

نقد و بررسی شکاکیت معاصر و دیدگاه رابرت نوزیک

عباس عارفی

اشاره

در طول تاریخ اندیشه و تفکر بشری، همواره در مقابل دیدگاه‌های واقع‌گرا و معتقد به یقین مطابق با واقع، نظریات مبتنی بر شکاکیت و تردید معرفت‌شناختی در این باب وجود داشته است. گرچه در دوره‌های مختلف، تقریرها و گونه‌های نسبتاً متفاوتی از آن ارائه شده است. یکی از اینها، تقریر معرفت‌شناس معاصر رابرت نوزیک است که با توجه به موضوع رایانه و هوش مصنوعی، سامان یافته است که البته خود او درصدد پاسخ به آن برآمده است.

این مقاله ضمن بیان سابقه تاریخی بحث، به طرح سرچشمه‌هایی که نوزیک در این تقریر از آنها تأثیر پذیرفته می‌پردازد، عدم کفایت پاسخ او به این تقریر را تبیین کرده و سرانجام ضمن پرداختن به آرای برخی از دیگر معرفت‌شناسان معاصر، رخنه‌ها و مشکلات این تقریر را روشن ساخته است.

شکاکیت معرفت‌شناختی، پایه‌پای معرفت‌گام برداشته و در قلمرو اندیشه، مراحل‌حلی را پشت‌سر نهاده و امروز نیز در کوچه‌های فلسفه، در کمین معرفت‌نشسته است. «شکاکیت» نوعاً

در هر عصری، به گونه‌ای خاص تجلی یافته و در قالب اصطلاحات، باورها و روح حاکم بر آن عصر نمودار می‌شود. بنابراین شکاکان نیز به تناسب هر عصری، با تدارک ابزارهای ویژه، در «میدان تصارع معرفت و شکاکیت» حضور می‌یابند. «مادر چه عصری زندگی می‌کنیم؟» می‌دانیم عصری که در آن به سر می‌بریم، «عصر کامپیوتر» نام دارد و امروزه با ابزار پیچیده و خیره‌کننده‌ای به نام «کامپیوتر»^۱ سرو کار داریم. ماشین‌هایی که در شکل پیشرفته آن، به کار فکری هم رو آورده و حتی گاهی در مسابقه مهارت در مسابقاتی مانند شطرنج از انسانها نیز پیشی می‌گیرند. از این رو چنین کامپیوترهایی را، به دلیل توانایی انجام کارهای فکری، «هوش مصنوعی»^۲ نام نهاده‌اند.

خمره نوزیک

شکاکیت معاصر و خمره نوزیک: رابرت نوزیک^۳ (Robert Nozick)، با توجه به شرایط بحث، در کتاب «تبیینات فلسفی»^۴ در راستای دفاع از «حق شکاک»^۵، به تقریر نوعی از «شکاکیت» می‌پردازد که نه تنها «معرفت»^۶، یعنی «باور صادق موجه»^۷ را از مدعیان معرفت، بلکه حتی «باور موجه» - باور عقلایی - را هم از آنان باز می‌ستاند. بنابراین این نوع شکاکیت از آن رو هولناک است که برای نبرد با «باور صادق موجه» - معرفت عقلانی - و نیز «باور موجه» - معرفت عقلایی - به میدان اندیشه آمده است، و نه تنها معرفت - باور عقلانی - را تهدید می‌کند، بلکه حتی معرفت متعارف و عقلایی مبتنی بر «عقل»^۸ سلیم^۹ را نیز از گزند خود مصون نمی‌گذارد. نوزیک، بعد از تقریر این نوع شکاکیت، در صدد برآمده است تا با ارائه «نظریه شرطی در باب شناخت»^{۱۰}، دست کم، از سنگر «باور موجه» دفاع کند، ولی ناقدان افکار وی، او را در این سنگر هم مورد تهاجم قرار داده و دفاع او از «باور موجه» را نیز در هم شکستند.^{۱۱}

این نوع شکاکیت عصری را می‌توان «شکاکیت کامپیوتری»^{۱۲} یا به تعبیر «پوتنم» (Hilary Putnam)، در کتاب «دلیل، صدق و تاریخ»^{۱۳}، «مغز در خمره»^{۱۴} نام نهاد. وجه تسمیه این نوع شکاکیت به این نام، به هنگام تقریر اشکال روشن خواهد شد. به هر حال این نوع شکاکیت «هویت عصری» دارد. به گونه‌ای که می‌توان گفت «روح شکاکیت معاصر» در «تقریر نوزیک از شکاکیت»، که ما آن را «خمره نوزیک» نام نهادیم، تجلی می‌یابد. نوزیک، در تقریر این نوع شکاکیت، از دکارت (Descartes) الهام گرفته است^{۱۴}، ولی آن را با تصویر نوینی، عرضه می‌دارد. ما در مطالعه سیر

تفکر ابو حامد محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰ ه. ق) نیز با رگه‌هایی از چنین شکاکیتی مواجه می‌شویم. فخرالدین رازی (۶۰۶-۵۴۴ ه. ق) نیز به نحو دیگری به این مسأله پرداخته است. بدین ترتیب ما با گونه‌ای از شکاکیت مواجهیم که فراز و نشیب‌هایی داشته و اکنون با تقریر نوینی به صحنه آمده است.

حلقه استلزام در خمره نوزیک: تقریری که نوزیک از شکاکیت ارائه می‌دهد، مبتنی بر «اصل انحصار»^{۱۵}، یعنی «اصل ماندن در محدوده استلزامات معلومه» است. این اصل را می‌توان برای سهولت تعبیر، «حلقه استلزام» نامید. این حلقه بیانگر این است که: اگر ما به ملازمه دو چیز با هم علم داشتیم، به «ملزوم» هم علم داشته باشیم، بالضرورة به «لازم» هم علم خواهیم داشت. مطلب را با ذکر مثال، توضیح می‌دهیم: فرض کنید کسی ملازمه «دانایی» و «توانایی» را بداند، و نیز بداند که «دانایی» حاصل است، پس نتیجه را هم باید بپذیرد. مثلاً بداند «اگر زید عالم باشد، آنگاه «وی تواناست» و نیز بداند که «زید عالم است»، پس نتیجه می‌گیرد که «زید تواناست». عکس نقیض این جریان هم، چنین است: اگر کسی نداند که «زید توانا است»، پس آنگاه نخواهد دانست که «زید عالم است» و یا این که اصلاً علم به ملازمه ندارد. یعنی نمی‌داند که اگر «زید عالم باشد»، آنگاه «زید تواناست». این همان نکته‌ای است که نوزیک از «اصل ماندن در محدوده استلزامات معلومه» مراد می‌کند. این نکته به زبان فرمول چنین است:

$$[Ka(p \rightarrow q) \& Kap] \rightarrow (Ka q)$$

فرمول حلقه استلزام

بیان فرمول: [اگر شخص a بداند -K- که «اگر p، آنگاه q» و بداند که P، پس آنگاه می‌داند که q].

فرمول عکس نقیض حلقه استلزام

$$(\sim Kaq) \rightarrow \sim [Ka(P \rightarrow q) \& KaP]$$

$$(\sim Kaq) \rightarrow [\sim Ka(P \rightarrow q) \vee KaP]$$

بیان فرمول عکس نقیض: اگر شخص a بداند که q، پس آنگاه می‌داند که [یا نمی‌داند که «اگر p

آنگاه q» یا نمی‌داند که p].

تبیین: در فرمول مذکور، با عکس نقیض حلقه استلزام، ما به این فرض رسیدیم که: اگر کسی به ملازمه بین دو قضیه علم داشت، و نیز علم به قضیه اول هم برای او حاصل شد، پس باید برای او نسبت به قضیه دوم هم معرفت حاصل شود. بنابراین هم اکنون که علم به قضیه تالی، برای او حاصل نیست، چند فرض متصور است. یکی اینکه $KaP \sim$ صادق باشد، و دیگر اینکه $Ka(p \rightarrow q)$ درست باشد، یا اینکه هم KaP و هم $K(p \rightarrow q)$ هر دو صادق باشند. مثلاً در صورتی که کسی بداند «اگر گربه سبیل داشته باشد، آنگاه می تواند روی دیوار راه برود» و بداند که «گربه سبیل دارد»، پس آنگاه خواهد دانست: «گربه می تواند روی دیوار راه برود.» عکس نقیض این قضیه چنین است: «اگر کسی نداند که گربه می تواند روی دیوار راه برود»، پس یا «علم به قانون ملازمه بین سبیل داشتن گربه و راه رفتن روی دیوار» ندارد و یا اینکه نمی داند «گربه سبیل دارد.»

