

بیرون شد ابن سینا از شک‌گرایی

□ مهدی قوام‌صفری

چکیده

در این مقاله پاسخ اصلی ابن سینا در برابر شک‌گرایی بررسی می‌شود. او با توسل به اصل عدم تناقض، یعنی بدیهی‌ترین بدیهیات، می‌کوشد شکاک را بر سر این دوراهی قرار دهد: یا سکوت و اعراض، یا اعتراف به چیزی معین؛ که در هر دو صورت باید از شک‌گرایی دست بردارد. به نظر ابن سینا بهترین راه خروج از شک‌گرایی همین توجه به نحوه حاکمیت اصل عدم تناقض بر همه اظهارات و بر همه واقعیت است. واژگان کلیدی: شک‌گرایی، اصل عدم تناقض، دلالت، یقین، علم.

مقدمه

از دیدگاه ابن سینا اصل عدم تناقض خاصیت هر واقعیت و کل هستی است، و بنابراین دفاع از آن

وظیفه فیلسوف است. دفاع از اصل عدم تناقض صرفاً برای تنبیه کسی به کار می‌آید که در اثر غفلت از ماهیت آن در دام باورها از قبیل باور به تکافؤ ادله متقابل در اصابت به واقع در موضوعی واحد می‌افتد و متحیر می‌شود و سرانجام به نوعی سر از شکاکیت درمی‌آورد؛ و گرنه در بداهت آن اصل تردید نیست تا از این حیث مورد دفاع قرار بگیرد. ابن سینا بر آن است که این اصل در همه استدلال‌های ما و همچنین در همه باورها و سخنان معنی‌دار ما حضور دارد و اصولاً قوام همه آنها از حیث مطابقت با واقع و جزمیت حکم از این اصل برمی‌آید؛ بنابراین او آن را اول الاوائل می‌نامد، و به توضیح کیفیت کارآمدی آن می‌پردازد.

او معتقد است با این کار می‌تواند متحیر مسترشد را به بهترین وجه از حیرت برهاند و منکر معاند را نیز بگونه‌ای با توسل به همین اصل و توضیح و یادآوری آن با بکارگیری نوعی عمل بر سر عقل آورد. همه این بحث‌ها هرچند رنگ و بوی معرفت‌شناختی دارند، به سبب عدم اختصاص اصل عدم تناقض به امری معین یا به حوزه‌های محدود، و همچنین به سبب اینکه آن اصل از خواص موجود بما هو موجود است، لازم است که در مابعدالطبیعه (= فلسفه اولی) بررسی شوند.

۱

در میان انواع شک‌گرایی (skepticism) که در معرفت‌شناسی‌های رایج مطرح می‌کنند نوعی شک‌گرایی وجود دارد که از پاسخ منفی به پرسش از امکان حصول معرفت ناشی می‌شود. براساس عقیده طرفداران این نوع شک‌گرایی کسب معرفت امری غیرممکن است و انسان نمی‌تواند نسبت به چیزی معرفت حاصل کند و همه مواردی که معرفت نامیده می‌شوند درحقیقت توهمات (illusions) محض هستند: کسی که خود را درباب امری معین دارای معرفت می‌داند، درواقع توهم می‌کند که دارای معرفت است. طرفداران این دیدگاه هرگونه معرفت یقینی را نفی می‌کنند و می‌گویند کسی نمی‌تواند یقین داشته باشد که حتی یکی از باورهایی که دارد صادق است (پویمن، ۱۹۹۹، ص ۳۷). این نوع شک‌گرایی را می‌توان شک‌گرایی نظری (theoretical skepticism) نامید.

۲

یقین معرفتی (epistemic certainty) به معنی صدق ضروری معرفت گزاره‌ای است (ابن سینا، برهان شفا - که بعد از این به اختصار فقط برهان می‌نامیم، بندهای ۵ - ۶۴، صص ۶۱ - ۶۰) و بنابراین معرفت یقینی مصون از شک و خطا و تجدید نظر است (موزر و دیگران، ۱۹۹۸، ص ۱۵۰). اگر اینطور باشد، که هست، عدم امکان دست‌یابی به یقین معرفتی عنصر مقوم شک‌گرایی نظری است، و در این صورت آن را می‌توان شک‌گرایی در یقین معرفتی نامید. به عقیده ما همه انواع شک‌گرایی معرفتی در این خصیصه مشترک هستند زیرا معرفت اگر غیر یقینی باشد، نه معرفت، بلکه معرفت کاذب یا شبه‌معرفت (pseudo-knowledge) است، و قول به عدم امکان حصول معرفت، چه به دانش خاصی محدود شود و چه شامل همه دانش‌ها تلقی گردد، به معنی عدم حصول یقین معرفتی است.

با این همه، موزر (Moser)، که در معرفت‌شناسی جدید در غرب صاحب تألیفات و تأثیرات است، و دو نویسنده دیگر در کتاب مشترک‌شان نظریه معرفت: درآمدی موضوعی (۱۹۹۸)، نخست بین دو نوع شک‌گرایی، یعنی شک‌گرایی معرفت (knowledge skepticism) و شک‌گرایی توجیه (justification skepticism)، تمایز قائل می‌شوند و سپس با مطرح کردن آنچه ما شک‌گرایی نظری نامیدیم می‌گویند که می‌توان آن را پذیرفت در حالی که دو نوع شک‌گرایی معرفت و شک‌گرایی توجیه را رد کرد (۱۹۹۸، ص ۱۵۰). مقصود آنها از شک‌گرایی معرفت در شکل غیر محدود (unrestricted) آن این عقیده است که «هیچکس چیزی را نمی‌داند» (همان، ص ۱۳)، در حالی که مقصودشان از شک‌گرایی توجیه، این عقیده است که «هیچکس در باور به چیزی هرگز موجه نیست» (همان جا). آنها می‌نویسند:

شک‌گرایی معرفت مجاز می‌دارد که ما گاهی در باور به چیزی موجه باشیم، اما مدعی است که باور موجه ما هرگز به معرفت اصیل نمی‌رسد، و شاید سبب آن این است که معرفت، برخلاف توجیه، در برابر تحصیل قرینه جدید توسط صاحب معرفت تهدید نمی‌شود و از این جهت مصون است. بطور مثال، قبل از علم زنتیک جدید بسیاری از مردم ممکن بود براساس قرینه موجود در دسترس‌شان در باور به این نکته موجه بوده باشند که گردن‌های دراز زرافه‌ها نتیجه این است که آنها برای رسیدن به

تنها شاخه‌های در دسترس درختان گردن خود را می‌کشیدند. به دست آمدن قرائن جدید درباب مکانیسم‌های ژنتیکی و درونی وراثت‌پذیری این مشخصه زرافه، آن باور موجه را نقش بر آب کرد. برعکس، معرفت مصون است از اینکه قرینه جدید بتواند آن را اینگونه نقش بر آب یا باطل سازد. (همان، ۱۴-۱۳)

در این فقره که شک‌گرایی معرفت و شک‌گرایی توجیه از یکدیگر تمیز داده شده‌اند، مقاومت اولی در برابر قراین و شواهد جدید تنها امتیاز آن در برابر دومی است. همین امتیاز، چنانکه پیش از این به همین اثر آنها (ص ۱۵۰) ارجاع دادیم، به معنی داشتن یقین معرفتی است. اکنون برعهده آنهاست که به این سؤال پاسخ دهند که چگونه قادر هستند شک‌گرایی مبتنی بر یقین معرفتی را بپذیرند و درعین حال «بطور سازگار» شک‌گرایی توجیه و مخصوصاً شک‌گرایی معرفت را رد و ابطال کنند؟ این بحث مختصر نشان می‌دهد که توجیه باور نمی‌تواند جز به معنی بخشیدن یقین معرفتی به آن باشد، در غیر این صورت توجیهی من‌عندی و، بنابراین، از حیث معرفتی بی‌خاصیت خواهد بود. به تعبیر دیگر، تا یک باور معین با یقین معرفتی همراه نگردد، درحقیقت از حیث معرفتی توجیه نشده است، و اگر چنین باوری به وصف یقین متصف شود، به قول ابن سینا آن را باید «یقین موقت و غیر دائم» (همان جا) نامید.

