

## تحلیل ابن‌سینا از مؤلفه‌های حدس با نگاه به دیدگاه برخی شارحان و منتقدان

محمد بختیاری\*

### چکیده

منطق‌دانان مسلمان حدس را عامل یقین به حدسیات معرفی کرده‌اند. از این رو، آشنایی با چیستی و عناصر سازنده حدس در تحلیل نحوه یقین به حدسیات، امری بایسته است. ابن‌سینا نخستین منطق‌دانی است که بررسی گسترده‌ای درباره حدس و قضیه حدسی انجام داده و ابعاد گوناگون آن را بیان کرده است؛ به گونه‌ای که بر بسیاری از منطق‌دانان پس از خود تأثیرگذار بوده است. البته برخی شارحان و منتقدان وی دیدگاه‌های متفاوتی را در این باره مطرح کرده‌اند. از این رو، نوشتار پیش‌رو بر آن است تا حقیقت حدس را از نگاه ابن‌سینا تحلیل کند و سپس آرای شارحان و منتقدان یادشده را طرح کرده و با آن بسنجد. براساس این مقاله، حدس از نگاه ابن‌سینا عبارت است از انتقال دفعی ذهن به حد وسط صحیح، بدون نیاز به جست‌وجوی ذهنی که حل مجهول را در پی دارد. براین اساس، اموری چون به‌کارگیری قوای حسی، نیاز به انجام فعل جوارحی و کشف ماهیت پدیده‌ها که برخی شارحان و ناقدان ابن‌سینا برای حدس برشمرده‌اند، مقوم یا جزء لوازم حدس نیستند.

### کلیدواژه‌ها

ابن‌سینا، حدس، فکر، قضیه حدسی، یقین.

## مقدمه

یکی از انواع پنج‌گانه استدلال قیاسی از جهت ماده (محتوا)، برهان است. برهان، قیاسی است که افزون بر یقینی بودن هر یک از مقدمات آن به تنهایی، ترکیب صوری آن‌ها نیز یقین‌آور است. مقدمات برهان باید یا خود بدیهی یقینی باشند و یا در صورت نظری بودن، به بدیهیات یقینی بینجامند.

از سوی دیگر، فلسفه دانشی برهانی است که استدلال‌های آن مبتنی بر بدیهیات یقینی‌اند. از این رو، شناخت گونه‌های مختلف قضایای بدیهی یقینی برای استفاده در فلسفه امری بایسته است. حدسیات، یکی از انواع قضایای بدیهی یقینی نزد اغلب منطق‌دانان مسلمان است که عامل دستیابی به یقین در آن، حدس قوی معرفی شده است. بنابراین برای تحلیل دقیق یقین در این قضایا، نیازمند آشنایی با چیستی حدس هستیم.

بحث از حدس در میراث منطقی مسلمانان را می‌توان دست‌کم تا زمان فارابی پیگیری کرد (ر.ک: فارابی، ۱۴۰۵ الف، ص ۸۵؛ همو، ۱۴۰۵ ب، ص ۶۱). اما ابن‌سینا نخستین اندیشمندی است که حدس را به صورت تفصیلی بررسی کرده است؛ به گونه‌ای که عمده منطق‌دانان پس از وی در این موضوع پیرو آرای اویند و تنها افرادی همچون محقق طوسی، فخر رازی و شیخ اشراق در برخی زمینه‌ها با وی اختلاف نظر دارند.

مقاله پیش‌رو بر آن است تا چیستی حدس را از نگاه ابن‌سینا تحلیل کند؛ سپس با طرح دیدگاه‌های متمایز منطق‌دانان نام‌برده، آن را با دیدگاه ابن‌سینا مقایسه کند. باید توجه داشت که مقصود از عنوان «چیستی حدس» در اینجا، تنها ارائه تعریف و امور مقوم آن نیست، بلکه عناصر ملازم حدس را نیز دربرمی‌گیرد. پرسش کانونی در این مقاله، آن است که «حدس چه حقیقتی دارد و از چه ویژگی‌هایی برخوردار است؟». همچنین در این باره پاسخ‌گویی به پرسش‌های زیر ضروری است:

۱. فکر چیست؟

۲. حدس چیست؟

۳. حدس و فکر چه نقاط اشتراک و تفاوت‌هایی با هم دارند؟

۴. منشأ تحقق حدس چیست؟

۵. قضیه حدسی چیست؟

۶. مقصود از یقین در حدس چه معنایی است؟

۷. آیا تصدیق حدسی امری همگانی است؟ آیا می‌توان آن را به دیگران انتقال داد؟

۸. آیا به کاربردن قوای حسی در حدس لازم است؟

۹. آیا وقوع حدس نیازمند انجام افعال جوارحی است؟

۱۰. آیا حدس ملازم با کشف ماهیت علت پدیده‌هاست؟

۱۱. آیا می‌توان تصدیق در قضایای تجربی و متواتر را نیز برآمده از حدس دانست؟

براین‌اساس، نخست به تعریف فکر و حدس و ارائه نقاط اشتراک و تمایز آن دو می‌پردازیم. در ادامه از منشأ حدس، قضیه حدسی و نقش حدس در تصدیق به آن و معنای یقینی بودن تصدیق حدسی سخن خواهیم گفت؛ سپس ابعاد دیگری از حدس، همچون همگانی نبودن یا بودن، رابطه آن با حس و فعل جوارحی، ملازمه‌اش با کشف علت پدیده‌ها و نسبت آن با تصدیق تجربی و متواتر را واکاوی می‌کنیم.

## ۱. فکر

تبیین چستی حدس با ارائه تصویری روشن از مفهوم فکر گره خورده است. فکر در منطق و فلسفه به چند معنا به کار می‌رود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰-۱۱):

۱. انتقال ذهن میان معقولات و تجزیه و ترکیب آن‌ها که فعل قوه مفکره است. دربرابر این

معنا، انتقال ذهن میان محسوسات است که تخیل<sup>۱</sup> نام دارد و فعل قوه متخیله است.<sup>۲</sup>

۲. انتقالی ذهنی که مشتمل بر سه مرحله<sup>۳</sup> است:

**اول** انتقال از مجهول به سوی معلومات موجود در ذهن؛

**دوم** انتقال میان آن‌ها برای کشف معلومات مورد نیاز، برای حل مجهول و یافتن آن؛

سوم) انتقال به سمت مجهول و حل آن.<sup>۴</sup>

۳. این معنا مشتمل بر مجموع انتقال اول و دوم ذهن در معنای دوم است؛ یعنی انتقال از مجهول به سوی معلومات موجود در ذهن و انتقال میان آن‌ها؛ خواه همراه انتقال سوم و حل مجهول باشد و خواه نباشد.

