیهی، تعلیم و تعلّم تقلیدی، تعلیم و تعلّم تفهیمی، تعلیم و تعلّم تلقینی، تعلیم و تعلّم صناعی، تعلیم و تعلّم تأدیبی، تعلیم و تعلّم فکری، تعلیم و تعلّم ذهنی، تعلیم و تعلّم حدسی. ۲۱- ابن سینا به اختلافی اشاره دارد که میان «فکری» و «ذهنی» وجود دارد. برای آگاهی از توضیح آن، ر.ک. محدّد تقی مصباح، شرح برهان شفا، تحقیق و نگارش محسن غروی‌ان (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۶)، ص ۸۵.

۲۲- عبارت ابن سینا چنین است: «التعلیم و التعلّم منه صناعی...، و منه تلقینی... و منه تأدیبی... و منه تنبیهی... و الذهنی و الفکری... (ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۵۷).

۲۳- ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۵۹.

۲۴- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی (قم، مرکز نشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵)، ص ۳۳۹.

۲۵- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح نجفقلی حبیبی (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰)، ج ۴، ص ۲۰۷.

۲۶- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۳۹.

۲۷- ابن سینا، الاشارات و التنبیهات، ۲۴۳ / خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیهات (قم، البلاغ، ۱۳۷۵)، ج ۲، ص ۳۵۷.

۲۸- ۳- ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۵۹.

۳۱- قید «تخیل» برای آن است که گاه درک جزئی لازم است و درک جزئی بدون تخیل امکان ندارد، برخلاف درک کلی. به دلیل اینکه درک جزئی زیاد است، «قیاس» را این‌گونه تعریف کرده‌اند: بی‌بردن از جزئی به کلی،

در حالی که قیاس همواره پی بردن از جزئی به کلی نیست؛ مثلاً، ضرب اول از شکل اول سیر از کلی به کلی است. (غلامرضا فیاضی، «درس اشارات، علم النفس»، جلسه ۴۵).

۳۲ و ۳۳- ابن سینا، *الاشارات والتنبیها* در: نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات والتنبیها*، ج ۲، ص ۳۵۸.  
 ۳۴- همان، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۱۱ / محمود شهابی، رهبر خرد (تهران، کتابخانه ختّام، ۱۳۸۰)، ص ۹. البته اختلاف است که فکر در برابر حدس، کدام معنای آن است. ر.ک. عبدالمحسن مشکاة‌الدینی، *منطق نوین* (تهران، آگاه، ۱۳۶۲)، ص ۱۱۷.

۳۵- محمدتقی مصباح، *شرح برهان شفاء*، ج ۱ و ۲، ص ۸۷-۷۶.

۳۶- خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات والتنبیها*، ج ۱، ص ۹.

۳۷- ابن سینا و پس از او ابوالعباس لوکری «منطق» را چنین تعریف کرده‌اند: «آنچه علم بتعلّم منه ضروب الانتقالات من امور حاصله فی ذهن الانسان الی امور مستحصلة و احوال تلک الامور» (ابن سینا، *الاشارات والتنبیها*، در: خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات والتنبیها*، ج ۱، ص ۷۱ / ابوالعباس لوکری، *بیان الحق بضممان الصدق*، تصحیح ابراهیم دیباجی (تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴)، ص ۱۲۱).

۳۸- محمدتقی مصباح، *شرح برهان شفاء*، ص ۶.

۳۹- درباره معنای «فکر» و احتیاج آن به منطق، ر.ک. حسن بن یوسف حلّی، *الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*، ص ۸. در ادامه، وی به طور کلی، دو گروه را بی نیاز از منطق می‌داند: اول اصحاب دارای قوه قدسی که علوم را بدون تجشم کسب تحصیل می‌کنند. و دوم اصحاب دارای فکر صحیح. این دو گروه بی نیاز از منطق هستند. (همان).

۴۰- به این دلیل است که برخی «فکر» را تعریف کرده‌اند به: «ترتیب امور معلومه ترتیباً خاصاً لیتأدی منها الی تحصیل غیر المعلوم» افضل‌الدین خونجی، *کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، تصحیح حسن ابراهیمی نائینی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد فلسفه و کلام (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲-۱۳۷۳)، ص ۴ / شمس‌الدین محمد شهرزوری، *شرح حکمة الاشراف*، ص ۵۱-۵۲.

