

## مقابله توماس رید با شکاکیت بر اساس فهم عرفی

h.a.nasrollahi@alumni.ut.ac.ir

حسینعلی نصراللهی / دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران

a.yazdani@ut.ac.ir

عباس یزدانی / دانشیار گروه فلسفه دین دانشگاه تهران

پذیرش: ۹۶/۲/۱۱

دریافت: ۹۵/۹/۲۹

### چکیده

پس از آنکه فیلسوفانی مانند لاک، بارکلی و هیوم نقایص ساختمان معرفتی دکارتی را کشف کردند و لوازم شکاکانه نهفته در آن را آشکار ساختند، ناامیدی از دستیابی به معرفت، فضای فلسفی قرن هجدهم را آکنده بود. نخستین کسی که به صورت نظام مند به مقابله با شکاکیت مدرن برخاست، توماس رید بود. او با تکیه بر اصول اولیه فهم عرفی به چالش در نظریه پندارها که شکاکان آن را مسلم فرض کرده بودند پرداخت و آن را منافر با فهم عرفی معرفی کرد. در این نوشتار می‌کوشیم با استفاده از کتب رید و مکتوباتی که درباره اندیشه‌های وی نوشته شده است، اشکالات رید علیه نظریه پندارها و نظریه جایگزین او در باب ادراک را شرح دهیم. همچنین استدلال‌های او در برابر زیاده‌خواهی‌های شکاکان را که عبارت‌اند از استدلال بر اساس عجز، لزوم احتیاط و سابقه، و برهان مانعة‌الخلو او در باب ناچاری از اعتماد بر قوای باورساز طرح و تبیین خواهیم کرد. در پایان به روش‌شناسی دلیل از دیدگاه رید می‌پردازیم و در بخش نتیجه خواهیم گفت ما چاره‌ای جز اعتماد بر قوای باورساز نداریم.

کلیدواژه‌ها: فهم عرفی، توماس رید، شکاکیت، نظریه پندارها.

## مقدمه

ممکن است ما نیز مانند دکارت روزی از خود پرسیده باشیم آیا ممکن نیست آنچه می‌بینیم، می‌شنویم یا لمس می‌کنیم، توهمی بیش نباشد؟ آیا ممکن نیست که همه اینها چیزی جز رؤیا نباشند؟ پاسخ یک شکاک این است که آری، همه اینها می‌توانند رؤیا باشند و ما به هیچ چیزی درباره جهان خارج از خود معرفت یقینی نداریم. شکاک با چالش در معرفت‌بخشی منابع باور، از جمله حواس پنج‌گانه (که حجم انبوهی از باورهای خود درباره جهان خارجی را از طریق آنها به دست می‌آوریم)، مخاطب خود را در مقابل این پرسش قرار می‌دهد: چگونه می‌توانیم قبل از اینکه قابل اعتماد بودن یک منبع باور را اثبات کنیم، مدعی امکان کسب معرفت از طریق آن باشیم؟! توضیح بیشتر اینکه درباره هر گزاره‌ای مانند الف، وقتی در مقام بررسی صدق آن باشیم، تنها یکی از این سه حالت ممکن است: ۱. پذیرش الف؛ ۲. پذیرش نقیض الف؛ ۳. امتناع از پذیرش الف و نقیض آن. به همین ترتیب وقتی سخن از امکان معرفت به گزاره‌ای مانند الف مطرح می‌شود، با سه دیدگاه مواجهیم:

۱. پذیرفتن اینکه می‌توان به گزاره‌هایی از قبیل الف معرفت یافت؛

۲. پذیرفتن اینکه نمی‌توان به گزاره‌هایی همچون الف معرفت یافت؛

۳. امتناع از پذیرش هر یک از دو حالت پیشین.

