

بررسی رأی ابن سینا در خصوص تأثیرگذاری تخصص فلسفی بر نحوه پاسخ‌دهی به موقعیت‌های شهودی (با نگاهی تطبیقی به دیدگاه برخی فیلسوفان آزمایشگر)

سید علی حسینی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۹/۶/۲۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۱/۱۸)

چکیده

شهود از روش‌های داوری در خصوص مسائل فلسفی است که دسته‌ای با کاربرد آن موافق‌اند و عده‌ای مخالف. در میان مخالفان کاربرد شهود، گروهی با استناد به پاسخ‌های شهودی مختلفی که به موقعیت شهودبرانگیز واحد داده می‌شود، روش شهودی را نامطمئن یا نادرست می‌دانند. در مقابل، دسته‌ای از موافقان شهود می‌گویند عوامل غیراصیلی که به اصل روش شهودی ربطی ندارند، داوری‌های شهودی را متعارض می‌کنند. در این پژوهش، از میان عوامل غیراصیل، میزان تخصص را مدنظر قرار داده‌ایم و آن را از عوامل راهبری یا انحراف شهودها معرفی کرده‌ایم. همچنین نظرخواهی از متخصصان است که پاسخ صحیح به موقعیت شهودی را پیش رویمان می‌گذارد، نه نظرسنجی از تمامی توده‌های مردم. ابن سینا نیز هم‌آوا با نظر اخیر، در پاسخی که به یکی از منتقدان موقعیت شهودبرانگیز انسان معلق می‌دهد، این حجت را برای همه مناسب نمی‌داند و نظرسنجی از حکمای کارکشته را عامل کشف پاسخ در خور به آن می‌داند. ثمره تفسیر این چینی از پاسخ ابن سینا به منتقدش این است که دیگر شیخ به پاسخ غرض‌ورزانه و حمله به شخصیت منتقد محکوم نمی‌شود.

واژگان کلیدی: ابن سینا، شهود، آزمایش فکری، فلسفه آزمایشگرایانه، نظریه تخصص‌محور.

۱. دانشجوی دکتری رشته حکمت متعالیه، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران؛

Email: seyedalhosseini@mail.um.ac.ir

۱. مقدمه

شهودی که در فلسفه و علم کاربرد دارد، یکی از شیوه‌های کسب معرفت و کشف مطلوب است که با آن، فهمی با این خصوصیات حاصل می‌شود: سریع، بی‌واسطه، بدون تفکر عقلانی یا متأملانه، بدون مشخص‌بودن چگونگی حصول، بدون بهره‌گیری از فرایند آگاهانه گام‌به‌گام [۳۲، صص ۶-۷]. چیزهایی که شهود را برمی‌انگیزانند، به پمپ‌های شهود^۱ مشهور شده‌اند. پمپ‌های شهود طیف وسیعی از تکنیک‌های تخیلی و زبانی را شامل می‌شوند؛ از جمله آزمایش‌های فکری، تمثیلات، تشبیهات، داستان‌ها، استعاره‌ها، تناقض‌ها و معماها [۴۱، ص ۱۶۴۶]. پمپ شهودی که در پژوهش حاضر بر آن تأکید می‌شود، آزمایش فکری است. آزمایش فکری عبارت است از ابزار تخیل برانگیزی که برای کاوش بر طبیعت امور به کار گرفته می‌شود [۴۲، ص ۱۵۵]. در فرافلسفه^۲ بحثی در خصوص ارزیابی ماهیت و حجیت شهود مطرح شده است و در آن، الف. عده‌ای کاربرد این روش در فلسفه را تأیید کرده‌اند و حتی آن را لازم دانسته‌اند؛ ب. عده‌ای آن را از نظر معرفت‌شناختی بی‌ارزش تلقی کرده‌اند؛ و ج. برخی اعلام کرده‌اند که اصلاً فیلسوفان این روش را حجت ندانسته و به آن اعتنایی نداشته‌اند و دل‌مشغولی اصلی‌شان پرداختن به استدلال‌های منطقی و متعارف بوده است [۳۷، ص ۷۸۲]. مدعای پژوهش حاضر این است که ابن‌سینا، به‌خصوص در موقعیت تخیلی انسان معلق، در دسته اول جای گرفته و هم شهود و هم روش عمده پمپاژ شهود (آزمایش فکری) را به رسمیت شناخته و در فلسفه‌اش به کار گرفته است [۴۲، ص ۷۸]. مهم‌تر آنکه وی با برقراری تمایز میان شهود و تفکر استدلالی، همه افراد را در شهودکردن موفق ندانسته و در گفتاری، شهود را برتر از استدلال متداول جلوه داده و شهودکننده را صاحب فهمی متمایز معرفی کرده است [۷، ص ۵۸]. برای اثبات این مدعیات، به انتقادی اشاره می‌کنیم که شخصی به نام شیخ ابوالقاسم کرمانی^۳ بر موقعیت فرضی انسان معلق وارد کرده است. ابن‌سینا در پاسخ به

1. Intuition pumps.

۲. یا فلسفه فلسفه که در آن به بررسی چیستی فلسفه می‌پردازند. اهداف، حدود و روش‌های فلسفی، موضوعات اصلی آن هستند.

۳. شیخ ابوالقاسم کرمانی (قرن ۵) در اوایل کسب علمش، شرحی بر ایساغوجی (از فرفریوس) و مقولات ارسطو نوشته است، احتمالاً شیفته نجوم بوده و در اواخر عمرش در تصنیف صفوان الحکمة همکاری داشته است [۴۰، ص ۱۸۵]. میان وی و ابن‌سینا مشاجراتی درگرفته، گاهی ابن‌سینا او را کسی خوانده که از منطق اطلاعی ندارد و گاهی با الفاظی درشت او را نکوهیده است. او نیز ابن‌سینا را به ارتکاب مغالطه متهم کرده است. همچنین ابن‌سینا در رساله‌ای دیگر با عنوان الاوجبة عن مسائل العشرة به پرسش‌های او پاسخ داده است [۷، ص ۱۲].

این انتقاد می‌گوید کرمانی انسان معلق را نه به‌خاطر خطاب‌بودنش، بلکه به‌دلیل عجز در فهم آن رد کرده است و این حجت را به این دلیل نفهمیده که بر مقدمه‌ای اعتباری مبتنی است. یکی از محققان با نظر به شیوه پاسخ‌دهی ابن‌سینا، این‌چنین اظهارنظر کرده است: ابن‌سینا پاسخی می‌دهد که در آن، به‌روشنی به شخص حمله می‌شود، نه اعتراض و استدلال او [۳۶، ص ۱۹۶].

اگرچه می‌توان با توجه به خصومت دامنه‌دار ابن‌سینا و منتقدش [رک. ۷، صص ۵۸-۵۹؛ ۴۰، ص ۱۷۳]، تحلیلی شبیه به تحلیل محقق یادشده ارائه کرد، اما می‌شود با قطع نظر از آن خصومت، پاسخ ابن‌سینا را به‌گونه‌ای دیگر تعبیر کرد و قصد واقعی او را تأکید بر ارتباط میان درجات فهم افراد و درک موقعیت‌های شهودی دانست. از طرف دیگر، در رهیافت عده‌ای به فلسفه آزمایش‌گرایانه^۱ نیز، هم از حجت شهود دفاع می‌شود، هم در یکی از پاسخ‌هایی که به تشکیک‌کنندگان در حجت آن داده می‌شود، درجه‌ای خاص از خبره‌بودن و درک، ملاک پاسخ صحیح به موقعیت‌های شهودی معرفی می‌شود. مسیر مشابهی که در رویکرد ابن‌سینا و بخشی از فلسفه آزمایش‌گرایانه طی می‌شود، مجال برای تأمل تطبیقی فراهم می‌آورد.

۲. پیشینه تحقیق

در بخشی از یک پژوهش، علت تفسیرهای مختلف از آزمایش فکری واحد بررسی و تلاش شده است این اختلاف، در پس‌زمینه‌های متافیزیکی متمایزی جستجو شود که گروه‌های مختلف به آن ملتزم بوده‌اند.

گرچه ممکن است این عامل‌یابی، براساس برخی رویکردها به شهود، کاری صحیح تلقی شود [۳۰، ص ۱۲۳]، اما براساس نظری که در این تحقیق ابراز داشته‌ایم، عامل یادشده، مستقیماً به توانایی شهودی افراد مرتبط نمی‌شود و چه‌بسا بتوان گفت با چنین تحلیلی، نهایتاً شهودهای مختلف از موقعیت واحد، به امور نامرتبط با شهود تحویل برده می‌شود و درواقع قوت یا ضعف پس‌زمینه‌های متافیزیکی است که میزان قوت پاسخ به موقعیت شهودبرانگیز را تعیین می‌کند و این پس‌زمینه‌ها نیز با استدلال حاصل شده‌اند، نه شهود؛ براین‌اساس، شهود و شهودکننده، به استدلال و استدلال‌گر فروکاسته می‌شوند و عامل پاسخ‌های مختلف، استدلال‌های مختلفی است که در پس‌زمینه‌های متافیزیکی

موجود است [۱۸، صص ۳۸۰-۳۸۴].