۴۱- البته این سخن خلاف نظر خواجه نصیرالدین طوسی است که هر سه حرکت را نیازمند منطق می‌داند. ر.ک. خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات والتنبیها*، ج ۱، ص ۱۱. برای آگاهی از توضیح بیشتر، ر.ک. حسن بن یوسف حلّی، *اسرار الخفیة*، ص ۸.

۴۲- محمود شهابی، رهبر خرد، ص ۹.

۴۳- شمس‌الدین فناری، *مقید فناری علی قول احمد در منطق* ص ۶۱.

۴۴- به نظر برخی، در حدس اصلاً حرکتی نیست. ر.ک. محمدعلی تهانوی، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون*

- و العلوم، ج ۱، ص ۶۲۶.
۴۵. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۵۸.
۴۶. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۱۸ / حسن بن یوسف حلّی، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید (قم، بیدار، ۱۳۸۱)، ص ۱۱۶ و ۳۱۲.
۴۷. ر.ک. قطب‌الدین رازی، تحریر القواعد المنطقية، ص ۴۵۹ / حسن بن یوسف حلّی، القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية، ص ۳۹۶ / ابوالنشاء محمود اصفهانی، مطالع الانظار، ص ۵۸.
۴۸. دبیبران قزوینی، منطق العین، ص ۲۱۸ / قطب‌الدین رازی، شرح المطالع فی المنطق (قم، کتبی نجفی، بی‌تا)، ص ۳۳۴.
۴۹. ابوالنشاء محمود اصفهانی، مطالع الانظار، ص ۵۷.
۵۰. سمیع دغیم، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب (بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۹۶)، ص ۳۱۴.
۵۱. شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۴۱.
۵۲. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۱۳.
۵۳. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۱، ص ۲۱۴.
۵۴. همان، ص ۲۱۶.
۵۵. ر.ک. همان، ص ۲۱۸.
۵۸. حسن بن یوسف حلّی، الجوهر النضید، ص ۲۱۵.
۵۹. ملّاصدرا (صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹)، ج ۳، ص ۵۱۶.
۶۰. محمدتقی مصباح، شرح برهان شفا، ص ۹۰.
۶۱. ابن سینا، الشفاء، البرهان، ص ۵۷.
۶۲. شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۲۹.
۶۳. شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۳۲.
۶۴. محمدعلی تهانوی، موسوعة کشاف اصطلاحات العلوم و الفنون، ج ۱، ص ۶۲۶.
۶۵. نور: ۳۶.
۶۷. محمدرضا مظفر، المنطق، ص ۲۶۷.
۶۸. عبدالمحسن مشکوة‌الدینی، منطق نوین، ص ۵۸۸.

69. intuition.

- ۷۰- ر.ک. معن زیاده، موسوعة الفلسفية العربية (بی‌جا، معهد الانماء العربی، ۱۹۸۸)، ج ۲، ص ۴۸۸ / ابراهیم مصطفی ابراهیم، مفهوم العقل فی الفكر الفلسفی (بیروت، دارالنهضة العربیة، ۱۹۹۳)، ص ۴۱.
- ۷۱- ابراهیم مصطفی ابراهیم، مفهوم العقل فی الفكر الفلسفی، ص ۱۳۳.

72. immediate apprehension.

