

فصلنامه علمی - پژوهشی آیین حکمت
سال ششم، زمستان ۱۳۹۳، شماره مسلسل ۲۲

حدسیات از نگاه منطق و فلسفه اسلامی

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۰/۲۰ تاریخ تأیید: ۹۴/۳/۱۷

* محمد حسین زاده

در این نوشتار، مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناختی را که درباره حدسیات بیان شدنی است ارائه کرده، کاوش و بررسی می‌کنیم. پس از بیان پیشینه این اصطلاح، به تعریف آن می‌پردازیم. سپس، چیستی حدس، تمایز آن با تجربه، تمایز آن با الهام، استقلال آن از عقل، و فرق حدسیات و مجربات را از نگاه اندیشمندان مسلمان بحث و بررسی می‌کنیم. در ادامه، بداهت آنها را ارزیابی و نقدهایی که متوجه بداهت و یقینی بودن آنها شده است ارائه کرده، به داوری می‌نشینیم. در پایان، نگاهی گذرا به اعتبار معرفت‌شناختی حدسیات می‌افکنیم.

واژگان کلیدی: حدس، فکر، الهام، تجربه، بداهت حدسیات، اعتبار

معرفت‌شناختی.

* دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مقدمه

حدسیات یا گزاره‌های حدسی در منطق، فلسفه، فلسفه علم، علوم تجربی و دیگر دانش‌های همگن کانون توجه بوده، از منظرهای گوناگونی در باره آنها پژوهش می‌شود. پژوهش درباره این دسته گزاره از نگاه معرفت‌شناختی اهمیت بیشتری دارد. در این نوشتار، مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناختی را که درباره آنها بیان شدنی است ارائه کرده، کاوش و بررسی می‌کنیم. در اصطلاح قدما، گزاره‌های حدسی - چه در دانش‌های عقلی همچون منطق و فلسفه و چه در علوم طبیعی - همچون مجربّات‌اند که از جمله قضایای واجب‌القبول، بدیهی، یقینی، مفید یقین و از مبادی اولیه برهان به‌شمار می‌روند، در برابر گزاره‌های حاصل از استقرا و دلیل استقرایی، که ظنی و مفید ظن‌اند، و نیز در برابر گزاره‌های حدسی به معنای تخمینی و از روی گمان، که آنها نیز ظنی‌اند. در این نوشتار، درباره حدسیات به معنای رایج در منطق و فلسفه اسلامی بحث می‌کنیم. در آغاز، به بیان پیشینه این اصطلاح می‌پردازیم.

پیشینه بحث

بحث درباره گزاره‌های حدسی یا حدسیات به معنای رایج در منطق و فلسفه - و نه به معنای گزاره‌های ظنی ناشی از تخمین و گمان - که گونه‌ای از گزاره‌های پسین‌اند، پیشینه‌ای بس دیرین دارد و تا گذشته‌ای بسیار دور قابل پیگیری است. ابن‌سینا (۳۷۰-۴۲۸ق) این دسته گزاره را حدسی نامیده است، هرچند آنها را به مجربات ملحق کرده است. از عصر او تا کنون، اصطلاح حدسیات در منطق و فلسفه اسلامی بر این دسته گزاره اطلاق می‌شود. از نگاه وی و عموم فیلسوفان و منطق‌دانان مسلمان، چنین گزاره‌هایی: یقینی، بدیهی و از

مبادی اولیه برهان‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۱۳/۱)

فارابی (۲۵۸-۳۳۹ق) با وجود اینکه به مبادی برهان و جدل و دیگر قیاس‌ها توجه داشته و درصدد شمارش مبادی قیاس‌های گوناگون بوده است، تا آنجا که در آثار وی کاوش کردیم، از حدسیات نامی نبرده است. البته، از برخی آثار وی استفاده می‌شود که این دسته از قضایا - یعنی حدسیات - همچون تجربیات، نظری‌اند. وی پس از آنکه قضایا را به دو دسته تقسیم می‌کند: ۱. قضایایی که مبتنی بر فکر و استدلال نیستند و بدون آنها حاصل می‌شوند. ۲. قضایایی که از راه فکر و استدلال حاصل می‌شوند، می‌افزاید که نمونه‌های دسته اول چهار گونه‌اند: مقبولات، مشهورات، محسوسات و معقولات اول. (رک. فارابی، ۱۴۰۸: ۱۹/۱-۲۰) سپس، در پایان، چنین نتیجه‌گیری می‌کند: «و ماعدا هذه الأصناف من المعلومات فانها نعلمه بقياس و استنباط». (همان، ۲۰) براساس این عبارت، باید حدسیات را که قضایایی کلی و یقینی‌اند نظری - و نه بدیهی - به‌شمار آورد. گذشته از آن، فارابی در برخی از دیگر مواضع نامی از حدسیات و تجربیات نبرده، تنها همان چهار دسته ذکر شده را برمی‌شمارد، با این ویژگی که آنها به استدلال و تفکر نیازی ندارند. (رک. همان: ۳۶۴) افزون بر آن، فارابی ذکاء را تعریف کرده است؛ با تعریفی که از آن ارائه کرده، درمی‌یابیم که به حدس و ذکاء و گزاره‌های مستند بدانها توجه داشته است و فی‌الجمله تمایز میان حدسیات و تجربیات یا حدس و تجربه برای وی مطرح بوده است. (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۱) بدینسان، با نگاهی به آثار متفکران مسلمان درمی‌یابیم اولین کسی که به دقت این دسته گزاره را در آثار گوناگون خود بررسی کرده و به بداهت و یقینی بودن آن تصریح کرده است، ابن‌سیناست.

به نظر می‌رسد پیشینه بحث را می‌توان تا گذشته‌ای دورتر دنبال کرد. پیش از ابن‌سینا و فارابی، در یونان باستان، ارسطو نیز به حدس و ذکاوت (ذکاء) و گزاره‌های مستند بدانها توجه داشته است و احتمالاً تمایز میان حدسیات و تجربیات یا حدس و تجربه، فی‌الجمله، برای وی مطرح بوده است. (ارسطو، ۱۹۸۰: ۶۲۶/۲)

به هر روی، ابن‌سینا واژه «حدسیات» یا «حدسی» را در برابر فکری - چنان‌که دیدیم - در مورد این دسته گزاره به‌کار برده و آنها را مبادی اولیه برهان دانسته و به بداهت و واجب‌القبول بودن آنها تصریح کرده است، چنانکه در تعریف حدسیات مشاهده خواهیم کرد. پس از وی تا عصر حاضر، اصطلاح «حدس» بدین معنا در منطق و فلسفه شایع و رایج است و عموم حکما و منطق‌دانان مسلمان حدسیات را یقینی، بدیهی و از مبادی برهان دانسته‌اند.

در میان منطق‌دانان، حکما و متکلمان، مخالفانی هرچند به ندرت نیز دیده می‌شود. با نگاهی گذرا، بدین نتیجه دست می‌یابیم که برای اولین بار فخرالدین رازی (۶۰۶-۵۴۴ق) چندین نقد را در آثار متعدد خود بر حدسیات همچون تجربیات وارد کرده است و از آن اشکال‌ها نتیجه گرفته است که آنها نه تنها بدیهی بلکه یقینی و مفید یقین نیستند و، از این رو، نمی‌توان آنها را از مقدمات اولیه برهان به‌شمار آورد. (فخرالدین رازی، ۱۴۱۵: ۲۰۶/۱-۲۰۷؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۴۴-۳۴۵؛ همو، ۱۹۸۶: ۵۴-۵۵؛ همو، ۱۳۳: ۲۵؛ همو، ۱۳۸۴: ۲۶۶/۱)

با وجود اشکال‌های گوناگون فخرالدین رازی، در عصر وی و نیز پس از او تا دوره معاصر توجه چندانی به گفته‌های وی نشده است. فقط برخی همچون شیخ اشراق (۵۸۷-۵۴۹ق) (سهروردی، ۱۳۸۳: ۱۲۱) کاتبی (۶۰۰-۶۷۵ق) (رک. کاتبی،

۱۳۸۲: ۴۵۷) و شارحان گفتار آنان (قطب الدین رازی، ۱۳۸۲: ۴۶۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳: ۱۲۳) قایل شدند که یقین یا علم حاصل از حدس و تجربه بر دیگران حجت نیست. (کاتبی، ۱۳۸۲: ۴۵۷)

باوجود آنکه از نگاه عموم فیلسوفان و منطقدانان مسلمان - جز فخرالدین رازی - چنین گزاره‌هایی یقینی، بدیهی و مبادی اولیه برهان‌اند، در نوشتاری که چندان معروف و شناخته‌شده نیست، نویسنده‌اش که او نیز گمنام است، به بعضی نسبت می‌دهد که حدسیات را نظری شمرده‌اند. افزون بر آن، وی به بسیاری از اندیشمندان مسلمان نسبت می‌دهد که حدسیات را ظنی دانسته‌اند و خود نیز این نظریه را برمی‌گزیند (باجوری، بی‌تا: ۹۰؛ ر.ک. ابن سعید، بی‌تا: ۲۵۴)؛ نویسنده نظریه نخست را به برخی و نظریه دوم را به شمار بسیاری نسبت می‌دهد، بدون آنکه نامی از کسانی که چنین نظریه‌هایی را برگزیده‌اند ببرد یا دست‌کم برای هریک از اقوال، نمونه‌ای از آن قایلان را ذکر کند. این گروه بسیار از عالمان - به گمان نویسنده - که قایل‌اند حدسیات ظنی‌اند چه کسانی هستند و در کدامین اثرشان چنین دیدگاهی را برگزیده‌اند؟ کاش نویسنده نام چند تن از برجستگانش را ذکر می‌کرد.

