

شک‌گرایی از نگاه خواجه نصیر

پیروز فتورچی

پژوهشگر فلسفه اسلامی

ما خود، نخست هوا را غبارآلود می‌سازیم آنگاه شکوه می‌کنیم چرا چیزی نمی‌بینیم^۱

(جورج بارکلی)

درآمد

در معرفت‌شناسی (epistemology) معاصر معمولاً سه پرسش زیر به‌عنوان مهم‌ترین محورهای معرفت‌شناسی معرفی می‌شوند:

۱. معرفت چیست؟ (بیان و تحلیل مؤلفه‌های معرفت)

۲. به چه اموری می‌توانیم معرفت داشته باشیم؟ (امکان و گستره معرفت)

۳. چگونه و از چه راه‌هایی به معرفت دست می‌یابیم؟ (سرچشمه‌ها و منابع

معرفت).^{۲ و ۳}

شک‌گرایان با نگرش منتفی و بدبینانه به پرسش دوم پاسخ می‌دهند به تعبیر دیگر،

آنان یا معرفت را رأساً منتفی می‌دانند و یا گستره و قلمروی آن را بسیار محدود

-
1. Quoted in: Fogeline, Robert J. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press. 1994. P. 1.
 2. Moser, Paul K and Nat, Arnold V. eds. *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*. Oxford: Oxford University Press. 1995. P. 3.
 3. Greco, John. "Introduction: What is Epistemology", in: *The Blackwell Guide to Epistemology*: edited by John Greco and Ernest Sosa. Oxford: Blackwell, 1999. P. 1.

می‌انگارند. این گروه در قبال امکان و وثاقت معرفت، احتجاج‌هایی را به‌طور عام و خاص پیش می‌کشند که از دوران یونان باستان تاکنون در قالب روایت‌ها و گرایش‌های گوناگون مطرح بوده است. اهمیت احتجاج‌های شک‌گرایان نه صرفاً به دلیل چالشی است که در قبال امکان دسترسی به معرفت پدید می‌آورند بلکه همچنین از آنرو است که ما را در رسیدن به فهم و تحلیل دقیق معرفت یاری می‌نمایند.^۴ بدین‌سان، شک‌گرایی، در کانون بررسی نظریه‌های معرفت‌شناختی قرار دارد و همان‌گونه که برخی فیلسوفان نگفته‌اند بدون معضل شکاکیت، نمی‌توانیم نظریه‌های فلسفی درباره معرفت را به‌درستی معرفی نماییم.^۵ تعبیر لطیفی که نقش احتجاج‌ها و اشکالات شک‌گرایان را در رشد و تعمیق معرفت‌شناسی نشان می‌دهد سخن لارنس بونجور (Laurence Bonjour) از معرفت‌شناسان برجسته معاصر است که:

اگر شک‌گرایان وجود نداشتند، کسانی که با جدیت به معرفت‌شناسی می‌پردازند ناگزیر باید آنها را به‌طور فرضی خلق می‌کردند.^۶

فرد درتسکی (Fred Dretske) در مجموعه‌ای که اخیراً با همکاری سیون برنکر (Sven Bernecker) منتشر ساخت درباره اهمیت بررسی شک‌گرایی چنین می‌نویسد:

تقریباً کسی نیست که شک‌گرایی را دیدگاهی صحیح و معتبر بداند اما این بدان معنا نیست که شک‌گرایی فاقد اهمیت است.... ما با بررسی اینکه: «آیا احتجاج‌های شک‌گرایانه ناکام می‌مانند؟»؛ و «علیت ناکامی آنها چیست؟» نکاتی را درباره معرفت می‌آموزیم.^۷

امروزه علاوه بر آنکه مسائل مربوط به شک‌گرایی به‌طور بارز در کتاب‌های متنوع جدید و در نشریه‌های تخصصی فلسفه دنبال می‌شود حضور غیرمستقیم گرایش‌های

4. Greco, John. *Putting Skeptics in Their Place*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002. P. 3.

5. Williams, Michael. "Skepticism", in: *The Blackwell Guide to Epistemology*, edited by John Greco and Ernest Sosa. Oxford: Blackwell. 1999. P. 35.

6. Bonjour, Laurence. *Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press. 1985. PP. 14-15.

7. Bernecker, Sven and Dretske Fred. "Introduction to Skepticism", in: *Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology*, edited by Sven Bernecker and Fred Dretske. Oxford: Oxford university Press. 2000. P. 301.

شک‌گرایانه را در آرا و دیدگاه‌های فلسفی معاصر مشاهده می‌کنیم که این امر به نوبه خود گستردگی و پویایی این مباحث را نشان می‌دهد. چارلز لندسمن (Charles Landesman)، از اساتید برجسته فلسفه معاصر، در یکی از جدیدترین کتاب‌هایش در این باره چنین می‌نویسد:

امروزه حتی فیلسوفانی که رسماً در زمره شک‌گرایان به‌شمار نمی‌آیند در عمل برای تثبیت ادعاهای خود از احتجاج‌هایی استفاده می‌کنند که خالی از گرایش‌های شک‌گرایانه نیست. نسبی‌گرایی (relativism)، قراردادی‌گرایی (conventionalism)، ساخت‌گرایی (structurism)، دیدگاه اصالت ذهن (subjectivism)، ضد رئالیسم (anti-realism) و پراگماتیسم (pragmatism) نمونه‌هایی از این‌گونه گرایش‌ها را به دست می‌دهند.^۸

اگرچه مباحث مربوط به شک‌گرایی دارای پیشینه‌ای کهن به قدمت تفکر فلسفی است اما همان‌گونه که ریچارد رُرتی (Richard Rorty) خاطر نشان می‌سازد مباحثی که در فلسفه جدید از عصر دکارت به بعد درباره «شک» مطرح شد از ویژگی متمایزی نسبت به دوران قدیم برخوردار است. شک‌گرایی در یونان باستان، بیشتر در حوزه موضوعات اخلاقی و آداب زندگی رواج داشت و واکنشی نسبت به شیوه مرسوم روشنفکری آن روزگار به‌شمار می‌آمد. اما در تأمل اول از کتاب تأملات دکارت، مبحث شک به صورت مبحثی فنی و تخصصی تدوین شد که از خصلت کاملاً فلسفی برخوردار بود.^۹

اگر به مواضعی از کتب منطقی، کلام و فلسفه اسلامی که در آنها بحث «شک» مطرح شده است مراجعه کنیم درمی‌یابیم که این مباحث هرچند سبک و سیاق خاصی دارند اما به نوبه خود مباحثی کاملاً جدی و علمی به‌شمار می‌آیند و می‌توانیم آنها را دارای همان ویژگی دقیق و تخصصی بدانیم که ریچارد رُرتی به آن اشاره کرد.

در سال‌های اخیر، لزوم تأمل دقیق درباره متون فلسفه قدیم و ارزیابی مجدد آنها کاملاً مورد توجه فیلسوفان معاصر قرار گرفته است و مقالات قابل توجهی در زمینه مباحث تطبیقی میان مسائل فلسفی روز و دیدگاه‌های فیلسوفان قدیم در شاخه‌های مختلف

8. Landesman, Charles. *Skepticism: The Central Issues*. Oxford: Blackwell. 2002. P. viii.

9. Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press. 1980. P. 46.

فلسفه نگاشته شده است. برای نمونه اخیراً دانشگاه کمبریج، مجموعه‌ای از مقالات پژوهشی در موضوع معرفت‌شناسی را تدوین و منتشر کرد که در آن، محققان برجسته ضمن بررسی تحلیلی مباحث و عناوین معرفت‌شناسی در متون فلسفه قدیم، به زمینه‌های ارتباط آنها با مباحث روز اشاره کرده‌اند. گردآورنده و ویراستار این مجموعه در دیباچه آن چنین می‌نویسد:

هدف این مجموعه آن نیست که صرفاً خلاصه‌ای از تفکر معرفت‌شناختی قدیم را به دست دهد بلکه از نویسندگان این مجموعه خواسته شده است تا برخی از مهم‌ترین مباحث قدیم دربارهٔ عناوین معرفت‌شناسی را ارائه، تحلیل و نقد کنند به گونه‌ای که علاقه و دقت آنها [= فیلسوفان قدیم] در این مباحث آشکار شود.^{۱۰}

با توجه به جایگاه مباحث تطبیقی در فلسفه و معرفت‌شناسی معاصر، به‌جا است با بهره‌گیری سنجیده از منابع اصیل در حوزه فلسفه و کلام اسلامی به تدریج زمینه‌های پژوهش‌های جدی و دقیق تطبیقی دربارهٔ موضوعات مختلف و از جمله معرفت‌شناسی فراهم شود.

در این مقاله بخش‌هایی از کتاب *المحصل فخررازی* و شرح و نقدی که محقق طوسی با عنوان *نقدالمحصل* به‌ویژه ذیل احتجاج‌های شک‌گرایانه مطرح کرده است مدّ نظر قرار می‌دهیم. در کتاب‌های *المحصل* و *نقدالمحصل* به تقریرها، تبیین‌ها و نقدهایی دربارهٔ احتجاج‌های شک‌گرایانه برمی‌خوریم که دارای ظرافت‌ها و بداعت‌های خاصی است، به گونه‌ای که در بعضی موارد با تحلیل و تأمل کافی در آنها می‌توانیم نکات ممتازی را درباب شیوهٔ برخورد با شک‌گرایی معاصر استخراج نماییم.

تذکر این نکته لازم است که سخنان فخررازی در کتاب *المحصل* را نمی‌توانیم لزوماً بیانگر آرای وی بدانیم زیرا در بسیاری از موارد او درصدد بیان و تقریر دیدگاه شک‌گرایان بوده است. این نکته را در سراسر این مقاله و هرکجا که مطلب و استدلالی به فخررازی نسبت داده می‌شود نباید از نظر دور بداریم.

اگرچه فخررازی به‌طور گسترده، شبهات شک‌گرایان را دربارهٔ حسیات و عقلیات مطرح می‌سازد و استدلال‌های آنها را طبقه‌بندی می‌کند اما صریحاً با برخی عقاید آنان مخالفت

10. Everson, Stephen. *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press. 1990. P. vii.

می‌نماید. زیرا - همچنان که خواهیم دید - وی دیدگاه کسانی که اعتبار بدیهیات و محسوسات را نفی می‌کنند نمی‌پذیرد و به آنها پاسخ می‌گوید. شاید یکی از انگیزه‌های فخررازی برای ارائه مفصل شبهات شک‌گرایان، ورزیدگی فکر و تقویت قوای ذهنی دانشجویان بوده است. با توجه به آنکه کتاب *المحصل* به عنوان متن درسی در حوزه‌های علمی آن روزگار متداول بود خواجه نصیرالدین طوسی، شیوه فخررازی را نمی‌پسندد. او به کار بردن این شیوه را در کتاب درسی، خلاف مقام تعلیم، نامناسب و موجب سرگشتگی دانشجویان می‌داند. همچنین محقق طوسی به جهت آنکه پاسخ مختصر فخررازی را کافی نمی‌بیند می‌کوشد تا استدلال‌ها و شبهات شک‌گرایان را به طور مبسوط و یک‌به‌یک مورد نقد و ارزیابی قرار دهد. البته اهمیت کار فخررازی را به جهت طبقه‌بندی و تقریر استدلال‌های شک‌گرایان؛ و نیز ارائه مثال‌ها و نمونه‌های متنوع و بدیع نباید نادیده بگیریم.