اگر دیدگاه اول را دیدگاه معرفت‌شناسان بنامیم، دیدگاه دوم را با توجه به اینکه مورد تأیید برخی از اعضای آکادمی جدید افلاطون، به ویژه کارنیدس (Carneades؛ ۱۲۹-۲۱۴ ق.م) بوده است، می‌توان شکاکیت آکادمیک و نهایتاً دیدگاه سوم را می‌توان با اقتباس از نام مؤسس آن پیرهو (Pyrrho؛ ۲۷۰-۳۶۰ ق.م)، شکاکیت پیرهونی (Pyrrhonian) نامید.

شکاکیتی که سخن ما در این مقال حول آن می‌چرخد شکاکیت آکادمیک است. شکاکیت آکادمیک هرچند از زمان کارنیدس آغاز شده بود، ولی پس از دکارت ساختار عمیق‌تر و منسجم‌تری به خود گرفت و به تدریج به روشی فیلسوفانه مبدل گشت.

توماس رید یکی از نخستین کسانی بود که تمام‌قد در برابر این نوع از شکاکیت و نتایج مخرب آن قیام کرد. پیش از اینکه به مقابله رید با شکاکیت بپردازیم، مناسب است اندکی درباره شکاکیتی که در زمان او رواج داشته و بعدها به شکاکیت دکارتی مشهور شده است، سخن بگوییم.

## ۲. دکارت و شکاکیت

شکاکیت نیز مانند برخی دیگر از مسائل مهم فلسفهٔ مدرن، ریشه در مباحث دکارت و به‌ویژه فرضیهٔ روح شیطانی (evil spirit hypothesis) او دارد؛ این احتمال که تنها چیزهایی که وجود دارد من و باورهایم هستیم و نیز یک روح اهریمنی که سبب شده من باور کنم این جهان - به آن گونه‌ای که به نظر می‌رسد - وجود دارد. در شکل امروزی این فرضیه می‌توان به جای من، مغز و به جای باورهای من، حالات مغزی من و به جای روح اهریمنی، رایانه‌ای را در نظر گرفت که به مغز من وصل شده تا باورهای دربارهٔ وجود جهان را شبیه‌سازی کند.

بنا بر شکاکیت دکارتی، نمی‌توان هیچ معرفتی دربارهٔ جهان داشت؛ زیرا لازمهٔ معرفت داشتن به چیزی از جهان این است که ما قبلاً هرگونه فرضیهٔ شکاکانه (مانند فرضیهٔ روح شیطانی) را به طور یقینی انکار کرده باشیم: حال آنکه ما نمی‌توانیم همهٔ انواع فرضیه‌های شکاکانه‌ای را که محتمل است به طور یقینی انکار کنیم.

البته دکارت خود یک شکاک دکارتی نبود. او در واقع یک ضدشکاک (antiskeptical) بود. دکارت با شکاکیت گلاویز شد، ولی از آن عبور کرد. او تا مقداری که نفی یک فرضیهٔ شکاکانه را برای احراز معرفت لازم می‌داند، یک شکاک نیز به‌شمار می‌آید؛ ولی معتقد بود که می‌توان به صورت یقینی، وجود یک فرضیهٔ شکاکانه از قبیل یک روح اهریمنی را نفی کرد.

استدلال یک شکاک دکارتی را می‌توان به صورت زیر تنسیق کرد:

مقدمهٔ اول: اگر گزارهٔ الف، گزاره‌ای غیرضروری‌الصدق دربارهٔ جهان باشد، فرضیهٔ شکاکانه‌ای مانند ف. ش. وجود دارد و شخص شین تنها زمانی می‌تواند مدعی معرفت به الف شود که به کذب ف. ش. معرفت داشته باشد؛

مقدمهٔ دوم: هیچ‌کس نمی‌تواند به کاذب بودن ف. ش. معرفت یابد؛

نتیجه: هیچ‌کس نمی‌تواند به معرفتی دربارهٔ جهان دست یابد.

