

پاسخ‌های محقق طوسی به شک‌گرایی

□ پیروز فطورچی

اشاره

در معرفت‌شناسی معاصر، 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 نیل به فهم و تحلیل دقیق معرفت یاری می‌رساند. امروزه علاوه بر آنکه مسائل مربوط به شک‌گرایی به‌طور بارز در کتاب‌های متنوع جدید و در نشریه‌های تخصصی فلسفه دنبال می‌شود حضور غیرمستقیم گرایش‌های شک‌گرایانه را در آرا و دیدگاه‌های فلسفی معاصر مشاهده می‌کنیم که این امر به‌نوبه خود گستردگی و پویایی این مباحث را نشان می‌دهد.

در کتاب المحصل و نقد آن که به نقد المحصل معروف است به تقریرها، تبیین‌ها و نقدهای دربارهٔ احتجاج‌های شک‌گرایانه برمی‌خوریم که از ظرافت‌ها و بداعت‌های خاصی برخوردارند؛ به‌گونه‌ای که در بعضی موارد با تحلیل و تأمل کافی در آنها می‌توانیم نکات ممتازی را در زمینه‌های مرتبط با شک‌گرایی معاصر استخراج نماییم. در این مقاله، در وهلهٔ نخست می‌کوشیم مباحث این بخش از المحصل و

نقدالمحصل را تقریر و ساختار بندی کنیم سپس با توجه به جایگاه مباحث تطبیقی در فلسفه و معرفت شناسی معاصر به بعضی زمینه‌ها و ملاحظات تطبیقی نیز اشاره نماییم.



درآمد

ما خود، نخست هوا را غبار آلود می‌سازیم آنگاه شیکوه می‌کنیم چرا چیزی نمی‌بینیم (جورج بارکلی به نقل رابرت فوگلین ۱۹۹۳: ۱)

در سال‌های اخیر، لزوم تأمل دقیق درباره‌ی 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 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 درباره‌ی عناوین معرفت‌شناسی را ارائه، تحلیل و نقد کنند به گونه‌ای که علاقه و دقت آنها [= فیلسوفان قدیم] در این مباحث آشکار شود. (استیون اُورسون ۱۹۹۰: vii)

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 درباره‌ی موضوعات مختلف و از جمله معرفت‌شناسی فراهم شود.

در معرفت‌شناسی 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) (پال موزر و آرنولد نت ۱۹۹۵: ۳؛ جان گریکو ۱۹۹۹: ۱).

شک‌گرایان با نگرش منفی 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 می‌انگارند. این گروه در قبال امکان و وثاقت معرفت، احتجاج‌هایی را به‌طور عام و خاص پیش می‌کشند که از دوران یونان باستان تا کنون 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. (جان گریکو ۲۰۰۰: ۳). بدین‌سان، شک‌گرایی، در کانون بررسی نظریه‌های معرفت‌شناختی قرار دارد و همان‌گونه که برخی فیلسوفان گفته‌اند بدون معضل شکاکیت، نمی‌توانیم نظریه‌های فلسفی درباره معرفت را به‌درستی معرفی نماییم (مایکل ویلیامز ۱۹۹۹: ۳۵). 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. (لارنس بونجور ۱۹۸۵: ۱۴-۱۵).

فرد درتسکی (Fred Dretske) در مجموعه‌ای که اخیراً با همکاری سون 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. (فرد درتسکی و اسون برنکر ۲۰۰۰: ۲۰۰).

(۳۰۱)

امروزه علاوه بر آنکه مسائل مربوط به شک‌گرایی به‌طور بارز در کتاب‌های متنوع جدید و در نشریه‌های تخصصی فلسفه دنبال می‌شود حضور غیرمستقیم‌گرایش‌های شک‌گرایانه را در آرا و دیدگاه‌های فلسفی معاصر مشاهده می‌کنیم که این امر به‌نوبه 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)، ضد‌رئالیسم (anti-realism) و پراگماتیسم (pragmatism) نمونه‌هایی از این‌گونه گرایش‌ها را به دست می‌دهند. (چارلز لندسمن ۲۰۰۲: viii).

ازجمله تاثیرهای جدی شک‌گرایی در معرفت‌شناسی معاصر، ترغیب و تقویت نظریه‌هایی در باب معرفت است که بر دخالت و نقش اساسی مولفه‌هایی که بیرون از چارچوب باورها قرار دارند تاکید می‌کنند. این‌گونه نظریه‌ها، به‌نوبه خود، یکی از انواع اصلی پاسخ‌های معرفت‌شناسان به احتجاج‌های شک‌گرایانه به‌شمار می‌آیند. برای نمونه، می‌توانیم به دیدگاه وثاقت‌گرایی (reliabilism) اشاره کنیم که از مهم‌ترین نظریه‌ها در مبحث توجیه معرفتی (epistemic justification) است. (جان گریکو ۲۰۰۰: ۴).

اگرچه مباحث مربوط به شک‌گرایی دارای پیشینه‌ای کهن به قدمت تفکر فلسفی است اما همان‌گونه که ریچارد ررتی (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 به‌صورت مبحثی فنی و تخصصی تدوین شد که از خصلت کاملاً فلسفی برخوردار بود. (ریچارد ررتی ۱۹۸۰: ۴۶).

اگر به موضعی از کتب منطق، 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 به‌نوبه خود مباحثی کاملاً جدی و علمی به‌شمار می‌آیند و می‌توانیم آنها را دارای همان ویژگی دقیق و تخصصی بدانیم که ریچارد زرتی به آن اشاره کرد. بخش‌هایی از کتاب *المحصل* فخررازی و شرح و نقدی که محقق طوسی با عنوان *نقدالمحصل* به‌ویژه ذیل احتجاج‌های شک‌گرایانه مطرح کرده است نمونه‌ای برجسته و بارز از منابع مذکور به‌شمار می‌آید. در کتاب‌های *المحصل* و *نقدالمحصل* به تقریرها، تبیین‌ها و نقدهایی دربارهٔ احتجاج‌های شک‌گرایانه بزمی خوریم که دارای ظرافت‌ها و بداعت‌های خاصی است، به‌گونه‌ای که در بعضی موارد با تحلیل و تامل کافی در آنها می‌توانیم نکات ممتازی را درباب شیوهٔ برخورد با شک‌گرایی معاصر استخراج نماییم.

تذکر این نکته لازم است که در بخش‌های مورد بحث از کتاب *المحصل*، سخنان فخررازی 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 احتجاجی به فخررازی نسبت داده می‌شود نباید از نظر دور بداریم.



فخررازی در اوایل کتاب *المُحَصَّل* بحث نسبتاً مفصلی را دربارهٔ بنیادهای معرفت در چارچوب تصورات و تصدیقات مطرح می‌سازد. وی در مبحث مربوط به تصدیقات بر این نکته تأکید می‌کند که نمی‌توانیم همهٔ گزاره‌های تصدیقی را بدیهی یا همهٔ آنها را نظری بدانیم و باید بپذیریم گزاره‌ها و تصدیق‌های نظری به گزاره‌های پایه که اصطلاحاً «بدیهیات» خوانده می‌شوند منتهی می‌گردند. بدیهیات به اقسام گوناگون از قبیل «حسیات»، «اولیات» و «وجدانیات» تقسیم می‌شوند. باید توجه کرد فخررازی در این بخش، واژهٔ «بدیهیات» را مترادف با «اولیات» به کار می‌برد و دیگران این معنا از بدیهیات را «بدیهیات به‌معنای اخص» می‌نامند. وی با ارائهٔ یک طبقه‌بندی کلی، دیدگاه اهل اندیشه را دربارهٔ گزاره‌های پایه به چهار گروه کلی تقسیم می‌کند:

(۱) کسانی که حسیات و بدیهیات [= اولیات] را می‌پذیرد. به عقیدهٔ فخررازی، این گروه، اکثر

اهل اندیشه را تشکیل می‌دهند.