شک درباره جهان خارج

امروزه جدی‌ترین مباحث مربوط به شک‌گرایی، حول محور «شک نسبت به جهان خارج» متمرکز است. زمینه‌های این‌گونه شک‌گرایی اگرچه در دوران باستان نیز مشاهده می‌شود اما فیلسوفان معاصر، تدوین و تنسیق جدی‌تر آن را به دوران جدید و عصر دکارت منتهی می‌کنند. باری استرود (Barry Stroud) در این باره چنین می‌نویسد:

دست‌کم از زمان دکارت، در قرن هفدهم، مسئله‌ای فلسفی درباره معرفت ما به جهان خارج وجود داشته است.^{۱۱}

برنیت (Burnyeat)، از فیلسوفان و محققان برجسته در زمینه مباحث تطبیقی بین فلسفه یونان باستان و فلسفه جدید، معتقد است مباحث مربوط به شک‌گرایی، در زمره آن دسته از مباحث قرار دارد که در عصر دکارت شکل کاملاً جدیدی به خود گرفت. او در این میان، مسئله «شک نسبت به جهان خارج» را بسیار ممتاز می‌داند.^{۱۲}

ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) در دیباچه ویراست دوم از کتاب *نقد عقل محض*

11. Stroud, Barry. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press. 1984. P. 1.

12. Burnyeat, M.F. "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed". *The Philosophical Review* XCI. 1982. PP. 13, 39.

(The Critique of Pure Reason) تصریح می‌کند فلسفه برای اثبات جهان خارج همواره با دشواری‌های جدی روبه‌رو بوده است:

این امر همچنان مایهٔ رسوایی فلسفه است که وجود اشیای پیرامون خود را صرفاً بر پایه ایمان باید بپذیریم و اگر کسی در وجود آنها شک کند نمی‌توانیم در قبال شک او استدلال قانع‌کننده‌ای ارائه کنیم.^{۱۳}

اگر هرگونه معرفت به جهان خارج را منکر شویم و ادعا کنیم راه حصول معرفت نسبت به آن بسته است در واقع از نگرش شک‌گرایانه نسبت به جهان خارج جانبداری نموده‌ایم. چالشی که بسیاری از فیلسوفان، خود را با آن مواجه می‌دیدند آن بود که چگونه می‌توانیم نشان دهیم نسبت به جهان خارج معرفت داریم؟

در شک‌گرایی معاصر از دو شیوه برای نشان دادن فقدان معرفت نسبت به جهان خارج استفاده می‌شود: (۱) استناد به خطاهای انسان در کسب معرفت؛ و (۲) ارائهٔ فرضیه‌های شک‌گرایانه. بخش قابل توجهی از احتجاج‌های شک‌گرایانِ دوران گذشته را نیز می‌توانیم در چارچوب به‌کارگیری همین دو شیوه، طبقه‌بندی نماییم. در اینجا، ابتدا به شیوه شک‌گرایان در استفاده از خطاها اشاره می‌کنیم و سپس به بررسی فرضیه‌های شک‌گرایانه خواهیم پرداخت.

۱. معرفت و خطا

فخر رازی در کتاب *المحصل* ضمن طبقه‌بندی دیدگاه‌های اهل اندیشه درباره «قضایای بدیهی و نظری» به استدلال‌هایی اشاره می‌کند که در آنها شک‌گرایان کوشیده‌اند تا بنیادهای معرفت حسی یا عقلی را با استناد به خطاها و لغزش‌هایی که به حس یا عقل نسبت داده می‌شود متزلزل سازند. وی طرفداران این دیدگاه‌ها را در دو گروه جای می‌دهد. گروه اول به خطاهای مزبور در محدودهٔ حواس و گروه دوم در قلمروی عقل تمسک می‌کنند. نتیجه‌ای که گروه نخست مطرح می‌کنند آن است که محسوسات را نمی‌توانیم منبع موثقی برای معرفت به‌شمار آوریم و صرفاً باید بدیهیات را معتبر بدانیم.

13. Quoted in: Moore, Edward J. "A Defence of Common Sense", in: *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*; edited by Louis Pojman. New York: Wadsworth Publishing Company. 1959/1999. P. 54.

ولی گروه دوم برخلاف گروه اول، بدیهیات عقلی را مخدوش می‌دانند و محسوسات را یگانه منبع قابل اعتماد تلقی می‌کنند. ابتدا به‌طور مختصر، احتجاج گروه دوم و دیدگاه‌های نقادانه محقق طوسی نسبت به آن‌را مدنظر قرار می‌دهیم و سپس با تفصیل بیشتر به بررسی ادعای گروه اول یعنی خطاپذیری حس و نقش آن در استنتاج‌های شک‌گرایانه خواهیم پرداخت.

۱-۱. شک‌گرایی و جزم‌های عقلی

فخر رازی از زبان گروهی که اعتبار «بدیهیات عقلی» را زیر سؤال می‌برند و تنها «حسیات» را منبع اصیل معرفت به‌شمار می‌آورند استدلال‌هایی را نقل می‌کند که در اینجا دو نمونه از آنها را توضیح می‌دهیم.

نمونه اول - سروکار داشتن با علوم عقلی، انسان را به این نکته رهنمون می‌شود که گاهی می‌توان درباره یک مسئله معین، دو دلیل متعارض اقامه نمود به‌گونه‌ای که رد هیچ‌یک دائماً یا دست‌کم در برهه‌ای خاص ممکن نیست. اگر این وضعیت را تحلیل کنیم به این نتیجه می‌رسیم که در شرایط مزبور نمی‌توانیم درستی مقدمات هر یک از آن دو استدلال را زیر سؤال ببریم و به عبارت دیگر به آنها به‌نوبه خود، یقین داریم. اما از سوی دیگر، تردیدی نیست که ناگزیر یکی از آن دو نادرست است و گر نه اجتماع و صدق نقیضین لازم می‌آید. این امر نشان می‌دهد که گاهی به اموری جزم پیدا می‌کنیم که سزاوار آن نیستند.^{۱۴}

نمونه دوم - انسان گاهی در برخورد با یک استدلال به درستی همه مقدمات آن جزم پیدا می‌کند اما با گذشت زمان، اشتباه برخی از مقدمات مزبور بر او آشکار می‌شود و از این رو می‌بینیم که انسان‌ها گاهی تغییر عقیده و حتی تغییر مذهب می‌دهند. این نشان می‌دهد که جزم ما به صحت یک قضیه می‌تواند نادرست باشد. پس حکم عقل به‌طور جدی در معرض خطا قرار دارد و قابل اعتماد نخواهد بود.^{۱۵}

استدلال‌های فوق بر این اساس استوارند که اگر در مواردی - بلکه حتی در یک مورد - به خطای خود در کسب معرفت آگاه شویم آنگاه نمی‌توانیم به معرفت خود در زمینه‌های

۱۴. الرازی، فخرالدین. *المحصل المذكور فی نقد المحصل*. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، ۱۳۵۹. ص ۴۳. ۱۵. همان مأخذ، ص ۴۳.

مشابه اعتماد کنیم چراکه احتمال وقوع چنین خطاهایی به همه موارد دیگر سرایت می‌یابد. بنابراین، این گروه چنین نتیجه می‌گیرند که نمی‌توانیم هیچ‌یک از جزم‌های عقلی - از جمله بدیهیات - را موثق بدانیم.

محقق طوسی در پاسخ و نقد دیدگاه فوق بر این نکته تاکید می‌کند که اگرچه انسان گاهی در اکتساب معرفت دچار خطا می‌شود اما این امر موجب نمی‌گردد تا اعتبار همه معرفت‌های خود را زیر سؤال ببرد. او ضمن آنکه بدیهیات اولیه [= اولیات] را خطاناپذیر می‌داند معتقد است باید در مسیر تحصیل معرفت‌های غیربدیهی همه کوشش خود را به کار بریم تا از وقوع خطا اجتناب نماییم و اساساً حکما از دیرباز، منطق را برای جلوگیری از لغزش‌های فکری تدوین نمودند؛ و احتمال وقوع اشتباه در کسب معرفت‌های جدید موجب نشد تا آنها «جزمیات بدیهی» را زیر سؤال ببرند یا اساساً دستیابی به معرفت‌های عقلی جدید را منکر شوند. بیان محقق طوسی در این باره چنین است:

کوتاهی فهم برخی مردم در تشخیص بین حق و باطل و اعتمادشان بر آنچه از پدران و اساتیدشان به جهت حسن ظن به آنان، تقلید می‌کنند خدشه‌ای بر اولیات وارد نمی‌سازد. همچنین تردید در نظریات [= قضایای نظری و غیربدیهی] به سبب تعارض دو دلیل یا تغییر مذهب به دلیل برتری یکی از دو دلیل متعارض، هیچ‌یک موجب نمی‌شود نظریات را خدشه‌دار بدانیم. تدوین و تبیین صناعات منطق و به‌ویژه بخش مغالطه نبوده است مگر برای هدایت و ارشاد عقلا به راه حق و دوری آنان از آنچه که گمراهی در عقاید و مباحث نظری را به بار می‌آورد.^{۱۶}

خواجه نصیرالدین طوسی در شرح کتاب *الإشارات و التنبیها*، بخش قابل توجهی از اختلاف نظر و تقابل آرا در مسائل بفرنج فلسفی را ناشی از پیچیدگی و ظرافت

۱۶. قصور افهام بعض الناس عن التّمييز بين الحق و الباطل و اعتمادهم علی ما يتقلدونه من آبائهم أو اساتذتهم بموجب حسن ظنهم فيهم، ليس بقادح في الاوليات. و ايضاً التشكك في النظريات بسبب تعارض الدليلين، أو النقل من مذهب الى مذهب بسبب ترجيح احد دليلين متعارضين لا يقدح في النظريات و صناعة المنطق لاسيما صناعة سوفسطيكا منه انما بين لارشاد العقلاء الى طريق الحق و مجانبة ما يقتضى الضلال في العقائد و المباحث النظرية. (← الطوسي، خواجه نصیرالدین. نقد المحصل. تهران: موسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مکیگیل. ۱۳۵۹. ص ۴۳.)

موضوعات مورد بحث می‌داند. وی در این‌گونه مسائل نیل به معرفت و یقین را ممکن و درعین حال، دشوار می‌داند. او معتقد است آنچه موجب جلوگیری از نتیجه‌گیری شکاکانه می‌شود عبارت است از:

الف. پالایش فکر

ب. دقت نظر و پرهیز از ساده‌اندیشی و سهل‌پنداری

ج. اجتناب از رسوبات عادت‌ها

د. پرهیز از تقلید کورکورانه.^{۱۷}

ابن سینا در کتاب *الشفاء*، پاسخ به شبهات شک‌گرایان را وظیفه فیلسوف می‌داند و به‌طور نسبتاً مفصل به ریشه‌یابی شک در جزمیات عقلی می‌پردازد. او می‌گوید: براساس «اصل امتناع اجتماع نقیضین»، ممکن نیست دو عقیده متقابل و متناقض هر دو درست باشند بلکه قطعاً فقط یکی از آن دو، صادق و دیگری کاذب خواهد بود. البته ممکن است در تشخیص اعتقاد درست به‌ویژه در مباحث فلسفی به دقت فوق‌العاده‌ای نیازمند باشیم. ابن سینا نیز در اینجا به ریشه‌یابی شک در بدیهیات می‌پردازد و برای رفع آن توجه به دو عامل را بسیار حایز اهمیت می‌داند: نخست، یادگیری و رعایت کامل قوانین منطق؛ و دوم، تکیه نکردن بر سلیقه‌ها و ذوق شخصی.

وی در این باره می‌نویسد:

اکثر فیلسوف‌نماها منطق را می‌آموزند اما آن را به کار نمی‌گیرند و نهایتاً به پیروی مهارگسیخته از سلیقه و ذوق شخصی تن می‌دهند.^{۱۸}

۲-۱. احتجاج‌های شک‌گرایانه با استناد به خطاپذیری حس

استناد به خطاهای حواس یکی از شیوه‌های اصلی در استدلال برای شک‌گرایی نسبت به جهان خارج به‌شمار می‌آید. دکارت در تأمل اول از کتاب *تأملات*، بحث خود را با خطای حواس آغاز می‌کند:

همه آنچه تاکنون به‌عنوان صادق‌ترین و یقینی‌ترین امور پذیرفته‌ام به‌طور

۱۷. طوسی، خواجه‌نصیرالدین، *شرح‌الاشارات و التنبیها*، قم: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ هـ.ق. ج ۲، ص ۱.

