

شکاکیت و نسبت‌گرایی

محمد حسین زاده

چکیده

شکاکیت و نسبت‌گرایی در مغرب زمین فراز و نشیب‌های بسیاری داشته است. نگاهی گذرا به پیشینه آن حاکی از تحقق دوره‌ها و جریان‌های گوناگونی است که نتایج و پیامدهای خطیری به دنبال داشته است. دست کم می‌توان نه دوره یا جریان سرنوشت‌ساز را شناسایی کرد. در این نوشتار، پس از بیان ویژگی‌های هر دوره، دعاوی و قرائت‌های گوناگون شکاکیت و نسبت‌گرایی، به بررسی اجمالی آن‌ها پرداخته شده است. در نقد این جریان باید گفت: شکاکیت و نسبت‌گرایی فراگیر، ادعایی نامعقول و غیرعقلانی است. کمتر خردمندی را می‌توان یافت که چنین ادعاهایی را مطرح کند. بر اساس رویکرد قدما در معرفت‌شناسی، که متفکران مسلمان آن را تکمیل کرده و علم حضوری را نیز بر آن افزوده‌اند، انسان - فی‌الجمله - معرفت‌یقینی دارد و این معرفت او خطاناپذیر، غیرقابل زوال و تردیدناپذیر است. بدین‌سان، با این شیوه می‌توان پاسخ‌های بسیاری ارائه کرد. علی‌رغم وضوح بطلان شکاکیت و نسبت‌گرایی فراگیر، برخی از قرائت‌های آن‌ها پیچیده است و به تأمل بیشتری نیاز دارد که عبارتند از:

۱. تردید در معرفت به جهان محسوس؛ ۲. تمایز میان پدیدار و پدیده. در اینجا ادعای دوم را، که مستلزم گونه‌ای نسبت‌انگاری در فهم انسان است، ارزیابی کرده‌ایم.

کلید واژه‌ها

سوفسطائیان، پورنیسم، شکاکیت ایمان‌گروانه، نسبت‌گرایی فراگیر، نسبت‌گرایی به لحاظ واقع، نسبت‌گرایی به لحاظ فهم.

می‌گویند:

پروتاگوراس شاگردی داشت به نام اوالت که در نزد او فن خطابه و بیان می‌آموخت. استاد نصف اجرت را از پیش دریافت کرده بود و دریافت نصف دیگر را موقوف به وقتی کرده بود که شاگرد در نخستین ادعای خود بر حریف پیروز شود. پس از پایان دوره آموزش، برای شاگرد موقعیتی برای اقامه دعوی پیش نیامد. استاد برای گرفتن اجرت خود، ادعای خود را به زیان او تنظیم کرده بود. گفت: تو چه در این دعوی پیروز شوی و چه محکوم، در هر صورت بازمانده اجرت را باید بردازی؛ چه اگر در دعوی خود پیروز شوی، چون در نخستین دعوی خود، غلبه کرده‌ای، مطابق پیمانی که با هم داشته‌ایم، باید دین خود را ادا کنی، و اگر هم مغلوب شوی، قضات تو را به ادای دین ناگزیر خواهند ساخت. شاگرد در جواب گفت: چنین نیست، و در هر دو صورت من دینی نسبت به تو نخواهم داشت؛ چه اگر غالب شوم، با دلیل ثابت کرده‌ام که دینی بر عهده ندارم و بنابراین، داوران مرا معاف خواهند ساخت، و اگر محکوم شوم، باز نباید چیزی بردازم؛ چه شرط ما این بود که اگر در نخستین دعوی خود پیروز شوم مدیون باشم! حاضران گفتند: این تخم زشتی است که از کلاغ زشتی مانده است.^۱

مقدمه

فلسفه مغرب زمین از آغاز پیدایش، با جریان‌های شکاکانه و نسبیست‌گرایانه گوناگونی روبه‌رو بوده است. بسیاری از برجسته‌ترین متفکران و اندیشه‌ورزان برای مهار چنین جریان‌هایی اقدام کرده و با آن به مقابله برخاسته‌اند. معرفت‌شناسان معاصر که به فلسفه تحلیلی گرایش دارند، همچون اسلاف خود، به این مهم پرداخته، به مشکلاتی که شکاکیت و نسبیست‌گرایی در برابر آن‌ها نهاده، پاسخ گفته‌اند. آن‌ها پس از تعریف «معرفت» و تبیین ارکان و مؤلفه‌های آن، اظهار می‌کنند: دست‌یابی به معرفت، هم در قلمرو جهان محسوس و هم در قلمرو جهان غیر محسوس، هم در مورد گزاردهای پیشین و هم در مورد گزاره‌های پسین، امری ممکن، بلکه متحقق است و در تحقق فی‌الجمله آن، جای هیچ تردیدی نیست. بدین‌سان، از منظر آن‌ها، معرفت

دست‌یافتنی است و معرفت‌شناسی معاصر با این دیدگاه، شکاکیت و نسبیّت‌گرایی را به چالش فرامی‌خواند. در مقابل، نسبیّت‌گرایان دست‌یابی به معرفت مطلق را انکار می‌کنند و همه ادراکات انسان‌ها را، علی‌رغم تعارض‌ها و اختلاف‌هایشان، حقیقت و صادق می‌دانند؛ چنان که شکاکان نیز دست‌یابی به معرفت را انکار می‌کنند یا دست کم در این مسئله اظهار تردید می‌نمایند.

با وجود پیدایش جریان‌های شکاکانه یا نسبیّت‌گرایانه افراطی در تفکر فلسفی مغرب زمین، در بستر تفکر و اندیشه اسلامی، چنین جریان‌هایی تکوّن نیافته‌اند، بلکه سیر معرفتی روبه رشد بوده و بر استحکام دیدگاه‌های فلسفی و کلامی افزوده شده و بر پایه‌های این اندیشه ژرف، کاخی استوار و تمدنی با شکوه بنا شده است. در عین حال، به دلیل آنکه فلسفه اسلامی متأثر از فلسفه یونانی است و این‌گونه مباحث در فلسفه یونانی مطرح شده‌اند، متفکران مسلمان نیز در لابه‌لای مباحث فلسفی، استطراداً این‌گونه مباحث را مطرح کرده و به آن‌ها پرداخته‌اند.^۲

فیلسوفان مسلمان به مسئله شکاکیت و نسبیّت‌گرایی، نگاه ویژه‌ای دارند؛ نگاهی متأثر از رویکرد قدما. آن‌ها معرفت‌شناسی را با شک آغاز نمی‌کنند، بلکه فرض شک مطلق را تخطئه کرده، خروج از آن را با استدلال ناممکن می‌دانند. از منظر آن‌ها، ما ادراکات صادق، بلکه یقینی و تردیدناپذیر بسیاری داریم؛ همچون وجود خود و قوای ادراکی و تحریکی خود، احساسات و انفعالات نفسانی خود، اصل علیّت، اصل امتناع اجتماع دو نقیض، اصل امتناع رفع دو نقیض، و قواعد بدیهی منطق. به نظر آن‌ها، مهم‌ترین مشغله معرفت‌شناسی این است که گزاره‌های صادق و مطابق با واقع را از گزاره‌های کاذب و غیر مطابق با واقع از راه ارجاع آن‌ها به این‌گونه معرفت‌ها تمییز دهد. در هر صورت، متفکران مسلمان با این رویکرد ویژه، به شکاکیت و نسبیّت‌گرایی پرداخته‌اند و بر دست‌یابی به معرفت، به ویژه معرفت گزاره‌های یقینی و تردیدناپذیر، اصرار ورزیده‌اند. معرفت‌شناسان مسلمان و معرفت‌شناسان معاصر غرب

با وجود اختلاف نظری که در معرفت یقینی دارند، شکاکیت و نسیت‌گرایی را مردود می‌دانند.

بدون تردید، می‌توان ادعا کرد که پاسخ به شکاکیت و نسیت‌گرایی و حل مشکل‌های آن‌ها دغدغه همه معرفت‌شناسان با هر گرایش و رویکردی است. به دلیل اهمیت این مبحث، لازم است این مسئله جداگانه مطرح گردد، تمایز نسیت‌گرایی و شکاکیت شرح داده شود، به پیشینه ادوار و مراحل گوناگون آن در تاریخ تفکر مغرب زمین نگاهی گذرا افکنده شود و استدلال‌های مدافعان شکاکیت و نسیت‌گرایی مرور شوند.

پیشینه: دوره‌های هجوم شکاکیت بر دانش‌های نظری و ارزشی

تاریخ اندیشه مغرب زمین، از دیرباز تاکنون، با جریان‌های نسیت‌گرایانه و شکاکانه بسیاری روبه‌رو بوده است. امواج سهمگین شکاکیت و نسیت‌گروی عرصه تفکر و دانش‌های نظری و ارزشی اروپا را مورد تاخت و تاز قرار داده، آثار زیان‌باری بر تفکر آن سرزمین نهاده است. این پدیده نه یک بار، بلکه بارها و در دوره‌های حساسی به وقوع پیوسته است. می‌توان دست کم نه دوره یا جریان سرنوشت‌ساز را شناسایی کرد که بدین شرحند:

۱. شکاکیت و نسیت‌گرایی در آغاز پیدایش فلسفه یونانی

شکاکیت و نسیت‌گرایی در مغرب زمین، سابقه‌ای بس دیرین دارد و تا اعصار بسیار دور قابل تعقیب است. می‌توان گفت: شکاکیت و نسیت‌گرایی با سوفسطاییان (سوفیست‌ها) در یونان باستان، در قرن پنجم پیش از میلاد مسیح آغاز می‌شود. «سوفسطایی»، که معرب سوفیست است، به معنای دانشور و آموزگار می‌باشد. این واژه در آغاز کاربرد، معنای مثبتی داشت و در مورد حکمای سبعة و حتی خود سقراط به کار می‌رفت، ولی به تدریج در مورد کسانی به کار رفت که مغلظه می‌کردند و با استدلال‌های باطل، حقی را باطل و یا باطلی را حق جلوه می‌دادند. سوفیست‌ها، که معمولاً از دانش‌های عصر خود اطلاعات خوبی داشتند، افراد

سخنوری بودند که به خطابه و وکالت اشتغال داشتند و شاگردانی را بدین منظور پرورش می‌دادند. آن‌ها در خطابه و دفاع چنان ورزیده شده بودند که طرفین یک گزاره (هم ایجاب و هم سلب آن) را اثبات می‌کردند و برای هر یک استدلال اقامه می‌کردند.^۲

سوفیست‌ها دیدگاه واحدی نداشتند، بلکه آراء آن‌ها گوناگون و متعارض با یکدیگر بود. در عین حال، همه آن‌ها در جریان شکاکیت و نسبیّت‌گرایی به نحوی سهیم بودند و در این امر - علی‌رغم قرائت‌های مختلف - اتفاق نظر داشتند. از آن‌ها اثری مکتوب بر جای نمانده است تا در مورد نسبت‌هایی که به آن‌ها داده می‌شود داوری آسان باشد. البته مورخان به اتفاق، عبارت‌هایی از آن‌ها نقل کرده‌اند که از آن‌ها شکاکیت و نسبیّت‌گرایی استفاده می‌شود و معاصران آن‌ها همچون سقراط (۴۶۹-۳۹۹ ق.م) و افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق.م) و ارسطو (۳۸۳/۴-۳۲۲ ق.م)، از آن عبارت‌ها نیز چنین برداشتی داشته و به صورت شفاهی یا مکتوب به مقابله با آن‌ها برخاسته‌اند. بدین‌روی، فیلسوفان این عبارت‌ها را جدّی تلقی کرده، و برای تمدن و تفکر بشری احساس خطر کرده‌اند و سرسختانه و در عین حال، منصفانه به دفاع برخاسته‌اند. تلاش‌های سقراط و افلاطون در پاسخ‌گویی به آن‌ها، بدان‌جا منتهی شدند که این جریان از حرکت پر شتاب خود باز ایستاد و مهجور شد. واژه «سوفیست» (سوفسطی)، که روزگاری به معنای دانشور و آموزگار بود و شخص منتسب به آن جایگاه ویژه‌ای در اجتماع - بخصوص در میان جوانان - داشت، به واژه‌ای منفور تبدیل گردید. در این زمان، از منظر دانشمندان، سوفیست تاجری بود که، به تعبیر سقراط، «کالای معنوی» مبادله می‌کرد و در ازای آن، مزد می‌گرفت^۳ و با سرهم کردن چند استدلال مغالطی، حتی را باطل جلوه می‌داد یا باطلی را حق. این نسبت آن‌چنان رواج یافت که در فلسفه اسلامی نیز «سفسطه» به معنای «مغالطه» به کار رفت و سوفسطاییان را، که «عنادیه» نام نهادند، گروهی می‌دانستند که با مغلطه، منکر معرفت یقینی بوده، وجود همه چیز و معرفت به آن‌ها را انکار می‌کردند.^۴

سوفیسم، که ظهور و سقوط آن تقریباً در نیمه دوم قرن پنجم قبل از میلاد بود، تفکر بشری را در حوزه‌های گوناگون با چالش‌های جدی مواجه ساخت و در حوزه ارزش‌های اخلاقی و حقوقی، در خداشناسی و هستی‌شناسی، بلکه در شناخت خود و شناخت جهان خارج و دیگران، فیلسوفان را به مبارزه فراخواند و در پیش روی آن‌ها، پرسش‌های خطیری مطرح کرد؛ پرسش‌هایی که حتی پس از سقوط آن، در اندیشه فلسفی باقی ماندند و فیلسوفان برای یافتن پاسخ‌هایی به آن پرسش‌ها از آن زمان تاکنون در تکاپو و تلاش بوده‌اند. بدین‌سان، گرچه سوفیست‌ها از یاد رفتند و جز در گوشه و کنار کتاب‌های تاریخ فلسفه کمتر نامی از آن‌ها به چشم می‌خورد، مسائلی را که آن‌ها - به هر انگیزه و هدفی - مطرح کردند، باقی ماندند و متفکران سراسر جهان برای یافتن پاسخ و راه حلی برای آن‌ها به تلاش برخاستند.

مورخان فلسفه تعداد کسانی را که سوفیست به حساب آمده‌اند تا یازده نفر شماره کرده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: ۱. پروتاگوراس؛ ۲. گریگاس؛ ۳. پرودیکوس؛ ۴. هیپیس. آن‌ها در حوزه‌های گوناگون معارف بشری آراء مختلف و احياناً متعارضی داشتند، اما در عین حال، در مسائل معرفت‌شناسی شکاک یا نسبیست‌گرا بودند. برخی از آن‌ها از شکاکیت حمایت می‌کردند و در واقع، بنیان‌گذار شکاکیت بودند و برخی دیگر نسبیست‌گرا بودند و کوشیدند نسبیست‌گرایی را ترویج کنند.

پروتاگوراس (۴۸۰-۴۱۰ ق.م)، که اولین و برجسته‌ترین سوفیست شناخته شده است، کتابی تألیف کرد که آن را *حقیقت یا بطلان استدلال‌ها* نام نهاد. این کتاب از بین رفته و تنها تکه‌هایی از آن باقی مانده است که آن تکه‌ها را نیز افلاطون و ارسطو و مانند آن‌ها در آثار خود ذکر کرده‌اند. مشهورترین گفتار وی این است: «انسان مقیاس همه چیزهاست. مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست.»^۱

سنطور وی از «انسان» چیست؟ افراد انسان یا نوع انسان؟ یا اینکه کلاً او از این مسئله غفلت ورزیده است؟ سقراط در رساله *ثئی تتوس* به صراحت اذعان می‌کند که مراد وی افراد و

اشخاص است و نه انسان کلی. توضیح آنکه سقراط پس از نقل عبارت مذکور و انتساب آن به پروتاگوراس، ثئی تئوس را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید: «گمان می‌کنم که این سخن را شنیده یا خوانده باشی.» جالب توجه است که ثئی تئوس در انتساب این سخن به پروتاگوراس تردید نمی‌کند، بلکه اظهار می‌دارد که بارها این عبارت را خوانده است. سپس سقراط مقصود پروتاگوراس را چنین شرح می‌دهد:

«سقراط: و مقصودش این است که هر چیز برای من چنان است که بر من نمودار می‌شود، و برای تو آن چنان که بر تو نمودار می‌گردد؛ زیرا من و تو هر دو آدمی هستیم.

