

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال هشتم، بهار ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۲۷

استدلال از راه مغز در خمره؛ تبیین و ارزیابی

تاریخ دریافت: ۹۴/۹/۸

تاریخ تأیید: ۹۵/۲/۲۵

محمد حسین زاده *

استدلال یا اشکال مغز در خمره از جمله استدلال‌هایی است که در دفاع از شکاکیت مورد بهره‌برداری قرار گرفته است. استدلال مزبور در پی نوآوری‌هایی که با پیدایش رایانه و صنعت الکترونیک رخ نمود طرح شد. این استدلال که با استدلال یا اشکال از راه دیو شریر دکارتی یا استدلال از راه خواب مشابهتی بسیار دارد، مهم‌ترین اشکال یا از جمله مهم‌ترین استدلال‌هایی شمرده می‌شود که در دفاع از شکاکیت اقامه شده است. با شرح و بررسی آن، می‌توان به شمار بسیاری از این‌گونه اشکال‌ها یا تفاهات پاسخ گفت. از دیدگاه نگارنده، استدلال مزبور دشواری‌ها و مشکلات بسیاری دارد - همچون اینکه خودشکن است و نمی‌تواند فراگیر و مطلق باشد - که بنیان آن را درهم‌فرومی‌ریزد.

واژگان کلیدی: شکاکیت، استدلال پوتنم، مسئله گتیه، دیو دکارتی، اصل

استلزام.

* استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مقدمه

در قرن بیستم، رشد فناوری و پیشرفت در دانش‌های الکترونیک و رایانه و توجه به نقش عامل خارجی، همچون انسان، در هویت و مهارت یا کنترل رایانه این پرسش را فراروی انسان نهاد: از کجا و چگونه می‌توان این احتمال را نفی کرد که ذهن ما همچون رایانه‌ای است که عاملی خارجی، هدایت و کنترل آن را به عهده دارد و هرآنچه را می‌خواهد به او می‌دهد و انسان به هرآنچه رایانه به او می‌دهد می‌اندیشد و تصدیق و باورش می‌کند؟

این اشکال - که در آغاز دهه هشتاد میلادی (۱۹۸۱) و در پی نوآوری‌هایی که با پیدایش رایانه و صنعت الکترونیک رخ نمود تقریر شد - به استدلال از راه «مغز در لوله آزمایشگاه» یا «مغز در خمره»^۱ شهرت یافته است؛ این استدلال یا اشکال با استدلال یا اشکال از راه دیو شریک دکاریتی یا استدلال از راه خواب مشابهتی بسیار دارد. از نگاه شکاک، به فاعل شناسا که یا در حال خواب و دیدن رؤیاست و یا اینکه فریب شیطان را خورده، یا اینکه مغزش در جایی شناور و تحت تسلط عوامل بیرون از ذهن است، اطلاعاتی درست یا غلط داده می‌شود و، در نتیجه، او به آن قضیه - اعم از اینکه صادق یا کاذب باشد - باور می‌یابد و معتقد می‌شود.

تقریر استدلال از راه مغز در خمره

شاید به نظر برسد پوتنم نخستین فیلسوفی است که این احتمال را در آغاز دهه هشتاد میلادی (۱۹۸۱) مطرح کرد و از این راه استدلالی به نفع شکاکیت فراهم ساخت. اما واقعیت این است - چنان‌که از نوشتار وی برمی‌آید - که پیش

1. Brain in vat.

از وی این اشکال مطرح بوده بلکه در میان فیلسوفان شایع بوده و در معرض بحث و پژوهش قرار داشته است. (*Putnam, 1981: 5*) به هر روی، وی استدلال مزبور را این گونه تقریر کرده است:

شخصی را در نظر بگیرید که جراحی اهریمن خوی و شریر او را عمل کرده و مغز او را در لوله آزمایشگاه نهاده و این مغز را به رایانه‌ای که بیرون از لوله است متصل کرده است. این رایانه یا در اختیار متخصصی است که اطلاعاتی درست یا نادرست را به مغز القا می‌کند یا اینکه به گونه‌ای طراحی شده که اطلاعاتی را به مغز منتقل می‌کند. و نیز فرض کنید که همه اطلاعاتی که در مغز وجود دارد تنها از همین رایانه به مغز وی منتقل شده است، لیکن راه‌های دیگر به سوی او مسدودند و مغز راه دیگری برای دستیابی به اطلاعات ندارد و شناخت‌های پیش از عمل جراحی‌اش را همان دانشمند شرور محو کرده است.

