

فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، بهار 1300، شماره مسلسل 7

## رویکردی تحلیلی انتقادی به سیر تاریخی نقد شکاکیت از ابن سینا تا صدر المتألهین

تاریخ دریافت: 00/3/09 تاریخ تأیید: 00/5/25

سیدمحسن میری\*

این مقاله تلاش دارد تا ضمن بررسی اندیشه های برخی از فیلسوفان اسلامی (از ابن سینا تا صدر المتألهین) نقش قابل توجه فلسفه اسلامی در مقابله عقلی با شکاکیت را نشان دهد و بیان کند که این سنت تا چه اندازه توانسته است با پیگیری این بحث به صورتی عمیق بر غنای آن بیافزاید.

**واژه های کلیدی:** شک، شکاکیت، معرفت، امکان معرفت، اصل عدم تناقض، فلاسفه اسلامی.

\* استادیار پژوهشگاه بین المللی جامعه المصطفی العالمیه.

### طرح مسأله

یک بررسی تاریخی اجمالی در سیر تفکر بشری نشان می‌دهد از گذشته‌های دور در کنار تلاش‌های حکیمان و اندیشمندان برای معرفت به عالم واقع و کشف اسرار هستی و تنظیم روش‌ها و معیارهایی برای درستی‌آزمایی آن، عده‌ای - ولو اندک - منکر توانایی انسان در این امر بوده و هرگونه معرفت و معیار درستی‌آزمایی را به دیده تردید یا انکار نگریسته‌اند. در مقابله با این جریان ضد عقلی و ویرانگر، فیلسوفان با تلاش‌های ارزشمند خود سعی کرده‌اند با ارائه استدلال‌ها و شواهدی این دیدگاه را رد کنند که آثار مکتوب به‌جامانده از دوره یونان باستان این چالش را به خوبی نشان می‌دهد. این بحث تاکنون ادامه داشته و اهمیت خود را حفظ کرده است.<sup>1</sup> سنت فلسفی اسلامی نیز به نوبه خود در مقابله عقلی با شکاکیت، این بحث را به صورتی عمیق و مستمر پیگیری کرده و بر غنای آن افزوده است. این مقاله به تبیین، تحلیل و بررسی تلاش‌های اندیشمندان اسلامی در این خصوص از ابن سینا تا صدرالمتألهین می‌پردازد.

شاید در میان فیلسوفان مسلمان ابن سینا اولین کسی باشد که به گونه‌ای تأثیرگذار به این بحث پرداخته است. پس از وی بهمنیار (1375: 292 و 293) و سهروردی (1373: 1/ 212) با همان جهت‌گیری و در همان گستره، این مسأله را پیگیری کرده و به مرحله کامل‌تری رساندند. ابوحامد غزالی (450-505 ق) نیز به شکلی متفاوت به شکاکیت توجه نمود و در تبیین - نه نقد آن - راه جدیدی در

1. تفصیل این مباحث را می‌توان در منابع زیر یافت: (طباطبایی، 1382: 72-91؛ جوادی آملی، 1366: 2/ 88-41 و 73-00؛ مهدوی، 1366: 21؛ مطهری، 1382: 6/ 55-99؛ گاتری، بی‌تا: 55 و 66؛ گمبیرتس، 1355؛ 999؛ کاپلستون، 1355: 1/ 112 and Pironet and Spruyt (2007),

میان متفکران مسلمان طی کرد.

تداوم این بحث را باید در آثار فخرالدین رازی (606-544 ق) (1359: 12 - 47؛ 1410: 1 / 352-348) پیگیری کرد که به صورت گسترده و تفصیلی هر دو گرایش پیش گفته، به گزارش و تبیین موارد شکاکیت می‌پردازد. پس از او، خواجه نصیرالدین طوسی (1359: 12-47) با محور قرار دادن گزارش و تحلیل وی، به نقد جدی شکاکیت و علم به جهان خارج همت گماشت. در ادامه این سنت، صدرالمآلهین به صورت موجز به ساماندهی و تجمیع تبیین‌ها و نقدهای پیش از خود در چارچوبی واحد پرداخت.<sup>i</sup>

### چیستی شکاکیت

در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان دیدگاه‌هایی را که به بحث از امکان معرفت پرداخته‌اند، به دو گروه تقسیم کرد: واقع‌گرایی و غیر آن. این دیدگاه اخیر نیز خود به چند دسته تقسیم می‌شود: ناواقع‌گرایی، شکاکیت و نسبی‌انگاری.

1. واقع‌گرایی دیدگاهی است که ضمن تأکید بر وجود واقعیتی در ورای ذهن

i. پس از وی در دوره معاصر نیز علامه طباطبایی (1423: 7-8؛ 1368: 6 / 14، 1382 / 6 / 73-255) و شاگردان برجسته وی همچون شهید مطهری (1382: 6 / 73-255) آیت الله جوادی آملی (1384، 1386، 1387 و...) و آیت الله مصباح (1377: 1 / 12-19) موضوع را به صورتی گسترده تر و با توجه به شبهات معاصر پیگیری و آرای جدیدتری ارائه کرده‌اند. تبیین، تحلیل‌ها، تطبیق‌ها و کاربردهای مختلف اینان ضمن تکیه بر سنت گذشتگان تا حدی از آنان متفاوت بوده و افق‌های جدیدی را در مواجهه با شکاکیت گشوده است. مؤلف در اثر دیگری، نقد شکاکیت در دوره معاصر را بررسی کرده که آماده انتشار است.

و اندیشه انسان، دستیابی به آن واقعیت از طریق ذهن را ممکن می‌داند. فیلسوفان و حکیمان به این دیدگاه متمایل هستند.<sup>i</sup>

2. ناواقع‌گرایی: که به سوفسطائیان نیز نسبت داده شده،<sup>ii</sup> بر انکار اصل واقعیت در ورای ذهن انسان استوار است. چون واقعیتی وجود ندارد، پس موضوعی برای معرفت (معلوم) و علم کاشف از واقع و مطابق با واقع نیز وجود ندارد و صدق و کذب هم بی‌معنا خواهد بود.

3. شک‌گرایی،<sup>iii</sup> که خود دو گونه است: شک‌گرایی عام<sup>iv</sup> و حداکثری که امکان وقوع خطا در تمام ادراکات بشری را روا می‌داند و بر این اساس، دستیابی قطعی به شناخت واقعیت‌ها و حقایق را غیر ممکن می‌شمارد و بر آن است که نمی‌توان هیچ داوری قاطعانه‌ای در مورد آنها کرد. دیگری شک‌گرایی جزئی و محدود<sup>v</sup> که در عین پذیرش امکان معرفت به برخی امور و حقایق معرفت به برخی امور دیگر را به دیده تردید می‌نگرد. (Klein, 2010: 715 - 719)

4. نسبی‌گرایی<sup>vi</sup> که آن را نیز به دو صورت می‌توان در نظر گرفت: نسبی‌گرایی در واقعیت و نسبی‌گرایی معرفتی که بازگشت این دو دیدگاه به

i. تفصیل این بحث را می‌توان در منابع زیر یافت:

(راسل، 1367: 39؛ مور، 1374: 123 - 146؛ جوادی آملی، 1384: 194؛ مطهری، 1382: 6، / 197، 90 و 198؛ Miller, Aleander, 2010, Khlentzos, Drew, 2004 Boyd, 2002

ii. در اینکه واقعاً چنین کسانی وجود داشته‌اند یا نه، همچنان جای تأمل و تحقیق وجود دارد. (ر.ک: طوسی، 1359: 46)

iii. Skepticism.

iv. Global Skepticism.

v. Local Skepticism.

vi. Relativism.

ناواقع‌گرایی یا شکاکیت است.<sup>1</sup>

آنچه در این مقاله بررسی می‌شود، تنها موضوع شکاکیت است.

### ابن‌سینا و نقد شکاکیت

شاید در میان فیلسوفان مسلمان، ابن‌سینا اولین کسی باشد که به گونه‌ای مؤثر به این بحث پرداخته است. این تأثیر از بهمنیار شروع می‌شود تا زمان ما همچنان پایدار است.

### نحوه مواجهه با مسأله

نقد شکاکیت فراگیر و اثبات امکان معرفت در آثار ابن‌سینا با تکیه بر اصل عدم تناقض<sup>ii</sup> دست‌کم در دو مورد صورت گرفته است: یکی در *الاهیات شفا* مقاله مقاله اول فصل نهم (1404 الف: 49-52) و دیگری در *برهان شفا* (1404 ب: 118) با این تفاوت که در *الاهیات شفا* بحث به صورت تفصیلی‌تر و تحلیلی‌تر مطرح شده است؛ زیرا مسأله اصلی در آنجا نفی شکاکیت است؛ ولی در *برهان شفا* بحث به صورت استطرادی طرح شده است.

اگر چه وی در این دو اثر فقط به شکاکیت فراگیر پرداخته و همه شبهات

i. برای تفصیل مطلب و نیز نقد و بررسی‌های مربوط به نسبت‌گرایی ر. ک:

Singel, 1992, Swoyer, (2003). Stich, 1999. مطهری، 1382: 6 / 172 - 177؛

فطوریچی، 1381 و 1382؛ میری، 1389.

ii. البته اینکه آیا نظریه انسان معلق ابن‌سینا و نیز نظریه حضور ادراک در نزد نفس به عنوان عنوان امری مجرد - در صورت اثبات اینکه ابن‌سینا بدان باور دارد - نیز می‌تواند در نقد شکاکیت مطرح باشد، مسأله‌ای قابل پیگیری است باید در جای دیگری بدان پرداخت.

