

The Classic Version of the Problem of the Criterion

Abbas Arefi *

Abstract

Introduction: This article discusses about one of the most difficult and the most challenging problems in the theory of knowledge. It should be noticed that this problem is not about whether knowledge has criterion or not, but it concerns with this puzzle that if knowledge should have a criterion, then what is the criterion of the criterion? or by what criterion, a criterion should be chosen? In fact, the position of challenge would be the problem of the criterion of the criterion. Really, it can be said that this problem is the main challenge between sceptics and anti-sceptics. Hence, it has been known as a meta-epistemological problem in the contemporary epistemology, because it differs substantially from other epistemological problems in the epistemology. This problem has two versions: classic version and modern version. The classic version of this problem has been related to Sextus Empiricus (Empiricist, belonged to the Empirical School of Medicine), the author of *Outlines of Scepticism*. He was a pyrrhonist philosopher, a physician and a pyrrhonian skeptic living probably in the second or third century. Many of whose works survive, including the *Outlines of Pyrrhonism*, the best and the fullest account of Pyrrhonian skepticism (a kind of skepticism named for Pyrrho). Pyrrhonian skepticism involves having no beliefs about philosophical, scientific, or theoretical matters.

Method of Study: The method of discovery in this issue is library method and the method of evaluation is rational analytic.

Findings: Whereas modern skepticism questions the possibility of knowledge, Pyrrhonian skepticism questions the rationality of belief. Now, the classic version of the problem will be discussed by analytic

۴۳



*A faculty member of philosophy from the Imam Khomeini Education & Research Institute.

Received date: 2020.12. 11

Email: abbas.arefi@ gmail.com

Accepted date: 2022.05.06

and comparative method in this essay. Finally, we come to this conclusion that this problem is really a fallacy, that is a dilemma fallacy, and it can be solved by analysing the self-evident foundations of knowing.

Conclusion: " Dilemma fallacy" is some kind of fallacy which shows decisively that there are only two ways for getting something and all of the ways are unacceptable. Sceptics use this kind of fallacy and claim that we can have knowledge, if we have reason but the process of reasoning finally comes to circle or vicious regress. So, we cannot have knowledge at all. But this is a fallacy, because the process of knowing is not limited to the process of reasoning. Actually, having knowledge comes from two ways: the way of self-evidence and the way of reasoning. Hence, we can pass from two horns of this dilemma fallacy and come to knowledge without circular and vicious regress. A well-known example for this dilemma fallacy is that a Greek mother said to his child " Do not be a politician, because you will tell truth in politics or lie. Now, if you tell truth as a politician, certainly God will be satisfied of you. But people would hate you. Otherwise, if you lie as a politician, God will become angry of you, but people would be satisfied of you. Therefore, you should escape from politics as much as possible. It worth mentioning that sceptics use this kind of fallacy and say: you have knowledge if you give reason, but giving reason leads to circle or vicious regress. So, you cannot know anything; the main claim of scepticism. But it is clear without saying that this claim is really a dilemma fallacy, because taking knowledge is not limited in the way of reasoning, but knowledge, as a true justified belief, comes from self-evidence and reason(argument). So, from this way, we can pass from two horns of this fallacy and come to knowledge without circular and vicious regress.

Keywords: Criterion, The problem of the Criterion, Knowledge, Skepticism, Sextus, Meta-Epistemology.



سکستوس و تقریر کلاسیک مسئله معیار

عباس عارفی*

چکیده

این مقاله درباره «مسئله معیار» که یکی از مسایل دشوار و چالش برانگیز معرفت‌شناسی است، به بحث می‌پردازد. این مسئله درباره این نیست که آیا «معرفت» معیار دارد یا ندارد، بلکه درباره این است که اگر معرفت دارای معیار است، خود معیار چه معیاری دارد؟ یا گزینش آن با چه معیاری صورت می‌گیرد؟ آنچه در مسئله معیار مورد چالش قرار می‌گیرد، ضابطه خود معیار است که ریشه‌ای‌ترین مواضع منازعه بین شکاکان و پادشکاکان است. به همین جهت آن را از مسائل فرامعرفت‌شناختی دانسته‌اند که در خط مقدم منازعات معرفت‌شناختی واقع است؛ از این رو این مسئله با دیگر مباحث شک‌آوری، ذاتا متفاوت است. این مسئله دو نوع تقریر معروف دارد: «تقریر کلاسیک» و «تقریر نوین». در این مقاله تقریر کلاسیک مسئله معیار، یعنی تقریر سکستوس، معرفی و تحلیل می‌شود و سپس وجه مغالطه‌بودن آن و اینکه چنین تقریری در واقع مصداق «مغالطه قیاس ذوالحدین جعلی» است، بیان می‌شود و این نکته روشن می‌شود که مبادی بدیهی معرفت و نیز معارف نظری برآمده از آنها، بر خلاف پندار شکاکان و نسبی‌باوران، از این طریق آسیب نمی‌بینند. این مقاله در سه جهت ایفای نقش می‌کند: ۱. در بیان و تشریح مسئله به استناد نوشته‌های سکستوس؛ ۲. کشف مغالطه در ضمیر مسئله؛ ۳. تبیین و نشان‌دادن اینکه مبادی معرفت که مستند به بداهت معرفت‌شناختی است، از طریق این مسئله آسیب نمی‌بینند.

واژگان کلیدی: معیار، مسئله معیار، معرفت، شکاکیت، سکستوس، فرامعرفت‌شناسی.

۴۵
ذهن

پیاپی: ۱۴۰۱ / شماره: ۹۱ / عباس عارفی

* عضو هیئت علمی فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. abbas.arefi@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹ / ۰۹ / ۲۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۱ / ۰۲ / ۱۶

مقدمه

«مسئله معیار» یکی از مهم‌ترین و دشوارترین مسائل معرفت‌شناختی است که به دلیل ضرورت و اهمیت آن به «مسئله فرامعرفت‌شناختی» شهرت یافته است. پرسشی که در «مسئله معیار» مطرح است، این است که اگر «معرفت» ضابطه‌مند است، پس باید «معیار» داشته باشد. اما پرسشی که در اینجا مطرح است، این است که فرایند استناد به معیار تا کجا ادامه می‌یابد؟ آیا این عمل در جایی متوقف می‌شود؟ یا استناد به معیار تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد؟ و در هر صورت، چرا و چگونه؟ در اینجا است که بحث به چالش می‌رسد. این مسئله، با عنایت به زمینه‌های طرح آن، تقریرهای مختلف دارد که تقریر سکستوس از آن، «تقریر کلاسیک» نام دارد.

این مقاله به نحو تطبیقی در سه جهت ایفای نقش می‌کند: در معرفی و توجه‌دادن به مسئله معیار به تقریر سکستوس و تلاش برای کشف مغالطه مستتر در آن و سپس حل آن از طریق تحلیل وجه صدق گزاره‌های یقینی با استفاده از میراث معرفتی حکمای اسلامی.

۱. سکستوس و طرح مسئله معیار

سکستوس (Sextus) پزشک، ستاره‌شناس و فیلسوف یونانی سدهٔ دوم و سوم میلادی (متوفای ۲۵۰م) است. وی به جهت اینکه در پزشکی به «تجربه» بها می‌داده، به تجربه‌گرا (Empiricus) ملقب شده (یوسف کرم، [بی‌تا]، ص ۲۴۰) و به این جهت که در فلسفه «شک‌ورزی» می‌کرده، «فیلسوف شکاک» اش خوانده‌اند. وی فیلسوف شکاکی است که به جمع‌آوری «ادله شکاکیت» پرداخته و در این زمینه به شهرت رسیده است. گفتنی است، نوشته‌های او تنها در این حوزه باقی مانده و از نوشته‌های او در زمینه‌های دیگر، چندان اطلاعی در دست نیست. پس سکستوس در این جهت به شهرت رسیده است که مکتب شک را پرورده و ادله شکاکیت را به‌خوبی تقریر کرده است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت کمتر نویسنده‌ای پیش از وی، به این وسعت و گستردگی، به این کار دست زده است. گرچه البته سکستوس غالباً ادله شک را از پیشینیان خود برگرفته است

و اگر ابتکاری هم در این زمینه داشته است، در واقع مربوط به نحوهٔ تقریر آنها بوده است. سکستوس از میراث سوفسطاییان و شکاکان پیش از خود بهره گرفته و بیش از همه از بزرگ‌ترین شکاک معروف پیشین، یعنی پیرون (Pyrrhon) نیز تأثیر پذیرفته است. پیرون مؤسس نحله‌ای در شکاکیت موسوم به پیرون‌گرایی (Pyrronism) است. این مکتب در شک‌گرایی بدین امر گرایش دارد که در همهٔ زمینه‌های معرفتی و در تمام شاخه‌های مربوط به دانایی باید تعلیق حکم کرد و از داوری در باب صدق و کذب گزاره‌ها پرهیخت (Bett, ed., 2010, pp.1-3).

