

دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

در باب یقین و یتگنشتاین و نقد برهان خواب دکارت

اعظم محسنی^۱

سید مسعود سیف^۲

چکیده

ویتگنشتاین به صراحت از مبنا بودن یقین و تقدم آن بر شک سخن می‌گوید و معتقد است که بازی شک در زمین یقین امکان‌پذیر است و شکاکیت افراطی خود متناقض است؛ برای ویتگنشتاین «برهان خواب» دکارت، عمیق‌ترین و قوی‌ترین نوع شکاکیت افراطی است. ادعای اصلی دکارت در این برهان این است که «هیچ ملاک قطعی برای تمایز قائل شدن میان حالات خواب و بیداری وجود ندارد». برخی از فیلسوفان این فرضیه را یکی از چالش‌برانگیزترین مباحث در موضع شکاکیت دانسته و تمام هم و غم خود را مصروف پاسخگویی به این برهان کرده‌اند؛ که البته در این زمینه توفیق چندانی نصیب آنها نشده است. اما ویتگنشتاین معتقد بود که شکاکیت بی‌معنی است و جوابی را نمی‌طلبد؛ با توجه به همین مبنا زمانیکه به «برهان خواب» می‌رسد، می‌گوید این عبارت که «من ممکن است خواب باشم» اگر جدی گرفته شود، همانطور که دکارت آن را جدی گرفته است، بی‌معنی است. برخلاف تصور ویتگنشتاین و دیگران، هدف دکارت هرگز ماندن در حالت عدم یقین نبوده است؛ او همواره بدنبال فرا رفتن از شک و رسیدن به یقین بوده است و در مورد شکاکیت حاصل از «برهان خواب» هم، در نهایت می‌گوید باید آن تردید کلی در مورد خواب را که به علت آن نمی‌توانستیم میان خواب و بیداری فرق بگذاریم، به عنوان شکوک مبالغه‌آمیز و مضر به دور افکنیم و در ادامه معیاری برای تفکیک تجارب ما در حالت خواب و بیداری ارائه می‌دهد.

کلید واژه‌ها: شکاکیت، دکارت، ویتگنشتاین، برهان خواب، یقین

۱- دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین، نویسنده مسئول a.mohseni87@gmail.com

۲- دانشیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین dr_sayf2003@yahoo.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۵/۱ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۲/۸

مقدمه

از نگاه ویتگنشتاین^۱، شک کلی، از نوع شک شکاکان قدیم یا شک دستوری دکارت^۲ در واقع غیر-ممکن است؛ البته وی شک درباره‌ی اموری را ممکن و؛ بلکه معقول و موجه می‌داند؛ لیکن معتقد است تعمیم شک بر مجموعه‌ای از دانش‌ها و اعتقادات ما، حتی به صورت شک روشی و موقت، مانند شک دکارت و هوسرل، ناشی از کاربرد نیندیشیده‌ی زبان در فلسفه است. به عنوان مثال آیا ممکن است بدون استفاده از الفاظی که به معنای غیر قابل شک دلالت دارد، شک کرد؟ دکارت در همه چیز به حکم روش شک کرد؛ اما آیا می‌توانست در این جمله که «شیطان همه‌ی حیل‌های خود را برای فریب من به کار برده است»، در معنای لفظ «فریب دادن» شک کند؟ لذا ویتگنشتاین می‌گوید اگر و شک را تعمیم دهیم بازمانده غیر قابل تحویلی جز «من» باقی نمی‌ماند: یعنی همان «من محض»؛ این کار در حقیقت فرارفتن به ورای زبان و رها شدن در عالم اوهام است و چنین کاری صرفاً یک شوخی فلسفی است. در واقع، اگر تاکنون فیلسوفان طرفدار یقین بدنبال خنثی کردن تهدیدهای برآمده از شکاکیت بودند و شکاکیت را یک موضع مشروع دانسته‌اند که نیاز به پاسخی جدی دارد؛ ویتگنشتاین تأکید می‌کند که شکاکیت موضعی کاملاً بی‌معناست که رد آن، نیاز به هیچ دلیل و منطقی ندارد. وی در بند ۶۰۵۱ رساله‌ی منطقی - فلسفی از عبارت Unsinn برای توصیف شکاکیت افراطی و در در باب یقین^۳ از عبارت Sinnlos - که هر دو «بی‌معنی بودن» را افاده می‌کند - بهره می‌گیرد. در رساله می‌نویسد:

«شکاکیت رد ناشدنی نیست؛ بلکه چنانچه امر سؤال ناشدنی را مورد تردید قرار می‌دهد، فاقد معنی است؛ چون شک فقط آنجا به میان می‌آید که سؤال مطرح است و سؤال تنها آنجا یافت می‌شود که جواب وجود داشته باشد و این یعنی فقط آنجا که بتوان چیزی گفت» (ویتگنشتاین، ۱۳۶۹، بند ۶۰۵۱).

1. Wittgenstein
2. Descartes
3. On Certainty

درباب یقین ویتگنشتاین و تقدیر برهان خواب دکارت ۷۳

پس یکی از مهمترین اصول موضوعه‌ی فلسفه‌ی ویتگنشتاین، «نیاز شک به یقین» است؛ از نظر وی «اگر کسی به هیچ واقعیتهایی یقین نداشته باشد؛ به معنای سخنان خود نیز نمی‌تواند یقین داشته باشد» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۳، بند ۱۱۴). و یا «شک کردن و رفتار غیرشکاکانه؛ اولی تنها در صورتی وجود دارد که دومی وجود داشته باشد» (همان، بند ۳۵۴). در واقع ویتگنشتاین تأکید زیادی دارد بر نقشی که شک نکردن در اندیشه، زبان و عمل انسانی ایفا می‌کند. برای مثال می‌گوید، «اگر بخواهم شک کنم که این دست من است؛ چگونه می‌توانم از شک در اینکه آیا واژه‌ی «دست» هیچ معنایی دارد، خودداری کنم؟» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۳، بند ۳۶۹). انسان نمی‌تواند، در معنای کلمات خود شک کند؛ زیرا ما معنای یک کلمه، برای مثال «دست» را با باور به گزاره‌هایی همانند «این دست من است»^۱ به دست می‌آوریم. گویی شک در اینکه این «دست» من است؛ مستلزم باور به آن گزاره است. علاوه بر این به کسی که در «واقعیت داشتن» همه چیز حتی در بدن خود شک کند، می‌شود گفت «این چه کسی است که با این دهان سخن می‌گوید؟» (همان، بند ۲۴۴).

ما با طرح و ارزیابی انتقاداتی که ویتگنشتاین بر شکاکیت^۱ و به خصوص برهان خواب^۲ دکارت دارد پاسخ دکارت را مطرح کرده و نشان می‌دهیم دکارت خود به آن پاسخ داده است و مانند ویتگنشتاین و حتی بیشتر از او دغدغه‌ی رسیدن به یقین را داشته است.

دکارت و برهان خواب

شکل مشهور و اصلی برهان خواب را ما در تأمل اول از تأملات دکارت مشاهده می‌کنیم:

«با این همه، در اینجا باید به خاطر داشته باشیم که من انسانم و در نتیجه عادت به خواب دارم و همین چیزهایی که دیوانگان در بیداری می‌بینند - و حتی نامحتمل‌تر از آنها را - در خواب می‌بینم. بارها شب به خواب دیده‌ام که در همین مکان خاص

1. Skepticism

2. Dreaming Argument

لباس پوشیده و کنار آتش نشسته‌ام؛ با آنکه در واقع برهنه در بستر آرمیده بودم. هم اکنون برای من بخوبی نمودار است که با چشم‌های بیدار دارم به این تکه کاغذ نگاه می‌کنم؛ این سری که می‌جنانم، در خواب نیست؛ دستم را هوشیارانه و با غرض خاص می‌گشایم و این را هم ادراک می‌کنم؛ حوادثی که در خواب اتفاق می‌افتد، هیچ کدام اینطور واضح و متمایز به نظر نمی‌آید. اما وقتی می‌اندیشم، به یاد می‌آورم که در خواب فراوان با این قبیل اوهام فریب خورده‌ام. و چون در این اندیشه درنگ می‌کنم، با وضوح تمام می‌بینم که هیچ علامت قطعی در دست نیست که بتوان آشکارا میان خواب و بیداری فرق نهاد. اینجاست که سخت سرگردان می‌شوم و این سرگشتگی به حدی است که تقریباً می‌توانم قانع شوم که هم اکنون دارم خواب می‌بینم» (دکارت، ۱۳۸۵، ۳۰ - ۳۱).