شکاکان را بیان نکرده است و فخر رازی گزارش کامل تری از اشکالات و پاسخ به آنها را انجام داده است. (1359: 12-47؛ 1410: 348-352) ولی توانایی ابن سینا در حل مسأله و نیز تأثیر فراوان او بر حکمای اسلامی بعد از خود قابل انکار نیست. او ضمن ذکر برخی از دلایل و نمونه‌های مورد ادعای شکاکان، به تحلیل و نقد دیدگاه آنان و در نتیجه به اثبات امکان و بلکه تحقق معرفت مطابق با واقع پرداخته است. و او از میان دلایلی که برای نفی شکاکیت ذکر می‌شود - همچون علم حضوری به خود یا احساسات خود، بدیهیات اولیه و ... بدیهیات اولیه را انتخاب می‌کند و با رویکردی زبانی - معنایی و با تکیه بر معنادار بودن الفاظ به تحلیل اصل بدیهی عدم تناقض می‌پردازد و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که شکاکیت غیر ممکن است.

اهمیت نقد وی بر شکاکیت فقط منحصر به جنبه‌های معرفتی - محتوایی نیست؛ بلکه ویژگی‌های روشی و صوری و نیز برخی جنبه‌های غیر معرفتی هم به همان اندازه قابل توجه است: مانند ایجاد احساس روانی هم افق بودن و همدلی در شکاک، به کارگیری روش گفتگو با شکاک به گونه‌ای که به صورت تدریجی از شک خود دست بشوید، به کارگیری منطق صوری و روش استنتاجی، به کارگیری روش استدلال جدلی، نه برهانی و ...

خلاصه اینکه، طرح ابن سینا در اثبات امکان معرفت و نفی شکاکیت بدین قرار است: او در دفاع فیلسوفانه از امکان معرفت و نفی شکاکیت در مواجهه با کسانی که شکاکیت تمام‌عیار دارند و هرگونه علم صادق حتی بدیهی‌ترین گزاره‌ها همچون اصل عدم تناقض را برای انسان انکار می‌کنند و بر این باورند که ما گزاره قابل اعتمادی برای معرفت نداریم - چرا که در هیچ موضوعی نه

می‌توان بر گزاره «الف ب است» اعتماد کرد و نه نقیض آن یعنی «الف ب نیست» - در صدد است با تأکید بر اصل عدم تناقض به عنوان یک معرفت، ادعای شکاکیت را به دلیل خودمتناقض بودن و نیز خلاف واقع بودن ابطال کند. به باور او، پذیرش این اصل برای ویران کردن شکاکیت مطلق کافی است؛ زیرا ادعای شکاک این بود که هیچ معرفتی نداریم و ابن سینا با تبیین اصل عدم تناقض به عنوان معرفت صادق، این دیدگاه را نقض می‌کند؛ چرا که برای اثبات نادرستی گزاره سالبه کلیه ارائه گزاره موجه جزئی که تنها یک مصداق هم داشته باشد، کافی است.

### نقد شکاکیت

#### 1. سرمنشأ بحث

ورود ابن سینا به بحث شکاکیت و نقد آن با بررسی معانی مختلف حق آغاز می‌شود: او یکی از معانی حق را گزاره مطابق با واقع می‌داند و در میان این گزاره‌ها آن را دارای حقانیت بیشتری می‌داند که صدق آن دائمی باشد و از میان گزاره‌هایی که صدقشان دائمی است، آن را دارای حقانیت بیشتری می‌داند که صدق آن اولی و بدون علت باشد؛ یعنی نیاز به استدلال و برهان نداشته باشد. (1404 الف: 48) از میان اولیات نیز محوری‌ترین گزاره عبارت است از اصل استحاله تناقض که «میان ایجاب و سلب واسطه‌ای نیست.» که معنای آن به این دو گزاره باز می‌گردد: «هیچ چیز نمی‌تواند هم الف باشد هم نالف»<sup>i</sup> و «هر چیز یا الف است یا نالف»<sup>ii</sup> که این بنیاد تمامی گزاره‌های دیگر است و در همه آنها

i. Law of non contradiction.

ii. Law of non excluded middle.

بالقوه و یا بالفعل حضور دارد؛ به گونه‌ای که اگر در این قضیه خللی ایجاد شود، همه قضایای معرفتی دیگر فرو می‌ریزد و دیگر هیچ قضیه معرفت‌آفرینی نخواهیم داشت. بر این اساس، اصل عدم تناقض گزاره‌ای است که صدق آن کاملاً بدیهی و لذا غیر قابل تردید و انکار است.

## 2. مواجهه با شکاکان

او ابتدا کسانی را که به نفی امکان معرفت و نفی اصل عدم تناقض معتقدند، به دو گروه تقسیم می‌کند: گروهی که به رغم تمایل برای دسترسی به حقیقت، به دلیل پیچیدگی مباحث و اشتباهات معرفتی و ناآگاهی و نیز شخصیت‌گرایی به این نتیجه رسیده‌اند که امکان معرفت واقعی وجود ندارد و ادعای شکاکیت عام کرده‌اند. گروه دیگر نیز دغدغه معرفتی ندارند و تنها برای دستیابی به اهدافی، خود را شکاک جلوه می‌دهند. (همان: 49)

ابن سینا پیش از شروع نقد بر شکاکیت، خود را با این مسأله روبرو می‌بیند که اگر قرار است با شکاک مطلق مذاکره شود تا دست از شکاکیت بردارند، این کار از طریق قیاس و برهان خواهد بود؛ در حالی که اعتبار همه استدلال‌ها به اصل عدم تناقض بر می‌گردد و این دور است. آیا استدلال علیه شکاک غیر ممکن نیست؟

وی می‌گوید ما نمی‌توانیم در رد شکاکیت از استدلال قیاسی معرفت‌زا کمک بگیریم؛ ولی می‌توانیم با به‌کارگیری ابزارهای مفهومی و گزاره‌ای جهت تنبیه دادن شکاک به معرفت‌های قبلی خود و تذکر درباره اشکالاتی که در مدعای او وجود دارد و نیز تبیین لوازم غیر قابل قبولی که بر سخن او مترتب است، وی را به وضعیت مناسب معرفتی سوق دهیم. (همان)



با توجه به این نکات، ابن سینا برای مواجهه با هریک از این دو گروه، راهی متفاوت را برمی‌گزیند.

#### مواجهه با گروه اول

او سعی می‌کند ابتدا از علل و عواملی که سبب پیدایش این شک شده‌اند، آگاه شود و سپس با واکاوی و تحلیل این عوامل، به آنها پاسخ مناسب بدهد. (همان: 50 و 51) وی این علل و عوامل را به دو دسته شخصیت‌محور و معرفت‌محور تقسیم می‌کند و ضمن تبیین هر یک، پاسخ خود را برای حل مشکل بیان می‌نماید.

دو نمونه شخصیت‌محور که موجب تردید و سردرگمی افراد در مورد امکان معرفت می‌شود، عبارتند از:

1. اختلافات و تعارض‌های فکری فراوان میان اندیشمندان برجسته که با گذشت زمان و گفتگوهای فراوان همچنان بدون جواب مانده است و آنان یا پیروان آنان نیز نتوانسته‌اند به توافقی قطعی دست یابند. (همان: 50)
2. سخنان نامأنوس و عجیبی که بزرگان حکمت و دانش و انسان‌های برجسته بر زبان می‌آورند؛ مانند اینکه: «یک چیز را نمی‌توان دوبار دید؛ بلکه یک‌بار هم نمی‌توان دید» یا «اشیا وجود فی‌نفسه ندارند؛ بلکه وجودشان نسبی است.»

نمونه معرفت‌محور هم این است که گاهی فرد در پیگیری مباحث نظری با دیدگاهی مواجه می‌شود که هم دلایل و شواهد مناسبی در تأیید آن وجود دارد و هم دلایل قابل‌قبولی در رد آن که این موجب حیرت و تردید در درستی هر دو گزاره سلب و ایجاب می‌شود و به دنبال آن، تردید در امکان معرفت قطعی به هر واقعیتی از جمله تردید در درستی گزاره‌های بدیهی همچون استحاله جمع و رفع

نقیضین می شود. (همان: 51)



## پاسخ ابن سینا

پاسخ به دلیل شخصیت محور اول<sup>۱</sup>

1. به جز ملائکه و انبیا که با عالم غیب پیوند دارند، امکان خطا و اشتباه در عموم انسان‌ها به دلیل ویژگی انسانی حتی در حکمایی مانند افلاطون و ارسطو وجود دارد و نباید پنداشت که بزرگی انسان‌ها در دانش موجب مصونیت آنها از خطا می‌شود و نباید موجب سردرگمی و شکاکیت گردد. (همان: 52)
  2. بزرگی متفکران موجب نمی‌شود درجه معرفت آنها و مطابقت دیدگاه‌های آنها به ویژه در مسائل پیچیده محتوایی در یک اندازه باشد و چه بسا فرد متخصصی در موضوعی درست می‌اندیشد؛ ولی در موضوع دیگر چنین تخصصی ندارد و نادرست می‌اندیشد و حتی گاهی در همان موضوعی هم که تخصص دارد، به دلایل مختلف در فهم گزاره‌ای دچار اشتباه می‌شود. بنابراین باید موضوعات را جداگانه بررسی کرد و حکم آن را به کل سرایت نداد. (همان)
  3. گاهی متخصصان به رغم مصاب بودن در مواد قضایا و صحت گزاره‌های مقدمه به دلیل عدم رعایت قوانین صوری و منطقی در تنظیم ادله و استنتاجات و با تکیه بر قریحه و فطرت ذاتی خود دچار اشتباهات فاحشی می‌شوند. اگرچه آنها با منطق به خوبی آشنا بوده، حتی مؤلفان کتاب‌های منطقی و آموزگاران آن هستند، دانستن منطق به تنهایی برای درست فکر کردن کافی نیست و مهم به کارگیری آن در سیر فکری است تا متفکر دچار انحراف از مسیر نشود. (همان)
- در این صورت، شکاک از ساده‌انگاری عرفی بیرون می‌آید. و با توجه دادن او به برخی نکات انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه و نیز آسیب‌شناسی روند معرفتی

---

۱. به نظر می‌رسد این پاسخ افزون بر آنکه دلیل اول شکاکیت را پاسخ می‌دهد، دلیل دوم را را نیز پاسخگو خواهد بود.