۱۸. اکثر المتفلسفین يتعلم المنطق و لیس يستعمله بل يعود آخر الامر فيه الى القریحه فیرکبها رکوب الراکض من غیر کف عنان (ابن سینا، ابوعلی، *الشفاء (الالهیات)*، قم ۱۴۰۵، منشورات مکتبه آیه‌الله العظمی النجفی المرعشی، ص ۵۱).

مستقیم یا غیرمستقیم از راه حواس آموخته‌ام اما گاهی بر من ثابت شده است که این حواس، فریبده‌اند و عاقلانه‌تر آن است به چیزی که یک بار از آن فریب خورده‌ایم دیگر کاملاً اطمینان نکنیم.^{۱۹}

امروزه نیز در بحث شک‌گرایی با استدلال‌هایی کم‌ویش مشابهی مواجه می‌شویم؛ تفاوت آنها در این است که در دوران معاصر با پژوهش‌های تخصصی‌تر در حوزه‌های روان‌شناسی و «علوم مغز و اعصاب» می‌توانیم موارد دقیق‌تر و جدیدتری از خطاهای خود را به دست آوریم. آنچه در استدلال‌های جدید و قدیم به طور مشترک به کار می‌رود قاعده‌ای است که در معرفت‌شناسی معاصر از آن به «اصل تعمیم‌پذیری» (principle of universalizability) یاد می‌کنند.^{۲۰} مفاد همین اصل را با تعبیر دیگری در احتجاج‌هایی که فخررازی ذکر می‌کند می‌یابیم و خواهیم دید که چگونه محقق طوسی آن را مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد.

فخررازی در بیان استدلال‌های گروهی که حس را خطاپذیر می‌انگارند مواردی را ذکر می‌کند که عمدتاً به حس بینایی مربوط می‌شوند. در زیر به چند نمونه از این احتجاج‌ها اشاره می‌کنیم:

احتجاج اول. چشم گاهی شیء کوچک را بزرگ می‌بیند. فخررازی در اینجا سه مثال می‌آورد: (الف) در تاریکی شب، آتشی را که در دوردست برافروخته شده است بزرگ‌تر از اندازه واقعی آن مشاهده می‌کنیم؛ (ب) اگر انگور را در ظرف آب قرار دهیم آن را به شکل گلابی می‌بینیم؛ (ج) اگر حلقه انگشتر را به چشم نزدیک کنیم آن را به اندازه دستبند مشاهده می‌کنیم. همچنین گاهی اشیای بزرگ را کوچک می‌بینیم مانند چیزهایی که از ما دوراند.^{۲۱}

احتجاج دوم. گاهی اشیای متعدد را یکی می‌بینیم. برای نمونه، اگر در سنگ آسیا خطوطی با رنگ‌های متعدد و نزدیک به هم از مرکز به محیط ترسیم کنیم آنگاه با

19. Descartes, Rene. First Meditation, in: *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*; edited by Paul K. Moser and Arnold V. Nat, Oxford: Oxford University Press. 1995. P. 113.

20. Dancy, Jonathan. *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Basil Blackwell. 1986. P.

چرخیدن سریع سنگ آسیا فقط یک رنگ را مشاهده می‌کنیم که حاصل امتزاج رنگ‌های مزبور است.^{۲۲}

احتجاج سوم. گاهی چیزهایی را می‌بینیم که وجود خارجی ندارند، مانند سراب یا چیزهایی که افراد تردست و شعبده‌باز به نمایش می‌گذارند. همچنین ریزش قطره باران را به شکل خط مستقیم و شعله‌ای را که به سرعت می‌چرخد به صورت دایره آتشین مشاهده می‌کنیم.^{۲۳}

احتجاج چهارم. گاهی شیء متحرک را ساکن و ساکن را متحرک مشاهده می‌کنیم مانند سرنشین کشتی که ساحل را متحرک و خود را ساکن می‌بیند.^{۲۴}

احتجاج پنجم. کسی که به بیماری پرسام^{۲۵} مبتلا است، صورت‌هایی را که وجود خارجی ندارند مشاهده می‌کند و به وجود آنها جزم دارد و حتی از ترس آنها فریاد می‌کشد. این مثال به این نکته دلالت می‌کند که انسان می‌تواند دچار حالاتی شود که به سبب آنها، آنچه را در خارج وجود ندارد موجود بیندارد پس چرا این احتمال را مطرح نسازیم که انسان‌های سالم نیز ممکن است آنچه را می‌بینند واقعیت نداشته باشد.^{۲۶}

احتجاج ششم. ما انسان‌ها، برف را به شدت سفید می‌بینیم اما اگر در آن دقت کنیم مشاهده می‌نماییم که از اجزای جامد کوچک ترکیب یافته است که هریک از این اجزا شفاف و بی‌رنگ می‌باشند. بنابراین، برف فی‌نفسه بی‌رنگ است و حال آنکه ما آن را به رنگ سفید می‌بینیم. همچنین قطعه‌ای از شیشه که کوبیده و نرم شود سفید به نظر می‌آید درحالی که هریک از اجزای آن شفاف و بی‌رنگ‌اند و میان اجزای خشک و جامد آن، هیچ‌گونه فعل و انفعال شیمیایی رخ نداده است.^{۲۷}

گروه مزبور با استناد به نمونه‌هایی از این دست، چنین نتیجه می‌گیرند که چون نمی‌توانیم وقوع خطا در قلمروی محسوسات را منکر شویم و احتمال تکرار این خطاها در موارد دیگر نیز وجود دارد بنابراین، حس، قابل اعتماد نیست و نمی‌توانیم آن را منبعی موثق برای معرفت قلمداد کنیم. به تعبیر فخررازی «متهم نمی‌تواند در مقام شاهد قرار بگیرد» یعنی آنچه در معرض اتهام خطا قرار دارد نمی‌تواند منبع و شاهدهی برای وثاقت

۲۲. همان مأخذ، ص ۱۸. ۲۳. همان مأخذ، ص ۱۸. ۲۴. همان مأخذ، ص ۱۹.

۲۵. نوعی بیماری حاد سینه که ورم و التهاب شدید آن را به همراه دارد. این بیماری معمولاً موجب نوعی اختلال حواس و هذیان‌گویی می‌شود. ۲۶. فخررازی ۱۳۵۹: ص ۲۳.

۲۷. همان مأخذ، ص ۲۴.

معرفت‌های ما باشد. این بیان با مفاد آنچه امروزه «اصل تعمیم‌پذیری» خوانده می‌شود کاملاً قابل تطبیق است.

۳-۱. دیدگاه‌های نقادانه محقق طوسی

محقق طوسی در کتاب *نقد المحصل* که در آن به شرح و نقد سخنان فخررازی در کتاب *المحصل* می‌پردازد به‌طور نسبتاً مفصل دیدگاه‌های نقادانه خود را دربارهٔ احتجاج‌های شک‌گرایانه‌ای که در آنها به خطاپذیری حس استناد می‌شود مطرح می‌سازد. این بخش از دیدگاه‌های خواجه نصیر طوسی را در سه محور مدنظر قرار می‌دهیم:

۱-۳-۱. تحلیل مفهوم خطاپذیری حس

۲-۳-۱. پاسخ کلی به احتجاج‌های مبتنی بر خطاپذیری حس

۳-۳-۱. پاسخ به موارد خاص

۱-۳-۱. تحلیل مفهوم خطاپذیری حس. خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است برای واژه «محسوس» دو معنای اصلی را می‌توانیم در نظر بگیریم: (۱) محسوس به معنای یافته و داده حس که آن را صرفاً از راه اندام‌های حسی به دست می‌آوریم؛ و (۲) محسوس به معنای محصول داوری و تأمل عقل در حیطه یافته‌های حسی.

محقق طوسی در بیان معنای اول بر این نکته تأکید می‌کند که «حس» چیزی جز ادراک خاص که با اندام‌های حسی به دست می‌آید، نیست. آنچه اصطلاحاً «حکم» خوانده می‌شود عبارت است از «تالیف» و ایجاد ارتباط میان اموری که با حس و غیرحس درک کرده‌ایم. آنچه با این تألیف به دست می‌آید نهایتاً در معرض صدق و کذب قرار می‌گیرد. محقق طوسی این نوع تألیف را اصطلاحاً «تالیف حکمی» می‌خواند یعنی تالیف و ترکیبی که قابلیت حکم به صدق یا کذب را دارد. «یقین» اصطلاحاً حکم مضاعفی است که بر حکم قبلی افزوده می‌شود و بیانگر نوعی صدق دائمی است که زوال‌پذیر نیست. محقق طوسی تأکید می‌کند که حس نمی‌تواند در ایجاد «تالیف حکمی» نقش ایفا کند زیرا همان‌گونه که گفته شد حس فقط نوعی ادراک است که با اندام‌های حسی بدان دست می‌یابیم. پس باید بگوییم «حکم» اساساً از سنخ حس نیست. بدین ترتیب نمی‌توانیم محسوس را از آن جهت که محسوس است - یعنی از آن جهت که صرفاً یافته و داده اندام‌های حسی شمرده می‌شود - به یقینی یا غیریقینی؛ حق یا باطل، و درست یا

نادرست متصف نماییم.

اما اگر «محسوس» را به معنای دوم آن، مدّ نظر قرار دهیم در واقع یافته‌های حسی را از آن جهت که در معرض داوری‌های عقل قرار می‌گیرند مورد توجه قرار داده‌ایم. با این نگاه، محسوس به معنای «داده حسی» گاه در چارچوبی قرار می‌گیرد که قابلیت الحاق «حکم» را پیدا می‌کند و می‌توانیم به اعتبار مطابقت یا عدم مطابقت، از درستی یا نادرستی محسوسات - که عقل عهده‌دار تشخیص آن است - سخن بگوییم.

محقق طوسی چنین نتیجه می‌گیرد که «درستی» و «نادرستی» صرفاً از اوصاف احکام و داوری‌های عقل است و به هیچ وجه به محسوسات از آن جهت که محسوس‌اند [یعنی محسوس به معنای اول] تعلق نمی‌گیرند.^{۲۸}

وی خلاصهً مباحث خود را دربارهٔ وجود دو معنا برای «محسوس» و تفاوت ویژگی‌های آنها چنین بیان می‌کند:

... از آنچه گذشت آشکار می‌شود که حس، حکم ندارد نه در جزئیات و نه در کلیات، مگر آنکه منظور از «حکم حس»، حکم عقل در زمینه محسوسات باشد

و اگر چنین شد درستی و نادرستی صرفاً متوجه احکام عقلی خواهد بود.^{۲۹}

۲- ۳- ۱. پاسخ کلی به احتجاج‌های مبتنی بر خطا پذیری حس. پاسخ کلی محقق طوسی به احتجاج‌های مزبور از چند مؤلفه تشکیل می‌شود:

اولاً، براساس تبیین فوق و تفکیک دو معنا برای واژه محسوس، وی نتیجه می‌گیرد در مواردی که خطاهایی را به حس نسبت می‌دهیم اجماً خطا وجود دارد اما این خطا به نحوه دریافت حس ما مربوط نیست. به عبارت دیگر، قوای حسی ما دچار اشتباه نشده‌اند بلکه زمینه این‌گونه خطاها را باید در نحوه داوری و حکم عقل جستجو کرد که آن نیز در هر مورد، علل و اسباب خاص خود را دارد.

ثانیاً، اگرچه گاهی در داوری و حکم خود درباره محسوسات دچار اشتباه می‌شویم اما این‌گونه اشتباهات نباید ما را به انکار معرفت‌های حسی وادار سازد. وظیفه فیلسوف در مواجهه با خطاهایی که به محسوسات منسوب می‌شوند مشابه وظیفه‌ای است که در

۲۸. خواجه نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۹: صص ۱۲ - ۱۴.

۲۹. قد ظهر مما مر ان الحس لا حکم له فی الجزئیات و لا فی الکلیات، إلا أن یکون المراد من حکم الحس، حکم العقل علی المحسوسات. و اذا کان كذلك کان الصواب و الغلط انما یرضآن للعقل فی احکامه.

(← خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ص ۱۴.)