نکته‌ی کلیدی این برهان، این فرض است که «هیچ علامت قطعی در دست نیست که بتوان آشکارا میان خواب و بیداری فرق نهاد»؛ دکارت نتیجه‌ی شکاکانه‌ی دیگری در باب احکام ادراکی در تأمل ششم اضافه می‌کند:

«هرگز نمی‌دیدم که چیزی را در بیداری احساس می‌کنم مگر آنکه می‌توانستم گاهی هم ببینم که در خواب آن را احساس می‌کنم و چون گمان نمی‌کردم منشأ چیزهایی که ظاهراً در خواب احساس می‌کنم، اشیائی خارج از من باشد، نمی‌دانستم چرا باید این باور را بیشتر درباره‌ی چیزهایی داشته باشم که ظاهراً در بیداری احساس می‌کنم» (دکارت، ۱۳۸۵، ۹۸).

بنابراین پدیده‌ی خواب به مثابه‌ی برهان کلیدی برای این فرض شکاکانه به کار می‌رود که هر چیزی که هم اینک به درستی آن باور داریم، ممکن است در خواب و خطا باشد. در واقع برای وی، خواب یکی از عواملی است که سبب می‌شود در معرفت ادراکی و درون‌گرایانه شک کنیم؛ برهان خواب با این ادعا شروع می‌شود که خواب‌ها و حالات بیداری محتوای

در باب یقین ویتگنشتاین و تقدیر برهان خواب دکارت ۷۵

یکسانی دارند. وی اظهار می کند که شباهت های میان دو تجربه ی خواب و بیداری پیوسته موجب فریب ما می شود؛ ما فکر می کنیم این تجربیات، تجربیات بیداری هستند در حالیکه آنها واقعاً رؤیا و خواب هستند. این برهان را اینگونه می توان صورت بندی کرد:

(۱). جهان بیرونی وجود دارد (مقدمه ی تلویحی).

(۲). تفاوتی میان حالات خواب و بیداری وجود دارد؛ یعنی ما گاهی اوقات تجارب بیداری و گاهی تجارب خواب داریم.

(۳). گاهی تجارب حالت خواب و بیداری به گونه ای مشابه ظهور پیدا می کنند؛ بنابراین هیچ معیار قطعی برای اینکه بتوانیم بگوییم فلان تجربه، در حالت بیداری اتفاق افتاده است یا خواب، نداریم.

(۴). از آنجا که هیچ معیار قطعی وجود ندارد برای اینکه بگوییم این تجربه ی داده شده، در حالت بیداری اتفاق افتاده یا خواب؛ پس در مورد هر یک از احکام ادراکی من که جهان خارجی را توصیف می کنند، ممکن است که ما در حالت خواب بوده باشیم و جهان خارجی چیزی غیر از آنچه ما توصیف می کنیم، باشد.

(۵). بنابراین هر یک از احکام ادراکی من ممکن است خطا باشد و من در آن مورد فریب خورده باشم.

انتقادات بسیاری بر این برهان، حتی در زمانی که خود دکارت آن را مطرح کرد، از سوی فیلسوفان امثال هابز، لاک و آستین وارد شده است؛ که دکارت در اعتراضات و پاسخها، بسیاری را پاسخ گفته است. در اینجا ما قصد نداریم که همه ی اعتراضات وارده را عنوان کنیم ما تأکید را بر انتقادات ویتگنشتاین در این باب می گذاریم؛ که پاسخ به این دسته از انتقادات، خود به نوعی در برگیرنده ی پاسخ هایی به دیگر انتقادات بر این برهان است.

ویتگنشتاین: نقد برهان خواب

در هیچ یک از آثار خود ویتگنشتاین هیچ بحث صریحی وجود ندارد که، چرا وی این برهان

را مورد توجه قرار می‌دهد؛ اما به نظر می‌رسد که انگیزه‌ی وی از طرح این برهان، خطر کاملاً جدی برای دفاع خودش از یقین است.

ویتگنشتاین می‌گوید این برهان که «من ممکن است خواب باشم»، یک برهان کاملاً بی-معنی است و در آثار خود سعی می‌کند آن را رد کند. وی در بند ۳۸۳ در باب یقین، می‌نویسد:

«برهان "شاید من خواب می‌بینم" بی‌معناست؛ چرا که در این صورت خود این ادعا و اینکه این کلمات معنایی دارند نیز در خواب رخ داده‌اند و به عبارتی، رویایی بیش نیستند» (Wittgenstein, 1969, 49e).

در بند ۶۷۶ از در باب یقین، می‌گوید که این امکان وجود دارد که شخص بیهوش شده باشد و ممکن است درباره‌ی زمان مسافرتش اشتباه کند. (تأثیر داروی بیهوشی این است که شخص قادر نیست بداند کجاست و چه اتفاقی برایش افتاده است). ویتگنشتاین کمی پیش‌تر می‌رود و به طور ضمنی به این مطلب هم اشاره می‌کند که شخص بیهوش شده، ناهشیار است و تأکید می‌کند آن کس که ناهشیار است «واقعاً صحبت و اندیشه نمی‌کند». پس، شخصی که صحبت و اندیشه نمی‌کند، نمی‌تواند یک ادعای معنادار بکند. این ایده مبتنی بر «اصل متن» است؛ بر مبنای این اصل، برای اینکه یک سخن به یک گزاره بدل شود، باید زمینه و شرایط خاصی فراهم شود و یکی از این شرایط، این است که شخص بیدار باشد؛ در صورت بیدار بودن است که سخن شخص معنادار تلقی می‌شود.

ویتگنشتاین در بند ۳۵۰ در باب یقین، منظورش از این ادعا که: «شخصی که خواب و نا-هشیار است، واقعاً صحبت و اندیشه نمی‌کند» را توضیح می‌دهد. در این متن، وی صحبت کردن (به معنای ادای کلمات خاص) را با سخن معنادار یکی می‌گیرد؛ اما در همین مورد هم، حتی اگر جملات به لحاظ گرامری صحیح باشند، تنها زمانی معنادار هستند که زمینه مناسب باشد. ویتگنشتاین مثالی می‌آورد که در آن شخص ندانسته عبارتی را ادا می‌کند که به لحاظ

در باب یقین و یگانشین و تقدیر بان خواب و کارت ۷۷

گرامری صحیح است؛ اما ویتگنشتاین می گوید ما حتی نمی دانیم آن شخص به چه زبانی سخن می گوید. وی می نویسد:

«به همین نحو، کسی که در این تصور به سر می برد که دیگر کاری از او بر نمی آید؛ ممکن است مدام به خود بگوید "من هنوز می توانم این و این و این کار را انجام دهم"؛ اگر چنین افکاری بر او غلبه پیدا کند، تعجب برانگیز نخواهد بود که اگر وی، ظاهراً خارج از هر موقعیتی، این جمله را با صدای بلند ادا کند. (اما من در اینجا پیشاپیش زمینه‌ی محیطی برای این اظهارات را مطرح کرده‌ام و لذا به آنها موقعیتی بخشیده‌ام). اما اگر در اوضاع و احوال کاملاً ناهمخوان، با قانع کننده‌ترین چهره علیه کسی فریاد بزنند "مرده باد او"، نمی توان راجع به این کلمات (و لحن آنها) گفت که آنها قالبی هستند که حقیقتاً کاربردهای شناخته شده‌ای دارند. اما در این مورد حتی روشن نیست که شخص مورد بحث به چه زبانی سخن می گوید. من می توانم با دستم حرکتی ایجاد کنم که اگر با اره‌ای تخته‌ای اره کنم، ایجاد می شود؛ اما کسی حق دارد این حرکت را خارج از هر موقعیتی اره کردن بنامد؟ (و حال آنکه می تواند چیزی کاملاً متفاوت باشد!)» (Wittgenstein, 1969, 45e).

از اینجا در می یابیم که همان کلمات گفته شده در شرایط خاص، یک فعل گفتاری قابل تصدیقی را شکل می دهند؛ اما در دیگر موارد اینگونه نیست. چنانچه می گوید: «شخص ممکن است راجع به این کلمات (و لحن آنها) بگوید که آنها قالبی دارند که بی تردید کاربردهای شناخته شده دارند»؛ برای مثال کلمات «من ممکن است خواب باشم»، که از سوی کسی ادا شده‌اند که بیدار است، ممکن است در شرایط خاصی کاربرد معناداری داشته باشند. فرض کنید شخصی که از یک خویشاوند خیلی دور، پول هنگفتی به ارث می برد، برای نشان دادن شگفتی اش از دریافت چنین هدیه‌ی غیر منتظره‌ای، این کلمات را ادا می کند: «من خواب می بینم!». در واقع ویتگنشتاین می پرسد آیا شرایطی وجود دارد که در آن شرایط، فردی که در

خواب و در حال رؤیا دیدن است، بتواند کلمات معناداری را ادا کند؟ مسلماً جواب، منفی است.