۳

در ذیل بند ۱ شک‌گرایی مورد بحث را شک‌گرایی نظری نامیدیم تا نشان دهیم که ممکن است طرفداران آن و قائلان به آن، بطور تناقض‌آمیزی، امکان داشتن نوعی معرفت کاذب را - که خود تعبیری تناقض‌آمیز (paradoxical) است - بطور مثال از برای به کار بستن نیات عملی و تحصیل اهداف عملی جایز بدانند. به این ترتیب، هیوم که «شکاکان فلسفی و عمیق را... به هنگام کوشش برای تولید شک کلی درباره همه موضوعات پژوهش و معرفت انسانی... همیشه پیروز» (۱۹۷۵، ۱۲، ۲، ۱۲۱، ص ۱۵۳) می‌داند، در جایی دیگر می‌نویسد: «عمل و اشتغالات زندگی عادی بزرگ‌ترین متزلزل‌کننده پورن‌گرایی (pyrrhonism) یا اصل افراطی شک‌گرایی است» (همان، ۱۲، ۲، ۱۲۶، صص ۹-۱۵۸). او احساس خودش درباب شک‌گرایی نظری و زندگی عادی را، در کتاب

دیگرش، رساله درباره طبیعت انسان، به نحو بسیار زیبایی بیان می‌کند و موشکافی‌های نظری شک‌گرایانه را «هذیان و مالیخولیای فلسفی» می‌نامد و می‌گوید به‌رغم اینکه «عقل نمی‌تواند این ابرها را کنار بزند، خوشبختانه خود طبیعت برای این هدف کفایت می‌کند و مرا یا از طریق سست کردن این‌گرایش ذهن، یا از طریق مشغولیت خاصی و انطباع (impression) زنده حواسم که همه این لولوها (chimeras) را محو می‌سازد، از این هذیان و مالیخولیای فلسفی شفا می‌بخشد. شام می‌خورم، تخته نرد بازی می‌کنم، گفتگو می‌کنم، با دوستانم خوش هستم؛ و وقتی پس از سه یا چهار ساعت سرگرمی می‌خواهم به این نظروورزی‌ها بازگردم آنها را چنان سرد و ساختگی (strained) و مضحک (ridiculous) می‌یابم که نمی‌توانم در دلم رغبتی برای تفکر بیشتر در آنها بیابم. پس اینجا خودم را بطور مطلق و ضروری متعین می‌یابم که همانند دیگر مردم در امور عادی زندگی، زندگی‌کنم و سخن بگویم و عمل کنم» (۱۹۷۸، ۱، ۴، ۷، ص ۲۶۹). هیوم حتی این احساس خود را بیان می‌کند که می‌خواهد همه کتاب‌ها و مقاله‌هایش را بسوزاند و هرگز دیگر لذات زندگی را به‌خاطر خردورزی و فلسفه فدا نکند، زیرا می‌بیند که به‌رغم همه این‌گرایشات طبیعی‌اش «همان حالت قبلی‌اش بر سر جای خود است» (همان جا).

هیوم و هر شکاک دیگری به‌خوبی می‌داند که حرف‌های شکاکانه به اصطلاح خودش هذیانی و مالیخولیایی در عمل به درد نمی‌خورد، و کتاب‌ها و مقالات دارنده آن آموزه‌ها را، چون به حوزه عمل درآییم، بایه به آتش بسپاریم، وگرنه عمل براساس آنها امکان ندارد. چرا؟

۴

یکی از راه‌های مقابله، که ابن سینا در برابر سوفسطائیان که در نظر او چنانکه خواهیم دید شکاکان نیز هستند، در پیش می‌نهد، همین توسل به حوزه عمل است، او در بخش الهیات کتابش شفا (۱، ۸، ص ۵۳) می‌گوید که اگر کسی از پذیرش اصل امتناع تناقض سرباز زند و در این انگارش پافشاری و عناد کند «شایسته است که بر او تکلیف کنند که در آتش درآید زیرا آتش و غیر آتش یکسان است؛ و او را بزنند، زیرا درد و غیر درد یکسان است؛ و او را از خوردن و نوشیدن بازدارند، زیرا خوردن و نوشیدن و ترک آنها یکسان است». می‌بینیم که ابن سینا گرچه در رد عقیده سوفسطائیان به حوزه عمل متوسل می‌شود، اما کارآمدی این توسل را در نهایت بر اصل عدم

تناقض مبتنی می‌سازد و به این ترتیب نحوهٔ مقابلهٔ خودش را در بیرون از حوزهٔ کاربرد این انتقاد قرار می‌دهد که البته برای شکاکان دو حوزهٔ نظرورزی و عمل تفاوت دارند و هر شکاکی، چنانکه در مورد هیوم دیدیم، چون به حوزهٔ عمل می‌آید مثل سایر مردم، یعنی مردمی که با معرفت به نحو انتقادی و شک‌گرایانه برخورد نمی‌کنند، به امور عادی زندگی متعارف می‌پردازد. برعکس، در واقع ابن سینا همان تعین «مطلق و ضروری» هیوم در «امور عادی زندگی» را نشان حاکمیت «مطلق و ضروری» نظری بر واقعیت‌های عملی زندگی می‌داند، نه اینکه این دو حوزه را، دو حوزهٔ دارای تفاوت ماهوی بداند و قطعیت و ضرورت موجود در یکی را بی‌ارتباط با دیگری تلقی کند. به تعبیر دیگر، تکلیف شکاک به ورود در آتش، یا زدن او، یا «منع او از ملاقات محبوبش» (مرحوم علامه طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ۲۵۴) و این قبیل اعمال و اجبارها در واقع به معنی قطعی و ضروری و یقینی بودن پاره‌ای از معرفت انسانی است و در بن این رفتارهای عملی یک نگرش نظری به ماهیت معرفت نهفته است که آن را بی‌واسطه به پای عمل و واقعیت‌های عملی می‌بندد. بهتر است در اینجا به سخنی از صدرالمتألهین در این باره اشاره کنیم. او در شرح *الهیات شفا* (چاپ سنگی، ۱۳۰۳ ه.ق.، ص ۴۱) و در کتابش *اسفار* (جلد ۱، ص ۹۰؛ جلد ۳، ص ۴۴۵) در قبال عناد سوفسطائیان و شکاکان همین پاسخ عملی ابن سینا را در پیش می‌نهد، اما در سومین مورد، یعنی جلد ۳/ *اسفار*، ص ۴۴۵ پس از آوردن پاسخ ابن سینا اضافه می‌کند که چارهٔ این قسم، یعنی قسم مربوط به عناد، دست فیلسوف نیست، بلکه دست پزشک است، زیرا سوفسطایی و شکاک به علت نقص خلقتش منکر اصل تناقض نیست بلکه علت آن غلبهٔ سودا و بیماری ناشی از آن است که اعتدال مزاج ذهن را فاسد می‌کند و بنابراین باید همانند شخص مبتلا به «مالیخولیا» توسط پزشک علاج شود. این درحالی است که او در شرح *الهیات شفا* (همان جا) پس از نقل پاسخ ابن سینا اضافه می‌کند که «پس اگر از آن [یعنی، مثلاً از ورود در آتش] خودداری کرد، این عمل او اقراری است بر اینکه ثبوت آن [یعنی آتش] غیر از سلب آن است». مسئله به پزشک مربوط نیست، زیرا همانطور که از این جملهٔ خود صدرالمتألهین برمی‌آید، مسئله کاملاً معرفت‌شناسانه است و نکتهٔ مورد نظر ما را تأیید می‌کند: اگر شخص از درآمدن به درون آتش خودداری کرد، یعنی می‌داند که آتش او را می‌سوزاند، و این معرفت او قطعی و یقینی است. لب این پاسخ به ظاهر عملی، درحقیقت همین نکتهٔ نظری و معرفت‌شناختی است، و همین ویژگی پاسخ آن را در