در تحقیقی دیگر که با پژوهش حاضر مناسبت بیشتری دارد، بر اصطلاح فطانت که در مباحثات [۷، صص ۵۸، ۶۱] و اشارات [۳، ج ۲، صص ۳۷۵] آمده است، تأکید شده و داشتن فطنه صحیح، شرط فهم انسان معلق و هر آزمایش فکری دیگری معرفی شده است.

سپس علت تمایز قدرت تخیل افراد (که قوه درک کننده موقعیت‌های فرضی معرفی شده) مدنظر قرار گرفته است و در عباراتی نامنسجم، گاهی تأکید شده که توانایی بیشتر در تخیل موقعیت‌های مختلف، مهارتی کسبی نیست و همچون دندان درآوردن، بخشی از فرایند زیست‌شناختی انسان است؛ گاه دیگر، تمایز یادشده معلول توانایی افراد در بازنمایی اشیا دانسته شده و به تأثیر مدل‌های ذهنی بر توانایی اندیشیدن امکان‌های جایگزین اشاره شده است؛ و درموضع دیگر، اظهار شده که تحصیلات افراد، به انتزاعی اندیشیدن و نیرومندشدن تخیلشان کمک می‌کند [۱۷، صص ۱۰۰-۱۰۲].

اما در گام مهم دیگری که در پژوهش یادشده برداشته شده، اصداد حکمت (اصطلاحی که با آن، ابن‌سینا به کسانی اشاره می‌کند که به موقعیت انسان معلق پاسخ متناسب می‌دهند) با فیلسوفان یکی گرفته شده‌اند. آنگاه باور به این‌همانی دو طیف، به عبارتی ضمیمه شده که شهود فلسفی متخصصان فلسفه را از شهود مردم عادی نیرومندتر می‌داند و به‌طور مضمّر، نتیجه گرفته شده که بنابر رأی ابن‌سینا نیز تنها شهود معتبر، شهود فیلسوفان است [۱۷، صص ۱۰۲-۱۰۳].

این پژوهش در دو محور با مقاله حاضر اشتراک دارد: در هردو بر مفهوم فطانت تأکید شده است؛ اصداد حکمت همان فیلسوفان متخصص دانسته شده‌اند.

اما نوآوری پژوهش حاضر در این است که با صرف استنادی عجولانه به یک عبارت، میان اندیشه ابن‌سینا و فیلسوفی غربی مشابهت برقرار نکرده است، بلکه برنامه پژوهشی یک جریان (فلسفه آزمایش‌گرایانه ایجابی) معرفی شده و شاخه‌ای از آن انتخاب شده (تخصص محور) که با محتوای متن و اندیشه ابن‌سینا درخصوص شهود، شباهت و قابلیت تطبیق دارد. گفتنی است که به نکته‌های مضمّری از متن پاسخ ابن‌سینا به منتقدش توجه کرده‌ایم که با روش کاری فیلسوفان آزمایش‌گر هماهنگی دارد (همچون التفات ابن‌سینا به نظرسنجی). به‌علاوه، سعی شده زیست‌شناختی (انتسابی بودن) یا اکتسابی بودن توانایی شهودی افراد، با نظر به مبانی ابن‌سینا استنباط شود.

همچنین یکی از اهداف این تحقیق، پاسخ‌دهی به اتهامی است که برخی به ابن‌سینا وارد کرده‌اند و شیوه پاسخگویی او را (که در دفاع از انسان معلق عرضه شده) از روی عناد و به قصد تخریب شخصیت منتقد معرفی کرده‌اند [۳۶، ص ۱۹۶].

۳. نسبت شهود و استنتاج

براساس رویکردهای مختلفی که درباب نسبت شهود با استنتاج پیش گرفته می‌شود، می‌توان تعریف‌های مختلفی از شهود ارائه کرد؛ درخصوص نسبت شهود با باور و استنتاج، دو رویکرد عمده وجود دارد: الف. رویکرد معتقد به منحصر به فردی شهود؛^۱ ب. رویکرد تقلیل‌گرا.

در رویکرد معتقد به منحصر به فردی شهود، شهود به گزاره فروکاسته نمی‌شود. هواداران این دیدگاه، در تعریف سلبی شهود، می‌گویند شهود نه باور است، نه گمانه‌زنی [۲۶، ص ۸] و در تعریف ایجابی، تأکید دیدگاه‌های مختلف این رویکرد، بر به‌نظر رسیدن^۲ است [۳۹]؛ به‌نظر رسیدنی عقلانی [۲۶، ص ۸]. شخص وقتی شهود دارد که به‌نظرش برسد شیئی را شهود می‌کند [۳۹]. یا بنابر تعابیر دیگر، شهود شناخت پیشینی بی‌واسطه است، یا هر تمایلی به پذیرش یا رد سریع، با اطمینان و ظاهراً غیراستنتاجی قضیه غیرمشاهده‌پذیر، شهود محسوب می‌شود [۳۰، ص ۱۲۳].

در رویکرد تقلیل‌گرا، شهود، به باور، یا تمایل به باور برگردانده می‌شود. می‌توان این رویکرد را با عنوان باورمحور، چنین مدنظر قرار داد: در دیدگاه‌های مطرح در این رویکرد، شهود، باور است و سنخی مجزا از معرفت نیست که به قوه‌ای متمایز نیاز داشته باشد [۳۹]. برخی فیلسوفان مدافع این دیدگاه می‌گویند شهود نیز مانند سایر باورها، هم با مفهوم سروکار دارد، هم استنتاجی است [۲۶، ص ۹].

در رویکرد دوم عملاً با نفی خصوصیت‌های غیراستدلالی بودن یا مستقیم بودن شهود، خود شهود نیز از اعتبار می‌افتد [۳۰، ص ۱۲۳].

پس مدعای گروه طرفدار منحصر به فردی این است که شهود، شناختی پیشینی و غیر از استدلال‌های مرسوم است که از امور موجود مستقل، گونه‌ای ادراک و فهم غیرحسی ایجاد می‌کند و محصول استدلال مبتنی بر اطلاعات حسی قدیمی یا استنتاج ناشی از آن نیست [همان، صص ۵۱ و ۵۴]. براساس این نظر، آزمایش (چه آزمایش

1. Intuition as Sui Generis State.

2. Seeming.

تجربی، چه آزمایش فکری)، مقدمات استدلال را فراهم می‌آورد و خود، استدلال نیست [همان، ص ۸۷]. اما گروهی دیگر می‌گویند این موقعیت‌ها صرفاً استدلال‌هایی هستند که در آن‌ها فرض‌هایی خاص مدنظر قرار گرفته که ارتباطی با نتیجه ندارند. این نظر بیانگر آن است که موقعیت‌های یادشده را می‌شود به دو صورت استقرایی و قیاسی، در قالب استدلال ریخت [همان، ص ۸۹]. به فرض اینکه بپذیریم شهود به معنای حالت پدیداری منحصر به فرد، در فلسفه معتبر است، یکی از پرسش‌هایی که در خصوص آن مطرح می‌شود این است که اگر پمپ شهود واحدی، مثل یک آزمایش فکری، شهودهای مختلفی را برانگیخت، تکلیفمان چیست و باید میان شهودهای متعارض، به کدام یک اعتماد کنیم؟ برخی محققان اجمالاً اشاره کرده‌اند که در چنین مواقعی دو راه پیش رو داریم: الف. یا بگوییم شهودهای رقیب از انگیزه‌های روانی ناشی می‌شوند و معقول نیستند؛ مثلاً اعلام کنیم که فلان شهود آرزوآندیشانه است؛ ب. یا بگوییم شهودهایی که مدعی نادرستی آن‌هایم، در سایه باورهای خاصی معقول‌اند و همان باورها را نفی کنیم [همان، ص ۱۲۳]. آنچه در ادامه در خصوص فلسفه آزمایش‌گراییانه می‌آید، تلاشی برای پاسخ تفصیلی‌تر به این پرسش است.

