

نگاهی نقادانه به شکاکیت در دفاع از امکان معرفت

دکتر علی عسگری یزدی*

شک و تردید خاستگاه اندیشه‌های متعددی است و بازتاب آن در حوزه‌های متعدد معرفتی مشاهده می‌شود. این مقاله نخست به تعریف و تبیین مقوله شکاکیت، انواع شکاکیت (استدلال، پرسشی و طرز تلقی و نیز عام و خاص) و حوزه‌های خاص شکاکیت پرداخته، سپس با نیم‌نگاهی به پیشینه آن دوران سه‌گانه‌ای را برای شکاکیت ترسیم نموده است. نگارنده معتقد است، شک روشی دکارت، چون مستلزم فرض شک پیشین در همه امور است، موجب نامفهومی و بی‌معنایی واقعیت می‌شود. او نیز معتقد است، که نتیجه منطقی آزادی دیوید هیوم، شکاکیت است، چون او علیت را تداعی صرف می‌داند، که برگرفته از هیچ تصور و انطباقی نیست، در حالی که تمامی معلومات آدمی را منحصر در تصور و انطباق می‌داند. اندیشه کانت نیز با ذهنی کردن مفاهیمی، هم‌چون: علیت، وجود، ضرورت، کلیت و... و عدم توانایی عقل نظری در شناخت شیء فی نفسه، در واقع همان مسیر شکاکیت را پیموده است، و بستر ساز اندیشه‌های شکاکانه دوران معاصر شده است. نگارنده با نقادی این اندیشه‌های شکاکانه نتیجه می‌گیرد، معرفت و شناخت ممکن است.

واژگان کلیدی: شکاکیت، معرفت، شکاکیت پرسشی، شکاکیت

استدلالی، شکاکیت طرز تلقی، شکاکیت عام، شکاکیت خاص، شک روشی،
علیت و نقد و بررسی.

تعریف شکاکیت

مراد ما از شکاکیت، همان معنای کلمه انگلیسی (اسکپتسیزم)^۱ است که از کلمه یونانی (اسکپتوس)^۲، به معنای محقق، کنجکاو و جستجوگر گرفته شده است (ادوارد^۳، ۱۹۶۷، ص ۴۴۹). در برخی از نوشته‌های یهودیان کلمه اسکپتیک^۴ را از ریشه آی پیکوروس^۵، که برگرفته از "اپیکور"^۶ است دانسته‌اند. که در این صورت هم بر شکاک به طور کلی دلالت دارد و هم بر کسی که در مورد حقانیت یهود به شک و تردید افتاده است. (آلید^۷، ۱۹۸۷، ص ۳۴۲).

شکاکیت را در تعریفی جامع می‌توان این‌گونه بیان کرد: «شکاکیت، دیدگاه‌هایی را در برمی‌گیرد که به نحوی امکان دستیابی به معرفت را انکار می‌کنند، خواه این انکار ناظر به امکان حصول معرفت یقینی باشد، خواه ناظر به موجه بودن معرفت یا معقولیت آن و خواه ناظر به این سخن باشد که اثبات معرفت، معقول‌تر از انکار آن نیست. شکاک هر یک از این موارد را یا به طور کلی یا از طریق خاص هم‌چون استقراء حافظه و... منکر می‌شود» (کاریگ^۸، ۱۹۹۸، ص ۵۰۴).

1. Scepticism - Skepticism.
2. Skeptikos.
3. Edwards.
4. Skeptic.
5. Aipikuros.
6. Epicurus.
7. Elide.
8. Craig.

پیشینه

تا قبل از قرن پنجم پیش از میلاد، هیچ کس شک و تردیدی در امکان علم به واقعیت نداشت. این اصل به عنوان پیش فرض هر اندیشه‌ای بود، هرچند که اختلاف نظرهایی در طریق کسب معرفت وجود داشت؛ مثلاً هرکلیتوس^۱ برخلاف پارمیندس^۲ که نقش عقل را در فرایند شناخت برجسته می‌ساخت، بر نقش حواس آدمی تأکید بیشتری داشت. اما هر دوی آن‌ها در امکان علم به واقع تردیدی نداشتند.

در قرن پنجم قبل از میلاد با ظهور سوفسطائیان، شک نسبت به امکان حصول علم به واقع مطرح شد. نخستین بار در این قرن، آداب و رسوم که در گذشته بخشی از عالم طبیعت لحاظ می‌شد، مورد انتقاد قرار گرفت و این ویژگی اثر را از دست داد. بعد از آن آداب و رسوم انسانی در تقابل با طبیعت قرار گرفت و تلاش می‌شد که مرز میان آن دو را تبیین کنند. شکاکان نخستین، یعنی سوفسطائیان این سؤال را مطرح کردند که آیا عالم طبیعت همان‌گونه است که ما به آن علم داریم یا نه؟ چنان‌که گریاس^۳ معتقد است: اساساً چیزی به عنوان واقعیت وجود ندارد و اگر هم وجود داشته باشد ما از شناختن ناتوانیم و اگر هم قادر به شناختش بودم، توان انتقال به دیگران را نداشتیم (کاپلستون^۴، ۱۳۶۸، ص ۱۱۲). بنابراین، این قرن را می‌توان سرآغاز شکاکیت^۵ و معرفت‌شناسی^۶ دانست. پیدایش شکاکیت موجب رواج مباحث معرفت‌شناسی شد، به طوری که می‌توان گفت معرفت‌شناسی همزمان شکاکیت موجب رواج مباحث معرفت‌شناسی گردید و معرفت‌شناسی همزمان با پیدایش شکاکیت ظهور پیدا کرد. زیرا قبل از طرح شک نسبت به واقع امکان معرفت امری مفروض بود، و با طرح شک عده‌ای در صدد پاسخگویی برآمدند.

1. Heraclitus.
2. Parmenides.
3. Gorgias.
4. Copleston.
5. Scepticism.
6. Epistemology.

این گونه نبود که همه شکاکان برای مدعای خود دلیل اقامه کنند، بلکه فقط بعضی از آن‌ها آن هم به صورت پراکنده ادله‌ای را ذکر می‌کردند. برای نخستین بار در قرن اول پیش از میلاد، آنزیدموس^۱ ادله شکاکان را در قالب ده دلیل تنظیم کرد. آگریپا نیز در قرن اول پس از میلاد تلاش کرد که به استدلال‌های شکاکان نظم جدیدی بخشد (اورسون^۲، ۱۹۹۰، ص ۲۰۹). در این مقاله ما ضمن بیان کلیاتی در باب شکاکیت، نگاهی نقادانه به بعضی از ادله شکاکان می‌افکنیم.