مثال دیگر: فرض می کنیم شخص a بداند که P ، و مفاد قضیه P این باشد که «گربه، گربه است»، و نیز شخص a بداند: $(p \rightarrow q)$ و مفاد q ، در این رابطه، با این که «گربه، موش نیست»، برابر باشد، اکنون «حلقه استلزام» و عکس آن را در مورد مثال، تطبیق می کنیم.

$$[Ka (p \rightarrow q \ \& \ KaP) \rightarrow (Kaq)]$$

$$[(\sim Kaq) \rightarrow \sim [Ka (P \rightarrow q) \ \& \ KaP]]$$

$$[(\sim Kaq) \rightarrow [\sim Ka (P \rightarrow q) \vee KaP]]$$

مفاد تالی قضیه مذکور، $[\sim Ka (P \rightarrow q) \vee (\sim KaP)]$ ، در مورد مثال چنین است: شخص a یا نمی داند که «اگر گربه، گربه باشد، آنگاه گربه موش نیست» و یا نمی داند که «گربه، گربه است.» تا اینجا «اصل انحصار»^{۱۶} یعنی «اصل ماندن در محدوده استلزامات معلومه» را با ذکر چند مثال توضیح دادیم. نوزیک با اتکاب بر این اصل، در صدد ارائه تقریری از شکاکیت برآمد که اکنون به تشریح آن می پردازیم.

تقریر شکاکیت خمره ای: این نوع شکاکیت را می توان در دو مرحله تقریر کرد. اقتضای تقریر مرحله اول از شکاکیت خمره ای، ایجاد تردید در هویت آدمی و تبدیل او به ابزاری در دست نیروی قاهر است که او را همانند چیزی که شأنی جز شأن آلی و ابزاری ندارد، در راستای اهداف

خود به کار می‌گیرد. شکاک در این مرحله از مدعی معرفت می‌خواهد تا اثبات کند یک ماشین نیست، اما اقتضای مرحله دوم از تقریر شکاکیت خمره‌ای، ایجاد تشکیک در درستی ادراکات آدمی است. پس مقتضای مرحله اول از تقریر شکاکیت خمره‌ای، «سلب هویت آدمی» و تبدیل او به یک ماشین، کامپیوتر و... است، و اقتضای مرحله دوم آن، «سلب صحت ادراکات آدمی» است. اکنون، با این توضیح، به تقریر شکاکیت خمره‌ای در دو مرحله، با استفاده از «حلقه استلزام» می‌پردازیم.

مرحل تقریر شکاکیت خمره‌ای: شکاکیت خمره‌ای را می‌توان در دو مرحله تقریر کرد:

مرحله اول: بر اساس «اصل ماندن در محدوده استلزامات معلومه» (اگر کسی ملازمه بین دو قضیه را بداند، یعنی هم به ملازمه بین آنها و هم به مقدم قضیه استلزام، علم داشته باشد، بالضره به آنچه از این دو علم حاصل می‌شود، نیز علم خواهد داشت. فرض می‌کنیم قضایایی با این مشخصات، در اختیار داریم:

$P =$ «من در حال خواندن کتاب فلسفی هستم»

$q =$ «من مغزی در خمره نیستم»

$a =$ شخص خاص

$[Ka (p \rightarrow q \ \& \ Kap) \rightarrow (Ka q)]$

بیان قضیه: در این مسأله فرض بر این است که جمع بین «بودن مغزی در خمره» و «در حال مطالعه بودن» ممکن نیست. اگر کسی مدعی باشد که اکنون در حال خواندن یک کتاب فلسفی است، پس چگونه ممکن است مغزی در خمره باشد که با ابزار الکتریکی تحریک می‌پذیرد؟ ادعای گزاره «من در حال خواندن کتاب فلسفی هستم» این است که من انسانم و با این فرض مشغول مطالعه کتاب فلسفی هستم. پس مفاد قضیه مذکور این است، «در صورتی که من بدانم: اگر در حال مطالعه کتاب فلسفی هستم، پس مغزی در خمره نیستم، و از طرفی من می‌دانم که «در حال مطالعه کتاب فلسفی هستم»، پس با وجود این دو فرض، خواهم دانست که «من مغزی در خمره نیستم».

اکنون به عکس نقیض قضیه مذکور توجه می‌کنیم:

$$\sim Kaq \rightarrow \sim [Ka (P \rightarrow q) \& (KaP)]$$

$$\sim Kaq \rightarrow \sim [Ka (P \rightarrow q) \vee (\sim KaP)]$$

مفاد قضیه عکس نقیض این است: اگر من ندانم که «مغزی در خمره نیستم»، پس یا نمی دانم «اگر من در حال مطالعه کتاب فلسفی باشم، آنگاه مغزی در خمره نیستم» و یا اینکه نمی دانم «من در حال مطالعه کتاب فلسفی هستم» در این صورت، از آنجا که $Ka (P \rightarrow q)$ را به عنوان مفروض خود پذیرفته ایم، یعنی پذیرفته ایم که «اگر ما در حال مطالعه کتاب فلسفی باشیم، پس مغزی در خمره نیستیم»، پس در اینجا باید از منفصله $[\sim Ka (P \rightarrow q) \vee \sim KaP]$ ، گزینه $\sim KaP$ را بپذیریم. در نتیجه «اکنون که من نمی دانم در حال مطالعه کتاب فلسفی هستم»، به این دلیل است که نمی دانم «مغزی در خمره نیستم» و هکذا سایر قضایا.

نتیجه ای که از این مرحله از تقریر شکاکیت خمره ای می گیریم، این است که ما نمی توانیم ثابت کنیم، ماشین نیستیم. پس چگونه می توانیم «معرفت» و حتی «باور موجه»، و حتی بالاتر، «باور» هم داشته باشیم؛ زیرا «باور» کار انسان است نه ماشین. پس فرمول مذکور برای «باور» را می توان چنین نوشت:

$$[[Ba(P \rightarrow q) \& BaP] \rightarrow Baq \equiv \sim Baq] \rightarrow \begin{cases} \sim [Ba(P \rightarrow q) \& \sim BaP] \\ [\sim Ba(P \rightarrow q) \vee \sim BaP] \end{cases}$$

نتیجه فرمول نیز این خواهد بود که بر اساس مرحله اول از تقریر شکاکیت خمره ای، نه تنها «معرفت»، یعنی «باور صادق موجه» - معرفت عقلانی - مورد مناقشه قرار گرفت، بلکه «باور موجه» - معرفت عقلایی - نیز مورد تردید واقع شد، و در نهایت اصل «باور» - فهم و ادراک - نیز از گزند شکاکیت مصون نماند و حتی «هویت انسانی» هم با فرضیه «ابزار انگاری» در هاله ای از ابهام فرو رفت.

مرحله دوم: در دومین تقریر از شکاکیت خمره ای، متغیر دیگری به میدان منازعه وارد می شود که موجودی شریر، فریبکار و حيله گر است و القانات او موجب می شود تا ما در حوزه اندیشه به خطا رفته، مجالی برای دستیابی به صدق نداشته باشیم. شاید بگویید: ما هنوز احراز نکرده ایم که موجود شریری ما را فریب داده باشد، ولی باید گفت احتمال وجود چنین موجود

شریر و فریبکاری امکان ادعای برخورداری از معرفت را از شما خواهد گرفت؛ چرا که: «إِذْ جَاءَ الْاٰخِثَالُ بَطْلًا لِّاِسْتِزْلَالٍ.» پس احتمال موجود شریری مانند شیطان و... می تواند ضربه‌ای مهلک به کیان «معرفت» زده، و هویت «صدق» را از آن باز ستاند.

خمره نوزیک در کلام نوزیک: رابرت نوزیک (Robert Nozick)، در کتاب «تبیینات فلسفی»، تحت عنوان «احتمالات شکاکانه»،^{۱۷} چنین می نگارد:^{۱۸}

«شکاک غالباً به اموری اشاره می کند که شخص، به آنها معتقد است هرچند که باطل باشند. پس در واقع چنین شخصی شاید فریب «شیطان» را خورده باشد، یا در حال رؤیا به سر برد، و یا در مخزنی در جایی شناور بوده و مغزش از ناحیه عوامل بیرونی تحریک شود، اما در هر صورت او به قضیه P معتقد است، هرچند که قضیه مزبور کاذب باشد.»^{۱۹}

خواب دکارت و خمره نوزیک: پیشتر اشاره کردیم که نوزیک، در تقریر شکاکیت کامپیوتری، از دکارت الهام گرفته است. اکنون مناسب است که آنچه را دکارت درباره رابطه ارزش ادراک و احتمال تحقق چنین فرایندی در خواب، در نخستین تأمل از کتاب تأملات آورده، مورد مطالعه قرار دهیم.