۴. فلسفه آزمایش‌گراییانه، شاخه‌های آن و روش

در فلسفه آزمایش‌گراییانه، آزمایش‌های فکری، از آن نظر بررسی می‌شوند که ابزارهایی برای برانگیختن (پمپاژ) شهود افرادند. افرادی که در فلسفه آزمایش‌گراییانه مشغول‌اند، ممکن است از بررسی پاسخ افراد به این آزمایش‌های فکری، هدف‌های متفاوتی داشته باشند: ۱. شاید بخواهند اعتبار داشتن یا نداشتن شهودها در فلسفه را اثبات کنند؛ ۲. ممکن است بخواهند به آن دسته از سازوکارهایی ذهن و مغز انسان پی ببرند که به تولید شهود می‌انجامد (قطع نظر از پاسخ‌هایی که افراد به شهودها می‌دهند) [۴۲، صص ۳۸۵-۳۸۶]. شاخه اخیر، شاخه روان‌شناسانه فلسفه آزمایش‌گراییانه است و در پژوهش حاضر به آن نمی‌پردازیم. اما در شاخه نخست، با دو دسته از محققان مواجهیم:

۱. گروهی که به دلیل پاسخ‌های مختلفی که افراد به شهودها می‌دهند، روش شهودی در فلسفه را جزئاً یا کلاً نامعتبر معرفی می‌کنند. برنامه کاری این گروه را فلسفه آزمایش‌گراییانه سلبی^۱ می‌خوانند [همان، ص ۳۸۶].

1. Negative program of experimental philosophy.

به‌طور خلاصه، پژوهشگران رویکرد سلبی اعلام می‌کنند که حاصل بررسی‌هایشان نشان می‌دهد که فرهنگ، رشته دانشگاهی، جنسیت، سن و سال و شخصیت، در پاسخ‌های مختلف افراد به آزمایش فکری واحد، دخیل است [۴۲، ص ۳۷۲] و چون شهودها پاسخ یکسانی ندارند، دو موضع اعتدالی و افراطی در برابر آن‌ها می‌گیرند: در رویکرد اعتدالی اظهار می‌کنند که برخی آزمایش‌های فکری معضلاً هستند و براین اساس باید در کاربرد روش شهودی احتیاط بسیاری کرد؛ در رویکرد افراطی می‌گویند شهودها اصلاً به معرفت نمی‌انجامند [همان، ص ۳۹۰]. دسته افراطی، به‌طعن، برنامه‌ای را که فیلسوفان طرفدار کاربرد شهود در پیش گرفته‌اند، رمانتیسیسم ناشی از شهود^۱ می‌خوانند [۲۷، ص ۲۷۶].

۲. گروهی دیگر تلاش می‌کنند از روش شهودی دفاع کنند. کاری که این گروه دنبال می‌کنند، فلسفه آزمایش‌گرایی^۲ ایجابی نام دارد. محققان شاخه ایجابی می‌گویند نتیجه بررسی‌های فلسفه آزمایش‌گرایی بر شهود افراد مختلف، حاکی از اختلافی اصیل نیست [۲۸، ص ۱۴۶]، بلکه یا نقص در روش، به پاسخ‌های مختلف دامن می‌زند؛ یا نقص در تلقی پاسخ‌دهندگان موجب اختلاف می‌شود و چنین نقصی، موجب بی‌اعتباری روش شهودی نمی‌شود. پشتیبانان شاخه سلبی، پژوهشگران فلسفه آزمایش‌گرایی ایجابی را گرفتار رمانتیسیسم ناشی از نظرسنجی خوانده‌اند^۳ [۲۷، ص ۲۷۸]. این عنوان از آن نظر به محققان شاخه ایجابی داده شده که روش آن‌ها با نظرسنجی سروکار دارد؛ ابزار آن‌ها در پژوهششان این است که معمولاً درخصوص سناریوی مطرح‌شده در آزمایش فکری فلسفی، پرسش‌هایی در قالب «بله»، «خیر» از مخاطب می‌پرسند یا پاسخ‌هایی پیش روی او می‌گذارند که در طیفی از «مخالفت کامل» و «موافقت کامل» یا چیزی شبیه به آن دسته‌بندی شده است [۴۲، ص ۳۸۵]. طرفداران شاخه ایجابی می‌گویند شاخه سلبی بر پیش‌فرض‌های نادرستی مبتنی شده است؛ از جمله اینکه در آن، پیش‌داوری مخاطب در نظر گرفته نشده و نظریه‌هایی که ممکن است شهود پاسخ‌دهنده را راهبری کنند،

1. Intuition Driven Romanticists.

2. Positive Program of Experimental Philosophy.

3. Survey-Driven Romanticism.

۴. چنان‌که در مقدمه اشاره کردیم، در برابر این دو گروه می‌توان موضع گروه سومی را یافت که معتقدند فیلسوفان برای حجت‌آوری‌شان، به‌ندرت از شهودها استفاده کرده‌اند [۲۸، ص ۱۲۹] و هر دو گروه موافق و مخالف کاربرد شهودها در فلسفه، فرضی خطا دارند که عبارت است از اینکه شهود، در فلسفه حجت است [همان، ص ۱۵۶].

لحاظ نشده؛ احتمال دخالت عوامل نامرتبط نادیده گرفته شده^۱؛ و عامل بسیار مهمی که در روش سلبی به آن توجه نشده و در این پژوهش بیشترین تأکید را بر آن داریم، این است که بر احتمال تفاوت فهم فیلسوف و غیرفیلسوف عطف نظر نشده است. در واقع فیلسوفان آزمایشگر شاخه ایجابی بر این عقیده اند که در پیش فرض تلویحی روش فلسفه آزمایشگرایانه، تمایز میان متخصص و غیرمتخصص نادیده گرفته شده، حال آنکه به همان صورت که در رشته های مختلف دیگر، متخصص آن رشته برای اظهار نظر اولویت دارد و غیرمتخصص نمی تواند پاسخ مناسبی عرضه کند، در شهودهای فلسفی نیز فیلسوفان ارجحیت دارند [۲۸، ص ۱۳۸]. اظهارکنندگان این ادعا می گویند فیلسوفان دست کم از دو لحاظ، برتر از مردم عادی اند: الف. آن ها احاطه بیشتری بر مفاهیم فلسفی دارند (مدل احاطی تخصص مفهومی^۲)؛ ب. آن ها با فرایند انجام آزمایش فکری آشنایی بیشتری دارند و می توانند امور نامرتبط با آزمایش فکری را کنار بگذارند و در گزینش امور مرتبط، بهتر عمل کنند. همچنین ممکن است بهتر پی ببرند که چگونه مفهومی، بر موقعیت های تخیلی وصف شده در آزمایش فکری، انطباق می یابد (مدل انجام آزمایش فکری^۳). [۲۹، صص ۱۹۲-۱۹۳]. از این پس، پاسخ یادشده را تخصص محور^۴ می خوانیم. دلیل اینکه به پاسخ اخیر توجهی ویژه می کنیم آن است که ابن سینا به کسی که مدام بر آزمایش فکری اش ایراد می گیرد، پاسخی می دهد که شباهت به خصوصی با پاسخ تخصص محور دارد. در ادامه این پژوهش، با بررسی پاسخ های ابن سینا به سؤال کننده یادشده، علاوه بر اینکه می کوشیم نظر ابن سینا در خصوص شهود فلسفی را استنباط کنیم، نسبت پاسخ متخصص محور فیلسوفان آزمایشگر ایجابی و پاسخ ابن سینا به منتقدش را نیز معین خواهیم کرد.

۵. بررسی انسان معلق در فضا و نکته های مرتبط با شهود مضمّر در آن

انسان معلق در فضا تصویرکننده موقعیتی تخیلی است که هدف از طرح آن، در درجه

۱. در پژوهش کنونی در پی فهرست کردن همه عوامل نیستیم و برنشمردن تمامی شان به روند تحقیق آسیبی نمی رساند (برای ملاحظه برخی عوامل دیگر مراجعه کنید به [۴۲، ص ۳۹۱؛ ۳۳، صص ۱۵۸-۱۵۹]).

۲. "The mastery model" of conceptual expertise.

۳. The thought experimenting model.

۴. Theory of Philosophical Expertise. سیتسما معتقد است این دیدگاه، نظریه عامیانه تخصص فلسفی است و در برابر تخصص فلسفی تجربی قرار می گیرد [۴۳، صص ۵۸۸، ۵۶۴].

اول، نشان‌دادن تجرد نفس بوده و در کنار آن، لوازمی از قبیل استقلال نفس از بدن، وجود نفس، خودآگاهی نفس و جوهریت نفس نیز اثبات شده است [۳۱، ص ۸۱]. مشهور این است [۳۵، صص ۳۸۵، ۳۸۹، ۳۹۰؛ ۱۶، ص ۷۶] که ابن‌سینا در سه موضع، آزمایش فکری انسان معلق را نقل کرده است: دوبار در نفس شفا [۱۰، صص ۲۷-۲۶؛ همان، صص ۳۴۸-۳۵۰] و یک‌بار در کتاب اشارات و تنبیهات [۳، ج ۲، صص ۳۷۴-۳۷۵]، اما باید گفت که از روایت مطرح در کتاب مباحثات غفلت شده است. آنچه در این کتاب آمده، به این دلیل اهمیت دارد که شیخ برخی از تشکیک‌های وارد بر این آزمایش فکری را طرح کرده و به آن‌ها پاسخ داده است. در اینجا به‌جای روایت‌های مطرح در آثار یادشده، به آن دسته از ویژگی‌های این روایت‌ها اشاره می‌کنیم که برجستگی خاصی دارند و در این پژوهش کارآمدند.