معرفت^۳

جانانان دنسی در کتاب خود تحت عنوان «درآمدی به معرفت‌شناسی معاصر»^۴ اظهار می‌کند که معرفت (نالج)^۵ به سه معنا استعمال شده است:

- ۱- معرفتی که متعلق گزاره است^۶؛ مانند علم به این گزاره «این کاغذ سفید است»؛
- ۲- معرفت به معنای بازشناسی^۷؛ این معرفت عبارت از این است که چیزی را قبلاً می‌شناختیم، بازشناسی کنیم؛ مثلاً می‌گوییم، حسن را در میان جمعیت شناختیم؛
- ۳- معرفت به معنای مهارت داشتن و دانستن امور عملی^۸؛ مانند من رانندگی می‌دانم. معرفت به این معنا، قابل انتقال نیست (دنسی^۹، ۱۹۸۶، ص ۲۳).

معنای مورد نظر ما همان معنای نخست است، یعنی معرفتی که متعلق گزاره‌هاست.

1. Aenesidemus.

2. Everson.

3. معرفت‌شناسی در گذشته شاخه‌ای از فلسفه به نام Gnostology بوده است. این واژه به تدریج کنار گذاشته شده است. و واژه Epistemology جایگزین آن شده است و در سال‌های اخیر عبارت Theory of Knowledge نیز به عنوان معادل دیگر متداول شده است.

4. An Introduction to Contemporary Epistemology.

5. Knowledge.

6. Knowledge that.

7. Knowledge by acquaintance.

8. Knowledge how.

9. Dancy.

بعضی آن دو قسم دیگر را به نوعی به این قسم تحویل^۱ داده‌اند و عده‌ای دیگر گفته‌اند که نمی‌توان آن دو قسم را به قسم اول تحویل داد، و بحث معرفت‌شناسی را فقط منحصر در قسم اول دانسته‌اند و معتقدند که لفظ (نالج) فقط به معنای اول قابل اطلاق است و برای معنای دوم لفظ (رکوگنایز)^۲ و برای معنای سوم لفظ (اسکیل)^۳ را پیشنهاد کرده‌اند. به علاوه معرفت نوع سوم ذو مراتب و تشکیکی است و قابل انتقال به دیگران و قابل صدق و کذب نیست، بر خلاف معرفت نوع اول که ذو مراتب و تشکیکی نبوده و قابل انتقال به دیگران و صدق و کذب‌پذیر است.

تعریف معرفت

معرفت یعنی باور صادق و موجه^۴؛ موجه بودن، اصطلاحی معرفت‌شناسانه است که برای بیان و ارزیابی معقولیت یک باور به کار می‌رود. بر این اساس می‌توان معرفت را این‌گونه تبیین کرد (چیشلم^۵، ۱۹۸۹، ص ۸):

S- می‌داند که P اگر و تنها اگر

۱- P صادق باشد؛

۲- S باور داشته باشد که P؛

۳- S در باورش به P موجه بوده و دلیل داشته باشد.

چیشلم شرط لازم و کافی را برای حصول معرفت، این‌گونه بیان می‌کند (۱۹۵۷، ص

۱۶):

۱- S بپذیرد که P؛

۲- S برای P دلیل کافی داشته باشد؛

۳- P صادق باشد.

1. Reductionism.
2. Recogniz.
3. Skill.
4. Knowledge=Truejustified belief.
5. Chisholm.

آیر^۱ شرط لازم و کافی را برای معرفت این‌گونه بیان می‌کند (آیر، ۱۹۵۶، ص ۳۴):

S می‌داند که P اگر و تنها اگر

۱-P صادق باشد؛

۲-S مطمئن باشد که P صادق است؛

۳-S برای اطمینان خود دلیل داشته باشد، که P صادق است.

شرط اول، یعنی صادق بودن گزاره، موجب می‌شود که علم و معرفت از جهل مرکب متمایز شود. شرط دوم، یعنی اطمینان داشتن، نشان دهنده رابطه انسان با علم و معرفت است، به این معنا وقتی امور خارجی معلوم می‌شوند، که انسان وجود داشته به آن آگاهی داشته باشد. بنابراین، در شرط اول رابطه گزاره با واقع مطرح است و در شرط دوم رابطه گزاره با انسان یعنی با فاعل شناسایی، لحاظ شده است. اما شرط سوم برای این است که حدس را نامعتبر بداند؛ مثلاً اگر کسی مطلبی را حدس بزند و یا حدس اطمینان برایش حاصل شود، اما با وجود این دلیلی غیر از حدس برای حصول اطمینان نداشته باشد، در این صورت معرفت نخواهد بود، هر چند که شرط اول و دوم هم محقق باشد، چون معرفت باید دارای پشتوانه دلیل باشد.

انواع شکاکیت

۱- شکاکیت مستند به استدلال (شکاکیت استدلال)؛

۲- شکاکیت مستند به سؤال (شکاکیت سئوالی)؛

۳- شکاکیت مستند به طرز تلقی.

شکاکیت استدلال

مراد از شکاکیت مستند به استدلال آن است که فرد شکاک برای شکاک بودنش به دلیل و برهان منطقی استناد می‌کند. و بحث ما در این مقاله همین قسم از شکاکیت است،

و از آن دو نوع دیگر به طور مستقل بحث خواهیم کرد. چون شکاک قسم دوم و سوم یا برای شکاکیت خود دلیل و برهان اقامه می‌کند یا نه، اگر اقامه دلیل کند به شکاک قسم اول برمی‌گردد، و اگر هم برای شکاکیت خود اقامه دلیل نکند، قابل توجه و اعتنا نخواهد بود. ما در این مقاله خواهیم دید که شکاک اگر اقامه دلیل نکند، قابل توجه و اعتنا نخواهد بود و اگر اقامه دلیل کند مانند انسان لالی است که فریاد می‌زند، من لال می‌باشم. در واقع خواهیم دید که شکاک نمی‌تواند استدلال کند، فقط او می‌تواند حکم نکند و از حکم کردن سرباز زند و یک سکوت طولانی در پیش گیرد. سخن شکاک این است که آدمی نمی‌تواند علم به معنای باور صادق و موجه داشته باشد. هیچ‌کس چیزی نمی‌داند، نه به این دلیل که نمی‌خواهد بلکه به این دلیل که نمی‌تواند بداند، چون حصول علم برایش ممتنع است.