مقدمهٔ بحث‌انگیز این استدلال، مقدمهٔ دوم آن است. این مقدمه مدعی است که حکم به کذب یک فرضیهٔ شکاکانه، غیرممکن است. از دیدگاه یک شکاک دکارتی، فرضیه‌های شکاکانه با تمام تجارب ما سازگارند و به همین دلیل نمی‌توان کذب آنها را ثابت کرد.

معمولاً یقین را سدی در برابر خطا در نظر می‌گیرند؛ بدین معنا که شخص شین تنها زمانی به گزارهٔ

الف یقین دارد که امکان اشتباه در آن ممتنع باشد و همه راه‌های خطا در مسیر باور به الف برایش مسدود شده باشد (مقصود یقین معرفت‌شناسانه است، نه یقین روان‌شناختی که با جهل مرکب نیز سازگار است). دکارت نیز یقین را به معنای عدم امکان تردید به کار می‌برد. تحلیل او از معرفت، مشتمل بر یقین و تردیدناپذیری است. در معرفت‌شناسی دکارتی، شخص شین گزاره الف را یقیناً می‌داند اگر و فقط اگر:

۱. باور شین به الف برای شین تردیدناپذیر باشد؛ و یا:

۲. شین بداند که باور او به الف از گزاره‌هایی به دست آمده که شرط ۱ یا ۲ درباره آنها محرز باشد.

اگر معرفت مساوق با یقین باشد، برای اینکه گزاره‌ای مانند الف را بدانیم، باید همه فرضیه‌های شکاکانه‌ای را که ممکن است وجود داشته باشند، نفی کنیم. به بیان دیگر، باید کذب همه آنها را اثبات کنیم. مثلاً اگر می‌خواهیم از طریق حواس به جهان پیرامون معرفت یابیم، باید کذب همه فرضیه‌های شکاکانه‌ای را که مخدوش‌کننده معرفت بخشی حواس هستند، ثابت کنیم.

با این حال دکارت وقتی به از میان بردن تردیدها می‌پردازد، چندان به تأملات خود پایبند نیست و معیارهایی که مطرح می‌کند، سازگاری چندانی با یقین ندارند. او از اینکه می‌تواند بیندیشد، به یقین به وجود خود می‌رسد؛ اما هنگامی که باید از عالم درون خارج شود و جهان برون را ثابت کند، ساختمان معرفتی خود را بر چیزی که خود، آن را منبع خودآگاهی می‌داند مبتنی می‌کند. او در خلسه سوم، خودآگاهی از وجود خود را به یک موجود کامل و متعالی منتسب، و با برهانی پیچیده استدلال می‌کند که خودآگاهی او باید از جانب خالق کامل (خداوند) در وجود او قرار داده شده باشد:

و بنابراین فقط عقیده به خدا باقی می‌ماند که برای اثبات وجود اشیائی که خارج از درون هستند باید آن را در نظر بگیرم. من از واژه خدا نامحدود بودن، خودکفا بودن، به‌غایت هوشمند بودن و به‌غایت قدرتمند بودن را می‌فهمم؛ [خدایی] که من و هر چه که وجود دارد (اگر چیزی وجود داشته باشد) را آفریده است؛ ولی یقیناً همه این صفات به گونه‌ای هستند که هر چه بیشتر در آنها تأمل می‌کنم، این را که از درون من ناشی شده باشند، نامحتمل‌تر می‌یابم. پس اکنون باید ضرورتاً از همه آنچه گفتم نتیجه بگیرم که خداوند وجود دارد (دکارت، ۱۶۴۱، ص ۳۲).