دکارت در کتاب «تأملات در فلسفه اولی» می نویسد:

«با این همه، در اینجا باید در نظر داشته باشم که من انسانم و در نتیجه عادت به خواب دارم و همین چیزهایی را که این دیوانگان در بیداری می بینند - و حتی گاه چیزهایی را که واقعیت کمتری دارند - در خواب می بینم. بارها شب خواب دیده ام که همین جا لباس پوشیده و کنار آتش نشسته ام، در حالی که... در درون بستر آرمیده بودم. هم اکنون برای من به خوبی نمودار است که با چشم های خفته به این کلغذ نگاه نمی کنم، این سری که می جنبانم در خواب نیست، این دست را از روی قصد و آگاهی کامل می گشایم و این را ادراک می کنم. حوادثی که در خواب اتفاق می افتند هیچ کدام این طور واضح و متمایز به نظر نمی آیند، اما وقتی به دقت می اندیشم، به یاد می آورم که در خواب، فراوان با این قبیل اوهام، فریب خورده ام و چون در این اندیشه درنگ می کنم، با وضوح تمام می بینم که هیچ علامت قطعی در دست نیست که بتوان به دقت میان خواب و بیداری فرق نهاد. در اینجا جاست که سخت سرگردان می شوم و این سرگستگی به حدی است که تقریباً می توانم قانع شوم که در خوابم.»^{۲۰}

دکارت نیز در واقع از «اصل ماندن در محدوده استلزامات معلومه» استفاده کرده است. بنابراین می‌توان گفت «خمره نوزیک» بیان دیگری از «خواب دکارت» است. دکارت در پایان تأمل اول از کتاب تأملات، با طرح «فرضیه فریب شیطانی» در فرایند ادراک، چنین می‌نگارد:

«بنابراین فرض می‌کنم که نه یک خدای واقعی - که سرچشمه اصلی حقیقت است - بلکه شیطانی شریر و بسیار مکار و فریبکار تمام مهارت خود را در فریفتن من کار بسته است. فرض می‌کنم که آسمان، هوا، زمین، رنگها، اشکال، صداها و تمام اشیاء خارجی که می‌بینم، اوهام و فریب‌هایی باشد که این شیطان برای سید خوش‌باوری من از آنها استفاده می‌کند...»^{۲۱}

خمره نوزیک و رؤیای غزالی: ابوحامد محمد غزالی، (۵۰۵-۴۵۰ ه. ق)، در کتاب «المنقذ من الضلال»، سالها پیش از نوزیک و دکارت، فرض «هویت رؤیایی» ادراکات آدمیان را مطرح و این‌گونه تقریر کرده است:

«أما تراک تعتقد فی النوم اموراً و تخیل احوالاً، و تعتقد لها ثباتاً و استقراراً، أولاتشک فی تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم انه لم یکن لجمیع متخیلاک و معتقداتک اصل و طائل، فیم تأمن أن یكون جمیع ما تعتقده فی یقظتک بحس أو عقل هو احق بالاضافة الی حالتک؟ لکن یمکن ان تطراً علیک حالة، یكون نسبتها الی یقظتک، کنسبة یقظتک الی منامک، و تكون یقظتک نوماً، بالاضافة الیها، فاذا آوردت تلك الحالة، تیقت ان جمیع ما تو همت بعقلک خیالات لا حاصل لها.»^{۲۲}

«آیا نمی‌بینی که در خواب به چیزهایی معتقد می‌شوی و حالاتی را تخیل می‌کنی با این باور که از ثبات و استقرار برخوردارند یا اینکه نسبت بدانها شک روا نمی‌داری، اما پس از بیداری درمی‌یابی که هیچ یک از متخیلات و معتقدات نه اصلی داشته‌اند نه سودی؟ پس چگونه ایمنی از اینکه تمامی آنچه در بیداری، با حس یا عقل، معتقدی که نسبت به این حالت حق است [اینگونه نباشد؟] با اینکه امکان دارد برای حالتی پیش آید که نسبتش به بیداری تو همچون نسبت بیداری است به خواب باشد - یعنی بیداریت نسبت بدان، خواب محسوب شود - و در چنین حالتی است که یقین خواهی کرد تمامی آنچه با عقل خویش توهم کرده‌ای خیالاتی بی‌اساس بوده‌اند.»

از عبارت غزالی نیز این نکته مستفاد می‌شود که ما تا به مرحله‌ای از ادراک نرسیده‌ایم که اگر وضعیت فرق می‌کرد، ادراک ما هم تغییر می‌یافت، هنوز به «ادراک مضمون الصدق» نرسیده‌ایم. اگر ما ادراکات کنونی را در صورتی که در خواب هم به سر می‌بردیم، یا کامپیوتر و...، بودیم نیز

می‌داشتیم، پس از کجا معلوم که ما هم اکنون نیز ادراکاتی مطابق با واقع داریم؟
 فخر رازی و خمره نوزیک: فخرالدین رازی، معروف به امام المشککین، (۶۰۶-۵۴۴ ه. ق)،
 نیز تقریر عالمانه‌ای را از خمره نوزیک (ماندن در محدوده استلزامات معلومه) ارائه کرده است.
 وی در کتاب «محصل افکار المتقدمین و المتأخرین» چنین می‌نگارد:

«انّ النائم يرى في النوم شيئاً و يجزم بثبوته، ثم يتبين له في اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلاً، و اذا جاز ذلك فليَم لا يجوز أن يكون هنا حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه في اليقظة... انّ صاحب البرسام قد يتصور صوراً لا وجود لها في الخارج، و يشاهدها و يجزم بثبوتها و وجودها و يُصيح خوفاً منها، و هذا يدل على أنه يجوز أن تعرض للإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بموجود في الخارج موجوداً، و إذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأصحاء. فإن قلت: الموجب لتلك الحالة هو المرض فعند الصحة لا يوجد، قلت: إنتفاء السبب الواحد لا يوجب انتفاء الحكم...»^{۲۳}

«شخص خوابیده، در خواب خویش چیزی می‌بیند و به تحقق آن جزم می‌ورزد، اما پس از بیداری درمی‌یابد که آن جزم، باطل بوده است. وقتی چنین چیزی امکان دارد، چگونه امکان نخواهد داشت که حالت سومی باشد که در آن، کذب آنچه در بیداری دیده‌ایم برایمان آشکار شود؟... آنکه به بیماری ذات‌الجنب مبتلا است گاهی صورتهایی تصور می‌کند، که در خارج وجود ندارند، اما او آنها را مشاهده می‌کند، به تحقق و وجودشان جزم می‌ورزد، و از بیم آنها فریاد می‌کشد. این امر دلالت می‌کند بر اینکه امکان دارد برای انسان حالتی پیش آید که به واسطه آنچه را در خارج وجود ندارد موجود بینگارد. حال که چنین است، به چه دلیل آنچه افراد سالم می‌بینند این گونه نباشد؟ اگر بگویید که آنچه موجب چنین حالتی می‌شود، بیماری است و هنگام سلامت چنین چیزی پیش می‌آید در پاسخ خواهیم گفت که از میان رفتن سبب واحد، موجب از بین رفتن حکم نمی‌شود...»

فخر رازی در این نوشته که در باب اندیشه شک نگاشته است، این فرض را مطرح می‌کند که ممکن است آدمی نسبت به اموری جزم داشته باشد که در عین حال که فی الواقع بهره‌ای از حقیقت ندارند، ولی جزم او به آنها تحقق دارد. بدین ترتیب فخر رازی نیز به تقریر دیگری از «خمره نوزیک» پرداخته است.

مولوی نیز به مناسب دیگری به همین خمره اشاره می‌کند. آنجا که در تعریض به فلاسفه‌ای که منکر شیطانند، می‌گوید:

فلسفی مر دیورا منکر بُود خود در آن دم، سُخره دیوی بُود آنچه گذشت گزارشی اجمالی از «تقریر نوزیک از شکاکیت» بود که ما آن را «خمره نوزیک» و همچنین تقاریر دیگری از آن را نیز از زبان دیگران شنیدیم. گرچه این نوع تقریر از شکاکیت، سابقه دیرینه دارد، اما بیان نوزیک از آن، ممتاز و یگانه است و شاید به همین لحاظ است که چنین مورد توجه معرفت شناسان واقع و در باب آن، به نقد و تأیید سخن گفته شده است.

معرفت و خمره نوزیک (Nozick)

تا اینجا به تقریر «خمره نوزیک» پرداختیم و اکنون تلاش خواهیم کرد تا از این خوان عبور کرده و امکان تحقق معرفت را در «خمره نوزیک» به نظاره بنشینیم. در اینجا ذکر این نکته لازم است که وضعیت «خمره نوزیک» در ساحت معرفت شناسی معاصر به گونه ای است که اگر بخواهیم تمام ابعاد و جوانب آن را به طور گسترده بررسی کنیم، سخن به درازا می کشد. از این رو ما در حل مسأله «خمره نوزیک» راه اختصار را می پوییم؛ چرا که تفصیل بحث در این باره، در خور رساله ای مستقل است، ولی با این حال می کوشیم تا «نقطه ثقل خمره نوزیک» را شناسایی کرده و پاسخی نسبتاً دقیق برای آن تدارک ببینیم.

در اینجا برای آن که با آگاهی بیشتری به نقد و بررسی «خمره نوزیک» بپردازیم، ابتدا به تحلیل «لایه های خمره نوزیک» می پردازیم.

لایه های خمره نوزیک: با بررسی و تأمل درباره «خمره نوزیک» می توانیم برای آن سه لایه

تشخیص دهیم.