(۲) گروهی که با مخدوش دانستن محسوسات، صرفاً بدیهیات را معتبر می‌دانند.
 (۳) کسانی که حسیات را می‌پذیرند اما بدیهیات را خدشه‌دار می‌دانند و می‌گویند: معقولات، فرع محسوسات‌اند و چون به تعبیر فخر رازی، اصل، قوی‌تر از فرع است پس باید بدیهیات را منبع و مبنای معرفت‌ها به‌شمار آوریم.

(۴) گروهی که به سوفسطایی معروف‌اند و بدیهیات و حسیات هر دو را مخدوش می‌دانند. در اینجا دیدگاه سه‌گروه اخیر محل بحث است. نخست، دیدگاه و استدلال هر گروه ذکر، و سپس دیدگاه محقق طوسی را در نقد و ارزیابی آنها بررسی خواهیم کرد.

۱. پذیرش وثاقت بدیهیات و اعتمادناپذیری محسوسات

پیروان این دیدگاه با اعتمادناپذیر دانستن حسیات، بر ارزش و اعتبار بدیهیات تأکید می‌کنند. فخر رازی «افلاطون، ارسطو، بطلمیوس و جالینوس» را در زمره این گروه جای می‌دهد. این گروه چنین احتجاج می‌کنند که حکم حس را یا در جزئیات مدّ نظر قرار می‌دهیم یا در کلیات و در هر دو مورد با دشواری‌های اساسی روبه‌رو می‌شویم. روشن است که حس مستقیماً به کلیات دسترسی ندارد بنابراین، «حکم حس در کلیات» از محل بحث خارج خواهد بود.^(۱) به تعبیر فخر رازی، اشکال اساسی درباره حکم حس در حیطه جزئیات آن است که این حکم در معرض غلط و اشتباه قرار دارد و از این رو نمی‌توانیم آن را به‌عنوان مبدأ و پایه معرفت تلقی نماییم.

نقد: محقق طوسی تأکید می‌کند ادعای یقینی نبودن «محسوسات» را نمی‌توانیم به حکما نسبت دهیم و این بخش از روایت فخر رازی را نادرست می‌داند. وی با تبیین و تفکیک دو معنا برای واژه «محسوس» و بررسی و بیان ویژگی‌های هر یک از این دو معنا، دیدگاه تحلیلی و نقادانه خود را مطرح می‌سازد. خواجه نصیرالدین طوسی معتقد است برای واژه «محسوس» دو معنای اصلی را می‌توانیم در نظر بگیریم: (۱) محسوس به‌معنای یافته و داده حسی که آن را صرفاً از راه اندام‌های حسی به‌دست می‌آوریم؛ و (۲) محسوس به‌معنای 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 «تالیفِ حُکمی» 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 حُکمی» 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. زیرا همه این اوصاف از لواحق و توابع «حکم» به‌شمار می‌آیند. با این تحلیل، محقق طوسی بر این تعبیر که: «حسیات، یقینی نیستند» خرده می‌گیرد؛ چرا که محسوسات [به‌معنای اول] نه یقینی‌اند نه غیر یقینی.^(۲)

اما اگر «محسوس» را به‌معنای 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 به‌معنای «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 و از تعبیر «حُکم محسوسات» استفاده کنیم. با توجه به این نکته، محقق طوسی این ادعا را که حکمای مذکور یعنی امثال افلاطون، ارسطو، «محسوسات» را یقینی نمی‌دانستند، درست نمی‌داند زیرا حکما، حسیات [به‌معنای دوم یعنی حکم عقل در حیطة محسوسات] را در زمره مبادی یقینی و در کنار «اولیات»، «مجرّبات»، «متواترات» و «حدسیات» ذکر می‌کنند و تأکید می‌نمایند سرچشمه مجرّبات، متواترات و حدسیات، همان احساس جزئیات می‌باشد. حتی اولیات را نیز کودکان به‌واسطه استعدادی که دارند از راه احساس جزئیات به دست می‌آورند. خواجه نصیرالدین طوسی در ادامه می‌افزاید به همین جهت بود که بزرگ حکما گفت: «کسی که فاقد حس است دارای علم نیست»، همچنین 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 بطليموس؛ و دانش «تجارب طبی» از دید جالینوس از محسوسات اتخاذ می‌شوند. «علم مناظر و مرایا»، دانش «جَزْأَتَقَال و جِیَلِ ریاضی را قدما بر احساس و احکام محسوسات مبتنی می‌ساختند.

بنابراین، عمده‌گفته‌های حکما بر اعتماد و وثاقت محسوسات - که مبادی همه علوم‌اند - دلالت می‌کند. محقق طوسی در اینجا از بیان فخر رازی که یقینی نبودن محسوسات را به حکما نسبت می‌دهد اظهار شگفتی می‌کند.

محقق طوسی چنین نتیجه می‌گیرد که «درستی» و «نادرستی» صرفاً از اوصاف احکام و داوری‌های عقل است و به هیچ‌وجه به محسوسات از آن جهت که محسوس‌اند [یعنی محسوس به معنای اول] تعلق نمی‌گیرند. از سوی دیگر، اگر قرار باشد احکامی را که در معرض خطا قرار دارند اعتمادناپذیر بدانیم آنگاه «معقولات محض» را نیز نباید قابل اعتماد به‌شمار آوریم چرا که وقوع اشتباه در آنها نیز راه دارد و حال آنکه گروه مذکور، معقولات را برخلاف محسوسات، موثق و معتبر می‌دانند. از این گذشته، اهل اندیشه در مواجهه با احتمال وقوع خطا، راه سرگشتگی و حیرت را پیش نگرفته‌اند بلکه کوشیده‌اند تا با تدوین قوانین منطق، به‌ویژه صناعات خمس، از وقوع این‌گونه اشتباهات، جلوگیری به‌عمل آورند.

محقق طوسی، خلاصه‌مباحث خود را درباره 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

«حس»، حکم عقل در زمینه محسوسات باشد و اگر چنین شد درستی و نادرستی صرفاً متوجه احکام

عقلی خواهد بود. (خواججه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ۱۴).

اصل و تمهید: 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 آن 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 طرفندهای گوناگون به ارشاد و آگاه نمودن آنان بپردازد تا به تدریج زمینه و استعداد اندیشه در آنها پیدا شود و نهایتاً بتوانند به گفتگوی واقعی تن در دهند.

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 چرا که فقط به کسی می‌توان پاسخ گفت و با او به احتجاج پرداخت که اولیات و محسوسات را قابل وثوق و اعتماد بدانند. 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.

ملاحظه تطبیقی

در روش برخورد محقق طوسی با شک‌گرایان به وجود جنبه‌ای سلبی تصریح شده است یعنی سلب و نفی امکان هرگونه استدلال حقیقی و گفتگوی منطقی با آنان. به تعبیر دیگر، بحث با شک‌گرایان، سرانجامی ندارد. این امر درباره آن گروه از شک‌گرایان صادق است که به هیچ مبنا و اصلی، چه محسوس و چه معقول، تن در نمی‌دهند و به تعبیر امروزی از شک‌گرایی فراگیر (global skepticism) پیروی می‌کنند. شک‌گرایانی که معرفت ما به جهان خارج را زیر سوال می‌برند نیز کم و بیش از همین وضعیت برخوردارند. در بیان محقق طوسی، جنبه‌ای ایجابی نیز به چشم می‌خورد یعنی لزوم پذیرش معرفت‌هایی که به صورت بدیهی، نقطه آغاز هرگونه استدلال حقیقی را تشکیل می‌دهند.

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 مواضعی 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 skepticism) و شک‌گرایی فراگیر، هرگونه بحث با پیروان شک‌گرایی فراگیر را ناممکن می‌داند:

اگر روایتی از شک‌گرایی را مد 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 احتجاج 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 بی‌بوده است زیرا پیروان آن، چیزی را باقی نمی‌گذارند تا بتوانیم با آن به این اقدام مبادرت نماییم. (جان پالاک و جوزف کروزر ۱۹۹۹: ۵)

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. (لارنس بونجور ۱۹۸۵: ۱۴).