ثئی تئوس: مراد او بی‌شک همین است.»^۷

سقراط در ادامه، با ذکر مثال سرد و گرم بودن یک شیء برای دو نفر در یک زمان، بر تفسیر فوق تأکید می‌ورزد و اظهار می‌دارد: هنگامی که کسی به سرد بودن شینی حکم می‌کند، آیا به این دلیل است که آن شیء فی نفسه سرد است، یا مطابق نظر پروتاگوراس، به دلیل آنکه آن را سرد می‌یابد سرد است و برای دیگری سرد نیست؟

از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که از منظر پروتاگوراس، «هیچ چیز فی نفسه وجود ندارد و نمی‌توان برای چیزی صفتی معین و معلوم قایل شد.»^۸ مقیاس هستی یا نیستی اشیا انسان است. اگر چیزی برای من سرد نمایان می‌شود آن چیز سرد است، و اگر دیگری احساس می‌کند که آن گرم است و برای او گرم نمایان می‌شود آن شیء گرم است. بدین سان، پروتاگوراس نظریه نسبیّت را در معرفت، بنیان می‌نهد و گفتار وی عموماً سرآغاز و مانیفست نسبیّت گروی تلقی می‌گردد. افزون بر این به دلیل اینکه مراد وی از اشیا و چیزها شامل ارزش‌ها نیز می‌گردد، در مورد معرفت‌های ارزشی، همچون اخلاق و مانند آن نیز به نسبیّت قایل می‌شود و در نتیجه، نسبیّت گروی را در مورد مفاهیم ارزشی، به ویژه مفاهیم اخلاقی، مانند خوب و بد، عدالت و ظلم، برای اولین بار مطرح می‌کند.

البته باید خاطر نشان کرد که برخی بر اساس شواهدی از کلام افلاطون و مانند او استظهار کرده‌اند که مراد پروتاگوراس از انسان، نوع انسان یا به تعبیر دیگر، انسان کلی است. در این صورت، گروه یا جامعه یا همه نوع انسان مقیاس حقیقت است و نه افراد. حتی اگر این تفسیر را بپذیریم - که چنین نیست و شواهدی که تفسیر اول را تأیید می‌کنند قوی‌ترند - مفاد گفتار پروتاگوراس در این صورت نیز نسبت گروهی خواهد بود، البته نسبت‌گرایی جامعه‌شناسانه و نه نسبی‌فردگروانه. در هر صورت، گفتار مذکور اساس نسبت‌گروهی در قلمرو ارزش‌ها و معرفت‌ها و موجودات عینی خارجی خواهد بود.

در مقابل پروتاگوراس، که نسبت‌گروهی را رواج می‌داد و انسان را معیار حقیقت می‌دانست، گرگیاس (۴۸۰-۳۷۵ ق.م)، که معاصر وی بود، شکاکیت را بنیان نهاد و دست‌یابی به معرفت را مطلقاً انکار کرد. بر اساس گفته سکتوس امپریکوس، گرگیاس معتقد بود: اولاً، هیچ چیزی وجود ندارد. ثانیاً، اگر چیزی هم وجود داشته باشد، نمی‌توان آن را شناخت. ثالثاً، حتی اگر بتوان اشیا را شناخت، این شناخت بیان‌ناپذیر است و نمی‌توان آن را به دیگران انتقال داد. سکتوس استدلال‌های گرگیاس را در دفاع از ادعاهای سه گانه مزبور نقل می‌کند و در پایان، چنین نتیجه می‌گیرد که این استدلال‌ها وجود معیار داوری را نفی می‌کنند؛ «زیرا چیزی که نه وجود دارد و نه شناختنی است و نه طبیعتی دارد که بتوان برای دیگری توضیح داد، نمی‌تواند معیاری داشته باشد.»^۱ بدین‌سان، گرگیاس معیار معرفت را انکار می‌کند و دست‌یابی به آن را غیر ممکن می‌شمارد.

ادعاهای گرگیاس به راستی حیرت‌انگیزند! آیا وی قصد شوخی و بذله‌گویی داشته، یا با طرح این سخنان مقاصدی سیاسی و اجتماعی دنبال می‌کرده است؟ آیا می‌توان برای گفتار وی توجیه معقولی یافت؟ ممکن است گفته شود که وی همچون بارکلی «وجود» را با «ادراک» مساوی می‌دانسته و صرفاً وجود جهان خارج از ذهن را انکار کرده، اما در وجود خود انسان تردیدی نداشته است. اما معاصران وی از یک سو، گفتار او را جدی تلقی

کرده‌اند، نه شوخی، و از سوی دیگر، آن را بر مفاد اولیه و ظاهر آن حمل کرده‌اند که وی مطلقاً هستی، اعم از هستی خود و دیگران، را انکار می‌کرد و بر فرض تسلیم به هستی موجودی، آن را غیر قابل شناخت می‌دانست و حتی در صورت قابل شناخت دانستن، آن را بیان‌ناپذیر و غیر قابل انتقال به دیگران می‌شمرد.

بدین‌سان، گرگیاس با ادعای اول، که امری هستی‌شناسانه است، هستی را مطلقاً انکار می‌کند و به نوعی هیچ‌انگاری فلسفی می‌گردد و با ادعای دوم، که امری معرفت‌شناسانه است، امکان دست‌یابی به معرفت را انکار می‌کند و با ادعای سوم، مشکلی را که معناشناسانه و مربوط به زبان است، مطرح می‌نماید و اظهار می‌دارد که تنها راه انتقال داده‌های حسی و دیگر اطلاعات زبان است، ولی با زبان نمی‌توان دانسته‌های خود را به دیگران انتقال داد؛ دانسته‌های انسان بیان‌ناپذیر و غیر قابل انتقال‌اند.

حاصل آنکه مهم‌ترین دستاورد سوفیسم شکاکیت و نسبیت‌گرایی گسترده در یونان باستان بود. سوفیست‌ها علی‌رغم اختلاف نظرهای بسیارشان در دانش‌های متداول آن عصر، نسبت به شکاکیت و نسبیت‌گرایی معرفت‌شناسانه، یعنی نسبی بودن معرفت‌های انسان و عدم امکان دست‌یابی به معرفت، اتفاق نظر داشتند. جریان شکاکیت و نسبیت‌گرایی با تلاش‌های پیگیر سوفیست‌ها و مسافرت‌های پی‌در پی آن‌ها از شهری به شهر دیگر، چنان گسترش پیدا کرد که به موجی سهمگین تبدیل شد و فرهیختگانی همچون سقراط و شاگردانش خود را با موج گسترده‌ای از حملات و چالش‌های شکاکانه یا نسبیت‌گرایانه روبرو دیدند. سقراط سرسختانه به دفاع پرداخت و آموزه‌های آن‌ها را استادانه و با روشی ابتکاری به نقد کشید. نقد سقراط چنان تأثیر گذاشت که سوفیست‌ها، که روزی جایگاه ویژه‌ای در اجتماع داشتند و واژه «سوفیست» واژه‌ای احترام‌آمیز و به معنای دانشور و آموزگار بود، مورد نفرت عموم مردم، به ویژه فرهیختگان و دانشوران قرار گرفتند و معنای آن واژه به مغلظه‌گر تحول یافت. بدین‌سان، گرچه سوفیست‌ها قریب نیم قرن موج‌آفرینی کرده، بر موج سوار بودند، ولی با نقدهای

منطقی سقراط و افلاطون و پیروان آنها منزوی و مطرود شدند و چنان مورد نفرت قرار گرفتند که ضرب‌المثل مغلظه‌گری قرار گرفتند. داستانی که در ابتدای نوشتار ذکر شد، نمونه‌ای از آن است.

در پایان، لازم است خاطر نشان گردد که اگر در اسناد گفتارهای مذکور به سوفیست‌ها تردید کنیم یا با قراین و شواهدی استظهار کنیم که آنها از آن گفته‌ها منظور دیگری داشته‌اند، بلکه حتی اگر در وجود آنها در تاریخ یونان باستان تردید کنیم، تردیدی نیست که فیلسوفان در طول تاریخ اندیشه بشری، این گفتارها را جدی تلقی کرده، به یافتن راه حل یا راه‌حل‌هایی اهتمام ورزیده‌اند.

۲. ظهور شکاکیت پس از ارسطو در قرن‌های چهارم و سوم قبل از میلاد

مرحله دوم شکاکیت در یونان، پس از ارسطو با پورن (حدود ۳۶۰ - حدود ۲۷۰ ق.م) آغاز می‌شود. در حالی که در عصر ارسطو (۳۸۴/۳ - ۳۲۲/۱ ق.م) شکاکیت یا نسبیت‌گرایی مهجور شده بود، پورن مجدداً آن را در ابتدای قرن سوم قبل از میلاد احیا کرد. به اعتقاد برخی از صاحب‌نظران، شکاکیت وی جنبه عملی و اخلاقی داشت، نه نظری و فلسفی.^۱ نگاه او به شکاکیت نگاهی فلسفی نبود، بلکه صبغه رفتاری و عملگرایانه داشت. او با شکاکیت خود، به دنبال کسب آرامش و سعادت بود؛ چنان که کلبی‌ها نیز با زهدگرایی افراطی خود، همین هدف، یعنی «آرامش» را منظور داشتند. یکی از شاگردان وی، تیمون، از وی چنین نقل کرده است:

«کسی که می‌خواهد نیک بخت باشد باید اولاً، ببیند که اشیا چیستند؟ ثانیاً، در برابر آنها چه حالتی باید داشته باشد؟ ثالثاً، از این حالتی که نسبت به اشیا اختیار کرده چه نتیجه‌ای حاصل می‌گردد؟ در باب امر اول، پورن بر آن است که اشیا برابر و یکسان و ناپایدارند و تمیز آنها از یکدیگر ممکن نیست. در نتیجه، آنچه از اشیا احساس می‌کنیم و ظنونی که درباره آنها داریم نه صواب است و نه خطا. در مورد امر دوم، می‌گوید: هیچ اعتقادی نباید

داشت، بلکه باید عاری از رأی و ظن و تمایل بود و این ضوابط را به طور متقن قبول داشت که دربارهٔ هیچ چیز بیش از آنچه می‌توان گفت نیست، نمی‌توان گفت هست؛ هر چیزی هم هست و هم نیست؛ (نه هست و نه نیست.) و دربارهٔ امر سوم می‌گوید: نتیجه‌ای که از این حالت برمی‌آید ابتدا سکوت و از آن پس، آرامش و سکون خاطر است.^{۱۱} بدین‌سان، او سعادت را در آرامش درون می‌دانت و راه دست‌یابی به آرامش را تعلیق حکم و خودداری از داوری، تصدیق و قبول تلقی می‌کرد.

از منظر کاپلستون، شکاکیت او فلسفی بود و به رفتار و عمل نیز گسترش یافت. پورن در باب معرفت‌شناسی، ادعاهایی فلسفی داشت و بر آن بود که ما نمی‌توانیم اشیا را چنان که هستند بشناسیم، بلکه صرفاً می‌توانیم بدانیم که اشیا چگونه به نظر ما می‌آیند. به دلیل آنکه نمی‌توان در مورد شیئی به اطمینان و یقین دست یافت، باید از حکم قطعی امتناع ورزید و چیزی را نه تصدیق کرد و نه تکذیب. اشیا برای مردم، گوناگون و متفاوت نمایان می‌شوند. نمی‌توان احساس و یافتهٔ شخصی را بر یافتهٔ دیگری ترجیح داد و درست را از نادرست بازشناخت.^{۱۲}

بدین‌روی، چهره حقیقی پورن در اعماق تاریخ در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. آیا به راستی او شکاک بود؟^{۱۳} اگر وی شکاک بوده است، آیا شکاکیت وی صرفاً به حوزهٔ رفتار و اخلاق اختصاص داشته یا این که شکاکیت او عام و گسترده بوده و در باب همهٔ معرفت‌ها و دانش‌های بشری؛ اعم از منطق، علوم تجربی و ریاضی و مانند آن‌ها، نیز موضعی شکاکانه و از روی تردید داشته است؟ کاپلستون اظهار نظر می‌کند که سیسرون (چیچرو) او را شکاک نمی‌دانسته، بلکه او را عالم اخلاق تلقی می‌کرده که مردم را به تأثیر نپذیرفتن از اشیا خارجی فرامی‌خوانده است. به دلیل آنکه وی همچون سقراط نوشته‌ای ندارد، نمی‌توان به گونه‌ای تردیدناپذیر به نگرش وی دست یافت و دربارهٔ او داوری قطعی داشت. در عین حال، نباید از این امر غفلت ورزید که شاگردان و پیروان، بلکه مخالفان وی، او را شکاک و

بنیانگذار شکاکیت دانسته‌اند و در تاریخ فلسفه دعاوی شکاکانه مذکور را به وی منتسب کرده و آن را جدی گرفته و در صدد پاسخ‌گویی برآمده‌اند.

۳. شکاکیت در آکادمی

جریان شک‌گرایی به حوزه مورد نفوذ پورن و شاگردان وی محدود نشد، بلکه به حوزه آکادمی نیز راه یافت. آکادمی مدرسه‌ای بود که افلاطون تأسیس کرده بود و در آن جا به تدریس اشتغال داشت. از این رو، یکی از مراکز جزم‌گرایی محسوب می‌شد. پس از افلاطون، شاگردان جزم‌گرای وی، یکی پس از دیگری - حدود یک‌قرن - این مدرسه را اداره کردند تا این که نوبت به آرکزیلائوس (۲۴۱ - ۴۰ - ۳۱۵ - ۱۶۴ ق.م)، بنیان‌گذار آکادمی دوم، رسید. او این مدرسه را از سال ۲۶۸ تا ۲۴۱/۴۰ ق.م اداره کرد. وی شکاک بود و بدین وسیله از طریق او شکاکیت به حوزه افلاطونی راه یافت و تا - حدود - دوست سال، یعنی تا اواسط قرن اول قبل از میلاد، پایدار ماند و پس از آن رو به زوال رفت. با تسلط فیلسوفان التقاطی، نظیر فیلون و آنتیوخوس (متوفی حدود ۶۸ ق.م)، جزم و یقین به آکادمی بازگشت.

مهم‌ترین ادعای شک‌گرایانه که سیسرون (چیچرو) به آرکزیلائوس نسبت داده، این است که «درباره هیچ چیز یقین ندارد، حتی درباره این امر که درباره هیچ چیز یقین ندارد»^{۱۴} برخی در نسبت شک‌گرایی به آرکزیلائوس تردید کرده و بر آن قراین و شواهدی تاریخی اقامه کرده‌اند.^{۱۵} داوری قطعی در این باب مشکل است و مجال دیگری می‌طلبد.

آکادمی سوم و شکاکیت احتمال‌گروانه: پس از آرکزیلائوس، جریان شک‌گرایی در آکادمی تداوم یافت تا اینکه در قرن دوم قبل از میلاد، کارنئاس (حدود ۲۱۴ - ۱۲۹ ق.م) ظهور کرد. او، که بنیانگذار آکادمی سوم به حساب می‌آید، از چهره‌های بارز شکاکیت است که قرائت ویژه‌ای از شکاکیت، یعنی «شکاکیت احتمال‌گروانه» را مطرح کرد. از منظر وی، دست‌یابی به معرفت ناممکن است و نمی‌توان معیاری برای شناخت حقیقت از خطا یافت. برای تشخیص حقیقت از خطا، نه حس توانایی دارد و نه عقل. اما اینکه با حس نمی‌توان به چنین معیاری

دست یافت؛ زیرا اولاً، تصوراتی غلط وجود دارند؛ ثانیاً، چنین تصوراتی موجب یقین نمی‌شوند، ثالثاً، اگر نتوان فرقی بین تصورات گذاشت، نمی‌توان بعضی از آن‌ها را یقینی دانست و بعضی دیگر را خلاف آن پنداشت. رابعاً، در مقابل هر تصور صحیح، تصور غلطی وجود دارد و هیچ صورت حسی نیست که در مقابل آن، صورت غلطی وجود نداشته باشد. از این‌رو، نمی‌توان حقیقت را از خطا باز شناخت. او برای اثبات این ادعا (امر چهارم)، به تصورات در حال خواب و دیوانگی و مستی، بلکه به توهمات و خطاهای حسی که در حال بیداری و تن‌درستی برای ما نمایان می‌شوند، استناد می‌جست و نتیجه می‌گرفت که نمی‌توان با حواس، حقیقت را از خطا تمییز داد.

به عقیده او، با عقل نیز نمی‌توان حقیقت را از خطا باز شناخت؛ زیرا عقل کارکرد ویژه‌ای دارد که جدل و منطقی است؛ با جدل و منطقی نمی‌توان حقیقت را شناخت. از این‌رو، برای نمونه، نمی‌توان ماهیت خیر را درک کرد و ابعاد خورشید را شناخت.^{۱۶} افزون بر آن، نمی‌توان با عقل و برهان چیزی را اثبات کرد؛ زیرا مستلزم تسلسل است. توضیح آنکه عقل برای اقامه برهان به مقدماتی نیاز دارد تا آن‌ها را بپذیرد و مفروض بگیرد. اما استدلال با این مقدمات مبتنی بر این است که هر یک از آن‌ها نیز با برهان اثبات گردند. و این خود نیز بر مقدماتی مبتنی است و این مقدمات نیاز به اثبات دارند و... این امر تا بی نهایت ادامه می‌یابد.^{۱۷} نتیجه آنکه چون راهی برای بازشناسی حقیقت و تشخیص آن از خطا نداریم، باید از حکم کردن خودداری ورزیم و از جزم یافتن بپرهیزیم. برای یک قضیه، می‌توان هم در جانب اثبات آن دلیل اقامه کرد و هم در جانب سلب آن.