برخورد با لغزش‌های عقلی دنبال می‌کند. اگر قرار باشد احکامی را که در معرض خطا قرار دارند اعتمادناپذیر بدانیم آنگاه «معقولات محض» را نیز نباید قابل اعتماد به‌شمار آوریم چراکه وقوع اشتباه در آنها نیز راه دارد. اهل اندیشه در مواجهه با احتمال خطا در معقولات، هیچ‌گاه راه سرگشتگی و حیرت را در پیش نگرفته‌اند بلکه کوشیده‌اند تا با تدوین قوانین منطقی، به‌ویژه صناعات خمس، از وقوع این‌گونه اشتباهات جلوگیری به‌عمل آورند. به‌همین ترتیب در برخورد با خطاهایی که در داوریه‌های ما درباره محسوسات رخ می‌دهد باید بکوشیم تا با شناخت علل و اسباب این قبیل خطاها از وقوع آنها اجتناب نماییم. محقق طوسی تصریح می‌کند حکما از دیرباز، حسیات [به‌معنای دوم یعنی حکم عقل در حیطة محسوسات] را در زمره مبادی یقینی و در کنار «اولیات»، «مجربات»، «متواترات» و «حدسیات» ذکر می‌کنند و تأکید می‌نمایند سرچشمه مجربات، متواترات و حدسیات، همان احساس جزئیات می‌باشد. کودکان نیز اولیات را به‌واسطه استعدادشان از راه احساس جزئیات به‌دست می‌آورند. خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است به همین جهت بود که بزرگی حکما گفت: «کسی که فاقد حس است دارای علم نیست». وی همچنین تأکید می‌کند که نزد قدما بیش‌تر مبانی علم طبیعی و شاخه‌های مختلف آن مانند «سما و عالم»، «گون و فساد»، «آثار علویه»، «نباتات و حیوانات» همگی برگرفته از حس است. دانش «أرصاد» و «هیأت» نزد بطلموس؛ و دانش «تجارب طبی» از دید جالینوس از محسوسات اتخاذ می‌شوند. «علم مناظر و مرابا»، دانش «جراثقال و حیل ریاضی» را قدما بر احکام محسوسات مبتنی می‌ساختند.

بنابراین، عمده گفته‌های حکما بر اعتماد و وثاقت محسوسات - که مبادی همه علوم‌اند - دلالت می‌کند. محقق طوسی از بیان فخررازی در کتاب *المحصل* که یقینی نبودن محسوسات را به حکما نسبت می‌دهد اظهار شگفتی می‌کند.^{۳۰}

ثالثاً، محقق طوسی می‌کوشد با تبیین و تشخیص منشأ خطاهایی که در مثال‌ها و نمونه‌های فخررازی آورده شده است نشان دهد لغزش‌های مزبور صرفاً از داوریه‌های فکری ما ناشی شده‌اند و در هر مورد سبب خاص خود را دارند. وی در این‌باره می‌گوید:

ما در بررسی راه حل شبهات فوق درصدد نیستیم درستی آنچه را حواس ما درک می‌کنند اثبات نماییم بلکه می‌کشیم عوامل و اسباب لغزش‌های ذهنی انسان را بیان کنیم چراکه بارها گفته‌ایم این‌گونه خطاها از داوری‌های فکری و عقلانی ما سرچشمه گرفته است.^{۳۱}

از این‌رو محقق طوسی صریحاً مفاد «اصل تعمیم‌پذیری» در شک‌گرایی را خلاف مقتضای عقل ناب می‌داند و معتقد است نباید اشتباه‌های جزئی و محدود را تعمیم دهیم و با پذیرش احتمال خطا در سایر موارد، خود را به ورطه شک‌گرایی فراگیر و همه‌جانبه بیندازیم. او می‌نویسد:

اما اگر با استناد به اینکه اشخاص خواب و مریض در مشاهدات خود دچار اشتباه می‌شوند بخواهیم مشاهدات افراد تندرست را زیر سؤال ببریم کاری برخلاف عقل ناب است.^{۳۲}

۳- ۳- ۱. پاسخ به موارد خاص. محقق طوسی علاوه بر پاسخ کلی فوق به هر یک از احتجاج‌هایی - که قبلاً شش نمونه از آنها ذیل عنوان: *احتجاج‌های شک‌گرایانه با استناد به خطاپذیری حس* اشاره شد - جداگانه پاسخ می‌دهد. پاسخ‌های وی مطابق با ترتیب احتجاج‌های مذکور چنین است:

پاسخ به احتجاج اول. باید توجه کنیم هنگامی که چشم چیزی را کوچک می‌بیند در همان حال، آن را بزرگ نخواهد دید و عکس این سخن نیز صادق است، یعنی چیزی را که بزرگ می‌بینیم در همان حالت، کوچک نمی‌بینیم. قوه‌ای که حکم می‌کند آنچه در دو حالت دیده‌ایم در واقع، یک چیز است خود چشم نیست بلکه عقل است که پس از ملاحظه دو حالت، آنها را با یکدیگر می‌سنجد و حکم صادر می‌نماید. بنابراین، در این‌باره هرگونه خطا و اشتباه را باید به نحوه داوری عقل نسبت دهیم نه به چشم. هنگامی که چشم، چیزی را کوچک می‌بیند عقل حکم می‌کند که آن چیز، کوچک است و پس از آنکه همان چیز را بزرگ دید باز عقل حکم می‌کند که آن چیز، بزرگ است. آنگاه این پندار پیش می‌آید که چشم در بینایی دچار اشتباه شده است درحالی که در اینجا

۳۱. هذه الاجوبة انما نوردھا لیبان اسباب الغلط الذھنی، بعد ان حکم العقل بكون ذلك غلطا للذهن لا لاثبات صحة ما تدرکه بالحواس کما قدمنا بیانه. (← خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ص ۲۴).

۳۲. اما تجویز الغلط فیما یشاهده الاصحاء لتجویزه فیما یدرکه التائم و المریض فمما یأباه العقل الصریح. (← خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ص ۲۴).

اشتباهی از جهت دریافت داده‌های حسی رخ نداده است بلکه نحوهٔ داوری و حکم عقل، مشکل آفرین بوده است.^{۳۳}

پاسخ به احتجاج دوم. محقق طوسی می‌کوشد تا نحوه و زمینه وقوع خطا را در احتجاج مذکور تحلیل کند و نشان دهد که خطا و اشتباه تنها به داوری و حکم عقل مربوط می‌شود نه درک حس. برای نمونه، وی این نکته را از «مبحث نفس» یادآوری می‌کند که آنچه با اندام‌های حسی خود درک می‌کنیم نخست به قوهٔ «حس مشترک» و سپس به خزانهٔ خیال واریز می‌شود. هنگامی که چشم، رنگ خاصی را مشاهده نمود و پس از آن بی‌درنگ رنگ دیگری را مشاهده کرد، اثر رنگ اول با وجود ادراک رنگ دوم، همچنان در «حس مشترک» باقی می‌ماند و گویی بیننده هر دو رنگ را با هم دیده است. فاصلهٔ زمانی این دو ادراک به اندازه‌ای نیست که نفس بتواند آن دو را از یکدیگر تمییز دهد. از این رو، آنها را به صورت ممتزج درک می‌کند. محقق طوسی چگونگی ادراک فوق را تبیین می‌کند و نشان می‌دهد حس ما دچار اشتباه نشده است بلکه اسباب این نحوهٔ از درک خاص، امور دیگری است که با شناخت آنها، ریشهٔ مشکل مزبور روشن خواهد شد.^{۳۴}

پاسخ به احتجاج سوم. تحلیل محقق طوسی در اینجا آن است که آنچه را گاهی به عنوان سراب می‌بینیم «معدوم مطلق» نیست بلکه شرایط خاصی در موضوع مورد مشاهده (به‌ویژه در کیفیت انعکاس نور) پدید می‌آید که موجب می‌شود تا ما در داوری خود، آن را آب ببنداریم. ولی باید توجه کنیم که در اینجا چشم دچار خطا نشده است. درباره تردستی و شعبده‌بازی نیز باید گفت گاهی، اموری را خلاف آنچه واقعاً وجود دارد توهم می‌کنیم و سبب آن، عدم تمییز میان شیء و شبیه آن است که مثلاً به علت سرعت حرکت یا جایگزینی سریع رخ می‌دهد. دربارهٔ مشاهدهٔ قطرات باران به صورت خط مستقیم و شعلهٔ گردان به صورت دایره باید به آنچه پیش‌تر درباره «حس مشترک» و چگونگی ارتباط حواس پنجگانه با آن گفته شد توجه کنیم.^{۳۵}

پاسخ به احتجاج چهارم. در این مورد نیز محقق طوسی سبب و عامل اشتباه را مشخص می‌سازد و بار دیگر روشن می‌کند که حس از آن جهت که حس است خطا نمی‌کند بلکه انسان در ارزیابی خود، گاه دچار لغزش می‌شود. وی در تبیین چگونگی متحرک

۳۳. خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ص ۱۵. ۳۴. همان مأخذ، ص ۱۸.

۳۵. همان مأخذ، ص ۱۸.

انگاشتن ساحل توسط سرنشین کشتی، می‌گوید:

حرکت، قابل رویت نیست. به‌طور کلی، هنگامی که چشم چیزی را در موضع مقابل و روبه‌رو با شیء خاص مشاهده می‌کند - درحالی که قبلاً آن را روبه‌روی شیء دیگر دیده بود - با ملاحظه و مقایسه دو ادراک، به حرکت آن چیز حکم می‌کند. اما اگر مسافت بسیار کوتاه باشد چشم نمی‌تواند بین دو ادراک (= مشاهده) تمایز قایل شود و از این‌رو، نفس، شیء مذکور را ساکن می‌پندارد. درباره سرنشین کشتی نیز باید بگوییم چون او، انتقال و جابه‌جایی بدن خود را از موضعی به موضع دیگر احساس نمی‌کند، آن را ساکن می‌پندارد و در همین حال، وقتی محاذات او با قسمت‌های مختلف ساحل تغییر می‌نماید، چون خود را ساکن می‌پنداشت به ناچار ساحل را متحرک می‌انگارد.^{۳۶}

پاسخ به احتجاج پنجم. کسی که دچار بیماری برسام است به دلیل غرق شدن در خیال خود، چیزهایی را احساس می‌کند و آنها را دارای واقعیت خارجی می‌پندارد. باوجود این، نباید گمان کنیم که در این احوال، انسان آنچه را که موجود نیست موجود می‌بیند چراکه درحقیقت، در خیال خود، اموری را مشاهده می‌کند که فی‌نفسه در همان مرتبه خیال، دارای واقعیت‌اند و انسان معمولاً در آن حالت از آنچه حواس او درباره محیط پیرامون به دست می‌دهند غافل می‌ماند. بنابراین به‌طور کلی هیچ‌گاه و در هیچ شرایطی، حس، چیزی را که موجود نیست درک نکرده است و در هیچ کجا، امری غیرواقعی را احساس نمی‌کند. سپس محقق طوسی به تعمیم اشتباه از انسان‌های خواب و مریض به انسان‌های سالم و بیدار خرده می‌گیرد و می‌گوید:

اما اگر با استناد به اینکه اشخاص خواب و مریض در مشاهدات خود دچار اشتباه می‌شوند بخواهیم مشاهدات افراد تندرست را زیر سؤال ببریم کاری برخلاف عقل ناب است.^{۳۷}

۳۶. الحركة لیست بمرئیتة، والبصر اذا ادرك الشیء فی موضعه محاذیا لشیء ما بعد ان ادركه فی موضع آخر محاذیا لغیر ذلك الشیء حکمت النفس عند مجموع الادراکین بحركة ذلك الشیء. و اذا كانت المسافة قليلة القدر لا یتمیز البصر بین الادراکین فتحسبه النفس ساکنا. اما راكب السفینة فلما لم یدرک لبدنه انتقالا من موضع الی موضع، حسبه ساکنا و اذا تبدلت محاذاته لاجزاء الشَّط مع تخیل سکونه فی نفسه حسب الشَّط متحرکا. (← خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ص ۱۹).