شکاکیت ستوالی

در واقع در این نوع از شکاکیت، برای اثبات عدم توانایی انسان در حصول معرفت استدلال نمی‌شود، بلکه این شکاک از کسی که ادعا می‌کند، گزاره P صادق است و او به آن علم دارد، ستوال می‌کند که چگونه به گزاره P علم پیدا کردی؟ آن شخص در جواب می‌گوید به دلیل Q ، سپس از او می‌پرسد چگونه به گزاره Q علم پیدا کردی؟ شخص در جواب می‌گوید به دلیل R . و این فرایند ادامه پیدا می‌کند تا اینکه آن شخص از پاسخ‌گویی عاجز و ناتوان شود. در این جا ستوال کننده از عجز او استفاده می‌کند و بدون ارائه هیچ‌گونه استدلالی، نتیجه می‌گیرد که تمام علوم انسان بی‌پایه و اساس است. در واقع این نوع از شکاکیت حرفی برای گفتن ندارد و اگر بخواهیم این نوع شکاکیت را به شکل استدلالی بیان کنیم، می‌توان این‌گونه مطرح کرد که کسی نمی‌داند P صادق است، مگر آن‌که بتواند بگوید که چگونه علم پیدا کرده است که P صادق است و لازمه این‌گونه استدلال و ادامه پرسش عدم وجود قضایای بدیهی است. بدیهی است که نمی‌توان علم به P را به خود P نسبت داد، چون مستلزم دور محال است.^۱

۱. این سخن شکاک که با تداوم ستوال به دنبال اثبات عدم وجود علم برای انسان است، بر فرض پذیرش و

شکاکیت طرز تلقی

در واقع این شکاکیت، یک نوع وسواس و شکاکیت مزاجی و روحی است. چنین کسی نه استدلال می‌کند و نه با کس دیگر احتجاج دارد. چنین انسانی صرفاً فردی با وسواس و دیرباور است، به طوری که مقدمات و مبادی که برای دیگران ایجاد یقین و باور می‌کند، برای او یقین و باور ایجاد نمی‌کند.

این نوع از شکاکان بر دو قسم اند:

- عده‌ای از آنها راه و شیوه خود را صحیح و معقول می‌دانند و شیوه دیگران را ناصواب و معقول می‌پندارند.

- عده‌ای دیگر از این شکاکان خود را ناسالم و احياناً مریض می‌پندارند و دیگران را سالم می‌دانند. اما معتقدند که سئوال‌هایی برای آنها وجود دارد که بی‌پاسخ مانده است؛ مثلاً می‌پرسند که چگونه شما از راه یقین به گزاره‌ای به صدقش پی می‌برید؟ آیا هر یقینی مستلزم صدق است و اصولاً آیا یقین مستلزم صدق است؟ این شکاکان در بدیهیات هم وسواس دارند.

شکاک از راه طرز تلقی نه برای شکاکیت خود استدلال اقامه می‌کند و نه از راه سئوال و پرسش مخاطب خود را به سوی شک و تردید سوق می‌دهد. دیدگاه او نشان‌گر یک نگرش و تلقی از شرایط و ملاک‌های لازم برای کسب معرفت است. چنین شخصی طرز تلقی متداول دیگران را ساده‌لوحانه می‌داند و معتقد است که باید دارای احتیاط و وسواس بیشتر بود. او اکثر مردم را زود باور می‌داند و معیارها و ملاک‌هایی را که مردم برای حصول یقین کافی می‌دانند، او ناکافی می‌پندارد و معیارهای بیشتری را برای رسیدن به یقین لازم و ضروری می‌داند. او بر اساس تحلیل خود حصول یقین را برای

قبول فقط در علوم حصولی می‌تواند جریان داشته باشد و آن هم بر این فرض که ما معتقد به گزاره‌های ضروری یا بدیهی نباشیم. و الا این پرسش‌ها را اصولاً در مورد گزاره‌هایی که به علم حضوری اثبات شده. مانند این‌که بگویم «من درد دارم»، «من گرسنه‌ام»، «من ناآراختم»، نمی‌توان مطرح نمود. چون در علم حضوری به امری پیش از وجود و حضور معلوم در نزد عالم، نیازی نیست. بنابراین دلیل آن‌ها به موارد وجود علم حضوری نقض می‌شود، به علاوه ما معتقدیم علوم ضروری و بدیهی وجود دارند. بنابراین شکاک از راه پرسش نمی‌تواند راه به جایی ببرد و شکاکیت خود را به اثبات برساند. البته گاهی اشکالاتی را که بر مدعای شکاکیت مطرح است. بر مدعای شکاک از راه پرسش نیز وارد است.

مردم معمولی ناممکن می‌داند. بنابراین چنین شکاک‌های ادعاهای مختلفی دارد که برای اثبات آن‌ها باید دلیل اقامه کرد. حال اگر برای اثبات ادعاهای خود ارائه دلیل کند، این شکاکیت هم به شکاکیت قسم دوم برمی‌گردد و قسم مستقلی نخواهد بود. و اگر برای اثبات ادعاهای خود دلیل نیاورد، سخن او قابل اعتنا و توجه نخواهد بود.

شکاکیت عام و خاص

ادله‌ای که شکاکان ارائه می‌کنند، یا برای اثبات شک به نحو فراگیر و عام است؛ به این معنا که شک را در تمام حوزه‌ها سرایت می‌دهند، یا برای اثبات شکاکیت در حوزه یا قلمرو خاص است. بنابراین مقتضای ادله شکاکان را می‌توان به دو صورت ذیل تقسیم کرد (دنسی، ۱۹۸۶، ص ۸)

۱) شکاکیت عام^۱

مراد از این نوع شکاکیت این است که در تمامی قلمروهای معرفتی و حوزه‌های شناسایی شک و تردید وجود دارد. به این معنا که هیچ نوع علم و معرفتی در هیچ‌یک از حوزه‌های معرفتی اعم از حوزه واقع و خارج، حوزه اخلاق و دین و حوزه حوادث مستقل و آینده، برای انسان امکان‌ناپذیر است.

۲- شکاکیت خاص^۲

در این نوع شکاکیت، ادعا می‌شود که آدمی در حوزه یا حوزه‌های خاصی ناتوان از کسب علم و معرفت است. در نگاه چنین شکاک‌های خاصی وجود دارد که به دلیل ویژگی‌های آن حوزه انسان نمی‌تواند به علم و معرفت یقینی دست یابد. اگر کسی در این حوزه‌ها ادعای یقینی کند، ادعایش را نمی‌توان پذیرفت. بنابراین در این حوزه‌ها

1. Global Scepticism. (شکاکیت جهانی، فراگیر، مطلق و زمینی)

2. Local Scepticism. (شکاکیت جزئی، محلی، منطقه‌ای و لوکال)

باید سکوت کرد و از حکم کردن باز ایستاد (ویلیام^۱، ۱۹۹۶، ص ۲۸۷-۲۸۹).

حوزه‌های شکاکیت خاص

اینکه در چه حوزه‌هایی نمی‌توان به علم یقینی رسید، نظرهای مختلفی وجود دارد. اما عمدتاً در سه حوزه ادعا شده که امکان حصول یقین وجود ندارد. آن سه حوزه عبارت‌اند از: حوزه اخلاق، حوزه دین و حوزه آینده؛ به این معنا که انسان راجع به گزاره‌های اخلاقی یا دینی یا گزاره‌های مربوط به آینده، نمی‌تواند به علم یقین دست یابد.