مقصود از فکر در بحث فعلی، معنای سوم است که در برابر حدس قرار دارد. از نگاه ابن سینا، هدف از فکر حل مجهول است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۹). بنابراین می‌توان برخورد با مجهول را مقدمه فکر دانست؛ یعنی تا هنگامی که ذهن با مجهولی درگیر نشود، عملیات فکر آغاز نمی‌شود. ابن سینا در تعریف فکر می‌نویسد: «الفكرة حركة ذهن الإنسان نحو المبادئ للمطالب ليرجع منها إلى المطالب» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ج، ص ۲۵۹؛ نیز ر. ک: همو، ۱۳۷۵ در: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۸). این تعریف از چند رکن تشکیل شده است:

۱. فکر، نوعی انتقال ذهنی است؛

۲. مقصد اولیه فکر، معلومات موجود در ذهن (مبادی) است؛

۳. مقصد نهایی فکر، بازگشت به سوی مجهولات (مطالب) برای حل آن است.

اما ابن سینا در جایی دیگر، فکر را این‌گونه تعریف کرده است: «الفكر ترتيب أمور معلومة ليتأدى منها إلى أن يصير المجهول معلوماً» (ابن سینا، ۱۴۰۴ ب، ص ۱۹؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۰-۱۴). پیش‌فرض این تعریف، انتقال ذهن به سوی معلومات موجود در آن است؛ زیرا مرتب‌سازی معلومات بدون انتقال به سوی معلومات بی‌معناست. بنابر این تعریف، ذهن برای حل مجهول، پس از انتقال به معلومات حاضر در ذهن، آن‌ها را بررسی می‌کند و پس از یافتن معلومات مناسب برای حل مجهول، آن‌ها را به گونه‌ای با هم ترکیب می‌کند که به نتیجه - که همان زدودن جهل است - بینجامد.

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان دیدگاه ابن سینا درباره چستی فکر را چنین بیان کرد: فکر،

مجموع دو انتقال ذهنی است که با هدف حل مجهول انجام می‌پذیرد:

۱. انتقال از مجهول به سوی معلومات حاضر در ذهن؛

۲. انتقال میان معلومات، یافتن معلومات مناسب برای رفع جهل و ترکیب و مرتب‌سازی آن‌ها. تلاش فکری انسان در انتقال دوم، دو حالت دارد:

**اول)** به حل مجهول نمی‌انجامد و این در جایی است که ذهن در کشف معلومات مورد نیاز یا برقراری چیش مناسب میان آن‌ها ناکام باشد؛

**دوم)** به حل مجهول می‌انجامد و این مسئله زمانی رخ می‌دهد که ذهن موفق به کشف و مرتب‌سازی درست معلومات مورد نیاز برای حل مجهول شود.

فکر، هم در ساحت تصورات جریان دارد و هم در حوزه تصدیقات. ذهن برای حل مجهول تصویری به سراغ معلومات تصویری و برای حل مجهول تصدیقی به سوی معلومات تصدیقی می‌رود (همان، ص ۱۲). در بحث حاضر، فکر تصدیقی محل بحث است.

ابن‌سینا فکر تصدیقی را این‌گونه تبیین می‌کند:

«فإن الفکری هو الذی یکون بنوع من الطلب، فیکون هناک مطلوب ثم تتحرک النفس إلی طلب الأوسط - علی الجهة المذكورة فی اکتساب القیاس - فلا تزال تستعرض الأمور المناسبة إلی أن تجد حداً أوسطاً» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ج، ص ۵۹).

بنابراین، یافتن حد وسط مهم‌ترین عنصر در فکر تصدیقی است که اگر انجام شود، حل مجهول انجام می‌شود.

## ۲. حدس

پس از تبیین ماهیت فکر، نوبت به ارائه تعریف حدس می‌رسد. حدس در لغت به معنای گمان بردن و تخمین زدن است (مصطفی، ۱۴۲۷، ص ۱۶۱). اما حدس در منطق و فلسفه، نخستین بار در آثار ابن‌سینا مطرح شد. ابن‌سینا حدس را این‌گونه توصیف می‌کند:

الحدس جودة حركة لهذه القوة [أی الذهن] إلی اقتناص الحد الأوسط من تلقاء نفسها: مثل أن یرى الإنسان القمر و أنه إنما یضیء من جانبه الذی یلی الشمس علی أشکاله، فیمتتنص ذهنه بحدسه حداً أوسطاً و هو أن سبب ضوئه من الشمس» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ج، ص ۲۵۹).

بنابراین، حدس عبارت است از: نوعی انتقال ویژه ذهنی<sup>۵</sup> برای دستیابی به حدوسط که به صورت غیرارادی رخ می‌دهد؛ مانند اینکه ستاره‌شناس با مشاهده کره ماه و شکل‌های مختلفی که در طول ایام پیاپی به خود می‌گیرد (حالت هلالی، کامل و...)، متوجه این نکته می‌شود که نور ماه، تنها از سمتی می‌تابد که خورشید نیز از همان جهت به آن تابیده است. در صورت التفات انسان به این مسئله، ذهن از طریق حدس به این مطلب دست می‌یابد که «منشأ نور ماه، نور خورشید است»<sup>۶</sup>.

ابن سینا در توصیف غیرارادی بودن حدس می‌نویسد: «الحدس بالوسط لا یکون بفکر؛ فإنه یسبح للذهن دفعة واحدة» (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۴۱؛ همو، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۷۲).

وی همچنین، فقدان طلب در حدس را این‌طور توضیح می‌دهد:

«أما الحدسی فهو أن یکون المطلوب إذا سبح للذهن تمثل الحد الأوسط عن غیر طلب»

(همان، ص ۵۹؛ نیز ر. ک: همو، ۱۳۷۱، ص ۷۲ و ۱۰۷؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۸).<sup>۷</sup>

گاهی ابن سینا حدس را به فعلی ذهنی تعریف کرده است که استنباط حدوسط را به صورت بالذات در پی دارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰؛ همو، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۴۵). مقصود از قید «بالذات» در تعریف این است که ذهن حدس‌زننده، تنها با تکیه بر حدس و بدون جست‌وجو میان معلوماتش به حدوسط دست می‌یابد.

براساس آنچه گفته شد، حدس در حوزه تصدیقات، نوع خاصی از دستیابی به حدوسط است که همواره انتقال از معلومات به مجهول و حل آن را در پی دارد. البته باید توجه داشت که حل مجهول، خارج از حقیقت حدس و لازمه و نتیجه آن است.