بیان مزبور مستند شکاکیت قرار گرفته است و طبق آن، پرسیده می‌شود: از کجا معرفت دارید که در چنین محمصه‌ای گرفتار نیستید؟ گرچه او این اشکال را ابتداءً نسبت به علم ما به جهان خارج طرح می‌کند، در ادامه، اشکال را تعمیم می‌دهد و ارتباط میان ذهن و خارج را کانون توجه قرار می‌دهد. بدین سان، همان گونه که فرض انتقال مغز به لوله آزمایشگاه و مهار و سانسور اطلاعات آن ممکن است، در مورد هر یک از ما انسان‌ها نیز این فرض متصور است که اطلاعات ما از راه تماس با دنیای خارج نیست بلکه آنها را از راه موجودی خارج از مغز کسب می‌کنیم. دست کم این چنین احتمالی متنفی نیست و محتمل است که چنین باشد. افزون بر این، نفی و انکار چنین احتمالی خود بر استدلال و دلیل مبتنی است؛ بر فرض بتوانیم دلیل یا استدلالی برای نفی این احتمال اقامه کنیم، از

کجا که عاملی بیرونی نفی یا انکار این احتمال را نیز به ما القا نکرده باشد؟ محتمل است این را نیز از راه رایانه‌ای بیرون از مغز دریافت کرده باشیم. انکار چنین فرض یا احتمالی خود نیز کارساز یا حتی ممکن نیست، چراکه انکار آن نیز اطلاعاتی است که رایانه به انسان القا کرده است. در برابر وی، راه دیگری برای کسب معرفت و اطلاعات گشوده نیست و او نمی‌تواند بدون آن عامل خارجی به معرفت و اطلاعات دست یابد.

بدین‌سان، شکاک^۱ چنین احتمال یا فرضی را به همه انسان‌ها تعمیم می‌دهد. مغز همه انسان‌ها محتمل است که در چنین وضعیتی قرار داشته باشند که شخص یا عاملی از بیرون اطلاعاتی درست یا نادرست را به آنها القا می‌کند. نتیجه آنکه با محتمل بودن چنین فرض یا احتمالی راه شکاکیت مطلق بر روی انسان گشوده می‌شود و او، در نهایت، نمی‌داند که آیا مغزی در خمره یا در لوله آزمایشگاه هست یا نه؟ آیا اطلاعاتی را که کسب کرده تحت تأثیر عامل بیرونی است و همان اطلاعاتی است که آن عامل خارجی القا کرده یا نه؟ (See: *Ibid*: 5-7)^۱

نوزیک و استدلال از راه مغز در خمره

در همین دهه، تقریر دیگری از اشکال یا استدلال مزبور را همکار وی: نوزیک از راه استلزام ارائه کرد و خود به آن پاسخ گفت. (See: *Nozick, 1981*: 168) او در رویارویی با مشکل گتیه و نقض‌های وی بر تعریف رایج معرفت

۱. پوتنم، در ادامه، بدین استدلال یا اشکال پاسخ می‌گوید و چنین احتمال شکاکانه‌ای را مردود می‌شمارد. (See: *Putnam, 1981*: 7-21) دنیسی همین اشکال را در منبع ذیل تقریر کرده است و سپس تقریر دقیق‌تری از آن را عرضه کرده است:

See: Dancy, ۱۹۸۶: 10-11.

قضیه‌ای (T.J.B.)، در کنار راه‌حل‌های گوناگونی که مطرح شد، راه حل دیگری ارائه کرد و برای زمینه‌سازی تبیین راه حل خویش، اشکال مغز در خمره را تقریر و برای پاسخگویی به آن، شرط‌های دیگری به جای شرط سوم در تعریف رایج معرفت قضیه‌ای ارائه نمود. (See: *Ibid: 171-247*)

راه حل وی توجه شماری از معرفت‌شناسان برجسته را در رویکرد فلسفه تحلیلی برانگیخت و آنان به بررسی اشکال مزبور و پاسخ نوزیک و راه حل وی برای حل مشکل گتیه پرداختند. (8) (*Luper-Foy, 1987*)