۱- حوزه اخلاق: بعضی گفته‌اند که راجع به گزاره‌های اخلاقی نمی‌توان به علم و معرفت یقینی دست یافت. برای مثال نمی‌توان به گزاره‌های عدالت خوب است، ظلم بد است، علم یقینی پیدا کرد. تنها وقتی می‌توان به علم یقینی دست یافت که با امور واقعی و خارجی سر و کار داشته باشیم، چون در جهان فقط امور واقعی، یعنی فقط موجودات و هست‌ها وجود و تحقق دارند. اما ارزش‌ها و باید و نبایدها، وجود و تحقق خارجی ندارند. البته این مطلب مبتنی بر این پیش فرض است که ارزش‌ها از سنخ واقعیت‌ها نیستند و باید‌ها از هست‌ها به دست نمی‌آیند و این‌ها دو حوزه کاملاً مستقل و جدا از هم می‌باشند. البته بحثی وجود دارد که آیا می‌توان گزاره‌ها را به ارزشی^۲ و توصیفی^۳ یا به دستوری^۴ و واقعی^۵ تقسیم کرد یا نه؟ اما این تقسیم ناپایدار است، چون گزاره‌های اخلاقی، گزاره‌های اخباری در پوشش گزاره‌های انشائی‌اند. بنابر این: چون گزاره‌های اخلاقی را نیز می‌توان به صورت اخباری بیان کرد، این تقسیم حقیقی نخواهد بود.

۲- حوزه دین: در این جا مراد گزاره‌هایی است که مربوط به امور مابعدالطبیعه‌اند. در این موارد نیز چون سخن راجع به امور ماورای عالم محسوس است، نمی‌توان به ورای

1. Williams.
2. Evaluative.
3. Descriptive.
4. Normative.
5. Farual.

عالم محسوس علم یقینی به دست آورد. بر این اساس بعضی وجود علم یقینی را در این موارد انکار کرده‌اند و گفته‌اند که در موضوعاتی مانند مبدأ و معاد و... نمی‌توان علم یقینی به دست آورد و بر همین اساس منکر وجود خداوند، قیامت و دیگر امور راجع به دین شده‌اند.

۳- گزاره‌های راجع به آینده: آینده از دسترس ما خارج است و در نتیجه حوادث و اموری که در آینده رخ خواهد داد، از حیطه علم بشر خارج است و بشر نمی‌تواند در مورد گزاره‌های مربوط به آینده علم یقینی به دست آورد. بشر حداکثر می‌تواند راجع به اموری که در پیش رویش قرار دارد حکم نموده و علم یقینی کسب کند. حتی بسیاری راجع به امور گذشته نیز ادعای عدم امکان حصول علم یقینی می‌کنند و می‌گویند که در امور گذشته هم نمی‌توان به علم یقینی رسید، چون گذشته هم از دسترس ما خارج است.

البته شکاکیت‌های خاص در حوزه‌های دیگر هم مطرح شده است، اما بهترین آن‌ها همین سه مورد یاد شده است.

شک، علم و یقین موجه

بعضی از شکاکان هم علم و هم یقین را غیر ممکن می‌دانند و برخی معتقدند که حصول علم ناممکن است اما می‌توان یقین موجه به دست آورد؛ یعنی ممکن است که برای یقین خود دلیل اقامه کرد و در این صورت یقین ما موجه خواهد بود، اما راهی برای احراز این که آیا این یقین مطابق واقع است یا نه، نداریم، بنابراین شرط سوم از شروط حصول علم وجود نخواهد داشت. اما در واقع اگر یقین موجه وجود داشته باشد، علم به مطابقت هم وجود خواهد داشت، و الا یقین موجه نخواهیم داشت بلکه گمان موجه داریم نه یقین موجه و شرط سوم از شرایط علم و معرفت وجود نخواهد داشت.

شک، علم و فهم

بعضی از شکاکان معتقدند که علم به گزاره امکان‌ناپذیر است اما فهم آن ممکن است. بعضی دیگر می‌گویند: علت عدم امکان علم، عدم فهم است. پوزیتیویست‌ها در اواخر قرن نوزدهم گزاره‌هایی مانند این‌که «خداوند وجود دارد» گزاره‌ای بی‌معناست، و اصولاً معنای چنین گزاره‌هایی نامفهوم است (دنسی، ۱۹۸۶، ص ۹).

شکاکان که مدعی‌اند فهم امکان‌ناپذیر است، معتقدند که وقتی می‌توان گزاره‌ای را فهمید و گفت آن گزاره معنادار است که بتوان شرایط و اوضاع و احوالی را که گزاره در آن شرایط کاذب یا صادق خواهد بود تصور نمود. و اگر بتوان چنین شرایطی را تصور کرد، نمی‌توانیم گزاره را فهم کنیم. در رابطه با گزاره‌های مربوط به علوم طبیعی می‌توان شرایط صدق و کذب آن‌ها را تصور کرد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم که «آب در صد درجه سانتی‌گراد، جوش می‌آید»، حال اگر آب را تا صد درجه حرارت دادیم و آب به نقطه جوش رسید، صدق گزاره به اثبات می‌رسد و اگر به نقطه جوش نرسد، کذب گزاره اثبات خواهد شد. اما راجع به گزاره‌هایی مانند «خدا وجود دارد»، «خدا واحد است»، «خدا عادل است» و... نمی‌توان شرایط و اوضاع و احوالی را تصور کرد که این گزاره‌ها کاذب باشند. کسی که به این گزاره‌ها معتقد باشد، هرگز دست از صدق این گزاره‌ها برنخواهد داشت. اگر تمام جهان را شرور و فساد دربرگیرد، باز هم مؤمن می‌گوید: «خدا عادل است»، «خدا حکیم است» و... بالعکس اگر کسی - العیاذ بالله - خدا را عادل و حکیم نداند، در هر شرایطی به این گزاره‌ها اعتقاد خواهد داشت. بنابراین این گزاره‌ها در هر شرایطی همواره یا صادق است یا کاذب.

ادوار شکاکیت

- ۱- شکاکیت دوران اول یا قدیم: در این دوران شک عام و فراگیر پیرونی در همه جا مطرح بود. این دوران را دوره اول شک نامیده‌اند.
- ۲- شک دوران دوم: این شک در اروپا هم‌زمان با رنسانس در رابطه با گزاره‌های

مربوط به مابعدالطبیعه و خصوصاً گزاره‌های مربوط به دین اتفاق افتاد، در این دوران شک و تردیدهای فراوانی مطرح شد. در گزاره‌هایی مانند «خدا وجود دارد»، «انسان دارای اراده است»، «انسان جاودانه است» و شک و... تردید ایجاد شد. در این دوران اعتقاد بر این بود که چنین گزاره‌هایی ناممکن است. موثنی^۱ را می‌توان بنیان‌گذار شکاکیت در این دوران دانست. (دونی^۲، ۱۹۶۸، ص ۹۰).