۵. ۱. شناسایی مخاطب حقیقی

در کتاب اشارات، مخاطب مستقیماً فراخوانده شده است: «به خود بازآ و بر این تأمل کن که...» [همان]؛ به عبارت دیگر، هرکسی این کتاب را بخواند، مخاطب شیخ واقع می‌شود. در یکی از مواضع طرح این حجت در کتاب نفس شفا نیز گفتگویی رودررو با مخاطب صورت گرفته است: «لازم است که یکی از ما بیندازد که...» [۱۰، صص ۲۶-۲۷]. اما در موضع دیگر نفس شفا، مخاطبی مدنظر قرار نگرفته و از کسی تقاضا نشده که موقعیت انسان معلق را تصور کند، بلکه چنین اظهار شده که اگر انسانی با چنان ویژگی‌هایی، در موقعیت یادشده قرار بگیرد، حتی اگر هیچ‌چیز دیگری را درک نکند، به وجود خودش پی می‌برد [همان، صص ۳۴۸-۳۵۰]. در موضع اخیر، بحث بر روی انسان بما هو انسان برده شده است، نه طرز ادراک مستقیم مخاطبی خاص^۱. در بررسی تمایز این دو نحوه بیان،

۱. ابن‌سینا دو نمونه حجت دیگر نیز می‌آورد که در آن‌ها، فهم غیریت نفس از بدن، ویژگی انسان دانسته شده است؛ نمونه نخست: «انسان وقتی بر چیزی تأمل می‌کند که به‌خاطر آن، به او، «او» می‌گویند و خودش، خودش را «من» می‌خواند... با فکر و بصیرت درمی‌یابد که چیزی غیر از اعضای بدنش است و اگر بدنش از بین برود، آن معنی که با «من» به آن اشاره می‌شد، از میان نمی‌رود...» [۴، ص ۱۲۷] نمونه دیگر در رساله احوال نفس آمده است:

«انسان می‌گوید فلان شیء را با چشمم درک کردم و به آن راغب شدم یا از آن خشمگین شدم... در انسان امری هست که جامع همه این ادراک‌ها و افعال است... اما هیچ‌یک از اجزای بدن جامع این ادراک‌ها نیست؛ انسان با گوش نمی‌شنود با چشم نمی‌بیند و... پس در او چیزی هست که جامع این ادراک‌ها و

چند نکته به ذهن می‌رسد: الف. دست کم اگر وصیت‌نامه آغاز کتاب اشارات را معیار قرار دهیم، ابن‌سینا محتوای کتابش را به قشر خاصی اختصاص داده و دیگران را از شایع و ضایع کردن حکمتش بر حذر داشته است. وی افرادی با این خصوصیات را نااهل تشخیص داده: کم‌هوش و کم‌استعداد، کم‌جرات و متمایل به افکار عامه، دچارشوندگان به وسواس، آنان که به حق، با دیده‌ی رضا و صدق نمی‌نگرد [۳، ج ۳، ص ۱۱۶۵]؛ ب. در موضع سوم، مخاطب به تصور و توهم دقیق موقعیت یادشده فراخوانده نمی‌شود، بلکه سخن در این است که اگر وضعیت وجودشناختی هر انسانی، همچون انسان معلق در فضا شود، ادراک او به نحوه‌ی مطلوب شیخ بروز می‌یابد. اما آیا هر انسانی، با تصور و توهم موقعیت یادشده و نه حضور وجودشناختی در آن، می‌تواند به مراد شیخ پی ببرد؟

پیش‌تر گمانه‌زنی کردیم که مخاطب شیخ در دو موضعی که مخاطب را به در نظر گرفتن موقعیت فراخوانده، طیف خاصی (طالبان حکمت) است. آنچه این گمان را تأیید می‌کند و به پرسشی که طرح کردیم، پاسخی درخور می‌دهد، مطلبی است که در کتاب مباحثات آمده است. در آنجا ابن‌سینا چند مطلب مهم را مطرح می‌کند. یکی از مطالب این است که هرکسی نمی‌تواند به حجت اعتباری انسان معلق راه یابد. تفکیکی که انجام دادیم، اینجا به کار می‌آید: حضور وجودشناختی هر انسان در موقعیت یادشده، مطلوب شیخ را اثبات می‌کند، اما هرکسی نمی‌تواند با تصور و توهم آن موقعیت، مطلوبش را تصدیق کند. بنابراین میان این دو ادعا تناقضی نیست که «هر انسانی می‌تواند مطلوب حجت را دریابد» و «برخی نمی‌توانند مطلوب حجت را دریابند»؛ چون در ادعای موجبه کلیه، انسان‌هایی مدنظرند که بالفعل در آن موقعیت قرار می‌گیرند و در ادعای سالبه جزئیه، انسان‌هایی در نظر گرفته شده‌اند که بالقوه و به مدد فرض، در آن موقعیت قرار داده می‌شوند. هر انسانی که بالفعل در چنین موقعیتی قرار گیرد، غیریت خودش از بدنش را

افعال است و انسانی که با لفظ «من» به خودش اشاره می‌کند، غیر از بدن است [۱، ص ۱۸۴]. برخی گمان کرده‌اند آنچه در این دو موضع مطرح شده نیز به حجت انسان معلق ملحق می‌شود (۱۲، ص ۹۹)، اما باید یادآوری کرد که در این دو نمونه، الف. نه انسان معلق با آن اوصاف ریزبینانه مطرح شده، ب. نه حالت درون‌بینانه فرد، ملاک جداشمردن نفس و بدن قرار داده شده است. در اینجا عملاً با استدلال مواجهیم، نه ارجاع به شهود شخص. بنابراین کسانی که این دو موضع را به انسان معلق ملحق کرده‌اند، به خطا رفته‌اند و نمی‌شود به دلیل مطلوب واحد داشتن همه این حجت‌ها (که اثبات غیریت نفس از بدن است)، روش اثبات همه را یکی دانست. تعبیر بهتر این است که استدلال‌های این‌چنینی، بارقه‌هایی برای طرح انسان معلق در فضا بوده‌اند [۱۳، ص ۴۶].

می‌یابد، اما هرکسی که موقعیت یادشده را تصور کند، لزوماً به تصدیق مطلوب آن نمی‌رسد. آنچه برای ما اهمیت دارد، اشخاصی‌اند که موقعیت انسان معلق را تصور می‌کنند، نه کسانی که عملاً در موقعیت مشابه با آن قرار می‌گیرند.^۱

اما چه کسانی در تصور انسان معلق توانمندند؟ از نظر ابن سینا فکر و حدس که دو راه کشف مجهول‌اند^۲، مراتبی دارند [۳، ج ۲، صص ۴۵۵-۴۵۶] و کسانی به مطلوب حجتی نظیر انسان معلق راه می‌یابند که اهل فطانت و لطف اصابت باشند [۷، ص ۵۸]. او می‌گوید این حجت را به عده‌ای عرضه کرده که اصداً حکمت بوده‌اند [همان، ص ۶۰]، آن‌ها نیز نتیجه‌گیری بوعلی را تصدیق کرده‌اند یا در اظهارنظر توقف کرده‌اند، اما کسی آن را انکار نکرده است. اینکه ابن سینا از اصداً حکمت نظرخواهی کرده است، دو نکته دارد: الف. شیخ همچون برخی فیلسوفان آزمایشگر، به نظرسنجی ملتزم بوده است؛ ب. گروه خاصی را مخاطب قرار داده که صلاحیت اظهارنظر و تخصص لازم را داشته‌اند. البته ممکن است افرادی با درجه فطانت متوسط نیز چنین موقعیتی را به‌درستی درک کنند، اما افرادی با بیشترین صلاحیت مدنظر قرار گرفته‌اند تا شبهه‌ای باقی نماند. در هر حال، اثبات موافقت اصداً حکمت، نافی موافقت افرادی با فطانت متوسط نیست.