به نظر می‌رسد براساس قرائنی، به‌ویژه سخن برخی از تعلیقه‌نویسان^۱، مراد وی از بسیاری از عالمان متکلمان است. چه بسا وی دیدگاه اخیر و دیگر نظریه‌ها را از گفته‌های تفتازانی برگرفته است. (تفتازانی، ۱۴۰۹: ۲۱۴/۱-۲۱۵)

۱. همچون ابن سعید در تعلیقه بر حاشیه عطار. وی چنین نگاشته است: «و عدّها من الیقینیات هو ما اشتهر بین الجمهور. وإلّا فقد جعلها کثیراً من العلماء من قبیل الظنیات». (ابن سعید، بی‌تا: ۲۵۴)

تهانوی با بهره‌گیری از تعلیقۀ مولوی عبدالحکیم بر شرح مواقف راه حلی برای رفع اختلاف میان کسانی که حدسیات را یقینی و گروه دیگری که آن را ظنی دانسته‌اند بیان می‌کند: کسانی که آنها را یقینی دانسته‌اند نگاهشان به آنجاست که نفس با حدسی قوی به حکم دست می‌یابد و آنها که این دسته گزاره را ظنی دانسته‌اند متوجه نمونه‌هایی از حدسیات‌اند که حدس مُدرک قوی نباشد. (تهانوی، ۱۹۹۶: ۱/۶۲۶)

با نگاهی گذرا به سیر تاریخی این مبحث و کاوش در مهم‌ترین آثار و کتاب‌های گذشتگان بدین نتیجه دست می‌یابیم که عموم حکما به یقینی بودن حدسیات اعتقاد دارند؛ در حالی که بسیاری از متکلمان - حسب نقل تفتازانی و برخی دیگر - این دسته گزاره را ظنی می‌دانند.

اما پرسشی باقی مانده است که باید برای پاسخ بدان تأمل ورزیم: حدسیات در علوم تجربی و فلسفۀ علم معاصر چه جایگاهی دارند؟ آیا آنها یقینی به‌شمار می‌آیند یا ظنی و یا گونه‌ای دیگرند؟ به‌خواست الهی در مجالی دیگر بدین مسئله نیز می‌پردازیم.

تعریف حدسیات

اکنون، پس از نگاهی گذرا به پیشینه حدسیات، به تعریف حدسیات می‌پردازیم. برای حدسیات از نگاه اندیشمندان مسلمان و در اصطلاح منطق و فلسفۀ اسلامی، چندین تعریف ارائه شده که بسیار نزدیک به یکدیگرند. بسیاری، از جمله، ابن‌سینا، آن را این‌گونه تعریف کرده‌اند: قضایایی که نفس از راه حدسی قوی بر مفاد آنها حکم می‌راند. در واقع، منشأ تعریف مذکور و سرآغاز آن خود اوست. وی حدسیات را این‌گونه تعریف کرده است: «وما یجری مَجری

المجربّات، الحدسیات و هی قضایا مبدأ الحکم بها حدسٌ من النفس قوی جداً فزال معه الشک و أذعن له الذهن». (ابن سینا، ۱۴۰۳: ۲۱۸/۱؛ و نیز ر.ک. بهمنیار، ۱۳۴۹: ۹۷؛ کاتبی، ۱۳۸۲: ۴۵۷؛ حلی، ۱۳۸۱: ۲۰۱؛ همو، ۱۴۱۲: ۳۹۶؛ قطب‌الدین شیرازی، ؟؟؟: ۴۴۷؛ فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۵۴؛ ابن کمونه، ۱۴۰۳: ۴۱ و ۱۹۶؛ مظفر، ۱۴۲۳: ۳۲۴؛ غزالی، ۱۴۲۱: ۳۱۸/۱). محقق طوسی در شرح آن تشابه این دو دسته گزاره را چنین تبیین کرده است: «حدسیات به لحاظ تکرار مشاهده و از جهت نیاز به قیاس پنهان همچون مجربّات بوده، تصدیق در آنها بر تکرار مشاهدات و قیاس پنهان مبتنی است». (طوسی، ۱۴۰۳: ۲۱۸/۱)

به هر روی، براساس تعریفی که ارائه شد، حدسیات گزاره‌هایی‌اند که انسان از راه حدس به آنها دست می‌یابد و براساس آن مفادشان را تصدیق می‌کند، مانند این گزاره که «نور ماه از خورشید است». چنین گزاره‌ای از راه حدس به دست آمده است، آن‌گاه که وضعیت ماه نسبت به خورشید به لحاظ دوری و نزدیکی‌اش از آن رصد شده است و نیز مشاهده کرده‌ایم که آن بخش از ماه که به سوی خورشید است نورانی است و نه طرف دیگر.

تعریف دیگری را می‌توان در میان آثار متفکران مسلمان یافت که براساس آن، حدسیات گزاره‌هایی مستند به حدس و عقل می‌باشند. عقل به کمک حدس و مشاهده حسی به حکم دست می‌یابد. (قطب‌الدین رازی، بی‌تا: ۳۳۴؛ نیز ر.ک. حلی، ۱۳۷۹: ۱۹۸؛ کاتبی، ۱۳۸۲: ۲۱۸؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۱۶) بدینسان، در تعریف آنها، افزون بر منبع بودن حس و حدس، به اینکه مُدرک در این دسته گزاره عقل است توجه شده بلکه تصریح شده است. تهانوی چنین تعریفی را به حکما و متکلمان نسبت داده است. (تهانوی، ۱۹۹۶: ۶۲۶/۱)

تعریف سومی نیز می‌توان در آثار اندیشمندان و منطق‌دانان مسلمان مشاهده کرد که براساس آن، حدسیات گزاره‌هایی می‌باشند که هنگام مواجهه ذهن یا عقل با مسئله، راه حل آن (حد وسط یا دیگر حدود) دفعتاً بدون تفکر و حرکت ذهنی‌ای برای دستیابی به آن به ذهن خطور می‌کند. این تعریف نیز همچون تعریف اول به ابن‌سینا منتهی می‌شود. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۵۹/۵)

به نظر می‌رسد تعریف‌های ارائه‌شده به لحاظ محتوا تمایز چندان مهمی با یکدیگر ندارند، بلکه آنها به هم نزدیک‌اند. آنها، در واقع، به یک واقعیت اشاره دارند و آن دسته‌ای از گزاره‌هاست که مُدرکشان عقل است و البته به کمک حس و حدس. پس از مشاهده حسی و مواجهه با مشکل یا مطلوب، راه‌حل آن ناگاه به ذهن خطور می‌کند و عقل آن را بدون نیاز به هیچ تفکر و استفاده از طلب و اندیشه‌ورزی درمی‌یابد. بدینسان، عقل به کمک حس و حدس، مفاد آنها را تصدیق می‌کند و حدس در مرتبه‌ای از قوت تحقق می‌یابد که با تحقق آن مرتبه، شک زوال می‌پذیرد.

در اینجا است که با پرسش‌هایی این‌چنین مواجه می‌شویم: تمایز حدس و الهام چیست؟ آیا در حدسیات، هنگام مواجهه و رویارویی با مسئله، پاسخ به ما الهام می‌شود؟ در این صورت، این الهام با الهام عرفانی و الهام مصطلح چه تمایزی دارد؟ تمایز حدس با تجربه چیست؟

پیش از پاسخ بدین پرسش‌ها لازم است حدس را تعریف کرده، حقیقت آن را مشخص سازیم.