شک روشی دکارت

در اینجا مناسب است نگاهی به شک روشی دکارت، که به آن شک دستوری یا روان‌شناختی هم می‌گویند، بیندازیم. در قرون وسطی فلسفه و الهیات با هم ناسازگار شدند و هر یک از فلاسفه و الهیون یکدیگر را طرد می‌کردند. این نزاع‌ها و اختلاف‌ها منجر به نادرست پنداشتن همه آن‌ها گردید و شکاکیت و پیروی از پیرون احیا شد. در این میان دغدغه اصلی دکارت پیدا کردن راهی برای شناخت حقیقت بود و به همین دلیل ابتدا در همه چیز شک کرد و تلاش نمود که به یقین برسد، به همین دلیل شک او را شک روشی نامیدند. او معتقد است که این احتمال وجود دارد که تمام معرفت‌های ما جز خواب و خیال نباشد و احتمال وجود شیطان فریب‌کار که دائماً ما را به خطا اندازد منتفی نیست (کمپ اسمیت^۳، ۱۹۵۲، ص ۱۹۸).

نقد شک روشی

پاسخ ما به دکارت این است که نمی‌توان با فرض شک در همه چیز، احتمال واقعیت‌دار بودن یا نبودن آن‌ها را بیان کرد. چون وقتی می‌توانیم شیء‌ای را واقعیت‌دار بدانیم که قبل از آن معنا و مفهوم «واقعیت‌دار بودن» را درک کرده باشیم. بنابراین احتمال این‌که همه در خواب و خیال‌اند، مستلزم بی‌معنایی خواب و خیال است، چون خواب در تقابل با بیداری معنا دار است و خیال در تقابل با واقع درک می‌شود. چنان‌که جرج

1. Michel de Montaigne.

2. Doney.

3. Kemp Smith.

ادوارد مور^۱ فیلسوف انگلیسی می‌گوید: ادعای سوفیست‌های یونان و نیز ادعای دکارت امری بی‌معناست. او نیز می‌خواهد بگوید که شک عام مستلزم بی‌معنایی واقعیت می‌شود. بر همین اساس نیز می‌توان گفت که سخن ایدئالیست‌ها بی‌معناست، چون آنان می‌گویند که ما در واقعیت جهان خارج شک و تردید داریم، در حالی که ملاک واقعیت همان برداشت از جهان خارج است. حتی خود ایدئالیست‌ها نیز واقعیت‌دار بودن را از مواجهه با جهان خارج دریافته‌اند، اما در عین حال در این واقعیت شک و تردید کرده‌اند و گفته‌اند ما در واقعیت داشتن جهان خارج شک و تردید داریم، با این‌که در واقعیت جهان خارج نمی‌توان شک کرد (مور، ۱۹۵۹، ص ۱۹۶).

نتیجه این‌که شک روشی چون مستلزم شک در همه امور است، امکان وجود و تحقق ندارد. البته ما معتقدیم که دکارت علاوه بر شک روشی به خاطر اعتقاد به ثنویت ذهن و عین به سوی شکاکیت واقعی نیز گراییده است.

۳- شک دوران سوم: این نوع شک با دیوید هیوم^۲ آغاز می‌شود. وی را می‌توان بنیانگذار شک در این دوران دانست. او علم و معرفت را حتی در امور تجربی و حسی مورد شک و تردید قرار داد.

دیوید هیوم در رساله‌اش در باب طبیعت آدمی، می‌گوید: کسانی مانند، موتنتی معتقد بودند که گزاره‌های دینی اثبات‌ناپذیرند، چون فرا حسی‌اند. اما من معتقدم که حتی در باب محسوسات هم نمی‌توان به علم و معرفت دست یافت. او مثال می‌زند به انسانی که همه اشیاء سیاه را سفید و تمام اشیاء سفید را سیاه می‌بیند، چنین شخصی دارای خطای منظم خواهد بود و هیچگاه به خطای خود پی نخواهد برد. بنابراین حتی در حوزه حسیات هم نمی‌توانیم ادعای علم و معرفت داشته باشیم. در نتیجه تمام گزاره‌ها همانند گزاره‌های دینی مورد شک و تردیدند و نمی‌توان ادعا کرد که این گزاره‌ها مطابق با واقع می‌باشند. این نوع شک را بعدها افرادی مانند راسل^۳ دنبال کردند و موجی از شکاکیت در این دوران ایجاد شد.

1. G.E.Moor.

2. David Hume.

3. B. Russel.

نگارنده معتقد است که نتیجه منطقی آراء هیوم شکاکیت است. در نظر او تمام محتویات ذهنی آدمی متشکل از انطباعات و تصوراتند که منشأ آن‌ها تجربه حسی است (هیوم، ۱۹۸۹، ص ۱).

او بر همین اساس علت و امر ضروری را نفی می‌کند، چون تصور علت از هیچ انطباعی ناشی نمی‌شود و ما نمی‌توانیم علم ما قبل از تجربه داشته باشیم. این اندیشه هیوم منجر به شکاکیت شد (هیوم، ۱۹۸۹، ص ۸۶- و واین^۱، ۱۰۰۴، ص ۱۳۳۴). چنان‌که هیوم در کتاب پژوهش می‌گوید:

چون هیچ چیز جز ادراکات برای ذهن حاضر نیست و همه تصورات ناشی از انطباعات است که قبل از آن در ذهن وجود داشته است، در نتیجه ما نمی‌توانیم از چیزی که تفاوت ذاتی با تصورات و انطباعات دارد، ادراکی به دست آوریم. اگر تا حد امکان توجه خود را به بیرون از خود معطوف کنیم و متخیله‌مان را تا آسمان یا دورترین کرانه‌های جهان دنبال کنیم، در واقع گامی فراتر از خود جز همان ادراکاتی که در عرصه ذهن پدید می‌آید، نخواهیم گذاشت. این جهان، جهان متخیله است و تصویری غیر از این‌ها نداریم (هیوم، ۱۹۵۵، ص ۶۷).

او معتقد است که برای رسیدن به معرفت به قانون کلی نیاز داریم و قانون کلی هم به دست آمدنی نیست، چون از طریق تجربه نمی‌توان به قانون کلی دست یافت. به این معنا که گزاره‌های تجربی، بر خلاف گزاره‌های تحلیلی، ضروری نیستند. چون تمام گزاره‌های تجربی بر گزاره «طبیعت یکنواخت عمل می‌کند» مبتنی‌اند و خود این گزاره تحلیلی نیست زیرا محمول «یکنواخت عمل کردن» مندرج در موضوع «طبیعت» نیست. بنابراین، این گزاره تجربی و غیرضروری است و با تجربه هم نمی‌توان آن را اثبات کرد چون مستلزم دور باطل است. در نتیجه چون قانون کلی تجربی نداریم، حصول معرفت امکان‌ناپذیر است. بدین ترتیب هیوم توانایی عقل را در حوزه‌های اندیشه، تخطئه می‌کند و معرفت یقینی به قوانین طبیعت را امکان‌ناپذیر می‌شمارد، چون از مشاهدات جزئی نمی‌توان هیچ قانون کلی‌ای را به دست آورد.