ویتگنشتاین در تأیید مطلب، می‌گوید: «اگر کسی در خواب ببیند که باران می‌بارد، حتی اگر واقعاً باران بیارد و خواب او با صدای باران مرتبط باشد، چقدر درست می‌گوید که باران می‌بارد؟» (Ibid, β676). در واقع خبر او هیچ ارزشی ندارد؛ چرا که او در خواب است. به همین ترتیب اگر بگویید که خواب می‌بینم هم، خبر او به همان اندازه بی‌ارزش است. بنابراین کسی که در خواب استدلال می‌کند، هیچ چیزی نمی‌تواند بگوید؛ چون نه کلمات او معنایی دارند و نه اظهار نظر او ارزشی دارد (حجت، ۱۳۸۷، ۸۰).

ما الگوی مشابه همین استدلال را در بند ۳۹۶ برگه‌ها می‌بینیم.

«چگونه خواهد بود اگر کسی با جدیت تمام به من بگوید که او واقعاً نمی‌داند آیا خواب می‌بیند یا بیدار است؟ آیا این موقعیت می‌تواند وجود داشته باشد: فردی می‌گوید "گمان می‌کنم الان دارم خواب می‌بینم!"؛ او کمی بعد واقعاً بیدار می‌شود، به یاد آن اظهار در رؤیا می‌افتد و می‌گوید "پس درست می‌گفتم" - این حکایت البته فقط می‌تواند گویای این باشد: فرد خواب دیده است که گفته است خواب می‌بیند.

تصور کن فرد ناهشیاری (مثلاً بیهوش) بگوید: "من در هشیاری‌ام" - آیا خواهیم گفت "باید این را بدانند؟" و اگر فردی در خواب به حرف در آید که "من خوابم" - آیا خواهیم گفت "کاملاً درست می‌گوید!" فردی که به من بگوید: "در هشیاری نیستم"، دروغ می‌گوید؟ (و اگر آن را در ناهشیاری بگوید، راست؟ و اگر یک طوطی بگوید "کلمه‌ای را نمی‌فهمم" یا یک گرامافون: "من فقط یک دستگاهم"، چه؟) (ویتگنشتاین، ۱۳۸۴، بند ۳۹۶).

ویتگنشتاین فکر می‌کند کاملاً بیهوده است که فرض کنیم شخصی که تحت فشار روحی

در باب یقین و یتگنشتاین و تقدیر برهان خواب دکارت ۷۹

صحبت می کند، با «قطعیت کامل» بگوید واقعاً نمی داند که خواب است یا بیدار. این پرسش اساساً تتمه‌ی این ایده است که فرضیه‌ی خواب دکارت، بی معنی است. خیلی از افراد معمولی، اگر در یک گفتگوی فلسفی شرکت کنند، شگفت زده خواهند شد؛ چرا که چنین تأملات معرفت‌شناختی، غیر واقعی بودنشان کاملاً آشکار است. برای بسیاری از افراد، این سؤال که اصلاً پیش نمی آید. آنها شب به رختخواب می روند و صبح از خواب بیدار می شوند و به فعالیت‌های معمول‌شان ادامه می دهند. اگر از آنها پرسید که شما الان خواب هستید یا بیدار، این سؤال را نشانه‌ی تحقیر تلقی می کنند و ناراحت می شوند. برای چنین افرادی، پرسیدن این سؤال کاملاً بی معنی است؛ به همین جهت و یتگنشتاین در مقام یک انسان معمولی، بی معنی بودن سنت فلسفی که این سؤال را به طور جدی مورد توجه قرار می دهد را نشان می دهد.

در باقیمانده‌ی بند ۳۹۶ از برگه‌ها^۱، چهار بخش وجود دارد که در هر بخش و یتگنشتاین یک سؤال را مطرح می کند و هر سؤالی را مجدداً می توان به عنوان یک ادعا و هر ادعا را به منزله‌ی بخشی از یک برهان، که ساختار کلی آن در ادامه خواهد آمد، لحاظ کرد.

آیا این موقعیت می تواند وجود داشته باشد: فردی می گوید «گمان می کنم الان دارم خواب می بینم!»؛ او کمی بعد واقعاً بیدار می شود، به یاد آن اظهار در رؤیا می افتد و می گوید: «پس درست می گفتم!» - این حکایت البته فقط می تواند گویای این باشد: فرد خواب دیده است که گفته است خواب می بیند. شرح و یتگنشتاین در اینجا، آنچه را که وی در فقره‌ی ۳۸۳ در باب یقین گفته است، بازگو کرده است.

ویتگنشتاین در برگه‌ها، سعی می کند زمینه‌ای را طرح کند که در آن زمینه این جمله: «گمان می کنم الان دارم خواب می بینم!» معنا داشته باشد؛ او می گوید: «این حکایت البته فقط می تواند گویای این باشد: فرد خواب دیده است که گفته است خواب می بیند؛ این متن به چیزی اشاره

دارد که در حالت خواب اتفاق افتاده است؛ آدمی که خواب است، کلماتی را بیان می‌کند که بعداً آنها را به خاطر می‌آورد. اما روشن است که ویتگنشتاین در ادامه به این نتیجه می‌رسد، اگر شخصی که خواب است در حالت بیداری بگوید: «پس درست می‌گفتم!»؛ یک جمله‌ی بی‌معنی گفته است. هر جمله‌ای که از سوی شخصی که خوابیده، عنوان شود، نمی‌توان جدی گرفت.

اگر کسی تجربه‌ی خواب و بیداری را داشته باشد، می‌تواند حکم کند که چه کسی بیدار و چه کسی خواب است؛ اما اگر شخصی در تمام طول عمر خود خواب باشد، نمی‌تواند در مورد خواب و بیداری حکم کند. پس این پرسش شکاک در مورد واقعیت داشتن امور، هنگامی معنادار است که او چیزی را به عنوان امر واقعی پذیرفته باشد. به این دلیل که ما می‌توانیم در تک‌تک این واقعیت‌ها شک کنیم؛ ولی در همه‌ی آنها نمی‌توانیم. بنابراین شک مستلزم یقین است.

۲. به یادداشت دوم ویتگنشتاین بر می‌گردیم که با این پرسش آغاز می‌شود: «تصور کن فرد نا-هشیاری (مثلاً بیهوش) بگوید: "من در هشیاری‌ام" باید این را بدانم؟» این ایده که یک شخص ناهشیار چیزی معنادار نمی‌تواند بگوید، زیرا چنین شخصی باید بیدار باشد و قصد طرح یک ادعای مثبت یا منفی را داشته باشد پس اگر شخصی ناهشیار است، نمی‌تواند هیچ قصدی داشته باشد. این واقعیت که شخص باید یک جمله با ساختار درست را زمزمه کند را نباید جدی گرفت؛ کسی ممکن است که این سخن را نوعی وراجی تلقی کند: «و اگر فردی در خواب به حرف درآید که "من خوابم" - آیا خواهیم گفت "کاملاً درست می‌گوید؟"».

پس اگر کسی ادعا کند این جمله را که «من خواب هستم» در خواب و در حال رؤیا ادا کرده است، نمی‌توان آن را یک جمله‌ی معنادار لحاظ کرد. این پرسش ویتگنشتاین که آیا ما باید بگوییم که «کاملاً درست می‌گوید!» حالتی تمسخرآمیز دارد؛ طرح این پرسش در آن شرایط اصلاً درست نیست. بی‌معنی است که فکر کنیم شخصی که خواب است و لذا نه اندیشه

در باب یقین و یگانگتین و تقدیر بران خواب دکارت ۸۱

می‌کند و نه قصدی در سر دارد، می‌تواند یک جمله‌ی معنادار ادا کند. چنین ملاحظاتی روشن می‌کند که چرا شک در باب فرضیه‌ی خواب دکارتی دارای اهمیت است. دکارت در تأمل اول، اظهار می‌کند که:

«حال فرض کنید که هم اکنون در خوابم و تمام این خصوصیات، یعنی گشودن چشم‌ها، حرکت دادن سر، گشودن دست‌ها و مانند اینها پندارهای باطلی بیش نیست و حتی فرض کنید که ما نه واجد بدن و نه واجد دست‌ها هستیم» (دکارت، ۱۳۸۵، ۳۰).