نوزیک، در آغاز بحث معرفت‌شناسی خویش، بحث را با طرح شبهه مزبور شروع کرده، این‌گونه اشکال را تقریر می‌کند: شما فکر می‌کنید که اشیاء خارجی مانند این نوشتار و کلماتش، و این منزل و اشیاء موجود در آن را مشاهده می‌کنید. اما آیا ممکن نیست که شما دچار توهم یا در حال خواب و دیدن رؤیا باشید و یا مغزی در خمره باشید که دیگری این اندیشه‌ها را به ذهن شما القا می‌کند؟ اگر به درستی این‌گونه باشد که شما در حال خواب یا مغزی در خمره هستید که دیگری این اندیشه‌ها را به شما القا می‌کند، آیا جهان را متفاوت با آنچه هم‌اکنون می‌بینید، مشاهده می‌کردید؟ تجربه‌های خواب و بیداری، و هوشیاری و مستی نشان می‌دهند که تجربه‌هایی یکسان هستند. با نفی این گزینه‌های محتمل، چگونه و از چه راهی می‌توانید معرفت پیدا کنید به اینکه هم‌اکنون این کتاب را مطالعه می‌کنید؟ اساساً، چگونه می‌توان به معرفت دست یافت؟ آیا احتمالات و گزینه‌های شکاکانه پیش‌گفته منطقاً ممکن‌اند؟ کسی که از ابتدای کودکی در خمره گرفتار بوده و دیگری مغز او را از بیرون مهار و کنترل کرده و اطلاعاتی طبق خواسته خود به او داده است، حتی اگر از آن فضا بیرون آید، ممکن است

هنوز مغزش در آن خمره گرفتار باشد. چنین گزینه‌ای ممتنع، خودمتناقض و ناسازگار نیست، بلکه هماهنگ است. (*Ibid: 167-169*)

به هر روی، او برای حل مشکل گتیه و نیز پاسخ به استدلال یا شبهه مغز در خمره، به جای تعریف سه جزئی معرفت گزاره‌ای، تعریفی مبتنی بر چهار مؤلفه ارائه کرد که تنها دو جزء آن با تعریف رایج یکی است. از نگاه وی، برای صدق معرفت، فراهم شدن شرایط چهارگانه زیر لازم است:

۱. گزاره P صادق باشد؛

۲. شخص S به گزاره P باور و اعتقاد داشته باشد؛

۳. اگر گزاره P صادق نمی‌بود، شخص S آن را باور نمی‌کرد و بدان اعتقاد

نمی‌ورزید؛

۴. اگر گزاره P صادق می‌بود، شخص S آن را باور کرده، بدان اعتقاد

می‌ورزید.

آنچه دیدگاه نوزیک را در راه حل مزبور از دیگران متمایز می‌سازد این است که او به جای شرط سوم «موجه‌سازی» دو شرط دیگر را - که در اینجا شرط‌های سوم و چهارم‌اند - ارائه کرده و جایگزین آنها ساخته است.

مفاد شرط سوم این است که باور S به گونه‌ای بستگی به صدق آن باور دارد و مبتنی بر صدق آن است که اگر P کاذب باشد، شخص S آن را باور نخواهد کرد. نقض‌های گتیه بر معرفت صادق نیست، زیرا شرط سوم در مورد مزبور فراهم نشده است و، از این رو، معرفت بر آن صادق نیست.

اکنون با فراهم شدن و تحقق سه شرط مزبور، آیا می‌توان تعریفی درست از معرفت به دست داد و بر هر تصدیق یا باوری که این سه شرط را داشته باشد

معرفت اطلاق کرد یا اینکه چنین نیست؟

پاسخ نوزیک این است: با وجود تحقق شروط سه‌گانه مزبور، در مواردی ممکن است معرفت صادق نباشد. از جمله اینکه فرض کنید من شما را به میزی می‌بندم. آنگاه مغز شما را به رایانه‌ای متصل می‌کنم به گونه‌ای که بتوانم هر باوری که بخواهم به شما القا کنم. فرض کنید اکنون من باورهایی صادق، مانند اینکه به میز بسته شده‌اید، را از طریق دستگاه به شما القا می‌کنم، اما نمی‌گذارم که شما خود به این باورها از طریق عادی دست یابید و با چشم خود این منظره را دیده و باور کنید. آیا در چنین موردی باور صادق شما معرفت شمرده می‌شود؟ یقیناً هر سه شرط در این مورد تحقق یافته است؛ P صادق است و به آن باور دارید. افزون بر شرط اول و دوم، در این مورد شرط سوم نیز متحقق است، زیرا در صورتی که شما به میز بسته نشده بودید، من قادر نبودم این باور را به شما القا کنم که به میز بسته شده‌اید. با وجود فراهم بودن هر سه شرط در این مورد، معرفت بر آن صدق نمی‌کند، زیرا مشکل این است: زمانی که شما به میز بسته شده‌اید، باور شما به اینکه به میز بسته شده‌اید متوجه یا مبتنی بر صدق نیست. چنین نیست که چون باور شما صادق بوده است، شما آن را باور کرده‌اید. این باور تنها از روی تصادف با واقعیت برابر شده است. من می‌توانم هر باوری را با این دستگاه در مغز شما ایجاد کنم. پس، شرط چهارمی مورد نیاز است و آن اینکه «اگر P صادق می‌بود، S به P باور می‌یافت.»