در اینجا دکارت می‌تواند به باورهای خود درباره جهان بازگردد و این‌گونه استدلال کند: از آنجا که گرایش باور به واقعی بودن اندیشه‌ها را موجود متعالی در وجود انسان قرار داده است، آن امور خارجی نباید

وجود داشته باشند. در غیر این صورت موجود متعالی در حال فریب دادن انسان است که این با کامل بودن او در تنافی است. دکارت می‌گوید:

از آنجا که یقیناً می‌دانم در شرایطی که اعضای جسمی ما عملکرد صحیحی داشته باشند، حواس ما صدق را به مراتب بیش از کذب نشان می‌دهند، با در نظر گرفتن اینکه در بررسی یک مورد جزئی تقریباً همیشه می‌توان چند حس را با هم به کار گرفت، مضاف بر حافظه‌ای که آینده را به گذشته متصل می‌کند، و فهمی که به کمک آن می‌توانم علل همهٔ خطاها را دریابم، دیگر نیاز نیست در زندگی روزمره نگران کذب اموری که حواس بر من می‌نماید باشم (همان، ص ۶۳).

دکارت با فرض وجود یک خداوند خیرخواه، از شکاکیت می‌گذرد و به معرفت دست می‌یابد. در باب رویکرد دکارت به معرفت، دو نکته درخور توجه است؛

نکتهٔ اول اینکه عمارتی که دکارت بر ویرانه‌های شکاکیت بنا کرده است، فاصلهٔ فراوانی با فهم متعارف ما از جهان دارد. دکارت اگرچه وجود امور فیزیکی را ثابت می‌کند، ولی یادآور می‌شود که وجود آنها به هیچ وجه در مطابقت کامل با استنباطات حسی ما نیست؛ چراکه استنباطاتی که از حواس حاصل می‌شوند، در بسیاری موارد مبهم و آشفته‌اند (همان، ص ۱۰۷).

دکارت معتقد است برای دستیابی به یک استنباط درخور اعتماد، لازم است خروجی‌های آشفته و نابسامان حواس را کنار بگذاریم و فقط بر مفاهیم ریاضیاتی روشن و شفاف که خداوند آنها را در روح ما به ودیعه گذاشته، تکیه کنیم. به همین دلیل است که ساختار نهایی معرفت دکارتی به سمتی پیش می‌رود که کل فیزیک را به کمیت‌های هندسی فرو بکاهد. بنابراین جهان محسوسات، جهان کیفیت‌هایی نظیر بوها، مزه‌ها، رنگ‌ها و صداها، از فیض معرفتی که دکارت در نظر داشته محروم هستند و درک واقعیت این کیفیات تا به امروز برای دکارتریان یک آرزو باقی مانده است (گاتینگهام، ۲۰۰۹، ص ۳۰۹).

نکتهٔ دوم دربارهٔ نقش ضمانتگری خداوند در نظام معرفتی دکارت است. او می‌گوید: «یقین و صدق همهٔ معرفت‌های ما وابسته به معرفت به خداوند است» (دکارت، ۱۶۴۱، ص ۱۰۱). این مسئله به قدری اهمیت دارد که تا پیش از خودآگاهی نسبت به خداوند، دکارت خود را کاملاً از تحصیل هر گونه معرفتی ناتوان می‌بیند.

اشکال در این است که معلوم نیست دکارت چگونه قابل اعتماد بودن معرفت به وجود خداوند را

اثبات کرده است. این مشکل را که به دور دکارتی معروف شده است، نخستین بار یکی از معاصران دکارت، یعنی آنتونی آرنولد (Anthony Arnold) مطرح ساخت. البته دکارت نیز در مکتوبات خود به صورت درخور توجهی این اشکال را پاسخ گفته است؛ اما پاسخ‌های او به گونه‌ای نبوده که منتقدانش را راضی کند. دور از انصاف نیست اگر بگوییم ادعاهای معرفت‌شناسی میناگروانه دکارت به حدی زیاده‌طلبانه بودند که خود موجب غرق شدن خود شدند.