متفکران، شکاکیت و حیرت او دچار تزلزل می‌شود و می‌یابد که اعتماد بی حد او به شخصیت‌ها تا چه حد ذهنیت او را دچار بحران کرده و موجبات حیرانی او را فراهم آورده بود.

#### پاسخ به دلیل شخصیت محور دوم

وی در پاسخ به نمونه دوم به یک تجربه بسیار مهم در حیات انسانی اشاره می‌کند. همه انسان‌ها به یک اندازه از شفافیت آن هم برای همه مردم سخن نمی‌گویند. بسیاری از افراد به دلایل مختلفی و با مصلحت‌سنجی‌های خود، مطالب را با زبان رمزی و نمادین یا ایهام و اشاره بیان می‌کنند؛ به گونه‌ای که اگر بخواهیم به ظاهر سخنان آنها تمسک کنیم یا از کتاب لغت و فهم محاوره‌ای مردم بهره بگیریم، دچار خطا خواهیم شد و به فهم مراد آنان نائل نخواهیم آمد. برای نمونه، با ادبیات متعارف نمی‌توان به کلام برخی عارفانی که رمزگونه سخن می‌گویند، پی برد. رویه و سیره اکثر حکیمان و بلکه انبیای الهی که از خطا و سهو مصون هستند نیز چنین بوده است که به زبان رمزی سخن می‌گفته‌اند.

(همان)

البته نباید از احتمال خطای این افراد در برخی از اندیشه‌ها و گفتارها غافل شد و آنان نیز ممکن است دچار خطا شده باشند.

#### پاسخ به دلیل معرفت محور

ابن سینا در این پاسخ نشان می‌دهد که از وجود دو دلیل با نتایج متناقض هرگز نمی‌توان نادرستی هر دو را نتیجه گرفت؛ زیرا لازمه این سخن، پذیرش احتمال رفع و جمع میان دو نقیض و به عبارتی پذیرش احتمال وجود واسطه میان وجود و عدم است؛ در حالی که چنین احتمالی در هیچ شرایطی امکان عقلی برای

تحقق ندارد. اگر هر گزاره‌ای قابل تردید باشد، در این گزاره نمی‌توان شک کرد که «جمع میان دو نقیض و رفع آن دو در هیچ شرایطی امکان‌پذیر نیست» نمی‌توان گفت این هم یک کتاب است و هم یک کتاب نیست، بلکه صندلی است. بنابراین در دو گزاره «الف ب است» «الف ب نیست» یکی صحیح است و دیگری غلط، حتی اگر ندانیم کدام یک درست و کدام غلط است. نه می‌توان گفت هر دو غلط است؛ زیرا بین وجود و عدم یا «است» و «نیست» واسطه‌ای وجود ندارد و نه می‌توان گفت هر دو صحیح است؛ زیرا جمع «هست» و «نیست» نیز ممکن نیست. (همان: 52 و 53)

وی در گفتگو با شکاک که در همه چیز تردید دارد، با این سؤال شروع می‌کند که آیا از این سخن خود که «در همه چیز شک دارم» معنایی در ذهن دارد یا خیر؟ پاسخ شکاک از چند حال خارج نیست:

1. یا می‌گوید من هیچ معنایی در ذهن خود ندارم و از سخنان خود چیزی درک نمی‌کنم و به همین دلیل، قصدی هم برای رسانیدن معنایی به دیگری ندارم. در چنین صورتی برخلاف پیش‌بینی ما معلوم می‌شود این اظهار تردید او ناشی از دغدغه معرفت نیست؛ بلکه برای مجادله است. در این صورت، تعامل علمی با او بدون فایده است و باید او را ملحق به گروه دوم کرد.

2. یا می‌گوید از کلامی که بیان کرده‌ام، معنایی اراده کرده‌ام؛ لیکن نه یک معنای خاص و یا معانی محدودی؛ بلکه تمامی معانی و مفاهیم را در نظر داشته‌ام؛ مثلاً اگر لفظ انسان یا گزاره «در همه چیز تردید دارم» در این گفتگو به کار برده شود، معانی فراوانی همچون انسان، لا انسان، حیوان، درخت، زمین، آسمان و ... و نیز «در هیچ چیز تردید ندارم»، «من خوابیده‌ام» و ... را نیز اراده

کرده است. روشن است که این پاسخ نیز همانند قبلی نشان دهنده آن است که این فرد در جستجوی حقیقت نیست و اهل مکابره است و راه تأثیر معرفتی بر او بسته خواهد ماند.

3. یا می‌گوید: «از این لفظ تنها یک معنای مشخص اراده کرده‌ام» که در این صورت، لفظ انسان تنها بر یک معنا و مفهوم دلالت خواهد کرد. این پاسخ شکاک، مطلوب فیلسوف است و از آن برای پیگیری بحث خود در نفی شکاکیت استفاده می‌کند که در مورد بعدی خواهد آمد.

4. یا اینکه می‌گوید: «از این لفظ نه یک معنای خاص و نه همه معانی، بلکه چند معنای مشخص را اراده می‌کنم». چنین حالتی نسبت به گزینه دوم، یک گام به جلو تلقی می‌شود؛ زیرا دلالت لفظ خاص را فقط بر چند معنای محدود پذیرفته و معتقد است این لفظ بر سایر معانی هیچ دلالتی ندارد. حال این گزینه از دو حال خارج نیست: یا مدلول‌ها همگی به یک معنا برمی‌گردند که در این صورت ما یک معنا بیشتر نداریم (مانند گزینه 3) و یا آنکه معانی متکثر و از یکدیگر متمایزند که در این صورت، آن معانی فقط در آن لفظ اشتراک دارند، مانند لفظ شیر که دلالت بر حیوان درنده، وسیله باز و بسته کردن آب و نیز مایع سیال سفیدرنگ دارد. در صورت دوم، به شکاک پیشنهاد می‌شود برای روشنی بیشتر، جلوگیری از اشتباه و دستیابی به راه حل، برای هر یک از این معانی، لفظی مستقل در نظر گرفته شود، به گونه‌ای که هر یک از آن الفاظ تنها بر یکی از معانی دلالت داشته باشد. شکاک حقیقتجو این پیشنهاد را می‌پذیرد و برای لفظ خاصی مانند انسان، تنها یک معنای خاص وجود خواهد داشت. (همان)

شکاک هم در گزینه‌های سوم و چهارم از لفظ یا عبارت خود فقط یک مدلول

را اراده می‌کند. در اینجا ابن‌سینا که چنین اعترافی را از شکاک گرفته است، آن را مبنای خود برای نقد شکاکیت قرار می‌دهد. نقد او به بیان ذیل است:

معنای سخن اخیر شکاک این است که وقتی با به کارگیری لفظ انسان، مفهوم حیوان ناطق را اراده کرده است، این لفظ بر نائسان و دیگر مفاهیم دلالت ندارد؛ زیرا مدلول این لفظ (انسان) امری مغایر با مفهوم نائسان است. در صورتی که لفظ هم بر انسان دلالت می‌کرد و هم بر نائسان، مشکلات جدی لازم می‌آید که طبق فرض (دلالت لفظ فقط بر یک معنا) خود شکاک هم به آنها باور ندارد. برخی از این لوازم عبارتند از:

1. انسان در عین آنکه انسان است، کتاب، فیل، کبوتر، آهن، سنگ و درخت هم باشد؛ سفیدی، سیاهی، سبکی و سنگینی و هر چیز دیگری که مصداق نائسان است، هم باشد.
  2. نفی اصل این‌همانی؛<sup>1</sup> یعنی اینکه هیچ چیزی خودش نباشد؛ مثلاً انسان انسان نباشد؛ بلکه نائسان و یا سنگ و... باشد.
  3. دیگر برای لفظ انسان هیچ معنایی نباشد؛ زیرا وقتی یک لفظ هم دلالت بر انسان داشته باشد و هم بر نائسان - که خود بی‌نهایت مفاهیم را پوشش می‌دهد - در این صورت هیچ دلالتی باقی نمی‌ماند. (همان)
- ابن‌سینا در ادامه می‌گوید این مشکلات نه تنها دامنگیر دیدگاه دلالت همه الفاظ و گزاره‌ها بر معانی متناقض و عدم تمایز میان این دو می‌شود، دیدگاه احتمالی مبنی بر دلالت برخی الفاظ و گزاره‌ها و حتی یک لفظ و گزاره بر معانی

---

i. law of identity.