بدین سان، با تحقق این شرط می‌توان تبیین کرد که چرا باور شما به اینکه اکنون به میز بسته شده‌اید معرفت نیست. (*Everitt & Fisher, 1995: 43-45* ;

(See: Luper-Foy, 1987: 1-6

بدین گونه، نوزیک، با طرح اشکال یا استدلال مغز در خمره و یافتن راه حلی

برای آن، هم به مشکل شکاکیت پاسخ می‌گوید و هم مشکل گتیه را در مبحث تعریف معرفت از نگاه خود حل می‌کند.

بدین ترتیب، نوزیک با تحلیل دیگری غیر از تحلیل سنتی معرفت [قضیه‌ای] و با تبیین ارکان تحلیل جدید شکاکیت را به چالش کشیده و به آن پاسخ گفته است. او برای پاسخ به اشکال یا استدلال مغز در لوله آزمایشگاه یا مغز در خمره، پس از تقریر اشکال به شیوه‌ای دقیق‌تر از تقریر پوتنم، در حالی که از اصل استلزام بهره می‌گیرد، با چنین تحلیل تازه و جدیدی آن را مرتفع می‌سازد.

تقریر جدید نوزیک از اشکال یا استدلال

با توجه به آنچه گذشت، دیدیم که نوزیک تقریر دیگری برای استدلال از راه مغز در خمره عرضه کرده است. در تقریر نوین استدلال به اصل استلزام و نقیض آن استناد شده است.

مفاد اصل مزبور این است که اگر کسی به گزاره P معرفت داشته باشد و نیز به q از راه استنتاج q از p باور داشته باشد، در این صورت، به q نیز معرفت دارد. به بیان دیگر، مفاد اصل استلزام این است که اگر میان دو چیز ملازمه باشد و ما به ملزوم و به ملازمه علم داشته باشیم، این معرفت مستلزم است که به لازم نیز معرفت داشته باشیم. بنابراین، اگر شخص s بداند که p و نیز بداند که اگر p آنگاه q، سپس، به q معرفت خواهد داشت.

عکس نقیض استلزام مزبور آن است که اگر شخص s نداند که q، پس، آنگاه یا نمی‌داند که اگر «p آنگاه q» یا نمی‌داند که p. از آنجاکه اصل مزبور صادق است، اصل نقیض آن نیز صادق خواهد بود.

براساس نقیض اصل مزبور، تقریر نوین استدلال از راه خمره این‌گونه اقامه می‌شود: اگر من دانم که مغزم در خمره یا در لوله آزمایشگاه [تحت القاءات

عاملی خارجی از ذهن] است، در این صورت، به هیچ امری معرفت نخواهم داشت. اما چون نمی دانم مغزم در خمره نیست، پس، به هیچ چیزی معرفت ندارم. از باب مثال، اگر بدانم در کتابخانه روی صندلی ای نشسته‌ام و کتابی را مطالعه می‌کنم، آنگاه می‌دانم که مغزی در خمره نیستم، زیرا با اثبات تحقق معرفت به حتی یک گزاره، مانند گزاره مزبور، تالی شرطیه مزبور نقض می‌شود. اما نمی‌دانم که مغزی در خمره نیستم، در نتیجه، به مقدم نیز معرفت ندارم و نمی‌دانم که در کتابخانه روی صندلی نشسته‌ام و کتابی را مطالعه می‌کنم. بدین ترتیب، از آنجاکه نمی‌دانید که مغزی در خمره نیستند، شما نمی‌توانید به هیچ گزاره‌ای معرفت داشته باشید که مفاد آن این باشد که اگر p صادق باشد، شما مغزی در خمره نیستید. بنابراین، اگر میان بودن در مکان x و نبودن مغزم در خمره ملازمه باشد و من بدین ملازمه و ملزوم (بودن در مکان x) معرفت داشته باشم، در نتیجه، به نبودن مغزم در خمره معرفت حاصل می‌شود. عکس نقیض این گزاره شرطی این است: اگر ندانم که مغزی در خمره نیستم، پس، نمی‌دانم که در مکان x هستم. در نتیجه، به بودن در مکان x شک دارم.

استدلال پیش‌گفته را در چند گام می‌توان این‌گونه تبیین یا تقریر کرد:

۱. من نمی‌دانم که آیا مغزم از مکان خود به خمره یا لوله آزمایشگاه انتقال یافته است یا نه.
۲. فرض کنید که می‌دانم مغزم در مجموعه‌ام قرار دارد و جابجا نشده است.
۳. از مقدمه دوم نتیجه می‌شود که مغزم از مکان خود به خمره انتقال نیافته است. آشکار است که این استنتاج از مقدمه دوم است که این مقدمه فرضی است و مفروض.