پیرونیان فیلسوفانی بودند که رسماً خود را شکاک می‌نامیدند تا خودشان را از آن دسته از فلاسفه‌ای که معتقد به «امکان کسب حقیقت» بودند و نیز از آن دسته شک‌گرایانی که می‌پذیرفتند که فقط یک چیز را می‌دانند و آن اینکه: «می‌دانند که هیچ نمی‌دانند» جدا سازند. مشخصه پیرونیان این بود که به هیچ نوع معرفتی حتی در شناخت اینکه «هیچ نمی‌دانند» اعتراف نداشتند (Ibid, p.3). این ویژگی، انفصال آنها را از شکاکان آکادمی به‌خوبی نشان می‌داد. شکاکان آکادمی، شک‌گرایانی بودند که به تبع سقراط که می‌گفت: «من می‌دانم که هیچ نمی‌دانم»، در همه چیز، جز در اینکه «می‌دانند که هیچ نمی‌دانند»، تردید روا می‌داشتند (Cicero, 2006, pp.1-108).

پس تا اینجا دانستیم که سکستوس از پیشینیان خود بهره گرفته و با استفاده از سخنان آنان به تقریر شکاکیت پرداخته است؛ زیرا پیش از او «شک‌گرایی» به عنوان پوشش فلسفی مشخص، به صورت اُفتان و خیزان ادامه یافت تا نوبت به او رسید. سکستوس شک‌آوری را نظام فلسفی متمایز معرفی می‌کرد و در نوشته‌های خود از شکاکان نخست و متأخر سخن می‌گفت (McCull, 1869, pp.1-89).

سکستوس علاوه بر نوشته‌هایی که در بارهٔ شکاکیت دارد، سلسله سخنرانی‌هایی نیز در این زمینه در مجامع عمومی ایراد کرده است. چنان‌که دانستیم، این متفکر هرچند در علوم دیگر نیز دستی داشته، امروزه او را به عنوان یک فیلسوف شکاک می‌شناسند تا یک پزشک یا منجم و تنها به نوشته‌های فلسفی او پرداخته شده تا به نگاشته‌های او مثلاً

در زمینه پزشکی یا نجوم. در هر صورت اکنون در فلسفه غرب، به آثار و اندیشه‌های سکستوس بسیار توجه می‌شود و شاید وجه آن این باشد که بین شکاکیت سکستوس و فلسفه نوین غرب تناظر زیاد وجود دارد. به نظر می‌رسد، نقطه مشترک بین شکاکان پیرونی و فیلسوفان جدید غرب در توجه ویژه به «مسئله حدود توانایی فهم انسانی در شناخت حقیقت» منطوی است (Patrick, 1899, pp.1-12).

بدین ترتیب سکستوس شبهاتی را که شکاکان پیشین اقامه کرده بودند، گردآورد و به تنظیم و تنسیق آن پرداخت؛ اما در میان آنها دلیل یا شبهه‌ای خاص وجود دارد که «نقطه ثقل شکاکیت» است که ظاهراً خودش آن را اقامه کرده است، گرچه سرنخ‌هایی از آن در کلمات پیشینیان هم یافت می‌شود. گفتنی است، این همان دلیل یا شبهه‌ای است که اکنون به «مسئله معیار» معروف است؛ مسئله‌ای که پیامد معرفتی آن «شکاکیت رادیکال» است (Barnes, 1994, pp.38 & 78). درواقع این مسئله «قلب شکاکیت» است که در میان ادله شکاکیت نقش محوری دارد (Ihrle, 1982, p.37) و به همین جهت، مسئله معیار را «مسئله فرامعرفت‌شناختی» نامیده‌اند (Amico 1995, p.94). از این رو مواجهه با این مسئله درواقع به معنای رویارویی با خط مقدم شکاکیت و برخورد با قلب شکاکیت و مرکز اصلی اردوگاه شک است.

۲. زمینه فکری تقریر کلاسیک سکستوس

پس از آشنایی با اهمیت تقریرهایی که سکستوس از ادله شک ارائه کرده و آگاهی از حساسیت دلیل خاصی که از آن به «نقطه ثقل شکاکیت» تعبیر شده است، به تقریر دلیل خاصی که امروزه به «مسئله معیار» معروف گشته، می‌پردازیم. ولی نخست به بیان تفاوت بین «تقریر کلاسیک» از مسئله معیار با «تقریر نوین» از آن می‌پردازیم.

تقریر سکستوس از مسئله معیار بر اساس فضای فکری حاکم بر تفکر فلسفی آن روزگار، یعنی مکتب اپیکور و فلسفه رواقی، صورت گرفته است. بر خلاف تقریرهای نوین از آن که چیزوم (Chisholm) و رِشِر (Rescher) بر اساس مقتضیات فلسفه و معرفت‌شناسی معاصر ارائه کرده‌اند (Ibid, pp.106-111). چون فضای فکری حاکم بر

عصر سکستوس فضای اخلاقی بود و اپیکوریان با گرایش به «لذت» و رواقیان در وارستگی و دوری از لذت به اخلاقی بودن تظاهر می‌کردند، سکستوس نیز به پندار خود با گرایش به شکاکیت پیرونی در مسیر اخلاق گام سپرده است، با این تفاوت که شکاکیت پیرونی «خوشبختی اخلاقی» را نه در «لذت» و نه در «ترک لذت»، بلکه در آرامشی می‌دانست که در سایه‌سار «تعلیق حکم» حاصل می‌شد؛ از این رو گاه شکاکیت پیرونی را که سکستوس در ترویج آن می‌کوشید، شکاکیت اخلاقی دانسته‌اند.

۳. سکستوس و مدارج معرفت

سکستوس با طرح اشکالات شکاکانه به‌ویژه با تقریر کلاسیک مسئله معیار، به همه مدارج معرفت به‌ویژه به معرفت یقینی تاخت؛ زیرا وی در فضای فکری رواقیان می‌زیست که برای «شناخت» مدارجی قایل بودند که هر یک از آنها به معیاری خاص مستند بود. توضیح آنکه رواقیان برای «شناخت» به مراحل و بالتبع مدارجی قایل بودند: الف) مرحله «احساس»؛ ب) مرحله «پذیرش»؛ ج) مرحله «تشخیص عام»؛ د) مرحله «تشخیص خاص». آنها قسم اول را به «دست باز» و قسم دوم را به «دست نیمه‌باز» و قسم سوم را به «مشت بسته» و قسم چهارم را به «مشت قلاب‌شده در مشت دیگر» تشبیه کرده‌اند. به نظر رواقیان، «معرفت» برترین مرتبه علم و بالاترین درجه ادراک است که در قسم چهارم از اقسام مذکور مندرج است. البته به نظر آنها تنها «خردمندان» می‌توانند به این مرتبه آگاهی که «معرفت» نام دارد، راه یابند. بنابراین «معرفت»، یعنی شناخت یقینی، از دیدگاه رواقیان با «خردمندی» گره خورده است. البته گاه مراحل ادراک از دیدگاه رواقیان در سه مرحله فروکاسته می‌شود: الف) مرحله دریافت‌های ادراکی صرف؛ ب) مرحله تصدیق به دریافت‌های ادراکی؛ ج) مرحله رسیدن به یقین معرفتی؛ یعنی رسیدن به معرفت به معنای خاص که در انحصار «خردورزان» است. قسم اول در وزانت معرفتی مانند «کف دست باز» و قسم دوم چونان «مشت نیمه‌باز» و قسم سوم همانند «مشت کاملاً بسته» است (Rist, 1980, pp.133-151/ Janet and others, 1902, p.102/ Colish, 1990, p.106/ Sedley, ed., 2007, p.304, Brouwer, 2014, p.71).

بنابراین رواقیان برترین شناخت را آن نوع شناختی می‌دانستند که مقرون به یقین و مستند به خرد است؛ شناختی که در اتقان و استحکام چونان مشتی تنیده در مشتی دیگر است. آنان نیل به چنین معرفتی را در حوزه اخلاق و ارزش‌ها ممکن و دست‌یافتنی می‌دانستند؛ ولی در برابر، سکستوس در جهت نفی معرفت از طریق طرح ادله شکاکیت به‌ویژه مسئله معیار، تلاش می‌کرد.