ممکن است در مورد خطای حواس گفته شود که عقل می‌تواند خطای حواس را کشف کند. کارنتاس این راه حل را مردود می‌شمارد و قایل است که نمی‌توان با کمک عقل، خطای حواس را دریافت؛ زیرا همه مفاهیم مبتنی بر حواس و تجربه‌های حسی هستند. کسانی همچون رواقیان که چنین نگرشی دارند، نمی‌توانند عقل را کمک‌کار حواس بدانند. بدین‌سان،

کارنئاس به این نتیجه رسید که نباید هیچ حکمی داشت. تا اینجا او با دیگر شکاکان آکادمی اتفاق نظر داشت. اما از این نقطه بود که دیدگاه وی با شکاکان پیش از وی متمایز می‌گردید. او پس از آنکه دید نمی‌توان اشیا را چنان که هستند (فی نفسه) شناخت و به حقیقت آنها دست یافت، درصدد برآمد تا معیاری برای حکم و داوری بیابد؛ زیرا از یک سو، معیار جزم‌گرایان را قابل نقد می‌دانست و از سوی دیگر، می‌دید نمی‌توان در زندگی و عمل بدون حکم بود. او دریافت که در عمل، تعلیق حکم غیر ممکن است و انسان برای زندگی، رفتار، اخلاق و همه اعمال خود، به حکم و داوری نیاز دارد؛ حکم در زندگی گریزناپذیر و غیر قابل اجتناب است. از این‌رو، برای رهایی از این مشکل، نظریه «احتمال» را مطرح کرد و بدین وسیله معیار جدیدی ارائه کرد.

توضیح آن‌که، در مُدرک یا معلوم، لازم است دو حیثیت را از یکدیگر تفکیک کرد:

۱. حیثیت ارتباط مُدرک یا معلوم با واقع و متعلق معرفت؛ ۲. حیثیت ارتباط مُدرک یا معلوم با مُدرک و فاعل شناسا.

او پس از آنکه به این نتیجه رسید که نمی‌توان به ارتباط اول دست یافت، ارتباط دوم را مطمح نظر قرار داد و دید برخی از ادراکات درست به نظر می‌رسند و برخی دیگر غلط و اشتباه. دسته‌ای از ادراکات که درست به نظر می‌رسند و در آنها قدرت اقتناع وجود دارد، قدرت اقتناعشان مراتبی دارد که بر حسب اوضاع و احوال و شرایط گوناگون است. برخی از ادراکات ممکن است به نظر ما صحیح‌تر و قوی‌تر برسند و برخی دیگر ممکن است به نظر ما ضعیف‌تر باشند. ادراکاتی که به نظر صحیح می‌رسند نیرویی اقتناعی در آنهاست که موجب احتمال صحت آنها (و نه یقین به صحت آنها) می‌گردد. همین امر را می‌توان ملاک معرفت دانست. برای نمونه، شخصی را از دور می‌بینم؛ به نظر می‌رسد برادرم باشد. ولی ممکن است این ادراک صرفاً توهم باشد. اگر نزدیک‌تر شود و چهره او را از نزدیک ببینم، سخن او را بشنوم، و حرکات او را ببینم، در این صورت می‌توانم اذعان کنم که این شخص برادر من

است. از این رو، اینکه این شبح برادر من است با قراین و شواهد تأیید کننده از درجه بالایی از احتمال برخوردار می‌شود. با این روش، می‌توان دریافت که برخی از ادراکات ما درست هستند؛ چنان که می‌توان با این روش فهمید که برخی از ادراکات ما درست نیستند؛ همانند اینکه طناب پیچیده‌ای را می‌بینیم، به نظر می‌رسد که مار است؛ ولی با بررسی شواهد و قراین، به تدریج احتمال مار بودن کم می‌شود و سرانجام زایل می‌گردد. البته ممکن است با تجربه‌ها و ادراک‌های بیشتر در مواردی نادر دریابیم که آنچه به نظر ما نیز درست رسیده، آن نیز غلط است. ولی این امر مشکلی ایجاد نمی‌کند. برای ما همین قدر کافی است که در بیشتر موارد کلی صحیح بنماید؛ زیرا احکام و اعمال ما از لحاظ کلیات ترتیب می‌پذیرند.^{۱۸}

در هر صورت، باید توجه داشت که منظور او این نیست که با قوت احتمال به رأی و حکمی، به واقعیت دست می‌یابیم. از منظر او این امر خطاست و نمی‌توان به خود اشیا دست یافت. او ارتباط ادراکات را با واقعیت خارجی لحاظ نمی‌کند، بلکه ارتباط آن‌ها را با یکدیگر و با فاعل شناسا مورد توجه قرار می‌دهد. به نظر او، «هیچ ادراکی به تنهایی حاصل نمی‌شود، بلکه ادراکات مانند حلقه‌های زنجیر به یکدیگر پیوسته‌اند»^{۱۹} هر ادراکی بر ادراکات دیگر مبتنی بوده، با آن‌ها همراه است.

بدین روی، کارنئاس معتقد است که می‌توان با قوت درجات احتمال، به یقین نزدیک‌تر شد، هر چند هیچ‌گاه نتوان به یقین رسید. از این رو، گرچه او شکاک است، ولی قرائت خاصی از شکاکیت دارد که با قرائت شکاکان پیش از وی متمایز است. تمایز نگرش وی با دیگر شکاکان در این است که به نظر او، صورت‌ها و ادراکاتی که از اشیا در ذهن حاصل می‌شوند، احتمال صحت دارند و صرفاً حاکی از این امرند که چه امری محتمل و معقول است نه این که چه چیزی درست است. می‌توان این احتمال را با تجربه و تحقیق، تأیید و ابطال یا تقویت و تضعیف کرد. دیدگاه وی با نگرش پوزیتیویست‌های منطقی و پراگماتیست‌ها و دیگر همفکران آن‌ها و همه کسانی که می‌گویند حقیقت را نمی‌توان شناخت، بلکه ما با

جست‌وجو و یافتن قراین و شواهد به حقیقت نزدیک‌تر می‌شویم، شباهت بسیاری دارد. در هر صورت، می‌توان کارنتاس را بنیانگذار «احتمال‌گروی»^{۲۰} دانست و شکاکیت او را شکاکیت احتمال‌گروانه تلقی کرد.^{۲۱}

۴. شکاکیت پورونی (پورنیسم)

در این مرحله، شک‌گرایی پورُن مجدداً احیا شد و از اواخر قرن اول قبل از میلاد تا قرن‌های اول و دوم میلادی ادامه یافت. سرانجام، پایه‌های آن در پایان قرن دوم میلادی فرو ریخت و زایل گردید. به دلیل آنکه شکاکیت در این دوره - بیشتر - از پورُن و افکار وی متأثر بود، به «پورنیسم» یا «شکاکیت پورنی» اشتهار یافته است؛ چنان‌که شکاکیت در عصر پورُن را «شکاکیت قدیم» و در مقابل آن، شکاکیت در این دوره را «شکاکیت جدید» نام نهاده‌اند. شکاکان این دوره را به دو دسته تقسیم کرده‌اند: ۱. شکاکان جدلی؛ ۲. شکاکان تجربی و مشهورترین شکاکان دسته اول انزیدموس و آگریپا، و مشهورترین شکاکان دسته دوم، یعنی شکاکان تجربی، منودت و سکستوس امپیریکوس هستند. اطلاعات ما در مورد آن‌ها بسیار کم و ناقصند، حتی تاریخ ولادت و درگذشت آن‌ها را نمی‌دانیم. احتمالاً انزیدموس چند دهه قبل از میلاد و آگریپا در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم میلادی می‌زیسته‌اند. مهم‌ترین منبع ما درباره شکاکان و نظریه‌های آن‌ها آثار باقی‌مانده سکستوس امپیریکوس است که به نیمه دوم قرن دوم میلادی تعلق دارند.^{۲۲}

انزیدموس تلاش کرده است تا ناتوانی حواس و عقل را در دست‌یابی به حقیقت و معرفت یقینی اثبات کند. او در این زمینه، ده دلیل ارائه کرده است که این ادله را - کم و بیش - دیگر شکاکان نیز مطرح کرده بودند. او از اختلاف حیوانات، اختلاف مزاج و اخلاق انسان‌ها، اختلاف حواس، اختلاف حالات نفسانی یک فرد در ادراک یک شیء واحد، اختلاف اشیا به لحاظ زمان، مکان، موقعیت، کمیت، مقدار و مانند آن‌ها نتیجه می‌گیرد که دست‌یابی به علم و معرفت ممکن نیست.^{۲۳}

انزیدموس اصل علیّت را انکار کرده و با انکار آن نتیجه گرفته است که نمی‌توان به علم و معرفت دست یافت؛ زیرا از یک سو، علم از راه یافتن علل اشیا حاصل می‌شود، در حالی که علل تحقق خارجی ندارند؛ نه یک جسم می‌تواند علت و مولد جسم دیگر باشد، نه یک غیر جسمانی می‌تواند علت موجود غیرجسمانی دیگری باشد، و نه یک جسمانی و غیرجسمانی می‌توانند علت و معلول یکدیگر باشند. او با نفی شق‌های سه‌گانه و استدلال بر آن‌ها، نفی علل و ردّ اصل علیّت و در نتیجه، عدم امکان دست‌یابی به علم و معرفت را نتیجه گرفته است.^{۲۴}

با انکار اصل علیّت، نمی‌توان برهانی اقامه کرد و به یقین و علم دست یافت؛ زیرا اقامه برهان مبتنی بر تحقق ضرورت میان مقدمات و نتیجه استدلالت است. با نفی چنین ضرورتی، اقامه برهان و دست‌یابی به یقین غیرممکن می‌شود. او در وجود چنین ضرورتی تردید می‌کند و بر آن است که چنین ضرورتی محرز نیست. برای نمونه، اگر میان تب و حرارت بدن رابطه‌ای ضروری تحقق می‌داشت، همیشه چنین بود و همه پزشکان به یک نحو استنباط می‌کردند. اما چون بطلان تالی آشکار است، می‌توان نتیجه گرفت که میان آن دو رابطه‌ای ضروری وجود ندارد. البته بعید به نظر می‌رسد که او علیّت را به طور کلی، حتی علیّت نسبی را نفی کند. چنان که به شکاکان این عصر نسبت داده شده، آن‌ها علیّت را امری نسبی می‌انگاشتند و اگر علیّت را نفی می‌کردند، صرفاً مفهوم مطلق «علیّت» را منظور داشتند. اما حتی اگر این استظهار و این نسبت صحیح باشد و آنان علیّت نسبی را پذیرفته باشند، انکار معرفت و دست‌یابی به یقین از منظر آن‌ها امری تردیدناپذیر است.

آگریا، احتمالاً در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم می‌زیسته است. به وی نسبت داده‌اند که پنج دلیل برای دفاع از شکاکیت اقامه کرده و از راه اختلاف آراء، دور، تسلسل، مسلّم انگاشتن مقدمه‌ای اثبات نشده و نسبی بودن همه اشیا جداولاً بدین نتیجه رهنمون شد که باید از حکم کردن خودداری ورزید. دلیل چهارم وی، یعنی مسلّم انگاشتن مقدمه‌ای اثبات نشده، در واقع پاسخی است به کسانی که دانش‌ها و معرفت‌های بشری را بر پیش‌فرض و اصولی اثبات

نشده مبتنی می‌کنند. به نظر وی، نمی‌توان اصل (یا اصولی) را مسلم فرض کرد و بدون اینکه آن را اثبات نمود، آن را مقدمه و مبدأ استدلال برای دیگر امور قرار داد؛ زیرا اگر ممکن باشد استدلالی را صرفاً با مفروض انگاشتن مقدمه‌ای آغاز کنیم، می‌توانیم نقیض آن را مفروض و مسلم بگیریم و نتیجه متناقض با نتیجه آن را به دست آوریم. افزون بر آن، اگر مفروض تلقی کردن اصلی مجاز است، چه لزومی دارد که استدلال کنیم و رنج استدلال بر خود هموار سازیم؟ چرا از ابتدا همان نتیجه‌ای را که می‌خواهیم از استدلال به دست آوریم، ثابت شده فرض نکنیم؟^{۲۵}

بدین ترتیب، در می‌یابیم که انزیدموس و آگریپا جدلی بودند و از راه جدل، دست‌یابی به علم و معرفت را انکار می‌کردند و همین از ویژگی‌های این دسته از شکاکان این عصر است و به همین دلیل، به «شکاکان جدلی» معروف شده‌اند، در مقابل شکاکان تجربی، همچون منودت و سکستوس امپیریکوس، که علاوه بر جهت سلبی و نفی معرفت و فلسفه جزمی، جهتی اثباتی داشتند و طب را، که فنی مبتنی بر تجربه و مشاهده بود، به جای فلسفه می‌نشانند. آن‌ها روش جدیدی، همچون روش پوزیتیویست‌های منطقی ارائه کردند که با انکار فلسفه، علوم تجربی را جایگزین آن می‌کردند و به جای بحث از ذوات اشیا، مشاهده تجربی، مطالعه روابط و آثار آن‌ها را توصیه می‌کردند. از این رو، می‌توان گفت: شکاکان تجربی هم شکاک بودند و هم تجربه‌گرا. بنابراین، تعلیق حکم در نظر آن‌ها گسترده نیست و شامل یافته‌های حسی نمی‌شود. شکاک تجربی در مورد ظواهر و پدیدارها و به تعبیر دیگر، در مورد یافته‌های حسی، نظیر گرما و سرما، شک نمی‌کند، بلکه شک او در مورد پدیده‌ها و اموری غیر از یافته‌های حسی است. «سکستوس امپیریکوس بسیار در این‌باره اصرار ورزیده است که اگر ما توقع وصول به واقعیت را نداشته باشیم، احکامی که بر حسب ظاهر از ما صادر می‌شود حیات روزانه ما را کفایت می‌کند. او گفته است که شکاکان ظواهر امور را انکار نمی‌کنند. برای اینکه بدانیم عسل را باید خورد، یا نباید خورد همین قدر که چنان نماید که گویی عسل مذاق ما را شیرین

می‌سازد، کافی است (بی آنکه در پی آن باشیم که آیا شیرینی کیفیتی در خود عسل است یا چنین نیست). سپس خود شکاکان ملاکی دارند و آن مشاهدهٔ یومیّه است.^{۲۶} وی اظهار می‌دارد که ما اعتبار هر علامتی را نفی نمی‌کنیم، بلکه تنها دسته‌ای از آن‌ها، یعنی علایم اخباری، را غیر معتبر می‌دانیم.

توضیح آنکه علایم بر دو دسته‌اند:

الف. علایم تذکاری؛ علایمی که با مشاهدهٔ آن‌ها شیء دیگری را به یاد می‌آوریم. این گونه علامت‌ها در مواردی تحقق دارند که میان دو شیء تعاقب باشد.

ب. علایم اخباری؛ علایمی که از طریق آن‌ها از ظواهر امور برای اثبات اشیا بی‌که مخفی‌اند احتیاج می‌شود؛ مانند: اجزای لایتجزاً و نفس. این دسته علامت‌ها از منظر فیلسوفان جزمی معتبرند، اما وی آن‌ها را مردود می‌شمارد.^{۲۷}

سکستوس امپیریکوس، علاوه بر ادلهٔ ده‌گانهٔ انزیدموس و ادلهٔ پنج‌گانهٔ آگریا، ادلهٔ دیگری ذکر کرده که از مهم‌ترین آن‌ها، تشکیک در قیاس است. «وی هستهٔ اولی تقریباً همه دلایلی را که بعداً در تاریخ شک‌گرایی ظهور کرد، ارائه نمود،^{۲۸} گرچه نمی‌توان سهم وی را در ساختن و پرداختن شکاکیت و دلیل‌های آن دقیقاً مشخص کرد.

حاصل آنکه شکاکان این دوره، اعم از شکاکان جدلی و تجربی، با الگو قرار دادن پورن و با تأثر از وی به دنبال دست‌یابی به آرامش، و نه یقین، بودند و راه دست‌یابی به آرامش را تعلیق حکم و پرهیز از جزم و یقین می‌دانستند. آن‌ها برای عمل و زندگی متابعت از رسوم و سنن را کافی می‌دانستند. علی‌رغم اینکه اعتقاد داشتند که نمی‌توان به یقین نایل شد، به جست‌وجو توصیه می‌کردند.

در پایان، لازم است این دوره با عصر پورن و نیز با عصر شکاکان آکادمی مقایسه شود تا تمایز این سه مرحله معلوم گردد. شاید بتوان گفت: مهم‌ترین ویژگی دو مرحلهٔ اول این است که شک‌گرایی در آن دو مرحله، فراگیر و گسترده بود و همهٔ حوزه‌ها را دربر می‌گرفت، اما

در دورهٔ اخیر، محدودتر شد و علاوه بر شکاکیت، گونه‌ای از تجربه‌گرایی - دست کم - بر نگرش بعضی از آن‌ها غلبه یافت. در هر صورت، شکاکان دورهٔ اخیر نظریه‌های مربوط به ستاره‌شناسی، منطق، ریاضیات، دستور زبان، فیزیک، زیست‌شناسی و دیگر دانش‌ها را مورد تردید قرار دادند. حتی شکاکان تجربی، که پزشک بودند در بدیهی‌ترین اصل مورد نیاز خود، یعنی این اصل که هر مرضی علتی دارد، تردید کرده، آن را نه تصدیق می‌کردند و نه تکذیب.