حقیقت یا چیستی حدس

بسیاری از منطق‌دانان و حکما حدس را انتقال دفعی یا حرکت سریع ذهن

از مجهول به معلوم تعریف کرده‌اند (بهمنیار، ۱۳۴۹: ۲۶۴؛ نیز ر.ک. ساوی، ۱۹۹۳: ۳۷۶ و ۴۶۱؛ کاتبی، ۱۳۸۲: ۴۵۷؛ حلی، ۱۴۱۲: ۳۹۶؛ قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۲: ۴۵۹؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۱۱۶) ابن‌سینا، با وجود اینکه در برخی موارد در تعریف حدس حرکت را گنجانده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۹/۵؛ همو، ۱۳۶۴: ۱۶۹) به دلیلی، چه بسا به دلیل اینکه فیلسوفان حرکت در مجردات را مردود می‌دانند، در مواضعی دیگر از آن تعریف روی گردانده، حدس را به اینکه تمثیل دفعی معلوم در ذهن است تعریف کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳: ۳۵۸/۲؛ نیز ر.ک. ۱۳۷۵: ۵۹/۵؛ تهنانوی، ۱۹۹۶: ۶۲۶/۱)

صرف نظر از بحث‌های هستی‌شناسانه، با تأمل و درنگ در آنچه گذشت، می‌توان چستی حدس را این‌گونه تبیین کرد که حدس توانایی نفس یا ذهن یا عقل است برای دستیابی به حدوسط، چنان‌که ملاصدرا این تعریف را برگزیده است: «فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالتحسس هو الحدس» (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۵۱۶/۳)

گفتنی است با حدس، مجهول معلوم می‌گردد، خواه مجهول تصدیقی باشد یا تصویری. بدین ترتیب، حدس نه تنها قلمرو تصدیقات بلکه حوزه تصورات را نیز دربرمی‌گیرد و از راه آن، بدون فکر، می‌توان علاوه بر حد وسط به تعریف نیز دست یافت.

افزون بر آن، از گفته‌های ارسطو می‌توان بدین نتیجه دست یافت: مرتبه‌ای از حدس ذکاء است. (ارسطو، ۱۹۸۰: ۳۲۶/۲) ابن‌رشد آن را چنین توضیح داده و تفسیر کرده است: «واما الذکاء و جودة الحدس الظنی فهو الوقوع علی الحد الاوسط - أی التنبه له - فی زمان یسیر». (ابن‌رشد، ۱۹۸۰: ۱۳۴)

از تعریف ارسطو که ارائه شد بدین نتیجه دست می‌یابیم که ذکاء گونه‌ای حدس و البته از مراتب عالی آن است. در اینجا این مسئله مبهم است که چرا و براساس چه شاهدهی ابن‌رشد آن را مساوق با «جودة الحدس الظنی» دانسته و بدان تفسیر کرده است؟ آیا براساس برخی از مثال‌هایی که ارسطو اقامه کرده است یا به‌گواهی دیگری؟ به هر روی، پاسخ این پرسش مبهم است. پس از وی، دیگران چنین برداشتی ندارند.^۱

ابن‌سینا نیز همچون ارسطو ذکاء را تعریف کرده است. وی حدس را مرتبه بالای قوه فهم و ذکاء را مرتبه بالای حدس شمرده است. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۲۵۹/۵؛ نیز ر.ک. بهمنیار، ۱۳۴۹: ۲۶۴؛ ساوی، ۱۹۹۳: ۲۷۶)

با توجه به آنچه گذشت، بدین نتیجه دست می‌یابیم که حدس و نیز ذکاء از ویژگی‌های قوه عاقله و از مراتب عالی فهم عقل است. اما آیا این‌گونه است؟ برای دستیابی به پاسخ این پرسش، لازم است حدس را در عرفان و تمایز آن را با الهام و کشف یا مکاشفه روشن سازیم. بدین منظور، به طبقه‌بندی مکاشفات یا تجربه‌های عرفانی از نگاه عارفان مسلمان نگاهی گذرا می‌افکنیم.

طبقه‌بندی تجربه‌های عرفانی از نگاه عارفان مسلمان

عارفان مسلمان برای مکاشفات و تجربه‌های عرفانی طبقه‌بندی دیگری ارائه کرده‌اند که هم جامعیت دارد و هم تمایز عرفانی و دینی بودن تجربه‌ها در آن

۱. ممکن است گفته شود: عطف عبارت «جودة الحدس الظنی»، با واو به ذکاء، بدین معناست که مصنف در مقام بیان مرتبه عالی و دانی حدس است، چراکه ذکاء به معنای مرتبه عالی و عبارت مزبور حاکی از مرتبه حدس دانی است. ولی این توجیه، افزون بر خلاف ظاهر بودن، نادرست است. در صورتی صحیح می‌بود که به جای فهو عبارت «فهما» به‌کاررفته‌بود.

مشخص می شود.

از نگاه آنان در تجربه عرفانی، شهودات و مکاشفات گوناگونی ممکن است برای انسان‌ها به لحاظ مراتب گوناگون آنها تحقق یابد که همه آنها را می توان ذیل کشف صوری و معنوی گنجانند.

کشف صوری یا مثالی

نفس انسان توان آن دارد که با رهایی از عالم ماده به مکاشفه دست یابد و تجربه ای عرفانی داشته باشد. نخستین مرحله مکاشفه - که آن را «کشف صوری» می خوانند - مکاشفه ای است که در عالم مثال رخ می دهد و تجربه کننده از طریق حواس برزخی خود می تواند بدان دست یابد. در این مرحله، چشم و دیگر حواس برزخی عارف گشوده می شود و به مشاهده عالم برزخ و مثال دست می یابد. به بیانی روشن تر، انسان افزون بر حواس ظاهری همچون بینایی، شنوایی و چشایی، حواسی باطنی دارد و می تواند در مرتبه خیال با حواس برزخی خود فراتر از جهان طبیعت را درنوردد. همان گونه که او از طریق حواس ظاهری با جهان طبیعت ارتباط برقرار می کند و به جهان پیرامون خود معرفت می یابد، از حواس برزخی نیز برخوردار است و از طریق آنها با عالم مثال ارتباط می یابد و به شناخت آن قلمرو نیز دست می یابد. در این مرتبه از مکاشفه، با چشم مثالی می بیند و با ذوق مثالی می چشد و هکذا.

عالم مثال، که عالم مقدار و صورت است، خود به مثال متصل و منفصل تقسیم می شود: مثال متصل قائم به نفس انسان و مثال منفصل برزخ میان عالم ماده و عقل است.

مکاشفه صوری گاه در خواب و گاهی در بیداری رخ می دهد. این نوع کشف

ابتدا در مثال متصل حاصل می‌شود و، سپس، سالک با ریاضت و تهذیب و دستیابی به ملکه به مثال منفصل صعود می‌کند و با حواس برزخی خود می‌بیند، می‌چشد، لمس و استشمام می‌کند و می‌شنود. همان‌گونه که هم رؤیای صادق و هم رؤیای باطل (اضغاث احلام) وجود دارد، صورت‌ها در بیداری نیز گاه غیرحقیقی‌اند که شیطان یا نفس آنها را القا می‌کنند و گاه حقیقی‌اند که گذر از این صور به حقایق آنها - که از آن به «تعبیر» یاد می‌شود - امری دشوار و پیچیده است.

کشف معنوی

کشف معنوی عبارت است از ظهور معانی غیبی و حقایق عینی که از صور مجردند. این دسته از کشف خود دارای مراتبی بدین شرح است:

۱. حدس؛ اولین مرتبه از مراتب مکاشفه معنوی است و مراد از آن ظهور معانی و حقایق در قوه مفکره بدون به‌کارگیری تفکر و استدلال است.
۲. نور قدسی؛ دومین مرتبه از مراتب کشف معنوی است و آن عبارت است از ظهور معانی و حقایق بر قوه عاقله. حدس از ظهورات این نور قدسی است.
۳. مقام قلب؛ سومین مرتبه کشف معنوی ظهور آن حقایق و معانی در مقام قلب است. اگر مشهود معنایی از معانی غیبی باشد، آن را «الهام» می‌گویند و اگر روحی از ارواح یا عینی از اعیان ثابت باشد، آن را «مشاهده قلبیه» می‌نامند. (ربک).

قیصری، ۱۳۷۰: ۵۴۳-۵۶۴

حدس، منبع معرفت

براساس طبقه‌بندی ارائه‌شده در عرفان، حدس در واقع گونه‌ای کشف یا مکاشفه است. چنان‌که گذشت، کشف مراتبی دارد. حدس از مراتب آن و البته پایین‌ترین مرتبه کشف معنوی است. حدس، با تعریفی که در صفحه پیشین

گذشت و با وجود اینکه از اقسام کشف و آن هم کشف معنوی است، حصولی است و نه حضوری. هر مکاشفه‌ای از سنخ معرفت حضوری نیست، بلکه برخی از مراتب آنها حصولی‌اند. بنابراین، دیدگاه عرفا با دیدگاه فیلسوفان در باره حقیقت و چیستی حدس سازگار و قابل جمع است. براساس هر دو مشرب، حدس از ویژگی‌های قوه عاقله و از مراتب عالی فهم عقل است.

تمایز حدس و الهام

پس از روشن شدن تعریف حدس و نیز ذكاء، که از ویژگی‌های قوه عاقله است و از مراتب عالی فهم عقل، اکنون این پرسش به ذهن خطور می‌کند که حدس چه تمایزی با الهام عرفانی دارد؟ آیا حدس منطقی چیزی جز الهام عرفانی است؟ برای اینکه به پاسخ این پرسش دست یابیم، لازم است افزون بر تعریف حدس منطقی به تعریف الهام از نگاه عرفانی نظر کنیم و پس از مقایسه تعریف‌های آنان، تمایز الهام و حدس منطقی یا اتحادشان را دریابیم.