۴. سکستوس و گونه‌های معیار

سکستوس نخست، واژه «معیار» را معناشناسی می‌کند، سپس «انواع معیار» را بر می‌شمارد و سرانجام به طرح «مسئله معیار» می‌پردازد.

انواع معیار: معیار انواعی دارد که می‌توان آنها را در عناوین زیر مندرج ساخت:

الف) معیار عام: مراد از معیار عام همه وسایل اندازه‌گیری است که عرف عام آن را در سنجش امور به کار می‌گیرند.

ب) معیار خاص (معیار منطقی): مراد از معیار خاص، «معیار صدق» است که «معیار منطقی» نام دارد که فلاسفه آن را برای تشخیص صدق و کذب قضایا به کار می‌برند. سکستوس می‌نویسد: «معیار» چیزی است که به واسطه آن در باب واقعیت یا عدم واقعیت چیزی داوری می‌کنیم یا آن را به عنوان راهنمای زندگی خود بر می‌گزینیم. معیار در معنای عرفی، همه انواع وسایل اندازه‌گیری از قبیل متر، کیلو، قنطار، پیمان، و... را شامل می‌شود؛ ولی مراد از معیار در معنای مصطلح فلسفی «معیار صدق» است (Sextus, 2005, p.22). پس معیار انواعی دارد که گونه‌ای از آن، «معیار منطقی» یا «معیار فلسفی» است که منطق‌دانان و فلاسفه آن را به کار می‌گیرند. این معیار خود نیز به سه بخش تقسیم می‌شود.

انواع معیار منطقی: سکستوس معیار منطقی را سه قسم دانسته است:

الف) معیار عامل: گاه از این قسم به «معیار با‌أویی» تعبیر می‌شود و مراد از آن، این است که شخص به عنوان معیار در نظر گرفته می‌شود که مفاد آن، این است که شخص، خودش معیار تلقی می‌شود یا بدین معنا که شخص به لحاظ اینکه معیاری را

به کار می‌گیرد، از او به معیار تعبیر می‌شود.

ب) معیار ابزار: گاه حس یا عقل و مانند آن از حیث اینکه ابزار معرفت‌اند، معیار معرفت تلقی می‌شوند. گاه از این نوع معیار به «معیار با آئی» یاد می‌شود.

ج) معیار ادراک: گاه از این نوع معیار به «معیار از آئی» تعبیر می‌شود. این نوع معیار، نه شخص مدرک است و نه ابزار ادراک است، بلکه خود ادراک است که محصول کارکرد قوای ادراکی است (Ibid, pp.8-13/ Idem, 1996, pp.99-100).

۵۱

ذهن

معیار و سه معنای مصطلح: سکستوس در کتاب چهارچوب فکری شکاکیت پیرونی برای «معیار» سه معنای مصطلح بیان کرده است:

الف) معنای عام: معیار در معنای عام، هر نوع ضابطه‌ای را شامل می‌شود و حتی قوه‌ای مانند قوه بینایی هم «معیار» تلقی می‌شود.

ب) معنای خاص: معیار در معنای خاص ضابطه‌های فنی مانند نقشه و خط‌کش را شامل می‌شود.

ج) معنای اخص: اما معیار در معنای اخص ضابطه‌ای را شامل می‌شود که معرفت‌گرایان آن را برای فهم صدق امور غیر بدیهی به کار می‌گیرند. در واقع معیار به معنای اخص همان معیار منطقی است که برای ارزیابی و احراز صدق گزاره‌ها به کار گرفته می‌شود (Idem, 1996, pp.99-100).

فلاسفه درباره معیار معرفت، یعنی ملاک صدق گزاره‌ها، دو دسته شده‌اند: الف) گروهی بر این عقیده‌اند که برای معرفت و احراز صدق گزاره‌ها معیاری وجود ندارد و چون صدق هیچ گزاره‌ای قابل احراز نیست، هیچ معرفتی هم وجود نخواهد داشت؛ ب) اما گروهی بر این عقیده‌اند که برای معرفت، معیار وجود دارد. البته این گروه در تعیین مصداق معیار معرفت، به تبع دیدگاه‌هایی که در باب معیار معرفت دارد، به گروه‌هایی منشعب شده‌اند.

۵. سکستوس و گونه‌های تصدیق

سکستوس این تقسیم‌بندی را مطرح می‌کند که داوری‌هایی که انجام می‌گیرد یا کار

حس است یا کار عقل؛ پس در اینجا چند فرض متصور است:

۱. داوری در باب حس و عقل با حس؛ ۲. داوری در باب حس و عقل با عقل؛ ۳. داوری در باب حس با حس و در باب عقل با عقل؛ ۴. داوری در باب عقل با عقل و ادراکی یا نیرویی از نیروهای شناختی را انکار کند، دیگر برای تأیید یا انکار نقش داوری برای آن جایی باقی نمی‌ماند؛ مثلاً گورگیاس که منکر همه چیز است، حس و عقل را نیز منکر است؛ پس قهراً منکر نقش داوری آنها هم خواهد بود (Ibid, p.114). شکاکان و نسبی‌گرایان با مناقشه درباره «معیار معرفت» نتیجه می‌گیرند که برای معرفت معیاری وجود ندارد (Idem, 2005, pp.13-14)؛ برای نمونه پروتاگوراس که از نسبی‌گرایان بود، می‌گفت: «انسان میزان همه چیز است»؛ اعم از چیزهای موجود و چیزهای معدوم. بر این اساس اگر کسی بگوید: «انسان معیار همه چیز نیست»، این نیز در واقع تأیید این عقیده است که انسان معیار همه چیز است؛ زیرا وقتی که شخصی می‌گوید: «انسان معیار همه چیز نیست»، چون آن شخص، خودش انسان است، پس باز مصدر قضاوت و داوری و معیار دانایی و شناخت، نیز خود او به عنوان انسان است (Ibid, p.14).

گورگیاس که او نیز از نسبی‌گرایان بود، بر همین روش می‌رفت و در کتاب درباره نیستی سه مدعا را مطرح می‌کرد: الف) هیچ چیز وجود ندارد که مقتضای این سخن، انکار «واقع» و نفی رئالیسم هستی‌شناختی است. ب) اگر فرضاً چیزی هم وجود داشته باشد، انسان قادر به شناخت آن نیست که مقتضای این سخن، انکار «فهم» و نفی رئالیسم معرفت‌شناختی است. ج) اگر چیزی وجود داشته باشد و فرضاً ما قادر به شناخت آن باشیم، نخواهیم توانست دانسته‌های خودمان را درباره آن به دیگران منتقل کنیم (Ibid). روشن است که مقتضای این سخن انکار «تفهیم» و «تفهّم» و در نتیجه نفی امکان تعلیم و تعلّم است.

برخی مانند مونیموس گفته‌اند: «ما هیچ نمی‌دانیم و این را نیز نمی‌دانیم که هیچ

نمی‌دانیم» که مقتضای این سخن انکار معیار معرفت است (Ibid, p.19). این دسته، افرادی بودند که «معیار معرفت» را به طور مطلق انکار می‌کردند. اما بعضی تنها معیارحسی را قبول نداشتند و بعضی نیز فقط با معیار عقلی سرسبز داشتند. مثلاً، آناساگوراس چون «حس» را معتبر نمی‌دانست، آن را «معیار معرفت» به شمار نمی‌آورد؛ گرچه او عقل را به طور مطلق، معیار معرفت می‌دانست (Ibid).

پیتاگوراس (فیثاغورث) و پیروانش با تفاوتی اندک، «عقل» را معیار معرفت به شمار می‌آورند؛ ولی نه عقل به طور مطلق، بلکه عقلی که مشروط به این است که درباره طبیعت، عدد و دانش طبیعی به کار گرفته شود (Ibid, p.20)؛ نگرشی که با آنچه ایمانوئل کانت در مورد عقل نظری بدان قایل است، تقارب دارد، ولی البته وجه معقولی برای چنین تخصیصی وجود ندارد.