الف - لایه رؤیایی: این لایه در واقع توضیح دهنده «اصل انحصار»، یعنی «ماندن در محدوده استلزامات معلومه» بر اساس خواب و رؤیاست. به عبارت دیگر این لایه، بیانگر فرض وجود هویت رؤیایی ادراکات آدمیان است. اصولاً بحث درباره رابطه بین رؤیا و معرفت، بحث دامنه داری است که پیشینیان به آن توجه داشته اند. چنانکه نمونه هایی از این فرض را از غزالی، فخر رازی، و دکارت نقل کردیم، و هم اکنون نیز همین فرض، که مناقشه ای است در باب معرفت، در محافل فلسفی و معرفت شناختی تحت عنوان «رؤیا و شکاکیت»^{۲۴} به حیات خود ادامه می دهد.^{۲۵}

لایه رؤیایی خمره نوزیک، در واقع درصدد تشکیک در وثاقت ادراکات، بر اساس فرض

رؤیایی بودن موقعیت ادراکی است. یعنی چون شما نمی دانید که هم اکنون خواب نیستید، پس نمی دانید که اکنون روز است، یا $۴ = ۲ + ۲$ ، و...

ب - لایه شیطانی: این لایه خمره نوزیک به این لحاظ موسوم به «لایه شیطانی» شده، که مبتنی بر فریب شیطان و موجود فریبکاری است که در صدد به خطا انداختن آدمی در ادراکاتش است. شما نمی دانید هم اکنون روز است؛ زیرا نمی دانید که این ادراک را به غلط شیطان یا موجود شریر و فریبکار دیگری به شما القاء نکرده است. این لایه نیز مورد توجه پیشینیان بوده و هم اکنون نیز مورد گفتگو در محافل فلسفی و معرفت‌شناختی است.^{۲۶}

ج - لایه رایانه‌ای: این لایه خمره نوزیک، در واقع لایه مستحده و نوظهوری است که «شک‌آوران معاصر» بعد از اختراع کامپیوتر و بخصوص پس از آن که «ماشین متفکر تورینگ» و «هوش مصنوعی» ساخته شد، به لایه‌های دیگر «شکاکیت خمره‌ای» افزودند. مفاد این لایه این است که مثلاً شما نمی دانید هم اکنون روز است؛ زیرا نمی دانید که رایانه‌ای برنامه‌ریزی شده در دست یک مهندس طراح نیستید. لایه رایانه‌ای خمره نوزیک دارای دو شاخه است:

۱. شاخه ابزار: اگر شما رایانه‌ای برنامه‌ریزی شده توسط یک مهندس طراح باشید، پس شما ابزاری بیش نیستید که یک برنامه را اجرا می‌کنید. پس چگونه ممکن است «معرفت» داشته باشید؟!

۲. شاخه فریب: اگر شما ندانید که مقهور طراحی مهندسی فریبکار نیستید که فریب‌های خود را در قالب برنامه‌هایی به شما القاء می‌کند، پس شما منطقیاً معرفت نخواهید داشت. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، شاخه ابزار لایه رایانه‌ای خمره نوزیک، فرض ابزار بودن آدمیان را موجب نفی معرفت از آنان دانسته، و شاخه فریب آن نیز فرض حیله و فریبکاری مهندس طراح را باعث مناقشه در وثاقت ادراک آدمیان می‌داند.

بدین ترتیب برای گذر از این خوان شکاکیت، یعنی خمره نوزیک، باید از مراحل گذر کرد: اولاً: باید ثابت کرد که انسان صرفاً ابزاری کور و بدون فهم، مثل دستگاه کامپیوتر، ساخته دست مهندسی طراح نیست.

ثانیاً: باید بررسی کرد که ادراکات او با رؤیا و خواب چه نسبتی دارد؟

ثالثاً: باید این فرض را مورد مطالعه قرار داد که آیا آدمی منطقیاً می‌تواند مدعی شود که

ادراکات او از هرگونه فریبی پیراسته و ضرورتاً با صدق ملازمه دارد یا چنین امری ممکن نیست؟ ولی قبل از این که به پاسخگویی به مسائل مطروحه در «خمره نوزیک» بپردازیم. به برخی از تلاش‌هایی که برای رهایی از این خمره انجام گرفته است، نگاهی گذرا خواهیم داشت و سپس با نگاهی نقادانه، این پاسخ‌ها را ارزیابی خواهیم کرد و سپس می‌کوشیم تا از این خمره درگذریم.

پاسخ‌های متنوع برای خمره نوزیک: فلاسفه و معرفت‌شناسان با مشرب‌های گوناگون درصد پاسخگویی به مسائل مطرح شده در قالب «خمره نوزیک» برآمده‌اند. این پاسخ‌ها در ازمنه گذشته عموماً مربوط به لایه رؤیایی و لایه شیطانی خمره نوزیک بوده است. ولی معرفت‌شناسان معاصر می‌کوشند تا به لایه رایانه‌ای خمره نوزیک، که مستحده و نوظهور است نیز بپردازند. اینک به چند نمونه از پاسخ‌های ارائه شده به جلوه‌های رؤیایی، شیطانی و رایانه‌ای خمره نوزیک، می‌پردازیم.

ابوحامد محمد غزالی که روزی در این خمره افتاده است، پاسخی نظری برای رهایی از این مشکله نمی‌یابد، ولی بالأخره خداوند او را از این خمره رهایی می‌بخشد، چنانکه می‌نویسد:

«فلما خطر لي هذه الخواطر، انقدحت في النفس، فحاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر اذ لم يكن دفعه الا بالدليل، و لم يكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الأولية، فاذا لم تكن مسلمة، لم يمكن ترتيب الدليل... حتى شفى الله تعالى عن ذلك المرض و عادت النفس الى الصحة و الاعتدال و رجعت الضروريات مقبولة موثوقاً بها على أمن و يقين، و لم يكن ذلك بنظم دليل و ترتيب كلام، بل بنور يقذفه الله في الصدور و ذلك النور هو مفتاح اكثر المعارف.»^{۲۷}

«وقتی این امور به ذهنم خطور کرد در نفسم تأثیر گذارد و در پی علاج آن برآمدم. اتماع عملی نشد؛ زیرا دفع آنها جز با دلیل امکان نداشت و دلیل جز از ترکیب معلومات اولیه ترتیب نمی‌یابد، بدینسان اگر این معلومات پذیرفته شده نباشند، ترتیب دادن دلیل امکان نخواهد داشت... تا اینکه خداوند این بیماری را شفا داد و نفس به صحت و اعتدال بازگشت و ضروریات، دوباره پذیرفته شدند و با امن و یقین بدانها اطمینان حاصل شد. این کار با سامان دادن دلیل و ترتیب دادن سخن نبود، بلکه با نوری بود که خداوند در دلها می‌افکند و آن نور، کلید اکثر معارف است.»

دکارت، بعد از آنکه در تأمل اول از کتاب «تأملات» برای رسیدن به یقین متافیزیکی، یعنی یقین منطقی، از «شک روشی» استفاده می‌کند و خود را گرفتار لایه رؤیایی و لایه شیطانی حلقه

استلزام می‌سازد. در تأملات بعدی درصدد برمی‌آید تا از شکاکیتی که خود به دست خود آن را ساخته، رهایی یابد. برای این منظور، وی از قضیه «من می‌اندیشم، پس هستم» شروع می‌کند و آن را نقطه ثقل اندیشه خود قرار می‌دهد. و می‌نویسد:

«ارشمیدس برای از جا کردن کره خاکی و انتقال آن به مکان دیگر، تنها خواستار یک نقطه ثابت و مطمئن بود. من هم اگر بخت یاری کند و تنها به یک امر یقینی و تردیدناپذیر دست یابم، حق دارم عالی‌ترین امید را داشته باشم... اما من پیش از این خود را قانع کردم که اصلاً چیزی در عالم، وجود ندارد؛ نه آسمانی، نه زمینی، نه نفوسی و نه ابدانی، ولی آیا اطمینان یافتیم که خودم هم وجود ندارم؟ هرگز! اگر من درباره چیزی اطمینان یافته باشم، بصرافاً درباره چیزی اندیشیده باشم، بی‌گمان می‌بایست وجود داشته باشم، اما نمی‌دانم کدام فریبکار بسیار توانا و تردست است که همواره با تمام مهارت خود را در راه فریفتن من بکوشد، هرگز نمی‌تواند کاری کند که من در همان حال که فکر می‌کنم چیزی هستم، معدوم باشم... سرانجام باید به این نتیجه رسید و یقین کرد که قضیه «من هستم»... بالضروره صادق است.»^{۲۸}

به این ترتیب دکارت از قضیه «من می‌اندیشم» آغاز می‌کند و به قضیه یقینی «من هستم» یا «من وجود دارم»، که حتی فریب شیطان در آن کارگر نیست، می‌رسد و سپس ملاک صدق آن را «وضوح» و «تمایز» قرار می‌دهد و دستگاه معرفتی خود را بر اساس این دو ملاک بنا می‌کند. بعد از دکارت، فلاسفه و معرفت‌شناسان زیادی، هر یک بر مبنای مشارب فکری خاص خود و به مقتضای نگرشی که به «معرفت» و «توجیه» داشته‌اند، به «شکاکیت خمره‌ای» خصوصاً در جلوه رؤیایی و شیطانی آن پرداخته‌اند، ضمن آن که اینک می‌توان بر اساس مبانی فکری آنان پاسخی نیز برای این مشکل فراهم نمود، که البته پرداختن به نقل و بیان آنها سخن را به درازا خواهد کشاند و لذا به اشارتی اکتفا می‌کنیم.