در مجالی دیگر، درباره حقیقت الهام به تفصیل بحث کرده‌ایم. الهام براساس اصطلاحی کلامی به انسان‌های کامل و معصومان عليهم السلام اختصاص دارد، اما در کاربردی دیگر که در عرفان شایع است، فراگیر بوده، انسان‌های متعارف را نیز دربرمی‌گیرد. براساس این اصطلاح، می‌توان گفت: الهام که از مراتب کشف است، القایی ربانی و از سوی عالم ملکوت بر قلب است. ویژگی چنین القایی این است که ظرف آن قلب است و فیض بر قلب فرومی‌آید. (حسین‌زاده، ۱۳۹۰:

فصل اول و دوم)

بدین ترتیب، الهام حتی براساس کاربرد یا اصطلاح اخیر، که اصطلاحی عرفانی و از اقسام کشف است، با حدس تمایزی اساسی دارد، چراکه حدس القا

یا انتقال دفعی حقایق به قوه عاقله است، در صورتی که الهام القایی ربانی بر قلب است. ظرف دریافت در حدس عقل است و در الهام قلب. بدین روی، الهام فراتر از حدس بوده، مرتبه آن عالی تر از حدس و مرتبه حدس فراتر از الهام می باشد. می توان میان حدس و الهام به گونه دیگری تمایز نهاد. در حدس، گاه به مسئله و معضل توجه شده و مسئله و مجهول برای انسان مطرح گردیده است و شخص بدان التفات دارد. انسان گاه ساعت ها روی مجهولی نیک اندیشیده است، اما نتوانسته مشکل را حل کند. پس از چندی، در خواب یا بیداری راه حل مسئله به ذهن او به گونه ای دفعی و ناگهانی خطور می کند، اما الهام چنین نیست. (آشتیانی، ۱۴۰۴: ۴۴/۱)

تمایز حدس و فکر

تبیین تمایز حدس و فکر مبتنی است بر تعریف آنها. مشخصات یا اجزایی که در تعریفشان گنجانده می شوند، گویای تفاوت میان آنهاست. در تعریف حدس گذشت که انتقال دفعی پاسخ به عقل یا حرکت سریع از مجهول به معلوم یا تمثیل معلوم در نفس است. اما فکر، کاوش و جستجو در معلومات است برای یافتن معلومی متناسب با مجهول. به بیان روشن تر، فکر گونه ای کاوش است در معلومات برای یافتن حد وسط در قیاس اقترانی و مانند آن در قیاس استثنایی. البته، فکر را به گونه دیگری نیز می توان تعریف کرد و آن اینکه فکر عبارت است از حرکت از مطلوب به معلومات، کاوش یا حرکت میان آنها و، سپس در سومین فرایند، انتقال از آنها به سوی مجهولی که مطلوب بوده و مورد طلب قرار گرفته است.^۱ تعریف اخیر در واقع، روند کاوش عقل را برای دست یافتن به معلوم

^۱ در باره درستی تعبیر حرکت در تعریف فکر، همچون حدس، مناقشه هایی دیده می شود یا

تحلیل می‌کند.

گفتنی است با فکر، مجهول معلوم می‌گردد، خواه مجهول تصدیقی باشد یا تصویری. بدین ترتیب، فکر نه تنها قلمرو تصدیقات بلکه حوزه تصورات را نیز دربرمی‌گیرد و از راه آن می‌توان علاوه بر حد وسط به تعریف نیز دست یافت. (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۵۱۶/۳؛ نیز ر.ک. ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۶۰/۵)

با توجه به تعریف حدس و فکر و نیز دیگر مباحثی که طرح شد، بدین نتیجه دست می‌یابیم که هر دو از شئون یا مراتب نیروی ادراکی عقل‌اند. بدین‌روی، هر دو در امر واحدی مشترک‌اند و آن اینکه آنها دو قوه یا حاصل دو نیروی ادراکی جداگانه نیستند، بلکه هر دو از مراتب عقل و یا، به لحاظی دیگر، حاصل آن نیروی واحدند.

اکنون، براساس تعریف‌هایی که درباره حدس و فکر ارائه شد، می‌توان میان آنها چنین تمایز نهاد: فکر به طلب، کاوش و جستجو متقوم است یا خود کاوش است، درحالی‌که حدس این‌گونه نیست. حدس دستیابی ناگهانی به مطلوب است، چه آنکه فعل شناسا در پی طلب باشد و چه آنکه نباشد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۸/۲؛ نیز ر.ک. تهانوی، ۱۹۹۶: ۲۲۶/۱) اما فکر تلاشی است که گاه مطلوب

یا قابل طرح است. بحث در باره این‌گونه جزئیات باید در علم‌النفس دنبال شود. همچنین برای فکر تعریف‌های متعددی ارائه شده است. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۸/۲؛ همو، ۱۳۷۵: ۶۰/۵؛ بهمنیار، ۱۳۴۹: ۲۶۴-۲۶۵؛ صدرالدین شیرازی، ؟؟؟: ۱۹۹۳: ۴۶۱؛ جرجانی، ۱۳۷۰: ۲۱۶؛ سبزواری، ؟: ۱۳۶۹: ۱۷۳/۵)

مجهول را معلوم می‌سازد و گاه در حل آن مجهول درمی‌ماند و نمی‌تواند مطلوب مجهول را معلوم سازد. (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۵۱/۲)

تمایز حدس و تجربه

حدس و تجربه و در پی آنها گزاره‌های مستند به آنها، یعنی حدسیات و تجربیات، در اصطلاح عموم متفکران مسلمان چه تمایزی با یکدیگر دارند؟ آیا این تمایزها بنیادین‌اند، و در نتیجه، شکاف ژرفی میان این دو دسته گزاره وجود دارد یا اینکه تمایز و فرق‌های آنها فاحش نیست و می‌توان حدسیات را گونه‌ای گزاره تجربی شمرد و به آنها ملحق نمود، چنان‌که ابن‌سینا (همان: ۲۱۸/۱) و محقق طوسی (همان) و بسیاری دیگر حدسیات را گونه‌ای گزاره تجربی شمردند و آنها را همچون تجربیات دانسته‌اند؟

در پاسخ به این پرسش، اختلاف‌نظرهای نسبتاً بسیار و قابل توجهی دیده می‌شود. کسانی چون ابن‌سینا و محقق طوسی و بسیاری دیگر حدسیات را گونه‌ای از مجربات می‌شمارند که تمایزشان با حدسیات بسیار ناچیز است. از نگاه آنان، حدسیات و مجربات از جهت تکرار مشاهدات و آزمایش‌های مکرر و نیز از لحاظ نیاز به قیاسی پنهان و مطوی مشترک‌اند و تمایز چندان مهم و قابل توجهی ندارند. در برابر آنها، برخی تمایز میان این دو دسته گزاره را فاحش می‌دانند. در عین حال، هر دو گروه تمایز یا تمایزهایی را میان تجربیات و حدسیات نهاده‌اند که در ادامه، پس از بیان و شرح هر یک از وجوه ارائه‌شده، استحکام‌شان را ارزیابی می‌کنیم.

وجه اول

از نگاه ابن‌سینا و کسانی که در این مسئله دیدگاه او را برگزیده‌اند، گرچه حدسیات گونه‌ای از مجربات‌اند که تمایز آنها با حدسیات بسیار ناچیز است، از

یکدیگر متمایزند. براساس دیدگاه مزبور، تنها تمایز آنها این است که علت در مجربات به گونه‌ای اجمالی شناخته شده است و ماهیت آن مشخص نمی‌شود. در گزاره‌های تجربی، تنها می‌دانیم که علتی در رخداد این پدیده دائمی یا اکثری تحقق دارد. از باب مثال، تحقق حرارت به دنبال وجود آتش پدیده‌ای دائمی یا اکثری است. همیشگی یا اکثری بودن آن حاکی از این است که میان آتش و حرارت رابطه‌ای علی متحقق است. اما اینکه آن علت تفصیلاً چیست و چه ویژگی‌هایی دارد، مشخص نیست. از این رو، کبرای مطوی و قیاس پنهان در آنها همواره یک چیز است. گرچه صغرا گوناگون است و عبارت است از پدیده‌های مشاهده‌شده، ولی کبرا این گزاره است: «پدیده‌ای دائمی یا اکثری پدیده‌ای اتفاقی نیست» و، براساس تقریری دیگر: «لو لم یکن لعلة، لم یکن دائماً ولا أكثریاً». اما در حدسیات، علت هم به لحاظ هستی و هم به لحاظ ماهیت دقیقاً مشخص است. از باب نمونه، در گزاره حدسی «نور ماه از خورشید است» دقیقاً علت شناسایی شده، هم به لحاظ هستی و هم به لحاظ ماهیت و چیستی، دقیقاً مشخص است. از این رو، کبرای پنهان در آنها به لحاظ موارد فرق می‌کند و قیاس پنهان در آنها قیاس واحدی نیست.^۱