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 به‌نوعی به اشکال مصادره به مطلوب دچار شده‌اند و در مقابله با شک‌گرایان ناکام مانده‌اند. (پال موزر ۱۹۹۷: ۲۳۲ - ۲۴۱).

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 احتجاج‌های شک‌گرایان را در بیان «امتناع معرفت» کاملاً ناموفق ارزیابی می‌کند، وی می‌نویسد:

احتجاج‌هایی 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 بر علیه معیار [معرفت] اقامه شده‌اند همگی در اثبات «امتناع معرفت» ناکام مانده‌اند. (چارلز لندسمن ۲۰۰۲: ۲۰۲)

بدین‌سان، 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 (چارلز لندسمن ۲۰۰۲: ۲۰۲).

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.

احتجاج بر خطاپذیری حس

فخر رازی در نقل و بیان احتجاج‌های گروهی که حکم حس در جزئیات را خطاپذیر می‌دانند پنج وجه را ذکر می‌کند که هر یک از آنها نیز به نوبه خود به شاخه‌های فرعی تقسیم می‌شوند.

وجه اول: خطاهای بینایی

فخر رازی نمونه‌های مربوط به خطای بینایی را در چند گروه طبقه‌بندی می‌کند.

نمونه‌های گروه اول. چشم گاهی شیء کوچک را بزرگ می‌بیند. فخر رازی 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.

نقد: محقق طوسی در اینجا بار دیگر براساس آنچه در ذیل عنوان «اصل و تمهید» ذکر شد خاطر نشان می‌سازد شبهات کسی که محسوسات و اولیات را نمی‌پذیرد مستحق پاسخ نیست و تنها با کسی می‌توانیم سخن بگوییم که به احکام اولی عقل اعتماد کند تا در نتیجه، بتواند اسباب غلط و اشتباه را تشخیص دهد. اما اینکه چشم، شیء کوچک را بزرگ می‌بیند یا بالعکس؛ 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 این باره 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 در حالی که در اینجا اشتباهی از جهت دریافت داده‌های حسی رخ نداده است بلکه نحوه داوری و حکم عقل، مشکل‌آفرین بوده است.

نمونه‌های گروه دوم. چشم گاهی یک چیز را دو تا می‌بیند مثلاً با بستن یک چشم و نگرستن

به ماه، دو ماه در آسمان دیده می‌شود. نمونه دیگر، کسانی‌اند که به بیماری دوبینی [=احول] دچار شده‌اند. همچنین هنگام طلوع ماه اگر به آن بنگریم یک ماه را در آب و ماه دیگری را در آسمان می‌بینیم.

نمونه‌ای برای گروه سوم، 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 چرخیدن سریع سنگ آسیا فقط یک رنگ را مشاهده می‌کنیم که حاصل امتزاج رنگ‌های مزبور است.

نقد: محقق طوسی نحوه و زمینه وقوع خطا را در نمونه‌های مربوط به دو گروه اخیر تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد خطا و اشتباه به 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 قوه «حس مشترک» و سپس به خزانه 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. فاصله 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 در صدد است تا چگونگی ادراک فوق را تبیین کند و نشان دهد حس ما دچار اشتباه نشده است بلکه اسباب این نحوه از درک خاص، امور دیگری است که با شناخت آنها، ریشه مشکل مزبور روشن خواهد شد.

نمونه‌های گروه چهارم، 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 راکه به سرعت می‌چرخد به صورت دایره آتشین مشاهده می‌کنیم.» (فخر رازی ۱۳۵۹: ۱۸).

نقد: تحلیل محقق طوسی در این بخش 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 ما در داورِ خود، آن را آب می‌پنداریم. 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 می دهد. درباره مشاهده قطرات باران به صورت خط مستقیم و شعله گردان به صورت دایره باید به آنچه پیش تر درباره حس مشترک و چگونگی ارتباط حواس پنجگانه با آن گفته شد توجه کنیم.

نمونه گروه ششم. گاهی شیء متحرک را ساکن و ساکن را متحرک مشاهده می کنیم. مانند سرنشین کشتی که ساحل را متحرک و خود را ساکن می بیند.

نقد: محقق طوسی در اینجا نیز سبب و عامل اشتباه را مشخص می سازد و روشن می کند که حس از آن جهت که حس است خطا نمی کند بلکه انسان در ارزیابی خود، گاه دچار لغزش می شود. وی در تبیین نمونه فوق می گوید:

حرکت، قابل رویت نیست. به طور کلی، هنگامی که چشم چیزی را در موضع مقابل و روبه رو با شیء خاص مشاهده می کند - درحالی که قبلاً آن را روبه روی شیء دیگر دیده بود - با ملاحظه و مقایسه دو ادراک، به حرکت آن چیز حکم می کند. اما اگر مسافت بسیار کوتاه باشد چشم نمی تواند بین دو ادراک [= مشاهده] تمایز قابل شود. و از این رو، نفس، شیء مذکور را ساکن می پندارد. درباره سرنشین کشتی نیز باید بگوییم چون او، انتقال و جابه جایی بدن خود را از موضعی به موضع دیگر احساس نمی کند آن را ساکن می پندارد و در همین حال، وقتی محاذات او با قسمت های مختلف ساحل تغییر می نماید، چون خود را ساکن می پنداشت به ناچار ساحل را متحرک می انگارد. (خواججه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ۱۹).

وجه دوم: خطا در تشخیص بقا

از خطاهای حس آن است که گاهی به استمرار و بقای چیزی جزم می کند که واقعاً چنین نیست. فخر رازی دلیل این مدعا را چنین بیان می کند که حس میان شیء و «مثل» آن، تفاوت احساس نمی کند و از این رو با توالی امثال، به وجود واحد و مستمر یک چیز حکم می نماید. مثلاً اگر این عقیده را بپذیریم که اجسام از وجود مستمر برخوردار نیستند بلکه خداوند آنها را در هر لحظه به طور متماثل و متوالی ایجاد می کند آنگاه درمی یابیم آنچه که ظاهراً به صورت یک شیء واحد احساس می کنیم واقعاً چنین نیست.

نقد: محقق طوسی در این بخش، به تحلیل داوری ما درباره «بقا» می پردازد و می نویسد: حکم

به بقا، در واقع حکم به این است که موجود در زمان دوم عیناً همان موجود در زمان اول است ولی چنین حکمی از حس ممکن نیست چرا که حس قادر نیست دو زمان را کنار یکدیگر حاضر کند تا چه رسد به اینکه آنچه را در آن دو زمان موجود بوده‌اند استحضار نماید. بنابراین حکم به بقا فقط از جانب عقل صورت می‌گیرد و اشتباه عقل تنها هنگامی رخ می‌دهد که وجه مشترک بین دو شیء متشابه را دریابد ولی به عامل امتیاز آن دواز یکدیگر توجه نکند. بنابراین استناد این اشتباه به حس، کاری نادرست است. (خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ۲۲).

وجه سوم: خطا در جزم به رویاها

وجه سوم از خطاهای حس آن است که انسان در خواب چیزهایی را می‌بیند و به حقانیت 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.

نقد: 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 هر چند 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 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.

وجه چهارم: توهم در حالت بیداری

کسی که به بیماری پرسام 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 بپندارد پس چرا این احتمال را مطرح نسازیم که انسان‌های سالم نیز ممکن است آنچه را می‌بینند واقعیت نداشته باشد.