روزنه‌های موجود در پاسخ دکارت به فرضیه شکاکانه، اثر مهمی بر فیلسوفان پس از او به‌ویژه فلاسفه بریتانیایی داشت. این امر را می‌توان به‌وضوح در اندیشه‌های مالبرانش، لاک و بارکلی و به‌ویژه هیوم مشاهده کرد. مثلاً یکی از نقاط مشترک این فلاسفه این است که همگی وجود جهان را نیازمند برهان می‌دانند. در این میان، برخی مانند لاک، نوعی معرفت حسی به جهان را می‌پذیرند، برخی مانند بارکلی می‌کوشند تا ثابت کنند جهان مادی وجود ندارد، و برخی مانند هیوم ادراکات بشری را به نقش و نگاری در ذهن فرومی‌کاهند و طریق عجز از اثبات وجود جهان را پیش می‌گیرند.

مدرسه فهم عرفی اسکاتلند در قرن هجدهم که توماس رید از اعضای آن بود، بدون تردید یکی از مهم‌ترین واکنش‌ها به شکاکیت دکارتی است. اعضای این مدرسه، شکاکیت را همچون فضیحتی که از فلسفه ناشی شده می‌نگریستند. آنچه در ادامه می‌آید، واکنش رید به شکاکیتی است که در زمان او، شیوع درخور توجهی در میان فلاسفه یافته بود.

### ۳. رید در مواجهه با شکاکیت

چنان‌که رید خود یادآور شده، بخش عمده پاسخ او به شکاکیت مشتمل بر انکار نظریه پندارهاست؛ نظریه‌ای درباره ماهیت ادراک که غالب فیلسوفان همعصر رید آن را تلقی به قبول کرده بودند. هرچند رید در نوشته‌هایش اشاره کرده که رد این نظریه به‌خودی‌خود برای پاسخ به برهان‌های شکاکانه بارکلی و هیوم بسنده است (رید، ۱۷۶۴، ص ۸۹-۸۸)، با این همه به نظر می‌رسد برای رسیدن به درکی جامع از پاسخ او به شکاکیت، لازم است با نظریه ادراکی رید، و انواع دلیل و روش‌شناسی آنها از دیدگاه او نیز آشنا شویم.

#### ۳-۱. موضع رید در برابر نظریه پندارها

رید معتقد است نظریه پندارها، شرط لازم و کافی برای به بار آمدن نتایج ویرانگر شکاکانه است؛ اما

به راستی چرا نظریهٔ پندارها به شکاکیت می‌انجامد؟

بر اساس نظریهٔ پندارها، آنچه اندیشهٔ ما بی‌واسطه به آن دسترسی دارد، چیزی نیست جز پنداری در ذهن؛ مثلاً ما در ادراک حسی به خودِ مُدرک دسترسی نداریم، بلکه فقط به پندار یا تصویری که از آن در ذهنمان وجود دارد دسترسی داریم.

فلاسفهٔ مدرن نیز مانند فلاسفهٔ مشاء و اپیکوریان معتقدند امور خارجی نمی‌توانند بی‌واسطه متعلق اندیشه قرار گیرند؛ باید تصویری از آنها در ذهن وجود داشته باشد که آن امور خارجی مانند آینه در آنها دیده شوند. پندار در معنای فلسفی آن، نامی است برای آن متعلقات درونی و بی‌واسطهٔ افکار ما. اشیای خارجی متعلقات دور (remote) و باواسطه هستند. متعلق بی‌واسطه همان پندارها و تصاویری هستند که بدون آنها هیچ ادراکی نمی‌توان داشت؛ هیچ خاطره‌ای را نمی‌توان به یاد آورد، و هیچ مفهومی از امر باواسطه نمی‌توان کسب کرد.