متناقض<sup>1</sup> را نیز در برمی‌گیرد؛ زیرا لازمه باور به این دیدگاه آن است که حکم دلالت بر معانی متناقض و عدم تمایز میان آنها در تمامی موارد جریان داشته باشد. ادعا آن است که این حکم تنها در برخی موارد مثل سفید جاری است و مثلاً یک لفظ هم بر سفید و هم ناسفید دلالت می‌کند یا گزاره الف هم بر «این چیز سفید است» دلالت می‌کند و هم بر «این چیز سفید نیست»؛ اما در برخی موارد دیگر مثل لفظ انسان و گزاره «این چیز انسان است» فقط بر یک امر دلالت می‌کند، نه نقیض آن. ابن سینا لازمه این سخن را دلالت لفظ و گزاره در تمامی موارد بر معانی متناقض می‌داند؛ زیرا اگر لفظ سفید بر ناسفید نیز دلالت کند و مدلول هر دو یکی باشد، در این صورت می‌توان گفت «هر ناسفیدی سفید است» و «هر سفیدی ناسفید است». حال اگر انسان موردنظر ما - که حسب فرض شامل نایمان نمی‌شود - سفیدرنگ باشد، از آنجا که «هر سفیدی ناسفید است» این انسان نیز از مصادیق ناسفید نیز خواهد بود. حال اگر نایمان نیز که مفهومی متمایز است، سفیدرنگ باشد، به همان بیان بالا ناسفید نیز خواهد بود و چنین است که انسان که به حسب فرض، مفهومی متمایز از نایمان بود، دیگر از آن متمایز نخواهد بود و در عین انسان بودن نایمان نیز باشد. در نتیجه هر چیزی هر چیز خواهد بود و معلوم است که چنین لوازمی پذیرفتنی نیست. به این ترتیب

1. با توجه به اینکه معنای چنین دیدگاهی آن است که اصل عدم تناقض فقط در برخی موارد و شرایط محال است، نه در همه موارد و با توجه به پاسخ ابن سینا به آن، برخی از فیلسوفان اسلامی از این سخن ابن سینا و شاید سخن دیگر او در آغاز این بحث مبنی بر صدق دائمی اصل عدم تناقض چنین استفاده کرده‌اند که دیدگاه وی به معنای آن است که گزاره اصل عدم تناقض دارای ضرورت ازلی است و بر اساس این ویژگی، استفاده‌های معرفتی ارزشمندی را نتیجه گرفته‌اند. (جوادی آملی، 1386: 3/ 332)



ابن سینا در این گزینه به هدف خود یعنی امکان معرفت و رفع تردید دست می‌یابد و نشان می‌دهد که در همه نمونه‌ها و از جمله نمونه تکافؤ ادله نیز نه رفع دو نتیجه ممکن است، نه جمع آنها. (همان)

### گروه دوم

گروه دوم که ابن سینا از آنان با تعبیر سوفسطایی یاد می‌کند، کسانی هستند که دغدغه معرفتی ندارند؛ بلکه از روی قصد و اختیار به مقابله با معرفت پرداخته‌اند و از این کار اهدافی همچون خودنمایی، شهرت، قدرت سیاسی یا اجتماعی و مواردی مانند آن را دنبال می‌کرده‌اند. اینان در امکان معرفت شکی نداشته، بلکه به معرفت باور دارند؛ اما برای دسترسی به اهداف خود از ابزار شکاکیت و نواقعی گرایبی استفاده می‌کنند؛ زیرا می‌پندارند با استفاده از این ابزار می‌توانند به هدف خود دست یابند. وی با تعبیر «و السوفسطائی إذا أنکر هذا فلیس ینکره إلا بلسانه معانداً» به این مطلب اشاره کرده و بدین وسیله تمایز میان این دو گروه را با اهداف یا صدق فاعلی و انگیزه آنان نشان داده است. وی در اینجا نیز همچون مواجهه با گروه اول با گفتگو آغاز می‌کند. در این مواجهه نیز وضعیت مخاطب از سه حال خارج نیست:

1. سکوت می‌کند و از ادامه بحث صرف نظر می‌نماید.
2. بحث را ادامه می‌دهد و پس از تبیین‌هایی که به او ارائه می‌دهیم، قانع می‌شود و در نتیجه ناگزیر به واقعیت‌ها و معرفت‌های پیش گفته اعتراف می‌کند که در این صورت ادعای شکاکیت باطل می‌شود و ما به نتیجه می‌رسیم.
3. بحث را ادامه می‌دهد و پس از آن قانع نمی‌شود و همچنان بر سخن خود اصرار دارد. ابن سینا در اینجا راه دیگری را پیشنهاد می‌کند که او را در وضعیت

دشوار و ناراحت کننده‌ای قرار دهیم؛ مثلاً آتش را به او نزدیک کنیم یا از دستیابی او به غذا و آب ممانعت کنیم. او در برابر این مشکلات، واکنش اعتراض‌آمیزی مبنی بر احساس درد و سوزش یا تشنگی و گرسنگی خواهد داشت. در این صورت باید به او پاسخ داد که به اعتراف خود شما سوزش و ناسوزش و درد و نا درد، تشنگی و ناتشنگی، گرسنگی و ناگرسنگی، خوردن و نخوردن، نوشیدن و ننوشیدن و ... فرقی با هم ندارند و وجودشان مشکوک است و شما به وجود واقعی آنها یقین نداری. اگر گفت چنین نیست و من شکی در وجود آتشی که مرا می‌سوزاند ندارم و بین وجود آتش و نبود آن فرق است، در این صورت به اصل مورد نظر ما اقرار کرده و شکاکیت مطلق فرو ریخته است؛ زیرا دست‌کم به یک یا چند واقعیت اعتراف کرده است. (همان)

### بهمینار و نقد شکاکیت

بهمینار شاگرد ابن سینا در فصل سوم از مقاله اول بخش مابعدالطبیعه کتاب *التحصیل (1375: 291)* به این بحث پرداخته و در مواجهه با مسأله تا حد زیادی مشابه ابن سینا عمل کرده و بلکه در برخی موارد عین عبارات او را با اختصار آورده است. تنها نکته‌ای که وی افزوده مطلبی است که صدرالمتألهین از او نقل می‌کند که جایگاه اصل عدم تناقض به سایر گزاره‌های معرفتی و اندیشه‌ها همچون نسبت واجب تعالی به سایر موجودات است؛ یعنی همان گونه که اگر واجب نمی‌بود، هیچ موجودی یافت نمی‌شد، در عالم اندیشه و معرفت نیز اگر اصل امتناع اجتماع نقیضین نمی‌بود، هیچ گزاره معرفتی شکل نمی‌گرفت. (صدرالدین شیرازی، *1368: 1 / 423*)

### غزالی و نقد شکاکیت

بحث او درباره شکاکیت در *المنقذ من الضلال* مطرح شده است. بررسی فرآیند شکاکیت و برون رفت از آن در این کتاب در ضمن وصف الحال شخصی او شکل گرفته است. او از آغاز کودکی عطش درک حقایق را داشته است. غزالی در ابتدا می بیند همه انسانها بر یک عقیده نیستند و دیدگاه‌های آنها با هم متعارض است. از سوی دیگر بسیاری از باورها بر اساس تقلید و پیروی از پدران و ... شکل گرفته است. از آنجا که او باور داشته که دستیابی به حقیقت و علم به آن در ورای تقلید است و باید راهی دیگر جست، درصدد بررسی ویژگی‌های این علم بر می آید. پاسخی که او را قانع می کند، معرفتی یقینی و مطابق با واقع است که مصون از خطا و غیر قابل شک و تردید باشد؛ اما آیا امکان تحقق چنین علمی وجود دارد و چنین معرفتی دست یافتنی است؟ او برای پاسخ به سراغ ادراکات انسان اعم از ادراکات حسی و غیر آن می رود و نتیجه می گیرد چنین علمی فقط در دو دسته معرفت یعنی حسیات و بدیهیات قابل دستیابی است. (1967: 63-)

(65)

حال در اینجا مشکلی بروز می کند که ما در درک محسوسات هم دچار خطا می شویم، مانند حرکت تدریجی سایه که به چشم ثابت می آید یا ستاره بزرگی را که کوچک می بینیم، ولی بعد با شواهد هندسی در می یابیم که بزرگ است. این مشکل سبب گسترش شک می شود و همین خطای حواس موجب این احتمال می گردد که شاید اولیات عقلی - مانند «عدد ده بیش از عدد سه است»، «النفی والإثبات لایجتمعان فی الشیء الواحد»، «والشیء الواحد لایمکن أن یکون حادثاً و قدیماً، موجوداً و معدوماً، واجباً و محالاً» - نیز همچون گزاره‌های حسی قابل اعتماد نباشند؛ زیرا همان گونه که در حسیات، عقل حس را تکذیب کرد، شاید

حاکم دیگری ورای عقل باشد که بعدها عقل را تکذیب کند. او در پاسخ به این احتمال نه تنها جوابی قابل قبول نمی‌یابد، بلکه با دستیابی به نمونه‌ای همچون رؤیا احساس می‌کند احتمال پیشین مبنی بر خطاپذیری بدیهیات قوت بیشتری هم گرفته است. (همان: 65 و 66)