بیرون از حوزه کاربرد انتقاد مذکور در بالا قرار می‌دهد. آن انتقاد می‌کوشد بگونه‌ای تبلیغاتی و خطابی القا کند که حوزه عمل غیر از حوزه نظر است، و این پاسخ، با این تفسیر ارائه شده، نشان می‌دهد که نگاه به حوزه عمل چه اندازه به نگاه در حوزه نظر بسته است، و این بستگی و پیوند معنایی جز یقین معرفتی ندارد. به این ترتیب آن سخن هیوم کاملاً بر حق است که چون در حوزه عمل می‌آید موشکافی‌های شک‌گرایانه نظری در چشم او مزخرف و مضحک می‌نماید، و خودش را در امور عادی زندگی همانند دیگر مردم بطور مطلق و ضروری متعین می‌یابد. با این همه، او چون به حوزه نظر بر می‌گردد، چون تصور می‌کند که ضرورت موجود در امور عملی و عادی بکلی غیر از ضرورت نظری است و دومی صرفاً ناشی از امر روانشناختی عادت است، باز به دام شک‌گرایی می‌افتد.

در طرف دیگر، ابن سینا، برخلاف شک‌گرایان نظری جازم در علم، بر آن است که تعین مطلق و ضروری و جزمیانة حوزه عمل نمی‌توان جز به این معنی باشد که در عمل عامل به هنگام عمل فرایند اطلاق معرفت ضروری به واقعیت در کار است و گرنه هم باید تناقض منطقی را پذیرفت و هم تداخل واقعیت‌ها در یکدیگر را. چگونه چنین چیزی ممکن است و چرا نادیده گرفتن ضرورت نظری در حوزه ضرورت عملی می‌تواند چنان نتیجه غیر مقبولی داشته باشد. در بقیة این مقاله باید همین مسئله را تبیین کنیم، اما قبل از پرداختن مستقیم به آن لازم است پاره‌ای از مواضع ابن سینا در باب معرفت و اصل عدم تناقض و نحوه کارآمدی آن در ساختار معرفت را بررسی کنیم.

۵

شک‌گرایی معرفتی به همراه تعین مطلق و ضروری عملی، اگر بخواهیم با اصطلاحات ابن سینا توصیف کنیم، درحقیقت به معنای جمع ظنّ در نظر با علم در عمل در خصوص واقعیت واحد است.

علم (معرفت به معنای اپیستمه در نظام فکری افلاطون و ارسطو) تصدیقی از دیدگاه ابن سینا عبارت از این است که اعتقاد شود که مثلاً الف ب است، و یقینی بودن آن به معنای این است که اعتقاد شود که ممکن نیست الف ب باشد (برهان، بند ۶۰۴/ص ۳۷۵)، به شرطی که این اعتقاد زوال‌ناپذیر باشد (همان، ۶۰۵/۳۷۵) یعنی از مجاری مناسب اکتساب شده باشد (قوام‌صفری،

«معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا»، بند ۱۲، صص ۱۳ - ۱۱۱). شرط اخیر شرط حافظ یقین در علم است وگرنه لازم می‌آید که اعتقاد یقینی گتره‌ای نیز، همانند مثال‌های نقض گتیه، علم محسوب شود. اما اگر اعتقاد به اینکه الف ب است اعتقاد یقینی نباشد، یعنی اعتقاد مذکور با این اعتقاد همراه نباشد که ممکن نیست که الف ب نباشد، بلکه برعکس ممکن بدانند که الف ب نباشد، در این صورت آن را ظن می‌نامیم (برهان، بند ۶۰۵/ص ۳۷۵). البته این اعتقاد در صورتی ظن خواهد بود که شأن الف در حقیقت این باشد که متصف به ب باشد در غیر این صورت ممکن است خود این اعتقاد، بویژه اگر از مجاری مناسب علی اکتساب شود، علم یقینی باشد. از دیدگاه ابن سینا آنچه در این جا ظن نامیده شد در حقیقت مرکب است از ظن صادق و جهل متضاد با آن (همان، بند ۶۰۶/ص ۳۷۶). و مقصود از جهل متضاد در اینجا این است که بطور مثال الف ب باشد و کسی اعتقاد داشته باشد که ممکن است الف ب نباشد؛ و به تعبیر دیگر جهل متضاد یعنی قول به امکان مقابل اعتقاد او.

حال هیوم را به هنگام گرم کردن آب در روی آتش فرض می‌کنیم. هیوم معتقد است خودش را در هنگام عمل گرم کردن آب «بطور مطلق و ضروری متعین می‌یابد». زیرا این کار یک کار عادی است و او باید همانند دیگر مردم با آن برخورد کند. پس نسبت به گرم شدن آب در روی آتش جهل ندارد و جاهل نیست و همچنین ظن نیز ندارد زیرا ظن در اینجا به این معنی است که او معتقد است که ممکن است آتش آب را گرم نکند، و اگر او دارای ظن بود خود را «بطور مطلق و ضروری متعین» نمی‌یافت و بر ظن نظری خود در حوزه عمل نیز باقی می‌ماند، و این بدان معناست که بطور مثال آب را برای گرم کردن بر روی چوبی خشک می‌گذاشت، زیرا چنانکه گفته شد جهل متضاد با ظن صادق نیز با ظن در کار است و، از منظر معرفت‌شناسی ابن سینا، یکی از دو عنصر مقوم ظن به حساب می‌آید. اما گذاشتن آب بر روی یک قطعه چوب خشک برای گرم کردن آن، اگر هیوم واقماً نمی‌تواند بر شک نظری خود فایق آید، به هیچ وجه «مضحک» و «مزخرف» نیست و این کار نباید او را رنج دهد. اگر هیوم این کار را «مضحک» بداند ولی گذاشتن آب بر روی آتش برای گرم شدن را «مضحک» نداند و بگوید که «ما پس از تقارن دائم (constant conjunction) دو چیز - بطور مثال، گرما و شعله، ... - تأکید می‌کنیم که تنها عادت است که ما را قاطع می‌کند تا از پیدایش یکی دیگری را انتظار داشته باشیم» و «عادت بزرگ‌ترین راهنمای زندگی انسان است» (۱۹۷۵، ص ۵۱).