۵. شکاکیت در آغاز قرون وسطا

در قرن سوم میلادی، همزمان با گسترش مسیحیت در قلمرو امپراتوری روم، شکاکیت افول کرد و به تدریج منقرض شد. در آغاز قرون وسطا، در ابتدای قرن پنجم شکاکیت مجدداً رخ نمود، اما به سرعت رو به خاموشی نهاد. آگوستین (۴۳۰ - ۳۵۴ ق.م)، که از قدیسان و اولیای دین مسیح به حساب می‌آید، با مطالعه کتابی از چیچرو (سیسرون) به شکاکیت گرایش یافت. او، که از پدری مشرک و مادری مسیحی زاده شده بود، در جوانی به مذهب مانی متمایل گردید، اما پس از نه سال از آن مذهب دل‌زده و رویگردان شد. در همین زمان، کتابی از چیچرو به دست او رسید. او با مطالعهٔ این کتاب مجذوب شکاکیت آکادمی شد و به شکاکیت حاذی دچار گردید. عوامل دیگری بر شدت و حدت این شکاکیت افزودند؛ از جمله ناتوانی در داوری میان نگرش‌های متضادی که با آن‌ها روبه‌رو بود. تا اینکه با آثار افلاطونیان آشنا شد و توانست از راه فلسفهٔ افلاطونی، مشکلاتی از قبیل «مسئله شر» را پاسخ دهد و برخلاف مانوی‌ها، که شر را امری وجودی می‌دانستند و برای آن مبدأ مستقلی قابل بودند، به پیروی از افلاطونی‌ها، شر را عدمی و بدون نیاز به مبدأ دانست و از این راه، توانست بر مشکل خود فایق آید.

در اثنای مطالعهٔ فلسفهٔ افلاطونی (۲۰۵-۲۷۰)، به ویژه آثار افلوپتین، به این نتیجه رهنمون شد که تعالیم مسیحیت با بسیاری از نظریه‌های افلاطونی همانندند، بلکه با فلسفهٔ افلاطونی می‌توان آن آموزه‌ها را تحلیل و تبیین کرد. با توجه به شناختی که از فلسفهٔ افلاطونی‌ها پیدا

کرد و نیز با توجه به بحث‌هایی که با یکی از اسقف‌ها داشت و نیز تشویق‌های مادرش به مذهب کاتولیک گروید و بر شکاکیت غلبه کرد.^{۲۹}

بدین‌سان، او در برابر شکاکیت واکنش نشان داد و آن را مردود دانست و کتاب *Contra Academicos* را در ردّ شکاکان آکادمی نگاشت. وی در این کتاب، اثبات کرده است که ما به برخی از حقایق یقین داریم؛ از جمله حقایق ریاضی، اصل تناقض، و معرفت به خود. هیچ کس، حتی شکاک، نمی‌پذیرد که گزاره $p \wedge \neg p$ صادق است. از این رو، همگان به اصل امتناع تناقض، معرفت یقینی دارند. علاوه بر این، معرفت انسان به یافته‌های حسی خود، یقینی و بدون تردید است. اگر احياناً در مطابقت پاره‌ای از یافته‌های حواس (پدیدار) با جهان خارج (پدیده) دچار خطا شویم، در خود یافته حسی و احساس، خطا راه ندارد. اگر من چوب غیر منحنی را در آب منحنی می‌بینم، این امر فریب نیست، اما اگر بگویم که چوبی که به نظر من منحنی می‌آید، واقعاً منحنی است (در حالی که فی‌الواقع منحنی نیست)، این گفته خطاست. گویا آگوستین اولین کسی است که وجود شک (یا فکر) انسان را دلیل هستی او تلقی کرده است؛ او گفته است: اگر کسی در وجود دیگر مخلوقات تردید کند، خود همین تردید اثبات می‌کند که او وجود دارد؛ وجود شک دلیل وجود اوست.^{۳۰} چنین نگرش و تعبیری گفته مشهور دکارت را به ذهن متبادر می‌سازد که «شک می‌کنم (یا می‌اندیشم) پس هستم». بدین‌سان می‌توان گفت: فلسفه نوین، که دکارت آن را پی‌ریزی کرد و نحوه واکنش آن در برابر شکاکیت، بر این آموزه آگوستین مبتنی است.

گرچه شکاکیت آکادمی برای مدتی آگوستین را جذب کرد و وی را فریفته و مجذوب خود ساخت، اما او توانست از دام آن رهایی یابد و برای استدلال‌های شکاکانه پاسخی بیابد. البته این مسئله محل تأمل و درخور بررسی است که او چگونه توانست بر شکاکیت غلبه کند؛ آیا از راه عقل بر شکاکیت خود پیروز شد، یا از راه وحی؟ به او نسبت داده‌اند که وی بر آن شد که تنها به وسیله وحی می‌توان کاملاً بر شکاکیت غلبه کرد. از این رو، «فلسفه ایمانی در

جست و جوی، فهم است.^{۳۱} در هر صورت، احیای شکاکیت با آگوستین، که نزدیک بود به معضل مهمی در تفکر مغرب زمین تبدیل شود و مجدداً شکاکیت بر حوزه‌های علمی - دست کم برخی از مدارس یونان و روم - چیره گردد، در همان آغاز رشد، نابود شد. از آن پس تا پایان قرون وسطا، علی‌رغم ترجمه لاتینی آثار سکستوس در اواخر قرن سیزدهم و نیز ترجمه مجدد آن در یک قرن بعد، حرکت قابل توجهی مشاهده نمی‌شود. تا آنکه عصر نوزایی (رنسانس) فرا رسید و نهضت شکاکانه دیگری، که بسیار گسترده و فراگیر بود، آغاز شد. البته این پرسش مطرح است که چرا در طول قرون وسطا شکاکیت رو به افول رفت و تقریباً اضمحلال یافت و تنها پس از قرن‌های متمادی در قرن ۱۶ با آغاز عصر نوزایی، مجدداً احیا گردید؟

۶. احیای شکاکیت در قرن شانزدهم میلادی (عصر نوزایی و نهضت اصلاح دینی)

در این دوره، که عصر نوزایی و نهضت اصلاح دینی است، شکاکیت با شتاب هر چه بیشتر گسترش یافت و فراگیر شد. عوامل بسیاری را می‌توان زمینه‌ساز این جریان شکاکانه فراگیر دانست. ابطال برخی از نظریه‌های علوم تجربی، همانند هیئت و فیزیک، خشونت و سخت‌گیری‌های دادگاه‌های تفتیش عقاید و زنده سوزاندن دانشمندان، نظریه‌های ویلیام آکام، به ویژه نظریه وی در باب عدم امکان استدلال بر توحید و نامتناهی بودن خداوند، بلکه نظریه نام‌گرایانه وی در باب مفاهیم کلی، در زمره این عوامل تأثیر گذار بودند که شکاکیت را قابل قبول‌تر می‌ساختند.

شکاکیت در این مرحله، ابتدا در الهیات و معرفت‌های دینی ظاهر شد. اراسموس به دفاع از مسیحیت کاتولیک پرداخت، ولی دفاع او شکاکانه بود. او با دفاعی شکاکانه آموزه بنیادین شکاکیت، یعنی تعلیق حکم، را توصیه می‌کرد. به نظر او، در این گونه مباحث، باید از حکم و داوری اجتناب کرد. از باب نمونه، در مسئله «اختیار انسان» با حمله به دیدگاه لوتر سفارش می‌کرد که از حکم و داوری خودداری ورزید؛ زیرا این مسئله پیچیده‌تر از آن است که

فهمیده شود و کتاب مقدس در این موارد، مشکل‌تر از آن است که تفسیر گردد. بدین‌سان او به جهل و نیز ناتوانی خود برای سازش دادن اختیار انسان با علم و قدرت نامتناهی خداوند اذعان داشت.^{۳۲}

مسئله دیگری که مورد نزاع لوتر و اراسموس قرار گرفت، مسئله معیار ارزیابی معرفت‌های دینی و اعتبار آن‌ها بود. این مسئله در واقع، اساسی‌ترین مسئله دین پژوهی و کلامی بود که زمینه شکاکیت را فراهم ساخت. لوتر با انکار معیار کاتولیک‌ها، در واقع چالش بزرگی در معرفت دینی مسیحیت ایجاد کرد، البته او بر شکاکیت اراسموس خرده می‌گرفت و بر این اعتقاد بود که نمی‌توان مسیحیت را با شکاکیت جمع کرد؛ زیرا لوتر رستگاری را مبتنی بر یقین می‌دانست، هر چند «از زمان نهضت اصلاح دینی فکر غربی متمایل بود که عقیده دینی را با مذهب شک فلسفی متحد کند. بر طبق این روش تفکر، عقل در امور و مسائل معرفت‌نهایی و عمیق‌ترین معتقدات، نمی‌تواند مورد اعتماد باشد، بلکه ما در چنین مسائلی مجبوریم به ایمان به وحی الهی متوسل شویم. ایمانی که بدین نحو فهمیده می‌شد، المثالی مذهب لاادری است. ما باید هم لاادری باشیم و هم ایمان داشته باشیم؛ زیرا هرگز نمی‌توانیم به فهمیدن امیدوار باشیم».^{۳۳}

علی‌رغم اختلاف نظرهای بسیار میان لوتر و اراسموس، هر دو به داوری و حکم عقل نگاهی تردیدآمیز داشتند و اعتبار احکام عقل را زیر سؤال می‌بردند. لوتر با ظاهرگرایی خود، چنان افراط ورزید که عقل را با اوصاف رکیکی^{۳۴} توصیف می‌کرد. گرچه لوتر شکاکیت را با دین قابل جمع نمی‌دانست، موضع عقل‌ستیزانه او، که بعدها به شکل تعدیل شده یا افراطی‌تر دنبال شد، نقش بزرگی در پیدایش شکاکیت، به ویژه در حوزه الهیات، داشت.

در عصر لوتر، علاوه بر اراسموس، شکاکان دیگری نیز بودند که با وی در ستیز و چالش بودند. آن‌ها با استفاده از آثار کشف‌شده سکستوس، چیچرو و مانند آن‌ها به شکاکیت دامن

می‌زدند. شمار آن‌ها به قدری افزایش یافته بود که لوتر خود را نیازمند دید با آن‌ها به مبارزه برخیزد.^{۳۵}

حاصل آنکه می‌توان اراسموس را بنیانگذار شکاکیت در حوزه الهیات دانست. او با ایمان به مسیحیت کاتولیک و انکار توانایی عقل در فهم کتاب مقدس و بلکه ناتوانی عقل در درک اعتقادات و مسائل الهیات، «پورنیسم مسیحی» را بنیان نهاد. این نگرش در اروپا گسترش یافت و همراه با رشد شکاکیت در دیگر حوزه‌های معرفتی، بحرانی سهمگین در تاریخ تفکر مغرب زمین ایجاد کرد.

چنان‌که ذکر شد، یکی از عوامل گسترش شکاکیت در قرن شانزدهم برخی از نظریه‌های ویلیام آکام (حدود ۱۳۴۹-۱۳۰۰م) بود. وی بر آن بود که نمی‌توان با عقل انسان، علم مطلق و نامتناهی بودن خداوند متعال را اثبات کرد. عقل از اثبات این‌گونه امور، بلکه اثبات وحدت و یکتایی خدا و ابطال شرک و تعدد خدا ناتوان است. این‌گونه نظریه‌ها، که از ناتوانی عقل حکایت داشتند و شکاکیت پورنی را قابل قبول‌تر جلوه می‌دادند، در قرن شانزدهم رواج یافتند. در این قرن، علاوه بر اراسموس، چهره‌هایی که پیش از وی یا در زمان وی به شکاکیت متهم بودند، کم نبودند.

افرادى همچون جان. اف. پی. میراندولا، آگریپون نتهایم، پتروس راموس (۱۵۷۲-۱۵۱۵م)، گی دو بروئس - که حقوق‌دان بود، مونتینی (۱۵۹۲ - ۱۵۳۳م)، پی‌یر شارون (۱۶۰۳-۱۵۴۱م)، سانچت (۱۶۲۳-۱۵۵۰م) و هروت به شکاکیت گرایش داشتند. مونتینی نقش بسیاری در احیای شکاکیت پورنی داشت و شکاکیت وی تأثیر بسیاری بر تفکر و اندیشه مغرب زمین نهاد. سانچت کتابی منتشر کرد که عنوان آن شعار شکاکان بود: هیچ چیز شناختنی نیست.

بیشتر شکاکان این قرن - اگر نگوییم همه آن‌ها - از شکاکیت و ادله آن برای نفی فلسفه، الهیات عقلانی و مانند آن استفاده می‌کردند. در واقع، شکاکیت برای آن‌ها ابزاری بود که با آن ایمان‌گروی را تثبیت می‌کردند. اراسموس با تأثر از نیکولای کوزایی، که در قرن پانزدهم

می‌زیست و پولس، مسیحیت را نوعی جنون و دیوانگی فرا عقل تعریف می‌کرد. میراندولانیز با انکار اعتبار راه‌های متعارف معرفت، بر اعتبار وحی پای می‌فشرد و وحی را سرچشمه حقیقی معرفت تلقی می‌کرد. پدرو والنسیا با دفاع از شک‌گرایی یونان باستان، همین نگرش را دنبال می‌کرد. او تنها حضرت عیسی (علیه‌السلام) را حکیم می‌دانست. هرّوت شکاکیت پورنی را برای ردّ و ابطال کالونیسیم به کار گرفت و با تکیه بر ایمان‌گروی اصرار داشت که خداوند از راه استدلال مصلحان شناخته نمی‌شود، بلکه تنها از راه ایمان می‌توان به خداوند معرفت یافت. او تنها وحی را منبع یقین و معرفت یقینی انسان می‌دانست و در اعتبار راه‌های دیگر معرفت تردید می‌کرد. سانچث با تقریر نوینی از شک‌گرایی جدید، از آن نتیجه می‌گرفت که نمی‌توان با ابزارهای ادراکی بشری به معرفت حقایق نایل شد، بلکه حقیقت را تنها از راه ایمان می‌توان شناخت. گرچه نمی‌توان با ابزارهای متعارف معرفت، به بالاترین مرتبه معرفت دست یافت، نباید از کوشش و تلاش باز ایستاد، بلکه باید کوشید تا با ابزارهای متعارف به معرفت‌های ناقص دربارهٔ اشیا و حقایقی که با حواس یا استدلال شناخته می‌شوند، دست پیدا کرد.

چنان‌که خاطر نشان شد، در میان شکاکان این عصر، مونتسی اشراف زاده، علی‌رغم عزلت‌نشینی و گوشه‌گیری، نقش بسیاری در ترویج و گسترش شکاکیت داشت، به گونه‌ای که او را احیاکنندهٔ شکاکیت پورنی در این دوره تلقی کرده‌اند. او دعاوی شکاکان را شعار خود قرار داده بود و برخی از شعارهای آنها، نظیر «آنچه یقینی است این است که هیچ چیز یقینی نیست» و «هر گونه حکمی را معلق می‌گذارم»، بر روی دیوار اتاق مطالعه‌اش مشاهده می‌شد. بر خلاف آرکزیلانوس، که مدعی بود به شک خود یقین ندارم و یقین ندارم که هیچ چیز یقینی نیست، او به شک خود یقین داشت. وی در اثر مشهور خود، به نام *آپولوژی*، با استفاده از استدلال‌های شکاکان یونان تبیین کرده است که چرا همهٔ معرفت‌های انسان در

معرض شک قرار دارند. او به ادله شکاگان یونان استناد کرده و با مثال‌های عصری، آن‌ها را شرح داده و در نتیجه، به پورنیسم و ایده تعلیق حکم رهنمون شده است.

مونتینی شکاکیت را با ایمان‌گروی جمع کرد و با وجود دفاع از شکاکیت افراطی پورنی، بر این امر اصرار ورزید که تنها از طریق ایمان و الهام الهی، می‌توان به معرفت واقعی رسید و حقایق را شناخت. از نظر او، عقاید و اعتقادات دینی انسان باید بر ایمان مبتنی باشند و نه بر دلیل‌های تردیدآمیز. از این‌رو، به مردم توصیه می‌کرد از حکم کردن خودداری ورزند و منتظر الهام الهی باشند؛ خداوند خود اصول معرفتی را به انسان الهام خواهد کرد. اما تا زمان الهام، باید از عادات، سنن و قوانین اجتماعی خود پیروی کنند و نسبت به عقاید، تحمل و تساهل داشته باشند. منشأ چنین نگرشی ادله شکاگان یونان بود. نتیجه و برآیند ادله آن‌ها این است که باید از حکم کردن خودداری ورزید. شکاک پورنی در حالی که از حکم کردن امتناع می‌ورزد، از آداب و سنت‌ها و عادت‌هایی که در جامعه‌اش مرسومند پیروی می‌کند. از این‌رو، وی نباید دین و مذهب خود را تغییر دهد، بلکه باید مذهب کاتولیک را، که مذهب مرسوم مردم فرانسه در آن عصر بود، بپذیرد. افزون بر آن، به نظر وی، ادیان بر یکدیگر ترجیحی ندارند؛ زیرا همه آن‌ها اثبات‌ناپذیرند. از این‌رو، نباید دین خود را عوض کرد و دین دیگری را بر دین جامعه خود ترجیح داد. بدین‌سان، او با این شکاکیت به پورنیسم مسیحی و دفاع شکاگانه از مسیحیت کاتولیک رهنمون شد و اصلاح‌طلبی را مردود شمرد و اصلاح‌طلبان را به پیروی از مذهب مرسوم جامعه خود فراخواند.