بدین ترتیب با بیان سکستوس، ما در باره «معیار معرفت» که متقوم به داوری در باب صدق قضیه است، با سه نگرش کلی آشنا شدیم:

الف) دیدگاهی که بر این نظر است که معرفت هیچ معیاری ندارد، زیرا هیچ چیز، چه حس و چه عقل و... شایسته آن نیست که «معیار معرفت» به شمار آید (نفی معیار به طور کلی)؛ ب) دیدگاهی که فقط «عقل» را معیار معرفت می‌داند (اصالت عقل)؛ ج) دیدگاهی که فقط «حس» را معیار معرفت به شمار می‌آورد (اصالت حس). بنابراین به ترتیب نظریه اول از آن شکاکان و نسبی‌گرایان است و نظریه دوم نظریه عقل‌گرایان است و نظریه سوم مربوط به حس‌گرایان است.

۶. تقریر سکستوس از مسئله معیار

چنان‌که اشاره شد، سکستوس از «مسئله معیار» تقریری دارد که «تقریر کلاسیک» نام دارد که با تقریر نویی که از آن در عصر جدید شده، اندکی تفاوت دارد. سکستوس در کتاب چهارچوب فکری شکاکیت پیرونی مسئله معیار را این گونه تقریر می‌کند:

برای اینکه تردیدی را که راجع به خود معیار مطرح شده است، مرتفع سازیم، باید معیاری برگزینیم که به کمک آن از معیار رفع تردید کنیم؛ اما هر تلاشی

انجام گیرد یا دور است یا تسلسل. فرض نخست که دور است، چون مستلزم توقف شیء بر خودش است، باطل است، پس از این طریق کشف «صدق معیار» حاصل نمی‌شود. اما اگر بخواهیم وثاقت معیار را با معیار دیگر به نحو طولی (خطی) دنبال کنیم، تسلسل محال لازم می‌آید و در این وجه نیز کشف «صدق معیار» دست نیافتنی خواهد بود (Idem, 1996, p.101).

سکستوس در کتاب **بر ضد منطق دانان** نیز به تقریر مسئله معیار پرداخته است: از آنان که اصرار دارند بگویند برای داوری در باب صدق گزاره‌های صادق باید معیاری داشته باشیم، می‌پرسیم: آیا درباره خود این معیار هم باید داوری کنیم یا نه؟ اگر ضرورت دارد که درباره خود معیار هم داوری صورت گیرد، پس این پرسش مطرح می‌شود که منشأ ارزش معرفتی معیار چیست؟ شکی نیست که ارزش معرفتی چیزی غیر از ارزش داوری در باب آن است. اکنون اگر درباره خود معیار داوری انجام گیرد، آن چیزی که معیار را ارزیابی می‌کند یا خود مورد ارزیابی قرار می‌گیرد یا نه؟ اگر آن معیار که معیار معیار ماست، خودش مورد ارزیابی قرار نگیرد، معتبر نخواهد بود. اما اگر آن نیز مورد ارزیابی قرار گیرد، پس باز آن چیزی که معیار ارزیابی است، خود یا نیازمند ارزیابی است یا نه؟ حال اگر آن نیز نیازمند ارزیابی باشد، سرانجام کار به تسلسل می‌گردد. بنابراین چون معیار خود نیاز به اثبات دارد و از آنجا که ادله بعضی صادق و برخی کاذب‌اند، پس دلیلی که معیار موثق را به استخدام می‌گیرد، باید از طریق معیار تحکیم شود. از این رو به طور متقابل ما دچار مشکل می‌شویم. وثاقت معیار با برهان معلوم می‌شود و برهان به نوبه خود نیازمند معیار است. پس وثاقت هیچ کدام از آنها ثابت نخواهد شد. در نتیجه معیار مفروض غیر موثق خواهد بود؛ زیرا معیار با برهان اثبات می‌شود و برهان از طریق معیار مورد ارزیابی قرار می‌گیرد (Sextus, 2005, pp.66-67).

۷. تحلیل تقریر سکستوس از مسئله معیار

اکنون به تحلیل تقریر سکستوس از مسئله معیار می‌پردازیم. سکستوس در تحریر مسئله معیار، معضلی را مطرح می‌کند که فراتر از نقد جزئی بر معیاری خاص از معیارهای

معرفت است؛ زیرا سکستوس با طرح این مسئله در واقع شبهه‌ای را دامن می‌زند که امکان هر نوع معیار از معیارهای معرفت، اعم از حس یا عقل و... را به چالش می‌کشد. وی از این طریق می‌کوشد معارف پایه و معارف فراپایه و مشتق را به یکسان به نادانسته‌ها و نادانستنی‌ها تحویل کند (Barnes, 1994, p.125).

درواقع هر جا معیاری به کار گرفته می‌شود، برای جداسازی امری از امری دیگر و چیزی از چیزی دیگر است، طبیعی است که به‌کارگیری معیار در جایی ضرورت دارد که عدم انفصال موجب خلط «حق» با «حق‌نما» و «موهومات» با «حقایق» شود؛ زیرا تشخیص حق از باطل مقتضای ذاتی معیار و حکمت وجودی به‌کارگیری آن است. اکنون پرسشی که سکستوس از طریق طرح مسئله معیار بر آن تأکید می‌کند، این است که شما به عنوان مدعی معرفت چگونه به ارزیابی «معیار معرفت» می‌پردازید؟

اگر در پاسخ بگویید «معیار معرفت» به ارزیابی نیاز ندارد، پس شما در روند دستیابی به معرفت به عدم لزوم ارزیابی قایل شده‌اید که وجه معقول ندارد.

اما اگر در مورد خود معیار معرفت هم ارزیابی را لازم می‌دانید، پرسیده می‌شود که شما چگونه و از چه طریقی به این کار دست می‌زنید؟ زیرا اگر به لزوم ارزیابی معیار قایل شوید و در این مسیر گام زنید، با مشکل دور یا تسلسل مواجه می‌شوید؛ زیرا معیار معرفت یا درنهایت با خودش به نحو مُضَمَّر (باواسطه) یا به نحو مَصْرَح (بی‌واسطه) توجیه می‌شود که دور است یا به غیر خودش توجیه می‌شود و این امر تا بی‌نهایت به پیش می‌تازد که تسلسل خواهد بود. اما اینها محذوراتی است که منطقیاً نمی‌توان به آنها ملتزم شد. پس، راهی جز راه شکاکیت باقی نمی‌ماند، به‌ویژه شکاکیت پیرونی که هیچ گزاره‌ای را یقینی نمی‌داند و حتی همین گزاره که «هیچ چیز یقینی نیست» نیز از شک‌آوری آنها بیرون نیست. پس به مقتضای آموزه شکاکیت پیرونی، برای مدعیان معرفت، راهی جز طریق تردید و تعلیق باقی نمی‌ماند؛ چراکه توجیه معیار سرنوشتی جز دور و تسلسل نخواهد داشت و تا آنجا که سکستوس مدعی است، راهی دیگر فرارویمان نیست.

حال با تفصیل بیشتر، مقتضای تقریر سکستوس از «مسئله معیار» را نسبت به گونه‌های مختلف معیار بررسی می‌کنیم؛ مثلاً اگر کسی معیار معرفت را «حس» بداند، سکستوس از او خواهد پرسید: شما از چه طریقی به این نتیجه رسیدید که حس، معیار معتبر برای معرفت است؟ به عبارت دیگر شما این نوع معیار را با چه معیاری گزینش کرده‌اید؟ در پاسخ چند فرض متصور است:

الف) اینکه بگویید ما برای گزینش معیار نیاز به معیار نداریم. اما این فرض، پذیرفتنی نیست؛ زیرا بدین معناست که «معرفت» بی‌پایه و بی‌ضابطه است. ب) اینکه مدعی شوید در گزینش معیار حسی به نحو دوری عمل می‌کنیم. ج) فرض دیگر این است که بگویید فرایند گزینش حس به عنوان معیار معرفت تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد که این فرض نیز مستلزم تسلسل است (Ibid, pp.67-68).

همچنین اگر کسی «عقل» را به جای «حس» معیار معرفت بداند، او نیز برای توضیح وجه گزینش آن به عنوان معیار در یکی از فرض‌های مذکور، یعنی فرض نفی ضابطه و فرض دور و تسلسل، خواهد افتاد که هیچ یک از آنها منطقاً قابل پذیرش نیست. اما اگر کسی، فردی خاص، خودش یا افلاطون و ارسطو... را معیار معرفت به شمار آورد، این فرض نیز در سرنوشت مسئله تفاوت جوهری ایجاد نخواهد کرد؛ زیرا درحقیقت آنچه مورد حمله در شبهه فرامعیار است، فرایند نحوه توجیه خود معیار است، نه نوع معیاری که انتخاب می‌شود؛ زیرا در این فرض نیز شکاک ما را در گردونه دور و تسلسل قرار می‌دهد و از ما می‌خواهد برای نجات از افتادن در این دو محذور به فرض سوم که آموزه شک و تعلیق حکم و عدم اعتراف به هیچ نوع معرفتی است، ملتزم شویم (Ibid, pp.57-67).