اگر جهت‌گیری معرفت‌شناسی غرب از دکارت تا کانت، و از کانت تا کنون را پرداختن به مسأله شکاکیت بدانیم، پس می‌توانیم فی‌الجمله ادعا کنیم که نوعاً مکاتبی که برای توجیه معرفت قدرافراشته‌اند، به نوعی خود را درگیر مسأله «شکاکیت خمره‌ای» نیز ساخته‌اند. همان‌گونه که می‌دانید «توجیه» دارای گونه‌های متعدد، و شاکله‌های مختلف است. مثلاً مکتب «عرف اندیشی»^{۲۹} که ساخته و پرداخته توماس رید (Thomas Reid) و جورج ادوارد مور (G.E. Moor) است، همان‌طور که به «توجیه معرفت» توجه دارد، به مقابله با «شکاکیت» نیز می‌پردازد. مکتب

«برون گروی»^{۳۰} نیز که یکی از «شاکله‌های توجیه» است، نه تنها از طریق «برون گروی» به توجیه معرفت می‌پردازد، بلکه درصدد برمی‌آید تا از این طریق به مقابله با شکاکیت هم بپردازد، و از قضا خود نوزیک نیز خواسته است تا از طریق توجیه برون گروی مبتنی بر نظریه شرطی، با شکاکیتی که خود مطرح ساخته، مقابله کند، ولی این راه نوعاً مقبول معرفت‌شناسان دقیق‌النظر واقع نشده و شکاکان را نیز خرسند نساخته است.^{۳۱} راه‌حل برون‌گروانه‌ای که نوزیک برای مقابله با شکاکیت انتخاب کرده، امروزه در کتب معرفت‌شناسی مانند خود «خمره نوزیک» مورد گفتگوی فراوان واقع شده است.

اصولاً امروزه مقابله با شکاکیت و از جمله شکاکیت خمره‌ای، حال و هوای دیگری دارد. گیلبرت هارمان، در کتاب «شکاکیت و تعریف شناخت»، که به راهنمایی نوزیک نوشته شده، گزارشی از راه‌حل‌های نوین مواجهه با شکاکیت را ارائه می‌دهد. بعضی از راه‌های مواجهه با شکاکیت به گونه‌ای است که آن را «بی‌معنا» جلوه می‌دهد. مثلاً گواپین که بانی مکتب «کل‌انگاری»^{۳۲} است، و صدق را براساس شاکله مفهومی توجیه می‌کند، بر این اعتقاد است که اصولاً شکاکیت بر اساس شاکله مفهومی ما، بی‌معنا؛ نامعقول و حتی «خودشکن»^{۳۳} است. چنانکه پوتنم (Putnam) نیز به نحو دیگری به این نظر گراییده است.^{۳۴} و نهایتاً هارمان نیز به تبع نوزیک معتقد است: «شکاکیت» معقول است و نمی‌توان آن را براساس اصل «معناداری» رد کرد، ولی چندان جدی نیست. مضافاً اینکه ما می‌توانیم استدلال کنیم فرضیه ما بهتر از فرضیه یک شکاک است؛ زیرا ساده‌تر بوده و تبصره کمتری می‌خواهد. از این رو هارمان نتیجه می‌گیرد که گرچه «شکاکیت» فی حد نفسه معقول است، ولی از آنجا که تبیین حوادث عالم با تئوری شکاکیت دشوار و محتاج تبصره‌های بیشتری است، پس نباید آن را جدی گرفت، و لذا می‌توان به راحتی آن را کنار گذاشت. سپس هارمان برای توضیح مراد خود از مثالی استفاده می‌کند و می‌گوید: فرض کنید ما می‌گوییم: «جهان هزاران سال قبل به وجود آمده است»، ولی شکاک می‌گوید: «جهان پنج دقیقه قبل به وجود آمده است.» در اینجا اگر «کل حوادثی که در جهان رخ داده است» را در نظر بگیریم، آیا ممکن است همه این حوادث در پنج دقیقه قبل رخ داده باشد؟! لذا هارمان نتیجه می‌گیرد: شکاکیت معقول است، ولی نسبت به فرضیه ما ناموجه است. پس جدی نیست، و نباید آن را جدی گرفت! و «شکاکیت خمره‌ای» نیز شکاکیتی است که نباید آن را به جد

انگاشت. ۲۵

آنچه گذشت نمایی از پاسخ‌هایی بود که معرفت‌شناسان غرب در رابطه با «خمره نوزیک» ارائه کرده‌اند. اینک به‌طور فشرده این پاسخ‌ها را با نگاه نقد می‌نگریم.

نقد و بررسی: به‌طوری که ملاحظه کردیم، پاسخ‌های متنوعی از گذشته تا امروز، به «خمره نوزیک» یا «شکاکیت خمره‌ای» داده شده که تنوع پاسخ‌ها در واقع بیانگر نوع نگرش پاسخ‌دهندگان به مسأله «معرفت»، «توجیه» و نیز «شیوه برخورد با شکاکیت» است. نوعاً معرفت‌شناسان معاصر غرب به «معرفت» و «توجیه» با تسامح می‌نگرند، و در این زمینه نیز ملاحظه می‌شود که چگونه این تسامح خود را در نحوه مواجهه با شکاکیت نیز نشان می‌دهد، ولی همان‌طور که می‌دانیم «معرفت»، یعنی معرفت تصدیقی بالمعنی الأخص، عبارت است از: «تصدیق جازم مطابق با واقع منطقاً تشکیک‌ناپذیر» و «توجیه» نیز آن راهی است که منطقاً ما را به چنین معرفتی نائل کند. پس در اینجا می‌گوییم: پاسخ منطقی به شکاکیت نیز این است که راهی را نشان دهیم که منطقاً شکاکیت را مندفع سازد. اکنون اگر با این نگرش به «معرفت»، «توجیه» و «شیوه مواجهه با شکاکیت» بنگریم، خواهیم دید که نوعاً راه‌هایی که امروزه برای پاسخ شکاکیت ارائه می‌شود، اگر شکاک منطقاً شکاک باشد، این پاسخ‌ها را به تمسخر خواهد نگرید. البته انصاف این است که تا حدودی دکارت با شیوه منطقی حرکت کرده، گرچه این راه منطقی را با موفقیت به پایان نبرده است. بدین ترتیب: می‌بایست در تدارک پاسخی بود که بتواند از عهده پاسخگویی منطقی به مسائل «شکاکیت خمره‌ای» برآید.

خمره نوزیک و پاسخی دیگر: اکنون می‌کوشیم تا پاسخی منطقی برای «شکاکیت خمره‌ای» تدارک کنیم و بر اساس آن «لایه‌های سه‌گانه خمره نوزیک» را منطقاً از هم پیرا کنیم. بدین منظور در ابتدا بر این نکته تأکید می‌ورزیم که هر انسانی، اگر به خود مراجعه کند، در خواهد یافت که دارای قدرت تشخیص و داوری، و واجد حقیقتی است به نام «ادراک» یا «فهم» یا «قدرت تشخیص» که این امر او را فراتر از ماشین و ابزار قرار می‌دهد. البته حقیقت این امر را باید با درون کاوی فهم کرد؛ زیرا «فهم» از آن ماست. پس باید به خود مراجعه کنیم و قهرراً در این صورت خود را واجد «قدرت تشخیص» خواهیم یافت. پس اینک به مدد این تشخیص، به تخریب لایه‌های خمره نوزیک می‌پردازیم.

تخریب لایه‌های خمره نوزیک: پیش از این دانستیم که «خمره نوزیک» دارای سه لایه است: لایه رؤیایی، لایه شیطانی و لایه رایانه‌ای. اکنون به ترتیب، این سه لایه را، از دو سنگر مقدم معرفت، یعنی وجدانیات و اولیات، مورد تهاجم قرار داده و منطقاً «خمره شکاکیت» را فرو خواهیم شکست.

۱. تخریب لایه رؤیایی: چنانکه اشاره کردیم، ما در اینجا از سنگرهای مقدم معرفت، یعنی وجدانیات و اولیات، دفاع می‌کنیم؛ زیرا معارف دیگر نیز تیقن خود را از اینها وام می‌گیرند، و اگر بتوانیم آنها را از «شکاکیت خمره‌ای» نجات بخشیم، معارف نظری نیز از تیررس آن مصون خواهند ماند. در ابتدای این مسیر خاطر نشان می‌سازیم که «خواب»، یک امر نسبی است. چنانکه غزالی نیز با نقل حدیثی از حضرت پیامبر (ص) به این مطلب اشاره کرده است.