۳۶، صص ۴-۴۳)، معلوم می‌شود که وضع معرفت‌شناختی او اگر خوشبین باشیم، برحسب دیدگاه شیخ الرئیس ابن سینا، وضع صاحب ظن است؛ یعنی اولاً به سبب نوع منشا انتظارش نباید در آن قاطع باشد و ثانیاً، گاهی نیز براساس جهل متضاد خویش عمل کند، و مثلاً آب را برای گرم کردن بر روی چوب خشک بگذارد. اما هیوم دومی را «مضحک» خواهد دانست درحالی که اولی را، یعنی گذاشتن آب برای گرم شدن بر روی آتش را «بسیار قابل فهم (intelligible)» (همان جا) می‌داند. چرا؟ پاسخ هیوم این خواهد بود:

در اینجا میان روند طبیعت و توالی تصورات ما نوعی هماهنگی از پیش تثبیت شده (pre-established) وجود دارد؛ و هرچند نیروها و عوامل مؤثر (forces) حاکم بر طبیعت کلاً برای ما ناشناخته‌اند، با وجود این متوجه می‌شویم که اندیشه‌ها و مفاهیم ما در مسیر سایر آثار طبیعت جریان دارد (همان، ۵، ۲، ۴۴، صص ۵-۵۴).

به‌رغم این سخن خطابی هیوم، اگر ضرورت واقعیت را نمی‌توان دریافت، پس همیشه نمی‌توان برای گرم کردن آب آن را بر روی آتش گذاشت، زیرا، به عقیده ابن سینا، موضوع حقیقی ظن، امور ممکن و متغیری است که تحت ضابطه در نمی‌آید (برهان، بند ۶۰۷/ص ۳۷۷)، و نسبت مظنون به وجود مثل نسبت رای به صحت است (همان جا)، یعنی امر مظنون ممکن است واقعیت داشته باشد و ممکن است نداشته باشد؛ و به تعبیر خود او «مظنونات مقدماتی بوند که به غلبه گمان پذیرفته‌اند، و خود داند که شاید درست نبود، چنان که کسی گوید: فلان به شب گرد محلت می‌گردد پس تخلیطی اندر سر دارد» (دانشنامه علایی، منطق، صص ۷-۱۲۶). پس امر مظنون چون تحت ضابطه در نمی‌آید می‌توان آن را به هر سببی نسبت داد، یعنی مثلاً می‌توان گفت که «فلان به شب گرد محلت می‌گردد» پس چیزی گم کرده است، یا پس...، یا مثلاً می‌توان بی‌آنکه «مضحک» در نظر آید آب را برای گرم کردن بر روی چوب گذاشت. با توسل به امر من‌عندی و مجهول و پیشینی «نرمی هماهنگی از پیش تثبیت شده» نمی‌توان بطور «مطلق و ضروری» عمل کرد، و اگر چنان عمل شود قطعاً نشان داشتن علم، در معنی سینوی، است هرچند دارنده آن نتواند کیفیت اکتساب آن را توضیح دهد. پس موضع شک‌گرایانه درحقیقت به معنای جمع ظن در مقام نظر با علم در مقام عمل است، و این البته خوش‌بینانه‌ترین تفسیر شک‌گرایی است زیرا

ظن، چنانکه پیش از این گفتیم، عبارت است از ظن صادق به همراهی جهل متضاد آن، در صورتی که شکاک منکر امکان حصول ظن صادق نیز می‌باشد.

۶

حقیقت این است که قاطعیت و ضرورت عملی همان قاطعیت و ضرورت نظری است، و بدون علم یقینی دست‌کم اجمالی به ضرورت علمی، «قاطع و ضروری یافتن» خود در حوزه عمل مضحک است، زیرا بدون ضرورت واقعیت ذهن انسان با هر درجه از توانایی فرضی و با قطع نظر از واقعیت موجود قادر نیست به مفهوم ضرورت برسد. از اینجا است که برای ابن سینا، توسل به واقعیت یکی از راه‌های خروج از شکاکیت و شک‌گرایی است. پشتوانه نظری این راه، از دیدگاه او، در حقیقت قول به اصل عدم تناقض است. این اصل در مورد هر چیز موجود صدق می‌کند و بنابراین خاصیت و ویژگی موجود بما هو موجود است (الهیات شفا، ۱، ۸، ص ۴۸)، و در حوزه نظر نیز تحلیل هر اعتقادی به آن منتهی می‌شود و آن در هر امر تبیین‌کننده و تبیین‌شونده به نحو بالفعل یا بالقوه حضور دارد (همان جا)؛ بنابراین علم به آن، در حقیقت، مبدا هر علم دیگر و مقوم هر حکم و اعتقاد است، و اصولاً هر مبدا دیگر نیز از آن منشعب می‌شود (برهان، فصل اول، مقاله سوم). این اصل چون مبدا هر برهان، یعنی هر توجیه، است، و از آنجا که «واجب است مبدا برهان از خود برهان روشن‌تر و شناخته‌تر باشد (همان، بند ۱۵۵/ص ۱۲۷)، بنابراین اصل عدم تناقض «اولین قول صادق است» (الهیات، همان جا).

در خصوص اصل عدم تناقض دو مسئله اصلی می‌توان، و باید، مطرح کرد: (۱) خود این اصل از کجا می‌آید، و با نظر به اینکه ابن سینا فطری‌گرایی معرفتی (epistemic innatism) را به تأکید باطل می‌داند (برهان، بند ۸۱۷/صص ۳-۵۰۱)، راه اکتساب آن چیست؛ و (۲) نحوه مبدا بودن آن برای هر علم دیگر و قوام هر علم دیگر به آن چگونه است. مسئله اول را می‌توان پژوهشی دیگر و مستقل از موضوع بحث این مقاله نگریست و بطور مستقل مورد بحث قرار داد؛^(۱) اما مسئله دوم دقیقاً باید در همین مقاله بررسی شود زیرا، چنانکه بزودی انشاءالله خواهیم دید و در بالا در بند ۲ نیز تا اندازه‌ای به آن پرداختیم، منشأ اصلی شک‌گرایی در معرفت‌شناسی جدید به همین مسئله بازمی‌گردد. مقصود این است که اگر، چنانکه در بالا در بند ۲ نشان دادیم، مسئله

شک‌گرایی مسئله توجیه و معرفت یقینی است پس باید نحوه قوام علوم به اصل عدم تناقض و استعمال آن در علوم را، که ملاک اصلی توجیه آنهاست،^(۲) بررسی کنیم.