اما اگر معیاری که برای معرفت بر می‌گزینیم، کارکرد نیروی ادراک یعنی خود ادراک باشد، نه قوه و نیروی ادراک، نیز شبهه فرامعیار، «فرایند گزینش معیار» را همچنان به چالش می‌کشد؛ چراکه باز پرسش از وجه گزینش معیار مطرح می‌شود و سرانجام در حصار سه‌راهی مفروض قرار خواهیم گرفت:

الف) گزینش راه دور در توجیه گزینش معیار معرفت؛ ب) گزینش راه تسلسل و رفتن تا بی‌نهایت در توجیه گزینش معیار معرفت؛ ج) گام سپاری در راه شک و نفی وجود معیار یقینی برای معرفت (Ibid, pp.69-71).

البته سکستوس به دلیل گرایشی که به شکاکیت پیرونی دارد، بر این باور است که توجیه معرفتی معیار معرفت، یعنی تبیین منطقی وجه صدق آن، منطقی‌اً امکان‌پذیر نیست.

۸. پژواک اندیشه سکستوس

متفکران بی‌شماری از گذشته تا کنون از سکستوس الهام گرفته‌اند؛ برای نمونه به چند مورد از آنها اشاره می‌کنیم.

چنان‌که در پیش اشاره شد، «شکاکیت نوین» در غرب از مونتینی آغاز شد. مونتینی از متفکرانی است که برای دفاع از دین به شکاکیت دامن زده است؛ ولی تقریری که او از شکاکیت ارائه کرده، بیان مدعیات شکاکانه سکستوس با شور و حرارت تازه است. سخنان مونتینی در متفکران پس از وی، مانند دکارت، گاسندی و... نیز مؤثر بوده است. دکارت در فضایی که مونتینی و نیز اراسموس با نوشتن کتاب **در ستایش دیوانگی** آفریده بودند، به سر می‌برد و سپس در صدد برآمد برای مناقشات شکاکان در باب معرفت واکنش نشان دهد.

سکستوس بر فلاسفه و متفکران معاصر نیز تأثیرگذار بوده است. رودریک چیزوم که از معرفت‌شناسان سرشناس معاصر است، نیز در نگارش رساله **مسئله معیار** و نیز در نگارش بخشی از کتاب **نظریه معرفت** که مربوط به شکاکیت و مسئله معیار است، از سکستوس تأثیر پذیرفته است. وی در آنجا که از متفکرانی که بر او تأثیرگذار بوده‌اند، یاد می‌کند، به یکی از استادان خود به نام دموس اشاره می‌کند که به او توصیه کرده که برای اشراف بر مباحث شکاکیت، نوشته‌های سکستوس را مطالعه کند. او نیز به این سفارش عمل کرده و آن را «توصیه عالی» خوانده است (Hahn, Ed., 1997, pp.5-6).

رابرت آمیکو نویسنده کتاب **مسئله معیار** نیز معتقد است ریشه مسئله معیار به نوشته‌های سکستوس باز می‌گردد؛ مسئله‌ای که محور اصلی نزاع بین رواقیان و شکاکان

آکادمی بوده است (Amico, 1995, p.2). وی در کتابش، نخست به تقریر سکستوس از مسئله معیار پرداخته (Ibid, pp.17-21) و سپس دیدگاه چیزوم را در این باره تشریح کرده است (Ibid, pp.43-91).

۹. کشف مغالطه در اندیشه سکستوس

اکنون که تقریر کلاسیک سکستوس از مسئله معیار را بیان و تحلیل کردیم، مناسب است به برخی نکات انتقادی درباره مدعای او از طرح مسئله معیار بپردازیم؛ زیرا رویکرد انتقادی به نگرش سکستوس در این زمینه، خواهد توانست راهی را بگشاید که پایان آن حل مسئله معیار، یعنی فتح مهم‌ترین سنگر شکاکیت، است. در واقع آنچه ما در اینجا در پی آنیم، مناقشه در مدعای سکستوس و جنگ و گریزی است که معبری را خواهد گشود که پایان آن فتح باب معرفت و هزیمت شکاکیت را در پی خواهد داشت.

چنان‌که دانستیم، سکستوس با تقریر کلاسیک خود از «مسئله معیار» ما را بین سه راه مُخیر کرده است: الف) راه دُور؛ ب) راه تسلسل؛ ج) راه شکاکیت. سپس نتیجه گرفته است که چون منطقاً نمی‌توان در گردونه دُور به دور خود گشت و در زنجیره تسلسل سرگردان بود، پس باید به ناچار راه شکاکیت را برگزید؛ چراکه ما نه معرفت داریم و نه معیاری برای معرفت داریم و نه معیاری برای معیار داریم؛ حیرتی تنیده در حیرتی دیگر و ظلمتی غنوده در ظلمتی دیگر؛ ظُلّمات بعضُها فوق بعض.

اگر نیک بنگریم، تقریر کلاسیک سکستوس از مسئله معیار، همانند دیگر تقریرهایی که از این مسئله شده است، مغالطه‌ای بیش نیست؛ مغالطه‌ای که سکستوس در تقریر مسئله معیار به کار گرفته است، «مغالطه ذوالحدین جعلی» یا «مغالطه ذوالقرنین» یعنی مغالطه دوشاخه است.

مغالطه ذوالحدین جعلی یکی از انواع قیاس است که شرایط قیاس در آن مراعات نشده است. این قیاس از دو مقدمه تشکیل شده است: مقدمه اول، ترکیب عطفی از دو قضیه شرطی است و مقدمه دوم، ترکیب فصلی از دو قضیه حملی است که نتیجه آن نیز ترکیب فصلی خواهد بود:

$$(P \rightarrow Q) \ \& \ (R \rightarrow S), \ (P \vee R) \vdash (Q \vee S)$$

قیاس ذوالحدین مصداقی از قیاس مرکب است. می‌دانیم قیاس مرکب، قیاسی است که از چند قیاس، دو یا بیشتر، به منظور رسیدن به نتیجه واحد، تشکیل شده است، مشروط به اینکه نتیجه هر قیاس دوباره مقدمه برای قیاس بعدی قرار گیرد تا سرانجام به نتیجه نهایی که مطلوب اصلی است، برسیم. *خواجه نصیرالدین طوسی* در این باره می‌نویسد:

چون قیاسات بسیار بر اثبات یک حکم مجتمع شود، آن را مرکب نخوانند، بل قیاسات مرکبه آن را گویند که نتایج بعضی مقدمات بعضی باشد تا با هر یک مطلوب حاصل آید، و چون هر قیاسی را دو مقدمه باشد، همیشه عدد نتایج و عدد قیاسات متساوی بود، و عدد مقدمات ضعف (دوبرابر) آن (خواجه طوسی، ۱۳۷۶، ص ۲۹۴).

درحقیقت ملاک ترکب قیاس در این است که مطلوب اصلی، یعنی نتیجه نهایی، با یک قیاس حاصل نمی‌شود، بلکه حصول آن منوط به تشکیل قیاس‌های متعدد و مترتب است (علامه حلی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸۷). قیاس مرکب به قیاس موصول و قیاس مفصول تقسیم می‌شود. قیاس مرکب موصول آن قیاس مرکبی است که نتیجه هر قیاسی در آن در قیاس بعدی تکرار می‌شود؛ مثلاً می‌گوییم: «هر الف، ب است» و «هر ب، ج است»، پس «هر الف، ج است» و «هر الف، ج است» و «هر ج، دال است»، پس «هر الف، دال است». ولی قیاس مرکب مفصول آن است که نتیجه هر قیاسی در قیاس بعدی تکرار نمی‌شود؛ مانند اینکه می‌گوییم: «هر الف، ب است» و «هر ب، ج است» و «هر ج، دال است». پس «هر الف، دال است» (همان، ص ۳۸۶ / *خواجه طوسی*، ص ۲۹۵ / *قطب‌الدین الرازی*، ص ۴۵۱-۴۵۳ / *ابن سهلان ساوی*، ۱۳۱۶ق، ص ۱۰۳-۱۰۷).