۱. «هی جاریة مجری المجربات فی الأمرین المذكورین أعنی تکرار المشاهدة و مقارنة القیاس إلا أن السبب فی المجربات معلومة السببیه غیر معلوم الماهیه، و فی الحدسیات معلوم بالوجهین، و إنما توقف علیه بالحدس لا بالفکر فإنّ المعلوم بالفکر هو العلم النظری فلیس من المبادئ، و سیأتی الفرق بین الفکر و الحدس فی النمط الثالث، و لما كان السبب غیر معلوم فی المجربات إلا من جهة السببیه فقط كان القیاس المقارن لجميع المجربات قیاساً واحداً، و المقارن للحدسیات لا یكون كذلك فإنها أقیسة مختلفة حسب اختلاف العلل فی ماهیتها». (طوسی، ۱۴۰۳: ۲۱۸/۱؛ نیز ر.ک. حلی، ۱۳۷۹: ۱۹۸؛ همو، ۱۴۱۲: ۳۶۹؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۱۲؛ مظفر، ۱۴۲۳: ۳۳۵)

در نظریه علمی یا گزاره «نور ماه از خورشید است»، ابتدا مشاهده می‌کنیم که ماه با نزدیک شدن به خورشید نورانی و با دوری از آن ظلمانی است. افزون بر آن، آن سوی ماه که به طرف خورشید قرار می‌گیرد نورانی است و نه بخش دیگر آن. بر اساس این مشاهدات، عقل چنین استدلال می‌کند: این اختلاف در نور ماه که بارها مشاهده کرده‌ایم اگر امری اتفاقی بود، در طول سالیان متمادی تداوم نداشت. در اینجا است که مشاهده‌گر حدس می‌زند که سبب این اختلاف این است که نور آن از خورشید است و به لحاظ موقعیت آن نسبت به خورشید و چگونگی قرار گرفتن آن به سمت خورشید است که میزان نور آن متفاوت است. (مظفر، ۱۴۲۳: ۳۳۴-۳۳۵)

تمایز مزبور که بسیاری آن را پذیرفته‌اند، مورد نقد قرار گرفته و مردود دانسته شده است، چراکه در مجربات نیز علت به لحاظ ماهیت شناخته شده است و ماهیت علت همچون هستی علت در آنها معلوم است، مانند سقمونیا نسبت به صفرا و حرارت نسبت به انبساط فلزات و هکذا. بنابراین، تمایز مزبور نادرست است. پس، در مجربات نیز همچون حدسیات علت حکم شناخته می‌شود. (ربکی. همان: ۳۳۵ [تعلیق])

آیا اشکال مطرح بر تمایز مزبور وارد است؟ آیا در تجربیات به‌راستی ما علت را دقیقاً و به گونه‌ای مشخص می‌شناسیم یا اینکه تنها به اصل وجود رابطه علیت پی می‌بریم؟ با اندکی تأمل به این نتیجه دست می‌یابیم که این‌گونه نیست. آن‌هنگام که شخصی سقمونیا می‌خورد، مشاهده می‌کنیم که به اسهال دچار می‌شود. در اینجا فی‌الجمله می‌دانیم که این ماده منشأ اسهال است و نسبت به این رُخداد علیت دارد.

بر اساس آنچه گذشت، نهایت تمایزی که می‌توان طرح کرد این است که در تجربیات علت را به نحو کلی می‌شناسیم و نه شخصی، برخلاف حدسیات که علت را در این‌گونه قضایا به نحو شخصی می‌شناسیم. راز این تمایز این است که تجربیات گزاره‌هایی کلی‌اند ولی حدسیات گزاره‌هایی شخصی.

وجه دوم

برخی گفته‌اند: از جمله دیگر وجوه تمایز میان حدسیات و مجربات این است که عقل در مجربات برای حکم خود نیاز به تکرار مشاهده دارد، در صورتی که در حدسیات این‌گونه نیست و آنها به تکرار مشاهده نیازی ندارند. (ربک، قطب‌الدین رازی، ۱۳۸۲: ۴۵۹)

ممکن است به ذهن خطور کند تکرار مشاهده، بلکه اصل مشاهده حسی در حدسیات شرط نیست، چراکه حدسیات به امور پسین و گزاره‌های حسی و تجربی اختصاص ندارند، بلکه افزون بر آن، شامل گزاره‌های عقلی و پیشین نیز می‌شوند. گاه شخص برای حل معمایی ریاضی روزها و ماه‌ها تلاش می‌کند، اما به نتیجه دست نمی‌یابد. ناگاه در خواب و بیداری پاسخ مسئله و راه حل آن به ذهنش خطور می‌کند و برای وی نمایان می‌شود. بنابراین، اختصاص دادن حدسیات به امور حسی و تجربی و اشتراط مشاهده حسی و تکرار آن در حدسیات با تعریف حدس سازگار نیست. حدس که مرتبه‌ای از قوه عاقله است به گونه‌ای است که قوه عاقله دفعتاً و به طور ناگهانی به پاسخ مسئله دست می‌یابد، حال مسئله مربوط به امور پیشین باشد یا پسین.

در واکنش به اشکال مذکور می‌توان گفت: حدس نسبت به امور حسی و تجربی بدون تردید بر مشاهده حسی مبتنی و متوقف است. از نگاه نگارنده،

شمول حدسیات نسبت به معرفت‌های پیشین، افزون بر پسین، از مهم‌ترین ویژگی‌هایی است که با آنها می‌توان میان این دو دسته گزاره تمایز نهاد. اختصاص دادن قوه حدس به معرفت‌های تجربی نادرست است. البته، مانعی ندارد که دسته‌ای از گزاره‌ها را که حدسیات نام دارند، همچون تجربیات به این دسته اختصاص دهیم. در حالی که اذعان داریم که در معرفت‌های پیشین همچون ریاضی، اعم از حساب و هندسه، و علوم فلسفی از راه حدس می‌توان به حل مسئله‌ای دست یافت، می‌توان برای این دسته گزاره و امور پیشین که از راه حدس به حل آنها دست می‌یابیم نامی دیگر بنهیم. از این روست که برخی همچون فخرالدین رازی حدسیات و تجربیات را به گزاره‌هایی اختصاص داده‌اند که از راه منبع عقل و حس بینایی و نه مطلق حواس درک می‌شوند. (فخرالدین رازی، ۱۹۶۶: ۳۴۴/۱-۳۴۵)

بر اساس آنچه گذشت، بدین نتیجه دست می‌یابیم که حدسیات به معنای گزاره‌های برگرفته از راه حدس قوی، در منطق و معرفت‌شناسی دو گونه کاربرد دارد. می‌توان اصطلاح یا کاربرد اخیر حدسیات را که عام و گسترده است و شامل همه پایه‌های یقینی حدسی، اعم از پیشین و پسین می‌شود، حدسیات به معنای عام نامید و اصطلاح رایج را که تنها به معرفت‌های پسین تجربی اختصاص دارد، حدسیات به معنای خاص نامید. تنها حدسیات به معنای خاص است که به تجربیات ملحق می‌شود و حکم تجربه بر آنها جاری است.

وجه سوم

ممکن است برای تمایز نهادن میان حدسیات و مجربات به ذهن خطور کند که تفاوت بنیادین حدسیات و مجربات که معرفت‌شناختی و نیز منطقی است این

است که مجربات قضایایی کلی‌اند و کلیت آن افرادی است، یعنی آنها عموم افرادی دارند و شامل هر فردی که تصور رود می‌شوند. اما حدسیات در واقع شخصی‌اند و عموم افرادی ندارند، هر چند عموم احوالی و ازمانی داشته باشند. بنابراین، کلیت آنها به لحاظ افراد نیست. در تجربیات به اصطلاح منطق، میان حرارت و امتداد فلزات رابطه است، آنها هم رابطه‌ای علی. هر فلزی که حرارت ببیند، امتداد یافته، منبسط و گسترده می‌شود. این حکم برای هر فلزی به صورت عموم فردی و قضیه‌ای حقیقه صادق است. اما در حدسیات، گزاره‌ای مانند «نور ماه از خورشید است» تنها به ماه اختصاص دارد. مشاهده صرفاً رابطه‌ی ماه و خورشید را هدف قرار داده، تنها متوجه آن است. چنین قضیه‌ای کلی، آنها هم از قضایای حقیقه، نیست. البته، می‌توان در مواردی مشابه نیز چنین حکمی کرد، ولی نسبت بدین قضیه، حکم و تصدیق علمی شخصی است. می‌توان افزود: به بیانی دیگر، از آنجاکه علت حکم شناخته شده است، می‌توان به گونه‌ای این حکم را به کلی تحویل برد، کلی‌ای که شامل این فرد و هر فردی که فی‌الواقع مانند این است می‌شود. اما بنابر درستی چنین تحویلی، با هر قضیه شخصی می‌توان چنین کرد.