«لعل تلك الحالة هي الموت اذ قال رسول الله ﷺ: الناس نيام فاذا ماتوا اتبهوا، فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الاخرة، فاذا مات ظهرت له الأشياء على خلاف ما شاهده الآن، و يقال له عند ذلك: فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد.»^{۳۶}

«شاید آن حالت، مرگ باشد؛ زیرا رسول خدا (ص) فرمود: «مردمان در خوابند؛ آنگاه که بمیرند بیدار می‌شوند.» شاید زندگانی دنیا نسبت به آخرت، خواب باشد. و بدینسان وقتی شخص بمیرد امور را برخلاف آنچه اکنون می‌بیند مشاهده کند و در آن هنگام بدو بگویند: پرده‌ات را از تو کنار زدیم و در این روز چشمت تیز است.»

با تحلیل دقیق چنین بر می‌آید که مرحله ادراکی خاص، می‌تواند نسبت به مرحله دیگر ادراک به عنوان «رؤیا» تلقی شود. از این رو، می‌توان «دنیا» را نسبت به «آخرت»، «خواب» محسوب داشت، ولی نکته قابل توجه این است که هر مرحله ادراکی، ولو این که نسبت به مرحله دیگر، «رؤیا» تلقی شود، صرف رؤیا بودن آن آسیبی به «معرفت» در آن مرحله نخواهد زد. پس در هر مرحله ادراکی، ولو اینکه نسبت به مرحله ادراکی دیگر «رؤیا» نامیده شود، می‌توان قضایای بدیهی و نظری داشت. لذا ما در خواب نیز می‌توانیم «قضایای وجدانی» داشته باشیم که حاکی از حالات نفسانی ما در عالم رؤیاست، و نیز واجد قضایای اولی شویم که تصور طرفین آنها برای جزم به صدقشان کافی است، و به دنبال آن نیز قضایای نظری داشته باشیم که بر اساس ارجاع به بدیهیات به تیقن می‌رسند. بر این اساس، فرضاً مرحله‌ای که هم‌اکنون در آن هستیم، «خواب»

باشد، باز مبانی معرفت از این ناحیه آسیب نخواهد دید و راه برای وصول به معرفت یقینی مسدود نخواهد شد. نکته دیگر این که «رؤیا» در مورد «رؤیا بودن» خود حقیقت است. رؤیا مرحله‌ای از ادراک است که گاهی حقایق عالم در ظرف آن به صورتی خاص جلوه می‌کند و بدینسان تعبیر خواب نیز ممکن می‌شود. در اینجا تأمل و دقت در تعبیر خواب ابن‌سیرین، مطالعه تعبیر حضرت یعقوب (ع) از خواب فرزندش یوسف (ع) و تعبیر حضرت یوسف (ع) از خواب عزیز مصر، که در قرآن مجید از آنها یاد شده^{۳۷}، و تفکیک انواع خواب‌ها - اضغاث احلام و... - از یکدیگر، می‌تواند از استبعاد این قضیه بکاهد که خواب در رؤیا بودن خود حقیقت است، و حتی گاهی حقایق عالم به جلوه‌ای خاص در عالم رؤیا برای ما تجلی می‌یابد. چنانکه ممکن است کسانی که به مرحله کشف و شهود رسیده‌اند، بواطن اشخاص و حوادث را در مرحله شهود فراحسی، به گونه‌ای خاص مشاهده کنند. مثلاً «مال یتیم خوردن» را به صورت «آتش خوری» که در واقع باطن اولی است، شهود کنند. چنانکه در قرآن مجید آمده است:

«إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا.»^{۳۸}

«آنکه اموال یتیمان را به ستم می‌خورند، جز این نیست که در شکم‌های خویش آتش فرو می‌برند و به زودی بر آتش سوزان درخواهند آمد.»

به هر حال، مسأله رؤیا از موضوعات مهمی است که مورد توجه روان‌شناسان واقع شده و اندیشه فیلسوفان را نیز به خود جلب کرده است^{۳۹} که متأسفانه در این مقال بیش از این فرصت پراختن به این مسأله نیست.

حاصل آنکه صرفاً وقوع در مرحله خاصی از ادراک که نسبت به مراحل دیگر ادراک «رؤیا» تلقی می‌شود، مانعی در راه «معرفت» ایجاد نمی‌کند؛ زیرا ادراکات در رؤیا می‌تواند صادق یا کاذب باشد، و قضایای وجدانی و اولی در همه مراحل ادراکی ضروری الصدق است.

۲. تخریب لایه شیطانی: ابتدا لایه شیطانی خمره نوزیک را بازسازی و تقویت می‌کنیم و سپس به تخریب آن خواهیم پرداخت. بر اساس مبانی دینی، فی‌الجمله موجود یا موجودات شریر و فریبکاری را پذیرفته‌ایم که در صدد گمراه کردن انسانها هستند، و فریب آنها اختصاص به میدان عمل و کارهای روزمره ندارد، بلکه شیطان و شیاطین جن و انس، در صدد گمراهی ما حتی در حوزه فکر و اندیشه هستند. پس با این فرض می‌توان «خمره نوزیک» را بر اساس مبانی دینی نیز

تقویت کرد، ولی نکته این است که آیا شیطان یا هر موجود فریبکار دیگری می‌تواند ما را در همه ادراکاتمان، حتی در بدیهیات، منطقاً به خطا افکند یا خیر؟! در اینجا است که باید مبادی معرفت، یعنی وجدانیات و اولیات را در لایه شیطانی، به آزمون بسپاریم.

اکنون با فرض این که یقین داریم یا محتمل می‌دانیم که موجودی فریبکار در صدد گمراهی ماست، صدق قضایای وجدانی و نیز قضایای اولی را بررسی می‌کنیم. من قضیه وجدانی «من می‌ترسم» و نیز حالت خاص نفسانی ترس را در اختیار دارم. اکنون با فرض این که محتمل می‌دانم شیطان یا موجود فریبکار دیگری در صدد گمراهی من است، یا حتی این امر را متیقن می‌دانم، پس آیا او من را در این قضیه خاص وجدانی هم گمراه ساخته است؟ خیر؛ زیرا از آنجا که من قدرت تشخیص و داوری دارم، می‌توانم صدق قضیه «من می‌ترسم» را احراز کنم، حتی با فرض این که شیطان خواسته باشد در این قضیه خاص نیز من را گمراه کند؛ چرا که با سنجش قضیه وجدانی با نفس‌الامری که معلوم به علم حضوری است، می‌توانم احراز کنم که علی‌رغم خواست شیطان، من در فهم صدق قضیه وجدانی مذکور به خطا نرفته‌ام.

اینک قضایای اولی را با لایه شیطانی خمره نوزیک می‌آزماییم. در اینجا نیز فرض می‌کنیم که شیطان، یقیناً یا احتمالاً، در صدد است ما را در اولیات نیز گمراه سازد. اکنون منطقاً باید بررسی کنیم که آیا او توانسته است یا می‌تواند ما را در این نوع قضایای بدیهی به خطا افکند، یا چنین کاری ممکن نیست؟ برای بررسی کار نبودن فریب شیطان یا هر موجود فریبکار دیگری در مورد قضایای اولی، می‌توانیم یک نمونه از قضایای اولی، مانند «الکل اعظم من الجزء» را با توجه به این که اتفاقاً شیطان را هم، یقیناً یا احتمالاً، در صدد فریب خودمان فرض گرفته‌ایم، محور کار خود قرار دهیم، در این وضعیت ما نیز تصدیق می‌کنیم که «کل» از «جزء» بزرگتر است، و شیطان نتوانسته است در تصدیق به این قضیه ما را گمراه سازد؛ زیرا می‌توانیم مجدداً تصدیق به قضیه اولی و مبادی آن - که تصور درست طرفین قضیه است - را در محکمه عقل حاضر سازیم و مطمئن شویم که شیطان ما را در این قضیه خاص نیز گمراه نساخته است؛ زیرا در اینجا راه فریب برای او مسدود بوده است. چنانکه صدرالمتألهین درباره مواضع فریب شیطان - یا هر موجود فریبکار دیگری - می‌نویسد:

«لکن الشیطان انما یدخل من مواقع الثلم، فَمَنْ سَدَّ الثُّلَمَ و أَحْكَمَهَا، أَمِنَ مِنْ مَكْرِ الشَّيْطَانِ»

و تلبسه للبطل بصورة الحق و تروجه اياه»^{۴۰}

«اما شیطان فقط از رخنه‌ها به درون درمی‌آید. پس هر کس رخنه‌ها را به گونه‌ای محکم ببندد هم از مکر شیطان ایمن خواهد شد و هم از اینکه باطل را به صورت حق درآورد و آن را ترویج کند»

ممکن است کسی بگوید: این سخن شما در مورد کارا نبودن فریب شیطان یا هر موجود فریبکار دیگر در خصوص مبادی معرفت، یعنی وجدانیات و اولیات، در صورتی تمام و پذیرفتنی است که قدرت فریبکاری او را محدود بدانید، ولی اگر موجود فریبکاری از «سنگر فرافهم» به شما «تیر خطا» انداخت، در این صورت، پاسخ شما ناتمام خواهد بود؛ زیرا اگر شیطانی باشد که کل فهم را به شما القاء کند، مثلاً قضیه وجدانی یا اولی، و نیز فهم صدق آن را، دیگر چگونه می‌توان به کمک «فهم شیطانی»، یعنی فهمی که شیطان یا موجود فریبکار دیگری به شما القاء کرده، ولو این که آن فهم قضیه وجدانی یا اولی باشد، به ابطال همان فهم پرداخت؟!