قیاس مرکب، اعم از موصول نتیجه و مفصول نتیجه، مصادیق مختلف دارد. قیاس خلف، قیاس مساوات و قیاس ذوالحدین نیز از مصادیق قیاس مرکب‌اند که به جهت اهمیت و ویژگی خاصی که آنها دارند، غالباً به طور جداگانه مورد بحث قرار می‌گیرند (مظفر، ۱۴۲۳ق، ص ۳۰۰-۳۰۷ / *شهابی*، ۱۳۵۸، ص ۳۳۴-۳۳۳ / *خوانساری*، ۱۳۵۹، ج ۲، ص ۱۷۶-۱۸۱).

بدین ترتیب روشن شد که قیاس ذوالحدین یکی از انواع قیاس مرکب است؛ اما این قیاس برای اینکه معتبر باشد، باید شرایط آن مراعات شود که اگر شرایط آن تأمین نشود، تبدیل به مغالطه می‌شود؛ زیرا مغالطه بیشتر در قیاس‌های مرکب، به‌ویژه در قیاس‌های مرکب پیچیده، رخ می‌دهد. در واقع مغالطه ذوالحدین جعلی مصداقی از قیاس ذوالحدین است، با این تفاوت که برخی شرایط قیاس در آن مراعات نشده است؛ یعنی یا بین مقدم و تالی در قضیه شرطیه واقعاً رابطه وجود ندارد یا ترکیب فصلی منحصر به آن دو حالت نیست. از این رو مغالطه از آن جهت رخ می‌دهد که مغالطه‌گر ادعا می‌کند چند فرض خاص دارای نتایجی خاص است و چون ما منحصرأ باید یکی از این فرض‌ها را بپذیریم، ناچار باید یکی از این نتایج را هم بپذیریم؛ در صورتی که ما یا اصلاً ملزم به گزینش یکی از آن فرض‌ها نیستیم یا آن فرض‌ها لزوماً چنان نتایجی را در پی ندارند.

برای این نوع مغالطه، نمونه‌هایی را می‌توان برشمرد؛ ولی نمونه‌ای که با منش سکستوس تناسب دارد، مغالطه‌ای است که پروتاگوراس آن را در مواجهه با شاگردش به کار گرفته است. می‌گویند پروتاگوراس، سوفیست معروف، شاگردی داشت که به او فن سفسطه‌گری و دفاع در محاکم را می‌آموخت. قرار بر این شد که شاگرد نیمی از دستمزدش را بپردازد و نیم دیگر آن را تا کسب مهارت در دفاع به تأخیر اندازد. زمان گذشت و شاگرد در هیچ دفاعیه‌ای شرکت نکرد و طبعاً باقی دستمزد را نیز نپرداخت. کار به مشاجره کشید، به طوری که پروتاگوراس از دست او رسماً به دادگاه شکایت کرد؛ ولی پیش از آنکه دادگاه تشکیل شود، پروتاگوراس خطاب به شاگرد خود گفت: «وقتی دادگاه تشکیل شد، تو در دادگاه یا محکوم می‌شوی یا تبرئه. اگر در دادگاه محکوم شوی، پس به حکم قاضی باید دستمزد من را بپردازی و اگر در دادگاه بتوانی از خودت دفاع کنی و سرانجام تبرئه شوی، باز نیز باید دستمزد مرا بر اساس قراردادی که داشتیم، بپردازی. پس در هر صورت، تو باید دستمزد من را بپردازی، خواه در دادگاه محکوم شوی یا تبرئه.»

ولی شاگرد که درس سفسطه‌گری استاد را خوب فراگرفته بود، ترفند متقابل زد و به اقامه مغالطه «ذوالحدین متقابل» پرداخت و در پاسخ گفت: «نه استاد، من هیچ هزینه‌ای دیگر نباید پردازم، چه دادگاه به نفع شما حکم کند و چه علیه شما؛ زیرا اگر دادگاه به نفع شما حکم کند، این درواقع به معنای شکست شما در آموزش فن دفاعیه به من است، پس طبق قرارداد نباید از من دستمزد مطالبه کنید و اما اگر دادگاه علیه شما حکم کند، پس به حکم دادگاه من نباید هزینه‌ای پردازم» (Gibson, 1908, pp.292-293).

منطق‌دانان در مواجهه با مغالطه ذوالحدین جعلی (مُغالطی)، یعنی مغالطه در قیاس ذوالحدین، سه راه حل پیشنهاد کرده‌اند: راه حل اول، گرفتن دو شاخ: به این صورت که تقسیم‌بندی پذیرفته شود و نتیجه و پیامد آن رد شود. راه حل دوم، عبور از میان شاخ‌ها: به این نحو که نشان داده شود راه‌های انتخابی بیش از موارد یادشده است. راه حل سوم، زیر و روکردن مغالطه: یعنی از همان مقدمات به نتیجه‌ای دیگر، عکس نتیجه مُغالط، برسیم، به این صورت که ما نیز در برابر او قیاس ذوالحدین متقابل ترتیب دهیم. البته در استفاده از راه حل سوم، دقت و مهارت زیاد لازم است؛ زیرا اگر ما نیز شرایط منطقی قیاس ذوالحدین را پاس نداریم، واکنش ما به مغالطه تبدیل به مغالطه‌ای دیگر می‌شود؛ چنان‌که شاگرد پروتاگوراس در برابر او به چنین سفسطه‌ای دست زده است.

آنچه توجه بدان لازم است، این است که سکستوس در تقریر کلاسیک مسئله معیار مغالطه کرده است و مغالطه او نیز مصداقی از قیاس «مغالطه ذوالحدین جعلی» یا «ذوالحدین مُغالطی» است. وی مدعی است از مقدماتی که او به عنوان شکاک راجع به «ارزیابی معیار معرفت» ترتیب داده است، دیگر راه فراری از «شکاکیت» وجود ندارد؛ در صورتی که منطقاً حلقه محاصره‌ای وجود ندارد و سکستوس دست به مغالطه زده است.

۱۰. پاسخ به مغالطه سکستوس

در پاسخ به مغالطه‌ای که سکستوس در تقریر کلاسیک مسئله معیار مرتکب شده است، می‌توان راه حل دوم، یعنی عبور از میان شاخ‌ها را برگزید؛ با این توضیح که سکستوس مدعی شده است اگر بخواهیم خود معیار را از منظر معرفت‌شناختی موجه سازیم، یا آن را به گونه‌ای موجه می‌سازیم که دور صریح (بی‌واسطه) و مُضَمَّر (باواسطه) را در پی دارد یا سرانجام به تسلسل باطل منجر می‌شود. وی سپس نتیجه می‌گیرد تنها راهی که فرارویمان است، این است که ملتزم شویم معرفت نداریم؛ چون معیار نداریم؛ زیرا التزام به لزوم معیار برای معرفت مطلقاً عکس آن را نتیجه می‌دهد؛ چون اگر بخواهیم از پرسشی که شکاکان در مورد معیار معیار طرح می‌کنند، پاسخ دهیم، در محذور دور و تسلسل گرفتار می‌شویم. بدین ترتیب سکستوس سرمست از پیروزی نتیجه می‌گیرد که هیچ معرفتی وجود ندارد، چراکه ادعای هر گونه معرفتی، در واقع پارادوکس معرفتی را در پی خواهد داشت.

البته این مطلب قابل انکار نیست که «معرفت» گوهری است که ماهیتاً غیر از «حدس صائب» یا «پندار صادق» است؛ زیرا «معرفت» قوامش به چیزی است که تضمن‌کننده هویت آن است؛ از این رو ما می‌پذیریم اگر کسی مدعی شد که معرفت دارد، لزوماً باید وجه آن یعنی علت و سبب منطقی و حقیقی آن را نیز بداند؛ زیرا عدم آگاهی به وجه معرفتی حصول معرفت، در واقع به معنای عدم ضمان برای معرفت به واقعیت نفس‌الامری است. اما نکته اینجاست که «وجه معرفت» در همه موارد به معنای وجه استدلالی از طریق ترتیب مقدمات که لزوماً غیر از خود معرفت است، نیست، بلکه ممکن است این امر از طریق دیگری، غیر از زنجیره اندیشه و استدلال حاصل شود و اتفاقاً این همان فرضی است که سکستوس آن را نادیده گرفته و مغالطه‌ای را مرتکب شده است که قوامش به نادیده‌انگاری فرض معقول و منطقی دیگر است.