این انگاره‌ها یا تصاویر که آنها را بلاواسطه درک می‌کنیم، در میان فلاسفهٔ باستان با الفاظی نظیر صور (species)، مثل (forms) و اشباح (phantasms) شناخته می‌شدند. از زمان دکارت، معمولاً به آنها پندارها (ideas) گفته می‌شود و هیوم آنها را تأثرات (impressions) می‌خواند؛ ولی همهٔ فلاسفه از زمان افلاطون تا زمان هیوم، متفق‌اند که ما امور خارجی را بی‌واسطه درک نمی‌کنیم، و متعلق بلاواسطهٔ ادراک باید نوعی تصویر باشد که در ذهن حاضر است (همان، ص ۱۳۴-۱۳۵).

از دیدگاه رید، نبوغ طرف‌داران جدید این نظریه مانند بارکلی و هیوم، در این بوده است که توانسته‌اند پیامدهای شکاکانه را در پس چهرهٔ معصوم این نظریه ببینند و برهان‌هایی ارائه کنند نتیجهٔ آنها چیزی جز شکاکیت نیست. بارکلی با نشان دادن اینکه کیفیات موجودات بی‌جان، مانند ماده‌ای که آن را ادراک می‌کنیم با هیچ احساسی مشابه نیست (چراکه غیرممکن است بتوانیم جز احساسات دیگران چیزی مشابه با احساسات خود بیابیم)، پرتو جدیدی بر این موضوع، یعنی نظریهٔ پندارها افکند. اما بگذارید ببینیم اسقف بارکلی چه استفاد‌های از این کشف مهم کرد و چگونه نتیجه گرفت که ما نمی‌توانیم هیچ مفهومی از جواهر بی‌جان - مانند ماده و کیفیات آن - داشته باشیم و مبنای محکمی وجود دارد که باور داشته باشیم که جز اذهان و احساسات و پندارهای ذهنی، هیچ چیزی در طبیعت وجود ندارد: اگر گونهٔ دیگری وجود در میان باشد، باید چیزی باشد که ما از آن مفهومی نداریم و نمی‌توانیم داشته باشیم. ما در ذهن خود، هیچ مفهومی جز آنچه مانند نوعی احساس یا پندار ذهنی باشد نداریم؛ ولی احساسات و

پندارهایی که در ذهن ما وجود دارند، جز با احساسات و پندارهایی که در اذهان دیگر وجود دارند مشابه نیستند. نتیجه آشکار است (همان، ص ۸۱-۸۲).

نتیجه آشکار این است که ما هیچ مفهومی از جواهر بی جان نداریم و از آنجا که داشتن دلیل و معرفت به چیزی، نیازمند این است که بتوانیم آن را بفهمیم، پس نه دلیلی بر وجود جواهر بی جان داریم و نه معرفتی به وجود آنها. شکل بازسازی شده این استدلال بدین صورت خواهد بود:

۱. ما هیچ مفهومی از چیزی نخواهیم داشت مگر اینکه احساسات یا پندارهایی مشابه آن در ذهن داشته باشیم؛

۲. احساسات و پندارهای ذهنی ما نمی توانند با چیزی جز از جنس خودش مشابه باشند و به طور خاص، احساسات و پندارهای ذهنی ما نمی توانند با جواهر بی جان مشابه باشند؛

۳. ما هیچ مفهومی از جواهر بی جان نداریم؛

۴. لازمه داشتن دلیل یا معرفت بر چیزی، این است که بتوانیم آن را بفهمیم؛

بنابراین: ما نه دلیلی بر جواهر بی جان داریم و نه معرفتی بر آنها.

چنانکه می بینیم، مقدمه اول این استدلال درون مایه اصلی نظریه پندارهاست که بارکلی درستی آن را مسلم فرض کرده و به هیچ وجه در صدد اثبات آن بر نیامده است. این نظریه به قدری مقبول بوده است که گویا فلاسفه نیازی به اثبات آن نمی دیدند.