حاصل آنکه در قرن شانزدهم، که سرآغاز نهضت اصلاح دینی است، شکاکیت پورنی گسترش یافت و فراگیر شد. شکاگان در این دوره، عمدتاً پورنیسم مسیحی را که از اسموس در قرن پانزدهم آن را بنیان نهاده بود، دنبال می‌کردند و به آن تعلق خاطر داشتند. آن‌ها پس از اثبات ناتوانی انسان در دستیابی به معرفت از طریق ابزارهای متعارف بشری، یعنی حواس و عقل، بر ایمان تکیه کرده، تنها راه دستیابی به حقایق را ایمان و الهام الهی می‌دانستند. در

واقع، شکاکیت برای آن‌ها ابزاری بود که از طریق آن، به موجه ساختن مسیحیت کاتولیک می پرداختند.

در پایان، توجه به این نکته لازم است که عده‌ای از متفکران مغرب زمین به دلیل رواج شکاکیت، از مسیحیت یا یهودیت روی برتافتند و در حوزه دین به لادری‌گری یا الحاد کشیده شدند، بلکه بعضی از آن‌ها به استهزا پرداخته، دعاوی دینی را مورد تمسخر قرار دادند.^{۳۶}

۷. شکاکیت در عصر جدید (قرن هفدهم)

جریان شکاکیت، که در قرن شانزدهم میلادی مجدداً در اروپا آغاز شده بود، در ابتدای قرن هفدهم شتاب بیشتری گرفت. می‌توان گفت: در این دوره، تأثیرگذارترین نگرش شکاکانه نگرش مونتینی بود. وی در ابتدای قرن هفدهم در فرانسه، شهرت بسیاری به دست آورده بود و طرفداران بسیاری داشت. بسیاری به قرائت و نگرش ویژه وی در باب شکاکیت گرایش داشته، از آن حمایت می‌کردند؛ افرادی همچون گابریل نائودا، گی پاتین، ورن و بالاخره فرانسیس دلاموت له وایر.

در میان شکاکان قرن هفدهم، مرسن و گاسندی در دهه سوم این قرن قوی‌ترین قرائت را از شک گرایی ارائه کردند. موسن و گاسندی، بر خلاف ارسطوئیان معتقد بودند که نمی‌توان به ماهیت اشیا دست یافت، بلکه صرفاً می‌توان به شناخت ظواهر اشیا نایل شد. معرفت‌هایی که در مورد ظواهر اشیا به دست می‌آوریم برای زندگی عملی ما کافی است. بدین‌سان، اگرچه از نظر فلسفی نمی‌توان به شناخت واقعیات دست یافت، از طریق روش علمی در حوزه علوم تجربی، می‌توان به معرفت ظواهر اشیا نایل شد. بدین روی، آن دو هم از جزم گرایی دور شدند و هم از شکاکیت مطلق فاصله گرفتند و نگرش میانه‌ای برگزیدند.

رنه دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) در معروف‌ترین اثر خود به نام *تأملات* که در سال ۱۶۴۱ آن را منتشر ساخت، با پذیرش جدل‌گونه شکاکیت مطلق و دعاوی شکاکان در تأمل اول، در تأمل دوم به پاسخ پرداخت. او پیش از چاپ و انتشار این اثر، آن را نزد دانشمندان و استادان خود

فرستاد و از آن‌ها خواست که آن را نقّادی کرده، نقد خود را برای او بفرستند. آن‌ها نقدهای بسیاری نوشتند و برای او فرستادند. او به همه آن‌ها پاسخ گفت. مجموع آن ایرادها و پاسخ‌ها جداگانه انتشار یافت.^{۳۷} گرچه برخی از آن نقدها ضعیف بودند، ولی بعضی از پاسخ‌های دکارت نیز استحکام چندانی نداشتند. دکارت در تأمل اول، شکاکیت مطلق را به خوبی تبیین کرده بود، اما راه حل وی، که در نظام فلسفی او ظاهر شد و نیز برخی از پاسخ‌های وی در جواب ایرادها، استحکام چندانی نداشتند.

دکارت با پیروی از آگوستین، در پاسخ به شکاکان شیوه نوینی بنیان نهاد. او اظهار داشت که اگر در همه چیز شک می‌کنم، در شک^{۳۸} و اندیشه خود شک نمی‌کنم. اگر من نبودم، اندیشه و شکی وجود نداشت. اما من می‌اندیشم (شک می‌کنم)، پس هستم.^{۳۹} شک کردن در خود، حاکی از این حقیقت است که کسی وجود دارد. از این‌رو، او از شک آغاز کرد و شک را شالوده معرفت دانست؛ یعنی شک می‌کنم، پس هستم. سپس با استفاده از این شالوده یقینی، به کاوش پرداخت و با بررسی ویژگی‌های این مبنای خطاناپذیر و یقینی و به معیاری برای تمییز حقیقت از خطا دست یافت که عبارتند از: وضوح و تمایز. بدین‌رو، هر اندیشه‌ای که این ویژگی را داشته باشد، یعنی واضح و متمایز باشد، یقینی و خطاناپذیر است و پایه‌های اولیه معرفت انسان را در ریاضیات و الهیات و علم‌النفس فراهم می‌کند.

شک گرایان، به ویژه مرسن، گاسندی و هونت به نقد راه حل دکارت و نظام فلسفی او پرداختند و معیار او را مبهم و ناکافی شمردند و پاسخ‌های او را مردود دانستند. بدین‌رو، راه حل دکارت، خود دور جدیدی از بحث‌های شکاکیت را مطرح ساخت.

هجوم گسترده و سهمگین شکاکان و دیگر منتقدان به فلسفه دکارت، تنی چند از پیروان او را بر آن داشت تا به تجدیدنظر در دیدگاه وی پردازند. از جمله کسانی که به این مهم پرداخت و دیدگاه دکارت را در باب ارتباط تصورات با جهان خارج مورد اصلاح قرار دادند. مالبرانش (۱۶۳۸-۱۷۱۵) بود. اما نظرگاه مالبرانش نیز مورد نقد قرار گرفت؛ فوجر، که در

صدد احیای شکاکیت آکادمی بود، بر او سخت‌تاخت؛ بلکه مالبرانش از نقد دیگر طرفداران دکارت نیز مصون نماند. آرنولد در باب نگرش مالبرانش اظهار داشت راهی که او برگزیده است به خطرناک‌ترین قرائت از قرائت‌های پورنیسم منتهی می‌گردد.^۴

در قرن هفدهم، شکاکیت علاوه بر فرانسه، در انگلستان نیز رو به رشد بود. کسانی همچون چیلینگ وُرت قابل شدند که نمی‌توان نسبت به جهان خارج به معرفت یقینی مطلق دست یافت. متفکرانی همچون ویلکینز و گلنویل گرچه دست‌یابی به معرفت یقینی را ممکن شمردند، دست‌یابی به معرفت یقینی خطاناپذیر را به دلیل نقص قوای ادراکی انسان، انکار کردند. به نظر آن‌ها، میان معرفت یقینی خطاناپذیر و معرفت یقینی تردیدناپذیر، تمایز است. می‌توان به معرفت یقینی تردیدناپذیر دست یافت، اما این امر مستلزم آن نیست که به معرفت خطاناپذیر نیز دست‌یابیم.^۵ این‌گونه شکاکیت شکاکیتی محدود و مقید بود، نه عام و گسترده. حامیان این نگرش قرائتی سرشار از تسامح از مسیحیت ارائه کردند و به مسائل کلامی بدین شیوه پاسخ گفتند. این دیدگاه، که در واقع راه حلی برای پاسخ‌گویی به شکاکیت مطلق بود، شماری از متفکران مغرب زمین را تحت تأثیر قرار داد. جان لاک با تأثر از این دیدگاه، به جای یقین، به فهم متعارف بها داد و شکاکیت مطلق را مردود شمرد.

علاوه بر راه‌حل لاک، دیگران در برابر شکاکیت راه‌حل‌های گوناگونی ارائه کردند. هابز راه‌حل مشکل معیار صدق را نه در معرفت‌شناسی، بلکه در سیاست می‌جست. پاسکال با اعتراف به اینکه انسان بسیار خطا می‌کند راه‌حل را در عرفان و بازگشت به خداوند جست‌وجو می‌کرد. اسپینوزا شکاکیت را جدی نگرفت و از منظر وی، منشأ شکاکیت ابهام و عدم وضوح تفکرات است نه مشکلات اساسی فلسفه. لایب‌نیتس که دوست هونت و فوچر بود و با پیربل مکاتبه داشت، شکاکیت را بسیار جدی گرفت و برای پاسخ به شکاکیت تلاش کرد. نظریه‌های وی عمدتاً در پاسخ به شکاکیت بودند. متقابلاً دوستان شکاک وی نیز نظریات او را نقد کردند و بر اندیشه‌های وی سخت‌تاختند.

۸ شکاکیت در عصر روشنگری (قرن هجدهم و نوزدهم)

علی‌رغم اینکه فیلسوفان روشنگری به عقل بهای بسیار می‌دادند و بر توانایی عقلانی و قوای ادراکی انسان پافشاری می‌کردند و به شکاکیت واقعی نمی‌نهادند، جریان شکاکیت در عصر آن‌ها نیز تداوم یافت. در پایان قرن هفدهم و آغاز قرن هجدهم، پیریل از شکاکیتی تمام‌عیار و افراطی حمایت می‌کرد. او نظریه‌ها را پوچ و پر از تناقض می‌دانست و گزاره‌های کلام، علوم فلسفی، ریاضی و تجربی را به چالش می‌کشید.^{۴۲}

مشهورترین و مؤثرترین شکاک این دوره، بلکه در این چند قرن اخیر، دیوید هیوم است. با بررسی آثار وی، به این نتیجه دست می‌یابیم که او در برزخی میان «شکاکیت عام و تمام‌عیار» و «شکاکیت محدود» گرفتار است. گاهی به شکاکیت عام و افراطی تمایل نشان می‌دهد و گاهی به شکاکیت محدود ملتزم می‌شود. آن‌گاه که ماهیت کلی باور و اعتقاد را بررسی و ارزیابی می‌کند، شکاکیت عام و افراطی را برمی‌گزیند و بدان اعتقاد می‌ورزد و آن‌گاه که فلسفه و کلام (الهیات) را بررسی و ارزیابی می‌کند، به شکاکیت محدود تمایل می‌یابد و اظهار می‌دارد که از جهت نظری، تنها چیزی را می‌توان پذیرفت که با حواس و تجربه‌های حسی اثبات‌پذیر باشد. بدین‌سان، بر اساس شکاکیت وی، چه شکاکیت تمام‌عیار و چه بر اساس شکاکیت محدود، بنیان معرفت به جهان خارج و اعتبار دلیل‌های استقرایی و مانند آن‌ها فرومی‌ریزد؛ زیرا معرفت به جهان خارج از طریق اصل علیت امکان‌پذیر است و اثبات وجود جهان خارج مبتنی بر این‌گونه استدلال است که احساس‌ها و تجربه‌های حسی ما معلول علتی هستند و آن علت بیرون از ما تحقق دارد و همان واقعیت‌های خارجی هستند که منشأ پیدایش این احساس‌ها و تجربه‌ها در ما می‌شوند. اما اصل علیت، که مقدمه یا زیربنای استدلال مذکور است، اصلی متافیزیکی و فلسفی است و راهی برای اثبات آن نیست. علیت صرفاً محصول عادت‌ها و رسوم است؛ رابطه‌ای ضروری میان اشیا و حوادث به نام «علیت» تحقق ندارد؛ چنان که اعتبار دلیل‌های استقرایی نیز مبتنی بر درستی پیش‌فرض‌هایی از قبیل یکنواختی عمل

طبیعت و مشابهت حوادث طبیعی با یکدیگر و یکسان بودن گذشته و حال و آینده است. اما این پیش‌فرض‌ها با تجربه حسی قابل اثبات نیستند. از این‌رو، دلیل‌های استقرایی و مانند آن‌ها معتبر نیستند. حاصل آن نگرش شکاکانه هیوم بدست‌کم - متوجه مسائلی فلسفی و کلامی^{۴۳} است و عمدتاً مسئله استقرا، علیت، جهان خارج، ماهیت خود و ادله وجود خداوند را به چالش می‌کشاند.

هیوم همچون شکاکان پورنی و پورنیسم، با وجود موضع شک‌گرایانه در مباحث نظری، به نوعی اعتقاد جزمی در مقام عمل تن در می‌دهد و از تعلیق حکم خودداری می‌ورزد و بر حسب عادات و رسوم، باورهای رایج را می‌پذیرد. از منظر وی، طبیعت ما را مجبور می‌کند که از تعلیق حکم امتناع ورزیم و احکامی را صادر کنیم؛ در شرایط عادی، باید به یک‌نواختی طبیعت و یکسان بودن آینده، حال و گذشته اعتقاد داشته باشیم و آن را مبنای استنتاج‌هایمان در باب ارتباط با جهان خارج قرار دهیم.^{۴۴}

اولین واکنشی که نسبت به شکاکیت هیوم صورت گرفت، راه حل رید بود. رید شکاکیت و ادله آن را که چندان مورد توجه اندیشمندان این عصر قرار نگرفتند، ملاحظه و بررسی کرد و برای پاسخ به شکاکیت وی، رئالیسمی مبتنی بر عقل سلیم و فهم متعارف ارائه نمود. راه حل رید این بود که به جای تکیه بر اصولی که فلسفه نوین بر آن‌ها مبتنی است، باید باورهای غیرقابل تردید را مبنای قرار دهیم و کاخ معرفت را بر اساس آن‌ها بنا کنیم. پایه‌ها و اصولی که فلسفه نوین بر آن‌ها بنا شده به شکاکیت مطلق و فراگیر می‌انجامند. علاوه بر این، برآیند نتایج آن‌ها با عقل سلیم و فهم متعارف در تعارض است. از این‌رو، باید در آن‌ها تجدید نظر کرد.

گرچه هیوم راه حل رید را نپذیرفت، متفکران بسیاری، همانند اُسوالد (Oswald)، بی‌تای (Beattie)، استوارت (Stewart)، براون (Brown)، آن راه حل را مناسب یافته، پذیرفتند، بلکه براون اظهار داشت همین راه حل را خود هیوم مطرح کرده است؛ زیرا هیوم معتقد است که حتی اگر نتوانیم به شکاکیت و ایرادهای آن پاسخ دهیم، نمی‌توانیم در مقام عمل، در

شکاکیت مطلق فرو غلیم و در تردیدی تمام عیار و فراگیر زندگی کنیم. طبیعت ما را بر آن می‌دارد که در این حوزه، از تعلیق حکم خودداری ورزیم و احکامی صادر کنیم. بدین‌سان از منظر براون، اختلاف هیوم و ریچد در این راه حل، صرفاً لفظی است و نه محتوایی.^{۴۵}

علاوه بر ریچد و پیروان وی، روشنگران آلمانی نظیر فرمی (I.S. Formey) و مرین (I.B. Merian) و شولسر (I.G. Sulzer)، که از رهبران آکادمی «پروسی‌ها» به حساب می‌آیند، هیوم را همچون پورنیسم، نقادی کرده، بر وی تاختند؛ چنان که در آلمان، افرادی همچون اشمن‌باخ (Eschmanbach) و پلاتنر (Platner) از طریق انتشار آثار شکاکانی همچون سکستوس، بارکلی و هیوم شکاکیت را تقویت کردند. و بالاخره این هیوم و آثار او بود که کانت را «از خواب جزمیت بیدار کرد» و او را به تأمل در باب توانایی عقل و دیگر قوای ادراکی و بررسی چگونگی امکان دستیابی به معرفت، بلکه ارائه‌ی طرحی نو در حل این مسئله واداشت. در عین حال، کانت احساس کرد که شکاکیت هیوم دستاوردهای روشنگری را با چالشی اساسی روبه‌رو ساخته‌اند. از این‌رو، در واکنش به شکاکیت مطلق و گسترده هیوم در پی یافتن راه‌حلی برای آن بود.^{۴۶}

دیدگاه کانت با نقدهای سهمگینی در قرن هجدهم و نوزدهم روبه‌رو شد. این‌گونه نقدها ضعف‌های اساسی دیدگاه او را در برابر شکاکیت روشن ساختند. هر چند کانت از شکاکیت یا نسبیّت‌گرایی می‌گریزد، در دام نسبیّت‌افراطی گرفتار می‌شود و در باب معرفت، دچار انسداد می‌گردد. به نظر منتقدان، دیدگاه و راه‌حل او راه را برای پورنیسم هموار می‌ساخت؛ زیرا از یک سو - بر اساس تعبیر شولزه (Schulze) خود کانت استدلال کرده است که نمی‌توان اشیای فی‌نفسه و واقعیات عینی را شناخت. و از سوی دیگر، نمی‌توان از پدیدارها و داده‌های سوپژکتیو به پدیده‌ها و پل زد و از طریق آن‌ها اشیا و واقعیات عینی را شناخت. بدین‌سان، برآیند نظریه کانت شکاکیتی پنهان و مخفی است که با دستاورد هیوم و شکاکیت مطلق وی تفاوتی ندارد.