نقد: از نظر محقق طوسی، وضعیت کسی که دچار بیماری برسام است مانند شخصی خواب است که رویا می بیند. او به دلیل غرق شدن در خیال خود، چیزهایی را احساس می کند و آنها را دارای واقعیت خارجی می پندارد. با وجود این، نباید گمان کنیم که در این احوال، انسان آنچه را که موجود نیست موجود می بیند چرا که در حقیقت، در خیال خود، اموری را مشاهده می کند که فی نفسه در همان مرتبه خیال، دارای واقعیت اند و انسان معمولاً در آن حالت از آنچه حواس او درباره محیط پیرامون به دست می دهند غافل می ماند. بنابراین به طور کلی هیچ گاه و در هیچ شرایطی، حس، چیزی را که موجود نیست درک نکرده است و در هیچ کجا، امری غیر واقعی را احساس نمی کند. سپس محقق طوسی به تعمیم اشتباه از انسان های خواب و مریض به انسان های سالم و بیدار خرده می گیرد و می گوید:

اما اگر با استناد به اینکه اشخاص خواب و مریض در مشاهدات خود دچار اشتباه می شوند بخواهیم مشاهدات افراد تندرست را زیر سؤال ببریم کاری برخلاف عقل ناب است. (خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ۲۴).

وی سپس به دیدگاه اساسی خود در این گونه مباحث اشاره می کند و می گوید:

ما در بررسی راه حل شبهات فوق درصدد نیستیم درستی آنچه را حواس ما درک می کنند اثبات نماییم بلکه می کوشیم عوامل و اسباب لغزش های ذهنی انسان را بیان کنیم چرا که بارها گفته ایم این گونه خطاها از داورای های فکری و عقلانی ما سرچشمه گرفته است. (خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ۲۴)

وجه پنجم: باز هم نوعی دیگر از خطای بینایی

ما انسان ها، برف را به شدت سفید می بینیم اما اگر در آن دقت کنیم مشاهده می نماییم که از اجزای جامد کوچک ترکیب یافته است که هریک از این اجزا شفاف و بی رنگ می باشند. بنابراین، برف فی نفسه بی رنگ است و حال آنکه ما آن را به رنگ سفید می بینیم. همچنین قطعه ای از شیشه که کوبیده و نرم شود سفید به نظر می آید در حالی که هریک از اجزای آن شفاف و بی رنگ اند و میان اجزای خشک و جامد آن، هیچ گونه فعل و انفعال شیمیایی رخ نداده است.

نقد: محقق طوسی، عامل مشاهده رنگ سفید را در موارد فوق، انعکاس متقابل نور بین سطوح اجسام شفاف می‌داند و 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.

استنتاج

گروه مذکور با استناد به وجوه پنجگانه فوق چنین نتیجه می‌گیرند که حکم حس گاهی باطل و گاهی حق است و چون چنین است نمی‌توانیم به حکم حس اعتماد کنیم زیرا اصطلاحاً «متهم نمی‌تواند در مقام شاهد قرار گیرد» و ناگزیر باید حاکم دیگری فوق او، نادرست را از درست تمییز دهد. بنابراین نمی‌توانیم حس را حاکم درجه نخست قرار دهیم. توضیح: با توجه به دیدگاه‌ها و نکاتی که محقق طوسی در مباحث گذشته مطرح ساخت نقد وی بر استنتاج فوق کاملاً آشکار است.

ملاحظه تطبیقی

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 (باری استرود ۱۹۸۴: ۱).

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. برنیت در این میان، مسئله شک نسبت به جهان خارج را بسیار ممتاز می‌داند (ام. اف برنیت ۱۹۸۲: ۱۳ و ۳۹).

ایمانوئل کانت (Immanuel Kant) در دیباچه ویراست دوم از کتاب نقد عقل محض (*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 برپایه ایمان باید بپذیریم و اگر کسی در وجود آنها شک کند نمی‌توانیم در قبال شک او استدلال قانع‌کننده‌ای ارائه کنیم (ایمانوئل کانت به نقل از ای. جی. مور ۱۹۵۹ / ۱۹۹۹: ۵۴).

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؟ و چرا با وجود فرضیه‌های شک‌گرایانه درباره جهان خارج، همچنان می‌توانیم از حصول معرفت نسبت به آن دفاع نماییم؟

استناد به خطاهای حواس یکی از شیوه‌های اصلی احتجاج 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 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. (رنه دکارت ۱۹۹۵: ۱۱۳).

همان‌گونه که دکارت خاطر نشان می‌سازد در این شیوه، وقوع قطعی خطاهای حس در گذشته موجب می‌شود تا احتمال خطا به همهٔ آنچه اکنون یا در آینده حس می‌کنیم راه یابد. در مباحث گذشته و در احتجاج‌هایی که فخر رازی درباره خطای حواس نقل کرد نیز دیدیم که احتمال خطای حس از موارد و مقاطع خاص به همه موارد و مقاطع دیگر سرایت داده می‌شد. این همان روشی است که امروزه از آن به اصل تعمیم‌پذیری (principle of universalizability) یاد می‌کنند (جانان‌تان دنسی ۱۹۸۵: ۱۲).

با توجه به تحلیل‌هایی که از محقق طوسی گذشت به روشنی درمی‌یابیم که از دید وی، «اصل تعمیم‌پذیری» قابل قبول نیست. در وهله نخست، باید این تحقیق وی را به یاد آوریم که تعبیر «خطای حس»، تعبیر درست و دقیق نیست و از این‌که بگذریم وی، امکان و فعلیت معرفت را می‌پذیرد و درعین حال معتقد است گاهی در نیل به معرفت، دچار خطا می‌شویم و باید تمام تلاش خود را به‌عنوان یک وظیفه معرفتی انجام دهیم تا از وقوع خطا اجتناب نماییم. محقق طوسی خاطر نشان می‌سازد همان‌گونه که حکما از دیرباز منطق را برای جلوگیری از لغزش در داوری عقل و خطاهای فکر تدوین و تنسیق نمودند و صرف وقوع خطا در داوری عقل موجب نشد تا آنها معرفت را دسترس ناپذیر بدانند، درباره خطاهایی که در قلمروی حس رخ می‌دهد نیز باید بکوشیم تا با شناخت ریشه‌ها و زمینه‌های این‌گونه خطاها، از وقوع آنها جلوگیری نماییم یا وقوع آنها را به حداقل برسانیم. بنابراین از دید وی، برآیند آنچه خطاهای حسی نامیده می‌شود آن است که وجود خطا در معرفت را بپذیریم نه اینکه با تعمیم آنها، اصل معرفت به جهان خارج را منکر شویم.

تذکر. همان‌گونه که در مبحث «خطاپذیری حس» ملاحظه شد فخر رازی «خطا در جزم به رویا» را به‌عنوان یکی از مصادیق خطای حس به‌شمار آورده است. اما چون در معرفت‌شناسی معاصر، استفاده از «رویا» برای احتجاج‌های شک‌گرایانه را در قالب یکی از فرضیه‌ها به‌نام «فرضیه رویا» طبقه‌بندی می‌کنند مناسب‌تر به‌نظر می‌رسد که «مبحث رویا» و نکات تطبیقی مربوط به آن را ذیل «ملاحظه تطبیقی» بعدی - که در آن «فرضیه‌های شک‌گرایانه» معرفی و بررسی می‌شوند - مطرح کنیم.

۲. انکار بدیهیات و اعتماد بر محسوسات

این گروه، حسیات را می‌پذیرند اما بدیهیات را خدشه‌دار می‌دانند و می‌گویند: معقولات، فرع محسوسات‌اند و چون به تعبیر فخر رازی «اصل» قوی‌تر از «فرع» است پس باید بدیهیات را منبع و مبنای معرفت‌ها به‌شمار آوریم. پیروان این دیدگاه، پنج احتجاج برای تبیین ضعف بدیهیات اقامه می‌کنند.

توضیح: محقق طوسی پیش از ارزیابی احتجاج‌های این گروه می‌گوید اگر احساس، شرط حصول حکم عقلی باشد نمی‌توانیم بگوییم ضرورتاً «احساس» از تعقل قوی‌تر است چراکه «استعداد»، با آنکه شرط حصول کمال شمرده می‌شود، اما از آن قوی‌تر نیست.