قبل از ویتگنشتاین، مور^۱ به این نکته اشاره کرده بود که اگر در واقعیت داشتن همه چیز شک کنیم؛ در این صورت الگوی واقعیت داشتن یا نداشتن از بین می‌رود. برای مثال اگر کسی ادعا کند که همه‌ی باورهای ما چیزی جز خواب و رؤیا نیستند، باید آن را اثبات نماید و برای اثبات آن باید ویژگی‌ها و خصوصیات واقعی امور را بداند و بگوید چون این ویژگی‌ها و خصوصیات در این شیء وجود ندارد، پس آن خواب و خیال است و واقعیت ندارد. اما اگر کسی اذعان دارد که همه چیز خواب و خیال است، در این صورت ملاکی وجود ندارد که بر طبق آن بتوان واقعی را از خیالی تمیز داد. بنابراین اگر ما معتقد باشیم که در جهان دو دسته امور یا اشیا وجود دارند: واقعی و غیر واقعی؛ در جهان حداقل باید یک موجود واقعی وجود داشته باشد تا بوسیله‌ی آن بتوانیم، امر واقعی را از خیالی تمیز دهیم (Coliva, 2010, 17-18).

۳. فردی که به من بگوید: "هشیار نیستم"، دروغ می‌گوید؟ (و اگر آن را در حالت ناهشیاری بگوید، راست؟ و اگر یک طوطی بگوید "کلمه‌ای را نمی‌فهمم" یا یک گرامافون: "من فقط یک دستگامم"، چه؟).

1. George Edward Moore

مثال‌هایی که ویتگنشتاین در اینجا می‌آورد، فوق‌العاده قوی هستند؛ زیرا بیانگر این است که شخص ناهشیار به طور ارادی چیزی نمی‌گوید؛ و اساساً هیچ سؤالی درباره‌ی صدق و کذب برای او مطرح نمی‌شود.

همه‌ی ادعاهایی که در بالا عنوان شد، بخشی از یک برهان را شکل می‌دهند، که می‌توان آن را بدین صورت فرمول بندی کرد:

«از آنجایی که X، یک شکاک دکارتی، می‌خواهد دیدگاه خاصی را مطرح کند؛ عبارتی که ویتگنشتاین برای عنوان کردن آن دیدگاه به کار می‌گیرد، باید یک گزاره‌ی واقعی باشد. فرض کنید که X این جمله را بیان می‌کند: "من ممکن است خواب باشم". اگر X واقعاً خواب است و در حال خواب دیدن است؛ گزارشش به عنوان بخشی از خوابش اتفاق می‌افتد. در این مورد، X واقعاً آگاهانه ادعایی را درباره‌ی وضعیت حاضر ذهنی خودش مطرح نمی‌کند (یا همانطور که ویتگنشتاین معتقد بود، صحبت یا اندیشه نمی‌کند) و لذا گفتارش یک ادعای واقعی نیست. یک ادعای واقعی نیست، چرا که زمینه‌ی لازم برای گزاره ساختن فراهم نیست؛ شرایطی نظیر اینکه X بیدار باشد، کاملاً از مفهوم کلماتی که می‌گوید آگاه باشد و آنها را آگاهانه برای طرح ادعایش به کار گیرد. اما اگر X خواب باشد؛ هیچ یک از این شرایط بر آورده نمی‌شود؛ لذا کلمات X، وقتی در آن شرایط عنوان شوند، بی‌معنی هستند؛ و چون چنین است، تلاش X برای سخن گفتن، در فرضیه‌ی خواب، یک صورت افراطی از شکاکیت و فاقد قدرت منطقی و ذهنی لازم است. مراد این نیست که همان کلمات، اگر در شرایط متفاوتی عنوان شوند کاربرد ندارند؛ آنها می‌توانند بوسیله‌ی شخصی که کاملاً آگاه است، به کار گرفته شوند و معنایی داشته باشند» (Stroll, 2009, 689-690).

پس دیدگاه ویتگنشتاین درباره‌ی برهان خواب را می‌توان اینگونه خلاصه کرد: از نظر وی این

در باب یقین و یتگنشتاین و تقدیر برهان خواب دکارت ۸۳

برهان نمونه‌ای از خیل کثیر مسائلی است که موی دماغ فلسفه شده است؛ و تفاوت دیدگاه وی با دیگران در این است که وی برخلاف آنها سعی نکرده است که آن را دفع کند، بلکه معتقد است که یک چنین شک افراطی را حتی نمی‌توان به طریقی منسجم صورت‌بندی کرد و هر تلاشی برای انجام چنین کاری، آشکارا بی‌معناست.

نقد و ارزیابی دیدگاه ویتگنشتاین در باب برهان خواب

بخش زیادی از انتقادات مطرح شده در باب برهان خواب، ناشی از عدم توجه به تفکیک میان سه نوع یقین در فلسفه‌ی دکارت است. ما می‌توانیم سه نوع یقین را در دکارت از هم تفکیک کنیم: «یقین متافیزیکی»^۱، «یقین اخلاقی»^۲ و «یقین روان‌شناختی»^۳؛ در ادامه شواهدی برای تأیید این سه نوع یقین آورده می‌شود.

الف. یقین اخلاقی و یقین متافیزیکی

تفکیک میان یقین متافیزیکی و یقین اخلاقی، در اصول فلسفه و در گفتار در روش آمده است. دکارت می‌گوید یقین اخلاقی، یقینی است که شخص اعمال خود را بر آن مبتنی می‌کند و یقین متافیزیکی، یقینی است که باید مبنای باورهای ما باشد و آن زمانی رخ می‌دهد که امری نزد عقل ضروری باشد. دکارت در بخش چهارم گفتار در روش می‌نویسد:

«در نهایت اگر هنوز کسانی هستند که {با دلایلی که من آورده‌ام} در مورد وجود خداوند و روح خویش به یقین نرسیده‌اند؛ آنها باید بدانند که همه‌ی چیزهای دیگری که آنها شاید فکر می‌کنند خیلی یقینی‌تر هستند، {نظیر تن داشتن یا زمین و یا ستارگان و چیزهای دیگر از این قبیل} کمتر یقینی هستند؛ زیرا گرچه فرد اخلاقاً این چیزها را می‌تواند به یقین موجود بداند و شک در وجود آنها سفاقت به نظر می‌آید، ولیکن هرگاه شخص عاقل یقین متافیزیکی را منظور بدارد؛ شخص ناچار

-
1. Metaphysical Certainty
 2. Moral Certainty
 3. Psychological Certainty

تصدیق خواهد کرد که دلیل کافی برای اطمینان کامل به وجود آنها ندارد. باید اشاره کنیم که در خواب هم شخص، به همین منوال، خیال می‌کند که تن دیگری دارد و ستاره و زمین دیگری می‌بیند بدون اینکه هیچ یک از آنها وجود داشته باشند» (Descartes, 1997, 95).

دکارت در پایان اصول فلسفه می‌نویسد:

«با وجود این، برای اینکه به حقیقت خدشه‌ای وارد نکرده باشم، باید به دو نوع یقین (یقین اخلاقی و یقین متافیزیکی) قائل شوم» (دکارت، ۱۳۶۴، اصل ۲۰۵).

در واقع از نظر دکارت برخی چیزها به لحاظ اخلاقی یقینی هستند؛ یعنی در حدی که بتوان آنها را در زندگی روزمره به کار گرفت، هر چند که در برخورد با قدرت مطلق خداوند، چندان یقینی نباشند؛ این نوع یقین، شأنی پایین‌تر از یقین متافیزیکی دارد؛ وی همچنین در خصوص این نوع یقین می‌گوید: «یقین اخلاقی، یقینی است که برای نظم دادن به رفتارمان کافی است؛ به عبارت دیگر یقینی است که با یقینی که ما درباره‌ی مسائل مربوط به زندگی روزمره، که به طور معمول نمی‌توانیم در موردشان شک کنیم، داریم، برابری می‌کند؛ هر چند که این امکان وجود دارد که غلط باشند». از نظر دکارت باوری که به لحاظ اخلاقی یقینی است ولی ممکن است غلط باشد، نمی‌تواند شناخت به حساب بیاید.