### نمونه رؤیا

گاهی انسان چیزهایی را در رؤیا می‌بیند و در آن حال به آنها یقین دارد؛ ولی پس از بیداری درمی‌یابد که تمامی آن امور بی اساس بوده است. حال این احتمال وجود دارد که ما حالت سومی هم داشته باشیم که نسبت آن به بیداری همچون نسبت بیداری به خواب باشد. ما در آن حالت دریابیم که یقین‌های ما در حالت بیداری نیز باطل بوده و چیزی جز توهم نبوده است. برای این حالت سوم نمونه‌هایی نیز وجود دارد، مانند عالم مرگ نسبت به عالم دنیا که به تعبیر پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ شبیه به خواب و بیداری است و در آنجا اموری وجود دارد و ما آنها را مشاهده می‌کنیم که برخلاف مشهودات در عالم دنیا است یا تجارب عارفانه‌ای برای آنها پدید می‌آید و مشاهداتی برای آنها رخ می‌دهد که با امور عالم عادی سازگاری ندارد. (همان: 67)

بدین ترتیب تا اینجا همه چیز برای او مشکوک می‌شود و او دچار شکاکیت عام و مطلق می‌گردد. او دو ماه درگیر روحی این شکاکیت است و به تعبیر خودش روح او از اعتدال خارج شده است؛ ولی در پایان، شک از او رخت برمی‌بندد و به ضروریات و اولیات عقلی دوباره یقین می‌یابد؛ اما این یقین پس از شک با راه حل عقلی و استدلالی نبوده است؛ بلکه لطف خداوند بوده که به تعبیر او با نوری که در دلش قرار می‌دهد، او را از این بیماری شفا می‌دهد. سپس وی

با ذکر برخی روایات لطیف عرفانی، راه‌های وصول به خداوند را تبیین می‌کند. و در پایان کار خود این ضروریات و اولیات را غیر قابل استدلال اعلام می‌کند. (همان: 67 - 68)

### تحلیل و بررسی

از این گزارش معلوم می‌شود:

1. انگیزه‌های غزالی و نیز روش او در پیگیری این بحث معرفتی بوده است؛ اگرچه در ادامه راه دچار بحران روانی و روحی نیز می‌گردد.
2. آنچه در دیدگاه غزالی در بحث فلسفی شکاکیت مهم به نظر می‌رسد، نحوه تبیین روشمند، ارائه دلایلی برای شکاکیت و توجه به نکته مهم خطای حسی است. به نظر می‌رسد آنچه غزالی را به لحاظ تاریخی از سلف مسلمان خود همچون ابن‌سینا متمایز می‌کند، همین جهت است. اگرچه ممکن است برخی از استدلال‌های شکاکیت همچون مثال خواب را کسانی همچون سکستوس نیز پیش از او و قبل از اسلام مطرح کرده باشند، در میان متفکران مسلمان احتمالاً غزالی اولین و یا یکی از اولین کسانی باشد که به طرح و گزارش این مطلب پرداخته است. امام رازی و دیگران نیز پس از او به این امر پرداخته‌اند. به هر حال، او به گونه‌ای قابل توجه توانسته است طرح ابن‌سینا در تبیین شکاکیت و دلایل پیدایش آن را تکمیل کند. از سوی دیگر پاسخ او برای برون‌رفت از شکاکیت، اهمیت فلسفی قابل توجهی ندارد.

### برخی تفاوت‌های غزالی با ابن‌سینا

1. ابن‌سینا از ابتدا خود را رودرروی شکاکان قرار می‌دهد و در مقام نفی

شکاکیت برمی آید و هیچ‌گاه به آن گرایشی نشان نمی‌دهد؛ برخلاف غزالی که در مقطعی به شک مطلق می‌گراید و سپس از آن دست می‌شوید و به واقع‌گرایی روی می‌آورد.

2. اگر چه غزالی شکاکیت را به نفع واقع‌گرایی به کنار می‌نهد و بر این مشکل فائق می‌آید، حل مشکل را به عنایت خداوند و از طریق غیر استدلالی و غیر فلسفی می‌داند؛ اما ابن سینا به مثابه یک فیلسوف سعی می‌کند با طراحی نظامی خاص ضمن دسته‌بندی انگیزه‌ها و تأکید بر انگیزه معرفتی به بیان شبهات و پاسخ‌ها و نتیجه‌گیری پردازد و طرحی عقلانی برای نفی شکاکیت ارائه نموده، راه معرفتی خروج از شکاکیت را نشان دهد. وی برای این کار با تکیه بر بدیهیات که معرفت‌های مورد پذیرش عموم مردم هستند، راه حل‌هایی عقلی، بین‌الذهانی و قابل مشارکت همگان - و نه تجربه شخصی - را پیشنهاد می‌کند و بدین ترتیب عنایت و لطف حق در حل مشکل شکاکیت را از مجرای عقل می‌داند.

3. استدلال‌هایی مثل نمونه رؤیا، حرکت سایه و خطای حواس و... که غزالی مطرح کرده است، در مطالب ابن سینا وجود ندارد.

### سهروردی و نقد شکاکیت

شهاب‌الدین سهروردی (999-777 ق) نیز در بحث از معانی واژه حق و صدق به نحو اجمال به این بحث پرداخته و راه ابن سینا را پیموده و بلکه تکمیل کرده است. وی در رد شکاکان معرفتی روشن‌تر از ابن سینا سخن گفته است. او همان سخن ابن سینا را با تعبیر «قالوا» چنین نقل می‌کند که یکی از معانی حق، صدق گزاره‌ای است. در میان گزاره‌ها حقانیت بیشتر از آن گزاره‌ای است که

صدق آن دائمی و اولی یا بی علت باشد و از میان اولیات نیز محوری ترین گزاره، اصل استحاله تناقض است که مبنای همه قضایاست و صدق آن بدیهی و غیر قابل تردید و انکار می باشد. او بر همین اساس به نقد شکاکان و منکران این اصل پرداخته است. مشکل این شکاکان اگر در جستجوی حقیقت باشند - نه معاند - قابل حل است. اینان از سه حال خارج نیستند:

1. یا دیدگاه خود درباره انکار علم را درست و مطابق با واقع می دانند که در این صورت به وجود فی الجمله معرفت و حقانیت (صدق) آن اعتراف کرده اند و این به معنای ابطال دیدگاه آنها مبنی بر شکاکیت مطلق است.
2. یا معتقدند همین باور ما درباره انکار معرفت نیز باطل است؛ یعنی وجود معرفت صادق، امری ممکن و بلکه متحقق است که در این صورت اولاً، از ادعای اول خود مبنی بر نفی هرگونه معرفت دست کشیده اند و ثانیاً، وجود معرفت های زیادی را پذیرفته اند.
3. یا می گویند نمی دانیم باور ما درباره انکار معرفت، درست و مطابق با واقع است یا کاذب و غیر مطابق. بنابراین نسبت به این موضوع تردید داریم. در این صورت نیز حداقل لازمه سخن آنان این است که اولاً، از ادعای اول خود مبنی بر نفی هرگونه معرفت دست کشیده اند و آن ادعا را مشکوک اعلام می کنند. در اینجا از آنها سؤال می کنیم آیا به این شک خود علم دارید یا در همین شک خود نیز تردید دارید؟ آیا از سخنان خود مطلب مشخصی را می فهمید و یا نمی فهمید؟ اگر پاسخ به این سؤال مثبت باشد، در این صورت به یک معرفت مطابق با واقع (علم به شک) و اینکه این معنا را می فهمند، اعتراف کرده اند؛ ولی اگر بگویند در همین شک خود هم شک داریم و چیزی از آن نمی فهمیم یا بگویند

نمی‌دانیم چه حالتی روانی نسبت به شک خود داریم - یعنی نمی‌دانیم نسبت به آن شک داریم یا اینکه منکر آن شک هستیم - و یا بگویند نمی‌دانیم ما وجود داریم یا نه... در این صورت، راه حل او همان آتش و درد است. (سهروردی،

**1373: 1 / 212**)

اگرچه او برخلاف ابن سینا چندان به تحلیل علل و انگیزه‌های شکاکان و نیز راه‌حل‌های آنان مانند تکافؤ ادله و شخصیت‌محوری نپرداخته، تنها به راه‌حل اخیر ابن سینا می‌پردازد، در تکمیل این راه حل و بسط آن نکات قابل توجهی افزوده است؛ زیرا ورود ابن سینا به موضوع برای نشان دادن خود متناقض بودن ادعای شکاکان از راه تحلیل لفظ و معنا بود و جز در *برهان شفا (ابن سینا، 1404 ب: 118)* آن هم به صورت اشاره‌وار، رویکرد دیگری اتخاذ نمی‌کند؛ ولی سهروردی به این مقدار کفایت نمی‌کند و با بیانی روشن‌تر و از راهی غیر از تحلیل لفظ و معنا این مسأله را به خوبی نشان می‌دهد. برخلاف ابن سینا که تأثیر زیادی بر او دارد، به نظر نمی‌رسد غزالی هیچ تأثیری در وی حتی در حد ارائه نمونه و مثال داشته باشد.