### ۳. مقایسه فکر و حدس

با مقایسه حدس و فکر درمی‌یابیم که هر دو از مصادیق انتقال ذهنی هستند. مقصود از انتقال ذهنی، تغییر التفات و توجه<sup>۸</sup> ذهن میان مفاهیم است. انتقال‌های ذهنی در یک تقسیم کلی - از حیث نقش مفاهیم در انتقال - سه دسته می‌شوند:

۱. انتقال عادی التفات بدون اینکه مفاهیم هیچ‌گونه تأثیری در آن داشته باشند؛
  ۲. تغییر التفات در اثر شکل‌گیری مفهوم جدیدی که از راه حس یا انتاج در ذهن به دست می‌آید؛
  ۳. تغییر التفات توسط یک مفهوم به سوی مفهومی که با آن انس دارد. این تغییر التفات، دلالت نام دارد (بختیاری و عبداللهی، ۱۳۹۷، ص ۲۳؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۱۸۵).<sup>۹</sup>
- فکر، مجموع دو انتقال ذهنی از نوع اول است؛ زیرا هم در انتقال از مجهول به معلوم و هم در انتقال میان معلومات، مفاهیم هیچ تأثیری در تحقق انتقال ندارند. البته انتقال از معلومات به سوی مجهول از نوع انتقالی است که در اثر انتاج در ذهن محقق می‌شود، اما این انتقال خارج از حقیقت فکر (به معنای برگزیده) است. همچنین حدس نیز از نوع انتقال اول است؛ با این تفاوت که برخلاف فکر، تنها شامل یک انتقال - یعنی انتقال به حدوسط صحیح - می‌شود.
- انتقالی حدسی با انتقال دوم فکر، مقایسه‌پذیر است. ذهن در انتقال دوم فکر، برای یافتن حدوسط نیازمند جست‌وجو میان معلومات، یافتن معلومات مناسب با مجهول و تنظیم آن‌هاست. اما در حدس، بی‌درنگ پس از روبه‌رو شدن با مجهول، ذهن به حدوسط منتقل می‌شود و به استدلال مورد نیاز دست می‌یابد؛ بدون اینکه نیازمند هرگونه فعل ذهنی باشد.
- تمایز دیگر فکر و حدس، به انتاج باز می‌گردد. فکر، گاهی با حل مجهول همراه است و گاهی نیست. اما حدس همواره ملازم با نتیجه است؛ زیرا حل مجهول لازمه کشف حدوسط است. به سخن دیگر، ظهور حدوسط در ذهن، ذاتاً حل مجهول را در پی دارد. بنابراین، حل مجهول مقوم فکر نیست و تنها هدف آن به‌شمار می‌رود، اما قوام حدس به حل مجهول است.

#### ۴. منشأ حدس

پس از آشنایی با تعریف حدس، نوبت به این پرسش می‌رسد که منشأ حدس چیست؟ به سخن دیگر، چرا برخی انسان‌ها به حدس دست می‌یابند و برخی این‌گونه نیستند؟

ابن‌سینا درباره منشأ حدس می‌نویسد: «قد یبلغ من الناس مبلغاً یکاد یستغنی عن الفکر فی اکثر ما یعمل و یكون له قوّة النفس القدسیّة» (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۷). او در این عبارت

کوتاه، منشأ بی‌نیازی از فکر در برخی انسان‌ها را وجود «قوه قدسیه» در نفس آنان می‌داند؛ توضیح اینک:

انسان در مرتبه نخست ادراک عقلی، صرفاً استعداد درک امور معقول را دارد و خالی از هرگونه ادراک عقلی بالفعل است. این مرتبه، «عقل هیولانی» نامیده می‌شود. عقل در مرتبه دوم، امور معقول اولی را درک می‌کند. این ادراک موجب می‌شود تا عقل، استعداد درک سایر امور معقول را بیابد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۳۴-۳۳۵؛ همو، ۱۳۷۵ در: طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۳). عقل در اینجا از دو طریق می‌تواند به درک امور معقول غیر اولی دست یابد:

۱. اگر عقل ضعیف باشد، برای درک معقول غیر اولی نیازمند فکر خواهد بود که به آن «عقل بالملکه» گفته می‌شود؛

۲. اگر عقل از قوت کافی برخوردار باشد، بی‌نیاز از فکر است و از راه حدس، غیر اولیات را می‌فهمد. این مرتبه از عقل، «قوه قدسیه» نام دارد (همان).<sup>۱۰</sup>

از دیدگاه ابن سینا، قوه قدسیه حد وسط حقیقی و صحیح را به نحو یقینی درک می‌کند. به سخن دیگر، این ادراک از نوع تقلیدی نیست تا خطاپذیر باشد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۳۴۱؛ همو، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۴۶). مقصود از یقین در حقیقت حدس، خصوص یقین بالمعنی الاخص است که توضیح آن در ادامه می‌آید.<sup>۱۱</sup>

به باور ابن سینا، قوه قدسیه، از لحاظ کمی و کیفی (شدت و ضعف) مراتب مختلفی دارد و نزد همه یکسان نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۵۹-۳۶۰؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۲۰؛ نیز ر.ک: همو، ۱۳۷۹، ص ۳۴۰-۳۴۱؛ همو، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۱۴۵-۱۴۶).

## ۵. قضیه حدسی

ابن سینا نخستین منطق‌دانی است که حدسیات را در کنار اولیات، مشاهدات، مجربیات، متواترات و فطریات، به‌عنوان یکی از قضایای یقینی برشمرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۳). او در تعریف قضیه حدسی می‌نویسد: «هی قضایا مبدأ الحکم بها حدس من النفس



قوی جداً فزال معه الشك، و أذعن له الذهن» (همان، ص ۲۱۸). بنابراین، حدسیات قضایایی هستند که منشأ حکم و تصدیق یقینی به آن‌ها، حدس قوی نفس است. مقید ساختن حدس به «قوت» در این عبارت، شاید ناظر به این است که حدس باید مطابق با واقع و خطاناپذیر باشد؛ یعنی اگر انتقال دفعی به حدوسط را دارای مراتب بدانیم که برخی خطاپذیر و برخی خطاناپذیرند، حدس به مرتبه خطاناپذیر آن گفته می‌شود که از آن با عنوان «حدس قوی» تعبیر شده است.

باید دقت کرد که حدس، علت مباشر یقین به صدق قضیه نیست؛ زیرا حدس نیز همچون فکر، مسیری برای رسیدن به قیاس است و یقین به صدق قضیه از دل قیاس به دست می‌آید. به سخن دیگر، قیاس علت مباشر یقین و حدس زمینه‌ساز آن است.<sup>۱۲</sup>

ابن‌سینا حدسیات را ملحق به مجربات می‌داند: «و ما یجری مجری المجربات الحدسیات... و فیها أيضاً قوة قیاسیة و هی شديدة المناسبة للمجربات» (همان). همان‌طور که از این عبارت به روشنی فهمیده می‌شود، وجه تناسب حدسیات و مجربات در نگاه ابن‌سینا، قیاسی بودن هر دوی آن‌هاست.