احتجاج اول

آشکارترین بدیهیات، اصل امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین است. اما اگر در این قضیه، تأمل کنیم درمی‌یابیم که علم ما به آن یقینی نیست. حال اگر وضعیت قضیه‌ای که آن را قوی‌ترین بدیهیات بلکه اولیات می‌خوانند چنین باشد پس مجالی برای اعتماد بر بدیهیات به‌نحو کلی باقی نمی‌ماند. اما یقینی نبودن اصل مزبور را از چند راه می‌توان نشان داد که در اینجا به یکی از آنها اشاره می‌شود.

تصدیق به اصل مزبور، موقوف بر تصور مفهوم «عدم» است. مسئله «تصور عدم» چیزی است که مدتها متفکران را دچار تحیر نموده است چراکه هرآنچه تصور می‌شود باید متعین، و از دیگر مفاهیم، متمایز باشد. از سوی دیگر، تعین و تمایز، مستلزم نوعی ثبوت، تحقق و تقرّر است. با این وصف چگونه می‌توانیم عدم را - که نیستی محض است - از تحقق و تقرّر برخوردار بدانیم؟ بنابراین، تصدیق به اصل امتناع تناقض، متفرع بر تصور مفهوم عدم است آنکه تصور مفهوم عدم، امری ممتنع و ناممکن به‌شمار می‌آید. از این‌رو، تصدیق مزبور نیز ممتنع و محال خواهد بود.

نقد: محقق طوسی، استدلال و نتیجه‌گیری فوق را بر پایه این نقد استوار می‌کند که عدم و نفی به‌معنای «رفع ثبوت و تحقق خارجی» هرگز با ثبوت و عینیت خارجی همراه نیست، اما با تحقق مفهوم عدم در ذهن و تصور آن منافات ندارد بلکه برای بیان احکام و ویژگی‌های «عدم» ناچاریم مفهومی متمایز را در ذهن به‌عنوان واسطه در نظر بگیریم تا بتوانیم به کمک آن از گزاره‌هایی مانند: «عدم در خارج تحقق ندارد» تعبیر کنیم. با این تحلیل، محقق طوسی نتیجه می‌گیرد که اگر بگوییم: «آنچه در خارج ثبوت و تحقق ندارد به هیچ‌وجه تصورشدنی نیست»؛ سخنی نادرست گفته‌ایم زیرا «عدم» را نه به‌عنوان یک واقعیت خارجی بلکه صرفاً به‌عنوان یک مفهوم به ذهن

آورده و تصور کرده‌ایم.

بدین ترتیب، اگرچه در گزاره‌هایی که بیانگر امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین اند مفهوم «عدم» و «نفی» ذکر شده است و از این رو، تصدیق گزاره مزبور، منوط به تصور عدم خواهد بود اما مفهوم «عدم» در اینجا به همان معنایی مد نظر قرار می‌گیرد که از امکان تحقق و تصور در ذهن بهره‌مند است. بنابراین آشکار است که از این جهت، تصدیق مزبور را به امری ممتنع موکول نساخته‌ایم.

احتجاج دوم

انسان‌ها به امور فراوانی جزم پیدا می‌کنند که جزم به آنها از نظر قوت، مانند جزم به اولیات است؛ حال آنکه با تأمل بیش‌تر درمی‌یابیم که جزم مزبور جایز نیست. این امر، خدشه‌پذیری حکم عقل را نشان می‌دهد. فخر رازی در اینجا جوهری را شاهد می‌آورد که به سه مورد اشاره می‌کنیم:

مورد اول. فرض کنید شخصی مثلاً به نام «زید» را دیده‌اید آنگاه چشمانتان 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 چشمانتان 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 منتفی نیست.

نقد. محقق طوسی این‌گونه احتمالات را خلاف «عقل سلیم» می‌داند و تأکید می‌کند این ادعاها نه مطابق عقیده اهل اسلام است و نه اینکه با مسلک فیلسوفان سازگاری دارد و در ادامه می‌افزاید:

بفرض آنکه این‌گونه سخنان نزد مسلمانان و فیلسوفان پذیرفتنی باشد اما چون عقل، نسبت به نفی

احتمالات مذکور جزم دارد مجالی برای آنکه صاحبان عقل به سبب امثال این‌گونه خرافات در

بدیهیات شک نمایند وجود ندارد. (خواجه نصیرالدین طوسی ۱۲۵۹: ۴۰).

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.

نقد. در این مورد نیز محقق طوسی معتقد است بیان فوق، موجب شک نزد صاحبان عقل سلیم نمی‌شود هرچند جزم در موارد فوق، مانند جزم به قضیه: «کل بزرگ‌تر از جزء است» نخواهد بود. ولی تفاوت میان آن دو به اندازه‌ای نیست که جزم را به ظن و گمان بدل کند. وی در این باره، جزم به قضایای تجربی را شاهد می‌آورد که با اینکه در حد جزم ما به اولیات نیستند ولی «یقینی» به‌شمار می‌آیند و از هرگونه تردید به‌دوراند. خواجه نصیرالدین طوسی همچنین به این نکته اشاره می‌کند که فیلسوفان پیدایش پیرمرد را بدون طی دوره کودکی، نوجوانی، جوانی و میانسالی محال می‌دانند.

مورد سوم. فخررازی در بیان این وجه می‌نویسد:

هنگامی که از منزل خارج می‌شوم می‌دانم ظروف غذاخوری به صورت انسان‌هایی فاضل و محقق در علوم منطق و هندسه درخواهند آمد و همچنین سنگ‌هایی که در خارج وجود دارند به طلا و یاقوت تبدیل نخواهند شد؛ و نیز می‌دانم زیر پای من، صد هزار 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. (فخرالدین رازی ۱۳۵۹: ۴۱).

فخررازی همچون موارد قبل، برای توجیه احتمال فوق، از فاعلیت مختار خداوند و نیز جواز فلسفی استفاده می‌کند.

نقد. محقق طوسی اکثر احتمالات فوق را چه با دید فلسفی و چه با دید کلامی، ممتنع و محال

می‌داند و از طرف دیگر تاکید می‌کند اگر هم وجود این‌گونه احتمالات را بپذیریم پاسخی را که پیش‌تر متذکر شدیم - یعنی تمسک به عقل سلیم - نباید از نظر دور بداریم.

ملاحظه تطبیقی

در معرفت‌شناسی معاصر، مهم‌ترین احتجاج‌های شک‌گرایانه در قالب ارائه آنچه اصطلاحاً «فرضیه‌های شک‌گرایانه» (sceptical hypotheses) یا «بدیل‌های شک‌گرایانه» (sceptical alternatives) خوانده می‌شوند صورت می‌گیرد. 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.

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. مثلاً «فرضیه رویا» بیانگر آن است که همه چیزهایی را که مشاهده می‌کنیم نه در جهان واقعی بلکه در خواب می‌بینیم. اگرچه ارائه «فرضیه رویا» و استفاده شک‌گرایانه از آن پیش از دکارت توسط سکستوس امپیریکوس (Sextus Empiricus) (وفات حدود ۲۵۰ میلادی) و سپس میشل مونتینی (Michel Montaigne ۱۵۳۳ - ۱۵۹۲) صورت گرفته بود اما صاحب‌نظران معتقداند دکارت تدوین و تنسیق دقیق‌تر و عینی‌تری از این احتجاج ارائه کرد. (چارلز لندسمن ۲۰۰۲: ۷۹ - ۸۰). 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 کافز 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 به روشنی 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 بهسر می‌برم. (رنه دکارت ۱۹۹۵: ۱۱۳-۱۱۴).

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. شک‌گرا مدعی است تا هنگامی که نتوانیم این‌گونه فرضیه‌های بدیل را طرد نماییم نخواهیم توانست معرفت خود را نسبت به جهان خارج احراز کنیم.

در اینجا باید توجه کنیم تفاوت ظریفی میان تقریر فخر رازی در باب رویا و آنچه از دکارت نقل شد وجود دارد. فخر رازی نمی‌گوید که شاید درحالی 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.