۵.۲. علت مخالفت برخی با چنین شهودهایی و راه‌های احتمالی اقناع آن‌ها

علاوه بر اینکه می‌توانیم صفات افراد درک‌کننده موقعیت انسان معلق را معکوس کنیم و دلیل مخالفت معترضان به این حجت را نداشتن صفات یادشده بدانیم و بگوییم آن‌ها از

۱. در این باره پژوهش‌هایی انجام شده است. برخی به روش‌های قرنطینه‌ای اشاره کرده‌اند که شخص را عملاً در موقعیتی مشابه با انسان معلق قرار می‌دهد. چنین شخصی تجربه‌هایی نظیر رؤیای سه‌بعدی از وقایع زندگی، احساس جدا شدن از جسم، احساس یکی شدن با عالم هستی داشته و گذر زمان را احساس نمی‌کرده است [۲۳، ص ۴۳]. در همین موضوع، پژوهش مستقلی نیز انجام گرفته است [رک. ۱۴]. البته لزومی ندارد که حتماً کسی در موقعیت انسان معلق قرار گیرد که در شرایط آزمایشگاهی ویژه‌ای باشد، بلکه ممکن است شخصی که در تأملی ژرف فرورفته، همچون کسی که غرق در مسئله‌ای ریاضیاتی است نیز حالتی نظیر انسان معلق بیابد [۱۶، صص ۷۲-۷۴].

۲. نفس به دو شیوه از معقولات اولی به ثانوی منتقل می‌شود: با فکر که حرکت تدریجی از مطلوب تصور شده یا تصدیق شده، به سوی مبادی رساننده به آن مطلوب است (حرکت هیبوطی، طلب حد وسط و غیر آن که اگر موفقیت‌آمیز باشد، فرایند تفکر تکمیل می‌شود و دوباره با گونه‌ای ترتیب، متفکر به نتیجه می‌رسد)؛ و با حدس که حرکت دفعی از مبادی به مطلوب است (حرکت صعودی، حصول دفعی حد وسط) [۳، ج ۲، ص ۴۵۳].

فطانت و لطف اصابت بی بهره‌اند، می‌شود به این گفته شیخ نیز استناد کرد که عارض شدن شک، در نتیجه اعتماد به حس رخ می‌دهد و اگر چنین شکی رفع شود، با کوچک‌ترین اظهار نظری، اذعان یا دست‌کم توقف و تفکر در این مسئله پیش می‌آید. همچنین ابن‌سینا نارضایتی از این حجت را هم از علل مخالفت با آن دانسته و هجوم شک به شخص ناراضی را از حرکت آب در سنگ آسیا سریع‌تر دانسته است [۷، ص ۵۸]. وی در موضعی دیگر، به صورتی عام‌تر می‌گوید هرگاه کسی الف. نتواند با نیرویی متناسب با یک حدس، وضعیت آن را در نظر بگیرد یا ب. با انکار کردن، حدس معینی را دست‌کم بگیرد، نمی‌تواند به چیزی باور بیاورد که حدس‌زننده، با حدس به آن رسیده است [۲، ص ۱۲۵].

شاید بتوان این نارضایتی و انکار را حالت روانی منتقد دانست؛ حالتی نظیر سوگیری شناختی^۱ در قبال حجت شیخ.

اما چگونه می‌توان مخالفان این طرز از حجت‌آوری را اقناع کرد؟ دست‌کم می‌توان به سه راه اشاره کرد: ۱. یا باید روش شهودی را کنار گذاشت و حجتی متناسب با فهم مخالفان عرضه کرد؛ ۲. یا موقعیت وصف‌شده در این آزمایش فکری را دقیق‌تر کرد و بر جزئیات آن تأکید کرد؛ ۳. یا اظهار کرد که کسی نمی‌تواند این روش اثبات را دریابد، مگر اینکه از زمره مستبصرین و اصداد حکمت شود.

در رویکرد نخست، عملاً روش شهودی برای این اشخاص تجویز نمی‌شود و معلوم است که این به معنی نفی و طرد شهود به‌طور کلی و برای همه نیست. ابن‌سینا بر اینکه فهم برخی اقتضا می‌کند که این رویکرد پیش گرفته شود، عبارت صریحی آورده است. به گفته وی موقعیت انسان معلق، حجتی اعتباری را مطرح می‌کند و چیزی شبیه به استدلال‌های مرسوم را مدنظر ندارد و چون حجت اعتباری برای هرکسی کارایی ندارد، می‌شود برای کسانی که اوصاف فطانت و لطف اصابت را ندارند، از حجت‌های مرسوم نوعی و جنسی استفاده کرد؛ شبیه این حجت که «وقتی اجسام فلان افعال حیوانی را داشتند، معلوم می‌شود بهمان مبدأ را دارند که همان نفس است».

این عبارت نشان می‌دهد که شیخ، هم میان استدلال مرسوم و حجت اعتباری (آنچه به آن شهود گفته‌ایم) تمایز می‌نهد، هم معرفت‌بخشی را فقط به استدلال‌های مرسوم منحصر نمی‌کند، بلکه شهود را متعلق به افرادی با قابلیت‌هایی برتر می‌داند و آن را از

1. Cognitive bias.

استدلال‌های مرسوم بهتر می‌شمرد.

برخی از پژوهشگران نیز رویکرد دوم را برگزیده‌اند و چاره کار را در این دیده‌اند که نخست فضای مناسب آزمایش فکری مهیا شود تا پس از آن، در افراد توانایی شهود مناسب ایجاد شود. این محققان باور دارند که با انتخاب مجموعه‌ای از مفروضات و برآوردن دو شرط نزدیکی تا حد ممکن آزمایش فکری به وضعیت واقعی، و انسجام و سازگاری درونی آن، می‌توان فضای مناسب آزمایش را مهیا کرد [۱۹، ص ۱۳۶]. فهم متمایز از واژه‌های به‌کاررفته در موقعیت وصف‌شده، تفسیرهای مختلف از آن، و گونه‌های مختلف دریافت مفاهیم طرح‌شده نیز از عواملی معرفی شده‌اند که با دقت بیشتر در بیان آن‌ها، می‌توان جلوی مخالف‌ها و اظهارنظرهای مختلف در باب موقعیت‌های شهودی را گرفت [۲۸، ص ۱۴۶]. می‌توان ادعا کرد که ابن‌سینا، هم در هنگام وصف ابتدایی موقعیت انسان معلق، دقت در توصیف را رعایت کرده است، هم وقتی خواسته با مخالفان این موقعیت احتجاج کند، تلاش کرده بر جزئیات این موقعیت تأکید کند؛ مثلاً در جایی که مخالفان به وصف سالم‌بودن انسان معلق توجهی نمی‌کنند و می‌خواهند با نفی شعور بالذات از کسانی نظیر شخص خواب و مست و...، نقضی بر موقعیت یادشده وارد کنند، ابن‌سینا می‌گوید قید سلامت چنین انسان معلق، با این اوصاف جمع نمی‌شود [۷، ص ۶۱]؛ یا در جایی که ایرادکننده اصرار دارد انسان معلق را حس‌کننده و لمس‌کننده هوا جلوه دهد، شیخ اوصاف هوای آن وضعیت را یادآوری می‌کند و حتی می‌گوید که چرا انسان معلق، هوایی با این اوصاف را متوجه نمی‌شود [همان، ص ۶۲]. شرح خواجه نصیر بر عبارات ابن‌سینا نیز اقدامی برای روشن کردن واژه‌ها و وضوح‌بخشیدن به مفاهیم موجود در روایت انسان معلق محسوب می‌شود [۳، ج ۲، ص ۳۷۶].

اما آیا ابن‌سینا برای اقناع مخالف، تبیین چندباره و دقیق موقعیت انسان معلق را کافی می‌داند؟ شیخ در پاسخی که به یکی از مخالفانش می‌دهد، جزئیات این موقعیت (نظیر کامل الخلقه و العقل بودن و گرفتارنبودن به آفت) را برمی‌شمرد و می‌گوید ذهن برخی از اعتبار (درنظرگرفتن) چنین موقعیتی درمی‌ماند و نمی‌توانند جزئیات یادشده را مجاز بشمارند [۷، ص ۵۸] و بر این تأکید می‌کند که کاربرد این حجت برای چنین افرادی، حاصلی جز ضایع کردن حجت ندارد [همان]. از این سخن می‌توان دریافت که ابن‌سینا صرف توصیف دقیق‌تر موقعیت را برای برخی کافی نمی‌داند [همان، صص ۵۸-۵۸] و معتقد است فقط گروهی خاص که اهل فطانت‌اند، از آن بهره می‌برند [همان، ص ۶۰].

پس احتمال نزدیکی رویکرد سوم به نظر شیخ بیشتر است؛ به شرط آنکه اهل فطانت و لطف اصابت یا اصداد حکمت شدن ممکن باشد و این صفات اکتسابی باشند. در ادامه، با ملاحظه اجمالی معرفت‌شناسی فضیلت^۱، بحثی در خصوص امکان اکتساب این صفات (بنابر رأی شیخ) ارائه می‌کنیم.