۴. اصل استلزام را مفروض بگیرید.
۵. نتیجه آنکه می‌دانم مغزم به خمره انتقال نیافته است.
۶. اما این استنتاج صرفاً فرضی است و بدان معرفت ندارم، زیرا بر مفروضاتی مبتنی است که بر آنها معرفت صدق نمی‌کند. بنابراین، نمی‌دانم که مغزم در مجموعه‌ام قرار دارد.

Dancy & Sosa & Steup, 2010: 3-12 ; Dancy, 1987:10-11
(Luper-Foy, 1987: 2-8)

افزون بر آنچه گذشت، می‌توان استدلال از راه خواب و نیز استدلال از راه مغز در خمره را به صورت دیگری تقریر کرد. در این تقریر، مقدمات استدلال عبارت‌اند از:

P: اکنون من روی صندلی، پشت میز نشسته‌ام و در حال مطالعه‌ام. [از باب

نمونه]

q: من مغزی در خمره یا در حال خواب هستم.

اکنون، با استفاده از اصل استلزام، استدلال این‌گونه تقریر می‌شود:

۱. اگر p صادق باشد، اکنون، من مغزی در خمره یا در حال خواب نیستم (~

q)؛

۲. ولی من نمی‌دانم که اکنون مغزی در خمره یا در حال خواب نیستم؛

۳. پس، من به p معرفت ندارم. (*Dancy, 1987:11*)

سپس، با استفاده از عکس نقیض اصل استلزام، استدلال این‌گونه تقریر

می‌شود:

اگر من نمی‌دانم که مغزی در خمره یا در حال خواب نیستم، پس:

الف. یا نمی‌دانم که من در حال مطالعه هستم؛

ب. یا نمی دانم که اگر من در حال مطالعه هستم، پس، آنگاه مغزی در خمره یا در حال خواب نیستم.

لیکن من پذیرفته‌ام که اگر در حال مطالعه‌ام، پس، مغزی در خمره یا در حال خواب نیستم.

پس، شق دیگر منفصله را باید بپذیرم و آن اینکه اکنون من نمی دانم در حال مطالعه هستم، زیرا نمی دانم که مغزی در خمره یا در حال خواب نیستم. نوزیک این استدلال را با انکار یا رد اصل استلزام نقد می کند. اما بسیاری در مواجهه با او گفته اند: اگر رد شکاکیت و استدلال شکاکانه مزبور به رد اصل استلزام منوط باشد، در این صورت، تن به شکاکیت دادن رجحان دارد و بهتر است شکاکیت را پذیرفت.

Dancy & Sosa & Steup, 2010: 3-12 ; Dancy, 1987: 10-11
(Luper-Foy, 1987: 2-8)
نقد و بررسی

بحث درباره اینکه پاسخ نوزیک به این اشکال درست است و دو شرط اخیری که برای صدق معرفت پیشنهاد کرده، مشکل گتیه و تحلیل معرفت را از نگاه معرفت شناسان تحلیلی می گشاید، مجال دیگری می طلبد.

(See: Luper-Foy, 1987: 119-322)

در اینجا، تنها به بررسی تقریر نوینی که وی از اشکال مغز در خمره برای اثبات شکاکیت عرضه کرده است می پردازیم.

نقدهای بسیاری که بر شکاکیت و نسبت گرایی مطلق وارد شد (ربکی. حسین زاده، فصل ۴-۱)، بر این استدلال نیز وارد است. چنان که پیش تر گذشت، انسان فی الجمله معرفت هایی دارد و تحقق چنین معرفت هایی که همواره صادق و مطابق با واقع اند - دست کم معرفت حضوری به خود و به افعال جوانحی مانند

تفکر، تصمیم، توجه و تمرکز خویش، و معرفت حضوری به اندیشه و احساسات و حالات نفسانی و صورت‌های ذهنی خود - انکارناپذیر است. بنابراین، شکاکیت مطلق - به هر نحو که تقریر شود - نامعقول و غیرعقلانی است و دعای آن نادرست است. در گذشته وجوه متعددی برای اثبات این ادعا ارائه شد. با توجه بدین نکته بدین نتیجه رهنمون می‌شویم که مقدمات استدلال مزبور ناتمام‌اند و نمی‌توانند نتیجه‌بخش باشند. افزون بر آن، بدون تحقق معرفت به اصل علیت و اصل امتناع تناقض و هیئت استدلال و معرفت‌های بسیار دیگر، چگونه می‌توان استدلال کرد؟

نقدهای ویژه بر استدلال از راه خمره

افزون بر نقدهای عام و گسترده پیش‌گفته‌ای که بر هر استدلالی که برای شکاکیت اقامه شود وارد است، استدلال مغز در خمره نقدهایی ویژه دارد:

اول. این استدلال بر اصل استلزام مبتنی است؛ استدلال از راه این اصل لازم دارد که ما دست‌کم بدین اصل معرفت داشته باشیم. بدون معرفت بدین اصل - که اصلی‌ترین مقدمه استدلال است - چگونه می‌توان استدلال کرد؟

دوم. استدلال مزبور فراگیر نیست و با آن استدلال، شک مطلق نتیجه نمی‌شود. در این استدلال، امکان معرفت پذیرفته شده است، چراکه به تحقق فی‌الجمله معرفت‌هایی در این استدلال اذعان شده است، از جمله معرفت به p آنگاه q . چنین استلزامی نقطه اتکای استدلال مزبور است. این اشکال آنقدر واضح است که ممکن است استظهار شود که اشکال (استدلال) به حوزه علوم تجربی و گزاره‌های حسی و تجربی اختصاص دارد. اما آشکار است که گفتار وی چنین توجیهی را بر نمی‌تابد.

سوم. در این استدلال، میان مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خلط

شده است. در معرفت‌شناسی، مهم آن است که آیا گزاره‌های موجود نزد من با واقع مطابق‌اند یا نه، حال فرقی نمی‌کند آن گزاره‌ها را موجودی بیرون از من به من القا کرده باشد یا نفس من آن را ایجاد کرده باشد و یا هر توجیه دیگر؟

در مبحث هستی‌شناسی ادراکات کلی، دیدگاه مشائیان این است که عقل فعال - که عاملی از بیرون است - این ادراکات را به عقل القای می‌کند؛ هیچ‌یک از مشائیان یا دیگر فیلسوفان القای مزبور را با صدق در تنافی ندیده‌اند. و به‌راستی، تعارضی میان این دو مسئله نیست، زیرا گزارهٔ P، بی‌تردید، در ذهن من وجود دارد، حال به هر نحو که در من ایجاد شده و هرکس آن را ایجاد کرده باشد.

در معرفت‌شناسی، بحث دربارهٔ این است که چگونه این گزاره با واقعیت مطابقت دارد؟ اگر گزاره‌های موجود در ذهن [و به قول آنان، در مغز] از راه دستگاهی به ذهن من القا شود یا مجردی تام آن را به ذهن من القا کند و یا نفس خود شخص با واسطهٔ قوهٔ متخیله آن را بسازد، آیا آنها با واقعیت مطابقت دارند یا نه؟ به لحاظ منطقی می‌توان آنها را واکاوی و بررسی کرد که آیا آنها تصور هستند یا تصدیق؟ اگر تصدیق‌اند، محصوره‌اند یا مهمله؛ و اگر محصوره‌اند، شخصی‌اند یا کلی؛ و اگر کلی‌اند حقیقه‌اند یا خارجیه و ... همان‌گونه که به لحاظ منطقی قابل ارزیابی و بررسی‌اند، به لحاظ صدق و ارزش معرفت‌شناختی نیز قابل ارزیابی هستند.

حاصل آنکه اگر - بر فرض که - در هستی‌شناسی نفس اثبات کنیم که عواملی بیرون از نفس در پیدایش معرفت انسان دخیل‌اند، چرا بر تصدیقات یا گزاره‌هایی که در این فرایند برای انسان حاصل می‌شوند، در صورت مطابقت‌شان با واقع، معرفت صادق اطلاق نشود؟

چهارم. گرچه استدلال از راه مغز در خمره می‌تواند گزاره‌های پیشین - مانند اصل تناقض، $2+2=4$ - را دربرگیرد و شامل هر دو دسته می‌شود، اما می‌توان به آسانی نسبت به گزاره‌های یقینی پیشین رفع اشکال کرد، زیرا صدق گزاره‌های یقینی پیشین نظری از راه ارجاع به بدیهیات اولیه و وجدانیات محرز می‌شود و در این روند ارجاع، عوامل بیرونی از مغز نمی‌توانند مشکل‌ساز باشند، حتی با فرض دخالت آنها و فریبکاری و به‌اشتباه‌انداختن. اما احراز صدق گزاره‌های وجدانی بسیار آسان‌تر است، چون گزاره‌های وجدانی حاکی از علوم حضوری همگانی انسان هستند و در این‌گونه گزاره‌ها، حاکی و محکی و علم و معلوم نزد مُدرک حاضر است و فاعل شناسا می‌تواند صحت یا بطلان آنها را دریابد، چنان‌که در بدیهیات اولیه نیز می‌توان مطابقت آنها را با واقعیت یا از راه اولی و ذاتی بودن محمول برای موضوع و یا از راه تجربه و شهود ذهنی و اینکه بدیهیات اولیه محمول‌شان از موضوع برگرفته شده و میان محمول و موضوع ارتباط مفهومی است احراز کرد. بدین‌سان، وجدانیات و اولیات (بدیهیات اولیه) و گزاره‌های نظری مبتنی بر آنها، از راه مبحث معیار صدق و اجرای فرایند احراز مطابقت با واقع و تطبیق معیار صدق بر آنها، از شمول استدلال‌های سه‌گانه (استدلال از راه خواب، استدلال از راه دیو فریبکار و استدلال از راه مغز در خمره) خارج می‌شوند.