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

فرض می‌کنم اهریمنی بسیار مکار و نابغه، تمام نبوغ و مهارت خود را برای فریب من به‌کار بسته است. در این صورت، ملاحظه خواهیم کرد آسمان‌ها، زمین، رنگ‌ها، اشکال، صدا و همه اشیای خارجی صرفاً توهّمات و خیالاتی هستند که این اهریمن نابغه برای به‌دام انداختن خوش‌باوری من از آنها سود جسته است. (رنه دکارت ۱۹۹۵: ۱۱۵).

بدین ترتیب، دکارت «فرضیه توهّم» 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 برابرم همان‌گونه جلوه‌گر شود که می‌بینیم؟... اما ممکن است خداوند نخواست باشد من این‌گونه دچار فریب شوم چراکه 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. (رنه دکارت ۱۹۹۵: ۱۱۴-۱۱۵).

همان‌گونه که گذشت، فخررازی نیز در بیان دیدگاه گروه خاصی از شک‌گرایان، فرضیه‌های شک‌گرایانه‌ای را پیش می‌کشد که هر یک از آنها، احتمال وقوع نوعی «توهم» را در انسان مطرح می‌سازند.^(۳) از این‌رو، این‌گونه فرضیه‌ها را می‌توانیم در قالب «فرضیه‌های توهم» طبقه‌بندی نماییم. 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 توهم‌ها 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. ما در مواجهه با این رخداد، هر دو را یکی می‌پنداریم و دچار «توهم عینیت» می‌شویم. پذیرش احتمال وقوع این رخدادها نهایتاً موجب می‌شود تا نسبت به

برخی باورهایمان درباره چگونگی روندهای طبیعت که قبلاً بدانها جزم و اطمینان داشتیم دچار تردید شویم. روشن است فخررازی، برخلاف دکارت، برای توجیه فرضیه‌های مذکور، احتمال فریب دادن انسان توسط عامل خارجی 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 از به کارگیری فعل و اختیار خداوند برای توجیه احتمال وقوع این گونه رخدادهای واهمه ندارد چرا که وقوع این رخدادهای 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.

رابرت نوزیک (Robert Nozick) و به ویژه 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. (هیلاری پاتنم ۱۹۸۱/۱۹۹۹: ۲۷-۴۲؛ و کیت دی‌رز ۱۹۹۹: ۶ و ۷).

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. (رابرت نوزیک ۱۹۹۹: ۱۶۵ و ۱۷۷). 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 پیتر کلاین (Peter Klein) خاطر نشان می‌سازد تبیین نوزیک از معرفت را می‌توانیم در زمره یکی از روایت‌های «وثاقت‌گرایی در معرفت» طبقه‌بندی کنیم. (پیتر کلاین ۱۹۸۷: ۲۶۸).

در اینجا فرضیه «مغز در خمره» 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 خمره‌ای [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، 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 به‌کار می‌گیرد و مغز شما را متناسب با آن تحریک می‌کند. شما دیر به کلاس می‌رسید و می‌بینید استاد سرگرم بحث دربارهٔ احتجاج «هریمن دکارتی» است. طبق معمول فعالانه در بحث شرکت می‌جوئید 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. بدین سان، 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 «هریمن 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. (متیاس استیوپ ۱۹۹۶: ۲۰۳-۲۰۴).

پاسخ‌هایی که امروزه در قبال «شک نسبت به جهان خارج» ارائه می‌شوند به یک روال هم‌فرضیه‌های 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 ابتدای آنها بر دیدگاه «مور» یا دست‌کم بر تأثیرپذیری از آن تأکید می‌شود. برای نمونه جان گریکو (John Greco) در زمره فیلسوفان معاصر قرار دارد که کاملاً از دیدگاه مورد دفاع می‌کند. وی در یکی از جدیدترین مقالات خود استدلال می‌کند مور از بیروان 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 موضوع «رید - مور» تعبیر کند. گریکو به‌جدا معتقد است موضوع «رید - مور» برای پاسخ به فرضیه‌های شک‌گرایانه معاصر، و به‌ویژه در نفی فرضیه «مغز در خمزه» کاملاً سودمند و مؤثر است. (جان گریکو ۲۰۰۲: ۵۴۴-۵۶۳).

همچنین در بحث‌هایی که درباره فرضیه «مغز در خمزه» 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 خمزه 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. (تیم بلک ۲۰۰۲: ۱۴۸-۱۶۳).

ساختار کلی استدلال مور به صورت 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 (لوییس پویمن ۲۰۰۱: ۵۶-۵۷).

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 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، دست چپ خاصی می‌گیرم و می‌گویم: «این دست راست من است»؛ و هنگامی که دست 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. (ای. جی. مور ۱۹۵۹/۱۹۹۹: ۵۷).

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 (دانکن پریتچارد ۲۰۰۲: ۲).

این‌گونه استدلال را می‌توانیم در مقابله با هریک از فرضیه‌های شک‌گرایانه که نمونه‌های آن قبلاً گذشت به کار گیریم. مثلاً اگر بخواهیم آن را درباره فرضیه «مغز در خمیره» به کار 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 مقاله 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 - کره 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 می‌کنم. (ای.

جی. مور. ۱۹۵۹/۱۹۹: ۵۳).

در اینجا بحث‌های مهمی دربارهٔ اینکه مقصود مور از «عقل سلیم» یا «فهم متعارف» چیست صورت گرفته است و شرایط و قیودی برای آن، طرح یا نفی شده‌اند. مثلاً برتراند راسل (Bertrand Russell) عدم تأثیر پذیری 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. (پال موزر ۱۹۹۷: ۱۹۹).

اما آنچه دیدگاه مور را دچار مشکل می‌کند تأکید او بر ارائهٔ اثبات و دلیل قاطع در مقابل شک نسبت به جهان خارج است چرا که 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. (لوییس پویمن ۲۰۰۱: ۵۷). 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. (کریستوفر هوک وی ۱۹۹۰: ۱۲۵).

دیدیم محقق طوسی نیز در برخورد با فرضیه‌های شک‌گرایانه، «عقل سلیم» را بهترین معیار و مرجع می‌داند. وی فرضیه‌های مذکور را از نظر معرفتی، فاقد اهمیت به‌شمار می‌آورد و اقتضای «عقل سلیم» را عدم اعتنا به آنها می‌داند. البته باید توجه کنیم براساس تحلیل محقق طوسی در مواجهه با این‌گونه شک‌گرایی اصولاً نمی‌توانیم راه استدلال و اثبات را پیش بگیریم و از این‌رو، وی برخلاف مور، در این‌گونه موارد سخن از اثبات و استدلال 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.

احتجاج سوم

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 گرنه اجتماع و صدق نقیضین لازم می‌آید. این امر نشان می‌دهد که گاهی به اموری جزم پیدا می‌کنیم که سزاوار آن نیستند.

احتجاج چهارم

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 این‌رو 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.

نقد. دیدگاه نقادانه محقق طوسی درباره دو احتجاج فوق چنین است:

کوتاهی فهم برخی مردم در تمیز دادن 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 منطقی 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. (خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ۴۳).

احتجاج پنجم

با مشاهده احوال گوناگون مردم در می‌یابیم که اختلاف مزاج‌ها و تفاوت عادت‌ها بر اعتقادات آنان تأثیرگذار است. به دلیل تفاوت مزاج‌ها می‌بینیم گروهی از مردم اموری را می‌پسندند و خوشایند می‌شمارند و گروه دیگر همان‌ها را ناپسند می‌دانند. فخررازی برای نشان دادن تأثیر عادات، کسی را مثال می‌زند که در طول عمرش با آرای فیلسوفان مانوس بوده و چه بسا به دلیل همین انس و الفت به صحت قول فلاسفه و به نادرستی دیدگاه مخالفان آنها - از جمله متکلمان - جزم داشته است. این حالت برای فردی که به جای فیلسوفان با متکلمین خو گرفته است برعکس خواهد بود.