۳۷. اما تجویز الغلط فیما یشاهده الاصحاء لتجویزه فیما یدرکه النائم و المریض فمما یأباه العقل الصریح. (خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ص ۲۳).

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود. خواجه نصیرالدین طوسی صریحاً با به‌کارگیری «اصل تعمیم‌پذیری» مخالفت می‌کند و تعمیم احتمال خطا را خلاف عقل سلیم می‌داند. پاسخ به احتجاج ششم. محقق طوسی معتقد است آنچه موجب می‌شود تا برف و شیشه کوبیده شده را به رنگ سفید مشاهده کنیم انعکاس متقابل نور بین سطوح شفاف است. او تأکید می‌کند، اگر جسم شفاف دارای سطح واحد باشد انعکاس متقابل نور رخ نمی‌دهد و آن را به صورت شفاف و بی‌رنگ مشاهده خواهیم نمود. اما اگر جسم شفاف مانند شیشه دچار شکستگی شود و سطوح مختلف در آن پدید آید نور از بعضی سطوح به بعضی دیگر انعکاس می‌یابد و در نتیجه رنگ سفید مشاهده می‌شود.^{۳۸}

۲. فرضیه‌های شک‌گرایانه

در معرفت‌شناسی معاصر، مهم‌ترین استدلال‌های شک‌گرایانه، در قالب ارائه آنچه اصطلاحاً «فرضیه‌های شک‌گرایانه» (sceptical hypotheses) یا «بدیل‌های شک‌گرایانه» (sceptical alternatives) خوانده می‌شوند صورت می‌گیرد. به‌طور کلی، شک‌گرایان در هریک از این «فرضیه‌ها» یا «بدیل‌ها» می‌کوشند نشان دهند تمام آنچه را ادعا می‌کنیم درباره پیرامون خود می‌دانیم، می‌توانیم با چارچوب‌هایی کاملاً متفاوت و متباین توجیه نماییم. پذیرش هریک از این فرضیه‌ها با باور کنونی ما نسبت به جهان خارج، سازگار نیست. شک‌گرا مدعی است تا هنگامی که نتوانیم این‌گونه فرضیه‌های بدیل را طرد کنیم نخواهیم توانست معرفت خود را نسبت به جهان خارج احراز نماییم. فرضیه‌ها یا بدیل‌های شک‌گرایانه‌ای که امروزه در معرفت‌شناسی مورد توجه قرار می‌گیرند با آنچه دکارت در تأمل اول از کتاب تأملات مطرح ساخت ارتباط وثیقی دارند و برخی از آنها اساساً روایت‌های جدیدی از فرضیه‌هایی به‌شمار می‌آیند که دکارت به آنها پرداخته بود. بنابراین در بررسی روایت‌های کنونی از این فرضیه‌ها، باید به زمینه ارتباط آنها با تقریرهای دکارت توجه کنیم.

فخررازی در کتاب *المحصل*، استدلال‌هایی را از زبان شک‌گرایان مطرح می‌کند که در آنها استفاده از «فرضیه‌های بدیل» کاملاً بارز است. بررسی فرضیه‌هایی که فخررازی به آنها اشاره می‌کند و پاسخ‌های محقق طوسی به آنها می‌تواند زمینه مناسبی را برای

بحث‌های تطبیقی در این بخش مهم از معرفت‌شناسی معاصر فراهم آورد.

۲-۱. فرضیه رویا

«فرضیه رویا» بیانگر آن است که همه چیزهایی را که مشاهده می‌کنیم نه در جهان واقعی بلکه در خواب می‌بینیم. و از این رو نمی‌توانیم رخدادهایی را که به‌طور روزمره می‌بینیم امور واقعی به‌شمار آوریم. اگرچه ارائه «فرضیه رویا» و استفاده شک‌گرایانه از آن، پیش از دکارت توسط سکستوس امپیریکوس (Sextus Empiricus) (وفات حدود ۲۵۰ میلادی) و سپس میشل موتین (Michel Montaigne ۱۵۳۳ - ۱۵۹۲) صورت گرفته بود اما صاحب‌نظران معتقداند دکارت تدوین و تنسیق دقیق‌تر و عینی‌تری از این استدلال ارائه کرد.^{۳۹} دکارت این فرضیه را چنین تقریر می‌نماید:

بارها شب در خواب دیده‌ام که در همین جا با لباس در کنار آتش نشسته‌ام؛ حال آنکه در واقع در رختخواب بدون لباس خوابیده بودم. اینک واقعاً به‌نظرم چنین می‌رسد با چشمان بیدار به این کاغذ نگاه می‌کنم و این سر را که تکان می‌دهم در خواب نیست. [همچنین] با آگاهی و عمد دستم را می‌گشایم و آن را درک می‌کنم. آنچه در خواب رخ می‌دهد از این وضوح و تمایز برخوردار نیست. اما وقتی در این باره می‌اندیشم به یاد می‌آورم که بسیار اتفاق افتاده است در خواب با این قبیل اوهام فریب خورده‌ام و چون در این اندیشه با دقت تأمل می‌کنم به‌روشنی تمام درمی‌یابم که هیچ نشانه قطعی در دست نیست که با آن بتوانم به وضوح میان بیداری و خواب - که چنین مرا سرگشته ساخته است - تمییز دهم. سرگشتگی من تا آنجا است که تقریباً می‌تواند مرا متقاعد سازد که هم‌اکنون در رویا به سر می‌برم.^{۴۰}

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود «فرضیه رویا» به‌گونه‌ای است که می‌تواند همان داده‌ها و رخدادهایی را که ادعا می‌کنیم در بیداری می‌بینیم به‌عنوان صورت‌های مشاهده شده در خواب، توجیه کند.

فخررازی نیز از پدیده رویا کمک می‌گیرد تا فرضیه‌ای را برای رد جزم ما نسبت به محسوسات و نهایتاً معرفت ما نسبت به جهان خارج پیشنهاد کند. وی می‌گوید:

وجه سوم از خطاهای حس آن است که انسان در خواب چیزهایی را می‌بیند و به حقایق آنها جزم می‌کند اما در بیداری می‌فهمد که جزم او باطل بوده است. اگر چنین باشد چرا نگوئیم شاید حالت سومی غیر از خواب و بیداری وجود داشته باشد که در آن، نادرستی آنچه در بیداری می‌بینیم نیز بر ما آشکار شود.^{۴۱}

در اینجا باید توجه کنیم تفاوت ظریفی میان تقریر فخررازی در باب رویا و آنچه از دکارت نقل شد وجود دارد. فخررازی نمی‌گوید که شاید درحالتی که خود را بیدار می‌دانیم واقعاً خواب باشیم بلکه احتمال وجود حالت سومی غیر از خواب و بیداری را پیش می‌کشد که نسبت «بیداری» به آن، مانند نسبت خواب به بیداری است.

محقق طوسی در پاسخ، این نکته را خاطر نشان می‌سازد که بین خواب و بیداری، از جهت ویژگی مشاهده اشیا تفاوت اساسی وجود ندارد. تفاوت عمده آن است که انسان وقتی بیدار می‌شود درمی‌یابد آنچه که در خواب دیده بود هرچند یکی از مراتب واقعیت بوده است ولی در عالم بیداری که مرتبه دیگری از واقعیت است تحقق ندارد. شخص خواب نیز به نوبه خود از احساس برخوردار است و حس او مثلاً آنچه را خواب می‌بیند درست تشخیص می‌دهد. بنابراین، حس دچار اشتباه نشده است بلکه این ماییم که به جهت عدم تمییز میان شیء و مشابه آن، حکم عالم بیداری را به عالم رویا سرایت داده‌ایم.^{۴۲}

۲-۲. فرضیه‌های توهم

بخش مهمی از فرضیه‌های شک‌گرایانه را می‌توانیم ذیل عنوان «فرضیه توهم» طبقه‌بندی کنیم. تنوع فرضیه‌های مبتنی بر توهم، ناشی از تفاوت علل و عواملی است که برای ایجاد توهم پیشنهاد می‌شوند. یکی از مهم‌ترین فرضیه‌های توهم را دکارت در تأمل اول از

۴۱. ثالثها، ان التائم بری فی التوم شیئاً و بجزم بثبوتہ، ثم بتبین له فی الیقظہ ان ذلک الجزم کان باطلاً. فاذا جاز ذلک فلم لایجوز هنا ان یکون حالة ثالثة یظهر لنا فیها کذب ما رأیناه فی الیقظة. (فخررازی

۱۳۵۹: ص ۲۳) ۴۲. خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ص ۲۳.

کتاب تاملات چنین مطرح ساخت:

فرض می‌کنم اهریمنی بسیار مکار و نابغه، تمام نبوغ و مهارت خود را برای فریب من به کار بسته است. در این صورت، ملاحظه خواهیم کرد آسمان‌ها، زمین، رنگ‌ها، اشکال، صدا و همه اشیای خارجی صرفاً توهمات و خیالاتی هستند که این اهریمن نابغه برای به‌دام انداختن خوش‌باوری من از آنها سود جست است.^{۴۳}

بدین ترتیب، دکارت «فرضیه توهم» را با استناد به فریب «اهریمن نابغه» تقریر می‌کند. باید به این نکته توجه نمود که دکارت پیش از ارائه «فرضیه اهریمن نابغه» امکان استناد همان فریب‌ها را به خداوند مطرح می‌کند اما سرانجام به دلیل گرایش‌های مذهبی، به آن روی خوش نشان نمی‌دهد و بهتر می‌بیند فریب را به اهریمن نسبت دهد. عبارت وی در این باره چنین است:

مدت‌ها است در ذهن من این باور رسوخ کرده است که خداوند قادر مطلق وجود دارد که مرا همین‌گونه که هستم آفریده است. اما چگونه بدانم که او مقدر نساخته است نه زمین، نه آسمان، نه جسم ممتد، نه کمیت و نه مکان هیچ‌یک وجود نداشته باشند و درعین حال همه آنها را حس کنم و وجودشان برایم همان‌گونه جلوه‌گر شود که می‌بینیم؟... اما ممکن است خداوند نخواسته باشد من این‌گونه دچار فریب شوم چرا که گفته می‌شود خداوند، خیر بی‌نهایت است... بنابراین فرض خواهیم کرد نه خداوندی که خیر بی‌نهایت و سرچشمه حقیقت است بلکه اهریمنی بسیار مکار، تمام نبوغ و مهارت خود را در فریب من به کار بسته است.^{۴۴}

رابرت نوزیک (Robert Nozick) و به‌ویژه هیلاری پاتنم (Hilary Putnam) عمدتاً با الهام از فرضیه «اهریمن نابغه» دکارتی، روایت جدیدی را از «فرضیه توهم» صورتبندی کردند که در معرفت‌شناسی معاصر به فرضیه «مغز در خمره» (brain in a vat) معروف است.

پاتنم در مقاله‌ای، با همین عنوان، ضمن تقریر این فرضیه تلاش نمود تا با ارائه «تحلیل معناشناختی»، آن را رد کند. روش پاتنم شیوه خاصی از استدلال برعلیه نسبی‌گرایی را پدید آورد که به بیرونی‌گرایی معرفت‌شناختی (semantic externalism) معروف است.^{۴۵} و ۴۶.