در میان منتقدان کانت، هامَن (I.G.Hamann) از نگرش کانت و هیوم به نفع ایمان‌گروی کاملاً ضد عقلانی خود بهترین بهره‌برداری را کرد. او که متفکری دینی بود، استدلال‌های هیوم و کانت را از نظر نتیجه و پیامد، یکسان دانست و قایل شد که استدلال‌های آن دو نتیجه واحدی دارند و آن شکاکیت و ناتوانی انسان در دستیابی به معرفت از طریق ابزارهای خویش است. بدین‌سان، نمی‌توان از راه ابزارهای معرفتی و عقلانی به معرفت دست یافت، بلکه صرفاً از راه ایمان می‌توان به معرفت رسید. ایمان‌گروی وی، که در گذشته نیز رایج بود، تداوم پیدا کرد و افرادی همچون کی‌یرکگور (Kierkegard) و لامینیس (Lamennais) در بحبوحه جریان پوزیتیویسم، ماتریالیسم و ایدئالیسم قرن نوزدهم، به آن نگرش (یعنی ایمان‌گروی هامَن) جان تازه‌ای بخشیدند.^{۴۷}

کی‌یرکگور با استفاده از استدلال‌های سکستوس، هیوم، هامَن در برابر عقلانیت هگل واکنش نشان داد. او با گفته‌های آن‌ها شکاکیتی عام و فراگیر را اثبات کرد و آن را مبنای نیاز به ایمان و پایه ایمان‌گروی خود قرار داد. جریان ایمان‌گروی، که بر پایه‌های شکاکیت بنا شده بود، در قرن بیستم ادامه یافت و گستردگی ویژه‌ای پیدا کرد. در قرن بیستم، الهیات اگزیستانسیالیسم، که بازتاب اگزیستانسیالیسم فلسفی و آراء کی‌یرکگور در کلام مسیحی است، و نیز الهیات نئوآرتدوکس تنها مأخذ اساسی باورهای دینی را «ایمان» می‌دانند و معتقدند - به دلیل نقدهای شکاکیت - نمی‌توان با ابزارهای ادراکی به اثبات باورهای دینی پرداخت.^{۴۸}

می‌توان شلایرماخر، متکلم مسیحی قرن نوزدهم و بنیانگذار الهیات لیبرال، و پیروان وی را از این دسته به حساب آورد. او معتقد است که عقل نظری و عملی از اثبات عقاید دینی ناتوانند؛ تنها از راه تجربه دینی، که صرفاً احساس است، می‌توان به شریعت دست یافت. چنان که آشکار است، او دیدگاه ویژه خود در باب دین را بر ناتوانی عقل نظری و عملی مبتنی کرده در صدد یافتن ابزار دیگری به نام «تجربه دینی» است که از منظر وی معرفت‌بخش نیست. بدین‌سان، در قرن بیستم، با تنوع گسترده‌ای از نگرش‌های شکاکانه روبه‌رو می‌شویم

که در حوزه فلسفه، دین، اخلاق و مانند آن‌ها، معرفت‌های بشری را با چالش روبه‌رو ساخته‌اند.^{۴۹}

۹. شکاکیت و نسبیت‌گرایی معاصر

در میان نگرش‌های بسیاری که در اواخر قرن نوزدهم و قرن بیستم مشاهده می‌شوند، تنها تعداد کمی از آن‌ها به صراحت، شکاکانه یا نسبیت‌گرایانه است. گرچه معمولاً متفکران این دوره به صراحت، شکاکیت را نمی‌پذیرند و آن را مردود می‌شمارند و تنها تعداد کمی از آن‌ها به صراحت به شکاکیت تن داده‌اند، بسیاری از آن‌ها به شکاکیت یا نسبیت‌گرایی متاهی شده، نگرش آن‌ها مستلزم شکاکیت یا نسبیت‌گرایی است. با این وصف، می‌توان گفت: شکاکیتی پنهان بر اندیشه بسیاری از متفکران معاصر حکم فرماست. در عصر حاضر، علاوه بر ایمان‌گرایانی که از شکاکیت به نفع ایمان دینی بهره‌برداری می‌کنند، می‌توان شکاکانی را یافت که به صراحت و آشکارا به شکاکیت دل سپرده، از آن دفاع می‌کنند؛ شکاکانی همچون جرج سانتایانا (G. Santayana)، آلبرت کامو (A. Camus)، ماوژنر (Mauthner)، هانس‌های هینگر (H. Haihinger) و الاین (Alain).

سانتایانا قرائت دیگری از شکاکیت طبیعت‌گرایانه، همانند شکاکیت طبیعت‌گرایانه هیوم ارائه کرد، اما او شکاکیت خود را فراتر از شکاکیت هیوم می‌دانست. ماوژنر با نقد زبان به نوع دیگری از شکاکیت متمایل شد. عرفان بدون خدا نتیجه نگرش و تأملات وی است. او سیر عرفانی خاموش و عرفان بی‌خدا را مطرح کرد و خود را عارفی «خدانشناس» نامید؛ زیرا بر اساس نقد زبانی، به این امر رهنمون شد که خدا صرفاً اسم بوده، نامی مستقل همچون دیگر اشخاص است. آلبرت کامو و چند اگزیستانسیالیست هم‌فکر وی شکل دیگری از شکاکیت را ارائه کردند. کامو شکاکیت خود را بر اساس شکاکیت ایمان‌گروانه کی‌یرکگور و شستاو (Shestov) و شکاکیت نیچه بنا کرد.^{۵۰}

بنابراین، در قرن بیستم با شکل‌ها و قرائت‌های گوناگونی از شکاکیت روبه‌رو هستیم. علاوه بر قرائت‌های گوناگون شکاکیت فراگیر و تمام‌عیار، شکاکیت‌های محدودی نیز مطرح شده که عمدتاً شکاکیتی پنهان محسوب می‌شوند؛ از جمله پوزیتیویست‌ها در باب معرفت‌شناسی و دیگر معرفت‌های عقلی و آمپریست‌ها در باب معرفت جهان محسوس و پراگماتیست‌ها در باب معرفت‌هایی که کارایی عملی ندارند، هر یک شکلی از شکاکیت محدود را ارائه کرده‌اند. پوزیتیویست‌ها گزاره‌های غیرتجربی را بی‌معنا دانسته‌اند. آمپریست‌ها از زمان میل به این طرف معرفت به جهان محسوس را احتمالی می‌دانند و صرفاً توتولوژی‌های منطقی و ریاضی را یقینی می‌شمارند. افزون بر آن، در این عصر، قرائت‌های دیگری از نسبیت‌گرایی ارائه شده‌اند. جیمز، فروید، کارل مان‌هایم (Mannheim) و چارلز برد (Beard) معتقدند که معرفت نسبی است و نمی‌توان در مورد اشیا به معرفت مطلق دست یافت. حقایق نسبت به اشخاص و شرایط اقتصادی، اجتماعی یا روانی یا... متفاوت ونسبی‌اند.^{۵۱}

در نیمه دوم قرن بیستم، با رشد معرفت‌شناسی در فلسفه تحلیلی و کشورهای انگلیسی‌زبان، بازسازی معرفت انسان، به ویژه نسبت به جهان محسوس و اعیان مادی، تلاش گسترده‌ای انجام گرفته است. همزمان با این رخداد، در حالی این متفکران عمدتاً شکاکیت را مردود می‌شمارند که عده کمی به صراحت از شکاکیت دفاع می‌کنند که از میان آن‌ها ریچارد رُرتی، رابرت نوزیک، پی‌تر آنگر و میخائیل ویلیامز درخور توجه‌اند. کوااین گرچه به صراحت شکاک نیست، اما نگرش شکاکانه دارد و از مرگ معرفت‌شناسی و تحلیل آن به علوم تجربی دفاع می‌کند.^{۵۲}

در جریان فلسفه اروپایی، نسبیت‌گرایی به شکل یا اشکال تازه‌ای تقریر می‌گردد که از میان آن‌ها، هرمنوتیک فلسفی شایان ذکر است. هرمنوتیک فلسفی با تبیین فلسفی ویژه‌ای از ماهیت فهم انسان، اعتقاد به سیال و زمانی و تاریخمند بودن آن، و نیز ابتدای فهم انسان بر پیش

ساختارها و پیش فهم‌ها و تکثر و تعبیر آن‌ها بر اساس فرهنگ‌های اشخاص، مستلزم گونه‌ای از نسبیّت فهم و اندیشه است.

هم‌اکنون در برابر گرایش‌های افراطی تجربه‌گرایی و دیگر نگرش‌هایی که به شکاکیت یا نسبیّت‌گرایی منتهی می‌شوند، معرفت‌شناسی عقل‌گرایی مدتی در حال تجدید حیات است. اندیشمندانی همچون لورنس بنجور (L. Bonjour) و ریچارد فمرتن (R. Fumerton) به بازسازی عقل‌گرایی پرداخته و قرائت ویژه‌ای از آن را ارائه کرده‌اند.^{۵۳}

نقد و بررسی

بحث جداگانه در باب هر یک از نگرش‌های شکاکانه یا نسبیّت‌گرایانه در این مجال، نه مطلوب است و نه میسر. از این‌رو، باید بحث را به گونه‌ای دنبال کرد که علی‌رغم تنوع و کثرت آن نگرش‌ها، بتوان درباره همه یا مهم‌ترین آن‌ها به طور کلی داوری نمود. می‌توان انواع گوناگون شکاکیت و نسبیّت‌گرایی را چنین طبقه‌بندی کرد: شکاکیت و نسبیّت‌گرایی، همچون معرفت‌شناسی، بر دو گونه است: ۱. مطلق و فراگیر؛ ۲. محدود و مقید.

شکاکیت یا نسبیّت‌گرایی محدود به حوزه خاصی از معرفت‌های بشری اختصاص دارد و شامل همه معرفت‌های بشری نمی‌شود؛ همانند شکاکیت در حوزه اخلاق یا شکاکیت در قلمرو علوم تجربی یا شکاکیت در گستره معرفت‌های دینی. در برابر آن، شکاکیت یا نسبیّت‌گرایی مطلق به حوزه خاصی اختصاص ندارد و شامل همه معرفت‌های بشری می‌شود. همچنین می‌توان نسبیّت‌گرایی را دو گونه تلقی کرد: ۱. نسبیّت‌گرایی به لحاظ واقعیت؛ ۲. نسبیّت‌گرایی به لحاظ فهم و ادراک.

شکاکیت یا نسبیّت‌گرایی فراگیر (مطلق)

ادعاهای شکاکان و نسبیّت‌گرایان فراگیر آن‌قدر نامعقول، غیرعقلایی و غیرعقلانی است که کمتر خردمندی را می‌توان یافت که در حال عادی چنین ادعاهایی را مطرح کند. ممکن است

کسانی که این ادعا را مطرح کرده‌اند قصد شوخی داشته و به جدّ چنین سخنی نگفته باشند یا صرفاً خواسته‌اند تبخّر خود را در بحث نشان دهند یا اینکه طرح این گونه ادعاها به منظور اهداف سیاسی خاصی بوده است.^{۴۴} در هر صورت، می‌توان با استفاده از رویکرد قدما، که به وسیله متفکران مسلمان تکمیل شده و علم حضوری را بر آن نیز افزوده‌اند، ادعاها و استدلال‌های آنها را مردود دانست و به مجموعه‌ای از معرفت‌های حضوری و حصولی تردیدناپذیر، یقینی و غیرقابل زوال اذعان کرد. بر اساس این رویکرد، انسان به واقعیت - فی‌الجمله - معرفت دارد و این معرفت او یقینی، تردیدناپذیر و غیرقابل زوال است. شماری از معرفت‌های یقینی و تردیدناپذیر انسان به شرح ذیل می‌باشند:

- معرفت انسان به خود، صرف نظر از ویژگی‌ها و خصوصیات آن همچون مادی یا غیر مادی بودن نفس؛

- معرفت انسان به قوای تحریکی و عامل خود؛ یعنی قوایی که منشأ افعال بدنی انسان می‌شود.

- معرفت انسان به قوای ادراکی خود؛ همانند حواس ظاهری، عقل، حافظه و تخیل؛ انسان به این گونه قوا معرفت حضوری دارد و آنها را بدون واسطه مفاهیم و صورت‌های ذهنی می‌شناسد.

- معرفت انسان به مفاهیم و صورت‌های ذهنی خود؛ همه صورت‌ها، مفاهیم و قضایای ذهنی برای انسان با علم حضوری مشهود بوده، از این رو، خطاناپذیرند.

- معرفت انسان به احساسات و حالت‌های نفسانی خود؛ همانند بیم، امید، اضطراب، غم، عشق و محبت؛

- معرفت انسان به افعال جوانحی و بی‌واسطه خود؛ نظیر اراده، تفکر و تصمیم؛

- معرفت انسان به قوانین و اصول بدیهی منطق که مبین روش‌ها و قواعد تعریف و استدلال

- اصل امتناع تناقض، اعم از اجتماع نقیض‌ها یا ارتفاع آن‌ها؛

- اصل علیت؛

- هر کلّ از جزء خود بزرگ‌تر است.

- حقانیت و مطابقت برخی از ادراکات انسان با واقع و خطا نبودن همه آن‌ها؛ از جمله یقین به این امر که واقعیتی وجود دارد. انسان به خود، افعال، قوا و حالات نفسانی خود معرفت شهودی و علم حضوری دارد و گزاره مذکور - یعنی «واقعیتی وجود دارد» - دست‌کم، از آن علوم حضوری حکایت می‌کند.

بدین‌سان، با تحقق معرفت‌های یقینی بسیار، التزام به شکاکیت یا نسبیت‌گرایی فراگیر امری نامعقول است. اگر کسی علی‌رغم معرفت‌های ذکر شده و مانند آن‌ها، ادعای شکاکیت یا نسبیت‌گرایی فراگیر کند، باید گفت: به گونه‌ای دچار وسواس ذهنی و فکری شده است؛ انسان در حال عادی چنین ادعایی نمی‌کند. بدین‌روی، نباید در تحقق معرفت یقینی و مطلق تردید کرد. ما معرفت‌های یقینی بسیاری داریم و با وجود این مجموعه از معرفت، هرگونه شک و تردید در امکان و دست‌یابی به معرفت معقول نیست. کسانی در این‌گونه معرفت‌ها تردید می‌کنند که به وسواس در اندیشه و فکر دچار شده باشند.

از سوی دیگر، ادعای شکاکیت یا نسبیت‌گرایی فراگیر ادعایی خودمتناقض بوده، مستلزم اعتراف به دست‌یابی به معرفت یقینی است. بنابراین، ادعای مذکور از این نظر نیز ادعایی نامعقول و غیرعقلایی است. توضیح آنکه این ادعا، که «هیچ معرفت یقینی و مطلق ممکن نیست»، آیا بدان معرفت دارید یا به آن معرفت ندارید؟ اگر بگویند: بدان معرفت داریم و آن را می‌دانیم، پس به یک معرفت یقینی اعتراف کرده و بدین صورت، ادعای خود را نقض نموده‌اند و نه تنها به امکان معرفت، بلکه به تحقق آن اذعان کرده‌اند. اما اگر بگویند: بدان معرفت یقینی نداریم، بلکه بدان شک یا ظن یا وهم داریم، این گفته بدان معناست که نقیض

آن محتمل است و معرفت یقینی فی‌الجمله ممکن می‌باشد. بدین‌سان، ادعای آن‌ها در هر صورت، دست‌خوش تناقض بوده، خود را نقض می‌کند.

ممکن است بر بیان مزبور اشکال شود که این‌گونه قضایا، یعنی قضایایی همچون «ما هیچ معرفت یقینی نداریم» یا «ما هیچ‌گونه معرفت مطلقى نداریم» یا «دست‌یابی به معرفت یقینی و مطلق ممکن نیست»، فرازبان بوده، ناظر به خود نیستند، بلکه صرفاً از غیر خود حکایت می‌کنند. از این‌رو خودمتناقض نیستند.