این اصل، که مفاد آن عبارت است از اینکه «در باره هر چیزی یا ایجاب صدق می‌کند یا سلب» (برهان، بند ۳۷۲/ص ۲۵۷)، همانطور که در تعلیم اول گفته شده است (ارسطو، تحلیلات ثانوی، ۱۱، ۱، ۷۷ الف ۲۵-۱۰)، بر سه وجه در علوم وضع می‌شود: «برهان، همان جا»: (۱) ممکن است در تکمیل مقدمه کبری، و از این طریق در نتیجه اعتبار شود، به این صورت که اعتقاد شود کبری موجه است پس جایز نیست که به نحو سالبه تصدیق شود، یا برعکس. این اعتقاد همیشه در هر گزاره‌ای در مد نظر است، هر چند به لفظ در نمی‌آید و بصورت بالفعل ظاهر نمی‌شود. معنای این کاربرد اصل عدم تناقض این است که در هر گزاره‌ای یکی از دو طرف نقیض تصدیق می‌شود، و چون در هر موردی چنین است «نیازی به تصریح به آن نیست»، اما به هر حال به نحو بالقوه حاکمیت دارد. البته حاکمیت بالقوه آن فقط در نسبت بین حد اوسط و حد اکبر در کبری، و در نسبت بین حد اصغر و حد اکبر در نتیجه است، بی آنکه عکس آن نیز صادق باشد، به تعبیر دیگر، موضوع حکم یک محمول معین نمی‌تواند موضوع حکم مقابل آن باشد (همان، بند ۳۷۳/ص ۲۵۸). بطور مثال، اگر گزاره «کاتب حیوان است» نتیجه یک برهان، و، بنابراین، یقینی باشد، بطور پوشیده و نهان خود به خود به این معناست که «چنین نیست که کاتب حیوان نباشد». اما این سخن در طرف محمول صادق نیست، یعنی اگر چیزی محمول موضوعی باشد جایز است که محمول نقیض آن موضوع نیز باشد. (همان، بند ۳۷۴/ص ۲۵۹). پس وجه اول عبارت است از کاربرد بالقوه اصل عدم تناقض در تکمیل کبری استدلال.

(۲) وجه دوم، عبارت است از کاربرد بالقوه اصل عدم تناقض در تکمیل خود استدلال، نه کبری آن: اگر کسی استدلال کند که «الف ب است صادق نیست، پس الف ب نیست صادق است»، در حقیقت اصل عدم تناقض در استدلال او مستتر، و قوت آن قوت کبری استدلال است، و مثل این است که بعد از استدلالش گفته باشد که «زیرا درباره هر چیزی یا ایجاب صدق می‌کند یا سلب»، که این سخن، گفتن اصل عدم تناقض است (همان، بند ۳۷۵/ص ۲۵۹).

(۳) وجه سوم کاربرد بالقوه اصل عدم تناقض اختصاص آن به موضوع یا به موضوع و محمول گزاره است. مثلاً در گزاره «هر مقدار یا مابین است یا مشارک»، آن را هم به موضوع (=مقدار) و هم

به محمول (مباین یا مشارک) اختصاص داده‌ایم، یعنی به جای «هرچیز»، موضوع مختص به یک علم را اخذ کرده‌ایم که عبارت است از «هر مقدار»؛ و به جای سلب مطلق، سلب خاص مربوط به آن موضوع، یعنی «مباین» را در نظر گرفته‌ایم؛ و به جای ایجاب مطلق، ایجاب خاص مربوط به آن موضوع را اخذ کرده‌ایم که عبارت است از «مشارک».

از این سه وجه معلوم می‌شود که هر حکمی در حکم بودنش بر اصل عدم تناقض متکی است، و مبدا بودن این اصل صرفاً به این معنا نیست که علوم و احکام و گزاره‌ها اگر صادق و یقینی باشند باید در واپسین تحلیل (به معنای پسرقت) به آن منتهی شود بلکه علاوه بر این به معنای حضور آن در تک تک گزاره‌هاست و این نیز البته به معنی حفظ جزمیت حکم و خروج از شک است.^(۳) مرحوم علامه طباطبایی در کتابش اصول فلسفه و روش رئالیسم برای توضیح اول الاوائل بودن اصل عدم تناقض و احتیاج همه نظریات و حتی بدیهیات به آن می‌گوید:

سنخ احتیاج هر قضیه به قضیه استحالۀ اجتماع و ارتفاع نقیضین (اول الاوائل به اصطلاح فلسفه) غیر از سنخ احتیاج نظری به بدیهی می‌باشد که احتیاج مادی و صوری است... توقفی که نظری به بدیهی پیدا می‌کند یا در تولد ماده از ماده است و یا در تولد صورت از صورت و دخلی به توقف یک حکم به حکم دیگر ندارد و آنچه گفته شد که همه قضا یا به قضیه امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین متوقف می‌باشد مراد از وی توقف علم و حکم است نه توقف مادی و صوری. (صص ۳-۳۵۲، با تأکید ما.)

و خود ایشان «علم» را با تعبیر «ادراک مانع از نقیض به اصطلاح منطق» (مطالعه ص ۳۵۰) توضیح داده‌اند. مرحوم صدر المتألهین نیز درباره این اصل سخنی به همین مضمون دارد که در ضمن آن نسبت اصل عدم تناقض به علوم دیگر را به نسبت واجب الوجود به وجود ماهیات ممکن تشبیه کرده است (اسفار، ۳، صص ۴-۴۴۳):

همه تصدیقات بدیهی یا نظری فرع این قضیه هستند و به آن قوام می‌یابند، و نسبت آن به همه اینها همانند نسبت وجود واجب به وجود ماهیات ممکن است زیرا تصدیق هر قضیه‌ای به تصدیق آن قضیه محتاج است، و حال آنکه تصدیق آن اولی است و به تصدیق دیگری نیازمند نیست.

اوسپس برای توضیح بیشتر معنای این نیازمندی، که به اصطلاح مستلزم معیت و قیومیت اصل

عدم تناقض نسبت به علوم دیگر است، با تأکید بیشتر می‌گوید که هر قضیه‌ای، خواه بدیهی و خواه نظری، در حقیقت اصل عدم تناقض است که با قیدی همراه شده است (همان، ص ۴۴۴):

همانطور که واجب، که برتر است یاد او، موجود مطلق و بسیطی است که قید خاصی ندارد و به معنای خاصی تخصیص نیافته است، اما وقتی می‌گوییم این فلک است و این انسان است معنایش این است که این موجود است به وجود فلکی نه چیز دیگر، و این موجود است به وجود انسانی فقط و نه چیز دیگری از قبیل سنگ یا گیاه یا عقل یا دیگر موجودات خاص، و بنابراین می‌گویند هر ممکنی یک زوج ترکیبی است زیرا وجودش به سلب وجودهای دیگر از آن مقید است، و از این رو هیچ وجودی جز وجود بحث نیست مگر اینکه به ماهیتی مخصوص مقید است، به همین سان هر قضیه‌ای غیر از اول‌الاولی، خواه بدیهی باشد خواه نظری، در حقیقت این قضیه است به همراه قید مخصوص. (با تأکید ما.)

صدرالمتألهین سپس این سخنش را با مثال‌هایی از حوزه‌های مختلف معرفتی توضیح می‌دهد. از اینجا برمی‌آید که مبنای فیلسوفان مسلمان، برخلاف آنچه امروز از این اصطلاح می‌فهمند، صرفاً به معنای مبنای مبنای در توقف مادی یا صوری معرفت‌ها بر بدیهیات نیست بلکه این معنای عمیق، یعنی همراهی اصل عدم تناقض با هر حکم و حتی با هر سخن و حفظ جزمیت آن، به معنای ادراک مانع از نقیض آن، نیز در مد نظر است؛ و دقیقاً به این سبب است که آن اصل را اول‌الاولی نامیده‌اند و گرنه وجهی ندارد که در میان بدیهیات یکی را بدیهی‌تر از همه، و بدیهیات دیگر را نیز، همچون نظریات، محتاج آن بدانند.