در باب پیروان مذاهب نیز وضع بر همین منوال است. مثلاً شخصی که به‌طور تقلیدی مسلمان است سخنان یهودیان را با نخستین برخورد قبیح می‌شمارد و یهودی نیز چنین واکنشی را در مقابل مسلمان از خود نشان می‌دهد. به تعبیر فخررازی، عامل اصل در این‌گونه اختلافات، تفاوتی است که در عادات انسان‌ها وجود دارد. اگر بپذیریم اختلاف مزاج‌ها و عادات در ایجاد جزم به چیزی که حصول جزم بدان ضروری نیست موثراند آنگاه این احتمال مطرح می‌شود که شاید جزم ما به بدیهیات نیز به دلیل وجود یک مزاج یا عادت عمومی در همه انسان‌ها باشد. پس نمی‌توانیم اعتماد به بدیهیات را ضروری بدانیم. ممکن است در جواب بگوییم انسان می‌تواند خود را از مقتضیات مزاج‌ها و عادات، برکنار تصور کند. در این حالت، به هر چیز جزم داشته باشد جزم او حق خواهد بود زیرا در فرض مزبور، جزم او به عقل صریح و بی‌شائبه مستند است و مزاج و

عادات دخالت ندارند.

اما باید به این نکته توجه نماییم که صرف فرض نمودن برکناری ما از مزاج و عادات موجب آن نمی‌شود که واقعاً از تأثیر آنها برکنار باشیم. از سوی دیگر ما تنها از اموری می‌توانیم خود را برکنار فرض کنیم که آنها را شناخته باشیم اما شاید تحت تأثیر عوامل بی‌شمار دیگری باشیم که هنوز آنها را نشناخته‌ایم. بنابراین خدشه‌پذیری حکم بدهت و عقل همچنان به حال خود باقی است. نقد محقق طوسی اجمالاً تأثیر طبایع، عادات و باورهای تقلیدی را در اعتقادات عوام می‌پذیرد اما تأکید می‌کند این‌گونه امور با آنچه همه عقلا حتی کودکان و ابلهان و دیوانگان می‌پذیرند تعارض ندارد. افزون بر این، حکما و علما جویندگان حقیقت را از پیروی خواسته‌های نفسانی و طبایع و عادات برحذر داشته‌اند و در همان حال، تردیدی در بدیهیات و استواری آنها روا نمی‌دارند.

استنتاج

فخررازی در مقام جمع‌بندی و نتیجه‌گیری از احتجاج‌های این گروه می‌نویسد:

این مجموعه دلایل کسانی است که بدیهیات را مورد طعن و خدشه قرار می‌دهند. سپس آنان خطاب به مخالفانشان می‌گویند: شما از دو حالت خارج نیستید یا در مقام پاسخ دادن به ما برمی‌آید و یا از پاسخگویی طفره می‌روید. اگر به پاسخ مشغول شوید مقصود ما حاصل می‌شود زیرا در این صورت پذیرفته‌اید که پذیرش بدیهیات خالی از شائبه نیست و باید به اشکالات آن پاسخ گفت و شکی نیست که پاسخ به آنها جز با نظر و تأمل دقیق به دست نمی‌آید. حال آنکه چیزی که به نظر و استدلال موکول باشد سزاوارتر است آن را نظری بدانیم نه بدیهی و اولی. پس آنچه بدیهی شمرده‌اید به قضایای نظری نیازمند است (که خود آنها بنا به فرض شما به بدیهیات نیاز دارند) که این خلاف فرض است. اما اگر در مقام پاسخگویی برنیابید، شبهات مذکور به قوت خود و بدون پاسخ باقی می‌مانند. روشن است که با باقی ماندن شبهات، جزم به بدیهیات حاصل نمی‌شود. بنابراین در هر دو صورت، قدح و خدشه متوجه بدیهیات خواهد شد. (فخرالدین رازی، ۱۳۵۹: ۴۵).

نقد. تحلیل محقق طوسی در نقد استنتاج فوق آن است که نپرداختن به جواب، موجب بقای

شبهات در اولیات نمی‌شود چراکه با وجود جزم و اطمینان عقل به اولیات نمی‌توانیم شبهات مذکور را بر عقول سلیم مؤثر بدانیم. اگر می‌بینیم بزرگان و حکما احیاناً به پاسخگویی این شبهات اعتنایی نمی‌کنند به دلیل فقدان نقطه شروع مسلم و مورد اتفاق، در این‌گونه مباحث است. آنان همچنین به این نکته توجه دارند که «اولیات»، از احتجاج و استدلال بی‌نیازاند.

۳. رد بدیهیات و محسوسات، هر دو

فخررازی، طرفداران این رویکرد را به‌عنوان سوفسطاییان معرفی می‌کند که هیچ‌یک از بدیهیات و حسیات را قابل اعتماد نمی‌دانند. آنان همچنین استدلال می‌کنند با توجه به شبهاتی که دو گروه پیشین درباره حسیات و بدیهیات مطرح ساختند به این نتیجه می‌رسیم که هیچ‌یک از حس و عقل، حاکم نهایی نیستند و نقش اساسی در معرفت ندارند، پس حکومت و تفوق نهایی در معرفت را ناگزیر باید به عاملی دیگر بسپاریم. «استدلال» را نمی‌توانیم به‌عنوان جانشین حس و عقل برگزینیم زیرا استدلال، فرع حس و عقل شمرده می‌شود و نمی‌تواند مصحح آن دو باشد و آلا دور لازم می‌آید. از سوی دیگر، غیر از موارد مذکور، حاکم دیگری برای معرفت سراغ نداریم، بنابراین راهی جز توقف [= بن بست معرفتی] باقی نمی‌ماند.

نقد. محقق طوسی درباره سخن فخررازی، نقدی تاریخی را مطرح می‌سازد. وی نخست، باور برخی را درباره وجود گروهی به نام سوفسطاییان ذکر می‌کند و سپس دیدگاه اهل تحقیق را در این موضوع یادآور می‌شود. بیان او در این باره چنین است:

برخی می‌پندارند سوفسطاییان گروهی دارای نحله و مذهب بوده‌اند و به سه طایفه تقسیم می‌شوند: (الف) لادریه [= ندانم‌گویان] که معتقداند ما شک می‌کنیم و در شکاکیت خود نیز شک داریم و این سلسله از شک می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد؛ (ب) عنادیه: آنان معتقداند هیچ قضیه بدیهی یا نظری وجود ندارد مگر آنکه می‌توانیم موردی معارض یا مخالف را برای آن اقامه کنیم که از نظر استحکام و پذیرش با آن برابری می‌کند؛ (ج) عندیه، این طایفه، کسانی هستند که مذهب هر قوم را به حسب خودشان حق و نزد مخالفشان باطل می‌دانند. به اعتقاد آنان گاهی دو طرف نقیض، نسبت به دو شخص متفاوت، هر دو صادق و حق به‌شمار می‌آیند و در عین حال در نفس الامر، چیزی، حق نیست.

(خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ۴۶).

آنگاه خواجه نصیرالدین طوسی دیدگاه اهل تحقیق را چنین تقریر می‌کند:

اما اهل تحقیق گفته‌اند واژه «سوفسطایی» برگرفته از ریشه یونانی است. واژه «سوف» در زبان یونانی به معنای علم و حکمت، و واژه «اسطا» به معنای مغالطه است. بنابراین معنای «سوفسطا» دانش مغالطه خواهد بود. بر همین منوال، واژه «فیلا» در زبان یونانی به معنای دوستدار است که در نتیجه واژه «فیلسوف» به معنای دوستدار علم خواهد بود. این دو واژه، از صورت یونانی به شکل عربی تبدیل شدند و از آنها دو واژه «سفسطه» و «فلسفه» اشتقاق یافتند.