چنان‌که گفته شد، عنصر اصلی در حدس، انتقال دفعی به حدوسط است. از این رو، حضور قیاس در مسیر تصدیق قضیه حدسی امری مسلم است. باید توجه داشت که حضور قیاس در مسیر تصدیق حدسیات، منافاتی با تحقق حدس ندارد؛ چراکه قیاس هم از طریق فکر به دست می‌آید و هم از طریق حدس. البته این قیاس در حدس، از نوع قیاس خفی است که نیاز به فکر و جست‌وجوی ذهنی ندارد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴).

## ۶. مقصود از یقین در حدس

مقصود از «یقین» در تصدیق به حدسیات، یقین منطقی یا یقین بالمعنی الاخص است. توضیح اینکه:

نفس انسان نسبت به صدق<sup>۱۳</sup> یک قضیه، از دو حال خارج نیست:

۱. یا احتمال صدق آن را راجح می‌داند؛

۲. یا احتمال صدق آن را راجح نمی‌داند.

از نگاه ابن‌سینا، صورت نخست، حالت تصدیق ذهن نسبت به قضیه است.<sup>۱۴</sup> او تصدیق را دارای مراتب مختلفی می‌داند:

أن التصدیق علی مراتب: [۱] فمَنه یقینی یعتقد معه اعتقاد ثانٍ... أن المصدق به لا یمكن ألا یكون علی ما هو علیه إذا كان لا یمكن زوال هذا الاعتقاد فیهِ؛ [۲] و منه شیهة بالیقین و هو إما الذی یعتقد فیهِ اعتقاد واحد، و الاعتقاد الثانی الذی ذکرناه غیر معتقد معه... بل هو بحیث لو عسی أن نبه علیه بطل استحکام التصدیق الأول، أو إن كان معتقداً كان جائز الزوال، إلا أن الاعتقاد الأول مقرر لا یعتقد معه بالفعل لنقیضه إمكان؛ [۳] و منه إقناعی ظنی دون ذلك: و هو أن یعتقد الاعتقاد الأول و یكون معه اعتقاد ثانٍ... أن لنقیضه إمكاناً (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ج، ص ۵۱).

بنابراین، تصدیق یا همان اعتقاد راجح نسبت به یک قضیه، به سه دسته تقسیم می‌شود:

۱. یقین: تصدیق یقینی دارای سه رکن است:

- اعتقاد به صدق یک قضیه؛ مانند اعتقاد به صدق «الف ب است»؛

- اعتقاد به نبود احتمال خلاف؛ یعنی احتمال صدق نقیض قضیه بالا (الف ب نیست) نزد

شخص منتفی باشد. به این ویژگی «جزم» گفته می‌شود؛

- اعتقاد جازم بالا، زوال‌ناپذیر باشد. زوال‌پذیری اعتقاد برابر با خطا‌پذیری آن است.

از این رو زوال‌ناپذیری، یعنی امکان خطا در اعتقاد وجود نداشته باشد.

این قسم از تصدیق، «یقین منطقی» یا «یقین بالمعنی الاخص» نیز نامیده می‌شود.

۲. شبه یقین: این نوع از تصدیق، دو مصداق دارد:

اول) اعتقاد به صدق یک قضیه، مانند «الف ب است»، بدون اینکه همراه با اعتقاد به عدم

احتمال خلاف باشد؛ یعنی اگر به نقیض آن (الف ب نیست) التفات یابد، اعتقاد به صدق «الف

ب است» سُست می‌شود و احتمال کذب در آن راه می‌یابد. در این حالت، در واقع انسان تحت

تأثیر حالت روانی شدیدی، به صدق یک قضیه التفات دارد و از قضاوت نسبت به نقیض آن

غافل است. این مصداق از شبه یقین، فاقد رکن دوم تصدیق یقینی - یعنی جزم - است؛  
دوم) اعتقاد جازمی که زوال‌پذیر است. این مصداق، در رکن اول و دوم با یقین مشترک  
است، اما فاقد رکن سوم، یعنی زوال‌ناپذیری است.

این قسم، «یقین عرفی»، «یقین روانی» یا «یقین روان‌شناختی» نیز نامیده می‌شود.  
۳. ظن: اعتقاد راجح به صدق یک قضیه همچون «الف ب است» که همراه با احتمال  
خلاف است؛ یعنی صدق نقیض آن (الف ب نیست) محتمل است.  
با این توضیح روشن شد که مقصود از یقینی بودن قضایای بدیهی یقینی این است که  
تصدیق به آن‌ها دارای سه ویژگی است:

۱. اعتقاد به صدق؛

۲. جزم (نفی احتمال خلاف)؛

۳. ثبات (زوال‌ناپذیری).

ابن سینا در عبارت دیگری، به روشنی از این سه رکن در یقین منطقی سخن گفته است:  
«فالعالم الذی هو بالحقیقة یقین هو الذی یعتقد فیه أن کذا کذا، و یعتقد أنه لا یمکن ألا یمکن  
کذا اعتقاداً لا یمکن أن یزول...» (همان، ص ۷۸؛ نیز ر.ک: همان، ص ۲۵۶).

یقین منطقی همچون هر پدیده امکانی دیگر، نیازمند علت خاصی است. علت یقین در  
اولیات، محسوسات و وجدانیات به ترتیب، تصور اجزای قضیه، حس ظاهر و حس باطن است.  
تصدیق یقینی به این قضایا بی‌نیاز از استدلال است. اما یقین به فطریات، متواترات، تجربیات و  
حدسیات، هر چند بی‌نیاز از جست‌وجوی ذهنی است، محتاج استدلال است؛ استدلالی که  
مقدمات آن یا باید بدیهی یقینی باشند یا به آن منتهی شوند. همان‌طور که گفته شد، حدس  
زمینه‌ساز تصدیق به قضیه حدسی است و عامل مستقیم تصدیق در آن، قیاسی است که  
حدوسط آن از راه حدس به دست آمده است. به بیان دقیق‌تر، حدس راه دستیابی به حدوسط  
است و حدوسط با پیوند دادن حد اصغر و حد اکبر، قیاسی را در ذهن شکل می‌دهد که نتیجه  
یقینی را در پی دارد.

## ۷. حدس؛ همگانی یا غیرهمگانی؟

حدس در مقابل فکر و مانع از تحقق آن است. اگر یک قضیه از راه حدس تصدیق شود، امکان تصدیق همان قضیه از راه فکر نزد حدس‌زننده از بین می‌رود.<sup>۱۵</sup>

از آنجا که حدس‌زننده از طریق حدس، به حدوسط واقعی و صحیح برای اثبات قضیه دست می‌یابد، به مفاد قضیه یقین پیدا می‌کند. اما همین قضیه برای شخص دیگری که فاقد حدس است، لزوماً یقینی نیست؛ چراکه او برای تصدیق همان قضیه به جست‌وجوی ذهنی و یافتن حدوسط نیاز دارد و ممکن است به آن دست نیابد. همین مطلب موجب شده است تا ابن‌سینا یقین به حدسیات را امری همگانی نداند. وی در این باره می‌نویسد: «فلو أن جاحداً جحد ذلك، لأنه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس، أو على سبيل المناكرة لم يتأت أن تحقق له ما تحقق عند الحادس» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۸).