۶. بررسی دیدگاه این‌سینا در خصوص امکان اکتساب صفات لازم برای درک موقعیت شهودی

در دیدگاه تخصص‌محور مطرح در فلسفه آزمایش‌گرایانه ایجابی، تخصص اکتسابی موجب می‌شود که شهود فیلسوف، از شهود غیرفیلسوف ارزنده‌تر باشد. براین اساس، گویی فیلسوف بودن فضیلتی معرفتی را موجب می‌شود که در غیرفیلسوف نیست. اگر این فضیلت را فضیلت عقلانی بخوانیم، به یکی از بحث‌هایی نزدیک می‌شویم که در معرفت‌شناسی فضیلت مطرح است. در این شاخه از معرفت‌شناسی، به جای تکیه به باورهای فاعل شناسا، به ارزیابی معرفتی خود فاعل شناسا پرداخته می‌شود و از معرفت‌شناسی باورمحور، به معرفت‌شناسی فاعل‌شناسایی محور تغییر مسیر داده می‌شود. معرفت‌شناسی فضیلت دو شاخه دارد: اعتمادگرایی فضیلت^۲ و مسئولیت‌گرایی فضیلت^۳ [۲۲-۲۱، صص ۳۴].

به نظر اعتمادگرایان فضیلت، فضیلت عقلی عبارت است از هر خصوصیت موصل به صدق که ثابت و اعتمادپذیر باشد و قوا یا قابلیت‌های شناختی خاصی همچون درک حسی، شهود و حافظه که در حصول صدق کمک‌کارند، از جمله فضایل عقلی‌اند. در نقطه مقابل آن‌ها، مسئولیت‌گرایان فضیلت می‌گویند فضایل عقلی به منش‌هایی شخصیتی مربوط می‌شود؛ منش‌هایی مثل اهل تحقیق بودن، انصاف‌داشتن، شجاعت، احتیاط و دقت عقلی داشتن، داشتن ذهن باز، صداقت‌داشتن (این خصوصیات عمیقاً به ابعاد و استلزامات اخلاقی فاعل شناسا مرتبط‌اند). این خصوصیت‌ها را می‌توان ویژگی‌های شناسا یا محقق مسئولیت‌پذیر نیز دانست [۲۴؛ ۴۴].

از میان اختلاف‌نظرهای دو طیف معرفی‌شده، اختلاف آن‌ها بر سر امکان کسب فضیلت عقلی، با عنوان این بخش بیشترین هماهنگی را دارد؛ معتقدان به اعتمادگرایی

1. Virtue epistemology.
2. Virtue reliabilism.
3. Virtue responsibilism.

فضیلت می‌گویند محسنات عقلی، طبیعی^۱ یا فطری اند^۲؛ این فضایل، مهارت، توانایی، قوه‌اند و در اثر تمرین به دست نیامده‌اند. اما برعکس، طرف‌داران مسئولیت‌گرایی فضیلت معتقدند محسنات فضیلت عقلی‌اند که کسبی و درخور ستایش و نکوهش باشند، اما ما مسئول قابلیت‌های طبیعی نیستیم و نداشتن آن‌ها استحقاق نکوهش ندارد؛ در نتیجه این قابلیت‌ها فضیلت محسوب نمی‌شوند [۲۵] حال با بازگشت به دیدگاه تخصص‌محور ابن‌سینا، می‌توانیم همین مسئله اختلافی میان دو گروه را به ابن‌سینا نیز عرضه کنیم و بپرسیم آیا به نظر او، آن فضیلت عقلی که به درک موقعیت انسان معلق کمک می‌کند، قوه یا مهارتی فطری و طبیعی است که پایه‌ای فیزیکی (مثلاً در مغز) دارد [۳۸، صص ۶۳۳-۶۳۴] یا آن‌کس که به داوری موافق با ابن‌سینا رسیده، منشی فیلسوفانه داشته که با ممارست حاصل شده است؟ به نظر نمی‌رسد که بتوان در چند سطر، پاسخی منصفانه و نهایی به این پرسش داد، اما سعی می‌کنیم قوت مؤیدات پیش رو را به‌دقت بسنجیم.

نخست باید ببینیم فطانت مطرح در متون ابن‌سینا (که در اینجا فضیلت عقلانی تلقی‌اش کرده‌ایم) چیست. در بیان بوعلی، مستقیماً به معنی فطنه اشاره نشده است، اما برخی در شرح مصطلحات ابن‌سینا، نیکویی حدس^۳ را با فطنه یکی گرفته‌اند و آن را عبارت دانسته‌اند از روی آوردن سریع به حقایق معانی آن دسته از اموری که حواس در دسترس فرد قرار می‌دهند [۱۵، ص ۸۲۹]. مؤید دیگر بر این‌همانی حدس و فطانت این است میان تمایزی که ابن‌سینا میان حدس و فکر برقرار می‌کند و حدس را از نظر بی‌نیازی از تعلیم و سرعتش، برتر از فکر می‌داند [۹، ص ۳۴۰] و تمایزی که ارسطو میان فطنه و علم برقرار می‌کند، شباهتی اساسی وجود دارد و گویی خصوصیت‌های حدس (اصطلاح بوعلی) و فطنه (اصطلاح ارسطو) یکسان‌اند و همچنین نقطه مقابل هر دو، همان اصطلاح علم و فکر است. ارسطو می‌گوید علم همیشه با فکر منطقی همراه است [۱۱، ج ۲، ص ۱۲۸]، اما فطنه به علم شبیه نیست و خصوصیت سرعت فهم شخص در آن برجستگی دارد [همان، ج ۲، ص ۱۴۰]، همین نکته در کلام ابن‌سینا نیز نمایان است، با تغییر اصطلاح حدس به فطنه.

براین اساس، اگر فطانت را همان نیکویی حدس در نظر بگیریم، با مراجعه به نظر شیخ

1. Natural.
2. Innate.

۳. جودة الحدس.

در خصوص حدس، خصوصیت حدس را به فطانت نیز نسبت می‌دهیم؛ حدس عبارت است از انتقال سریع به حد وسط قیاس، بدون تعلیم [۹، ص ۳۴۰]. نفوس در قبال حدس به چهار دسته تقسیم می‌شوند: نفوس قوی که می‌توانند تمامی مسائل را حدس بزنند؛ نفوس کثیرالحدس، نفوس قلیل‌الحدس و آن‌هایی که نیروی حدس ندارند [۸، صص ۱۱۶-۱۱۷]. همین ویژگی‌ها بر فطانت نیز تطبیق می‌یابد.

بنابراین حدس (یا فطنه) مراتبی دارد [۳، ج ۲، صص ۴۵۵-۴۵۶] و ضابطه در قوت و ضعف حدس (و فطنه) نیز این است که هرچه نفس صفای بیشتری داشته باشد و به مبادی عقلی متصل‌تر باشد، حدس قوی‌تری دارد [۹، ص ۳۴۱] و فطنت یا حدس نفس، به نسبت دوری از صفات یادشده، ضعیف و ضعیف‌تر می‌شود. از آنجاکه عمده صفا و ارتقای نفس، به ترقی علمی وابسته است، بحث به تکامل علمی معطوف می‌شود. علی‌رغم اینکه گاهی کسانی مانند ملاصدرا، در بحثی منتقدانه گفته‌اند که مبنای ابن‌سینا در خصوص تکامل جوهری نفسانی، با ارتقای علمی انسان سازگاری ندارد [۲۰، ج ۳، صص ۳۲۷-۳۲۸]، گاه دیگر، خودشان بوعلی را در زمره کسانی دانسته‌اند که به ارتقای علمی و در پی آن، ارتقای حقیقی و نه عرضی نفس معتقد بوده‌اند [همان، ص ۴۸۷]. قضاوت در خصوص این دو ادعای متعارض، مجالی وسیع‌تر می‌طلبد، اما عجلتاً جانب عبارت‌هایی از شیخ را می‌گیریم که ظاهراً با دیدگاه دوم ملاصدرا مطابقت دارند [مانند ۹، صص ۳۳۳-۳۳۶] و ارتقای علمی و کسب صفا و ارتقا به رتبه‌ای همانند مبادی اولیه وجود را ممکن می‌دانند [همان، ص ۳۳۶]. براین اساس، مردم عادی که از ابتدا صفای نفس و قرب لازم به مبادی عقلی را ندارند، می‌توانند با رسیدن به اجتهاد، به حدس قوی دست یابند [۲۲، ص ۵۸۵] و در واقع افراد عادی می‌توانند ضعف قابلی و عوایی همچون مزاج^۱، بدن و خیال، کارکردهای نادرست مغزی، ماده [به ترتیب: ۲۰، ج ۳، ص ۴۵۹، پاورقی ۱؛ ۲۱، ج ۱، ص ۱۵۷؛ ۵، ج ۲، ص ۸۶؛ ۸، ص ۹۸] را کم‌رنگ کنند و اگر چنین کنند، به دلیل اینکه در مبادی عالی‌ه حضور و غیبتی رخ نمی‌دهد [۶، ص ۹۵]، می‌توانند به فطرت اصلی نفس که در نبود عوایی، همان حدس قوی است، رجوع کنند [۲۱، ج ۱،

۱. بنابر شرحی که حکیم سبزواری بر نقل قولی از ابن‌سینا می‌آورد، عامل شکل‌گیری نیکویی فکر یا نیکویی حدس یا شدت حدس، مزاج بدن است.