هیوم علت و ضرورت را نیز چون از هیچ انطباعی ناشی نمی‌شوند، نفی می‌کند. او معتقد است که علت، صرف عاداتی است که از تکرار مشاهده پدید آمده و تعمیم یافته است. هیوم معتقد است که نه می‌توان خدا را اثبات کرد و نه انکار. او بهترین کار را اجتناب از قضاوت در این گونه مسائل ابدی می‌داند.

بحث علیت از نظر هیوم که یک تجربه‌گراست، دارای پیامدهای مهم در مباحث مختلف فلسفی است. تجربه‌گرایان، تمامی معلومات انسان را ناشی از تجربه می‌دانند و در همین جهت تلاش می‌کنند که تصور علیت را نیز از طریق حواس بررسی کنند. اما از آن‌جا که رابطه علیت، عبارت است از تأثیر بعض اشیاء در بعض دیگر، بنابراین علیت امری تجربی نیست. تجربه و حواس، صوری از اشیاء را درک می‌کنند که به حس درآیند. بنابراین چون تجربه‌گرایان علیت را از طریق تجربه نمی‌یابند، آن را غیرواقعی دانسته و انکار می‌کنند و برای توجیه آن به دنبال راه‌های روان‌شناختی می‌روند. همه این‌ها به این دلیل است که تنها حس را منشأ علم می‌دانند. بر اساس نظر هیوم، وقتی می‌گوییم چیزی علت چیز دیگری است، مراد ما از این سخن آن است که شیء اول زماناً مقدم بر دیگری است و این تقدم را نیز بارها مشاهده کرده‌ایم. بر این اساس عادت کرده‌ایم که وقتی شیء اول را دیدیم، منتظر شیء دوم باشیم و از تصور یکی به تصور دیگری منتقل شویم. هیوم همین امر را منشأ اعتقاد ما به اصل علیت می‌داند و به اعتقاد او ضرورتی که در این باب است، در خارج وجود ندارد بلکه این ضرورت هم در ذهن وجود دارد.

نقد و بررسی

۱- سؤال نگارنده از هیوم این است که آیا خود توالی و تعاقب یا مجاورت، امری محسوس است یا غیر محسوس؟ مسلماً، امر محسوس نخواهند بود. زیرا آنچه محسوس است، متعلق آن‌هاست نه خود آن‌ها، یعنی امور متوالی و متعاقب یا مجاور، محسوس‌اند و خود توالی و مجاورت محسوس نیستند. چون توالی و مجاورت از امور نسبی‌اند، به این معنی که توالی، نسبتی است میان دو امر و در هیچ یک از دو امر خود توالی وجود ندارد تا به تجربه درآید.

۲- یک نقض بر این مطلب وارد است و آن عبارت است از این‌که، اگر توالی و تعاقب،

منشأ علیت باشند باید در تمام مواردی که توالی و تعاقب وجود دارد، تصور علیت، هم وجود داشته باشد. اما همیشه این‌گونه نیست؛ مثلاً با این‌که شب و روز به طور متوالی و منظم پشت سر هم می‌آیند، هیچ‌یک علت دیگری نیست. در بسیاری از موارد با این‌که توالی و تعاقب زمانی وجود ندارد، اما تصور علیت وجود دارد؛ مثلاً اگر بر جسمی نیرویی وارد شود و آن جسم را به حرکت درآورد، میان تأثیر نیرو و حرکت جسم فاصله زمانی وجود ندارد تا این‌که ذهن یکی را مقدم بر دیگری تصور نماید. یا مانند حرکت دست و کلید که حرکت دست علت حرکت کلید است اما در عین حال تقدم زمانی وجود ندارد تا این‌که به تبع آن توالی و تعاقب هم تصور شود. بنابراین تحلیل هیوم از علیت که منشأ آن را توالی و تعاقب می‌داند، قابل قبول نیست.

۳- هیوم در تحلیل خود از علیت، تفاوتی میان علیت تامه منحصره و غیرمنحصره، و نیز علیت تامه و غیرتامه، نگذاشته است. حتی میان رابطه دال و مدلول نیز تفاوتی قائل نشده است. در این‌جا باید متذکر شوم که در موارد دال و مدلول که شیء ای علامت و دال بر شیء دیگر است، بر خلاف مواردی است که رابطه علیت وجود دارد. در این‌جا هیچ رابطه ضروری‌ای وجود ندارد، هر چند از تصور یکی از تصور دیگری منتقل می‌شود.

۴- هیوم برای نفی علیت حقیقی به خود علیت، استناد می‌کند. او تصور علت را ناشی از مشاهده تکرار دانسته است و به عبارتی مشاهده تکرار علت فاعلی برای به وجود آمدن تداعی و عادت است. در این‌جا به نوعی خود هیوم پذیرفته است که علیت، غیر از تداعی است. مسلماً، خود تداعی مبتنی بر تداعی نیست چون در این صورت مستلزم دور یا تسلسل می‌شود و ابطال آن روشن و واضح است. بنابراین باید علت تداعی، غیر از تداعی باشد که هیوم هم این مطلب را پذیرفته است و معتقد است که در این‌جا علیت حقیقی وجود دارد. به علاوه وقتی هیوم می‌گوید که تداعی در موارد خاص موجب پدید آمدن اعتقاد به علیت در آن موارد است، خود این سخن، اعتراف به علیت است. در این‌جا نیز هیوم علیت حقیقی را پذیرفته است.

۵- در مورد دیگری هم هیوم به علیت اعتراف کرده است. این اعتراف در آن‌جا است

که هیوم می‌گوید: ادراک علیت در موارد خاص، موجب اعتقاد به اصل یکتواختی عملکرد طبیعت شده است و این خود نقضی دیگر بر نفی علیت است.

۶- مورد دیگری که هیوم علیت حقیقی را به نحوی پذیرفته است، در آن جاست که می‌گوید: «باید با قاطعیت بپذیریم که طبیعت بین ما و اسرار خود فاصله زیادی نهاده است و تنها دانش اندکی از خصوصیات ظاهری اشیاء در اختیار ما است و نیروها و قواعدی را که تأثیرات متقابل اشیاء در نهایت بر آنها استوار است، از ما پوشیده داشته است.»

هیوم در این جا به اسرار طبیعت و تأثیرات متقابل و تقابل خصوصیات ظاهری اشیاء اشاره می‌کند. تمامی این مطالب نه با اصالت تجربه هیوم سازگار است و نه با نفی علیت، چون تأثیرات متقابل اشیاء چیزی غیر از علیت نیست و علیت همان تأثیر است.

۷- از جمله انتقادهایی که به هیوم وارد است، عبارت است از این که اساساً ماهیت حس چیست؟ آیا حس خودش مدرک است یا این که ابزار و وسیله‌ای برای ادراک است؟ اگر بگوییم حس ابزار ادراک است، در واقع حس مدرک نخواهد بود و مدرک نفس آدمی خواهد بود. نفس به واسطه اندام‌های حسی با اشیاء خارجی ارتباط برقرار می‌کند و تأثیر آنها را بی واسطه درک‌کمی‌کند. در این صورت حس به ما صرفاً توالی نمی‌دهد، بلکه از راه حس، اشیاء را متوالی می‌یابیم. در این صورت نفس از طریق حس، تأثیر اشیاء را در خود می‌یابد و یافتن تأثیر اشیاء یعنی یافتن علیت، چون علیت همان تأثیر است.