می‌توان به اشکال مذکور پاسخ‌های گوناگونی داد: اولاً، به خود ناظر بودن گزاره‌ای، امری قراردادی، تابع سلیقه و دلخواه ما نیست؛ چنان‌که حکم در گزاره‌های حقیقه شامل همه افراد محقق و مقدر شده، شمول حکم نسبت به همه افراد یا خروج دسته‌ای از افراد از آن حکم تابع سلیقه و دلخواه نیست. وقتی گفته می‌شود: «مجموع زوایای هر مثلثی ۸۰ درجه است» یا «هر عددی یا زوج است یا فرد» یا «هر انسانی فانی است» حکم‌های مذکور در این قضایا بر تمام اموری که انسان، عدد و مثلث نامیده می‌شوند صادق هستند. از این‌رو، این ادعا که «ما هیچ معرفت یقینی یا مطلقى نداریم»، خود یک گزاره است و گزاره یکی از اقسام معرفت (حصولی) به حساب می‌آید. اکنون جای این پرسش است که به این قضیه چه نوع معرفتی داریم؟ آیا معرفت بدین قضیه، معرفتی یقینی است یا نه؟ بدین‌سان، ادعای نسیت‌گرایان و شکاکان فراگیر هر معرفتی را دربر می‌گیرد. به دلیل آنکه هر یک از ادعاهای آن‌ها، خود قضیه و در واقع، نوعی معرفت است، پس شامل خود آن ادعاها نیز می‌شود.

ثانیاً، حتی اگر بپذیریم که این‌گونه قضایا ناظر به خود نیستند و شامل خود نمی‌شوند، باز جای این پرسش هست که دعوای شکاکان و نسیت‌گرایان، همانند این ادعا که «دست‌یابی به معرفت یقینی و مطلق ممکن نیست»، یا «هیچ معرفت یقینی و مطلقى وجود ندارد»، آیا قضیه است یا نیست؟ اگر قضیه است، حکم آن چیست؟ آیا استثنا از حکم آن ادعاست یا می‌توان آن را صرفاً یک توصیه یا پیشنهاد تلقی کرد؟ به راستی ادعای اینکه این گزاره صرفاً پیشنهاد

است، چه معنا و مفهومی دارد و بر فرض که معنا و مفهومی داشته باشد، چه مشکلی را حل می‌کند؟ آیا نوعی بازی با الفاظ نیست؟

حاصل آنکه ادعای شکاکیت یا نسبیّت‌گرایی مطلق و فراگیر خودمتناقض بوده، خود را نقض می‌کند. از این‌رو، چنین ادعایی معقول و عقلانی نیست.

از سوی دیگر، اگر شکاکان بخواهند برای ادعاهای خود استدلال کنند، استدلال‌های آن‌ها علاوه بر پاسخ‌های حلی، پاسخ‌های نقضی دارد و هرگونه استدلالی بر نفی علم و معرفت مستلزم اعتراف به چندین علم و معرفت است؛ از جمله: علم به خطا و ناصواب بودن ادراک خطایی، علم به قوهٔ ادراکی خطاکننده (یعنی حس یا عقل)، علم به اعتبار قوانین منطق و صحّت استنتاج بر اساس آن‌ها، علم به نتیجهٔ استدلال، علم به اصل عدم تناقض و مانند آن‌ها. قبول خطا در ادراک مستلزم این است که وجود واقعیت و شناخت فی‌الجملهٔ آن پذیرفته شود. اگر ما در جهل مطلق غوطه‌وریم و نمی‌توانیم حقیقت را از خطا تمییز دهیم و دست‌یابی به معرفت را ناممکن می‌دانیم، وجود خطا را چگونه توجیه می‌کنیم؟

بدین‌سان، شکاکیت فراگیر یا نسبیّت‌گرایی مطلق نگرشی نامعقول است. برای هیچ خردمندی معقول نیست که در شکاکیت یا نسبیّت‌گرایی مطلق غوطه‌ور شود. اگر واقعاً نسبیّت یا شکاکیتی وجود داشته باشد، شکاکیت و نسبیّت‌گرایی محدود خواهد بود، نه مطلق. کسی که واقعاً دچار شکاکیت مطلق شود، با خود دچار تناقض می‌گردد. دست‌کم، وجود خود او، قوای ادراکی و حالات نفسانی او برای او یقینی و تردیدناپذیرند. اگر بپذیریم که ممکن است نسبیّت‌گرا یا شکاک مطلق وجود داشته باشد، او نمی‌تواند چیزی را اثبات کند و نیز نمی‌تواند چیزی را ردّ و ابطال نماید. ردّ و ابطال مستلزم پذیرفتن عقل، استدلال، تفکر، صحّت قواعد منطقی استنتاج، اصل تناقض و مانند آن‌هاست. اگر قانون تناقض باطل باشد، هرگز نمی‌توان نتیجهٔ استدلالی را پذیرفت یا گفتهٔ کسی را به دلیل تناقض آمیز بودن، مردود دانست؛ زیرا بر فرض، تناقض ممتنع نیست و نقیض نتیجهٔ استدلال او ممکن است.

علاوه بر پاسخ‌های نقضی به ادعاها و استدلال‌های شکاکان و نسبیت‌گرایان مطلق، می‌توان در برابر آن‌ها پاسخی حلی ارائه کرد. نظام معرفت‌شناسی که بر اساس نگرش متفکران مسلمان می‌توان اقامه کرد، در واقع پاسخی حلی به دعاوی و استدلال‌های آن‌هاست. این نگرش بر بدیهیات واقعی خطاناپذیر و مطلق و علوم حضوری خطاناپذیر مبتنی است.^{۵۵}

حاصل آنکه شکاکیت و نسبیت‌گرایی فراگیر امری نامعقول و غیرعقلانی است، تا آنجا که می‌توان در ادعاهایی که از شکاکان یا نسبیت‌گرایان مطلق نقل شده است، تردید کرده، پرسید: آیا آن‌ها به جد چنین سخنانی گفته‌اند یا قصد شوخی و بذله‌گویی داشته‌اند یا اینکه با طرح این‌گونه دعاوی غیرمعقول، مقاصدی سیاسی در سر می‌پرورانده‌اند یا اینکه دچار وسواس فکری بوده‌اند؟^{۵۶} در هر صورت، ابطال شکاکیت و نسبیت‌گرایی مطلق چندان دشوار نیست؛ گو اینکه نجات کسانی که واقعاً در این گرداب غوطه‌ور شده و بیدار کردن وجدان خفته آن‌ها، بخصوص شکاکانی که دچار وسواس ذهنی و فکری شده‌اند، بسیار دشوار است.

شکاکیت یا نسبیت‌گرایی پیچیده

با وجود وضوح بطلان شکاکیت یا نسبیت‌گرایی فراگیر، برخی از قرائت‌های شکاکیت و نسبیت‌گرایی، پیچیده است و درک و فهم و نقد آن‌ها به دقت و تأمل بیشتری نیاز دارد. به نظر می‌رسد در میان دعاوی شکاکان، دو ادعا از همه دشوارتر و پیچیده‌ترند: ۱. تردید در معرفت به جهان محسوس؛ ۲. تمایز میان پدیدار و پدیده.

ادعای اول مستلزم شکاکیت و تردید در وجود جهان محسوس است. بررسی این ادعا که مستلزم نوعی شکاکیت محدود است، مجال دیگری می‌طلبد.

در اینجا، صرفاً ادعای دوم را، که مستلزم گونه‌ای نسبیت‌انگاری در فهم بشری است، بررسی می‌کنیم.^{۵۷} توضیح آنکه نسبیت‌انگاری به دو گونه متصور است: ۱. نسبیت‌گرایی به لحاظ واقع؛ ۲. نسبیت‌گرایی به لحاظ فهم انسانی. تمایز میان پدیده و پدیدار به نسبیت‌گرایی از نوع دوم، یعنی نسبیت‌گرایی به لحاظ فهم آدمی، می‌انجامد و این همان محذوری است که

کانت در تمهیدات، تلاش می‌کند از آن بگریزد و خود را از این گونه اتهام‌ها برهاند. در هر صورت، راه‌حل وی مبتنی بر تمایز میان پدیده و پدیدار است. او ادعا می‌کند که میان اشیا چنان‌که هستند و چنان‌که بر ما پدیدار می‌شوند، تفاوت است و ما صرفاً به پدیدارها دسترسی داریم، اما نمی‌توانیم پدیده‌ها را شناخته، به آن‌ها دسترسی داشته باشیم. با ذهن‌های متفاوت، پدیدارها و نموده‌ها نیز گوناگون خواهند بود. ممکن است شیء برای من به گونه‌ای پدیدار شود، اما برای شما به گونه‌ای دیگر. دسته‌ای از مفاهیم و مقولات، فطری بوده، جزء سرشت ذهن آدمی‌اند. عمل فهم آن‌گاه به وقوع می‌پیوندد که آنچه به ذهن می‌آید با مقولات ذهنی آمیخته گردد. نمی‌توان آن دو را از یکدیگر جدا کرد و به ذات بود و پدیده معرفت یافت. بدین‌سان، از منظر کانت، ادراک و فهم آدمی محصول تفاعل ذهن و عین است؛ یعنی ادراک از آمیخته شدن آنچه از خارج در ذهن منعکس می‌گردد، با مفاهیم فطری ذهنی به دست می‌آید. از این‌رو، نمی‌توان خود واقعیت عینی را شناخت.^{۵۸}

بنابراین، اولاً نظریه کانت دچار محذور نسبت در فهم است. این نظریه صرف‌نظر از این محذور بزرگ، بر نگرش فلاسفه بسیاری تأثیر داشته و افکار بسیاری را متأثر ساخته است. می‌توان از جمله پیامدهای دیدگاه نسبت‌گرایانه کانت به تأثیر آن بر نگرش‌های هرمنوتیک فلسفی و دیگر مکتب‌های فلسفی اروپایی و نیز برخی از دیدگاه‌های کلامی، همچون پلورالیسم دینی اشاره کرد. جان هیک برای رفع مشکل تعارض‌های ادیان، به اصل معرفت‌شناختی کانت مبنی بر تمایز میان پدیده و پدیدار و اختلاف منظرها استناد می‌کند. به هر حال، راه حل کانت، با وجود اینکه به منظور حل مشکل معرفت بشری ارائه شده، دشواری‌های بسیاری ایجاد کرده است و پس از او گروهی بسیار، خواسته یا ناخواسته، در دام نسبت‌گرایانه او گرفتار آمده‌اند. او کوشید مشکل معرفت بشری را به خوبی نشان دهد، اما راه حل وی خود مشکل بزرگ‌تری بود که بر سر راه پر سنگلاخ معرفت بشری قرار گرفت. به نظر می‌رسد مسئله دیو دکارتی (Demon Cartesian) و مانند آن^{۵۹} در برابر این معضل، ناچیزتر بوده، حل آن بسیار آسان‌تر باشد.

حاصل اولین نقد این است که ادعاهایی نظیر «تمایز میان پدیده و پدیدار و اصرار بر ناشناختی بودن پدیده» و «قول به مفاهیم و مقولات فطری» و «پذیرش اینکه با ذهن‌های گوناگون، نمودها گوناگون می‌شوند» مستلزم نسبیّت‌گرایی فراگیر و شکاکیت لجام‌گسیخته‌ای است که خردمندان، از جمله شخص کانت، همواره از آن می‌گریخته و به دنبال راه حلی برای آن بوده‌اند. کانت از یک سو، استدلال کرده است که نمی‌توان بودها و واقعیات عینی اشیا - یعنی اشیا را چنان‌که هست - شناخت. از سوی دیگر، مدعی است نمی‌توان از پدیده‌ها و داده‌های سوپژه به پدیده‌ها پل زد. علاوه بر این، از منظر وی با اذهان گوناگون، نمودها و پدیدارها گوناگون می‌شوند. ممکن است شیبی به نظر من به گونه‌ای پدیدار شود و به نظر دیگری به گونه دیگر. بدین سان، برآیند نظریه کانت شکاکیتی پنهان یا نسبیّت‌گرایی مخفی است که قرآنتی از شکاکیت و نسبیّت‌گرایی مطلق به حساب می‌آید، در صورتی که کانت در واکنش به شکاکیت مطلق و گسترده هیوم در پی یافتن راه حلی برای آن بود.

ثانیاً، کانت مدعی است که از انضمام پیش‌ساخته‌ها و مفاهیم فطری ذهن با آنچه از خارج به ذهن راه یافته، معرفت به دست می‌آید. اگر معرفت (گزاره‌ای) به معنای گزاره صادق و مطابق با واقع بوده، صدق یکی از ارکان و مقومات آن باشد، در این صورت، آیا می‌توان گفت: آنچه انسان بدان دست می‌یابد معرفت است؟

ثالثاً، اصل معرفت‌شناختی کانت که سبب بر تمایز پدیدار و پدیده است، ادعایی خودمتناقض است. توضیح آنکه بر اساس اصل مذکور، کانت مدعی است: ما به واقعیت‌های اشیا چنان‌که هستند، معرفت نداریم، بلکه ما اشیا را چنان‌که برای ما پدیدار می‌گردند، می‌شناسیم؛ زیرا ما به پدیده‌ها و بودها دست‌رسی نداریم. پدیده‌ها پس از راه یافتن به ذهن، رنگ ساختارهایی را که در ذهن هستند، می‌گیرند. ما بدون آن مفاهیم پیش‌ساختار نمی‌توانیم واقعیت عینی را درک کنیم. اکنون جای این پرسش است که معرفت ما به ادعاها و گزاره‌های مزبور چگونه است؟ آیا ما به واقعیتی که این‌گونه گزاره‌ها حاکی از آن است چنان‌که هست،

معرفت داریم، یا چنان که بر ما پدیدار می‌شود؟ به تعبیر دیگر، محکی این گزاره‌ها پدیده است، یا اینکه این گونه گزاره‌ها نیز حاکی از بودها و واقعیت‌هایی هستند که این چنین بر ذهن ما پدیدار شده و نمود یافته‌اند؟ اگر کانت و پیروان او شق اول را بپذیرند، مستلزم این است که ادعاها و گزاره‌های مزبور نقض گردند؛ زیرا در این صورت، به تحقق معرفت‌ها و گزاره‌هایی که حاکی از بودها و پدیده‌ها - یعنی واقعیت اشیا چنان که هستند نه چنان که پدیدار می‌شود - اعتراف شده است. اما اگر شق دوم را - یعنی اینکه گزاره‌های مذکور نیز حاکی از نمود و پدیداری هستند که بر ذهن ما چنین نمایان و پدیدار شده‌اند - اختیار کنند، مشمول قاعده‌ای که خود کانت بدان تصریح می‌کند - که این اصول اعتبار مطلق ندارند - قرار می‌گیرد. از منظر ایشان، ویژگی و حقیقت معرفت و فهم چنین است، اما از منظر دیگران چنین نیست. از منظر دیگران، انسان می‌تواند به درک پدیده‌ها و واقعیت اشیا نایل شود و نه صرفاً پدیداری از آن‌ها؛ انسان به بودها دست می‌یابد، نه صرفاً نمودها. بدین روی، ادعای ایشان در هر صورت نقض می‌گردد.

رابعاً، انسان با مراجعه به ذهن و عقل و با تأمل در درون خود، می‌یابد که ذهن یا عقل او مفاهیمی فطری که جزء سرشت آن باشند ندارد، بلکه او به تدریج به مفاهیم دست می‌یابد. البته نفی مفاهیم فطری با این نگرش که انسان نسبت به برخی امور معرفت حضوری فطری دارد، منافاتی ندارد. بدین‌سان، هیچ قسمی از اقسام علوم حصولی، اعم از مفاهیم و گزاره‌ها، برای انسان فطری نیست؛ وجدان و تأمل درونی به روشنی ادعای فطری بودن برخی از علوم حصولی انسان را نفی می‌کند.

خامساً، عمده‌ترین پاسخ، که پاسخی حلی است، این است که با توجه به دو مسئله ذیل، می‌توان به نگرش کانت و متأثران از وی، که مستلزم شکاکیت یا نسبیّت در فهم است، و نیز به دعاوی همه نسبیّت‌گرایان و شکاکان پاسخ گفت:

۱. اقسام و ویژگی‌های مفاهیم کلی و تمایز میان آن‌ها؛
۲. معیار صدق گزاره‌ها که مفاهیم اجزای تشکیل‌دهنده آن‌ها هستند.

بحث را با مسئله اول، یعنی اقسام و ویژگی‌های مفاهیم کلی و تمایز میان آن‌ها، آغاز می‌کنیم. توضیح آنکه بر اساس طبقه‌بندی مفاهیم از منظر حکما و منطق‌دانان مسلمان، مفاهیم کلی به سه دسته اساسی منقسم می‌شوند:

۱. مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی؛ ۲. معقولات ثانیة فلسفی یا مفاهیم فلسفی؛ ۳. مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیة منطقی.

وجوه تمایز یا ویژگی‌های معقولات اولی و معقولات ثانیة بدین شرح می‌باشند:

۱. معقولات اولی معمولاً مسبوق به صورت‌های جزئی هستند و با واقعیت‌های خارجی به نحوی عینیت دارند، بر خلاف معقولات ثانیة که مسبوق به صورت‌های جزئی نیستند و رابطه آن‌ها با واقعیت‌های خارجی رابطه این‌همانی نیست.