به هر روی، به نظر می‌رسد در میان وجوه ارائه شده، این وجه - همچون وجه دوم - دقیق‌تر و، متفن‌تر و در عین حال، منطقی و معرفت‌شناختی است.

ممکن است وجوه دیگری به ذهن خطور کند، از جمله اینکه مشاهده در تجربیات به گونه‌ای مستقیم تحقق می‌پذیرد ولی در حدسیات به نحوی غیرمستقیم است. اما این تمایز به معرفت‌های تجربی اختصاص دارد. چنان‌که گذشت، می‌توان گفت: حدسیات تنها به امور تجربی اختصاص ندارند، بلکه

شامل دیگر معرفت‌ها یعنی معرفت‌های پیشین نیز می‌شوند.

تقسیم حدسیات به یقینی و ظنی

از عبارت محقق طوسی برمی‌آید که حدسیات براساس منشأ، که حدس است، همچون تجربیات و متواترات که منشأ آنها تجربه و تواتر است، بر دو دسته‌اند: دسته‌ای از آنها یقینی بوده، مفید یقین‌اند و دسته دیگری از آنها ظنی بوده، ظن‌آورند. (طوسی، ۱۴۰۳: ۲۲۵/۱) این تقسیم‌بندی از این روست که منشأ آنها (حدس) یا قوی است یا ضعیف.

چنین تقسیمی به حدسیات اختصاص ندارد، بلکه تجربیات را نیز در برمی‌گیرد. ابن‌سینا، هنگام برشمردن مبادی عقل عملی در برابر عقل نظری، تجربیات ظنی را از جمله آنها برمی‌شمارد. (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۸۵؛ نیز ربک. صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۸۳/۹) و نیز در ادامه تعریف مجربات گونه‌های تجربه را برمی‌شمارد: «فریما أوجبت التجربة قضاءً جزماً و ربما أوجبت قضاءً أكثریاً...» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱۱۶/۱) از این گونه گفته‌ها و عبارات می‌توان به روشنی استظهار نمود که از نگاه ابن‌سینا تجربیات بر دو قسم‌اند: یقینی و ظنی.

با اندک تأملی در آثار ابن‌سینا، محقق طوسی و بسیاری از دیگر اندیشمندان^۱ مسلمان بدین نتیجه دست می‌یابیم که از نگاه آنان حدسیات و تجربیات به اصطلاح منطقی از مبادی یقینی‌اند. این گونه حدسیات و تجربیات‌اند که یقینی و مفید یقین‌اند، و نه هر حدس و تجربه‌ای.

با تقسیم حدسیات و تجربیات به یقینی و ظنی می‌توان اختلافی که میان

۱. منابع پیش گفته از جمله شواهدی است که این ادعا را ثابت می‌کند.

متکلمان مطرح شده - که عده‌ای حدسیات را یقینی و عده‌ای دیگر آنها را ظنی دانسته‌اند- را بدین‌گونه مرتفع ساخت که گفته هر یک ناظر به بخش ویژه‌ای از حدسیات است. اگر در حدسیاتی، حدس قوی باشد، یقینی و یقین‌آور و اگر ضعیف باشد ظنی و ظن‌آورند. بدینسان، اگر بتوانیم یقینی بودن حدسیات و تجربیات را از نگاه حکما و متکلمان محرز و مستدل سازیم، که این امر بسیار دشوار است، در این صورت، تقسیم آنها به یقینی و ظنی مشکل مزبور را حل می‌کند.

بدهت حدسیات

اکنون مسئله بدهت حدسیات فراروی ما قرار می‌گیرد و با این پرسش دشوار روبرو می‌شویم که آیا می‌توان حدسیات بالمعنی الاعم را بدیهی دانست یا اینکه تنها حدسیات بالمعنی الأخص بدیهی‌اند؟ افزون بر آن، آیا آنها مبدأ برهان قرار می‌گیرند یا نه؟

بر اساس این دیدگاه که حدسیات، بر مشاهده و گزاره‌های برگرفته از آن (محسوسات ظاهری) مبتنی‌اند، در اولین وهله، اشکال پیش‌گفته در حسیات یا محسوسات ظاهری به ذهن‌خطور می‌کند: از آنجاکه حسیات یا محسوسات ظاهری که مبنای این‌گونه گزاره‌هایند، خطاپذیر بوده، در آنها خطا راه دارد، در حدسیات نیز - همچون حسیات و مجربّات- خطا راه دارد. بنابراین، آنها نه بدیهی‌اند و نه صلاحیت آن را دارند که مبدأ برهان قرار گیرند. گرچه اشکال مزبور با توجه به پاسخی که در حسیات ارائه شد، قابل رفع و حل است و براساس مبنای کسانی که حدسیات را مبتنی بر مشاهده نمی‌دانند قابل دفع است، ایرادها و اشکال‌های بسیاری متوجه حدسیات شده یا ممکن است به ذهن‌خطور

کند که بدهت و حتی یقینی بودن آنها و در نتیجه مبدأ برهان بودن آنها را زیر سؤال می‌برد. مهم‌ترین آن اشکال‌ها بدین شرح‌اند:

اشکال اول

در میان قضایای شش‌گانه‌ای که در منطق و فلسفه اسلامی بدیهی تلقی شد و بسیاری از اندیشمندان مسلمان آنها را یقینی بلکه بدیهی دانسته‌اند، جز بدیهیات اولیه و فطریات، دیگر قضایای بدیهی را تنها برای شخصی که به آنها دست یافته و فاعل شناسا و مُدرک آنهاست معتبر می‌دانند، اما این‌گونه قضایا برای دیگران معتبر نیست. (کاتبی، ۱۳۸۲: ۴۵۷) به هر روی، افزون بر کاتبی و قطب‌الدین رازی، (۱۳۸۲: ۴۶۰) بسیاری دیگر همچون بهمنیار، (۱۳۴۹: ۹۷) ابن کمونه، (۱۴۰۳: ۴۲) ابو حامد غزالی، (۱۴۲۱: ۱۶۷) ملا عبدالرزاق لاهیجی، (بی‌تا: ۴۲۱) ابن سهلان ساوی، (۱۹۹۳: ۲۲۲) شیخ اشراق، (سهرودی، ۱۳۸۳: ۱۲۱) و شهرزوری (۱۳۸۳: ۳۷۲/۱) این نکته را مطرح کرده و بر آن پای فشرده‌اند. می‌توان منشأ اشکال مزبور را در گفته‌های ابن سینا یافت. (ربک. ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱۸/۱)

به هر روی، حاصل اشکال این است که حدسیات همچون متواترات و تجربیات تنها برای ادراک‌کننده و فاعل شناسا که از راه حدس یا تواتر یا تجربه به مفاد این‌گونه گزاره‌ها دست می‌یابد معتبر است، اما برای دیگران معتبر نیست. مگر آنکه دیگران در به‌کارگیری این‌گونه عوامل سهیم شوند و، خود از راه حدس یا تواتر یا تجربه بدانها دست یابند. در واقع، با این اشکال، قلمرو اعتبار این چند دسته گزاره محدود می‌شود به شخص مدرک و فاعل شناسا.

در مرحله آغازین ارزیابی، پیش از هر چیز این پرسش به ذهن خطور می‌کند که چرا اعتبار حدسیات محدود شود به شخصی که حدس زده است؟ نتیجه این

اشترط این است که در واقع با این چند دسته گزاره، که قدما و متأخران عموماً آنها را بدیهی انگاشته‌اند، نتوان برای دیگران برهانی ترتیب داد. البته، شخص می‌تواند برای خود از آنها استفاده کند و برهان بسازد و آن مبادی را در روند مقدمات استدلال قرار دهد، ولی برای دیگران فایده‌ای ندارد و منتج به اثر نیست. قطب‌الدین محمود شیرازی در شرح خود بر *حکمة الاشراق* این دیدگاه را معلل و موجه ساخته است. (*قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۲۱*) آیا استدلال وی درست است؟ آیا بر فرض پذیرش بداهت و یقینی بودن حدسیات و تجربیات و متواترات، می‌توان گفت: این‌گونه گزاره‌ها برای دیگران اعتباری ندارند مگر آنکه ادراک‌کننده خود شخصاً در سبب دستیابی به آنها - که حدس یا تواتر یا تجربه است - مشارکت ورزیده، سهیم باشد؟ هرچند شمار کسانی که این نقد را و، در واقع، این شرط را ذکر کرده‌اند بسیار است، نمی‌توان بدان تن داد و آن را پذیرفت. علامه حلی نیز چنین دیدگاهی را مردود دانسته و بدان پاسخ گفته‌است (*حلی، ۱۳۷۹: ۱۹۸*) و نقد یا شرط مزبور را به حق چنین نقض کرده است که اگر این گفته و ادعا درست باشد، مستلزم این است که اولیات یا بدیهیات اولیه نیز به چنین شرطی مشروط شده، اعتبارشان تنها به کسانی منحصر شود که آنها را تصور کرده‌اند و نه برای دیگران که تصوری از آنها ندارند. آیا می‌توان این گفته را پذیرفت؟ آیا لازم مزبور محذوری ندارد و می‌توان به آن تن داد؟ آیا کسی می‌تواند بدیهیات اولیه را بدون تصور اجزاء آنها تصدیق کند؟ یا باید این شرط را نسبت به همه گزاره‌های یقینی، بدیهی و مبادی برهان تعمیم دهید و یا اینکه باید حدسیات، مجربات و متواترات را نیز نسبت به همه معتبر بدانید. از این دو گزینه گریزی نیست و تنها می‌توانید و بلکه باید یکی را انتخاب کنید که گزینه درست

دومی است. البته، این گفته با این امر منافاتی ندارد که در مورد متواترات لازم است شرایط تحقق خبر متواتر و شرایط اعتبار آن تحقق یابد تا آن خبر در حق همه معتبر باشد و نیز در حدسیات باید حدس از روی تخمین و گمان نباشد و هکذا.