- ۷۳- پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمهٔ یحیی مهدوی (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷)، ص ۲۹.
- ۷۴ و ۷۵- محمد غزالی، معیار العلم فی فن المنطق، تصحیح علی بوملحم (بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۴۲۱)، ص ۱۶۸.
- ۷۶- محمد علی تهانوی، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، ج ۲، ص ۱۲۸۶.
- ۷۷- ابن مراتب عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد. ر.ک. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۳۵۴-۳۵۵.
- ۷۸- همان، ج ۲، ص ۳۵۳-۳۵۴.
- ۷۹- نور: ۳۵.
- ۸۰- ابن سینا، رساله فی اثبات النبوت لابن سینا، تحقیق و قدم لها میثال مرموره (بیروت، دارالنهار للنشر، ۱۹۹۱)، ص ۲۶.
- ۸۱- همان، ص ۲۸.
- ۸۲- ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۳۲۱.
- ۸۳- ابن سینا، المباحثات (قم، بیدار، ۱۳۷۱)، ص ۱۰۷، ۸۸ و ۷۲.
- ۸۴- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۹۳-۹۷.
- ۸۵- ابن تیمیه، الردة علی المنطقیین (بیروت، دارالفکر اللبنانی، ۱۹۹۳)، ج ۱، ص ۱۰۴.
- ۸۶- ابوالثناء محمود اصفهانی، مطالع الانظار، ص ۱۳.
- ۸۷- قطب‌الدین رازی، شرح المطالع فی المنطق، ص ۱۶۴.
- ۸۸- جلال‌الدین دوانی، الحاشیة علی حاشیة الشریف الجرجانی، در: شروح الشمسیه (بیروت، شركة شمس المشرق، بی‌تا)، ص ۲۶۳.
- ۸۹- ر.ک. خواجه نصیرالدین طوسی، متن اساس الاقتباس، تصحیح عبدالله انوار (تهران، مرکز، ۱۳۷۵)، ص ۳۴۰.
- ۹۰- قطب‌الدین محمد رازی، شرح المطالع فی المنطق، ص ۱۰.
- ۹۱- فخرالدین رازی، شرح عیون الحکمة (طهران، مؤسسه الصادق للطباعة النشر، ۱۳۷۳)، ج ۱، ص ۲۰۶ /

## حدس و جایگاه آن از دیدگاه ابن سینا □ ۱۸۹

فخرالدین رازی، لباب الاشارات و التنبیها، تصحیح احمد حجازی السقاء (قاهره، مکتبه الکلیات الازهریه، ۱۹۸۶)، ص ۵۵۵۴ / فخرالدین رازی، منطق الملتخص، تصحیح فرامرز فراملکی (تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۱)، ص ۳۴۴.

۹۲- حسن بن یوسف حلّی، الجوهر النضید، ص ۲۱۵.

۹۳- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۲۱۸.

۹۴- حسن بن یوسف حلّی، الجوهر النضید، ص ۲۱۵.

۹۵- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۲۱۵.

۹۶- همان، ص ۲۱۸.

۹۷- محمدتقی مصباح، شرح برهان شفاء، ج ۱، ص ۱۰۷.

۹۸- خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، ص ۳۴۴.

۹۹- ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۱۲۵.

۱۰۰- برای آگاهی از نحوه پایه بودن برخی از معرفت‌ها، ر.ک. رحمت‌الله رضایی، «مبنایابی معتدل»، ذهن ۲۴

(زمستان ۱۳۸۴)، ص ۱۰۵-۱۰۶.

101. lucky guess.

102. justified true belief.

۱۰۳- ر.ک. ادموند گتیه، «آیا معرفت، باور صادق موجه است؟»، ارفنون ۷ و ۸ (۱۳۷۴)، ص ۳۲۱.

104. justification.

۱۰۵- محمدتقی مدرّسی، المنطق الاسلامی؛ اصوله و مناهجه (بیروت، دارالبیان العربی، ۱۹۹۸)، ص ۳۹۸.

۱۰۶- همان، ص ۳۹۹.

۱۰۷- همان، ص ۴۰۱.

108. abduction.

۱۰۹- این سخن را جناب حجة الاسلام دکتر هادی صادقی در نشست علمی، که در انجمن «معرفت شناسی» در سال ۱۳۸۶ برگزار شد، بیان نمود.

۱۱۰- ارتباط میان تحیل و ابتکارات کمابیش در موارد دیگر نیز تکرار شده است. ر.ک. ایان بار بور، علم و دین،

ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴)، ص ۱۷۶. برخی بر ارتباط میان شعر و

اکتشافات علمی نیز تأکید نموده‌اند. ر.ک. مرتضی مطهری، مجموعه آثار (تهران، صدرا، ۱۳۸۶)، ص

۳۹۰-۳۹۱.

۱۱۱- ر.ک. رحمت‌الله رضایی، «استنتاج معطوف به بهترین تبیین»، معرفت فلسفی ۶ (زمستان ۱۳۸۳)، ص ۹۵-۶۱.

112. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 2003, p. 2.

113. inference to the best explanation.

114. abduction.

115. the method of hypthesis.

116. hypothetic inference.

117. the method of elimination.

118. eliminative induction.

119. theoretical inferenc.

۱۲۰- گیلبرت هارمن، «استنتاج از راه بهترین تبیین»، ترجمه رحمت‌الله رضایی، ذهن ۲۴، ص ۱۴۶.

121. Peter Lipton, "Inference to the Best Explanation", in *A Companion to the philosophy of science* (Oxford, Blackwell, 2000), p. 481.

122. *Ibid*, P.185.

123. coherentism.

124. cohlistm.

۱۲۵- ر.ک. رحمت‌الله رضایی، «مبنایگرایی معتدل»، ذهن ۲۴، ص ۱۰۳-۱۲۲.

۱۲۶- البته‌گاه حدس را به معنای «حدس ظنی» نیز به کار برده‌اند (ر.ک. ابن رشد، شرح البرهان لارسطو، تصحیح عبدالرحمان بدوی «کویت، تراث العربی، ۱۹۸۴»)، ص ۱۳۴ که در این صورت، حدس مورد نظر نیست که در منطق از آن بحث می‌شود.

۱۲۷- ر.ک. ملأهادی سزواری، شرح منظومه، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، (قم، ناب، ۱۳۸۴)، ج ۱، ص ۳۱۳ / محمد خوانساری، منطق صوری (تهران، آگاه، ۱۳۷۹)، ج ۲، ص ۱۳۸.

## منابع

- ابراهیم مصطفی ابراهیم، *مفهوم العقل فی الفكر الفلسفی*، بیروت، دارالنهضة العربية، ۱۹۹۳.
- ابن تیمیه، *الرد علی المنطقیین*، بیروت، دارالفکر اللبناني، ۱۹۹۳، ج ۱.
- ابن رشد، *شرح البرهان لارسطو*، تصحیح عبدالرحمان بدوی، کویت، تراث العربی، ۱۹۸۴.
- ابن سینا، *الاشارات و التنبیہات*، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- *الاشارات و التنبیہات* در: خواجه نصیرالدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیہات*، قم، البلاغه، ۱۳۷۵.
- *الشفاء، البرهان*، قم، ذوی القربی، ۱۴۲۸.
- *المباحثات*، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- *النجاة من الفرق بی بحر الضلالات*، ویراسته محمدتقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح حسن حسنه زاده آملی، قم، مرکز نشرالتابع لمکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵.
- *رسالة فی اثبات النبوت لابن سینا*، حقیقه و قدم لها میثال مرمره، بیروت، دارالنهار للنشر، ۱۹۹۱.
- *ارسطو، منطق ارسطو*، حقیقه و قدمه عبدالرحمن بدوی، کویت، وکالت المطبوعات، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۱.
- اصفهانی، ابوالنساء محمود، *مطالع الانظار فی شرح طوابع الانوار*، ترکیه، بی نا، ۱۳۰۵.
- باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاء الدین خزّمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- *بهمینار، التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- *پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- *تهانوی، محمدعلی، موسوعة کتاف الفنون و العلوم*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶، ج ۱.
- *حلی، حسن بن یوسف، الاسرار الخفیة فی العلوم العقلیة*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹.
- *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، قم، بیدار، ۱۳۸۱.
- *القواعد الجلیة فی شرح الرساله الشمسیة*، تصحیح فارس حسون تبریزیان، قم، انتشارات اسلامی، ۱۴۱۲.
- خوانساری، محمد، *منطق صوری*، تهران، آگاه، ۱۳۷۹، ج ۲.
- *خونجی، افضل الدین، کشف الاسرار عن غوامض الافکار*، تصحیح حسن ابراهیمی نائینی، پایان نامه کارشناسی ارشد فلسفه و کلام، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲-۱۳۷۳.
- *دغیم، سمیع، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب*، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۹۶.
- *دوانی، جلال الدین، الحاشیة علی حاشیة الشریف الجرجانی*، در: *شروح الشمسیة*، بیروت، شرکت شمس المشرق، بی تا.
- *رازی، فخرالدین، شرح عیون الحکمه*، طهران، مؤسسه الصادق للطباعة والنشر، ۱۳۷۳، ج ۱.
- *لباب الاشارات و التنبیہات*، تصحیح احمد حجازی السقاء، قاهره، مکتبه الکلیات الازهریة، ۱۹۸۶.
- *منطق الملتخص*، تصحیح فرامرز قراملکی، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۱.
- *رازی، محمد قطب الدین، تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الرساله الشمسیة*، قم، بیدار، ۱۳۸۲.
- *شرح المطالع فی المنطق*، قم، کتبی نجفی، بی تا.
- *رضایی، رحمت الله، «استنتاج معطوف به بهترین تبیین»*، *معرفت فلسفی* ۶ (زمستان ۱۳۸۲)، ص ۹۵-۶۱.
- *«مبناگرایی معتدل»*، *ذهن* ۲۴ (زمستان ۱۳۸۴)، ص ۱۰۳-۱۲۲.
- *زیادة، معن، موسوعة الفلسفیة العربیة*، بی جا، معهدالانماء العربی، ۱۹۸۸، ج ۲.