از نگاه وی، دلیل انکار قضیه حدسی از سوی منکران، این است که قوه نفسانی لازم برای بروز حدس در آنان محقق نشده است و تا زمانی که چنین است، نمی‌توانند از طریق دیگری به تصدیق یقینی قضیه پیش‌گفته دست یابند.

فخررازی، انتقال‌ناپذیری حدسیات را به گونه دیگری تبیین کرده است: «و اعلم أن... الحدسیات وإن كانت مفيدة لليقين... لكن لا يمكن إثباتها على المنكر؛ لأنها إنما تفيد اليقين بقرائن لا تتضبط و لا يمكن حصرها و ذكرها على المنكر، و يتعذر الاحتجاج بها» (رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۶۷).

از نظر او، از آنجا که تصدیق یقینی حدسی براساس مجموعه‌ای از قرائن بی‌قاعده شکل می‌گیرد، قابل انتقال به غیر نیست.<sup>۱۶</sup>

از آنجا که وقوع حدس وابسته به وجود قوه قدسیه در انسان است، تا زمانی که انسان فاقد این قوه باشد، یقین به قضیه از راه حدس محقق نمی‌شود. از این رو، صاحب قوه حدس تنها می‌تواند دیگران را در جریان مقدمات قیاس خفی موجود در ذهنش قرار دهد. چنانچه آنان نیز آن مقدمات را تصدیق و میان آن‌ها ترکیب قیاسی برقرار کنند، به تصدیق نتیجه دست می‌یابند. اما این تصدیق از نوع حدسی نیست. در واقع آنچه موجب تصدیق شده است، عملیات فکر است.

#### ۸. نسبت حدس با حس

همان‌گونه که اشاره شد، ابن‌سینا تنها اشتراک حدس و تجربه را همراهی با قیاس خفی دانست. اما برخی منطق‌دانان برآنند که این دو، افزون بر همراهی قیاس، نقطه اشتراک دیگری نیز دارند. فخررازی و محقق طوسی، وجه تناسب دیگر حدس و تجربه را تکرار حس<sup>۱۷</sup> می‌دانند (همان، ص ۲۶۵؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۸).

در مقابل، شیخ اشراق بر آن است که برخلاف تجربه، تکرار حس در حدس امری بایسته نیست؛ زیرا وقوع حدس با تکرار حس پیوند نخورده است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۷۶)؛ یعنی ممکن است با یک‌بار حس کردن نیز حدس رخ دهد.

به نظر می‌رسد هیچ‌یک از این دو دیدگاه با تعریف حدس هم‌خوانی ندارند؛ زیرا همان‌گونه که از ظاهر سخنان ابن‌سینا به دست می‌آید، وقوع حدس اساساً مشروط به حس نیست؛ خواه مکرر باشد یا واحد. به سخن دیگر، با نگاه به تعریف حدس - یعنی انتقال دفعی به حدوسط - درمی‌یابیم که حس‌پذیری معلوم حدسی، مقوم حدس نیست. از این رو، حدس در امور غیرقابل حس نیز جریان دارد.

#### ۹. مقدمات جوارحی حدس

یکی از ویژگی‌هایی که پس از ابن‌سینا برای حدس برشمرده شده، این است که برای تحقق حدس برخلاف تجربه، احتیاجی به انجام فعل جوارحی نیست. به باور فخررازی، تجربه نیازمند انجام فعلی از سوی انسان است؛ برای نمونه، به منظور پی‌بردن به خاصیت مسهل بودن گیاه سقمونیا، لازم است انسان این گیاه را تناول کند تا به اثر خاص آن پی ببرد. اما حدس نیازمند انجام هیچ فعلی نیست؛ چرا که علامت و دلیل پدیده مشاهده شده نزد ما حاضر است و تنها نیازمند تنبّه ذهن است؛ برای نمونه، در مثال ستاره‌شناس، فهم اینکه نور ماه از نور خورشید گرفته شده است، به انجام هیچ فعلی نیازمند نیست، بلکه صرف تنبّه ذهنی ستاره‌شناس به «تفاوت شکل ظاهری کره ماه در ایام مختلف و نسبت آن با خورشید» برای فهم این مطلب کافی است. به سخن دیگر، «تفاوت شکل ظاهری ماه و...» علامت و دلیل بر مطلوب است که

نزد ستاره‌شناس حاضر است (رازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۶۵-۲۶۶).

در نقد این دیدگاه باید گفت: آنچه در تجربه به‌عنوان عمل جوارحی و خارجی لازم است، چیزی جز به‌کار بردن ابزار حس نیست؛ هرچند به انجام مقدمات نیاز داشته باشد؛ برای نمونه، فهم اثر خاص سقمونیا، وابسته به رؤیت این اثر است که البته تناول گیاه مقدمه آن است. همین روال در حدس نیز تبیین‌پذیر است؛ مثلاً برای اینکه «تفاوت شکل ظاهری کره ماه در ایام مختلف و نسبت آن با خورشید» در ذهن ستاره‌شناس حاضر باشد، او نیازمند مشاهده این پدیده آسمانی است که البته نیازمند مقدماتی همچون استفاده از ابزارهای نجومی، اندازه‌گیری، ثبت اعداد و ارقام و محاسبه است. در واقع، هیچ تمایزی از این جهت میان تجربه و حدس وجود ندارد. براساس دیدگاه ابن‌سینا، حدس به‌خودی‌خود، هیچ اقتضایی نسبت به انجام یا عدم انجام این افعال ندارد و متعلق حدس تعیین‌کننده آن است.

#### ۱۰. حدس و فهم علت پدیده‌ها

ویژگی دیگری که پس از ابن‌سینا برای حدس گفته شده، ملازمه آن با فهم علت پدیده‌هاست. از دیدگاه محقق طوسی، در تجربه تنها اصل سببیت فهمیده می‌شود و ماهیت آن مجهول است. اما در حدس، سببیت همراه ماهیت سبب فهمیده می‌شود (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۸؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۲۰۱)؛ برای نمونه، وقتی به جوش آمدن آب در صد درجه را می‌بینیم، درمی‌یابیم که این پدیده حتماً باید علتی داشته باشد، اما نمی‌دانیم علت آن چیست، ولی زمانی که کره ماه در ایام مختلف را شناخته‌ایم. از آنجا که اصل علت داشتن پدیده در تجربه و نیز ماهیت علت پدیده در حدس، در مقدمات قیاس خفی به‌کار می‌روند، تمایز یادشده موجب می‌شود تا قیاس خفی در همه مصادیق تجربیات یکسان و مبتنی بر کشف اصل سببیت باشد؛ حال آن‌که قیاس خفی در مصادیق حدسیات متفاوت خواهد بود؛ زیرا ماهیت علت در مصادیق متعدد، متنوع است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۸).