۲. تعبیر اخیر از فخر رازی است و البته سخنی است که با دیدگاه ابن‌سینا هماهنگی دارد [رک. ۱۰، ص ۲۴۷].

ص ۱۵۷].

اما علاوه بر این موانع که از ماده و بدن ناشی می‌شود، اخلاق پژوهشی (مثلاً بی‌تعصبی یا تعصب‌ورزی، خصومت‌داشتن یا نداشتن) مخاطب موقعیت‌هایی نظیر انسان معلق نیز در ناکارآمدی حدس مؤثر است؛ یعنی ممکن است کسی نیروی حدس مناسبی داشته باشد، اما به دلایلی روان‌شناختی، اصرار داشته باشد که نتیجه اعتبار حدس‌زننده را انکار کند [۲، ص ۱۲۵] و از شیوه استدلال و تفکر معمول استفاده کند. از این رو ابن‌سینا معتقد است که همچنین برای درک چنین موقعیتی، به طرد آن دسته از موانعی نیاز است که بی‌طرفی و انصاف را پوشیده می‌دارد؛ مثلاً ممکن است حالت‌هایی روانی همچون خشم از شیوه حجت‌آوری، این بی‌طرفی را مخدوش کند [۷، ص ۵۸] و شیخ هم از اینکه کسی با دیده نارضایتی و بی‌صدافتی به مطلب حقی بنگرد، تحذیر می‌دهد [۳، ج ۳، ص ۱۱۶۵]؛ یا می‌گوید نشست و برخاست با برخی افراد، نگاهی خصمانه به این حجت را موجب شده است [۷، ص ۵۷] و باز در وصیتش، این خُلق را در منافات با طلب حقیقت معرفی می‌کند [۳، ج ۳، ص ۱۱۶۵].

در نتیجه می‌توان گفت اگرچه فطانت با خصوصیت‌های بدنی و اعتدال مزاج بی‌ارتباط نیست، اما می‌توان موانع بدنی و مزاجی را کم‌رنگ‌تر کرد تا فطانت آشکارتر شود. همچنین خصوصیت‌های خُلقی و کسبی نیز در پوشیده‌ماندن فطانت دخیل‌اند و هم اصل این خصوصیت‌ها، هم زایل‌کردنشان، با اکتساب میسر می‌شود. براساس همین تفسیر است که می‌توان از این عبارت شیخ فهم واضحی به دست آورد که «تفاوت کمی و کیفی حدس، در حد معینی محصور نمی‌ماند و دائماً زیادت و نقصان می‌یابد» [۱۰، ص ۳۴۰].

هدف از این بحث، مشخص کردن این بود که می‌توان با رفع موانع، به اهل فطانت و لطف اصابت مبدل شد. نهایتاً اگر کسی از فطانت و نیکویی حدس هیچ بهره‌ای نداشت یا سعی در زایل کردن عوایق نداشت، باید به راه‌حل اول بازگشت؛ یعنی حجت‌های مبتنی بر شهود را کنار گذاشت و به استدلال‌های متداول (یا فکر در برابر حدس) پرداخت.

۷. نتیجه‌گیری

در خاتمه سعی می‌کنیم به جمع‌بندی موضع ابن‌سینا در باب شهود فلسفی و علت قضاوت‌های گوناگون در خصوص این شیوه حجت‌آوری بپردازیم.

۱. با توجه به اینکه ابن سینا موقعیت مفروض انسان معلق در فضا را مطرح کرده است و این موقعیت، در پی برانگیختن شهود فلسفی است، باید او را از موافقان طرح روش شهودی در فلسفه دانست؛

۲. با آوردن دو مؤید می‌توان پی برد که وی شهود را روشی مجزای از استدلال رایج می‌دانسته است: الف. نخست اینکه در کتاب اشارات، توصیف انسان معلق را ذیل عنوان تنبیه آورده است. این عنوان بیانگر آن است که مطلب یادشده به استدلال نیازی ندارد و فهم ارتجالی هر شخصی آن را درمی‌یابد. در این سخن، به این اشاره نشده که این فهم تنبیهی، از استدلال بهتر است یا اظهار نشده که شخص توانمند بر فهم چنین موقعیتی، بر کسی که با استدلال به چنین مطلبی می‌رسد، برتری دارد؛ ب. اما از پاسخی که وی به برخی از منتقدان این شیوه اثبات می‌دهد، دو نکته به دست می‌آید که براساس یکی از آن‌ها، صراحتاً اظهار می‌شود که ب. ۱. چنین مطلبی حجت است، اما در زمره استدلال‌های مرسوم نیست، بلکه حجتی است که به اعتبار و فرض شخص وابسته است (حجة اعتباریة)؛ ب. ۲. هرکسی نمی‌تواند چنین حجتی را دریابد.

از این دو نکته به دست می‌آید که از نظر شیخ، نه تنها شهود از استدلال و باور مبتنی بر آن متمایز است، بلکه از استدلال نیز شأنی بالاتر دارد؛ شهود در مقایسه‌ی با استدلال‌های رایج، حالتی منحصر به فرد دارد و به آن‌ها تحویل‌پذیر نیست و هرکسی نمی‌تواند آن را دریابد.

۳. ابن سینا مطلب اخیر را در پاسخ به منتقد حجت انسان معلق ابراز کرده است. نحوه پاسخ او به گونه‌ای است که این شائبه را ایجاد کرده که منتقد را به کج‌فهمی و کم‌فطانتی متهم کرده و به جای پاسخ به «ما قال»، «من قال» را هدف قرار داده است. اما می‌توان از سخن وی برداشت دیگری کرد و بیان او را مشیر به تفاوت در درجه فهم و فطانت افراد دانست.

۳. با دقت در عبارات ابن سینا این مطلب به دست می‌آید که او به پیگیری نظر دیگران در خصوص موقعیت انسان معلق نیز تمایل نشان می‌دهد و صرفاً نظر خودش را ملاک قرار نمی‌دهد. او می‌گوید حجت اعتباری انسان معلق در فضا را به عده‌ای از اصداد حکمت عرضه کرده و بیشتر آن‌ها نتیجه‌گیری‌اش را تأیید کرده‌اند و گفته‌اند انسان موجود در حالت مفروض، به ذاتش آگاه است. آن‌ها برای چنین شعور و آگاهی‌ای، به استدلال هم نیازی ندیده‌اند. همچنین گروهی دیگر، در خصوص نتیجه، بازایستاده‌اند و به فکر فرو رفته‌اند.

۴. در برابر این گروه که ابن‌سینا نظرسنجی از آن‌ها را مفید و مؤید دیدگاه خودش معرفی می‌کند، اشکال‌کنندگان به حجت شیخ قرار دارند. از بررسی پاسخ‌های ابن‌سینا به اشکال‌های مخالفان می‌توان پی برد که شیخ دیدگاه مخالفان را نیز از نظر دور نداشته و با پاسخ‌هایی که به آن‌ها داده است، می‌شود به او دو رویکرد در پاسخ‌دهی را منسوب کرد: الف. گاهی در شدیدترین واکنش، می‌گوید توصیف موقعیت انسان معلق برای گروهی، ضایع کردن حجت است و نهایتاً با تشخیص ناکارآمدی حجت‌های اعتباری برای چنین افرادی، سعی می‌کند برای آن‌ها از استدلال‌های متداول استفاده کند: مثلاً بر غیرمتبدل بودن امر متعلق شعور بالذات تأکید می‌کند و تمامی بدیل‌هایی را که وصف غیرمتبدل بودن را نمی‌پذیرند، از دور خارج می‌کند [۷، صص ۶۱-۶۲]؛ ب. در موضعی دیگر، سعی می‌کند جزئیات مغفول موقعیت انسان معلق را به مستشکل متذکر شود تا شاید استبصار یابد.

۵. در بحثی استنباطی گفتیم که اگر از نظر شیخ، شدت یافتن (و اکتساب) فطانت و حدس ممکن باشد، می‌توان از راه حل سومی نیز سخن به میان آورد: ارتقای سطح فطانت شخص برای فهم حجت‌های اعتباری. با آوردن مؤیدایی نشان دادیم که می‌توان چنین نظری را به شیخ منسوب کرد و بنابراین ممکن است اشخاصی با حدس و فطانت ضعیف و متوسط، موانع خلقی و خلقی را برطرف کنند و با اکتساب و اجتهاد، به حدس (فطانت) قوی برسند و حجت‌های اعتباری را دریابند.