در هر حال دکارت در هر دو کتابش (اصول فلسفه و گفتار در روش) صرفاً به ذکر تمایز میان این دو نوع یقین اکتفا می‌کند و توضیح چندان‌ی نمی‌دهد. گویی که یک مسأله‌ی است که نیازی به توضیح ندارد. به نظر می‌رسد تنها چیزی که می‌توان گفت، این است که یقین اخلاقی چیزی کمتر از یقین کامل یا مطلق است و دلیلی وجود ندارد که به یقین اخلاقی، اطمینان کامل داشته باشید. ولی هیچ دلیلی برای شک درباره‌ی یقین متافیزیکی ندارد؛ اما وقتی یقین اخلاقی دارید، دلیلی برای شک دارید یا لااقل شما می‌توانید دلیلی بیاورید؛ بدین معنا که

دلیلی وجود دارد که کسی ممکن است مطرح کند، حتی اگر شما به آن نیاندیشیده باشید و یا نتوانید به آن فکر کنید (Voss, ۱۹۹۳, ۱۴-۱۵).

ب. یقین روان‌شناختی و یقین متافیزیکی

در تلقی رایجی که از یقین وجود دارد، یک باور تنها زمانی به لحاظ روان‌شناختی یقینی است که شخص اعتقاد کامل به صدقش داشته باشد؛ در این تعبیر یقین مشابه اصلاح‌ناپذیری است؛ اصلاح‌ناپذیری خاصیت باوری است که شخص به هیچ‌وجه حاضر نیست که آن را رها کند؛ اما یقین روان‌شناختی دقیقاً همان اصلاح‌ناپذیری نیست؛ این امکان وجود دارد که اعتقادی یقینی باشد اما اصلاح‌ناپذیر نباشد؛ ممکن است اگر شخص با دسته‌ای از شواهد که نقض‌کننده‌ای اعتقاد وی هستند، مواجه شود، آن اعتقاد را کلاً رها کند؛ به علاوه یک اعتقاد می‌تواند اصلاح‌ناپذیر باشد بدون اینکه به لحاظ روان‌شناختی یقینی باشد. مثلاً، مادری که قادر نیست بپذیرد که پسرش قاتل است با وجود این همواره شکی در درونش وجود دارد که او را آزار می‌دهد.

نوع دوم یقین، یقین متافیزیکی است؛ دکارت تلقی خاصی از یقین متافیزیکی دارد؛ آموزه‌ی یقین متافیزیکی در فلسفه‌ی دکارت در پرتو شک متافیزیکی خودش را نمایان می‌کند. از نظر دکارت، شک متافیزیکی، شکی است که حتی وقتی چیزی را به نحو واضح و متمایز ادراک می‌کنم، نمی‌توانم نسبت به آن یقین داشته باشم که دارای صدق صوری است؛ یعنی در خارج واقعیت دارد. آنجا که شک متافیزیکی مبتنی بر استدلال شیطان فریبکار است، وقتی یقین متافیزیکی حاصل می‌شود که وجود خدای غیرفریبکار اثبات شود و فرض شیطان فریبکار منتفی گردد. در خصوص یقین به وجود نفس، از آنجایی که در این مورد شک متافیزیکی که مبتنی بر استدلال شیطان فریبکار است، کارگر نیست؛ رسیدن به یقین متافیزیکی در مورد وجود نفس، نیازمند رفع استدلال شیطان فریبکار از طریق اثبات وجود خدای غیر-فریبکار نیست. لذا باید گفت که بر اساس دیدگاه دکارت، ما تنها زمانی یقین متافیزیکی داریم

که صدق گزاره توسط خداوند ضمانت شده باشد:

«نوع دیگر یقین زمانی است که ما فکر می‌کنیم که به هیچ وجه ممکن نیست که این چیز، چیزی جز آنچه ما درباره‌ی آن حکم می‌کنیم، باشد و آن مبتنی بر این اساس مابعدالطبیعی است که چون خدا خیر اعلی است و ممکن نیست خطا کند، قوه‌ای که برای تشخیص حقیقت از خطا به ما عطا فرموده، تا آنجا که ما آن را درست به کار ببریم و هر چیزی را صریحاً با آن درک کنیم، نمی‌تواند فریبنده باشد؛ از این نوع است: براهین ریاضی، یا این معرفت که اشیا‌ی مادی وجود دارند یا بداهت هر استدلال صریحی که در مورد آنها اقامه می‌شود» (دکارت، ۱۳۶۴، اصل ۲۰۶).

برخلاف تلقی رایج، یقین متافیزیکی منحصر به حوزه‌ی استنتاج یا استدلال نیست بلکه در حوزه شهود هم می‌توان دارای یقین متافیزیکی بود؛ مانند شهود واضح و متمایز «من فکر می‌کنم، پس هستم». پس یقین متافیزیکی به طور کلی استدلال مبتنی بر اثبات وجود خدای غیر-فریبکار و رفع استدلال شیطان فریبکار است؛ اما پس از اثبات وجود خدای غیرفریبکار، هم در حوزه‌ی شهود و هم در حوزه‌ی استنتاج، می‌توان به یقین متافیزیکی دست یافت. به عبارت دقیق‌تر، هر قضیه‌ای برای صدق نیازمند استدلال خاص خود است؛ اما درستی همه‌ی استدلالها و نیز همه‌ی شهودها، مبتنی بر استدلال اثبات وجود خدای غیرفریبکار است.

به نظر می‌رسد یقین روان‌شناختی از نظر دکارت، یعنی وقتی من چیزی را به نحو واضح و متمایز ادراک می‌کنم، آن چیز از واقعیت خارجی برخوردار است حتی اگر من هیچ‌گونه استدلال عقلی برای اثبات واقعیت آن نداشته باشم. بنابراین یقین روان‌شناختی مبتنی بر استدلال عقلی از جمله استدلال اثبات وجود خدای فریبکار نیست و لذا در معرض شک متافیزیکی از طریق شیطان فریبکار است.

از نظر برخی از مفسران، دکارت مفهومی شبیه به آنچه که در تلقی رایج از یقین روان-

در باب یقین و یتگنشتاین و تقدیر برهان خواب دکارت ۸۷

شناختی آمده است، را به کار گرفته است و از متون خود دکارت هم شاهد می آورند (Voss, ۱۹۹۳, ۱۳-۱۴).

دکارت در تأمل پنجم از تأملات می نویسد:

«اگرچه سرشت من طوری است که تا وقتی چیزی را با وضوح و تمایز کامل ادراک می کنم، طبعاً ناگزیر می شوم که آن را حقیقی بدانم... مثلاً وقتی ماهیت مثلث را در نظر می گیرم، من که شناخت اندکی از اصول هندسه دارم، با وضوح تمام می بینم که مجموع زوایای آن مساوی با دو قائمه است اما تا وقتی که فکرم به اثبات آن نپرداخته است، محال است که آن را بپذیرم» (دکارت، ۱۳۸۵، ۸۹).

از دیدگاه این قبیل از مفسران در اینجا ما به وضوح می بینیم که دکارت بین یقین متافیزیکی و یقین روان شناختی، تمایز قائل شده است؛ اینکه من به لحاظ روانی و ذهنی یقین دارم که مجموع زوایای یک مثلث برابر با دو قائمه است؛ اما با این حال نمی توانم یقین متافیزیکی داشته باشم مگر اینکه عقل آن را اثبات کند یا به تعبیر دکارت خدایی باشد که ضامن صدق این ادراک واضح و متمایز من باشد (Voss, ۱۹۹۳, ۱۳-۱۴).

با این مبنای دکارتی، به سراغ انتقاداتی می رویم که ویتگنشتاین مطرح کرده است؛ این انتقادات را می توان در سه دسته کلی بررسی کرد:

دسته اول: شک مستلزم یقین است. اولین انتقاد که ویتگنشتاین، به این آموزه‌ی پایه‌ای فلسفه‌ی وی بر می گردد که «شک مستلزم یقین است»؛ یعنی ما برای هر گونه اندیشیدن و اظهار نظری به مفاهیم نیاز داریم و شک دکارتی این اصل را نادیده گرفته است.

در پاسخ به این انتقاد باید بگوییم که آموزه‌های دکارت به نوعی بیانگر این نکته هستند که وی از قبل چنین اعتراضاتی را پیش بینی می کرده و لذا نوعی محدودیت گریز ناپذیر را در باب شکش اعمال می کند؛ ظاهراً دکارت خودش دریافته بود که اگر فرایند شک خیلی عمیق باشد،

۸۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

خود فرایند تأمل در همان آغاز به شکست خواهد انجامید؛ لذا در خصوص قضیه‌ی کوجیتو می‌گوید:

«این قضیه "من می‌اندیشم، پس هستم"، حقیقتی است چنان استوار و پا برجا که جمیع فرض‌های عجیب و غریب شکاکان هم نمی‌تواند آن را متزلزل کند؛ پس معتقد شدم که بی‌تأمل می‌توانم آن را در فلسفه‌ای که در پی آن هستم، اصل نخستین قرار دهم» (دکارت، ۱۳۸۵، ۲۰۳).