- ساوی، سهران، *البصائر النصيرية*، تحقیق رفیق العجم، بیروت، دارالفکر اللبناني، ۱۹۹۳.
- سبزواری، ملّاهادی، *شرح منظومه*، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، قم، تاب، ۱۳۸۴، ج ۱.
- سه‌رودی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ج ۴.
- *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن (تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ج ۲).
- شهابی، محمود، رهبر خرد، تهران، کتاب‌خانه خیام، ۱۳۸۰.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، *اساس الاقتباس*، تصحیح مدرّس رضوی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۶.
- *شرح‌الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه، ۱۳۷۵، ج ۱.
- *متن اساس الاقتباس*، تصحیح عبدالله انوار، تهران، مرکز، ۱۳۷۵.
- غزالی، محمد، *معیار العلم فی فن المنطق*، تصحیح علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۴۲۱.
- فناری، شمس‌الدین، *مقید فناری علی قول احمد در علم منطق*، تهران، وفا، بی‌تا.
- فیاضی، غلامرضا، «درس اشارات، علم النفس»، جلسه ۴۵.
- قزوینی، دبیران، *منطق العین*، تصحیح و تعلیقه زین‌الدین جعفر زاهدی، به نقل از: نشریه *دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد* ۲۱ (زمستان ۱۳۹۷ق)، ۱۶۲-۲۲۵.
- گنیه، ادموند، «آیا معرفت، باور صادق موجه است؟»، ترجمه شاپور اعتماد، *ارغنون* ۷، سال دوم، (۱۳۷۴)، ص ۳۲۴-۳۲۱.
- لوکری، ابوالعبّاس، *بیان الحق بضمّان الصدق*، تصحیح ابراهیم دیباجی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۴.
- مدرّسی محمدتقی، *المنطق الاسلامی؛ اصوله و مناهجه*، بیروت، دارالبيان العربی، ۱۹۹۲.
- مشکاة‌الدینی، عبدالمحسن، *منطق نوین*، تهران، آگاه، ۱۳۶۲.
- مصباح، محمدتقی، *شرح برهان شفاء*، تحقیق و نگارش محسن غرویان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، ۱۳۸۴، ج ۱ و ۲.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، ۱۳۸۶.
- مظفر، محمدرضا، *المنطق*، قم، منشورات فیروزآبادی، ۱۴۲۱.
- معین، محمد، *فرهنگ فارسی*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- ملّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۹، ج ۳.
- هارمن، گیلبرت، «استنتاج از راه بهترین تبیین»، ترجمه رحمت‌الله رضایی، *ذهن* ۲۳ (پاییز ۱۳۸۴)، ۱۴۶-۱۵۳.
- یزدی، ملّاعبدالله، *الحاشیه علی تهذیب المنطق*، بی‌جا، بی‌تا، ۱۳۶۳.
- Lipton, Peter, "Inference to the Best Explanation", in *A Companion to the Philosophy of Science*, ed. by W.H. Newton Smith, Oxford, Blackwell, 2002.