به نظر می‌رسد دیدگاه خواجه طوسی خالی از اشکال نیست؛ زیرا در مجربّات نیز ماهیت علت کشف می‌شود؛ برای نمونه، دانشمند تجربی حکم می‌کند به اینکه سقمونیا علت اسهال صفر است یا گرما علت انبساط و سرما علت انقباض است (فیاضی، ۱۴۳۰، ص ۳۳۱). بنابراین، قیاس خفی در تجربیات نیز همچون حدسیات، با تعدد مصادیق متنوع می‌شود. به نظر می‌رسد قضیه تجربی، از حس کردن مستقیم پدیده و موضوع به دست می‌آید، اما قضیه حدسی از راه حس کردن آثار و علائم موضوع به دست می‌آید (همان، ص ۳۳۵).<sup>۱۸</sup>

### ۱.۱. توسعه مصداقی حدس

ابن‌سینا و اغلب منطق‌دانان پس از وی، حدسیات و مجربّات را اقسام مستقلی از یقینیات بدیهی به‌شمار آورده‌اند. از نگاه آنان، حدس و تجربه دو عامل متمایز برای یقین به صدق قضیه هستند. اما شیخ اشراق رویکردی انتقادی نسبت به گذشتگان خود در این باره دارد. به‌باور او، نه تنها تمایزی میان حدسیات و قضایای تجربی وجود ندارد، بلکه قضیه تجربی مصداقی از حدسیات است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۱-۴۲). وی با تحلیل ماهیت تجربه، بر این باور است که عنصر اصلی در تصدیق یقینی قضیه تجربی، حدس است.

از نگاه شیخ اشراق، در تجربه، تکرار حس برای حکم یقینی کافی نیست؛ زیرا از یک سو، حکم در قضیه تجربی به‌نحو کلی برای یک ماهیت ثابت می‌شود؛ برای نمونه، گفته می‌شود «آب در صد درجه به جوش می‌آید» و حکمی که برای یک ماهیت نوعی ثابت می‌شود، به‌ناچار به همه افراد آن ماهیت نیز سرایت می‌کند. از سوی دیگر، با تکرار حس تنها می‌توان درباره برخی مصادیق موضوع قضاوت کرد و ارائه حکم درباره همه مصادیق جایز نیست؛ زیرا احراز اینکه همه مصادیق موضوع حس شده‌اند، ممکن نیست و همواره این احتمال وجود دارد که برخی مصادیق از دید مشاهده‌گر پنهان مانده باشند. بنابراین، افزون بر تکرار حس، به عنصر دیگری در تجربه نیاز است تا تضمین‌کننده کلیت حکم تجربی باشد. به نظر بیشتر منطق‌دانان مسلمان از جمله ابن‌سینا، در روند تجربه، قیاسی خفی در ذهن تجربه‌گر شکل می‌گیرد (برای نمونه، ر. ک:

ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳-۱۱۴) که در آن، از نفی اتفاقی بودن اثر مشاهده شده، به تحقق آن در همه مصادیق موضوع پی می‌بریم. البته ابن سینا نیز در برخی آثارش بدین نتیجه رسیده است که حکم تجربی محدود به شرایط خاص است و نمی‌تواند مطلق باشد (همو، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۹۶). تقریر قیاس خفی در تجربیات بدین صورت است:

۱. اگر تحقق اثر مشاهده شده در افراد ماهیت «الف» اتفاقی و بدون علت خاصی باشد، نباید به صورت دائمی<sup>۱۹</sup> - در مصادیق مشاهده شده - رخ می‌داد؛

۲. اما - براساس مشاهده - این اثر به صورت دائمی در مصادیق ماهیت «الف» اتفاق افتاده است؛

۳. پس تحقق این اثر، معلول علتی است؛

۴. هیچ معلولی از علتش تخلف نمی‌کند.

نتیجه اینکه: این اثر نیز از علت خود تخلف ناپذیر است و همواره در افراد ماهیت «الف»

تحقق می‌یابد (مظفر، ۱۴۳۰، ص ۳۳۱-۳۳۲).

به نظر می‌رسد تأکید شیخ اشراق بر حضور حدس در تصدیق قضیه تجربی، ناظر به تبیین نحوه شکل‌گیری قیاس خفی در ذهن است. به سخن دیگر، پس از اینکه تجربه گر اثری خاص را در مصادیق یک ماهیت به نحو مکرر مشاهده کرد، به نقطه‌ای می‌رسد که از طریق حدس، به وجود علتی خاص برای ملازمه میان اثر و آن ماهیت پی می‌برد. در واقع سهروردی، فاصله میان مشاهده مکرر اثر در برخی مصادیق یک ماهیت و صدور حکم کلی به تحقق اثر در همه افراد آن ماهیت را از راه حدس پُر می‌کند.

وی افزون بر مجربات، متواترات را نیز مصداق حدسیات می‌داند<sup>۲۰</sup>. او در این باره می‌نویسد:

و من الحدسیات المتواترات و هی قضایا یحکم بها الانسان لکثرة الشهادات یقیناً و

یکون الشیء ممکناً فی نفسه و تأمن النفس عن التواطؤ. و یقین هو القاضی بوفور

الشهادات، و لیس لنا أن نحصر عددها فی مبلغ معین، فربّ یقین حصل من عدد قلیل و

للقرائن مدخل فی هذه الأشياء کلها یحدس منها الانسان حدساً (سهروردی، ۱۳۷۵،

ج ۲، ص ۴۱-۴۲).



از دیدگاه شیخ اشراق، فراوانی شهادت و خبر دادن درباره یک موضوع، موجب اطمینان و یقین مخاطب به عدم توافق مُخبرین بر کذب یا عدم اجتماع آن‌ها در خطا می‌شود. از نگاه او، نمی‌توان عدد خاصی از مخبرین را به‌عنوان معیار حصول یقین معرفی کرد. از دیدگاه او، عامل اصلی یقین به صدور یک خبر، حدسی است که بر پایه قرائن به دست می‌آید. مخاطب خبر متواتر براساس قرائنی که در دست دارد، عدم امکان اجتماع مخبرین بر کذب و خطا را حدس می‌زند. محتوای این حدس، قیاسی خفی است که در ذهن مخاطب شکل می‌گیرد (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴) و از آن طریق، به صدق خبر یقین پیدا می‌کند. تقریر این قیاس خفی بدین صورت است:

۱. اگر این خبر با این محتوا کاذب باشد، توسط این تعداد از مخبرین - که اجتماع آن‌ها بر

کذب و خطا محال است - نقل نمی‌شد؛

۲. اما این خبر توسط چنین مخبرینی نقل شده است؛

نتیجه اینکه: این خبر کاذب نیست، بلکه صادق است.