نوزیک در ارائه روایت خود به سبک و روش دکارت کاملاً توجه داشت و حتی در پانویس کتابش، کوشید پاسخی را براساس مبانی و مواضع دکارت پیشنهاد کند. البته باید توجه کنیم که نوزیک به روشی خاص با شک‌گرایی به مخالفت برخاست و از درجه خاصی از معرفت نسبت به جهان خارج طرفداری نمود. همان‌گونه که پتر کلاین (Peter Klein) خاطر نشان می‌سازد تبیین نوزیک از معرفت را می‌توانیم در زمره یکی از روایت‌های «وثاقت‌گرایی در معرفت» طبقه‌بندی کنیم.^{۴۷} در اینجا فرضیه «مغز در خمیره» را به تقریر متیاس استیوپ (Matthias Steup) بیان می‌کنیم:

فرض کنید شب گذشته هنگامی که در خواب بودید دانشمندی دیوانه شما را ربود و مغز شما را از مجسمه خارج ساخت و درون خمیره‌ای [محفظه‌ای] حاوی محلول مغذی برای ادامه حیات قرار داد و آن را به رایانه‌ای قوی متصل نمود. این رایانه قادر است با خواندن همه خاطرات شما ویژگی‌های شخصیت‌تان را تشخیص دهد و سپس براساس آن، زندگی‌نامه قابل قبولی از شما تدوین نماید به نحوی که می‌توانید این زندگی‌نامه را به‌طور زنده تجربه کنید اما تمام اینها فقط در ذهن شما رخ می‌دهد. با تحریک مستقیم پایانه‌های عصبی مغز توسط رایانه،

45. Putnam, Hilary. "Brains in a Vat", in: *Skepticism: A Contemporary Reader*, edited by Keith DeRose and Ted A. Warfield. Oxford: Oxford University Press. 1981/1999. PP. 27-42.

46. DeRose, Keith. "Introduction" in: *Skepticism: A Contemporary Reader*: edited by Keith DeRose and Ted Warfield. 1999. PP. 6-7.

47. Klein, Peter. "On Behalf of the Skeptic", in: *The Possibility of Knowledge: Nozick and His Critics*, edited by Steven Luper-Foy. New Jersey: Rowman and Littlefield. 1987. P. 268.

دقیقاً همان اموری را احساس می‌کنید که اگر به حیات خود ادامه می‌دادید در زندگی روزمره تجربه می‌کردید. بدین ترتیب صبح روز بعد برایتان چنین جلوه می‌کند که بیدار شده و از رختخواب برخاسته‌اید و با خواب‌آلودگی دندان‌هایتان را مسواک می‌زنید و طبق معمول به صرف صبحانه مشغول می‌شوید، آنگاه خانه خود را ترک می‌نمایید و به کلاس معرفت‌شناسی می‌روید. معمولاً شما دیر در کلاس حاضر می‌شدید و رایانه نیز همین عادت را به کار می‌گیرد و مغز شما را متناسب با آن تحریک می‌کند. شما دیر به کلاس می‌رسید و می‌بینید استاد سرگرم بحث دربارهٔ احتجاج «اهریمن دکارتی» است. طبق معمول فعالانه در بحث شرکت می‌جوید و با شور و اشتیاق از این دیدگاه دفاع می‌کنید که: «به یقین می‌دانید یک مغز در خمره نیستید». ولی افسوس که شما واقعاً یک مغز در خمره بوده‌اید. شما واقعاً در کلاس درس حاضر نیستید و هنگامی که پنداشتید از خواب بیدار شدید واقعاً در رختخوابتان نبودید. واقعیت آن است که شما - یا به تعبیر صحیح‌تر آنچه از شما باقی مانده است - در تمام اوقات درون یک خمره شناور بوده و روی یکی از قفسه‌های آزمایشگاه دانشمند دیوانه قرار داشته‌اید. بدین‌سان، شما بیدار شدن را تجربه کردید [نه اینکه واقعاً بیدار شده باشید] و اکنون نیز حضور در کلاس دانشگاه را تجربه می‌کنید [نه اینکه واقعاً در کلاس حاضر باشید].

در این داستان فرضی، تجربه‌های ما چیزی جز توهمات‌ی که توسط رایانه پدید آمده و از حیات واقعی ما غیرقابل تمایزاند به‌شمار نمی‌آیند. [بدین ترتیب] برخی پنداشته‌اند احتجاج‌هایی که به «اهریمن شریر دکارت» یا روایت جدید آن - یعنی دانشمند دیوانه‌ای که «مغزهای در خمره» را جمع‌آوری می‌کند - متوسل می‌شوند قادراند اثبات کنند شما نسبت به آنچه معمولاً فکر می‌کنید که معرفت دارید، [واقعاً] معرفت ندارید.^{۴۸}

همان‌گونه که گذشت، فخررازی نیز در بیان دیدگاه گروه خاصی از شک‌گرایان، فرضیه‌های شک‌گرایانه‌ای را پیش می‌کشد که هریک از آنها، احتمال وقوع نوعی «توهم» را در انسان مطرح می‌سازند.^{۴۹} از این‌رو، این‌گونه فرضیه‌ها را می‌توانیم در قالب «فرضیه‌های توهم» طبقه‌بندی نماییم. در اینجا سه مورد از فرضیه‌های توهم را که فخررازی به آنها پرداخته است ذکر می‌کنیم:

مورد اول. فرض کنید شخصی مثلاً به‌نام «زید» را دیده‌اید آنگاه چشماتان را برای لحظه‌ای می‌بندید و سپس دوباره باز می‌کنید و بار دیگر زید را می‌بینید. در این حالت، قطع و جزم دارید فردی را که برای بار دوم دیده‌اید همان زید است که بار اول مشاهده کرده بودید. اما این جزم، پذیرفتنی نیست؛ زیرا احتمال دارد خداوند هنگامی که چشماتان را بسته بودید زید را نابود کرده و در همان لحظه، فرد دیگری مانند او را آفریده باشد. هرچند این احتمال بعید به نظر می‌رسد اما امکان آن متفی نیست.^{۵۰}

مورد دوم. وقتی پیرمرد یا جوانی را مشاهده می‌کنیم یقیناً می‌دانیم که آنان ناگهانی و بدون پدر و مادر خلق نشده‌اند. همچنین یقین داریم فردی که در سن پیری به سر می‌برد پیش از آن، دوران میانسالی، جوانی، نوجوانی و کودکی را سپری کرده است. اما می‌توانیم جزم و یقین خود را در این باره زیر سؤال ببریم. زیرا خداوند به دلیل آنکه فاعل مختار است شاید برخلاف روند فوق عمل نماید و از نظر فلسفی نیز امکان این امر وجود دارد.^{۵۱}

مورد سوم. فخررازی در بیان این وجه می‌نویسد:

هنگامی که از منزل خارج می‌شوم می‌دانم ظروف غذاخوری به صورت

→

Prentice-Hall. 1996. PP. 203-204.

۴۹. فخررازی در بیان احتجاج‌های شک‌گرایانه به دو شیوه از «توهم» استفاده می‌کند. نخست، استناد به توهمات‌ی که واقعاً در زندگی روزمره برخی انسان‌ها ممکن است رخ دهد (مانند ابتلا به برخی بیماریهای توهم‌زا). وی با استفاده از آنچه امروزه «اصل تعمیم‌پذیری» خوانده می‌شود احتمال وقوع این‌گونه توهماتِ موضعی و خاص را تعمیم می‌دهد و نهایتاً شکی فراگیر را درباره‌ی معرفت به جهان خارج نتیجه می‌گیرد. اما وی در شیوه‌ی دوم، برخی احتمال‌های فرضی را مطرح می‌کند که براساس آنها ممکن است ناآگاهانه به برخی توهم‌ها مبتلا باشیم. چون این‌گونه فرض‌ها دور از ذهن می‌نماید ناگزیر برای توجیه آنها فرضیه‌هایی پیش کشیده می‌شوند که آنها را در قالب «فرضیه‌های توهم» طبقه‌بندی می‌کنیم. ۵۰. فخررازی ۱۳۵۹: ص ۳۹. ۵۱. همان مأخذ، ص ۴۱.

انسان‌هایی فاضل با بینش دقیق در علوم منطق و هندسه درنخواهند آمد و همچنین سنگ‌هایی که در خارج وجود دارند به طلا و یاقوت تبدیل نخواهند شد؛ و نیز می‌دانم زیر پای من، صدهزار من [= واحد اندازه‌گیری وزن در گذشته] یاقوت وجود ندارد و بیابان‌ها و آب دریاها به خون یا روغن تبدیل نمی‌شوند. اما در همه موارد مذکور، احتمال خلاف وجود دارد. در دفع این احتمال نمی‌توانیم بگوییم: «وقتی بار دوم به اشیای مذکور نظر کنیم آنها را همان‌گونه که قبلاً بودند می‌بینیم»؛ چراکه می‌توانیم احتمال دهیم در زمان غیبت یا عدم توجه ما، دارای صفات و ویژگی‌های مذکور شده بودند ولی هنگام بازگشت و توجه مجدد ما به آنها، دوباره به حالت نخستین درآمده‌اند.^{۵۲}

فخررازی در اینجا نیز برای توجیه احتمال فوق، از فاعلیتِ مختار خداوند و نیز جواز فلسفی استفاده می‌کند.

با بررسی فرضیه‌های مذکور درمی‌یابیم که در برخی از آنها استفاده از احتمال «توهم عینیت» بارز است. معمولاً اگر انسانی را مشاهده کنیم و پس از چند لحظه دوباره وی را ببینیم می‌گوییم همان شخص را دیده‌ایم. به تعبیر دیگر، میان دو مشاهده مذکور، نوعی عینیت و «این-همانی» برقرار می‌دانیم. اما ملاحظه شد که فخررازی در این موارد، فرضیه‌ای ارائه می‌کند که براساس آن، عینیت مذکور، چیزی جز توهم جلوه نمی‌کند. از دید فخررازی، برای توجیه این قبیل فرضیه‌ها دو راه وجود دارد (۱) استناد به قدرت و اختیار خداوند. در این شیوه، برای توجیه احتمال وقوع توهم‌های غیرمتعارفی که فرضیه‌های شک‌گرایانه مطرح می‌سازند به قدرت و اختیار خداوند استناد می‌شود یعنی مثلاً می‌گویند خداوند این قدرت و اختیار را دارد که شخصی را بی‌آنکه متوجه شویم نابود کند و بی‌درنگ شخص دیگری مثل او را بیافریند. روشن است فخررازی، برخلاف دکارت، برای توجیه فرضیه‌های مذکور، احتمال فریب دادن انسان توسط عامل خارجی

۵۲. ثالثها انی خرجت من داری فائی أعلم أنّ ما فیها من الأوانی لم تقلب اناساً فضلاء مدققین فی علوم المنطق و الهندسه و لم یقلب ما فیها من الاحجار ذهباً و یاقوتاً؛ و أنّه لیس تحت رجلی یاقوتٌ بمقدار مائة ألف منّ و أنّ میاه البحار و الأودیة لم تقلب دماً و دهناً، و الاحتمال فی النکل قائمٌ. و لا یندفع ذلک بآئی لمّا نظرت الیها ثانیاً وجدتها کما کانت، لاحتمال أنّ یقال إنّها انقلبت إلی هذه الصّفات فی زمانٍ غیبتی عنها ثم عند عودی الیها صارت کما کانت. (← فخررازی ۱۳۵۹: ص ۴۱).

را پیش نمی‌کشد بلکه صرفاً امکان وقوع رخدادهای غیرمتعارفی را مطرح می‌کند که انسان در مواجهه با آنها دچار توهم می‌شود. از این رو چون مساله «فریب دادن» مطرح نیست وی - برخلاف دکارت - از به‌کارگیری «فعل و اختیار خداوند» برای توجیه احتمال وقوع این‌گونه رخدادها واهمه ندارد چراکه وقوع این رخدادها را با «خیریت مطلق خداوند» متعارض نمی‌بیند. (۲) جواز فلسفی. در این روش، چنین انگاشته می‌شود که برای توجیه فرضیه‌های مورد نظر، توجه به جواز و امکان فلسفی آنها کفایت می‌کند. یعنی چون ادعا می‌شود که اهل فلسفه، وقوع این قبیل رخدادهای غیرمتعارف را براساس اصول و قواعد خود، ممکن و جایز می‌دانند نیازی نیست علل و عوامل دیگری برای توجیه آنها معرفی شود.

محقق طوسی به هریک از این موارد پاسخ داده است که در بخش آینده به آنها خواهیم پرداخت.

۳-۲. پاسخ به فرضیه‌های شک‌گرایانه با تمسک به عقل سلیم

پاسخ‌هایی که امروزه در قبال «شک نسبت به جهان خارج» ارائه می‌شوند به یک روال هم فرضیه‌های شک‌گرایانه قدیم و هم روایت‌های جدید آن را تحت پوشش قرار می‌دهند.