### فخر رازی و نقد شکاکیت

فخرالدین رازی (444 - 666 ق) تفصیلی‌تر از تمامی گذشتگان در دو کتاب *المُحَصَّل* و *المباحث المشرقیة* به بحث درباره شکاکیت پرداخته، به گزارش و نیز نقد آن می‌پردازد. آن‌گونه که از شواهد برمی‌آید، او این گزارش را با استفاده از منابع شکاکیت یونانی اخذ کرده است؛ چراکه برخی از نمونه‌های او با نمونه‌های انزمیدس مشابهت دارد. ضمن این که در برخی موارد - مانند نمونه رؤیا - کاملاً با غزالی مشابهت دارد.



او در کتاب مباحث در بررسی شکاکیت عام، معرفت را امری ممکن دانسته، مبنایی‌ترین گزاره در معرفت را همان اصل عدم تناقض می‌شمارد و آن را بدیهی و به دلیل محذور دور، غیرقابل استدلال می‌داند. وی در آنجا مخالفان معرفت را به سه گروه تقسیم می‌کند: کسانی که به دلیل عدم تصور درست از مفاهیم مندرج در گزاره‌های محل بحث به انکار معرفت و اصل تناقض تن داده‌اند؛ کسانی که به تکافؤ ادله رسیده‌اند و نمی‌توانند گزاره درست را از غلط تشخیص دهند و کسانی که اهل عناد و مجادله‌اند. وی معتقد است راه‌حل گروه اول، تبیین مفاهیم یا اجزای تصویری قضیه برای آنان است؛ راه‌حل گروه دوم نیز همان راه‌حل آتش و درد ابن سینا و راه‌حل دسته سوم نیز کمک به آنها برای حل شبهات و ابهامات تصدیقی و گزاره‌ای است. (رازی، 1410: 1/349)

این تقسیم‌بندی از آن جهت که سه‌بخشی است، نسبت به تقسیم‌بندی دو گزینه‌ای ابن سینا روشنی بیشتری دارد و به گزینه احتمال عدم تصور صحیح از مفاهیم نیز اشاره کرده است؛ اگرچه از موارد علل شکاکیت تنها به تکافؤ ادله اکتفا کرده و دیگر موارد در آثار ابن سینا را نیاورده است؛ اگرچه به نظر می‌رسد تقسیم‌بندی درست و منطقی آن است که: افراد یا اهل عناد هستند یا حقیقت‌جو و در صورت دوم یا به دلیل عدم تصور درست از مفاهیم مندرج در گزاره‌های محل بحث به انکار معرفت تن داده‌اند یا به دلیل تکافؤ ادله و مانند آن.

او توضیح بیشتری درباره دیدگاه گروه اول و دوم و راه‌حل‌های آنان نمی‌دهد؛ ولی در مورد گروه سوم توضیح بیشتری می‌دهد. دسترسی به واقع تنها از سه راه امکان‌پذیر است: حس، تخیل و عقل. مشکل این است که در موارد زیادی از این سه طریق به یقین‌هایی دست می‌یابیم که بعدها معلوم می‌شود خطا

بوده است. پس تمامی این سه راه برای معرفت غیر قابل اعتمادند. وی برای هر یک از این سه، مثال‌هایی آورده است. (همان: 350 و 351)

در اینجا نیز تقسیم‌بندی ابزارهای ادراکی و امکان خطا از سه طریق حس، خیال و عقل مطرح است که در آثار ابن سینا مطرح نبود و غزالی هم تنها به حس و عقل اشاره کرده بود. وی در *المحصل برخلاف المباحث* هم به شکاکیت گسترده و هم به شکاکیت منطقه‌ای پرداخته است. وی دو تقسیم‌بندی در خصوص مخالفان معرفت مطرح می‌کند که یکی از آنها تا حدی متفاوت از *المباحث* و بلکه متفاوت از آثار اندیشمندان قبلی بوده، مکمل آنها به شمار می‌آید. این دو تقسیم‌بندی به لحاظ نوع دیدگاه و نیز علل و انگیزه‌های شکاک می‌باشد.

1. تقسیم به لحاظ علل و انگیزه‌های شکاک: این تقسیم همان است که در کتاب *مباحث* نیز مطرح کرده بود و قبلاً گذشت. (همان: 349) کسانی که تصور درستی از مفاهیم مربوطه ندارند، کسانی که به تکافؤ ادله رسیده‌اند و بالأخره اهل عناد و مجادله.

2. تقسیم به لحاظ نوع دیدگاه: در برابر کسانی که به امکان معرفت در ادراکات حسی و بدیهی یا اولی باور دارند، سه گروه دیگر وجود دارند: افرادی همچون افلاطون، ارسطو، بطليموس و جالینوس که تنها گزاره‌های بدیهی را به عنوان معرفت می‌پذیرند و به محسوسات باور ندارند؛ گروهی دیگر که برعکس آنان ادراکات حسی را معتبر دانسته، بدیهیات و اولیات را باور ندارند؛ گروه سوم که نه به این و نه به آن باور ندارند و معرفت را به کلی انکار می‌کنند. وی آنان را «سوفسطایی» نام می‌نهد.

او دلیل عدم اعتماد گروه اول و سوم به محسوسات را این می‌داند که حکم

حس به دلیل پیوندش با جزئیات در معرض اشتباه است و شواهدی که برای این امر گزارش می‌کند، عبارتند از:

1. خطاهای بینایی مانند اینکه گاهی اشیایی را به خطا بزرگ‌تر یا کوچک‌تر از اندازه واقعی آن می‌بینیم؛ مثل آتش در شب که اگر دور از ما باشد، آن را بزرگ‌تر از معمول می‌بینیم؛ گاهی یک چیز را دو چیز می‌بینیم، مثلاً هنگامی که یک چشم خود را می‌بندیم و به ماه می‌نگریم؛ به خطا دو ماه را در آسمان می‌بینیم. گاهی چیزهای متعدد را یکی می‌پنداریم، مثلاً هنگام چرخش سنگی که در آن خطوطی با رنگ‌های متعدد و نزدیک به هم از مرکز به محیط ترسیم شده است، به خطا به دلیل در هم آمیختن رنگ‌ها تنها یک رنگ را احساس می‌کنیم؛ گاهی امور غیر واقعی را واقعی احساس می‌کنیم، مثل مشاهده سراب که واقعیت ندارد یا ریزش قطره باران که به شکل خط مستقیم بر ما آشکار می‌شود یا شعله‌ای که به سرعت می‌چرخد و ما آن را به صورت دایره آتشین می‌پنداریم؛ گاهی شیء متحرک را ساکن و ساکن را متحرک می‌پنداریم، مانند سرنشین کشتی که ساحل را متحرک و خود را ساکن می‌بیند. (رازی، 1359: 18 و 19)

2. خطای حواس در تشخیص بقا مثل اینکه گاهی چیزی را به رنگ خاصی - مثلاً قرمز - می‌بینیم و فکر می‌کنیم این همان رنگ قرمزی است که لحظاتی پیش در آن دیده بودیم؛ زیرا حس ما میان یک چیز و چیزی شبیه به آن تفاوتی نمی‌بیند و آنها را دارای وجود مستمر می‌داند؛ در حالی که باور اهل سنت این است که رنگ را خداوند هر لحظه به شیء اعطا می‌کند. ما می‌توانیم این را به غیر رنگ نیز گسترش دهیم و بگوییم ممکن است خداوند اجسام را نیز در هر لحظه خلق جدید می‌کند و در این صورت، خطای حس در آنجا نیز محتمل

خواهد بود.

3. خطای حواس در رؤیا که در بحث غزالی گذشت.

4. خطای در توهمات که برخی از انسان‌ها به دلیل بیماری روانی دچار توهمات شدیدی می‌شوند و اموری را به عنوان واقعیت در برابر خود می‌بینند یا احساس می‌کنند که کاملاً غیر واقعی و صرفاً ساخته ذهن آنهاست. حال چگونه می‌توان چنین وضعیتی را از آنچه انسان معمولی می‌بیند و احساس می‌کند، متمایز کرد؛ زیرا ممکن است به دلیل شرایطی که ما از آنها آگاهی نداریم، تمامی آنچه را احساس می‌کنیم و یقین به وجود آنها داریم، موهوم و غیر واقعی باشند؛ مثلاً هنگام مشاهده انبوه برف آن را سفید می‌بینیم؛ اما با دقت بیشتر درمی‌یابیم که این تصور درست نیست؛ زیرا برف از ذرات کوچک بدون رنگ تشکیل شده و این تجمع آنها بوده که ما را دچار این خطا کرده است. تمامی این موارد نشان می‌دهد حواس انسانی و ادراکات حسی انسان غیرقابل اعتماد، مشکوک و بی‌اعتبارند.

دلایل و شواهد گروه دوم مبنی بر عدم اعتماد بر بدیهیات و احکام عقلی به

عنوان معرفت در نظر او عبارتند از:

1. به حسب ادعای حکما و طرفداران امکان معرفت، آشکارترین و بدیهی‌ترین گزاره در میان تصدیقات و گزاره‌های بدیهی و غیربدیهی، اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است که مبنای تمامی گزاره‌های دیگر می‌باشد؛ اما با دقت در آن می‌بینیم این اصل نیز مشکوک و غیر قابل اعتماد است؛ زیرا هر مفهومی که به عرصه ذهن و اندیشه آید، باید از دیگر مفاهیم متمایز باشد و لازمه این تمایز، تعین و تقرر آن مفهوم است؛ در حالی که در گزاره‌های مورد ادعا

مفاهیمی مانند مفهوم عدم وجود دارد که به دلیل عدمی بودن نمی تواند تعیین و تمایز داشته باشد.