به نظر می‌رسد توسعه مصداقی حدسیات از سوی سهروردی با یک مانع روبه‌روست. اشاره شد که ابن‌سینا حدس را ملازم با کشف یقینی حدوسط می‌داند که امکان خطا در آن راه ندارد. از این رو، اگر قضیه تجربی یا متواتر مصداق حدسیات باشند، باید احتمال خطا در آن‌ها عقلاً منتفی باشد؛ چنان‌که اغلب منطق‌دانان مسلمان، از جمله شیخ اشراق، تجربیات و متواترات را یقینی و خطاناپذیر می‌دانند. به نظر می‌رسد که این چنین نیست؛ زیرا در این دو نوع از قضیه، همواره احتمال خلاف وجود دارد و یقین منطقی به صدق حاصل نمی‌شود. توضیح اینکه:

۱. در تجربیات، حتی اگر کشف وجود علتی برای تحقق مکرر اثر در افراد مشاهده شده را بپذیریم، ممکن است علت، عرضی مفارق ماهیت باشد که در این صورت نمی‌توان حکم را برای همه افراد ماهیت ثابت دانست. به سخن دیگر، اگر علت، ذاتی یا عرضی لازم ماهیت نباشد، امکان تخلف اثر در مصادیق مشاهده‌نشده وجود دارد و در نتیجه، قضیه تجربی خطاپذیر خواهد بود؛

۲. در متواترات، همواره امکان کذب مخبرین در نقل خبر یا اشتباه آنان در فهم الفاظ یا

محتوای خبر وجود دارد؛ یعنی حتی اگر تعداد و وثاقت مخبرین یا دقت آنان در نقل بسیار بالا

باشد، هیچ گاه احتمال خلاف آن به حد صفر نمی‌رسد؛ حتی اگر این احتمال خلاف را به لحاظ روانی صفر بدانیم، یقین منطقی حاصل نشده است؛ چرا که حالت روانی یادشده زوال‌پذیر است. بنا بر آنچه گفته شد، ماهیت مجربات و متواترات با یقینی بودن ناسازگار است و در نتیجه، نمی‌توان آن‌ها را مصداق حدسیات دانست.

### نتیجه

با جمع‌بندی آنچه گفته شد، درمی‌یابیم که حدس نوع متمایزی از انتقال ذهنی نسبت به فکر است. حدس، انتقال دفعی ذهن به حدوسط صحیح بدون نیاز به جست‌وجوی ذهنی است که حل مجهول را در پی دارد؛ درحالی که فکر نیازمند جست‌وجو بوده و ممکن است همراه با انتاج نباشد. تعریف یادشده از حدس لوازمی را در پی دارد؛ از جمله زمینه‌سازی حدس برای تصدیق یقینی و خطاناپذیر به قضیه و همگانی نبودن. اما ویژگی‌های دیگری مانند به‌کارگیری قوای حسی، نیاز به انجام فعل جوارحی و کشف ماهیت پدیده‌ها، هیچ‌کدام مقوم یا جزء لوازم حدس نیستند؛ زیرا حقیقت حدس با نبود آن‌ها نیز سازگار است. نتیجه دیگری که از این تعریف به دست می‌آید، عدم شمول تصدیق حدسی نسبت به تصدیق در قضایای تجربی و متواتر است. دلیل این امر، ناممکن بودن خطا در تصدیق حدسی است که در دو مورد دیگر این امکان وجود دارد. از این رو، تحلیل ابن‌سینا از مؤلفه‌های حدس نسبت به شارحان و منتقدانش، از دقت بالاتری برخوردار است.

## پی‌نوشت‌ها

۱. تخیل در اینجا به معنای تصرف در مفاهیم و تجزیه و ترکیب آن‌هاست. افزون‌براین، تخیل در آثار منطقی و فلسفی به معنای ادراک صور خیالی محفوظ در ذهن نیز به کار می‌رود. همچنین واژه «تخیل» هم در آثار مختلف در این دو معنا به کار رفته است (فیاضی، ۱۳۹۸، ج ۲، ص ۲۸۹).
۲. فکر (به معنای اول) و تخیل، هر دو فعل قوه واحدی با عنوان «متصرفه» هستند. این قوه هنگام حرکت میان معقولات و تصرف در آن‌ها در خدمت قوه عاقله قرار دارد که از این جهت، «مفکره» نامیده می‌شود. اما وقتی به حرکت میان محسوسات و تصرف در آن‌ها مشغول است، در خدمت قوه واهمه است و از این رو به آن «متخیله» گفته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۴۵).
۳. برخی پژوهشگران این معنا از فکر را مشتمل بر پنج مرحله دانسته‌اند: ۱. انتقال از مجهول به سوی معلومات؛ ۲. انتقال میان معلومات؛ ۳. یافتن حدوسط یا مقدمات لازم برای استدلال؛ ۴. مرتب کردن مقدمات به شکل قیاس؛ ۵. استنتاج یا انتقال از قیاس معلوم به سوی مجهول و حل کردن آن (فیاضی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۱۲۵).
۴. فکر به این معنا، در تعریف علم منطوق و تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری به کار رفته است.
۵. ابن‌سینا گاهی از حدس، با عنوان «انتقال سریع» یاد کرده است (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۶۹).
۶. برای اطلاع بیشتر از این مثال و نمونه‌های دیگر در آثار ابن‌سینا، ر.ک: همان؛ همو، ۱۳۷۵، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۸؛ همو، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۸ و ۱۹۹؛ همو، ۱۹۵۳، ج ۲، ص ۶۳. فخررازی اشکالاتی را درباره مثال بالا مطرح کرده است (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۶۶؛ همو، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۶-۲۰۷؛ همو، ۱۹۸۶، ص ۵۴-۵۵؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۳۴۴-۳۴۵).
۷. وی در جای دیگر تصریح می‌کند که طلب حدوسط از طریق فکر انجام می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ الف، ص ۱۴۱).
۸. التفات یا توجه را نباید با علم یکسان دانست؛ زیرا مقابل علم، جهل قرار دارد و مقابل التفات، غفلت است. از این رو، علم هم می‌تواند با التفات باشد و هم می‌تواند مورد غفلت واقع شود (برای توضیح بیشتر، ر.ک: بختیاری و عبداللهی، ۱۳۹۷، ص ۱۰-۱۱).
۹. برای آشنایی بیشتر با انتقال ذهنی و گونه‌های آن، ر.ک: همان، ص ۷-۲۵؛ همو، ۱۳۹۸، ص ۱۷۷-۲۰۲.
۱۰. عقل دارای دو مرتبه دیگر با عناوین «عقل بالفعل» و «عقل مستفاد» نیز هست که از محل بحث کنونی خارج‌اند.
۱۱. بنابراین، اگر ادراک حدوسط به صورت یقین بالمعنی الاخص نباشد - یعنی یقینی عرفی یا ظنی باشد - اصطلاح حدس به آن گفته نمی‌شود و تنها مصداقی از انتقال دفعی و بدون تأمل به حدوسط است.