اشکال دوم

تصدیق در حدسیات یا مبتنی بر استدلال است و به برهان نیاز دارد و یا از برهان بی‌نیاز است. اگر حدسیات و تصدیق در آنها به برهان نیاز ندارند، در این صورت، از بدیهیات اولیه بوده، نمی‌توان آنها را قسمی دیگر، جداگانه و مستقل به‌شمار آورد. اگر به برهان نیاز دارند، در این صورت، نظری بوده، نمی‌توان چنین گزاره‌هایی را از مبادی اولیه برهان تلقی کرد. فخرالدین رازی اشکال مزبور را این‌گونه تقریر و با آن حدسیات را نقد کرده است. (فخرالدین رازی، ۱۹۸۶: ۵۴؛ نیز ر.ک. همو، ۱۴۱۵: ۲۰۶/۱؛ همو، ۱۳۳۵: ۲۵؛ همو، ۱۳۸۱: ۳۴۴؛ همو، ۱۴۰۳: ۲۶۶/۱)

اشکال سوم

فخرالدین رازی در نقد دیگری به طرد و عکس تمسک می‌کند. حاصل این اشکال وی این است که مفاد حدسیات تنها طرد و عکس است. با طرد و عکس نه تنها نمی‌توان به یقین دست یافت، حتی دستیابی به ظن نیز از راه آن ممکن نیست. (فخرالدین رازی، ۱۴۱۵: ۲۰۶/۱)

می‌توان گفت: اشکال به طرد و عکس نسبت به حدسیات در امور عقلی وارد نیست، حتی اگر بپذیریم که اشکال مزبور در تجربیات و گزاره‌های تجربی وارد است و بجاست.

به هر روی، در بادی امر به نظر می‌رسد که حدسیات در علوم تجربی و دانش‌های پسین و نیز در دانش‌های عقلی و پیشین مفید معرفت‌یقینی‌اند و چنین

گزاره‌هایی که حدس در آنها قوی است یقینی و یقین آورند و می‌توانند مبدأ برهان - که استدلالی است به لحاظ ماده و محتوا و نیز به لحاظ صورت و هیئت یقینی - قرار گیرند. اما آیا به‌راستی چنین است و آنها مفید معرفت یقینی بوده، می‌توانند مبدأ برهان، آنهم از مبادی اولیه برهان، واقع شوند؟ گرچه پژوهشگر در حدسیات ناگهان به حد وسط دست می‌یابد، صرف پیدایش ناگهانی و بدون به‌کارگیری فکر و اندیشه دلیل اعتبارشان نیست. استدلالی که ذهن و عقل بدان دست می‌یابد، چه تدریجاً و با تفکر بدان دست یابد و چه دفعتاً و به گونه‌ای ناگهانی، در صورتی اعتبار معرفت‌شناختی دارد که صحت و صدق آن ارزیابی شود. پس از ارزیابی و بررسی آن، با ارجاع مقدمات نظری به بدیهی است که صدق آن محرز می‌شود و می‌توان به صدق آن اعتماد نمود.

در اینجا براساس این پاسخ، اشکال دیگری به ذهن خطور می‌کند و آن اینکه بر اساس این مبنا که اعتبار حدسیات منوط است به ارجاع مقدمات استدلال در آن به بدیهی، لازم می‌آید که حدسیات گزاره‌هایی نظری باشند و نه بدیهی. این درحالی است که از منظر قدما و متأخران و بلکه عموم منطق‌دانان مسلمان، حدسیات تنها در صورتی که حدس در آن قوی باشد مفید یقین بوده، بدیهی است. اما پرواضح است که بدیهی دانستن آنها منافاتی ندارد با اینکه استدلال در آنها، که ناگهان به ذهن خطور می‌کند، راستی‌آزمایی شود. در این صورت، پس از راستی‌آزمایی و احراز صدقشان - با آن که اعتبارشان محرز می‌شود - این‌گونه گزاره‌های حدسی بدیهی ثانوی خواهند بود. بدینسان، بدیهی ثانوی بودن آنها منافاتی با راستی‌آزمایی و احراز معیار صدق در آنها ندارد. می‌توان با حفظ بدیهی ثانوی دانستن‌شان، آنها را راستی‌آزمایی کرده، صدق یا کذبشان را محرز ساخت.

البته، در صورتی که صدق یا کذب آنها محرز نشود، باید از داوری درباره آنها خودداری نمود.

اعتبار معرفت‌شناختی حدسیات

حدسیات قضایایی‌اند که به استدلال نیاز دارند. اعتبار معرفت‌شناختی آنها بر اعتبار معرفت‌شناختی کبرای این استدلال مبتنی است. بدینسان، از جمله مسائل بسیار بااهمیت در باره حدسیات این است که چگونه آن کبرا اثبات و صدق آن محرز می‌شود. آیا کبرای مزبور قضیه‌ای پیشین و عقلی است که به گونه‌ای پیشین و از راه عقل می‌توان آن را اثبات کرد یا اینکه اثبات آن از این راه ممکن نیست، بلکه این قضیه نیز پسین بوده، حاصل تراکم احتمالات است که از تکرار مشاهدات برای فاعل شناسا پیدا می‌شود؟

از نگاه منطق‌دانان ارسطویی، براساس نگرشی ویژه (ر.ک. صدر، ۱۳۹۷: ۴۲۵)، اعتبار معرفت‌شناختی حدسیات بر تحقق قیاسی پنهان مبتنی است که کبرای آن قضیه‌ای پیشین است. برخلاف دیدگاه آنان، از نگاه شهید آیت‌الله صدر باور به قضایای تجربی به دلیل قیاس یا کبرای پنهان پیشین نیست، بلکه دستیابی به معرفت، حتی معرفت یقینی، در این گونه گزاره‌ها حاصل تراکم احتمالات است. با کثرت و انبوهی مشاهدات، احتمال تحقق مفاد آن افزون می‌شود و احتمال تحقق نقیض آن کاهش می‌یابد، تا آنجا که تحقق احتمال نقیض تقریباً به صفر درجه می‌رسد. بدین ترتیب، دستیابی به یقین در تجربیات مبتنی بر تراکم احتمالات است. هر قدر قرینه احتمالی قوی‌تر باشد دستیابی به یقین سریع‌تر انجام می‌پذیرد. پس، از تراکم احتمالات به مقدار کافی یقین حاصل می‌شود. بنابراین، از نگاه شهید صدر، دستیابی به یقین نسبت بدین گونه گزاره‌ها مبتنی بر

قضیه‌ای است که معرفت به آن نیز از راه استقرا و مشاهده حاصل می‌شود. بنابراین، کبرای مزبور نیز تجربی است و محکوم قوانین منطقی حساب احتمالات. (ر.ک. صدر، ۱۳۹۷: ۴۲۱-۴۲۵؛ همو، ۱۹۷۸: ۱۹۷/۱/۳-۲۰۱؛ هاشمی، ۱۴۰۵: ۳۲۷-۳۲۵) بدین ترتیب، می‌توان با راه حل مزبور در حدسیات، همچون تجربیات، به معرفت و حتی معرفت یقینی دست یافت و کبرایی را که از راه منطق ارسطویی نمی‌توان آن را مبرهن ساخت با این شیوه و از راه منطق احتمالات اثبات کرد.

در اینجا است که با مسئله اعتبار معرفت‌شناختی حدسیات روبرو می‌شویم. در میان مسائل معرفت‌شناختی گزاره‌های پسین، اصلی‌ترین و، در عین حال، دشوارترین مسئله بحث درباره اعتبار معرفت‌شناختی آنها و، در اصطلاح رایج معرفت‌شناسی، بحث درباره مسئله معیار صدق این دسته گزاره است. به خواست الهی، در نوشتاری دیگر به این مسئله مهم پرداخته، اعتبار معرفت‌شناختی همه گزاره‌های پسین از جمله حدسیات را بحث می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، درباره حدسیات به معنای رایج در منطق و فلسفه اسلامی بحث کرده، پس از بیان پیشینه کاربرد این اصطلاح، به تعریف حدسیات پرداختیم. در مبحث تعریف، بدین نتیجه دست یافتیم که گرچه تعریف‌های گوناگونی برای حدسیات ارائه شده است، آنها به لحاظ محتوا تمایز چندان مهمی با یکدیگر ندارند، بلکه به هم نزدیک‌اند. آنها در واقع به یک واقعیت اشاره دارند و آن دسته‌ای از گزاره‌هاست که مُدرکشان عقل و البته به کمک حس و حدس است. پس از مشاهده حسی و مواجهه با مشکل یا مطلوب، راه حل آن ناگاه به

ذهن خطور می‌کند و عقل آن را بدون نیاز به هیچ تفکر و استفاده از طلب و اندیشه‌ورزی‌ای درمی‌یابد.