و فراتر از این، به این نکته اشاره می‌کند که:

«"من می‌اندیشم، پس هستم"، مستلزم این است که شخص از اول بداند که اندیشه، وجود و یقین چه چیزی هستند و بداند که غیرممکن است آنچه می‌اندیشد، وجود نداشته باشد» (دکارت، ۱۳۶۴، اصل ۱۰).

در حقیقت دکارت زمانی که شک را آغاز می‌کند، دارای نوعی یقین روان‌شناختی و اخلاقی هست؛ یعنی، حداقل خود دکارت، در باب مفاهیمی نظیر اندیشه، شک، یقین، این اصل که هر فعل اندیشه‌فاعلی دارد و... دارای نوعی اطمینان ذهنی و روانی هست؛ در حقیقت دغدغه‌ی همگانی کردن و توجیه این اعتماد و اطمینان ذهنی و شخصی است که او را به شک دستوری بر می‌انگیزد.

دسته‌ی دوم: «شکاک‌ی که در "واقعیت داشتن" همه چیز شک دارد حتی در اینکه او بدنی دارد یا نه؟ می‌شود به او گفت "این چه کسی است که با دهان سخن می‌گوید؟"» این قبیل انتقادات، چیز تازه‌ای نیست و قبلاً توسط پی‌یر بوردن، طراح دسته‌ی هفتم اعتراضات، به طریقی مشابه عنوان شده است؛ در آنجا بوردن انتقاد می‌کند که:

در باب یقین و شکستیان و تعد برهان خواب دکارت ۸۹

«از آنجا که تردید هست در اینکه آیا شما چشم، سر و بدن دارید یا نه و در نتیجه باید این عقاید را خطا تلقی کنید؛ من مایلم بدانم که منظور شما از این مطلب چیست؟ آیا این مطلب عبارت از این عقیده و گفته نیست که "غلط است که من چشم، سر و بدن دارم؟"؛ یعنی باید همه‌ی عقاید را کاملاً معکوس کنم و عقیده داشته باشم و بگویم که "اصلاً چشم، سر و بدن ندارم؟" و خلاصه آیا معادل این نیست که نقطه‌ی مقابل آن امر مورد تردید را معتقد باشیم و بگوییم و تصدیق کنیم که...» (Descartes, 1984, 306).

دکارت اعتراضاتی از این دست را ناشی از بدفهمی و عدم دقت در عبارات و تعالیمی عنوان می‌کند که وی در تأملات آورده است. او به خوانندگانش توصیه می‌کند که آنچه در تأمل اول و آغاز تأمل دوم و سوم گفته شده است را به خاطر بیاورند؛ در واقع پاسخ دکارت در این باب، عموماً حول محور تفکیک میان یقین اخلاقی و متافیزیکی می‌چرخد؛ او بارها تأکید کرده است که منظورش از طرح این شک‌ها، جدی گرفتن آنها نبوده است بلکه آنها «افراطی» و «اغراق آمیز» بوده‌اند و به هیچ وجه به محدوده‌ی احتیاجات عملی زندگی سرایت نمی‌کنند؛ به علاوه:

«... وقتی که گفتم امور تردید آمیز را گاهی باید خطا تلقی کنیم یا آنها را به عنوان خطا انکار کنیم؛ به وضوح توضیح دادم که منظور من فقط این است که برای تحقیق درباره‌ی حقایقی که از یقین متافیزیکی برخوردار هستند، باور به امور تردید آمیز باید به اندازه‌ی باورمان به امور باشد که آشکارا باطل هستند. بنابراین مسلم است که هیچ عاقلی نمی‌تواند کلمات مرا طوری دیگر تفسیر کند و یا این عقیده را به من نسبت بدهد که می‌خواهم به نقطه‌ی مقابل امور تردید آمیز معتقد باشم؛ خصوصاً آنطور که بعداً مطرح می‌شود که "تا آن حد به آن معتقد شوم که خود را قانع کنم که یقینی است و غیر از این نمی‌تواند باشد"» (Descartes, 1984, 308).

در واقع دکارت خودش بصراحت اعلام می‌کند که هدف برهان‌هایی که طرح کرده‌ام این نیست که آنچه در صدد اثباتش هستند - یعنی اینکه واقعاً عالمی هست و انسان‌ها بدن دارند و مانند اینها - اثبات کنند؛ زیرا هیچ انسان عاقلی در اینگونه چیزها تردید ندارد. «شک دکارتی» صرفاً وسیله‌ای برای رسیدن به اصول اولیه است؛ از نظر دکارت ما تنها با عقب راندن شک به حدود خودش است که می‌توانیم به آنچه که تردید ناپذیر است دست پیدا کنیم و با کشف آنچه در برابر افراطی‌ترین و اغراق‌آمیزترین شک‌ها تاب می‌آورد، شالوده‌های محکم و استواری برای فلسفه پی‌ریزی کنیم (کاتینگام، ۱۳۹۳: ۷۵-۷۴).

دسته سوم: «برهان "شاید من خواب می‌بینم" بی‌معناست؛ چرا که در این صورت خود این ادعا و اینکه این کلمات معنایی دارند نیز در خواب رخ داده- اند (و به عبارتی رویایی بیش نیستند) اساسی‌ترین انتقادی که ویتگنشتاین عنوان می‌کند، ظاهراً همان انتقادی است که در بند ۳۸۳ در باب یقین آمده است. در حقیقت این دسته از انتقادات به دنبال آن هستند که با نفی معناداری این فرض که «شاید دارم خواب می‌بینم»، آن را انکار کنند؛ طبق این اعتراض، از اینکه می‌توانم آگاهانه شک کنم که شاید دارم خواب می‌بینم، معلوم می‌شود که خواب نمی‌بینم، بلکه بیدار هستم.

به عبارت دیگر:

«اگر کسی تصدیق می‌کند که در خواب عمیق است، یا شک می‌کند که در خواب عمیق است، یا فکر می‌کند که در خواب عمیق است یا از خود می‌پرسد که آیا در خواب عمیق است، پس کاملاً در خواب نیست... اگر کسی هر حالتی از هوشیاری را دارا باشد، نتیجه این می‌شود که او در خواب عمیق نیست» (Malcolm, 2002).

در طرح این انتقاد و سایر انتقادات، نکته‌ی اصلی که از نظر دور مانده است، این است که به تصور همگان خود دکارت پاسخی به این برهان نداده است و به طرح آن اکتفا کرده است؛ در

«باب یسین و تکشایان و تقدیر برهان خواب دکارت ۹۱»

حالیکه با بررسی تأملات روشن می شود که هدف اصلی دکارت از شک، صرفاً رسیدن به یقینی مستحکم تر از قبل بوده است. لذا اینکه وی برهانی چون برهان خواب را مطرح کند و همگان را در حالتی از شک باقی گذارد، امری محال و به نوعی خلف وعده است.

دکارت پاسخ به برهان خواب را با طرح نقیض مقدمه‌ی اصلی برهان - یعنی اینکه ما نمی‌توانیم با یقین میان حالات بیداری و خواب تمایز قائل شویم - آغاز می‌کند؛ {ما می‌توانیم گاهی اوقات با یقین میان خواب و بیداری تمایز قائل شویم}. به این عبارت توجه کنید:

«اما وقتی اشیائی را ادراک می‌کنم که می‌توانم به طور متمایز بفهمم از کجا آمده است، کجا هست و کی برای من نمودار شده است و وقتی می‌توانم احساسی را که از این اشیا دارم با جریان بقیه‌ی حیاتم بدون هیچ انقطاعی مرتبط سازم، کاملاً یقین می‌کنم که آنها را در بیداری ادراک می‌کنم نه در خواب» (دکارت، ۱۳۸۵، ۱۱۲). و «از اینکه خداوند هرگز فریبکار نیست، ضرورتاً لازم می‌آید که من در این مورد فریب نخورده باشم» (همانجا).

دکارت میان «انسجام حقیقی در تجربه» و «انسجام صرفاً ظاهری در خواب» تمایز قائل می‌شود؛ وی در پاسخ به هابز می‌نویسد:

«کسی که خواب است واقعاً نمی‌تواند رؤیاهایش را با تصورات مربوط به رخداد-های گذشته مرتبط کند؛ اگرچه ممکن است خواب ببیند که این کار را انجام داده است؛ زیرا هرکسی می‌پذیرد که یک انسان ممکن است در خوابش فریب بخورد» (Hoppe, 1997, 12-13).