توسل به «عقل سلیم» و یا به تعبیر دیگر فهم متعارف (common sense)، یکی از اصلی‌ترین شیوه‌های پاسخگویی به شک‌گرایی در دوران معاصر به‌شمار می‌آید. مهم‌ترین کاربرد این شیوه، مقابله با فرضیه‌های شک‌گرایانه‌ای است که معرفت به جهان خارج را زیر سؤال می‌برند. ادوارد جی. مور (۱۸۷۳ - ۱۹۵۸ Edward G. Moore) فیلسوف شهیر انگلیسی، اصلی‌ترین شخصیت در فلسفه قرن بیستم به‌شمار می‌آید که توسل به عقل سلیم و فهم متعارف را به‌عنوان محور مقابله با شک‌گرایی، و تثبیت معرفت ما نسبت به جهان خارج معرفی می‌نماید. اخیراً نیز تلاش‌هایی برای رد فرضیه‌های شک‌گرایانه صورت گرفته است که بر ابتنای آنها بر دیدگاه «مور» یا دست‌کم بر تأییدپذیری از آن تاکید می‌شود. برای نمونه جان گریکو (John Greco) در زمرة فیلسوفان معاصر قرار دارد که کاملاً از دیدگاه مورد دفاع می‌کند. وی در یکی از جدیدترین مقالات خود استدلال می‌کند مور از پیروان تامس رید (۱۷۱۰ - ۱۷۹۶

(Thomas Ried) به‌شمار می‌آید که، هم از نظر معرفت‌شناختی و هم از بُعد روش‌شناختی، کاملاً تابع او بوده است. از این‌رو، گریکو ترجیح می‌دهد از دیدگاه «مور» به موضع «رید - مور» تعبیر کند. گریکو به جد معتقد است موضع «رید - مور» برای پاسخ به فرضیه‌های شک‌گرایانه معاصر، و به‌ویژه در نفی فرضیه «مغز در خمیره» کاملاً سودمند و مؤثر است.^{۵۳}

همچنین در بحث‌هایی که درباره فرضیه «مغز در خمیره» صورت می‌گیرد حضور بارز استدلال «مور» و نگرش‌های مبتنی بر آن را می‌بینیم. مثلاً پاتنم در پاسخ خود به این فرضیه به‌گونه‌ای خاص از سبک مور پیروی می‌کند. تیم بلک (Tim Black) نیز ضمن ارائه مقاله‌ای با عنوان: «پاسخ به شک‌گرایی مغز در خمیره براساس دیدگاه مور»، می‌کوشد تا روایتی جدید را از دیدگاه مور ارائه نماید. وی در این مقاله بر این تأکید می‌کند که آنچه امروزه به‌عنوان زمینه‌گرایی (contextualism) در معرفت‌شناسی شهرت یافته است چارچوبی جدید را برای پاسخ به فرضیه‌های شک‌گرایانه فراهم می‌سازد که با نگرش مور همخوانی دارد.^{۵۴}

ساختار کلی استدلال «مور» به‌صورت زیر است:

۱. اگر شک‌گرایی درست باشد آنگاه نباید به جهان خارج معرفت داشته باشیم.

۲. اما ما نسبت به جهان خارج معرفت داریم.

نتیجه: بنابراین شک‌گرایی نادرست است.^{۵۵}

مور برای بیان مقدمه دوم از استدلال فوق مدعی است با ارائه نمونه‌های فراوان می‌تواند معرفت ما نسبت به جهان خارج را اثبات نماید. او در مقاله خود با عنوان «دفاع از فهم متعارف» (*A Defence of Common Sense*) چنین می‌نویسد:

هزاران شیء مختلف وجود دارند که در هر زمان اگر بتوانم هریک از آنها را اثبات

کنیم درحقیقت، وجود اشیای پیرامون خود را اثبات نموده‌ام... اکنون می‌توانم

53. Greco, John. 2002. PP. 544-563.

54. Black, Tim. "A Moorean Response to Brain-in-a-Vat Scepticism". *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 80. No.2. 2002. PP. 148-163.

55. Pojman, Louis P. (2nd edition). *What Can We Know: An Introduction to the Theory of Knowledge*. Belmont: Wadsworth Thomson Learning. 2001. PP. 56-57.

شمار فراوانی از دلایل مختلف را برای وجود اشیای پیرامون خود ارائه کنم که هریک از آنها دلیل قاطعی به‌شمار می‌آیند... اینک مثلاً می‌توانم اثبات نمایم که دو دست برای انسان وجود دارد. چگونه؟ بدین‌نحو که دو دستم را بالا می‌برم و هنگام بالا بردن دست راست خود، ژست خاصی می‌گیرم و می‌گویم: «این دست راست من است»: و هنگامی که ژست دیگری با دست چپ خود به‌نمایش درمی‌آورم می‌گویم: «این دست دیگر من است»... من همچنین می‌توانم اکنون از راه‌های دیگری نیز به این مطلوب برسم اما نیازی به مثال‌های فراوان نیست. ۵۶

برخی، این بخش از استدلال مور را به شکل قیاس زیر خلاصه کرده‌اند:

۱. من می‌دانم اگر دو دست داشته باشم آنگاه ضرورتاً جهان خارج وجود دارد

۲. من می‌دانم که دو دست دارم

نتیجه: پس من می‌دانم جهان خارج وجود دارد. ۵۷

این‌گونه استدلال را می‌توانیم در مقابله با هریک از فرضیه‌های شک‌گرایانه که نمونه‌های آن قبلاً گذشت به‌کار گیریم. مثلاً اگر بخواهیم آن را دربارهٔ فرضیهٔ «مغز در خمره» به‌کار بگیریم به قیاس زیر می‌رسیم:

۱. اگر بدانم دو دست دارم آنگاه می‌دانم یک مغز در خمره نیستم

۲. من می‌دانم که دو دست دارم

نتیجه: پس من می‌دانم که یک مغز در خمره نیستم.

مور در مقالهٔ خود گزاره‌هایی را شاهد می‌آورد که آنها را در چارچوب عقل سلیم و آنچه اصطلاحاً فهم متعارف تلقی می‌شود می‌پذیریم، مثلاً:

الف - در حال حاضر، انسانی با بدن زنده - یعنی خودم - وجود دارد.

ب - در گذشته، انسان‌های بسیاری غیر از من بر روی زمین زندگی می‌کردند.

ج - کرهٔ زمین مدت‌ها پیش از تولد من موجود بوده است.

د - من غالباً بدنم و نیز دیگر اشیای پیرامون خود - از جمله دیگر انسان‌ها - را درک

56. Moore, E. G. 1959/1999. P. 57.

57. Pritchard, Duncan. "Resurrecting the Moorean Response to the Sceptic".

International Journal of Philosophical Studies. Vol.10. No. 3. 2002. PP. 283-307.

در اینجا بحث‌های مهمی دربارهٔ اینکه مقصود مور از «عقل سلیم» یا «فهم متعارف» چیست صورت گرفته است و شرایط و قیودی برای آن، پذیرفته یا نفی شده‌اند. مثلاً برتراند راسل (Bertrand Russell) عدم تأثیرپذیری از فلسفه یا الهیات را شرط کرده و متعاقباً برخی دیگر به نفی یا نقد شرط مذکور پرداخته‌اند ولی در مجموع، کلیت این امر مسلم است که مور می‌کوشد بر مبنای معرفت ما به امور روزمره، فرضیه‌های شک‌گرایانه را ابطال کند.^{۵۹}

اما آنچه دیدگاه مور را دچار مشکل می‌کند تأکید او بر ارائهٔ اثبات و دلیل قاطع در مقابل شک نسبت به جهان خارج است چراکه اگر کسی با سماجت بر روش شک‌گرایانهٔ خود پافشاری کند، دلیل مورد چیزی جز «مصادره به مطلوب» نخواهد بود و این از مهم‌ترین اشکالاتی است که در معرفت‌شناسی معاصر بر استدلال مور وارد شده است.^{۶۰} ویتگنشتاین (Wittgenstien) نیز اگرچه از دیدگاه مور در طرد شک‌گرایی جانبداری کرد و به‌ویژه از مقالهٔ اثبات جهان خارج (*Proof of an External World*) وی تمجید نمود اما استدلال مور را برای اثبات معرفت ما نسبت به جهان خارج مورد مناقشه قرار داد.^{۶۱} محقق طوسی نیز در برخورد با فرضیه‌های شک‌گرایانه، «عقل سلیم» را بهترین معیار مرجع می‌داند. وی فرضیه‌های مذکور را از نظر معرفتی، فاقد اهمیت به‌شمار می‌آورد و اقتضای «عقل سلیم» را عدم اعتنا به آنها می‌داند. او تأکید می‌کند مفاد این فرضیه‌ها نه مطابق عقیدهٔ اهل اسلام است و نه اینکه با مسلک فیلسوفان سازگاری دارد و در ادامه می‌افزاید:

بر فرض آنکه این‌گونه سخنان نزد مسلمانان و فیلسوفان پذیرفتنی باشد اما چون عقل، نسبت به نفی احتمالات مذکور جزم دارد مجالی برای آنکه صاحبان عقل

58. Moore, E. G. 1959/1999. P. 53.

59. Moser, Paul. "Epistemology", in: *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the 20th Century*, edited by: John V. Canfield. London: Routledge. 1997. P. 199.

60. Pojman, Louis 2001. P. 57.

61. Hookwey, Christopher. *Scepticism*. London: Routledge. 1990. P. 195.

به سبب امثال این گونه خرافات، در بدیهیات شک نمایند وجود ندارد. ۶۲

از دید محقق طوسی، اکثر احتمال‌های شک‌گرایانه‌ای که فخررازی برای توجیه آنها به ارائه چند فرضیه مختلف توسل نمود چه با نگرش فلسفی و چه با دید کلامی، ممتنع و محال می‌باشند. او همچنین تأکید می‌کند اگر هم در برخی موارد آن‌گونه احتمالات را بپذیریم باید به اقتضای عقل سلیم تن دردهیم و احتمال‌های مذکور را تاثیرگذار به‌شمار نیاوریم. همچنان که خواهیم دید محقق طوسی معتقد است در مواجهه با این‌گونه شک‌گرایی اصولاً نمی‌توانیم راه استدلال و اثبات را پیش بگیریم و از این‌رو، وی برخلاف مور، در این‌گونه موارد، از اثبات و استدلال سخن به میان نمی‌آورد. نحوه بهره‌گیری محقق طوسی از عقل سلیم و ارجاع به آن، بیانگر این نکته است که اگرچه شک‌گرایی، راه خروج استدلالی ندارد اما توجه به اقتضائات عقل سلیم از اموری است که می‌تواند شک‌گرایان را به راه درست، دلالت و راهنمایی کند. ۶۳

۳. تبیین محقق طوسی درباره شیوه برخورد با شک‌گرایی

محقق طوسی روش‌شناسی روشنی را در برخورد با شک‌گرایان مطرح می‌کند. به اعتقاد وی اصولاً هرگونه نظر، بحث و گفتگو بدون دانستن یا پذیرفتن برخی مقدمات، ممکن نخواهد بود. به بیان دیگر، اگر مقدمات اولیه بحث را ندانیم یا نپذیریم، امکان گفتگو وجود ندارد. نسبت به مقدمات اولیه بحث یا باید علم داشته باشیم و یا آنها را به صورت مسلم و مقبول بپذیریم. زیرا به تعبیر محقق طوسی، هرگونه بحث و اندیشه ایجاب می‌کند تا از اصل حاصل [= مقدمات معلوم] به فرع مستحصل [= نتیجه] برسیم و اگر اصل و مبدأ، حاصل و محقق نباشد رسیدن از «عدم» به چیز دیگر ممتنع است. بنابراین هرگونه بحث با منکران محسوسات و اولیات ناممکن است و اگر هم کسی با آنها به گفتگو می‌نشیند صرفاً در صدد است تا با ترفندهای گوناگون به ارشاد و آگاه نمودن آنان پردازد تا به تدریج زمینه و استعداد اندیشه در آنها پیدا شود و نهایتاً بتواند به گفتگوی واقعی تن در دهند.