سپس، چستی حدس، تمایز آن با تجربه، تمایز آن با الهام و فرق حدسیات و مجربات را از نگاه اندیشمندان مسلمان بحث و بررسی کردیم. در بررسی تمایز حدسیات و تجربیات بدین نتیجه دست یافتیم که از نگاه نگارنده، گسترش قلمرو حدسیات نسبت به معرفت‌های پیشین، افزون بر پسین، از مهم‌ترین ویژگی‌هایی است که با آنها می‌توان میان این دو دسته گزاره تمایز نهاد. بنابراین دیدگاه یا ویژگی، اختصاص دادن قوه حدس به معرفت‌های تجربی نادرست است، زیرا در معرفت‌های پیشین، همچون علوم ریاضی و فلسفی، نیز می‌توان از راه حدس به حل مسائلی دست یافت.

دیگر وجه برگزیده وجه چهارم است که حاصل آن این است: مجربات قضایایی کلی‌اند و کلیت آن افرادی است، یعنی آنها عموم افرادی دارند و شامل هر فرد متصور می‌شوند. اما حدسیات در واقع شخصی‌اند و عموم افرادی ندارند، هر چند عموم احوالی و ازمائی داشته باشند.

در ادامه، بداهت حدسیات را ارزیابی و نقدهایی را که متوجه بداهت و یقینی بودن آنها شده است ارائه کرده، به داوری نشستیم. سپس، در پایان، نگاهی گذرا به اعتبار معرفت‌شناختی حدسیات و اثبات کبرای پنهان در آنها از نگاه منطق‌دانان ارسطویی و شهید صدر داشتیم.

کتابنامه

- ابن رشد (۱۹۸۰). تلخیص کتاب البرهان، تصحیح محمود قاسم، قاهره: هیئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الشفاء، المنطق، ۵. البرهان، تحقیق ابوالعلا عفیسی، قاهره: امیریه.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). النجاة، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن کمونه، سعدین منصور (۱۴۰۳). الجدید فی الحکمة، بغداد: جامعة بغداد.
- ابن سعید، (بی تا). تعلیقة ابن سعید، در: حاشیة العطار علی شرح الخبیزی [علی تهذیب المنطق تفتازانی]، دارالکتب العربیة، بی جا.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۳). الاشارات والتنبيهات [مع شرحه للطوسی]، ج ۲، تهران: دفتر نشر کتاب.
- _____ (۱۳۷۹). النجاة، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ارسطو (۱۹۸۰). منطق ارسطو، تحقیق عبدالرحمن بدوی، کویت: وكالة المطبوعات و بیروت: دار القلم.
- آشتیانی، میرزامهدی (۱۴۰۴). تعلیقة رشیقة علی شرح المنظومة السبزواری، قم: مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ج ۳، تهران: امیرکبیر.
- باجوری، شیخ ابراهیم (بی تا). حاشیة الباجوری علی السُّلم فی علم المنطق، تصویر، قم: موسسة آموزشی و پژوهشی امام خمینی، کتابخانه دائرة المعارف علوم عقلی.
- بهمینیار (۱۳۴۹). التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: دانشگاه تهران.
- تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹). شرح المقاصد، تحقیق عبدالرحمن عمیره، قم: شریف رضی.
- تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶). موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بیروت: مكتبة لبنان

- ناشرون.
- جرجانی، سیدشریف علی بن محمد (۱۳۷۰). *التعريفات*، تحقیق عبدالرحمن عمیره، ج ۴، تهران: ناصر خسرو.
- حائری، سیدکاظم، ۱۴۰۸ ق. *مباحث الاصول*، تقریر درس آیت الله سیدمحمدباقر صدر، مکتب الإعلام الاسلامی، قم.
- حسین زاده، محمد (۱۳۹۰). *نگاهی معرفت شناختی به وحی، الهام، تجربه دینی، عرفانی و فطرت*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹). *الاسرار الخفية فی العلوم العقلية*، تحقیق مرکز الأبحاث والدراسات الاسلامية، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۱). *الجواهر النضید فی شرح منطق التجريد*، قم: بیدار.
- _____ (۱۴۱۲). *القواعد الجلیة فی شرح الرسالة الشمسية*، تحقیق فارس حسون، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فخرالدین رازی، محمد (۱۳۳۵). *الرسالة الكمالیة فی الحقائق الالهية*، تصحیح سیدمحمدباقر سبزواری، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۸۲). *المحصّل*، در: نصیرالدین طوسی، *نقد المحصل*، تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۹۸۶). *لباب الاشارات*، تحقیق احمد حجازی سقا، قاهره، مکتبه کلیات الأزهرية.
- قطب الدین رازی، محمد (۱۳۸۲). *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، تصحیح محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- _____ (بی تا). *شرح المطالع*، قم: کتبی نجفی.
- فخرالدین رازی، محمد (۱۹۶۶). *المباحث المشرقیة*، تهران: مکتبه الأسدی.
- _____ (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبيهات*، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران.
- _____ (۱۴۱۵). *شرح عیون الحکمة*، تحقیق احمد حجازی و دیگران، تهران: مؤسسه

الصادق عليه السلام.

- (۱۳۸۱). منطق الماخص، تقديم و تصحيح احد فرامرز قراملكى و آدينه اصغرى نژاد، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق عليه السلام.
- ساوى، ابن سهلان (۱۹۹۳). البصائر النصيرية، بيروت: دارالفكر.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومة، تعليق حسن حسن زاده آملی، تحقيق مسعود طالبی، تهران، نشر ناب.
- سهروردی (شيخ اشراق) (۱۳۸۳). حکمة الاشراق در: قطب الدين محمود شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- (۱۳۳۴). منطق التلويحات، تصحيح على اكبر فياض تهران، دانشگاه تهران.
- شهرزوری، شمس الدين محمد، (۱۳۸۳). رسائل الشجرة الالهية، تصحيح نجفقلی حبیبی، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه تهران.
- (۱۳۷۲). شرح حکمة الأشراق، تصحيح حسين ضيائى تربتى، پژوهشگاه، تهران.
- شیرازی، صدرالدين محمد (بى تا). الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة، مصطفىوى، قم.
- صدر، سيدمحمدباقر (۱۳۹۷ ق)، الاسس المنطقية للأستقراء، چاپ دوم، بيروت، دارالتعاريف.
- (۱۹۷۸ م). دروس فى علم الاصول، الحلقة الثالثة، دارالكتاب اللبنانى، بيروت، و....
- طوسى، نصيرالدين (۱۴۰۳ ق). شرح الاشارات والتنبيهات، تهران، دفتر نشر كتاب، ج دوم.
- غزالى، ابوحامد محمد (۱۹۹۴ م). محك النظر، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبنانى، بيروت.
- معيار العلم (۱۴۲۱ ق). تصحيح على بو ملحم، بيروت، دار و مكتبة الهلال.
- فارابى، ابونصر (۱۴۰۸ ق). المنطقيات، تصحيح محمد تقى دانش پژوه، قم، كتابخانه آية الله نجفى.
- (۱۴۰۵ ق). فصول منتزعه، الزهراء، تهران.
- فياضى (۱۴۲۳). تعليقه بر المنطق، در: محمدرضا مظفر، المنطق، مظفر، قم، موسسه نشر اسلامى، دوم.
- قيصرى، داودبن محمود (بى تا). شرح القيصرى على فصوص الحکم، بيدار، قم.

- کاتبی قزوینی نجم‌الدین علی (۱۳۸۲). *الرسالة الشمسية*، در: قطب‌الدین محمد رازی، *تحریر القواعد المنطقية فی شرح الرسالة الشمسية*، تصحیح محسن بیدارفر، بیدار، قم.
- _____ (۱۳۵۵). *منطق العین*، تصحیح زین‌الدین جعفر زاهدی در «نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد» شماره بیست و یکم.
- لاهیجی، عبدالرزاق (بی‌تا). *سوارق الالهام*، [بی‌نا]، [بی‌جا].
- مظفر، محمد رضا (۱۴۲۳). *المنطق*، قم، مؤسسه نشر اسلامی، دوم.
- هاشمی، سید محمود (۱۴۰۵ق). *بحوث فی علم الاصول*، تقریر درس اصول آیت‌الله سید محمدباقر صدر، المجمع العلمی للشهید الصدر، قم.