پرسشی که در اینجا لازم است بدان پرداخته شود، این است که دکارت چگونه از این معیار «ساختار منسجم» بهره می‌گیرد؟ برای اینکه به یک نتیجه‌ی معرفت‌شناختی کلی در باب تفاوت میان تجربیات مان در حالت خواب و بیداری برسیم، فرض می‌گیریم که حداقل مواردی وجود

دارد که خوابیم و مواردی هم وجود دارد که بیداریم. هر تجربه‌ای که خودش را به وضوح در برابر ذهن نمودار می‌کند، ذهن آن را به عنوان امری تجربه شده، لحاظ می‌کند:

«من نور را می‌بینم، صدا را می‌شنوم، گرما را احساس می‌کنم؛ اما من خواب هستم، بنابراین همه‌ی این تجربیات خطاست. با وجود این من یقیناً می‌بینم، می‌شنوم و احساس گرما می‌کنم. این نمی‌تواند خطا باشد» (دکارت، ۱۳۸۵، ۴۳).

اما "وضوح" به تنهایی مستلزم "تمایز" نیست؛ این امکان وجود دارد که دستکم موارد واقعی از تجربیات مربوط به حالت بیداری وجود داشته باشند که به لحاظ ساختاری و به لحاظ معرفت‌شناختی قابل تمایز از تجربیات مان در حالت خواب باشند. جی.آل. آستین^۱ معتقد است اینکه ما عبارت «کیفیتی شبیه خواب»^۲ را داریم (Austin, 1962, 49)؛ حاکی از این است که برخی از تجارب ما در حالت بیداری کیفیتی همچون خواب دارند. همانگونه که به فرض کسی که ساعت ۵:۳۰ از خواب بلند شده است یا کسی که مست کرده، تجارب بیداری را بی-نهایت مبهم می‌یابد؛ چنین تجاربی ممکن است کاملاً رؤیا به نظر برسند. چنین تجاربی هم ۱. واقعاً در حالت بیداری اتفاق افتاده‌اند؛ هم ۲. واقعاً نامنسجم هستند و هم ۳. ظاهراً نامنسجم‌اند. اما این واقعیت تداخلی ندارد با این بحث که موارد کاملاً واضحی از تجربه در حالت بیداری هم وجود دارد که متمایز هم هستند - یعنی علاوه بر "وضوح"، "تمایز" هم دارند. بنابراین این قبیل تجارب هم ۱. واقعاً در حالت بیداری اتفاق افتاده‌اند؛ هم ۲. واقعاً نامنسجم هستند؛ هم ۳. ظاهراً نامنسجم هستند. بنابراین نه برای دکارت ضروری است که ادعا کند همه‌ی تجارب در حالت بیداری اتفاق افتاده‌اند {اعم از اینکه واقعاً یا ظاهراً نامنسجم باشند} و نه ضروری است که بگوید تنها تجاربی که در حالت بیداری اتفاق افتاده‌اند، خودشان را به گونه‌ای همانند تجارب بیداری، یعنی به نحو واضح و متمایز، نمودار سازند. بعضی از تجاربی که در حالت خواب

1. J. L. Austin

2. a dream – like quality

در باب یقین و تکلیف و تقدیر برهان خواب دکارت ۹۳

اتفاق افتاده اند، به گونه‌ای کاملاً مشابه با تجارب ما در حالت بیداری نمودار می‌شوند؛ یعنی آنها هم واجد درجه‌ی اعلائی از انسجام ظاهری هستند، اگرچه واقعاً منسجم نیستند. به علاوه این درجه‌ی اعلا از انسجام، کافی است برای اینکه هر از چندی ما را بفریبد که شاید چنین تجاربی در حالت بیداری اتفاق افتاده‌اند؛ در حالیکه خواب هستند. همانطور که دکارت در تأمل اول می‌گوید، چنین تجارب شبیه خوابی ممکن است: «بارها شب به خواب دیده‌ام که در همین جا لباس پوشیده و کنار آتش نشسته‌ام. در حالیکه کاملاً برهنه در درون بستر آرمیده بودم». بنابراین برای دکارت ضروری نیست که ادعا کند تنها تجاربی که ما در حالت بیداری داریم واجد خصوصیت توالی و اتصال هستند. او معتقد است که تنها (اما ضرورتاً نه همه) تجربه‌هایی که ما در حالت بیداری داریم، واقعاً واجد ساختار منسجم هستند؛ که این کاملاً با این ادعا که بعضی - شاید هم بسیاری - از تجاربی که ما در حالت خواب داریم هم ممکن است به گونه‌ای منسجم نمودار شوند، سازگار است.

بنابر تفسیر آستین آنچه که دکارت قصد دارد بیان کند، این است که در میان تجارب بسیاری که در حالت بیداری داریم، بعضی واقعاً از ساختار منسجمی دارند و برخی نسبتاً نا-منسجم هستند. آنهایی که ساختار منسجمی دارند، به گونه‌ای هستند که نمی‌توان آنها را به عنوان تجارب مربوط به حالت خواب تلقی کرد: آنها، به گونه‌ای واضح و متمایز، به عنوان تجارب حالت بیداری شناخته می‌شوند. البته این ادعا به انکار مقدمه چهارم برهان خواب، یعنی اینکه حالات خواب و بیداری را هرگز نمی‌توان با یقین از هم متمایز کرد، منتهی می‌شود. اگر این درست باشد عدم صحت برهان خواب آشکار می‌شود. تجارب دیگر ممکن است منسجم به نظر برسند، اما منسجم نیستند؛ این موارد است ممکن است ما را گمراه کنند؛ اما منسجم به نظر رسیدنشان، آنها را خود به خود منسجم نمی‌سازد. برخی از تجارب ظاهراً منسجم، واقعاً منسجم هستند و چنین تجاربی، که ما فرض می‌گیریم واقعاً واجد منسجم هستند، باید ضرورتاً خودشان را به منزله‌ی امری منسجم نمودار سازند. تجارب شبیه بیداری دیگر هم ممکن است

که خودشان را با درجه‌ی مشابهی از انسجام ظاهری نمودار کنند؛ اما هرگز اتفاق نمی‌افتد که یک تجربه‌ای که در واقع منسجم است، به عنوان امری نامنسجم و رؤیاگونه خود را نمودار سازد. اگر چنین چیزی ممکن بود، به یقین خداوند فریبکار بود. اما خدا، فریبکار نیست. بنابراین هر تجربه‌ی واقعاً منسجمی که در حالت بیداری اتفاق می‌افتد، خودش را به عنوان امری منسجم نمودار می‌کند. بنابراین دست‌کم تجاربی وجود خواهد داشت که نه تنها تجاربی هستند که در حالت بیداری رخ داده‌اند، بلکه خودشان را واجد ساختاری منسجمی نشان می‌دهند که تنها تجارب بیداری واقعاً واجد آنند. بنابراین شکاک به اشتباه ادعا می‌کند ما هرگز نمی‌توانیم با یقین میان حالت خواب و بیداری تمایز قائل شویم و همچنین به اشتباه ادعا می‌کند که هیچ حکم ادراکی اطمینان بخشی وجود ندارد؛ چرا که احکامی که در حالت بیداری صادر می‌کنیم، واقعاً سازگار و اطمینان بخش هستند (Hanna, 1992, 389-391).

بنابراین تجاربی که منسجم به نظر می‌رسند، حقیقتاً منسجم هستند و ما را گمراه نمی‌کنند؛ چون: ۱. هر تجربه‌ی واقعاً سازگاری بالضروره تجربه‌ای در حالت بیداری است و ۲. برخی از تجارب مربوط به حالت بیداری (یعنی مواردی که واقعاً منسجم هستند) هرگز خودشان را به گونه‌ای نامنسجم نمودار نمی‌سازند؛ چون آنها حاوی شهودی واضح و متمایز از سرچشمه‌های علی مربوط به تجربه هستند - در غیر این صورت خدا فریبکار خواهد بود.