۷

معیت اصل عدم تناقض به احکام و تصدیقات محدود نیست، و این اصل، به نظر ابن سینا، با هر تصور و با مفهوم هر لفظ نیز همراه است. راه دیگری که ابن سینا برای خروج از شک‌گرایی، که حصول علم برای انسان را منتفی می‌داند، نشان می‌دهد توسل به همین معیت اصل با تصورات و با دلالت الفاظ است. تنها پیش فرض او در این بحث اینجاست که با فردی متحیر اما مسترشد گفتگو می‌کند، زیرا غیر مسترشد، که اهل عناد است، چنانکه خواهیم دید، راه گفتگو را می‌بندد و بنابراین بهترین راه آگاهانیدن او همان راه عملی است که پیش از این مطرح شد، هر چند موفقیت

هر دو راه درحقیقت بر اصل عدم تناقض مبتنی است.

از شکاک، که منکر علم (تکرار می‌کنیم که علم را به معنی ادراک مانع از نقیض، یعنی به معنی علم یقینی، به کار می‌بریم) است، می‌خواهد کلمه‌ای بگوید. فرض می‌کنیم که او بگوید: انسان. ابن سینا می‌پرسد که آیا تواز این کلمه که گفتم چیز معین و خاصی را می‌فهمی یا چیز خاصی را نمی‌فهمی؟ او ممکن است یکی از این سه پاسخ را بدهد: (۱) اگر در پاسخ بگوید چیزی نمی‌فهمم، در واقع خودش را از جرگه مستترشدین خارج ساخته، و در دام تناقض با خود درآورده است زیرا چنین کسی باید ساکت بماند و هیچ نگوید. (۲) اما اگر بگوید وقتی می‌گوید انسان، همه چیز را قصد می‌کند، باز خودش را از حالت استرشاد بیرون برده است و مشکل معرفت‌شناختی ندارد و نمی‌توان با او گفتگو کرد. (۳) اما اگر بگوید که مثلاً از لفظ انسان چیزی معین یا چند چیز معین را می‌فهمد، در این صورت پذیرفته است که لفظ انسان بر یک یا چند چیز معین دلالت می‌کند بگونه‌ای که غیر آن چند چیز در حدود دلالت آن لفظ نمی‌گنجد؛ و این خود، اولین گام خروج از حوزه شک‌گرایی است. ابتدا صورت دوم را بررسی، و فرض می‌کنیم که واژه انسان بر چند چیز معین مانند انسان و سنگ و کشتی و فیل دلالت می‌کند. اگر این چند چیز معین معنای واحدی داشته باشند پس واژه انسان بر یک چیز دلالت کرده است نه بر چند چیز؛ و اگر معنای متعدد داشته باشند پس واژه انسان بین آنها مشترک لفظی است که در این صورت، چون طرف بحث از مستترشدین است و اصل دلالت لفظ بر معنی و مصداق را پذیرفته است، می‌توان برای هر مصداق و معنی یک اسم در نظر گرفت. اما اگر بگوید که واژه انسان بر یک چیز معین دلالت می‌کند معنای واحدی دارد، در این صورت لا انسان، که نقیض انسان است، از حوزه دلالت و مصادیق واژه انسان کاملاً بیرون خواهد رفت، و آنچه واژه انسان بر آن دلالت می‌کند کاملاً غیر از آن چیز یا چیزهایی خواهد بود که واژه لا انسان بر آن یا بر آنها دلالت می‌کند. ولی اگر واژه انسان بر لا انسان نیز دلالت کند حاصل آن این خواهد بود که ضرورتاً مصادیق انسان و سنگ و کشتی و فیل با یکدیگر تفاوتی نداشته باشند و یکی شوند و واژه انسان بر هر آنچه خارج از حوزه دلالت آن است، مانند سفید و سیاه و سنگین و سبک و غیره، دلالت کند.

اگر اینطور باشد، یعنی واژه انسان بر لا انسان نیز دلالت کند این پرسش پیش می‌آید که آیا حکم هر واژه‌ای چنین است یا حکم بعضی از واژه‌ها چنین است ولی حکم بعضی دیگر نه. اگر شکاک صورت اول را ادعا کند، پس در این صورت نمی‌توان با او گفتگو کرد زیرا نه خطاب می‌ماند،

نه سخن، نه شک، نه استدلال. اما اگر او ادعا کند که صورت دوم درست است، یعنی ادعا کند که در مورد بعضی واژه‌ها، واژه هرچه باشد، بر سلب خودش دلالت نمی‌کند و در مورد آنها مجبیه از سالبه قابل تفکیک است، اما در مورد بعضی دیگر چنین نیست: بطور مثال، انسان بر لائسان دلالت نمی‌کند، اما سفید بر لاسفید دلالت می‌کند و مدلول سفید و مدلول لاسفید یکی است؛ در این صورت پاسخ شکاک فرضی این خواهد بود که پی‌آمد قول تو این است که «هرآنچه لاسفید است سفید و هرآنچه سفید است لاسفید باشد»، و پی‌آمد این نیز این خواهد بود که اگر انسان، که بر لائسان دلالت نمی‌کند، سفید باشد، لاسفید نیز باشد زیرا مدلول سفید و لاسفید یکی است، و از سوی دیگر لائسان نیز هم مدلول سفید باشد هم مدلول لاسفید؛ و سرانجام این نتیجه خواهد شد که، برخلاف قول شکاک فرضی، مدلول انسان و لائسان یکی باشد. پس امکان ندارد که بعضی واژه‌ها بر سلب خودش نیز دلالت کنند و بعضی دیگر چنین دلالت نکنند زیرا سرانجام این قول همان قول به این خواهد بود که هر واژه‌ای بر سلب خودش دلالت کند که در این صورت نه تنها علم، بلکه شک و حتی خطاب و سؤال و استدلال نیز از میان بر خواهد خاست (الهیات شفا، ۱، ۸، صص ۳-۵۱).

ابن سینا تصریح می‌کند که این بیان قادر است فرد «متحیر مسترشد» را از حوزه شک‌گرایی بیرون آورد و علت آن را از بین ببرد و نشان دهد که ایجاب و سلب نه جمع می‌شوند نه با هم صدق می‌کنند، و همچنین نه با هم کاذب درمی‌آیند و نه با هم مرتفع می‌شوند، زیرا کذب و ارتفاع هر دوی آنها به معنای این است که چیزی نه انسان باشد نه لائسان، و این نیز به معنای اجتماع لائسان و سلب آن، یعنی لائسان است؛ یعنی ارتفاع نقیضین نیز به اجتماع نقیضین باز می‌گردد (همان، ص ۵۳). ابن سینا این بیان خود را نه استدلال بلکه بیشتر تنبیه تلقی می‌کند، زیرا مفهوم و دلالت اصل عدم تناقض بر واقعیت‌ها را امری بدیهی می‌داند و بنابراین بیانش را با این جمله به پایان می‌آورد که «این بیان و بیانات مشابه آن چیزی است که محتاج بحث طولانی نیست» (همان جا).