۱۱. تفصیل پاسخ

دانستیم که هر معرفتی متقوم به معیار است؛ ولی معیار هر معرفتی لزوماً غیر از آن

نیست؛ زیرا ممکن است معرفتی خودش معیار خودش باشد و این همان نکته‌ای است که کلید حل مغالطه ذوالحدین جعلی سکستوس و دیگران در این باره است. پس از اینجا ما به معرفتی رهنمون می‌شویم که از آن به «معرفت خودمعیار» یاد می‌شود؛ معرفتی که تفتن بدان موجب می‌شود مغالطه ذوالحدین جعلی سکستوس در تقریر کلاسیک مسئله معیار و دیگر مغالطات مشابه آن به‌خوبی کشف شود و پس از تحلیل، از هم بپاشد؛ زیرا همه ما ارتکازاً چیزهایی را می‌دانیم که البته دانستن ما معیار دارد؛ ولی این معیار در معرفت نظری، استدلال، به‌ویژه برهان، است و در معرفت بدیهی، خودش معیار صدق یعنی وجه درستی آن است. سکستوس با غفلت از این فرض، ما را در چنبره گزینش یکی از سه راه قرار داده است: راه شکاکیت که بی‌راهه خودش است؛ راه دور و راه حل تسلسل که این دو راه نیز از جمله راه‌هایی است که هیچ عاقلی آنها را نخواهد پیمود. ممکن است تصور شود مفردی از این سه راه وجود ندارد، چراکه معرفت بدیهی که خودمعیار تلقی می‌شود، نیز مصداقی از دور است که یکی از راه‌های مفروض سکستوس است و مجدداً ما در چنبره سخنان سکستوس قرار می‌گیریم.

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: آنچه محال است، دور در تعریف و نیز دور در استدلال است که دور در استدلال مصادره به مطلوب نام دارد؛ ولی در مسئله مورد بحث، نه تعریفی صورت گرفته است و نه استدلالی اقامه شده است؛ زیرا معرفت بدیهی یا معرفت خودمعیار آن نوع شناختی است که وجه مطابقتش با واقع از خودش، یعنی از ملاحظه مفاد قضیه و نسبت آن با واقع، معلوم می‌شود و برای احراز صدق آن، یعنی فهم مطابقت آن با واقع، به ترتیب مقدمات و اقامه استدلال نیازی نیست و حتی گاه نیز امکان‌پذیر نیست؛ زیرا اگر کسی ملتزم شود که هر نوع معرفتی از راه اقامه دلیل حاصل می‌شود، فهوراً به این نتیجه تن داده است که نیل به هیچ نوع معرفتی ممکن نیست. به بیان دقیق و زیبای شیخ‌الرئیس ابوعلی‌سینا «و لا کل شیء معلوم ببرهان، فإنه لوکان کل شیء یُعَلَم ببرهان، لکان کل برهان یُعَلَم ببرهان و هذا مُحال، فمن الأشياء ما یُعَلَم بذاته» (ابن سینا، ۱۳۷۵ق، ص ۱۱۷).

حال اگر در مبانی فکری طراحان «شبهه فرامعیار» بیندیشیم، به این نتیجه می‌رسیم که مشکل سکستوس و امثال او این است که مرتکز ذهن آنها این بوده است که هر نوع معرفتی مستند به استدلال و برآمده از آن است؛ از این رو آنها تنها «استدلال» را «معیار معرفت» به شمار آورده‌اند؛ امری که البته آن را دست‌نیافتنی می‌دانستند.

ولی این پندار باطل است؛ زیرا هر نوع معرفتی مستند به استدلال نیست؛ معرفت بدیهی و بی‌نیاز از استدلال هم وجود دارد؛ از این رو می‌توان گفت: معیار معرفت منحصر به استدلال نیست، بلکه معیار معرفت که عیار سنجش دانش است، اگر منحصر در معرفت غیر استدلالی نباشد، دست کم اعم از معرفت استدلالی است. به بیان دیگر «معیار معرفت» دو گونه است: الف) معیار اصلی؛ ب) معیار فرعی. معیار اصلی معرفت، «معرفت بدیهی» است که علم حقیقی و شالوده‌مند است که با فرایند استدلال به دست نمی‌آید؛ ولی «استدلال برهانی» که پشتوانه «معرفت یقینی نظری» است، معیار فرعی معرفت به شمار می‌رود که در نهایت به «معرفت بدیهی» متقوم است که قوام فهم صدق آن منوط به برهان و استدلال نیست.

ممکن است کسی به مناقشه بگوید، اگر پای استدلال در میان نباشد، آنارشیسم معرفتی و هرج و مرج شناختی پیش می‌آید و هر کس می‌تواند هر خرافه‌ای را دانش تلقی کند و آن را معرفت بپندارد.

پاسخ به مناقشه این است که بحث راجع به ادعای معرفت یا اخذ هر خرافه‌ای به عنوان معرفت نیست، بلکه سخن درباره دانشی است که منطقاً وجه صدق آن را به لحاظ معرفتی می‌دانیم. نزاع در اینجا است که شکاک می‌پندارد که هر کس که مدعی «معرفت» است، در صورتی واقعاً معرفت دارد که دانش او مبتنی بر استدلال، یعنی ترتیب مقدمات و تشکیل قیاس که از آن در منطق به «فکر» تعبیر می‌شود، باشد؛ اما این، پنداری بیش نیست که استدلالی آن را پشتیبانی نمی‌کند.

آنچه مهم است این است که ما در نیل به «معرفت» دغدغه صدق داشته باشیم؛ ولی نباید بپنداریم که برای احراز صدق همواره و در همه جا باید استدلال کنیم؛ زیرا گاه ما

چیزی را واقعاً می‌دانیم که این دانایی ما مبتنی بر معلومات قبلی ما نیست، بلکه دستگاه معرفتی ما خودش بدون استمداد از معلومات سابق به معرفت، یعنی دانش مطابق با واقع، دست می‌یابد که این نوع معرفت «معرفت بدیهی» نام دارد؛ مثلاً وقتی که شما «احساس گرسنگی» دارید، بگویید: «من تشنه‌ام»، این نوع معرفت، معرفتی بدیهی است و مبتنی بر ترتیب معلومات و تشکیل استدلال نیست. گزاره‌های اولی یا اولیات که صرف تصور آنها برای جزم به صدقشان کافی است، مانند «هرچیزی خودش خودش است»، «کل بزرگ‌تر از جزء است» و مانند آن نیز بدیهی‌اند و نیاز به استدلال ندارند. پس روشن شد که گاه ما چیزی را «می‌دانیم» که مبتنی بر استدلال نیست. شک نداریم که ما می‌دانیم که گرسنه‌ایم؛ چراکه این حالت را در خود احساس می‌کنیم؛ افزون بر اینکه از این حالت انقباضی که در خود احساس می‌کنیم، رنج می‌بریم؛ افزون بر اینکه ما می‌توانیم همان احساس‌های حضوری خودمان را با گزاره‌هایی که برای دیگران بیان می‌کنیم، به آنها اطلاع دهیم؛ گزاره‌هایی که تردیدی در صدق آنها وجود ندارد؛ ولی احراز صدق آنها مبتنی بر «استدلال منطقی» نیست، بلکه مبتنی بر «بدهت منطقی» است.

بدین ترتیب ما به دقت در می‌یابیم که معرفت همیشه معرفت استدلالی نیست، بلکه معرفت یعنی شناخت نفس‌الامری و حقیقی، اعم از معرفت استدلال و غیر استدلالی است. ما در عین حال که می‌پذیریم معرفت دارای معیار و ضابطه است، باید بپذیریم که معیار متنوع است. معیار در علم حضوری با معیار در علم حصولی فرق دارد؛ همچنان‌که معیار در علم حصولی بدیهی با معیار در علم حصولی نظری متفاوت است. معرفت حضوری و معرفت بدیهی «خودمعیار»‌اند؛ ولی معرفت نظری معیاری غیر خود دارد که آن معیار، یعنی استدلال، نیز سرانجام در کرانه بدیهی به ساحل می‌نشیند و به معرفت بی‌نیاز از استدلال منتهی می‌شود.