پنجم. در استدلال مزبور، اصلی‌ترین و مهم‌ترین مقدمه خود گزاره‌ای شرطی است و آن عبارت است از اینکه اگر p صادق باشد، اکنون من مغزی در خمره نیستم. مقدم در این گزاره شرطی دربردارنده دو شناخت است:

شناخت من به بودن در مکان x

شناخت من به ملازمه میان بودن در مکان x و نبودن در آن خمره. تالی این قضیه تنها یک معرفت را دربردارد و آن شناخت و آگاهی به نبودن در آن خمره. براساس قانون عکس نقیض در قضایای شرطی، نقیض تالی یک گزاره شرطی ملازم است با نقیض مقدم. بدین رو، برپایه استدلال مزبور و، به تعبیر دقیق‌تر، برپایه قضیه شرطیه که مهم‌ترین مقدمه آن است، آگاه نبودن به تالی این گزاره مستلزم این است که به مقدم آن نیز معرفت نداشته باشیم. اما مقدم این گزاره شرطی دربردارنده دو امر است: معرفت به بودن در مکان x و معرفت به ملازمه بودن در مکان x و نبودن در خمره. برای معرفت نداشتن به یک مجموعه مرکب از دو بخش، سه صورت متصور است:

به امر اول آگاه باشیم و به امر دوم ناآگاه؛

بالعکس، به امر اول ناآگاه باشیم و به امر دوم آگاه؛

به هر دو امر ناآگاه باشیم.

آشکار است که بنا بر هر سه فرض، ما به آن مجموعه مرکب از دو بخش ناآگاه هستیم، زیرا آگاهی به یک مجموعه با آگاهی به همه اجزای آن حاصل می‌شود. پس، از اینکه شما ندانید که در آن خمره هستید نمی‌توانید نتیجه بگیرید که من نمی‌دانم که در مکان x هستم، زیرا ناآگاهی به این مجموعه می‌تواند با ناآگاهی به بخش اول و آگاهی به بخش دوم نیز صورت گیرد. بنابراین، با ناآگاهی به بودن و نبودن در آن خمره نمی‌توان لزوماً ناآگاهی به بودن در مکان x را نتیجه گرفت. (ر.ک. عشاقی، ۱۳۸۴: ۳۳-۳۵)

ششم. استدلال مزبور بر عدم آگاهی و شناخت، در واقع، خودشکن است و

این حقیقت را آشکار می‌سازد که به استناد به یک معرفت و شناخت اثبات می‌شود که معرفت و آگاهی وجود ندارد و این خود را نقض می‌کند، زیرا اگر هیچ آگاهی‌ای وجود ندارد، پس، چگونه به ملازمه مزبور (بودن در مکان x و نبودن در آن خمره) معرفت یافتید؟ اگر آگاهی هست، پس، چرا و چگونه بر عدم تحقق آن استدلال اقامه می‌کنید؟ (همان: ۳۵)

هفتم. بر فرض بپذیریم که میان ناآگاهی به بودن در خمره و ناآگاهی به بودن در مکان x ملازمه است و از ناآگاهی به بودن در آن خمره ناآگاهی به بودن در مکان x لازم می‌آید، نتیجه این گفته ناآگاهی به چیزهای دیگر نیست. اگر ناآگاهی به بودن در خمره مستلزم ناآگاهی به بودن در مکان x است، از آن روست که میان بودن در مکان x و نبودن در خمره ملازمه است. بنابراین، با معرفت به اینکه من در مکان x هستم، بالضرورة نتیجه می‌گیرم که در خمره نیستم. اما اگر میان نبودن در خمره و چیزی دیگر ملازمه‌ای نباشد، نمی‌توان نبودن در خمره را از تحقق آن چیز نتیجه گرفت. برای مثال، از آنجاکه میان سفیدپوست بودن و نبودن در خمره ملازمه‌ای نیست، پس، نمی‌توان از اینکه نمی‌دانید در خمره نیستید، نتیجه بگیرید که به سفیدپوست بودن هم ناآگاهید. این استنتاج در صورتی صحیح است که میان آن دو تلازم باشد. بنابراین، بر فرض صحت و تمام دانستن استدلال مزبور، این استدلال تنها می‌تواند اثبات کند که هرگاه انسان نسبت به بودن در خمره ناآگاه باشد، به چیزهایی که با استقرار در خمره ناسازگارند نیز ناآگاه خواهد بود و این صرفاً ناآگاهی به برخی از واقعیت‌ها را اثبات می‌کند و نه آگاهی مطلق را. (همان: ۳۵-۳۷)