۸

چنانکه در بند ۷ دیدیم، تنبیه و آگاهانیدن فرد متحیر و مسترشد فرضی چندبار، به سبب فرض‌های نامعقول فرضی او، به ناکامی گفتگو منتهی می‌شود. راه توسل به عمل، مانند مکلف

ساختن فرد به ورود در آتش و غیره هرچند پس از قطع گفتگو به پیش می‌آید ذاتاً با راه گفتگو متفاوت نیست زیرا به محض اینکه شخص مکلف از ورود در آتش خودداری کند این به معنای دلالت مفهوم او از آتش بر امری معین است و چنانکه دانستیم این دلالت نیز به معنای خروج از شک‌گرایی است. بنابراین ابن سینا در حقیقت با شکاک فرضی از دو راه نظر و عمل گفتگو نمی‌کند، و هر دو راه یکی است و آن آگاهانیدن او به فهم خودش از اصل عدم تناقض و دلالت آن بر واقعیت است، دلالتی که نه تنها او را از شک‌گرایی بیرون می‌برد بلکه حافظ جزمیت ادراک و مسئول تولید علم، به معنای ادراک مانع از نقیض (یعنی، علم یقینی)، است.

کسانی که تصور می‌کنند می‌توانند جزمیت در عمل را به رغم شکاکیت در نظر حفظ کنند از نکته‌ای که ابن سینا در بحث دلالت مطرح می‌کند غافل هستند. آنها تصور می‌کنند به صرف تفکیک این دو حوزه می‌توانند هم بگونه‌ای زندگی کنند که گویا علم یقینی دارند و هم از حیث نظری شکاک باقی بمانند. از آن جا که هر شکاک مجبور است زندگی کند شاید بتوان این تناقض را معذور دانست، اما سخن بر سر این است که وقتی ابن سینا در گفتگو با شکاک فرضی یا به هنگام تکلیف او مثلاً به ورود در آتش علم به اصل تناقض را به وسط می‌کشد در حقیقت می‌خواهد به شکاک فرضی، که خودش را به هنگام عمل «بطور قاطع و ضروری متعین می‌یابد»، آن را تنبیه دهد و سبب تعین ضروری و قاطعش در عمل را برای او بیان کند، و این البته استدلال نیست بلکه آشکار ساختن علم به آن اصل است زیرا آن اصل بدیهی است و شکاک، چنانکه دیدیم، نمی‌تواند عاری از علم به آن باشد، به همین سبب ابن سینا بیان خود را در این باره قیاس نسبی (قیاساً بالقیاس) می‌نامد، یعنی قیاسی که نسبت به مخاطب قیاس است نه فی نفسه (الهیات، ص ۴۹). پس حتی در حوزه اخلاق نیز نمی‌توان گفت که بطور مثال چون قادر نیستیم خوب و بد اخلاقی را بشناسیم بنابراین تنها قرارداد راهنمای رفتار انسان است زیرا حتی قرارداد نیز مشمول نکته‌ای است که ابن سینا در گفتگو با شکاک فرضی مطرح می‌کند. علاوه بر این، نکته ابن سینا تمایز بین جزمیت ذهن‌گرایانه و شکاکیت عین‌گرایانه را نیز شامل است، زیرا چنانکه دیدیم بحث او دقیقاً از زبان و ذهن آغاز می‌شود و به عین و واقعیت می‌رسد.

کیکرو (Cicero)، به روایت لانگ (A.A. Long، ۱۹۷۴، ص ۷۶)، در یکی از کتابهایش پورون را «اخلاقی جزم‌گرا» توصیف کرده است. لانگ در توجیه آن گفته است که «پورون می‌توانست به نحوی سازگار مدعی شود که در خصوص معرفت جهان خارج یا معیارهای عینی اخلاق شکاک

است، و در عین حال بگوید که «بی تفاوتی» نمی‌تواند به آرامش و اضطراب ذهنی گسترش یابد. او می‌توانست مدعی شود که دربارهٔ به ترتیب خوبی و بدی این حالات ذهن، به نحوی ذهنی قاطع باشد» (همان، ص ۷۸). اما، چنانکه دیدیم، براساس بحث ابن سینا بیرون نمی‌توانست به نحوی سازگار چنان باشد که لانگ تصور می‌کند، زیرا به محض پذیرفتن دلالت واژه‌ای بر امری معین اگر از شکاکیت مطلق دست بردارد با خود در تناقض می‌ماند. به این ترتیب برخلاف تصور سکستوس امپیریوس (Sextus Empiricus) «تعلیق حکم دربارهٔ ناسازگاری مربوط به پدیدارها و احکام» (در لانگ، همان، ص ۷۵) نمی‌تواند به «رهایی از اضطراب» منتهی شود.

شک سازگار ممکن نیست. ارسطو در نقد پیروان افراطی هراکلیتوس، که معتقد بودند چون همهٔ طبیعت در سیلان و حرکت است پنداشتند دربارهٔ آنچه بکلی متغیر است هرگز ممکن نیست حقیقت را گفت، می‌گوید کراتولوس (Kratylos) چنان در این عقیده به پیش رفت که «سرانجام بر آن شد که بهتر است اصلاً چیزی نگوید و فقط انگشتش را حرکت داد و از هراکلیتوس به سبب این سخنش که ممکن نیست دو بار در یک رودخانه گام بگذاریم ایراد گرفت، زیرا او می‌پنداشت که حتی یک بار نیز ممکن نیست» (مابعدالطبیعه، گاما، ۵، ۱۰۱۰ الف ۱۳ - ۱۲).

این سازگار نیست زیرا تکان دادن انگشت یا بر هیچ چیز دلالت نمی‌کند یا بر امری معین دلالت می‌کند که در صورت اول لغو است و در صورت دوم، بر اساس تعلیم ابن سینا، کراتولوس را از پایبندی به تعلیق حکم خارج می‌سازد. حق کسی مثل او، همانگونه که ابن سینا تصریح کرده است، فقط «سکوت و اعراض» است (الهیات، ص ۵۰)، و اگر سکوت نکرد ناچار به چیزی اعتراف کرده است و اعتراف بر ضد او نتیجه می‌دهد (همان جا). به همین سبب ابن سینا، چنانکه پیش از این اشاره کردیم، بیان خودش را فقط نسبت به مخاطبش، یعنی نسبت به شکاک فرضی قیاس می‌خواند، زیرا قیاس آن است که مقتضایش را لازم آورد. ابن سینا بر آن است که آگاه شدن از محتوای اصل عدم تناقض شکاک فرضی را در مقابل شک خودش برمی‌انگیزد و با خود در تناقض قرار می‌دهد.

۹

به عقیدهٔ ابن سینا سه چیز عمدتاً موجب تحیر و شک‌گرایی است. (۱) مشاهدهٔ اختلاف عقیدهٔ بزرگان در مباحث و اختلاف و تضاد رای آنها با یکدیگر؛ (۲) شنیدن سخنانی از اشخاص معروف به

فضیلت و علم که در عقل نمی‌گنجد، مانند این سخن که «برای تو ممکن نیست چیزی را دوبار ببینی، بلکه یک بار هم ممکن نیست»؛ (۳) دیدن قیاس‌هایی که نتایج متقابل دارند و به اصطلاح جدالی‌الطرفین هستند که باعث می‌شود شخص نتواند یکی را بپذیرد و دیگری را رد کند (همان جا).