2. مواردی را مشاهده می کنیم و به حکم عقل به آنها یقین داریم؛ ولی با تأمل بیشتر در آنها در می یابیم که این یقین جایی نداشته، احتمال کذب آنها وجود دارد. فردی را در مقابل خود می بینیم و سپس پلک می زنیم و چشممان باز و بسته می شود. در اینجا به ظاهر یقین داریم که او همان است؛ ولی با اندکی تأمل این احتمال در ذهن ما نقش می گیرد که ممکن است خداوند در همان لحظه بسته شدن چشم، او را از میان برده و کسی را به جای او با ویژگی های مشابه خلق کرده باشد. یا فردی را در حال سخن گفتن به گونه ای هدفدار در مقابل خود می بینیم و به حکم عقل یقین داریم این سخنان ناشی از موجودی زنده، عاقل، دارای اراده و هدفدار است. با اندکی تأمل احتمالاتی مطرح می شود که به کلی این یقین ها را به تردید تبدیل می کند؛ مثل اینکه ممکن است این سخنان را خداوند قادر مختار بر زبان این موجود قرار داده باشد و آن شخص هیچ اراده، عقلانیت و ... را در به کارگیری این کلمات نداشته باشد. یا این سخنان، کلماتی بریده و گسیخته از هم و بی هدف است که کنار هم قرار گرفته اند.

3. دلیل دیگر، تغییر باورهایی است که در ما اتفاق می افتد. گاهی بر اساس شواهد و دلایلی به نتیجه ای می رسیم و آن را باور می کنیم؛ ولی بعداً به شواهد نقض کننده یا استدلال قوی تری برمی خوریم که موجب می شود به نقیض آن باور دست یابیم. این نشان می دهد اعتماد بر باورهای عقلی روا نیست.

4. گاهی انسان به دلیل عواملی همچون عادت، قساوت قلب، شفقت و بسیاری عوامل شناخته شده یا ناشناخته به چیزی اعتقاد پیدا می کند؛ مثلاً کسی که

عمری را با فلاسفه و اهل حکمت محشور بوده و به آنها دل‌بستگی داشته، ممکن است به باورهای آنان یقین بیابد؛ در حالی که فردی که چنین رابطه‌ای را با متکلمان داشته، ممکن است به دیدگاه‌های آنان باور داشته باشد. هر یک از این دو گروه به دلیل انس و عادت به گروهی، دیدگاه‌های مخالف را رد می‌کنند و در نتیجه معلوم نمی‌شود کدام درست است و کدام نه. از این رو ممکن است دیگر یقینیات ما نیز از آفت خطا مصون نباشند و درستی آنها محل تردید باشد. (رازی، 1359: 19-26) این مثال به مثال تکافؤ ادله ابن سینا بسیار نزدیک است.

دیدگاه گروه سوم - که سوفسطایی نیز نامیده می‌شوند - مبنی بر شک مطلق و انکار هرگونه معرفت - اعم از معرفت حسی و عقلی - نیز مبتنی بر مجموع دلایل دو گروه فوق می‌باشد. (همان: 26-29)

### پاسخ وی به شکاکیت

وی پس از این تقسیم‌بندی متفاوت از گذشتگان، به راه‌حلی برای شکاکیت می‌پردازد. پاسخ او به شکاکیت همان پاسخ ابن سینا به شکاکیت مطلق است و برای کسانی که تصور درستی از مفاهیم مربوط به آن ندارند، راه‌حل را در تبیین اجزای تصویری مسأله می‌داند.

وی به تبعیت از ابن سینا راه‌حل اهل عناد و مجادله را بحث و راهنمایی و ارائه راه‌حل معرفتی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است باید آنان را از طریق آتش و درد و ادا کردن به حسیات مثل احساس درد و سوزش اعتراف کنند و این به معنای اعتراف به بدیهیاتی همچون عدم اجتماع نقیضین است؛ چراکه بین درد و عدم درد یا سوزش و عدم سوزش فرق گذاشته است.

در مورد کسانی که به تکافؤ ادله رسیده‌اند، وی ابتدا سعی می‌کند دیدگاه و

ادله آنان را بیشتر توضیح دهد و سپس به رد آنان پردازد. سخن شکاک خطاب به فیلسوف که معتقد به وجود معرفت بدیهی صادق می‌باشد، این است که در مواجهه فیلسوف با شکاک، وضعیت از دو حال خارج نیست: یا شما (فیلسوف) در مقام تبیین و توجیه بدیهی بودن این گزاره‌ها برمی‌آید یا چنین نمی‌کنید و ساکت می‌مانید. معنای گزینه دوم آن است که شکاکیت دارای استحکام است و کسی را یارای پاسخگویی نیست. معنای گزینه اول این است که این گزاره‌ها خودبه‌خود بدهت ندارند و نیازمند تبیین و توضیح هستند؛ در حالی که فرض شما این بود که اینها بدیهی هستند. براین اساس، شکاک نتیجه می‌گیرد راهی جز پذیرش شکاکیت باقی نمی‌ماند.

وی در *المباحث (1410: 349)* با تفاوت‌هایی همین مطلب شکاکان را تبیین می‌کند؛ به این بیان که اگر به شکاکان بگوییم همین که پذیرفتید حسی هست، تخیلی هست، رؤیایی هست، بیداری هست، خطایی هست، صوابی هست و... این به معنای اعتراف به چند واقعیت و معرفت است. در ادامه، او پاسخ را از شکاک چنین نقل می‌کند که لازمه بیان ما اعتراف به چند حقیقت است؛ ولی این اشکالات ما موجب تردید در آنها هم می‌شود. البته شما به عنوان مخالف شکاکیت نمی‌توانید با استفاده از این اشکالات ما، استدلالی علیه شکاکیت تنظیم کنید و جواب ما را بدهید؛ زیرا دور لازم می‌آید. و این استدلال شما بدان معنا خواهد بود که برای اثبات گزاره‌ای بدیهی (اصل عدم تناقض) از گزاره‌ای نظری استفاده کنید؛ در حالی که ادعای شما این بود که گزاره عدم تناقض مبنای همه گزاره‌های نظری است. بنابراین دور لازم می‌آید و شکاکیت ما همچنان مستقر است.

پاسخ فخر رازی که خود به بدیهیات و معرفت به آنها باور دارد، همان پاسخ ابن سیناست که اگر ما درصدد اثبات قضایای بدیهی با گزاره‌های نظری بودیم، سخن شما درست بود؛ ولی آنچه ما انجام می‌دهیم، رفع شکوک - و به تعبیر دقیق‌تر ابن سینا رفع تحیر - است. بنابراین دور لازم نمی‌آید.

فخر گزارش موارد شکاکیت را نسبت به ابن سینا و غزالی بیشتر گسترش داده است و نقش مهمی را در تبیین این دیدگاه‌ها ایفا می‌کند و راه را برای حکمای بعد از خود همچون خواجه نصیرالدین طوسی، صدرالمتألهین و... جهت پاسخ به شکاکیت فراهم می‌کند. گو اینکه در پاسخ به شکاکیت به عمق و توانایی ابن سینا و خواجه نمی‌رسد.

### خواجه نصیر و نقد شکاکیت

گزارش و تبیین امام رازی، زمینه بسیار مناسبی برای خواجه طوسی فراهم کرد تا در کتاب *نقد المحصل* به نقد و بررسی ارزنده‌ای در باره شکاکیت دست بزند و کار ابن سینا، رازی و سهروردی را کامل‌تر کند. نکات ارزنده و بدیع خواجه در این کتاب بسیار است که ذکر همه آنها از حوصله مقاله ما خارج است؛ اما به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

1. او نیز همچون ابن سینا معتقد است اگر طرف مقابل به درستی قضایای اولی همچون اصل عدم نقیضین باور نداشته باشد و بر این گرایش خود اصرار ورزد، امکان گفتگو وجود ندارد. البته حل مشکلات شکاک متحیر و رفع دغدغه‌های او از طرف فیلسوف قابل پیگیری است.

2. پاسخ او به شکاکان در مورد نمونه خواب، احتمال نابودی شخص و ایجاد فرد مشابه به جای او در لحظه برهم زدن چشم، احتمال توهم همه انسان‌ها



همچون بیماران روانی و واقعیت پنداشتن امر موهوم و سایر موارد این است که تعمیم توهمات دیوانگان و رؤیا به همه انسانها در همه شرایط برخلاف عقل سلیم است.

او البته امکان خطای انسان در محسوسات و غیر آن را می‌پذیرد و بر این باور است که این خطاها می‌تواند به دلایل گوناگونی همچون عادات و دلبستگی به افراد و مانند آن باشد؛ ولی این امر مجوزی برای تعمیم خطا حتی در مواردی که کودکان و دیوانگان نیز بدانها باور دارند، نمی‌شود؛ با رعایت قوانین صوری منطق و نیز تحلیل خطاها و حل آنها می‌توان وقوع خطا را به حداقل رسانید و در دریافت واقعیت کامیاب بود. به هر حال، او اگرچه تأثیر عناصر غیر معرفتی و زمینه‌ای<sup>۱</sup> بر معرفت را می‌پذیرد، باورش این است که معیاری معرفتی برای درستی و نادرستی وجود دارد که فراتر از همه زمینه‌ها می‌تواند به داوری درباره واقع‌نمایی یا کذب باورهای ما بپردازد.