۶۲. [فهذه الدعوى على المسلمين و على الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم] و هب انهم يقولون بذلك الا ان العقل لما كان جازماً بنفي ذلك المحتمل لا يقع للعقلاء شك في البدیهیات بسبب امثال هذه الخرافات.
 (← خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ص ۴۰). ۶۳. همان مأخذ، ص ۴۱.

با این توضیح، محقق طوسی می‌گوید شبهه‌هایی را که فخر رازی از زبان قوم مفروض - که آنان را سوفسطایی می‌نامد - نقل می‌کند اساساً شایسته پاسخگویی نیست و از نظر منطقی امکان آرایه پاسخ وجود ندارد چرا که فقط به کسی می‌توان پاسخ گفت و با او به احتجاج پرداخت که اولیات و محسوسات را قابل وثوق و اعتماد بداند. چنین شخصی می‌تواند با تشخیص مواضع خطا و مغالطه، و با بهره‌گیری از عقل ناب و ورزیده و نیز با طرد عقاید بی‌پایه و تقلیدی و عادت‌های باطل، راه درست را بیابد، اما در قبال شبهات کسی که به هیچ‌بنیایی تن نمی‌نهد نمی‌توانیم استدلال منطقی اقامه کنیم.^{۶۴} بدین ترتیب اگر فیلسوفان احیاناً با شک‌گرایان به بحث‌های ظاهراً استدلالی پرداخته‌اند صرفاً در صدد بوده‌اند تا ضمن آشنا ساختن آنان با قواعد گفتگو و معرفت به تدریج زمینه هدایت و رهایی آنها را از سرگشتگی فراهم سازند.

در سخنان معرفت‌شناسان معاصر نیز به موضعی برمی‌خوریم که با دیدگاه و روش محقق طوسی در برخورد با شک‌گرایان، همخوانی چشمگیری دارد. در اینجا به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

۱. جان پالاک (John Pollock) معرفت‌شناس شهیر معاصر پس از تقسیم شک‌گرایی به شک‌گرایی محدود یا موضعی (local scepticism) و شک‌گرایی فراگیر، هرگونه بحث با پیروان شک‌گرایی فراگیر را ناممکن می‌داند:

اگر روایتی از شک‌گرایی را مدّ نظر قرار دهیم که صرفاً خود را به طبقه محدودی از باورها منحصر می‌کند آنگاه امکان پاسخ به آن وجود دارد. زیرا می‌توانیم نشان دهیم: «باورهای مورد تردید با توسل به باورهای دیگری که مشکل‌ساز تلقی نشده‌اند قابل دفاع‌اند.» اما استفاده از این شیوه درباره «شک‌گرایی فراگیر»، علی‌الاصول، ناممکن است زیرا هر استدلال را باید با برخی مقدمات آغاز نمود و اگر شک‌گرا همه مقدمات مربوط را به یکباره مورد تردید قرار دهد مجالی برای بحث و استدلال با وی باقی نخواهد ماند. اصولاً اقدام به استدلال برای طرد این روایت از شک‌گرایی، کاری واهی و بیهوده است زیرا پیروان آن، چیزی

را باقی نمی‌گذارد تا بتوانیم با آن به این اقدام مبادرت نماییم.^{۶۵}

۲. لارنس بونجور در کتاب ساختار معرفت تجربی (*Structure of Empirical Knowledge*) با تأکید بر وجود روایت‌های متفاوت از شک‌گرایی، معتقد است عدم توفیق در پاسخ به شک‌گرایی را در روایت فراگیر آن از همه واضح‌تر مشاهده می‌کنیم. ویژگی «شک‌گرایی فراگیر» آن است که نمی‌توانیم هیچ مقدمه‌ای را پیشاپیش به صورت مسلم و مفروض در نظر بگیریم بنابراین، هرگونه مقدمه، پیش‌فرض یا استدلالی که برعلیه آن مطرح شود از قبل رد و تخطئه شده است. به اعتقاد بونجور، با توجه به همین تحلیل بوده است که برخی فیلسوفان برجسته قرن بیستم تصریح کرده‌اند اساساً شک‌گرایی را باید کاملاً نادیده بگیریم زیرا امکان بحث اصولی با شک‌گرایان افراطی وجود ندارد.^{۶۶}

۳. پال موزر (Paul Moser) بخش‌هایی از آثار اخیر خود را به بحث درباره شک‌گرایی اختصاص داده است. وی با بررسی استدلال‌های متنوعی که برای مقابله با شک‌گرایی مطرح شده است نشان می‌دهد که هریک از آنها به نوعی به اشکال مصادره به مطلوب دچار شده‌اند و در مقابله با شک‌گرایان ناکام مانده‌اند.^{۶۷}

۴. اخیراً چارلز لندسمن کتاب مستقلی را با نام مسائل محوری شک‌گرایی (*Skepticism: The Central Issues*) نگاشت که مورد استقبال و تحسین محافل فلسفی قرار گرفت. وی در پایان کتاب خود، شک‌گرایی را دارای دو ادعا می‌داند که یکی را نادرست و دیگری را پذیرفتنی به‌شمار می‌آورد. در وهله نخست، لندسمن استدلال‌های شک‌گرایان را در بیان «امتناع معرفت» کاملاً ناموفق ارزیابی می‌کند، وی می‌نویسد:

استدلال‌هایی که از دوران باستان تاکنون از سوی شک‌گرایان اقامه شده است در نشان دادن اینکه ما از معرفت بی‌بهره‌ایم ناموفق بوده‌اند. معرفت انسان امری است ممکن؛ و احتجاج‌هایی که از راه رویا، اهریمن و مانند آن برعلیه معیار [معرفت] اقامه شده‌اند همگی در اثبات «امتناع معرفت» ناکام مانده‌اند.^{۶۸}

65. Pollock, John and Cruz, Joseph. 2nd edition. *Contemporary Theories of Knowledge*.

New Jersey: Rowman and Littlefield. 1999. P. 5.

66. Bonjour, Laurence. 1985. P. 14.

67. Moser, Paul. 1997. PP. 232-241.

68. Landesman, Charles. 2002. P. 202.

بدین سان، از دید لندسمن، یکی از اصلی‌ترین ادعاهای شک‌گرایی فراگیر یعنی امتناع معرفت، نادرست است.

از سوی دیگر، وی خاطر نشان می‌سازد شک‌گرایان، ادعای دیگری نیز دارند و آن اینکه ما نمی‌توانیم بدون پذیرفتن و به‌کارگیری معرفت‌هایی که قبلاً در اختیار داشته‌ایم بهره‌مندی خود را از معرفت اثبات نماییم. بدین ترتیب در مخالفت با شک‌گرایی باید به این نکته توجه کنیم که اگر با پذیرش فرض شک‌گرایان، بحث را آغاز کنیم و همه معرفت‌ها را به حال تعلیق درآوریم آنگاه هرگونه تلاش برای اثبات وجود معرفت از نظر منطقی، به مشکل «مصادره به مطلوب» دچار خواهد شد.^{۶۹}

بدین ترتیب امروزه وجود اشکال مصادره به مطلوب، درحقیقت، مانع اصلی در برخورد استدلالی و منطقی با پیروان «شک‌گرایی فراگیر» به‌شمار می‌آید که با مفاد تبیین محقق طوسی درباره روش برخورد با شک‌گرایان کاملاً همخوانی دارد.

ناگفته نماند فخررازی در برخورد با کسانی که بدیهیات و محسوسات، هردو را رد می‌کنند روشی را مطرح می‌سازد که مشابه سخنان ابن سینا در فصل هشتم از مقاله نخست الهیات شفا است و با شیوه خواجه نصیرالدین طوسی در این مبحث هماهنگی دارد. فخررازی می‌نویسد:

بدانکه اگر در مقام پاسخ به شبهه این گروه برآییم درحقیقت آنان را به مقصودشان رسانده‌ایم. پس درست آن است که از پاسخگویی به آنان چشم‌پوشی کنیم چراکه می‌دانیم علم ما به اینکه: «یک، نصف دو است»؛ «آتش گرم است» یا «خورشید تابان، روشنایی‌بخش است» با شبهات این گروه زایل نمی‌شود. راه برخورد با این گروه آن است که به آنان، رنج و عذاب را بچشانیم تا به حسیات اعتراف کنند و چون به حسیات اعتراف نمودند بدیهیات - در اینجا یعنی تمایز میان رنج و عدم رنج - را نیز خواهند پذیرفت.^{۷۰}

69. Landesman, Charles. 2002. P. 202.

۷۰. و أعلم أنَّ الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يحصل غرضهم. فالصواب أن نتشأغل بالجواب عنها لأننا نعلم أنَّ علمنا بأنَّ «الواحد نصف الاثنين» و «أنَّ النار حارة» و «الشمس مضيئة» لايزول بما ذكره بل الطريق ان يعدبوا حتى يعترفوا بالحسيات و اذا اعترفوا بالحسيات اعترفوا بالبدیهيات - اعنى الفرق بين وجود الألم و عدمه. (← فخررازی ۱۳۵۹: ۴۶)

سخن پایانی

در جمع‌بندی دیدگاه محقق طوسی در قبال شک‌گرایی، پیش از هر چیز باید به این نکته توجه کنیم که اگر در مقام برخورد استدلالی با شک‌گرایان برآییم درخواهیم یافت که بحث با آنان منطقاً ممکن نیست و این نه به دلیل درستی شبهات بلکه صرفاً از آن رو است که آنان با عدم پذیرش هرگونه مبنا و مقدمه، راه را برای گفتگوی واقعی و منطقی بسته‌اند. به جهت همین نکته است که محققان و فیلسوفان - چه در گذشته و چه در دوران معاصر - نشان داده‌اند ارائه هرگونه استدلال در قبال شک‌گرایان افراطی نهایتاً از نظر منطقی دچار مشکل «مصادره به مطلوب» خواهد شد.

در این مقاله، بحث درباره شک‌گرایی و پاسخ‌های محقق طوسی حول دو محور متمرکز شد: (۱) وقوع خطا در معرفت و تحلیل منشا آن؛ و (۲) بررسی و نقد فرضیه‌های شک‌گرایانه.

در مورد نخست، محقق طوسی با آنکه وقوع خطا در ادراکات را می‌پذیرد اما آن را سد راه معرفت تلقی نمی‌کند. به‌طور کلی، هیچ‌یک از بزرگان و فیلسوفان که به شک‌گرایی پاسخ داده‌اند وقوع خطا در اکتساب معرفت را انکار نکرده‌اند. ابن‌سینا در الهیات شفا تصریح می‌کند: ما انسانیم نه فرشتگانی که از خطا مصون باشیم.

در این مقام، فیلسوفان بزرگی همچون خواجه نصیرالدین طوسی کوشیده‌اند تا با معرفی علل و عوامل این‌گونه خطاها و نیز تأکید بر استفاده از ابزار مناسب برای تشخیص آنها، راه را برای اکتساب معرفت هموار سازند. دقت نظرهای خواجه نصیر در تحلیل آنچه خطای حس خوانده می‌شود بسیار حایز اهمیت است. او با تفکیک میان دو معنا برای واژه محسوس توانست به‌خوبی منطقه وقوع خطا در حوزه ادراکات حسی و حریم خطاناپذیری آن را مشخص نماید. این تفکیک، جدای از کارایی در مباحث مربوط به شک، پیامدهای بسیار مهمی نیز در دیگر مباحث معرفت‌شناسی به‌ویژه در مبحث «نظریه‌های توجیه» خواهد داشت.

در مورد دوم، روشن شد که راه و شیوه محقق طوسی در مقابله با فرضیه‌های شک‌گرایانه، تمسک به عقل سلیم است. این روش که در معرفت‌شناسی معاصر نیز از اعتبار و توانایی قابل توجه برخوردار است ایجاب می‌کند تا به احتمالات نامعقولی که مبنای فرضیه‌های شک‌گرایانه را تشکیل می‌دهد اعتنا نکنیم.