اولین دلیلی که دکارت در رد برهان خواب عنوان می‌کند، این است که «هر تجربه‌ی واقعاً سازگاری بالضروره تجربه‌ای در حالت بیداری است»؛ منظور دکارت این نیست که خواب‌ها هرگز با دیگر اعمال زندگی، همانند تجربیات ما در حالت بیداری پیوند ندارند؛ یعنی هرگز نمی‌توانند به گونه‌ای منسجم نمودار شوند و دکارت مدعی نیست که همه‌ی تجارب ما در حالت بیداری واقعاً منسجم هستند؛ اگر ضرورتاً چنین است که همه‌ی خواب‌ها، تجربیات نامنسجم هستند؛ پس نتیجه این است که ضرورتاً هر تجربه منسجمی، غیر خواب است؛ یعنی همه‌ی تجارب منسجم باید تجارب حالات بیداری باشند. اگر خواب‌ها ضرورتاً منسجم بودند،

در باب یقین و تکلیف و تقدیر برهان خواب دکارت ۹۵

در این صورت دیگر خواب نبودند؛ بلکه تجربیات مربوط به حالت بیداری بودند. چنانکه آستین می گوید:

«اگر خواب‌ها "به لحاظ کیفی" از تجارب ما در حالت بیداری متفاوت نبودند، در این صورت هر تجربه‌ای در حالت بیداری شبیه یک خواب بود» (Austin, 1962, 49).

و اما دومین دلیل در رد برهان خواب، «برخی از تجارب مربوط به حالت بیداری (یعنی مواردی که واقعاً منسجم هستند) هرگز خودشان را به گونه‌ای نامنسجم نمودار نمی‌سازند؛ چون آنها حاوی شهودی واضح و متمایز از سرچشمه‌های علی مربوط به تجربه هستند - در غیر این صورت خدا فریبکار خواهد بود». دکارت در پایان تأمل ششم تأملات می نویسد:

«وقتی اشیائی را ادراک می‌کنم که می‌توانم به طور متمایز بفهمم از کجا آمده است، کجا هست و کی برای من نمودار شده است و وقتی می‌توانم احساسی را که از این اشیا دارم با جریان بقیه حیاتم بدون هیچ انقطاعی مرتبط سازم، کاملاً یقین می‌کنم که آنها را در بیداری ادراک می‌کنم نه در خواب» (دکارت، ۱۳۸۵، ۱۰۲).

اولین نکته‌ای که در باب این نقل قول باید بدان توجه داشت، حالت شرطی آن است؛ من کاملاً یقین دارم که من بیدار هستم، اگر من به طور متمایز بفهمم اشیا از کجا آمده است... و اگر در عین حال تجربیات ام واقعاً (و نه ظاهراً) منسجم باشند. به عبارت دیگر، انسجام ساختاری ظاهری، حتی زمانی که واقعاً با تجربیات ما در حالت بیداری ترکیب شده باشند، کفایت نمی‌کند برای تضمین این یقین معرفت‌شناختی که تجربه‌ی داده شده، تجربه‌ای در حالت بیداری است. دو شرط دیگر هم لازم است؛ اولاً، باید انسجام واقعی داشته باشند و ثانیاً، انسجام واقعی مستلزم شناخت واضح و متمایز در درون تجربه، که از سرچشمه‌های علی تجربه گرفته شده‌اند نیز هست. بنابراین تجربیاتی که با یقین باز شناخته می‌شوند، تجربیات بیداری هستند که واقعاً

منسجم هستند (بدین وسیله اساساً آنها را از خواب‌ها متمایز می‌کنیم) و نمی‌توانند خودشان را به گونه‌ای غیرمنسجم (آنچنان که در مورد خواب‌ها ممکن است) نمودار سازند، چون حاوی شناختی واضح و متمایز از سرچشمه‌های علی تجربه هستند.

نتایج مقاله

در نوشتار حاضر انتقادات وارده بر «برهان خواب» دکارت، بویژه انتقادات ویتگنشتاین، را بررسی کردیم و پاسخ دکارت به این قبیل انتقادات را مورد بررسی قرار دادیم. طرفداری سرسختانه‌ی ویتگنشتاین از یقین، انتقاد شدید وی از «برهان خواب» را سبب شده بود. وی سعی کرد که با نفی معناداری این گزاره که «من ممکن است خواب باشم»، امکان طرح چنین ادعایی را از اساس رد کند. اما مراجعه‌ای به آثار خود دکارت به ما نشان داد که دکارت هم - همانند ویتگنشتاین - دغدغه‌ی رسیدن به یقین داشته است و هدفش از شک در همه‌ی امور، چیزی جز رسیدن به یقین و معرفت یقینی نبوده است؛ در همین راستا مشاهده کردیم که در تأمل ششم از تأملات تمام تلاش خود را به کار می‌گیرد تا این مقدمه که «هیچ علامت قطعی در دست نیست که بتوان آشکارا میان خواب و بیداری فرق نهاد» را رد کند و در نهایت به ما می‌گوید باید آن تردید کلی در مورد خواب که به علت آن نمی‌توانستیم میان خواب و بیداری فرق بگذاریم را، به عنوان شک مبالغه آمیز و مضر به دور افکنیم و در ادامه معیاری برای تفکیک تجارب خواب از بیداری ارائه می‌دهد؛ او معتقد است که ما گاهی اوقات می‌توانیم با یقین، تجربیات مان در حالت خواب را از تجربیات مان در زمان بیداری، متمایز کنیم؛ البته تحت شرایط خاصی: ۱. تجربه‌ای که منسجم نمودار می‌شود و ۲. شناخت واضح و متمایزی از سرچشمه‌های علی تجربه وجود دارد. «معیار انسجام» برای یقین، ضروری است؛ اما کافی نیست؛ از طرف دیگر معیار «منشأ علی» هم کافی هست، اما ضروری نیست و این دو باهم شرط جامع و مانع هستند.

در باب یقین و شکستیان و تقدیر برهان خواب دکارت ۹۷

کتابشناسی

- ۱- حجت، مینو. (۱۳۸۷). *بی‌دلایی باور: تأملی در باب یقین و شکستیان*، تهران، هرمس.
- ۲- دکارت، رنه. (۱۳۸۵). *تأملات در فلسفه‌ی اولی*، ترجمه‌ی احمد احمدی، چاپ ششم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳- دکارت، رنه. (۱۳۶۴). *اصول فلسفه*، ترجمه‌ی منوچهر صانعی، چاپ اول، تهران، انتشارات آگاه.
- ۴- کاتینگم، جان. (۱۳۹۳). *دکارت*، ترجمه‌ی سید مصطفی شهرآیینی، تهران، نشر نی.
- ۵- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۶۹). *رساله‌ی منطقی - فلسفی*، ترجمه‌ی محمود عبادیان، چاپ اول، تهران، انتشارات جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران.
- ۶- ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۴). *برگه‌ها*، ترجمه‌ی مالک حسینی، تهران، هرمس.
7. Austin, J. L. (1962), *Sense and Sensibilia*, ed. G.J. Warnock, London, Oxford University Press.
8. Coliva, Annalisa (2010), *Moore and Wittgenstein: Scepticism, Certainty and Common Sense*, New York, PALGRAVE MACMILLAN.
9. Descartes, Rene (1984), *The philosophical Writings of Descartes (Volume II)*, Translated by JOHN COTTINGHAM; ROBERT STOOHOFF; DUGALD MURDOCH, New York, Cambridge University Press.
10. Descartes, Rene (1997), *Descartes: key Philosophical Writings*, Translated by Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross, Edited and with an Introduction by Enrique Chavez-Arviso, Wordsworth Classics of world Literature.
11. Hanna, Robert (1992), "Descartes and Dream Skepticism- Revisited", *Journal of the History of Philosophy*, Volume 30, Number 3, pp. 377-398
12. Hill, James (2004), "Descartes' Dreaming Argument and why we might be Skeptical of it", *Richmond Journal of Philosophy*.
13. Hoppes, Thomas (1997), *Leviathan or the Matter, Forme, & Power*, London, Touchstone.
14. Klein, P. D. (2000), "Certainty", in *A Companion Epistemology*, (E.Ds.) Jonathan, Dancy, And Ernest, Sosa, Oxford, Blackwell.
15. Malcolm, Norman (2002), "*Wittgenstein's Skepticism in on Certainty*", *Critical Assessments of leading philosophers: Ludwig Wittgenstein II*, London and New York, Routledge.
16. Stroll, Arum (2009), "*Wittgenstein and the Dream Hypothesis*", *Philosophia* (37): 681-690.

۹۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی / شماره ۱۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

17. Voss, Stephen (1993), *Essays on the Philosophy and Science of Rene Descartes*, New York Oxford, and UNIVERSITY PRESS.

18. Wittgenstein, Ludwig (1969), *On Certainty*, Translated by DENIS PAUL and G.E.M. ANSCOMBE, Edited by G.E. M. ANSCOMBE and G. H. VON WRIGH, Printed in Great Britain by Alden and Mowbray Ltd at the Alden Press, Oxford and bound at Kemp Hall Bindery