۸- یافتن توالی از راه حواس غیر از یافتن اشیاء متوالی است. هیوم این دو را خلط کرده است. خود او این مثال را بیان می‌کند که وقتی یک گوی بیلیارد به گوی دیگری برخورد می‌کند، تنها چیزی که حواس می‌یابد، برخورد اولی با دومی و جابه‌جا شدن دومی است، یعنی توالی و تعاقب است. اما هیچ اثر یا مفهومی از علیت و تأثیر از این طریق به ذهن نمی‌آید. بنابراین نمی‌توان حکم به علیت گوی اول در جابه‌جایی گوی دوم کرد. اگر مثال را این‌گونه بیان کنیم که اگر گوی اول به گونه‌ی بازیکن برخورد، بازیکن تأثیر ضربه یعنی درد ناشی از برخورد گوی اول را بی‌واسطه درک می‌کند. این درد به دنبال ضربه است، اما به دنبال بودن، در این جایی واسطه است، یعنی در واقع نوعی همراهی و

معیت است. تفاوت این مثال با مثال قبلی در این است که تأثیر گوی اول بر گوی دوم را با چشم نمی‌دیدیم، اما در این جا بازیکن تأثیر ضربه گوی را که همان درد است، با گونه خود لمس می‌کند و به تعبیری دیگر، نفس از طریق اندام حسی لمس، با گوی بیلیارد که در حال پرتاب بوده، مرتبط شده و اثر آن یا ضربه را دریافته است. این معنا از یافتن، مفاد قاعده «النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قدانطوی» و نیز مفاد نظریه اتحاد عالم و معلوم است. بر همین اساس باید گفت که سخن ابن سینا هم که می‌فرماید: حس تنها موافات، یعنی توالی را به ما می‌دهد نه علت را، جای تأمل است.

۹- ایراد و نقد دیگر که به هیوم وارد است، عبارت است از این که هیوم می‌گوید: باید اشیاء تأثیر زیادی بر اندام‌های حسی ما بگذارند تا عادت کنیم، پس از حصول عادت، حکم به ضرورت می‌کنیم و حکم به ضرورت زائیده عادت است. اما سخن در این است که اگر این اشیاء در اندام‌های حسی تأثیر نگذارند و آن تأثیر را در نیابیم، چگونه عادت حاصل خواهد شد. اگر بخواهیم روی دست‌هایمان خال کوبی کنیم باید چندین بار ضربه‌های متوالی سوزن را روی پوست خود تحمل کنیم، تا خال کوفته شود. در واقع خال، عبارت است از مجموع خرده رنگ‌ها که در اثر ضربات کنار هم پدید آمده‌اند. هر ضربه‌ای اثر خودش را دارد و مجموع ضربات خال را تشکیل داده‌اند. عادت هم همین‌طور است، شخص باید به‌طور متوالی تأثیر آتش را بر اندام حسی خود بی‌واسطه بیابد تا در نهایت به صورت عادت درآید و هر بار که آتش را دید، حکم کند که بالضروره، آتش می‌سوزاند. اگر بار اول، سوزاندن را بالضروره نیافته باشد، بارهای بعدی هم هر قدر تکرار شوند همان‌گونه غیر ضروری خواهد یافت و هیچ‌گاه به حکم ضروری نخواهد رسید. بنابراین قبول تأثیرهای جزئی و اندک به معنای قبول علیت است. در واقع باید پذیرفت که هر عادت مسبق به تأثیر است و این یعنی این که شیء خارجی دارای علیت و تأثیر است.

۱۰- نقد دیگری که بر هیوم وارد است، عبارت است از این که امکان دارد در همان مرتبه اول وقوع حادثه، یا برخورد، حکم به ضرورت رابطه میان دو شیء حاصل شود. همانند وقتی که ضربه مهلکی بر یکی از اندام‌های ما وارد شود و یا گلوله‌ای دست کسی

را قطع کند. در این قبیل موارد حصول یقین به وجود رابطه ضروری، مستلزم تکرار حادثه نیست. بنابر مبنایی که بیان کردیم، مطلب روشن و واضح است، چون وقتی نفس از راه اندام‌های حسی تأثیر علیت را می‌یابد، هر قدر مؤثر یا قوی‌تر باشد، ارتباط اندام‌های حسی با آن بیش‌تر می‌شود و دریافت اثر یا آگاهی از آن، روشن‌تر و پایدارتر است. اما بنا بر نظریه عادت، در این موارد ضرورت توجیه‌ناپذیر است، چون عادت بنا بر فرض تحقق نیافته است.

شکاکیت کانتی

در اهمیت کانت همین بس، که مورخان فلسفه، فلسفه جدید را با فلسفه کانت به دو دوره قبل و بعد از کانت تقسیم می‌کنند، چنان‌که فلسفه یونان را به دو دوره قبل و بعد از سقراط تقسیم می‌کردند. او مطالب فراوانی را از هیوم، دکارت، نیوتن و ولف اخذ کرد، اما در عین حال به اندیشه مستقلی دست یافت. هیوم بیش‌ترین تأثیر را بر اندیشه فلسفی کانت گذارد، به طوری که خودش بعدها گفت: «این هیوم بود که من را از خواب جزم بیدار کرد» (کانت^۱، ۱۹۷۰، ص ۱۲۰). مسلماً تأثیر هیوم به خاطر نظرش راجع به اصل علیت بود. کانت نیز از او پذیرفت که نمی‌توان این اصل را از تجربه به دست آورد و این اشکال را به ضرورت، کلیت، وجود و... تعمیم داد. اما او علت، ضرورت و... را ماتقدم دانست و همه آن‌ها را از مقولات فاهمه شمرد. همین ذهنی کردن مقولات، مستلزم شکاکیت نسبت به واقع شد. به همین دلیل کانت اعتقاد داشت که عقل نظری فقط پدیدارها را درک می‌کند و شیء فی نفسه را درک نمی‌کند، یعنی عقل نظری با پدیدار سر و کار دارد نه با دیدار (هارتاک، ۱۳۷۸، ص ۱۲۰).