۲. ذهن در پیدایش معقولات اولی منفعل است، نه فعال. معنای این سخن آن است که شماره و کثرت معقولات اولی تابع شماره و کثرت واقعیت‌هایی است که نفس آن‌ها را بی‌واسطه یا با واسطه یافته است، بر خلاف معقولات ثانیة که ذهن در پیدایش آن‌ها فعال است نه منفعل، و کثرت آن‌ها مبتنی بر کثرت واقعیت‌هایی نیست که نفس یافته است.

۳. معقولات اولی مابازای خارجی جداگانه دارند، اما معقولات ثانیة مابازای خارجی جداگانه ندارند.

۴. معقولات اولی قالب‌های مفهومی‌اند و از چیستی و حدود ماهوی اشیا حکایت می‌کنند؛ ولی معقولات ثانیة اوصاف وجود بوده، از نحوه هستی اشیا و نه چیستی آن‌ها حکایت دارند.

معقولات ثانیة فلسفی و منطقی، علی‌رغم اشتراک آن‌ها در وجوه ذکر شده، به لحاظ ویژگی اخیر، از یکدیگر متمایزند. معقولات ثانیة فلسفی صفت اشیا و واقعیات خارجی‌اند، اما معقولات ثانیة منطقی صفت اشیا و واقعیت‌های ذهنی. به تعبیر دیگر، مفاهیم فلسفی اوصاف وجود خارجی‌اند، ولی مفاهیم منطقی اوصاف وجود ذهنی.^{۶۰}

بدین‌روی، هیچ‌یک از مفاهیم کلی - نه فلسفی، نه منطقی و نه ماهوی - فطری و پیش‌ساخته ذهن آدمی نیست. ذهن انسان از ابتدای آفرینش مفاهیم فطری ندارد، بلکه این مفاهیم را عقل

معمولاً با استفاده از پیش زمینه‌های حسّی یا شهودی می‌سازد. شاید تعبیر حکمای مسلمان از مفاهیم فلسفی و منطقی به «معقولات ثانیه» گویای این حقیقت باشد که این دسته از مفاهیم عقلی پس از پیدایش مفاهیم ماهوی در ذهن، ایجاد شده، عقل با سازوکاری ویژه آن‌ها را می‌سازد و ما با کمک آن‌ها - یعنی معقولات ثانیه - وجودهای ذهنی و خارجی و اوصاف و نحوه‌های آن‌ها را می‌شناسیم.

تفاوت این نگرش یا راه‌حل با نگرش کانت آشکار است. کانت بر آن است که پدیده‌ها و اشیا را چنان که هستند ادراک نمی‌کنیم، بلکه نمودی از آن‌ها برای ما پدیدار می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر، نگرش کانت مبتنی بر این امر است که عمل فهم و ادراک از طریق انضمام مفاهیم ذهنی با پدیده‌هایی که به ذهن راه یافته و آمیخته شدن آن‌ها با یکدیگر حاصل می‌شود. بخشی از این مجموعه، از خارج و بخشی از ذهن است. مقولات کانتی، فطری و جزء ساختار ذهن آدمی هستند. اما بر اساس نگرش حکمای مسلمان، هیچ گزاره یا مفهومی فطری، به معنای پیش‌ساختار ذهن، وجود ندارد و ما به راستی، پدیده‌ها، بودها و نفس واقعی‌های عینی را می‌شناسیم، نه نمودها و پدیدارها را.

برای اینکه پاسخ ما به نگرش کانتی‌ها و همه نسبت‌گرایان و شکاکان کامل گردد، لازم است به مسئله معیار صدق یا ارزش شناخت نیز توجه کنیم. پس از آنکه روشن شد ما مفاهیم و پیش‌ساختارهای ذهنی نداریم، اکنون باید به این ادعا پردازیم که چگونه گزاره‌ها از واقعیات عینی، بودها و پدیده‌ها حکایت می‌کنند، نه از نمودها و پدیدارها؛ گزاره‌هایی که مفاهیم مذکور، به ویژه مفاهیم و معقولات ثانیه ساخته عقل و ذهن، از اجزای تشکیل‌دهنده آن‌ها هستند؟

راه حل مورد انتخاب در پاسخ به این مسئله، با استفاده از رویکرد منطقدانان و حکمای مسلمان، قرائت ویژه‌ای از مبنای گروهی است. توضیح آنکه قضایا به دو دسته اساسی تقسیم می‌شوند: یا بدیهی و پایه‌اند یا نظری و غیرپایه. معیار صدق گزاره‌های نظری، اعم از پیشین و پسین، این است که به بدیهیات ارجاع یابند. در صورتی صدق و مطابقت گزاره‌ای با واقع

محرز می‌گردد که بتوانیم آن گزاره را به بدیهیات برگردانیم، و گرنه نمی‌توان مدعی صدق آن بود. گزاره‌های پسین پایه با گزاره‌های پیشین پایه متفاوت‌اند، اما گزاره‌های پسین، اعم از نظری و پایه، در صورتی صدق آن‌ها محرز می‌گردد که به بدیهیات اولیه یا وجدانیات ارجاع یابند. آن دسته از گزاره‌های پسین که به بدیهیات اولیه ارجاع نیابند، مفید یقین به معنای اخص نیستند، هر چند ممکن است مفید یقین روان‌شناختی بوده یا حتی بر اساس روش ابتکاری شهید صدر،^{۱۱} یقین روان‌شناختی تحت شرایطی و در مواردی، به یقین ابژه (موضوعی) تبدیل گردند.

معیار صدق وجدانیات ارجاع آن‌ها به علوم حضوری است و در مورد ملاک صدق بدیهیات اولیه، دو معیار ارائه شده است: ۱. ارجاع آن‌ها به علوم حضوری؛ ۲. اولی بودن و به علت و حدّ وسط نیاز نداشتن. شرح این نظریه مجال بیشتری می‌طلبد.^{۱۲}



پی‌نوشت‌ها

۱. محمد خوانساری، *منطق صوری*، ج ۲، ص ۲۲۴ و ۲۲۵.
۲. رک: نگارنده، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره))، فصل اول.
۳. رک: فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، ج دوم، (تهران، سروش، ۱۳۳۸)، ج ۱، ص ۹۹-۱۱۶ / علی‌مراد داودی، «سوفسطائیان»، *مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران*، ش ۹۰ / یوسف کرم، *تاریخ الفلسفه اليونانیه*، (بیروت، دارالقلم، بی‌تا، ص ۴۵-۴۹).
۴. رک: مجموعه آثار افلاطون، رساله تئاتوس، ترجمه محمدحسن لطفی (تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰).
۵. رک: نصیرالدین الطوسی، *نقد المحصل*، تحقیق عبدالله نورانی، (تهران، دانشگاه تهران و مک کیل ۱۳۵۹)، ص ۴۶.
۶. رک: مجموعه آثار افلاطون، رساله «تئاتوس»، ترجمه محمدحسن لطفی (تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰)، ج ۳، ص ۱۲۹۴.
۸. همان، ص ۱۲۹۵.
۹. دبلیو. کی. سی‌گاتری، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکر روز، ۱۳۷۵، ج ۱۱، ص ۶۹.
۱۰. امیل بریه، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی‌مراد داودی، ج دوم، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۳۷-۱۴۲ / یحیی مهدوی، *شگاکان یونان*، ص ۸۷ و ۹۹ و نیز رک:
11. *Encyclopedia of Philosophy*, Edwards (ed), Scepticism.
امیل بریه، پیشین، ج ۲، ص ۱۳۸ و ۱۳۹ / یحیی مهدوی، پیشین، ص ۸۹ و ۸۸.
۱۲. فردریک کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، سروش، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷۵.
۱۳. همان، ص ۴۷۵.
۱۴. فردریک کاپلستون، پیشین، ج ۱، ص ۴۷۶.
۱۵. امیل بریه، پیشین، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۵۶ / یحیی مهدوی، پیشین، ص ۹۵-۱۱۵.
۱۶. یحیی مهدوی، پیشین، ص ۱۱۷ / امیل بریه، پیشین، ج ۲، ص ۱۵۲.
۱۷. فردریک کاپلستون، پیشین، ج ۱، ص ۴۷۸-۴۷۶.
۱۸. امیل بریه، پیشین، ج ۲، ص ۱۶۰.
۱۹. همان، ص ۱۶۱.
20. Probabilism.
رک: فردریک کاپلستون، پیشین، ج ۱، ص ۴۷۹-۴۷۵ / امیل بریه، پیشین، ج ۲، ص ۱۴۸-۱۶۶ / یوسف کرم، *تاریخ الفلسفه اليونانیه*، لبنان، دارالقلم، ۱۹۷۹، ص ۲۳۶-۲۳۵.
۲۲. امیل بریه، پیشین، ص ۲۲۳-۲۲۶ / فردریک کاپلستون، پیشین، ص ۵۰۸-۵۳۲ / یوسف کرم، پیشین، ص ۲۴۲-۲۴۴.

۲۴-۲۳. همان.

۲۵. فردریک کاپلستون، پیشین، ج ۱، ص ۵۰۸-۵۱۱ / یحیی مهدوی، پیشین، ص ۱۳۸-۱۳۲ / امیل بریه، پیشین، ج ۲، ص ۲۱۷-۲۲۱.

۲۶-۲۷. امیل بریه، پیشین، ج ۲، ص ۲۲۲.

28. See: F. Copelston, A History of Philosophy, vol.II, pp. 51-55 / R. Popkin, Skepticism (In Encyclopedia of Philosophy, P. Edwards(ed))vol.7, p.451.

و نیز یوسف کرم، پیشین، ص ۲۸-۲۰.

29. A History of Philosophy, Ibid, p 54.

30. R. Popkin, Skeptisim, p 451 / F. Copelston, Ibid, pp. 228-230.

31. R. Popkin, Sceptisim in Encyclopedia of Philosophy, Vol. 7, P. 450.

32. Ibia, p.451.

۳۳. لوین و دیگران، فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، ۱۳۵۱، ص ۱۶۳-۱۶۲.

۳۴. رک: پیشین.

۳۵. ویل دورانت، تاریخ تمدن، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۱۰۵۱.

36. See, F.Copleston, A History of Philosophy (USA : Newman press, 1985) Vol.3, PP.228-230 & Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol.6, pp: 485-489 & The Encyclopedia of Philosophy, P. Edwards (ed), Vol. 7, P.452.

و نیز رک: پیتربک، مونتی، ترجمه اسماعیل سعادت تهران، طرح نو، ۱۳۷۳/یوسف کرم، تاریخ الفلسفه الحدیثه، لبنان، دارالقلم، بی‌تا، ص ۲۶۳.

37. Cogito ergo sun.

38. R. Popkin, Skeptisim, p 454 / F. Copelston, Ibid.

39. Ibid.

40. Ibid, pp. 454-455

۴۱. ونه دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱، ص ۷ و ۸.

42. F. Copelston, Ibid, vol.5

43. Ibid.

44. Ibid, p 456.

45. Ibid.

۴۶-۴۴. رک: محمد حسین‌زاده، فلسفه دین، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶)، فصل اول.

48. R. Popkin, Skeptisim, vol.3, pp 457-459.

۴۹. شک نیز گونه‌ای از اندیشه است.

50. See: M.Willams, Unnatural Doubts, Oxford, Blackwell, 1991 / Peter Unger, Ignorance, Oxford, Clarendon Press, 1975.

51. See: L.Bonjour, In Dedence of Pure Reason / Resurreting old-Fashioned Foundationalism, 001.

۵۲. هیوم خود چنین رویکردی را «شکاکیت متأخر» نامیده است.

53. R. Popkin, History of Scepticism, Arom Kramus to spinoza in Encyclopedia of Philosophy, P. Edwards ed, Vol.7, PP.449,460.

۵۴. فردریک کاپلستون، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۳.

۵۵. ر.ک: نگارنده، پیشین، فصل نهم و هفتم.

۵۶. ر.ک: نگارنده، پیشین، فصل هشتم و نهم. در این نوشتار، راه حل اندیشمندان مسلمان و مغرب زمین به اختصار ذکر گردیده و ارزیابی شده است.

۵۷. ایمانوئل کانت، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۱-۱۶۶.

۵۸. فردریک کاپلستون، پیشین، ج ۱، ص ۱۱۳.

۵۹. ر.ک: رنه دکارت، پیشین، تأمل ششم / نصیرالدین الطوسی، پیشین، ص ۴۹-۴۴ / نگارنده، پیشین، فصل هفتم.

۶۰. نگارنده، پیشین، فصل هفتم. در این فصل، ویژگی‌های مذکور به تفصیل توضیح داده شده است.

۶۱. ر.ک: سیدمحمدباقر الصدر، الأمس المنطقية للأستقراء، (بیروت، دارالتعاریف، بی‌تا)، ص ۳۵۵-۴۱۹ / المرسل، الرسول، الرسالة (بیروت، دارالتعاریف، بی‌تا)

۶۲. همان، فصل نهم و هفتم.

منابع.....

الف. فارسی و عربی

- الصدر، سیدمحمدباقر، فلسفتا، (بیروت، دارالفکر، ۱۹۷۰)
- الصدر، سیدمحمدباقر، الأسس المنطقية للأستقراء، (بیروت، دارالتعاريف، بی تا)
- احمدی، بابک، کتاب تردید، (تهران، نشر مرکز ۱۳۷۴).
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد داودی، (تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴، ج دوم).
- حسین زاده، محمد، پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی، (قم، مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۲)
- حسین زاده، محمد، فلسفه دین، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶)، فصل اول.
- خراسانی، شرف‌الدین، از سقراط تا ارسطو، (تهران، دانشگاه ملی ایران، ۱۳۵۶، ج دوم).
- خوانساری، محمد، منطق صوری، ج ۲، (قم، بی تا، بی نا)
- داودی، علی مراد، سونسطائیان، (تهران، دانشگاه تهران «مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی»، ش ۹۰).
- دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱).
- دورانت، ویل، تاریخ تمدن، ترجمه احمد آرام و دیگران، (تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰).
- راسل، برتراند، علم ما به عالم خارج، ترجمه منوچهر بزرگمهر، (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹).
- راسل، برتراند، مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، (تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷).
- طوسی، نصیرالدین، نقد المحصل، تحقیق عبدالله نورانی، (تهران، دانشگاه تهران و مک گیل، ۱۳۵۹).
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، (تهران سروش، ۱۳۷۵، ج ۱).
- کانت، ایمانوئل، تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷).
- کرم، یوسف، تاریخ الفلسفه اليونانیه، (لبنان، دارالقلم، ۱۹۷۹م).
- کمپرتس، تئودور، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵).
- گاتری، دبلیو. کی. سی، تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، (تهران، فکر روز، ۱۳۷۵).
- لوین و دیگران، فلسفه یا پژوهش حقیقت، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، (تهران، جاویدان، ۱۳۵۱).
- مجموعه آثار افلاطون، رساله تئاتوس، ترجمه محمدحسن لطفی، (تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰).
- مهدوی، یحیی، شکاکان یونان، (تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶).
- هاسپرس، جان، درآمدی بر فلسفه تحلیلی، ترجمه سهراب علوی‌نیا، (تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۷۰).

ب. انگلیسی

- Barry, stroud The, *Significance of philosophical Scepticism*, (Oxford: Clarendon Press, 1984);
- Copleston, F. *A History of Philosophy*, (USA: Newman, Press, 1985);
- Craig, Edward, *Routledge Encyclopedia of philosophy*, (London, Routledge, 1998);
- Everson, Stephen, *Companion to Ancient Thought: Epistemology*, (Cambridge, university Press, 1990);
- Harman, Gilbert, *Skepticism and the Definition of Knowledge*, (USA: Harvard University, 1990);
- Kekes, John, *A Justification of Rationality*, (USA: state University of New York, 1976);
- Lehrer, Keith, *Theory of Knowledge*, (USA: Westview Press, 1990) ch.9;
- Luper-Foy, steven, *The Possibility of Knowledge: Nozick and His critics*, (USA: Rowman, 1987);
- Michael, Williams, *Unnatural Doubts*, (Oxford: Blackweel, 1991);
- Moore, G.E., *Four Forms of Scepticism, in Philosophical Papers*, (London, Routledge, 2002);
- Moser, Paul, *The Theory of Knowledge*, (Oxford: Oxford University Press, 1998) Chs.1,8;
- Nozick, R. *Philosophical Explanation*, (Oxford: Oxford, University Press, 1981);
- Popkin, Richard, *Skepticism, in Encyclopedia of Philosophy*, P. Edwards (ed.) &... in *Encyclopedia of Routledge Philosophy*, E. Craig (ed.);
- Popkin, Richard, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, (London: Colifornia University Press , 1979);
- Rescher, Nicholas, *Scepticism*, (Oxford: Blackwell, 1980);
- Unger, Peter, *Ignorance*, (Oxford: Oxford University Press, 1975)'
- Weintraub, Ruth, *The Sceptical challenge*, (London: Routledge, 1997);
- Williams, Michael, *Problems of Knowledge*, (Oxford: Oxford University, 2001);
- Zeller, E, *Otlines of the History of Greek Philosophy*, Translated by L.R, Parmer (London: Routledge, 13th Edition, 2001);
- Zeller, E, *The Stoics Epicureans & Sceptics*, (London: Longmans, Green, 1880);