3. او با تکیه بر دیدگاه افرادی که آنها را اهل تحقیق می‌داند، به لحاظ تاریخی وجود کسانی را که واقعاً سوفیست باشند، به چالش می‌کشد. (طوسی، 1359: 46)

4. یکی از نکات مهمی که نقش چندانی در پاسخ به شکاکیت مطلق ندارد، اما در حل بسیاری از مشکلات معرفت‌شناختی دیگر و حل برخی از شبهات فوق در خصوص خطای در ادراکات حسی کمک می‌کند، تفکیک میان ادراک حسی و داوری درباره ادراک حسی است. به باور او، ادراکات حسی به خودی خود خطا نمی‌کنند؛ بلکه خطا از آن عقل است؛ زیرا ادراکات حسی گزاره‌ای نیستند؛ بلکه فقط ارائه‌دهنده تصویری حسی در شرایطی خاص و متعین هستند و حکم و

---

i. Contextual.

داوری ندارند؛ مثلاً اگر چشم ما گلوله آتشی را که در تاریکی به سرعت می‌چرخد، دایره تشخیص داد یا چوب صافی را که در آب فرو رفته، کج دید، معنایش این است که حس در این شرایطی که بیننده و آن چیز و زمان دیدن و مکان آن و... قرار داشت، آن را این‌گونه دیده است؛ ولی اینکه آن چوب یا چیز دیگر با چنین ویژگی در عالم خارج هست یا نه، حکم عقل است که با بهره‌گیری از ادراک حسی و ایجاد پیوند میان آن و دیگر ادراکات، حکم به وجود یا عدم دایره یا... می‌کند. بنابراین چون حس حکمی ندارد، صدق و کذب هم در مرحله ادراک حسی نیست و خطا از آن حاکم یعنی عقل است. (همان: 12-15) شاید خواجه اولین اندیشمند مسلمانی است که به این بحث به این صورت پرداخته است. از میان فلاسفه بعد از وی، علامه طباطبایی به این نکته توجه فراوان کرده و به بسط، تفصیل و تکمیل آن پرداخته است. (1382: 6 / 223-237)

### صدرالمتألهین و نقد شکاکیت

صدرالمتألهین در تبیین و نیز نقد و بررسی شکاکیت از سه شخصیت ابن سینا، رازی و شیخ اشراق متأثر است. وی در دو اثر *حاشیه الاهیات شفا (بی تا: 38-42)* و *اسفار (1386: 3 / 447 - 444)* به این امر پرداخته است.

1. وی در مواجهه با شکاکیت دقیقاً همان راه ابن سینا و شیخ اشراق را طی می‌کند؛ جز اینکه در خصوص راه حل ابن سینا برای فرد معاند - مبنی بر آتش و درد و ... - وی افزون بر آنها راه حل معالجه روانی به دست پزشک را نیز پیشنهاد می‌کند. (همان: 444)

2. وی ضمن تبیین علل سه‌گانه‌ای که ابن سینا سبب تحیر و شکاکیت اشخاص می‌داند (تکافؤ ادله و ...) از علت چهارم با عنوان قیاس مغالطه‌ای یاد

می‌کند؛ شکاک می‌گوید ما به ابزارهای ادراکی خود (حس، تخیل و عقل) اعتماد نداریم. بنابراین نسبت به واقع‌نمایی تمامی ادراکاتی که از طریق مدارک خود به دست آورده‌ایم، دچار شک و تردید هستیم. این سخن همان مطالب فخرالدین رازی است که وی به صورت اجمالی بیان می‌کند و نمونه‌های خطاهایی همچون موارد ذیل را بیان می‌کند و نتیجه می‌گیرد که به هیچ‌یک از حس، تخیل و عقل نمی‌توان اعتماد کرد. وی در ادامه، همان اشکالاتی را که رازی گفته بود، ذکر می‌کند و می‌گوید این مطلب را از بعضی الافاضل گرفته است که مرادش رازی است. (بی‌تا: 40)

3. وی در بحث تکافؤ ادله هم فقط به راه‌حل ابن‌سینا مبنی بر تنبه دادن شکاک در این مورد خاص اکتفا نمی‌کند؛ بلکه معتقد است باید سطح توانایی فکری این گونه افراد را بالا آورد و این از طریق خواندن هندسه و حساب و منطق و سپس طبیعیات و پس از آن مابعدالطبیعه و در نهایت به مباحث الاهیات خاص امکان‌پذیر است. (1386: 3 / 447)

با این توضیحات به نظر می‌رسد صدرالمتألهین برخلاف بسیاری از موارد دیگر در حکمت و به طور خاص معرفت‌شناسی که ابتکارات و ابداعاتی داشته است، در بحث نقد شکاکیت به تلاش گذشتگان اکتفا نموده و مطلب قابل توجهی بر این سنت حکمی نیفزوده است.

## منابع

- ابن سینا، حسین عبدالله، *الهیات شفا*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- \_\_\_\_\_، 1\_\_\_\_\_ ب، *برهان شفا* قم، مکتبه آیه الله المرعشی.
- بهمنیار بن مرزبان، 1355، *التحصیل*، تهران، دانشگاه تهران.
- پویمن، لوئیس پی، 1377، *معرفت شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه شناخت*، ترجمه رضا محمدزاده، تهران، دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- جوادی آملی، عبدالله، 1377، *انتظار بشر از دین*، قم، اسرا.
- \_\_\_\_\_، 13\_\_\_\_\_، *سرچشمه اندیشه*، قم، اسرا.
- \_\_\_\_\_، 13\_\_\_\_\_، *معرفت شناسی در قرآن*، قم: اسرا.
- \_\_\_\_\_، 13\_\_\_\_\_، *رحیق مختوم در شرح حکمت متعالیه*، قم، اسرا.
- \_\_\_\_\_، 13\_\_\_\_\_، *عین نضاح (تحریر تمهید التواعد)*، قم، اسرا.
- رازی، فخرالدین، 1399، *المحصل، در: نقد المحصل*، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
- \_\_\_\_\_، 1\_1\_\_\_\_\_، *المباحث المشرقیة*، بیروت، دار الکتب العربی.
- راسل، برتراند، 1377، *مسائل فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، خوارزمی.
- سنکی، هاوارد، 1382، «بررسی پنج روایت از نسبی‌گرایی شناختی»، ترجمه پیروز فطورچی، فصلنامه ذهن، شماره 9.
- سهروردی، شهاب‌الدین، 1373، *مصنفات شیخ اشراق*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد، بی تا، *الحاشیة علی الهیات الشفا*، قم، بیدار.
- \_\_\_\_\_، 13\_\_\_\_\_، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، قم، مصطفوی.

- طباطبایی، سید محمدحسین، 1423، *نهایة الحکمة*، قم، موسسة النشر الاسلامی.
- \_\_\_\_\_، 13\_2، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، با تعلیقه مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
- طوسی، نصیرالدین، 1399، *تلخیص المحصل*، تصحیح عبدالله نورانی، دانشگاه مک گیل و دانشگاه تهران.
- غزالی، ابو حامد، 1777، *المتقذ من الضلال*، بیروت، دارالاندلس.
- فطوریچی، پیروز، 1381، «نسبی گرایی پروتاگوراس و روایت‌های جدید آن»، فصلنامه ذهن، شماره 5.
- کاپلستون، فردریک، 1355، *تاریخ فلسفه*، جلال الدین مجتبیوی، تهران، سروش.
- گاتری، دلبیوکی سی، بی تا، *تاریخ فلسفه یونان*، حسن فتحی، تهران.
- گمپرتس، تئودور، 1355، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، 1377، *آموزش فلسفه*، تهران، بین الملل.
- مور، جی. ای، 1344، «برهان عالم خارج»، ترجمه منوچهر بدیعی، *نشریه ارغنون*، ش 7-8.
- مهدوی، یحیی، 1366، *شکاکان یونان*، تهران، خوارزمی.
- میری، سید محسن، 1399، «امکان معرفت در قرآن کریم»، *اسرا*، شماره 5.
- Klein, Peter, 2010, "skepticism" in J. Dancy and E. Sosa (Eds) *A Companion to Epistemology*, Blackwell.
- Klein, Peter, 2010, "skepticism". In Edward N. Zalta (Ed). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Boyd, Richard, 2002, "scientific realism". In Edward N. Zalta (Ed), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Groarke, Leo, '2010, "Ancient Skepticism", In Edward N. Zalta (Ed). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Khlentzos, Drew, 2004, "Semantic Challenges to Realism", In Edward N. Zalta (Ed). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Miller, Alexander '2010'. "realism", In Edward N. Zalta (Ed).

***Stanford Encyclopedia of Philosophy.***

- Pironet, Fabienne and Spruyt, Joke, 2007, "sophismata" In Edward N. Zalta (Ed), ***Stanford Encyclopedia of Philosophy.***

- Siegel, H '1992' "Relativism" In J. Dancy and E. Sosa (Eds), ***A Companion to Epistemology*** (pp. 428-30). Oxford: Blackwell.

- Stich, Steven P, 1999, "Epistemic Relativism" In ***Routledge Encyclopedia of Philosophy***, edited by Edward Craig. Vol. 3. New York: Routledge.

- Swoyer, Chris '2003' "Relativism" In Edward N. Zalta (Ed) ***Stanford Encyclopedia of Philosophy.***