اهل تحقیق گفته‌اند ممکن نیست در عالم، گروهی وجود داشته باشند که از این مکتب یعنی سفسطه پیروی کنند. به‌طور کلی، هر کس که دچار اشتباه شده است به‌حسب اشتباه خود، سوفسطایی خواهد بود. از سوی دیگر، بسیاری از مردم را باید اشخاص متحیر به‌شمار آوریم که اساساً پیرو مکتبی نیستند. این‌گونه مسایل و شبهات را گروهی از طالبان علم که به حیرت دچار شده بودند تدوین و تنظیم نمودند و آنها را به گروهی بنام سوفسطاییان منسوب ساختند. در هر صورت، حقیقت این امر را خداوند می‌داند. (خواجه نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ۴۶).

تتمیم - فخر رازی در پایان به‌طور مختصر به نقد دیدگاه گروه اخیر می‌پردازد و

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؛ و 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. (فخرالدین رازی ۱۳۵۹: ۴۶).

توضیح - لازم به یادآوری است پیشنهاد فخر رازی در برخورد با گروه اخیر نظیر بخشی از سخنان ابن‌سینا در فصل هشتم از مقاله نخست الهیات شفا است.

خاتمه

در پایان، واقعه زیر که نمونه عینی از «شک‌گرایی افراطی» و شیوه برخورد با آن را نشان می‌دهد ذکر می‌کنیم:

آورده‌اند که طفلی از صالح بن عبد القدوس که یکی از بزرگان سوفسطایی بود بمرد. ابوهدیل غلاف معتزلی به اتفاق ابراهیم معروف به نظام که در آن وقت خردسال بود به تسلیت و تعزیت او رفتند. ابوهدیل به صالح گفت: مردم که در نظر تو به مثابّت نباتات می‌باشند آندوه به خود راه دادن وجهی ندارد. صالح گفت دلم از آن می‌سوزد که این طفل مُرد و کتاب شکوک را نخواند. گفت: کتاب شکوک چیست؟! گفت: کتابی است نوشته‌ام، هرکس بخواند شک می‌کند در آنچه بوده است به حدی که توهم می‌کند که نبوده است و چیزی که نبوده است گمان می‌کند کأنه موجود است. ابراهیم گفت همچو فرض کن که طفلت نمرده است اگرچه مرده، و فرض کن کتاب را خوانده اگرچه نخوانده، صالح ساکت شد و نتوانست جوابی دهد. (به نقل حسن حسن‌زاده آملی ۱۳۶۱: ۱۲)

پی‌نوشت‌ها

۱. در متن کتاب **نقد المحصل**، بحث فوق به‌طور مختصر و پس از مباحث مربوط به «حکم حس در جزئیات» آمده است (خواججه‌نصیرالدین طوسی ۱۳۵۹: ۲۶). محقق طوسی در اصل این‌که: «حس، کلیات را ادراک نمی‌کند؛ مخالفتی ندارد هرچند مثالی را که فخررازی مطرح می‌سازد خدشه‌پذیر می‌داند.
۲. ناگفته نماند که محقق طوسی برای تعبیر «غیریقینی» دو معنا را در نظر می‌گیرد: یکی «عدم ملکه»، یعنی یقینی نبودن چیزی که شأنیت و قابلیت تعلق یقین را فی‌نفسه دارد؛ دوم، سلب در قبال ایجاب: یعنی نفی یقینی بودن با قطع نظر از شأنیت و قابلیت اتصاف به صفت یقین. او تأکید می‌کند محسوسات نمی‌توانند «غیریقینی» به‌معنای اول باشند بلکه می‌توانیم فقط آنها را «غیریقینی» به‌معنای دوم به‌شمار آوریم.
۳. 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 توهمات موضعی و خاص را تعمیم می‌دهد و نهایتاً شکی فراگیر را درباره معرفت به جهان خارج نتیجه می‌گیرد. وی در شیوه دوم، برخی احتمال‌های فرضی را مطرح می‌کند که براساس آنها ممکن است ناآگاهانه به برخی توهم‌ها مبتلا باشیم. چون این‌گونه فرض‌ها دور از ذهن می‌نمایند ناگزیر برای توجیه آنها فرضیه‌هایی پیش کشیده می‌شوند که آنها را در قالب «فرضیه‌های توهم» طبقه‌بندی می‌کنیم.

منابع و مراجع

- حسن‌زاده آملی، حسن. ۱۳۶۱: *معرفت نفس*. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- الرازی، فخرالدین، ۱۳۵۹: *المحصل المذكور فی نقد المحصل*. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل.
- الطوسی، خواجه‌نصیرالدین. ۱۳۵۹. *نقد المحصل*. تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ‌گیل.
- Bernecker, Sven and Dretske Fred. 2000. "Introduction to Skepticism", in: *Knowledge: Readings in Contemporary Epistemology*, edited by Sven Bernecker and Fred Dretske. Oxford: Oxford university Press.
- Black, Tim. 2002. "A Moorean Response to Brain-in-a-Vat Scepticism". *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 80. No.2. PP. 148-163.
- Bonjour, Laurence. 1985. *Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press.
- Burnyeat, M.F. 1982. "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed". *The Philosophical Review XCI*. PP. 1-40.
- Cohen, Stewart. 1998. "Scepticism". in: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*: edited by Edward Craig. London: Routledge.
- Dancy, Jonathan. 1986. *An Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Basil Blackwell.
- DeRose, Keith. 1999. "Introduction" in: *Skepticism: A Contemporary Reader*: edited by Keith DeRose and Ted Warfield.
- Descartes, Rene. 1995. First Meditation in: *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*: edited by Paul K. Moser and Arnold V. Nat, Oxford: Oxford University Press.
- Everson, Stephen. 1990. *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Fogeline, Robert J. 1994. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press.
- Greco, John. 1999. "Introduction: What is Epistemology", in: *The Blackwell Guide to Epistemology*: edited by John Greco and Ernest Sosa. Oxford: Blackwell.
- Hookwey, Christopher. 1990. *Scepticism*. London: Routledge.
- Klein, Peter. 1987. "On Behalf of the Skeptic", in: *The Possibility of Knowledge: Nozick and His Critics*. edited by Steven Luper-Foy. New Jersey: Rowman and Littlefield.
- Landesman, Charles. 2002. *Skepticism: The Central Issues*. Oxford: Blackwell.
- Moore, Edward. J. 1959/1999. "A Defence of Common Sense", in: *The Theory of Knowledge*:

- Classical and Contemporary Readings*: edited by Louis Pojman. New York: Wadsworth Publishing Company.
- Moser, Paul K and Nat. Arnold V. eds. 1995. *Human Knowledge: Classical and Contemporary Approaches*. Oxford: Oxford University Press.
- Moser, Paul. 1997. "Epistemology", in: *Philosophy of Meaning, Knowledge and Value in the 20th Century*, edited by: John V. Canfield. London: Routledge.
- Nozick, Robert. 1981/1999. "Philosophical Explanations", in: *Skepticism: A Contemporary Reader*, edited by Kieth DeRose and Ted A. Warfield. Oxford: Oxford University Press.
- Pojman, Louis P. 2001 (2nd edition). *What Can We Know: An Introduction to the Theory of Knowledge*. Belmont: Wadsworth Thomson Learning.
- Pollock, John and Cruz, Joseph. 1999 2nd edition. *Contemporary Theories of Knowledge*. New Jersey: Rowman and Littlefield.
- Pritchard, Duncan. 2002. "Resurrecting the Moorean Response to the Sceptic". *International Journal of Philosophical Studies*. Vol.10. No. 3. PP. 283-307.
- Putnam, Hilary. 1981/1999. "Brains in a Vat", in: *Skepticism: A Contemporary Reader*, edited by Keith DeRose and Ted A. Warfield. Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, Richard. 1980. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Steup, Matthias. 1996. *An Introduction to Contemporary Epistemology*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Stroud, Barry. 1984. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Clarendon Press.
- Williams, Michael. 1999. "Skepticism", in: *The Blackwell Guide to Epistemology*, edited by John Greco and Ernest Sosa. Oxford: Blackwell.