او در حل مشکل کسانی که بدین سان متحیر می‌شوند و به شک می‌گروند یادآوری می‌کند که انسان‌ها بری از خطا نیستند، با این همه تکافؤ ادله از حیث اصابت به واقع ممکن نیست، و چه بسا اندیشمندان پس از آموختن منطق آن را در عمل به کار نمی‌بندند و هر کسی دنبال ذوق و قریحه خود می‌رود و اسب قریحه‌اش را می‌دواند بی آنکه عنان آن را بگیرد و مهار کند، و علاوه بر این اندیشمندان گاهی نکاتی را به رمز می‌گویند و می‌گذرند درحالی که غرضی پنهان در آن نهفته دارند. به هر حال هیچیک از آن سه خاستگاه مذکور نمی‌تواند بطور مشروع سبب شک‌گرایی باشد و اگر به نکته اصل عدم تناقض خوب توجه کند، همین توجه آغاز برخاستن شک و انکار از دل خواهد بود (الهیات، ص ۵۱).

۱۰

نباید تصور کرد که بحث اصل عدم تناقض صرفاً به الفاظ و قضایا مربوط است و آوردن آن در بخش الهیات وجهی ندارد زیرا، همانطور که پیش از این در بند ۶ آوردیم، اصل عدم تناقض خاصیت واقعیت است و اگر هم در قضایا و الفاظ به کار می‌آید به سبب این است که آنها نیز به واقعیت برمی‌گردند. و از آنجا که، بقول ارسطو، «وظیفه فیلسوف است که بتواند درباره همه چیز تحقیق کند» (مابعدالطبیعه، گاما، ۲، ۱۰۰۴ الف ۳۵)، و از آنجا که «اکسیوم‌ها [یعنی، بدیهیات] کلی‌ترین و اصول همه چیز هستند، تحقیق اینکه چه چیزی درباره آنها صادق است و چه چیزی صادق نیست، اگر کار فیلسوف نباشد پس کار کیست؟» (همان، گاما، ۳، ۹۹۷ الف ۱۴ - ۱۲). به نظر ابن سینا چون شک‌گرایی در حقیقت ناشی از عدم توجه به ماهیت اصل عدم تناقض است تنبیه به آن و دفاع از آن و حل مشکل شکاک وظیفه فیلسوف است (الهیات، صص ۵۳ و ۴۹ و ۵۱)، نه منطقی. سخن تنها بر سر صدق و کذب اصل عدم تناقض نیست، بلکه بر سر این است که آن بر واقعیت حاکم است و از دل آن برمی‌آید بنابراین حتی جزمیت شک شکاک نیز البته بر آن متوقف است.

نتیجه

کسی که طرفدار شک‌گرایی است، براساس آنچه در این مقاله از ابن سینا آوردیم، در معرض تناقض با خویشتن است مگر اینکه از شک‌گرایی دست بردارد، زیرا او هر سخنی بگوید و از آن معنا و مدلولی اراده کند نشان داده است که بین الفاظ از یک سو و واقعیت‌ها و مدلول‌ها از سوی دیگر تمایز قائل است و یکی را به جای دیگری نمی‌گیرد. این امر ناشی از حکومت اصل عدم تناقض، که بدیهی‌ترین بدیهیات و اول‌الاولی است، بر همه واقعیت و همه اظهارات و علوم و شک‌هاست. بنابراین نشان دادن این حقیقت اولین و بهترین و محکم‌ترین راه بیرون بردن شکاک از حوزه شک‌گرایی است.

پی‌نوشت‌ها

۱. این مسئله را در مقاله‌ای تحت عنوان «راه پیدایش اصل عدم تناقض در ذهن انسان از دیدگاه ارسطو» بحث کرده‌ام که، انشاءالله، بزودی در شماره جدید مجله «دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران» منتشر خواهد شد. معلوم است راهی که ابن سینا در این باره در «برهان شفا» در پیش می‌نهد، با راه ارسطو تفاوت بنیادی ندارد. در هر حال ابن سینا آن اصل را اکتسابی می‌داند: «حق این است که ما ابتدا نسبت به مبادی برهان غفلت داریم و سپس آنها را تحصیل می‌کنیم.» (برهان، همان جا).
۲. می‌گوییم «ملاک اصلی توجیه»، برای اینکه توجیه هر معرفت ادعایی، خواه به حوزه علوم تجربی مربوط باشد و خواه به حوزه علوم عقلانی و غیرتجربی به معنای خاص کلمه، در هر حال به یک اندازه محتاج اطلاق اصل عدم تناقض است و نادیده گرفتن آن، اگر اصلاً چنین چیزی ممکن باشد که نیست، به معنای افتادن در میدان شکاکیت و شک‌گرایی است.
۳. مرحوم استاد مطهری در این باره می‌گوید که «نیازمندی همه علم‌های بدیهی و نظری به اصل امتناع تناقض، نیازمندی حکم است در جزمی بودن»، «حکم جزمی عبارت است از ادراک مانع از طرف مخالف...» [بنابر این] اگر اصل امتناع تناقض را از فکر بشر بگیریم پایه جزم و یقین خراب خواهد شد و ذهن در شک مطلق فرو خواهد رفت.» (مجموعه آثار، جلد ۶، ص ۳۵۰).
۴. ارسطو به درستی می‌نویسد (ما بعدالطبیعه، گاما، ۴، ۱۰۰۶ الف ۱۵ - ۱۳): «بیهوده است احتجاج با کسی که درباره هیچ چیز احتجاج نمی‌کند، تا آنجا که احتجاج را رد می‌کند. زیرا پیشاپیش معلوم می‌شود چنین انسانی، تا چنین است، بهتر از گیاه محض نیست.»

کتاب‌شناسی

در اینجا فقط منابع مقاله ذکر می‌شود.

۱. فارسی.

ابن سینا، *دانشنامه علایی، منطق*، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر محمد معین و سیدمحمد مشکوة، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۳۱.

طباطبایی، علامه سید محمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، در جلد ۶ مجموعه آثار استاد مرتضی مطهری، قوام‌صفری، مهدی، «معرفت یقینی از دیدگاه ابن سینا» در *ذهن*، شماره ۸.
مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، جلد ۶، انتشارات الزهراء، چاپ پنجم، ۱۳۷۶.

۲. عربی.

ابن سینا، *الشفاء، الالهيات (۱)*، تحقیق الاب فنواتی و سعید زاید، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.

ابن سینا، *برهان شفا*، متن عربی به همراه ترجمه، مهدی قوام‌صفری، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۳.
صدرالمآلهین، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة، بیروت، ۱۹۸۱.

صدرالمآلهین، *شرح الهیات شفا*، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۰۳ هـ.ق.
طباطبائی، علامه سیدمحمدحسین، *نهاية الحکمة*، مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين، قم، ۱۳۶۲.

۳. انگلیسی

- فقرات ترجمه شده از آثار ارسطو از مجموعه آثار او با مشخصات زیر برداشت شده است:
Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, the revised oxford translation, Edited by Jonathan Barnes, Two Vols. Princeton University Press, Second Printing, 1985.
Hume, David (1975), *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, with text revised and notes by P.H. Nidditch, Third Edition, Clarendon Press, Oxford.
Hume, David (1978), *A Treatise of Human Nature*, with text revised and notes by P.H. Nidditch, Second Edition, Clarendon Press. Oxford.
Long, A. A. (1974), *Hellenistic Philosophy*, Charles Scribner's Sons, New York.
Moser, Paul K., and Mulder, Dwayne H., and Trout, J.D. (1998), *The Theory of Knowledge, A Thematic Introduction*, Oxford University Press, New York.
Pojman, Louis P. (1999), *The Theory of Knowledge, Classical & Contemporary Readings*, Second Edition, Wadsworth Publishing Company, New York.