نتیجه گیری

در اواخر قرن بیستم، استدلال یا اشکال مغز در خمره در پی نوآوری‌هایی که با پیدایش رایانه و صنعت الکترونیک رخ نمود تقریر شد. استدلال مزبور - که با استدلال یا اشکال از راه دیو شریر دکارتی یا استدلال از راه خواب مشابهتی بسیار دارد - این پرسش را فراروی انسان نهاد که از کجا و چگونه می‌توان این احتمال را نفی کرد که ذهن ما همچون رایانه‌ای است که عاملی خارجی هدایت و کنترل آن را به عهده دارد و هرآنچه را می‌خواهد به او می‌دهد.

براساس تقریر نخست، مغز همه انسان‌ها محتمل است که در چنین وضعیتی قرار داشته باشند که شخص یا عاملی از بیرون اطلاعاتی درست یا نادرست را به آنها القا می‌کند. نتیجه آنکه با محتمل بودن چنین فرض یا احتمالی راه شکاکیت مطلق بر روی انسان گشوده می‌شود و او در نهایت نمی‌داند که آیا مغزی در خمره یا در لوله آزمایشگاه است یا نه؟

تقریر دیگری از اشکال یا استدلال مزبور را در همین دهه نوزیک از راه استلزام ارائه کرد و خود به آن پاسخ گفت. حاصل تقریر نوین استدلال از راه خمره این است: اگر من نمی‌دانم که مغزم در خمره یا در لوله آزمایشگاه تحت القائات عاملی خارج از ذهن است، در این صورت، به هیچ امری معرفت نخواهم داشت. اما چون نمی‌دانم مغزم در خمره نیست، پس، به هیچ چیزی معرفت ندارم.

بحث درباره اینکه پاسخ نوزیک به این اشکال درست است و دو شرط اخیری که برای صدق معرفت پیشنهاد کرده مشکل گتیه و تحلیل معرفت را از نگاه معرفت‌شناسان تحلیلی می‌گشاید، مجال دیگری می‌طلبد. در اینجا، تنها به بررسی تقریر نوین این اشکال برای اثبات شکاکیت پرداختیم و بدین نتیجه

رهنمون شدیم: نقدهای بسیاری که پیش تر بر شکاکیت و نسبیت‌گرایی مطلق وارد شد، بر این استدلال نیز وارد است. انسان فی‌الجمله معرفت‌هایی دارد و تحقق چنین معرفت‌هایی که همواره صادق و مطابق با واقع‌اند انکارناپذیر است. افزون بر آن، بدون تحقق معرفت به اصل علیت و اصل امتناع تناقض و هیئت استدلال و معرفت‌های بسیار دیگر چگونه می‌توان استدلال کرد؟

افزون بر نقدهای عام و گسترده پیش گفته که بر هر استدلال شکاکیت وارد است، استدلال مغز در خمره نقدهایی ویژه و بنیادینی دارد که مهم‌ترین آنها را در این نوشتار بیان شد، از جمله اینکه بدین نتیجه دست یافتیم که بنابر فرض، اگر در هستی‌شناسی نفس اثبات کنیم که عوامل بیرون از آن در پیدایش معرفت انسان دخیل‌اند، چرا بر تصدیقات یا گزاره‌هایی که در این فرایند برای انسان حاصل می‌شوند، در صورت مطابقت‌شان با واقع، معرفت صادق نباشد؟

کتابنامه

– عشاقی، حسین (۱۳۸۴). *نارمایی شکاکیت و نسبیّت‌گرایی*، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.

- Dancy, Jonathan & Ernest Sosa & Matthias Steup (2010). *A Companion to Epistemology*, 2nd ed, Wiley Blackwell, USA.
- Dancy, Jonathan (1986). *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Basil Black well, Oxford.
- Everitt, Nicholas & Alec Fisher (1995). *Modern Epistemology*, Mc Graw-Hill Inc., USA.
- Luper-Foy, Steven (ed.) (1987). *The Possibility of Knowledge: Nozick and his Critics*, Rowman & Littlefield Publishers, USA.
- Nozick, Robert (1981). *Philosophical Explanation*, Oxford, University Press, Oxford.
- Putnam, Hilary (1981). *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press.