پاسخ: چنین می‌نماید که این مناقشه نیز مبتنی بر همان انگاره‌ای است که شالوده بحث «تفاعل ذهن و عین» را تشکیل می‌دهد و آن این است که «ارزش شناخت»، تابعی است از «کیفیت پیدایش ادراک». در صورتی که این، سخن باطلی است که به تفصیل در شماره قبل به ابطال آن پرداختیم. «ادراک حصولی» یا «صور ذهنی» به هر کیفیتی خاص آمده باشد، خواه ساخته ذهن باشد، یا ذهن آن را در تفاعل با عین به وجود آورده باشد، یا نیروی فراذهن، خواه موجودی برین آن را به کمک ذهن یا مستقیماً به ما الهام کرده باشد، یا موجودی کهنین و فریبکار همانند شیطان، آن را در ما غرس کرده باشد، و یا... تأثیر در نحوه حکایت و صدق آن نخواهد داشت. چنانکه در آن بحث مشروحاً گذشت، و ما در آنجا فروض پیدایش صور ذهنی را چنین به تصویر آوردیم:

(۱) ادراک (صور ذهنی)، انفعال خالص از خارج است.

[(عین) - (ذهن)] ← ادراک (صور ذهنی).

(۲) ادراک، فقط ساخته ذهن است.

[(ذهن) - (عین)] ← ادراک (صور ذهنی).

(۳) ادراک، حاصل تفاعل ذهن و عین است.

[(عین) + (ذهن)] ← ادراک (صور ذهنی).

۴) ادراک، برگرفته از مشارکت «نیروی فراذهن» و عناصر ذهن و عین است.

{(فراذهن) + (ذهن و عین)} ← ادراک (صور ذهنی).

۵) ادراک، صرفاً ساخته «نیروی فراذهن» است.

{(فراذهن) - (ذهن و عین)} ← ادراک (صور ذهنی).

چنانکه ملاحظه می‌فرمایید، اینها صوری است که در باب کیفیت پیدایش صور ذهنی در ساحت نفس، متصور است، ولی نکته مهم موجود در اینجا این است که صور ذهنی به هر کیفیتی حاصل آمده باشند، نحوه پیدایش، نقشی در حکایت آنها و در نتیجه در صدق آنها، نخواهد داشت؛ زیرا اگر صور ذهنی ما از قبیل ادراکات تصویری باشند، آنها صرفاً مصادیق لایشرط از وجود و عدم خود را ارائه می‌کنند، و همواره مطابق با محکیمات خود بوده و در آنها موضوعاً خطا راه ندارد. صورت ذهنی قضیه‌ای، بما آنها قضیه، با صدق ملازمه ندارد. البته قضایای بدیهی، مانند قضایای وجدانی و اولی و نیز نظری مبتنی بر آنها، به دلیل این که موجب پدید آمدن تصدیقات ضروری الصدق در ما می‌شوند، ضرورتاً صادقند و کیفیت پیدایش آنها نقشی در واقع نمایی و صدق آنها ندارد. چنانکه در همان بحث مشروحاً بیان داشتیم. مثلاً فرض کنیم که شیطان قضیه «من شادم» را به قصد فریب، یا قضیه « $2 + 2 = 4$ » را نیز به قصد فریب، در ذهن ما غرس کند. ما به دلیل قدرت تشخیصی که داریم، می‌توانیم داوری کنیم که او توانسته است ما را فریب دهد یا خیر. در واقع ما با تأمل و بررسی درمی‌یابیم که شیطان یا هر موجود فریبکار دیگری در حوزه معرفتی بدیهیات و نیز نظریاتی که به‌طور صحیح بر بدیهیات مبتنی هستند، قدرت فریب ندارد، گرچه ممکن است ما را در لوازم معرفتی معلومات یقینی مان به دام اندازد. مثلاً شیطان نمی‌تواند منطقاً یک ریاضیدان را در قضایای بدیهی ریاضی یا قضایای نظری ریاضی که مبتنی بر قضایای بدیهی هستند، فریب دهد، ولی می‌تواند او را دچار غرور سازد. پس ریاضیدانی که منطقی فکر می‌کند، در مورد صدق قضیه « $2 + 2 = 4$ » فریب شیطان نمی‌خورد، ولی آنگاه که می‌گوید: «من کجا و خلیفه بغداد کجا؟!» اینجاست که به دام شیطان گرفتار آمده است.

۳. تخریب لایه رایانه‌ای: چنانکه قبلاً اشاره کردیم لایه رایانه‌ای خمره نوزیک دارای دو شاخه است: شاخه ابزار و شاخه فریب. از این رو، تخریب لایه رایانه‌ای خمره نوزیک مبتنی بر شکستن این دو شاخه است، که با توجه به بحث ذهن و رایانه، اگر به مباحث قبل که در آینده مطرح

می‌کنیم درمی‌یابیم که این دو شاخه نیز شکستنی است؛ چرا که «آدم» غیر از «ماشین» است و صرفاً ابزار نیست که قدرت تشخیص و داوری در باب القائاتی را که به او می‌شود نداشته باشد. شکستن شاخه فریب لایه رایانه‌ای نیز ممکن است، به همان صورتی که در «تخریب لایه شیطانی خمره نوزیک» به تفصیل بیان شد.

شکست خمره و اکتساب معرفت: به طوری که ملاحظه کردیم، «خمره نوزیک» دارای سه لایه

بود:

۱. لایه رؤیایی، که از دیر زمان مورد توجه شکاکان و متفکران بوده و حتی می‌توانیم رگه‌هایی از آن را در آثار سکستوس هم بیابیم.^{۴۱} همچنین کسانی از قبیل غزالی، فخر رازی، مونتینی، دکارت و... به آن عنایت داشته‌اند.

۲. لایه شیطانی، که این لایه نیز از دیر زمان مورد توجه بوده است.

۳. لایه رایانه‌ای، که شکاکان معاصر بر «شکاکیت خمره‌ای» افزوده‌اند و «خمره نوزیک»، به

تصریح خود نوزیک، هر سه لایه را تحت پوشش قرار می‌دهد.^{۴۲}

در این سلسله مباحث منطقاً به تخریب این لایه‌ها پرداختیم، و اکنون به نظر می‌رسد که «خمره شکاکیت» - خمره نوزیک - فروشکسته است؛ زیرا این خمره نتوانست در مقابل تیغ قضایای بدیهی، و در نتیجه در برابر صدق قضایای نظری مبتنی بر قضایای بدیهی، از خود مقاومتی نشان دهد. پس از آنجا که مبادی معرفت از تیررس شکاکیت خمره‌ای مصون ماندند، راه برای رهانیدن قضایای نظری از ترکش شکاکیت خمره‌ای نیز گشوده می‌شود، و این منطق است که باید معلوم کند در چه شاکله‌ای می‌توان از قضایای بدیهی استفاده کرد و به معلومات نظری یقینی الصدق دست یافت. در مباحث آتی می‌کوشیم نحوه سیر از بدیهی به نظری یا کیفیت تحویل نظری به بدیهی یا شیوه ابتناء نظریات بر بدیهیات را در نمونه‌ای تحت عنوان «الگوی ابتنا» نشان دهیم. پس «راه معرفت» بسته نیست، ولی به قول سپهری: پشت دریاها شهری است، قایقی باید ساخت؛ و ما اگر کیفیت گام نهادن در این راه را بدانیم، خواهیم توانست از «خمره شکاکیت» منطقاً به «خدای جهان» راه یابیم.

گرچه راهی است پر از بیم زما تا بر دوست

رفتن آسان بود ار واقف منزل باشی

پی‌نوشت‌ها:

1- رایانه = Computer

2- Artificial Intelligence.

۳- رابرت نوزیک، از متفکران معاصر و استاد دانشگاه هاروارد (Harvard) و نویسندهٔ مقالات و کتبی چند، از جمله:

1. Examined Life.

2. Anarchy, State and Utopia.

3. Philosophical Explanations.

وی شهرت خود را، با تقریر خاصی از شکاکیت بر مبنای «اصل ماندن در محدودهٔ استلزامات معلومه»^(*)، و سپس رد شکاکیت با طرح «نظریهٔ شرطی در باب معرفت»، به دست آورد.

صاحب‌نظران معتقدند که نوزیک در تقریر «اشکال» موفق بوده است، ولی پاسخ او به شکاکیت، قرین توفیق نبوده است.

(*) Principle of being Closed Under Known Logical Implication = Principle of Closure
= P: [[K (p → q) & kp] → kq]

4- Robert Nozick, Philosophical Explanations, (Cambridge: Belknap, 1983), pp, 167-288.

5- The Skeptic's due.

6- Knowledge.

7- Justified True belife.