نگارنده معتقد است که کانت با پذیرش و تعمیم اشکال هیوم در باب علیت و پیشینی کردن آن‌ها به شکاکیت رسیده است و آدمی را ناتوان از شناخت واقع دانسته است. به همین دلیل کانت معتقد است که عقل نظری فقط پدیدارها را درک می‌کند و از ادراک

1. Kant.

شیء فی نفسه ناتوان است. شکاکیت کانت زمینه‌ساز شکاکیت‌های بعدی پیچیده‌تر از شکاکیت‌های قبل از اوست، چون در واقع شکاکیت خام گذشته که ناشی از اصالت واقع خام بود به شکاکیت‌های پیچیده‌ای تبدیل شد که کانت زمینه‌ساز آن بود. فلسفه کانت، امکان شناخت آنچه در ورای ذهن وجود دارد، به همان صورت که وجود دارد، مورد تردید قرار داد. او معتقد بود که ذهن مانند لوح صاف و آینه نیست که خارج را آن‌طور که هست بازتاباند، بلکه ذهن در فرایند شناسایی دخالت می‌کند و مقولات پیشینی خود را بر آن‌ها تحمیل می‌کند. بنابراین فلسفه او یک فلسفه عینکی است و جهان را از پشت عینک ذهن می‌بیند و بر این اساس انسان را ناتوان از شناخت جهان به همان صورتی که وجود دارد، می‌داند. او معتقد است که جهان باید با ذهن منطبق شود نه ذهن با جهان و این چرخش را انقلاب کپرنیکی نامید. کانت شناخت شیء فی نفسه را توسط عقل نظری ممکن دانست و گفت که ذهن آدمی فقط توان شناخت نمود و پدیدار را دارد و از شناخت بود و دیدار محروم است.

شکاکیت پس از کانت

جریان کلی حاکم بر فلسفه پس از کانت، شکاکیت بود، اما با وجود این کم‌تر فیلسوفی تمایل داشت که خود را شکاک بنامد. به طور کلی شکاکیت پس از موتنی، اعتماد به نظام‌های متافیزیکی و الهی سنتی را تضعیف نمود. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، نقد تجربه‌گرایان (آمپریست‌ها)^۱ و فیلسوفان فلسفه تحصیلی (پوزیتیویست‌ها)^۲، مانند ارنست ماخ^۳، برتراند راسل^۴، رودلف کارناپ^۵ و دیگران، راجع به متافیزیک، در بردارنده شکاکیتی راجع به امکان هر معرفت متافیزیکی بود، به این معنا که هر معرفتی را ورای پدیدار امکان‌ناپذیر می‌دانستند.

1. Empirisme.
2. Positivisme.
3. Ernst Mach.
4. Bertrand Rusel.
5. Rudolf Carnap.

پوزیتویست‌های منطقی و پس از آن‌ها فلاسفه تحلیلی، تلاش می‌کردند مسائل شکاکیت را با محدود کردن کاربرد اصطلاح «معرفت» به توتولوژی‌های منطقیاً حقیقی و حقایق اثبات‌پذیر تجربی، یا عقاید و اظهارات عرفی متداول، از سر راه بردارند.

عمل‌گرایان (پراگ‌ماتیست‌ها)^۱ از ویلیام جیمز^۲ به بعد، تلاش کردند که با محدود کردن معنای «معرفت حقیقی» به فرضیه‌هایی که در عمل اثبات شده‌اند، مشکلات شکاکیت را از بین ببرند. در این دیدگاه‌ها، گزاره‌هایی متافیزیکی به عنوان کذب یا مشکوک طبقه‌بندی نمی‌شوند، بلکه به عنوان گزاره‌های بی‌معنا و اثبات‌ناپذیر، در نظر گرفته می‌شوند و دارای ارزش حقیقی نیستند.

دیدگاه‌های دیگری در سده اخیر، خود آگاه یا ناخودآگاه، متضمن جنبه‌های مختلفی از شکاکیت سنتی اند.

آمپریست‌ها از جان استوارت میل^۳ به بعد، مدعی اند که راهی برای کسب معرفت یقینی به ورای عالم تجربه یا پایدار وجود ندارد.

جیمز، سیگ موند فروید^۴، کارل منهیم و کاراس بورد، بذر شکاکیت نسبی‌گرایی را کاشتند. آنان معتقد بودند که عوامل اقتصادی و روان‌شناسی موجب پدید آمدن عقاید ماست. بر این اساس، ما نمی‌توانیم حقیقت اعتقاد خود را جدای از این که چگونه پدید آمده است بیابیم. بنابراین، حقایق نسبت به اشخاص و شرایط مختلف، تغییر می‌کنند و در نتیجه نسبی خواهند بود و نمی‌توان اظهار مطلقاً راجع به اشیاء داشت.

ایمان‌گرایان معاصر شکاکیت را راهی به سوی ایمان‌گرایی دینی می‌دانند؛ از این جمله‌اند: اگزیستانسیالیست‌ها^۵، مانند: که یرکه گورد^۶ و آلبرت کاموس^۷.

1. Pragmatisme.

2. William James.

3. John - Stuart Mill.

4. Zigmund Freud.

5. Existentialism.

6. Soren Kievementgard.

7. Albert Camus.

مآخذ

- ۱- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی (تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۸).
- ۲- هارتناک، یوستوس، نظریه معرفت در فلسفه کانت، ترجمه غلام‌علی حدادعادل (انتشارات فکر روز، ۱۳۷۸).
- 3- Ayer, A.J, The Problem of Knowledge (London, Macmillan, 1950).
- 4- Chirsholm, Roderick M, Theory of Knowledge (Third Edition: Brown University, Prentice - Hall International, INC, 1989).
- 5- Chisholm, Roderick M, Perceiving a Philosophical Study (New York, Cornell University Press, Ithaca, 1957).
- 6- Copleston, Frederick, History of Philosophy (London, Search Press, 1971).
- 7- Dancy, Jonathan, An Introduction to Contemporary Epistemology (New York, Blackwell, 1986).
- 8- Doney, Willis (ed), Descartes a Collection of Critical Essays (London, University of Notre Dame Press, 1968).
- 9- Craige, Edward (ed), Encyclopaedia of Philosophy (Routledge, 1998) Vol. 8.
- 10- Edwards, Paul, The Encyclopaedia of Pilosophy (New York, London, 1967).
- 11- Elide, Mircea(ed), Encyclopedia of Religion (London, Macmillan Publishing Company & Collier Macmillan Publishers, 1987) Vol. 13.
- 12- Everson, Stephen (ed), Companions to Ancient Thought 1

Epistemology (Cambridge, University Press, 1990).

13- Hume, David, A Treatise of Human Nature, Analytical Index By L.A.Selby-Bigge (Second Edition: Oxford University Press, 1989).

14- Hume, David, An Inquiry Concerning Human Understanding (New York, The Liberal Arts Press, 1955).

15- Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, Translated by Normal Kemp Smith (London, Macmillan, 1970).

16- Kemp Smith, Norman, Descarts' Philosophical Writings (London, 1952).

17- Moor, G.E., Four Forms of Scepticism, Essay in His Philosophical Papers (London, George Allen & Unwin, 1959).

18- Wayne, Waxman, Hume's Theory of Consciousness (Cambridge, Cambridge University Press, 1994).

19- Williams, Michael, Unnatural Doubts Epistemological Realism & the Basis of Scepticism (New Jersey, Princeton University Press, 1996).