۶. فلسفه آزمایش‌گرایانه ایجابی شاخه‌ای از فلسفه آزمایش‌گرایانه است که می‌خواهد دلیل اختلاف نظر افراد در خصوص شهودهای فلسفی را دریابد و ادعایش این است که چون برداشت‌های مختلف از شهود، به عوامل شناختی و غیرشناختی خارج از موقعیت‌های شهودی مربوط است، به روش شهودی آسیبی نمی‌رساند. از جمله عواملی که عده‌ای از فیلسوفان آزمایشگر به آن اشاره می‌کنند، سطح تخصص افراد است که بر میزان فهمشان اثر می‌گذارد و مثلاً فیلسوف در مقایسه با غیرفیلسوف، با توجه به تخصص و فهم پیشرفته‌ترش در باب موقعیت‌های شهودی فلسفی، درک و شهود صحیح‌تری دارد.

۷. نزدیکی آرای شیخ و فیلسوفان آزمایشگر تخصص‌محور درباره شهود و شهودگر، مجالی برای تطبیق نظرات دو طیف فراهم می‌آورد. براساس نکات یادشده، شیخ همچون طرفداران برنامه ایجابی فلسفه آزمایش‌گرایانه، الف. به کاربرد شهود در فلسفه اعتقاد دارد؛ ب. پاسخ‌های نادرست به موقعیت شهودی مدنظرش را معلول بی‌تخصصی برخی از افراد می‌داند و نتیجه آن نظرسنجی را صحیح می‌داند که از اصداد حکمت به عمل

آمده باشد؛ یعنی کسانی که به خطا افکنی حواس گرفتار نیستند؛ فطانت و لطف اصابت دارند؛ با روشی غیر از استدلال‌های رایج آشنایی دارند (یعنی با روش شهودی). همچنین بنابر استنباطی که کردیم، همان‌طور که در دیدگاه تخصص‌محور، فیلسوف‌شدن به فهم شهودها کمک می‌کرد، از نظر ابن‌سینا نیز اکتساب صفات اصداد حکمت ممکن است و به فهم شهودها یاری می‌رساند.

منابع

- [۱] ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۲۰۰۷). أحوال النفس. پاریس، دار بیبلیون.
- [۲] _____ (۱۳۸۱). الاشارات و التنبيهات. تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.
- [۳] _____ (۱۳۸۶). الاشارات و التنبيهات. شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- [۴] _____ (۱۳۸۲). الأضحویة فی المعاد. تهران، شمس تبریزی.
- [۵] _____ (۱۹۵۳). رسائل ابن‌سینا. استانبول، مطبعة ابراهیم خروز.
- [۶] _____ (۱۹۷۸). کتاب الانصاف. کویت، وكالة المطبوعات.
- [۷] _____ (۱۳۷۱). المباحثات. قم، بیدار
- [۸] _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران، موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل.
- [۹] _____ (۱۳۷۹). النجاة. تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- [۱۰] _____ (۱۳۷۵). النفس من کتاب الشفاء. قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- [۱۱] ارسطو (بی‌تا). علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمه احمد لطفی سید، بیروت، دار صادر.
- [۱۲] اجلی، سمیه؛ کاوندی، سحر (۱۳۹۶). «براهین ابن‌سینا بر ادراک حضوری ذات، در بوتۀ نقد و ارزیابی». تاریخ فلسفه، شماره ۲، صص ۹۵-۱۱۸.
- [۱۳] اسحاقی‌نیا، اسماء؛ زمانیه، حسین (۱۳۹۴). «بررسی و تحلیل نسبت خودآگاهی با مبانی متافیزیکی در فلسفه ابن‌سینا». جاودان‌خرد، شماره ۲۸، صص ۴۱-۶۰.
- [۱۴] آهنچی، امید؛ انواری، سعید (۱۳۹۰). «برهان انسان معلق ابن‌سینا و بررسی امکان تحقق عملی آن». حکمت‌سینوی، شماره ۴۶، صص ۷۹-۹۴.
- [۱۵] جهامی، جبرار (۱۴۲۵). موسوعة مصطلحات ابن‌سینا (الشیخ‌الرئیس). بیروت، مکتبۀ لبنان ناشرون.
- [۱۶] حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). دروس معرفت‌نفس. قم، الف. لام. میم.
- [۱۷] حسینی، سیدعلی (۱۳۹۵). آزمایش‌های فکری در آثار ابن‌سینا و تحلیل آن. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد. قم، دانشگاه قم.
- [۱۸] _____ (۱۳۹۹). «بررسی اختلاف‌نظر شیخ‌الرئیس و متکلمان اتمیست درباره‌ی روایی کاربرد ایده‌آل‌سازی‌های ریاضیاتی در طبیعیات». تأملات فلسفی، شماره ۲۴، صص ۳۶۵-۳۹۸.
- [۱۹] سعیدی‌مهر، محمد؛ خادم‌زاده، وحید (۱۳۸۸). «تحلیل ایده‌آل‌سازی انسان معلق در فضا براساس مدل منطقی

- سورنسن»، نامه حکمت، شماره دوم، صص ۱۲۹-۱۵۲.
- [۲۰] صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- [۲۱] فخر رازی، محمدبن عمر (بی‌تا). شرح الفخر علی الاشارات. قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- [۲۲] نائیجی، محمدحسین (۱۳۸۷). ترجمه و شرح کتاب نفس شفا. قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- [۲۳] یعقوبیان، محمدحسین (۱۳۹۴). «فلسفه فراروان‌شناسی از منظر ابن‌سینا». *فلسفه دین*، شماره ۲، صص ۴۱۳-۴۴۰.
- [24] Baehr, Jason (?). "Virtue Epistemology". Url= <<https://iep.utm.edu/virtueep/>>
- [25] Battal, Heather (1998). "What is Virtue Epistemology?". Twentieth World Congress of Philosophy in Boston, Massachusetts, URL= <<https://www.bu.edu/wcp/Papers/Valu/ValuBatt.htm>>
- [26] Cappelen, Herman (2012). *Philosophy without intuitions*. Oxford, Oxford university press
- [27] Cullen, Simon (2010). "Survey-driven romanticism". *Review of Philosophy and Psychology*. 1 (2), Pp. 275-296.
- [28] Deutsch, Max (2015). *The myth of the intuitive: experimental philosophy and philosophical method*. Cambridge, Massachusetts, The MIT
- [29] Fischer, Eugen; Collins, John (2015). *Experimental Philosophy, Rationalism, and Naturalism: Rethinking Philosophical Method*. London & New York, Routledge
- [30] Häggqvist, Sören (1996). *Thought Experiments in Philosophy*. Stockholm, Almqvist & Wiksell international.
- [31] Hasse, Dag Nikolaus (2000). *Avicenna's De anima in the Latin West: the formation of a peripatetic philosophy of the soul 1160-1300*. London, Warburg Institute
- [32] Hogarth, Robin (2001). *Educating intuition*. Chicago, University of Chicago Press.
- [33] Horvath, Joachim; Grundmann, Thomas (2012). *Experimental Philosophy and Its Critics*. United Kingdom, Routledge.
- [34] Khazaei, Z. (2013). "Epistemic Virtue from the Viewpoints of Mulla Sadra and Zagzebski". *Religious Inquiries*, 2(4), Pp. 21-39.
- [35] Marmura, M. E. (1986). "Avicenna's 'flying man' in context". *The Monist* 69, Pp. 383-395.
- [36] Muehlethaler, Lukas (2009). "Ibn Kammûna on the Argument of the Flying Man in Avicenna's Ishârât and al-Suhrawardî's Talwihât". in: Y. Tzvi Langermann (ed), *Avicenna and his legacy: a golden age of science and philosophy*, Turnhout, brepols.
- [37] Nado, Jennifer (2016). "The intuition deniers". *Philos Stud*, 173: 781-800.
- [38] Pritchard, Duncan (2018). "Extended virtue epistemology". *Inquiry*, Vol. 61, NOS. 5-6, Pp. 632-647.
- [39] Pust, Joel (2019). "Intuition". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/intuition/>>.
- [40] Reisman, David C. (2002). *The making of the Avicennan tradition*. Leiden, Brill.
- [41] Seel, Norbert (2012). *Encyclopedia of the sciences of learning*. New York, Springer.
- [42] Stuart, Michael; Fehige, Yiftach; Brown, James Robert (2018). *The Routledge companion to thought experiments*. London; New York, Routledge.
- [43] Sytsma, Justin; Buckwalter, Wesley (2016). *A Companion to Experimental Philosophy*.

Chichester, Wiley Blackwell.

- [44] Turri, John, Mark Alfano, and John Greco (2019). "Virtue Epistemology". The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Edward N. Zalta (ed.), URL= <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/epistemology-virtue/>>.