۸- در فلسفهٔ غرب با توماس رید (Thomas Ried) شیوه خاصی، در مواجهه با شکاکیت، به صحنه آمد که مبتنی بر عقل سلیم (Common Sense) یا فهم متعارف بود. اگر شکاک می‌گفت: «شما چیزی نمی‌دانید.» آنها در جواب می‌گفتند: «اینها چه حرفی است! ما خیلی چیزها می‌دانیم. مثلاً ما می‌دانیم که «گرچه در کاناپه در کمین موش نشسته است و...» این روش برخورد با شکاکیت مقبول بسیاری واقع شد و جورج ادوارد مور (G.E. Moore) بر این اساس، در سخنرانی‌اش دست خود را بلند کرده و گفت: «این دست من است! شکاک چطور می‌تواند این معرفت را از من بازگیرد!»

در مقابل، کسانی با این شیوه مخالفت ورزیده و آن را ناکافی دانستند. ویتگنشتاین در کتاب «در باب یقین» به عنوان تعریض به مور، می‌گوید: اگر شما همین مدعا را ثابت کنید، ما چیزهایی دیگر را هم از شما خواهیم پذیرفت. به عبارتی در این باره توجه کنید:

"If you know here is one hand, we'll grant you all the rest.

See: Ludwig wittgenstein, On Certainty, Ed. by G.E.M. Anscombe & G.H. Von Wright, Translated by Denis Paul and G.E.M., Anscombe, (New York : Basil Blackwell, 1969), p.2.

9- Common Sense.

۱۰- مشکلهٔ معروف گتیه معرفت‌شناسان را بر آن داشته است که در باب عناصر مقوم معرفت (Knowledge)، به تجدید

نظر بپردازند. عموماً معرفت‌شناسان عنصر توجیه را باقی می‌گذارند. ولی شرایط دیگری به آن می‌افزایند. نوزیک عنصر توجیه را کنار و خود شرایطی - شرط سوم و چهارم از شرایطی که در پی می‌آید - را جایگزین آن می‌سازد. شرایطی که نوزیک برای معرفت ذکر می‌کند، از این قرار است: ۱- قضیه صادق باشد. ۲- شخص به قضیه صادق تصدیق داشته باشد. ۳- اگر قضیه‌کذایی صادق نمی‌بود، شخص بدان تصدیق نمی‌داشت. ۴- اگر قضیه‌کذایی صادق می‌بود، شخص بدان تصدیق می‌داشت. نوزیک این شرایط را چنین نمادینه می‌سازد:

- (1) P is true.
- (2) S believes that P.
- (3) not - p \rightarrow not - (S believes that p).
- (4) p \rightarrow S believes that p.

نوزیک، با توجه به روش (Method) و شیوه‌ای که در فرایند تحصیل باور به کار گرفته می‌شود، شرایط چهارگانه «معرفت» را چنین بیان می‌دارد:

- (1) P is true.
- (2) S believes, via method or way of coming to believe M, That p.
- (3) If P weren't true and S were to use M to arrive at belief whether (or not) P, then S wouldn't believe, via M, that P.
- (4) If P were true and S were to use M to arrive at a belief whether (or not) P, then S would believe, via M, that P. See : Robert Nozick, Philosophical Explanations, pp. 172-179.

11- See: Steven Luper - Foy, Ed., The Possibility of Knowledge, Nozick and his critics, (U. S. A: Rowman & littlefield publishers, 1987).

کتاب فوق حاوی مقالاتی است که مخالفان و موافقان «دیدگاه نوزیک» در تأیید یا تنقید آن، به رشته تحریر درآورده‌اند. کتاب، علاوه بر متن معرفت‌شناسی نوزیک، حاوی یک مقدمه و دوازده مقاله است. این مقالات را نوعاً متفکران و معرفت‌شناسان مهم و سرشناس نگاشته‌اند. این همه، اهمیت مسأله را در افق معرفت‌شناسی معاصر، نمایان می‌سازد. عناوین این مقالات، همراه با نام نویسندگان آنها، از این قرار است:

- 1) Richard Foley, «Evidence As A Tracking Relation», Ibid. pp. 119-136.
- 2) Thomas D. Paxson, Jr., «Evidence And The Case of Professor Robert Nozick», Ibid., pp. 137-151.
- 3) George S. Pappas. «Suddenly He Knows», Ibid, PP. 152.
- 4) Richard A. Fumerton, «Nozick's Epistemology», Ibid., pp. 163-181.
- 5) Alan H. Goldman, «Nozick on Knowledge: Finding The Right connection», Ibid, pp. 182-196.
- 6) Jonathan Vogel, «Tracking, closure, And Inductive Knowledge», Ibid, pp. 197-213.

- 7) Steven Luper - foy, «The Possibility of Skepticism», Ibid, pp. 219-241.
- 8) David Shatz. «Nozick's Conception of Skepticism», Ibid, pp. 242-266.
- 9) Peter Klein, «On Behalf of The Skeptic», Ibid, pp. 267-281.
- 10) Stephen F. Barker, «Conditionals And Skepticism», Ibid, pp. 282-296.
- 11) Laurence Bonjour, «Nozick, Externalism, And Skepticism», Ibid, pp. 297-312.
- 12) Ernest Sosa, «Offtrack Bets Against The Skeptic», Ibid, pp. 314-321.
- در میان این سلسه مقالات، مقاله ریچارد، آی. فومرتن (Richard A. Fumerton) - مقاله چهارم، از مقالات مذکور - در نقد پاسخی که نوزیک برای فرار از شکاکیت، براساس «نظریه شرطی درباب معرفت» تدارک دیده مقاله بسیار مهمی است. وی معتقد است که نوزیک و همفکران او، نه تنها پاسخی به شکاکیت نداده‌اند، بلکه اصلاً معنای سؤال را نیز تغییر داده‌اند! پس شاید بتوان گفت که نوزیک در تقریر «شکاکیت کامپیوتری» موفق بوده، اما پاسخ متقنی به آن نداده است.
- 12- Hilary Putnam, Reason, Truth And History, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993) pp. 1-21.
- 13- Brain in vat.
- 14- See: Robert Nozick, Philosophical Explanntions, pp. 201-202.
- 15- The Principle of Closure.
- 16- The Principle of Closure.
- 17- Skeptical Possibilities.
- 18- "The skeptic often refers to Possibilities in which a person would believe something even though it was false: really, the person is cleverly deceived by others, perhaps by an evil demon, or the person is dreaming or he is floating in a tank near Alpha Centauri with his brain being stimulated. In each case, The P he believes is false, and he believes it even though it is False".
- 19- Robert Nozick, Philosophical. Explanations, p. 198.
- ۲۰- رنه دکارت: تأملات در فلسفه اولی، صص ۳۷-۳۸ ترجمه دکتر احمد احمدی، ویراسته اسماعیل سعادت، (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱ ه.ش).
- ۲۱- همان، ص ۴۲.
- ۲۲- ابو حامد محمد غزالی: المنقذ من الضلال، ص ۱۴ تحقیق جمیل ابراهیم حبیب، (بغداد، دارالقادسیه للطباعة، ۱۳۸۷ ه.ق).
- ۲۳- فخرالدین رازی: مُخَصَّلُ أَفْكَارِ الْمُتَقَدِّمِينَ وَ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنَ الْعُلَمَاءِ وَ الْحُكَمَاءِ وَ الْمُتَكَلِّمِينَ، ص ۲۸ (بیروت: دارالفکر اللبناني للطباعة و النشر، ۱۹۹۲ م).
- 24- dreaming and Skepticism.

- 25- Willis Doney, Ed., Modern Studies In Philosophy: Descartes, Collection of Critical Essays, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1967), PP. 59-79. & Michael Willams, Ed., Scepticism, PP. 139-168. & Unnatural Doubts, PP. 84-88.
- 26- See : Steven Luper - Foy, Ed., The Possibility of Knowledge : Nozick and his critics.
٢٧. المنقذ من الضلال، ص ١٥.
٢٨. تأملات در فلسفة اولی، صص ٤٦-٤٧.
- 29- Commonsensism.
- 30- Externalism.
- 31- Ernest Sosa, Ed., Knowledge and Justification. Vol. 2, PP. 867-883.
- 32- Holism.
- 33- Self - refuting.
- 34- Peter Clerk and Bob Hale, Eds., Reading Putnum, (Oxford : Blackwell. 1994), PP. 216-247. & Hillary Putnam, Reason, Truth and History, PP. 1-21.
- 35- Gilbert Harman, Skepticism, and The Definition of Knowledge, (New York: Carilad Publishing, 1990) pp, 122-164.
٣٦. المنقذ من الضلال، ص ١٥.
٣٧. قرآن: يوسف / ٧-٥، ٥٠-٣٧.
٣٨. النساء، / ١٢.
- 39- See : Paul Edwards, Ed., Encyciopedia of Philosophy, Vol. 2, pp. 414-417. & :
شرح المنظومة، بخش فلسفه، صص ٣٢٣-٣٣١ ؛ علامه طباطبائی: رسائل سبعة، (رسالة المنامات و النبوات)،
صص ٢١٠-٢١٣.
٤٠. صدرالدين شيرازي: مفاتيح الغيب، ص ٣١٦.
- 41- Puth Weintraud, The Sceptical Challenge, (London: Routledge, 1997), pp. 126-128.
- 42- Robert Nozick, Philosophical. Explanations, p. 198.