پارادوکسی که سکستوس بدان مبتلاست، این است که وی گاه از امور خودمعیار سخن می‌گوید که این امر با تقریری که او از مسئله معیار ارائه می‌کند، متعارض است؛

مثلاً وی گاه می‌گوید: برخی ادراکات «خودمعیار» اند و همچنان که آنها برای معارف دیگر معیارند، برای خودشان نیز معیار به شمار می‌روند (Sextus, 1994, pp.85-88). ولی شاید بتوان از این پارادوکس از این طریق پاسخ داد که وی در آنجا که از معارف خودمعیار سخن می‌گوید، مرادش بیان دیدگاه دیگران است نه دیدگاه خودش؛ ولی در عین حال نمی‌توان دامن او را با توضیحی که بیان شد، از ارتکاب مغالطه ذوالحدین جعلی در این باره نجات داد.

ممکن است کسی در دفاع از سکستوس بگوید: سکستوس فرض معرفت، اعم از خودمعیار و خودنامعیار را نمی‌پذیرد، پس شما چگونه با آوردن فرضی که سکستوس آن را قبول ندارد، می‌توانید او را از دو شاخ مغالطه ذوالحدین عبور دهید؟

در پاسخ می‌گوییم اگر مراد این است که چون شبهاتی در مورد امکان معرفت مطرح است نمی‌توان به معرفت دست یافت، پس درواقع «مسئله معیار» به شبهاتی ارجاع می‌یابد که در مورد امکان معرفت از گذشته تا کنون مطرح بوده است و به آنها نیز در کتاب‌های معرفت‌شناسی به تفصیل پاسخ داده شده است و دیگر نمی‌توان آن را شبهه‌ای مجزا به شمار آورد؛ در صورتی که این مسئله را شبهه‌ای متمایز به شمار آورده‌اند. چنان‌که قبلاً اشاره کردیم، سکستوس در کتاب **چهارچوب فکری شکاکیت پیرونی** برای «معیار» سه معنای مصطلح بیان کرده است: الف) معنای عام (هر نوع ضابطه)؛ ب) معنای خاص (ضابطه فنی)؛ ج) معنای اخص (ضابطه معارف نظری). پس معیار در معنای اخص آن ضابطه‌ای است که معرفت‌شناسان آن را برای فهم صدق امور غیر بدیهی به کار می‌گیرند. درواقع معیار به معنای اخص معیار منطقی است که برای ارزیابی و احراز صدق گزاره‌های نظری به کار می‌رود (Idem, 1996, pp.99-100). درواقع معنای سوم از معیار، آن معنای مصطلحی است که سکستوس در تقریر کلاسیک مسئله معیار، مراد کرده است؛ زیرا این معنای اخص است که با «فرایند استدلال» مرتبط است و همین منشأ مغالطه ذوالحدینی شده است که وی آن را در «تقریر کلاسیک مسئله معیار» اشراب کرده است.

نتیجه

مسئله‌ای که در این مقاله بدان پرداختیم، «مسئله معیار به تقریر سکستوس» بود. چنان‌که دانستیم، این مسئله دو تقریر معروف دارد: الف) تقریر کلاسیک؛ ب) تقریر نوین. تقریر کلاسیک تقریری است که از سکستوس شروع شده و در گذشته رواج داشته است. اما تقریر نوین مربوط به عصر جدید است که به قلم معرفت‌شناسانی چون مرسیه، کپی، رشر، چیزوم و آمیکو تحریر یافته است. ما در این مقاله، پس از معرفی سکستوس و بیان نقشی که او در تنظیم مباحث شکاکانه داشته، به بیان تقریر او از «مسئله معیار» به عنوان یکی از مهم‌ترین ادله شکاکانه و سپس به کشف مغالطه‌ای مخفی در آن، موسوم به مغالطه ذوالحدین (Dilemma fallacy) پرداختیم. در پایان نیز به حل مسئله پرداخته، امکان دست‌یابی به معرفت حقیقی را تبیین کردیم؛ زیرا سکستوس با تقریر خودش از مسئله معیار بر این نکته تأکید می‌کرد که اگر معرفت ضابطه‌مند است، باید معیار داشته باشد و چون این نوع ضرورت در مورد خود این معیار و هر معیاری که در سلسله توجیه قرار می‌گیرد، هم وجود دارد، پس دور و تسلسل پیش می‌آید و کار معرفت مختل می‌شود.

ولی، چنان‌که بیان شد، این تقریر مبتنی بر این فرض مغالطی است که «هر معرفتی مستدل است»؛ یعنی قوام آن به استدلال و برهان است و چون فرایند استدلال ما را بین «معرفت» و «جهل» منحیر می‌سازد، راه معرفت با چنین فرضی مسدود است و راهی غیر از راه جهل (نفی معرفت) باقی نمی‌ماند؛ اما وجه دفع این مغالطه و راه برون‌شدن از آن نیز این است که هرچند معرفت یک امر منضبط است، همیشه معرفت از راه دلیل و برهان منضبط نمی‌شود؛ زیرا به استناد بدیهیات — چنان‌که در مورد وجدانیات و اولیات توضیح داده شد — هم می‌توان به معرفت حقیقی دست یافت که معرفت‌بودن آن در واقع مبتنی بر برهان نیست. بنابراین راه معرفت بسته نیست؛ زیرا معرفت یقینی منطقاً از دو راه حاصل می‌شود: از راه بداهت و از راه برهان. بنابراین سکستوس با تقریر خودش از مسئله معیار نخواهد توانست، به بیانی که مشروحاً گذشت، «راه معرفت» را مسدود کند.

منابع و مأخذ

١. ابن سینا، الشفاء- البرهان؛ القاهرة: وزارة التربية و التعليم، ١٣٧٥ق.
٢. خواجه طوسی، نصیرالدین؛ اساس الاقتباس؛ تصحیح مدرس رضوی؛ چ ٥، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٧٦.
٣. خوانساری، محمد؛ منطق صوری؛ چ ٣، تهران: انتشارات آگاه، ١٣٥٩.
٤. الرازی، قطب‌الدین؛ تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية؛ تصحیح محسن بیدارفر؛ چ ٦، قم: انتشارات بیدار، ١٣٩٤.
٥. ساوی، ابن سهلان؛ البصائر النصيرية في المنطق؛ القاهرة: المطبعة الاميرية، ١٣١٦ق.
٦. شهابی، محمود، رهبر خرد؛ بخش منطق، چ ٤، تهران: کتاب فروشی خیام، ١٣٥٨.
٧. العلامة الحلی، حسن بن یوسف؛ القواعد الجلیة في شرح الرسالة الشمسية؛ تحقیق فارس حسون تبریزیان؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٢ق.
٨. مظفر، محمدحسین؛ المنطق؛ همراه با تعلیقه استاد فیاضی؛ چ ٢، قم: مؤسسه انتشارات اسلامی، ١٤٢٣ق.
٩. یوسف کرم؛ تاریخ الفلسفة اليونانية؛ بیروت: دارالقلم، بی تا.
10. Amico, Robert; **The Problem of the Criterion**; USA: Rowman & Littlefield publishers, Inc., 1995.
11. Barnes, Jonathan; **the Toils of Skepticism**; Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
12. Bett, Richard (Ed.); **the Cambridge Companion to Ancient Scepticism**; London: Cambridge University Press, 2010.
13. Brouwer, Rene; **The Stoic Sage: The Early Stoics on Wisdom, Stagehood and Socrates**; London: Cambridge University Press, 2014.
14. Cicero; **On Academic Scepticism**; translated by Charles

Brittain; Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2006.

14. Colish, Marcia L.; **the Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages**: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century; New York: E. J. Brill, 1990.

15. Gibson, Boyce; **the Problem of Logic**; London: Adam and Charles Black, 1908.

8. Hahn, Lewis Edwinn (Ed.); **the Philosophy of Roderick Chisholm**; USA: Open Court Publishing Company, 1997.

16. Ihrle, Maureen; **Skepticism in Cervantes**; London: Tamesis Books Limited, 1982.

17. Janet, Paul, and others; **History of the Problems of Philosophy**; London: Macmillan, 1902.

18. McColl, Norman; **the Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus**; London: Macmillan, 1869.

19. Patrick, Mary Mills; **Sextus Empiricus and Greek Scepticism**; London: George Bell & Sons, 1899.

20. Rist, J. M.; **Stoic Philosophy**; London: Cambridge University Press, 1980.

21. Sedley, David (Ed.); **Oxford Studies in Ancient Philosophy**; London: Oxford University Press, 2007.

22. Sextus Empiricus; **Against the Logicians**; translated and edited by Richard Bett, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

23. Sextus Empiricus; **Outlines of Pyrrhonism**; translated by Benson mates; Oxford: Oxford University press, 1996.