۱۲. قضیه‌ای که تصدیق آن نیازمند قیاس ظاهر و آشکار است، نظری است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۴).
۱۳. این بحث درباره کذب قضیه نیز مطرح می‌شود.
۱۴. باید توجه داشت که تصدیق در اینجا به معنای لغوی - یعنی اذعان که یک گرایش قلبی است - به کار نرفته است، بلکه از سنخ ادراک حصولی و در مقابل تصور است.
۱۵. باید توجه داشت که اگر شخص فاقد قوه حدس از طریق فکر به همان قیاسی برسد که حدس زننده با حدس به آن رسیده است، قضیه تصدیق شده از سوی او نظری خواهد بود؛ هر چند یقینی باشد.
۱۶. به‌باور برخی پژوهشگران: «حدسیات به ضابطه در نمی‌آید، ولی باید ضوابطی تعیین کرد که در برخی از موارد، بیشتر انسان‌ها اگر با قرائنی که مقداری قوی‌تر است روبه‌رو شوند، این حدس برایشان حاصل شود» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۱۹).
۱۷. محقق طوسی در کلام خود از تعبیر «تکرّر مشاهده» بهره برده است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۱۸). مشاهده در اینجا، به معنای مطلق حس ظاهر است.
۱۸. البته چنان که گفتیم، اساساً به کار بردن حس، مقوم حدس نیست؛ از این رو تمایز یادشده تنها میان قضیه تجربی و قضیه حدسی پرآمده از حس برقرار است.
۱۹. دوام در اینجا، به معنای حصول مکرر و بدون تخلف یک اثر است، نه معنایی که در بحث موجهات منطقی مقصود است (فیاضی، ۱۴۳۰، ص ۳۳۱).
۲۰. به نظر می‌رسد بتوان براساس تحلیل شیخ اشراق، فطریات را نیز مصداق حدسیات دانست. البته شیخ اشراق فطریات را در شمار بدیهیات یقینی ذکر نکرده است. از نگاه برخی شارحان کلام سهروردی، او فطریات را ملحق به اولیات می‌داند و در نتیجه از آن سخن نگفته است: «و یدخل فیها [أی فی الاولیات] عنده القضايا التي قیاساتها معها [و تسمى الفطریات] لقریها منها» (شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱۴).

## منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱، *المباحثات*، تحقیق محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۲. \_\_\_، ۱۳۷۵، «الاشارات و التنبیها» در: *شرح الاشارات و التنبیها*، خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه.
۳. \_\_\_، ۱۳۷۹، *النجاة*، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۴. \_\_\_، ۱۴۰۴ الف، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامی.
۵. \_\_\_، ۱۴۰۴ ب، *الشفاء: المنطق: المدخل*، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم، مكتبة آية الله المرعشی.
۶. \_\_\_، ۱۴۰۴ ج، *الشفاء: المنطق: البرهان*، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم، مكتبة آية الله المرعشی.
۷. \_\_\_، ۱۴۰۴ د، *الشفاء: الالهيات*، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم، مكتبة آية الله المرعشی.
۸. \_\_\_، ۱۴۰۴ ه، *الشفاء: الطبيعيات*، تحقیق سعید زاید و دیگران، قم، مكتبة آية الله المرعشی.
۹. \_\_\_، ۱۹۵۳، *رسائل ابن سینا*، به‌اهتمام حلمی ضیاء اولکن، استانبول، دانشکده ادبیات استانبول.
۱۰. بختیاری، محمد؛ عبداللهی، مهدی، ۱۳۹۷، «بررسی تطور تاریخی چیستی دلالت در میراث منطقی مسلمانان»، *فصلنامه معارف منطقی*، شماره ۸، ص ۲۶-۷.
۱۱. \_\_\_، ۱۳۹۸، «تطور تاریخی عوامل انس دال و مدلول در میراث منطقی مسلمانان»، *فصلنامه ذهن*، شماره ۸۰، ص ۲۰۲-۱۷۷.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۷۱، *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۱۳. رازی، فخرالدین، ۱۳۷۳، *شرح عیون الحکمة*، تحقیق محمد حجازی احمدعلی سقا، تهران، مؤسسه الصادق علیه السلام.
۱۴. \_\_\_، ۱۳۸۱، *منطق الملخص*، تحقیق و تعلیق احد فرامرز قراملکی و آدینه اصغری نژاد، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
۱۵. \_\_\_، ۱۳۸۴، *شرح الاشارات*، تصحیح علیرضا نجف‌زاده، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۶. \_\_\_، ۱۹۸۶، *لباب الاشارات*، تحقیق احمد حجازی سقا، قاهره، مكتبة الکلیات الازهریة.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۸. شیرازی، قطب‌الدین محمد، ۱۳۸۳، شرح حکمه الاشراف، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۹. طوسی، خواجه نصیرالدین، ۱۳۷۱، «تجريد المنطق» در: الجوهر النضيد فی شرح منطق التجريد، تألیف حسن بن یوسف حلّی، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
۲۰. \_\_\_\_، ۱۳۷۵، شرح الاشارات و التنبیها، قم، نشر البلاغه.
۲۱. فارابی، ابونصر، ۱۴۰۵ الف، فصوص الحکم، تحقیق شیخ محمدحسن آل یاسین، قم، انتشارات بیدار.
۲۲. \_\_\_\_، ۱۴۰۵ ب، فصول منتزعه، تصحیح، تحقیق و تعلیق فوزی نجار، تهران، مکتبه الزهراء.
۲۳. فیاضی، غلامرضا، ۱۳۴۰، «تعلیقه بر المنطق» در: المنطق، تألیف محمدرضا مظفر، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۴. \_\_\_\_، ۱۳۹۳، پرنیان اندیشه: پرسش‌ها و پاسخ‌های حضرت استاد آیت‌الله فیاضی، تدوین علیرضا رنجبر، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
۲۵. \_\_\_\_، ۱۳۹۸، تعلیقه بر شرح اشارات محقق طوسی، به تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، نشر اشراق حکمت.
۲۶. مصطفی، ابراهیم، ۱۴۲۷، المعجم الوسیط، تهران، مکتبه الرضوی.
۲۷. یزدان‌پناه، سید یدالله، ۱۳۸۸، حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.