### ۳-۲. اشکالات رید بر نظریه پندارها

فلاسفه شکاک متعلق بی واسطه ادراکات ما را پندارها می دانند. این بدین معناست که مثلاً ما خورشید را بلاواسطه نمی بینیم، بلکه به واسطه پندار یا به اصطلاح هیوم، به واسطه تأثیری که در ذهن خود از خورشید داریم، می بینیم. لذا تنها راهی که برای اثبات وجود واقعی اشیای خارجی در اختیار داریم، همان پندارها هستند. درباره یادآوری و تصور و تخیل نیز وضعیت بهتری نداریم. همگان قبول دارند که در یادآوری چیزی که در گذشته روی داده است، باید چیزی در گذشته وجود داشته باشد که آن را به یاد آوریم؛ اما فلاسفه می گویند در کنار آنچه در گذشته وجود دارد، یک متعلق بی واسطه در ذهن ما وجود دارد که ما آن را به یاد می آوریم و آن متعلق، همان پنداری است که آنچه به یاد آورده می شود در ذهن داریم.

اما رید با این دیدگاه غالب در میان فلاسفه عصر خود همدل نیست:



نخستین تأملی که من در این دیدگاه فلسفی دارم، این است که این نظریه کاملاً بر خلاف فهم انسان‌هایی است که تعلیمات فلسفی نگذرانده‌اند. ما وقتی ماه یا خورشید را می‌بینیم، هیچ تردیدی نداریم که همان چیزهایی که آنها را بلاواسطه می‌بینیم از ما و از همدیگر بسیار دور هستند... چقدر شگفت‌زده می‌شویم وقتی یک فیلسوف به ما می‌گوید ما در اشتباه هستیم و خورشید و ماهی که می‌بینیم، آن‌گونه که تصور می‌کنیم مایل‌ها از ما و از یکدیگر فاصله ندارند؛ بلکه در ذهن خود ما هستند، و تا قبل از اینکه آنها را ببینیم وجود نداشته‌اند، و وقتی ادراک آنها یا تفکر دربارهٔ آنها را متوقف می‌کنیم، دیگر وجود ندارند؛ چراکه اموری که ادراک می‌کنیم، تنها پندارهایی هستند که که جز در زمانی که به آنها فکر می‌کنیم وجود ندارند (رید، ۱۷۸۵، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۳۶).

پس نخستین اشکال نظریهٔ پندارها عدم سازگاری و موافقت آن با فهم عرفی انسان‌های عادی است. فهم عرفی انسان اگر با تعلیمات انتزاعی فلسفی از مسیر درست منحرف نشده باشد، هرگز زیر بار لوازم نظریهٔ پندارها نخواهد رفت.

دومین تأمل در این موضوع، این است که فیلسوفانی که به بحث دربارهٔ این پندارها پرداخته‌اند، عموماً وجود آنها را به عنوان امری تردیدناپذیر و مسلم فرض کرده‌اند و براهینی که برخی از آنها بر حسب اتفاق برای اثبات این پندارها آورده‌اند، بسیار ضعیف‌تر از آنی به نظر می‌رسد که بتواند نتیجه‌بخش باشد (همان، ص ۲۳۹).

رید استدلال‌هایی از لاک، نوریس (Norris)، کلارک (Clarke)، پرترفیلد (Porterfield) و به‌ویژه هیوم را در اثبات وجود پندارها نقل، و در همهٔ آنها خدشه می‌کند. از نظر او هیچ‌یک از استدلال‌هایی که در این باره مطرح شده‌اند، توان اثبات مطلوب را ندارند.

سومین اشکالی که رید در پذیرش نظریهٔ پندارها می‌بیند این است که به‌رغم توافقی که بر سر وجود پندارها در میان فلاسفه دیده می‌شود، دربارهٔ دیگر امور مرتبط با این پندارها (غیر از وجود آنها) به‌ندرت می‌توان دو فیلسوف کاملاً موافق یافت. اگر نظریهٔ پندارها یک داستان ساختگی نباشد، پندارها تنها چیزهایی هستند که در دسترس معرفت ما قرار دارند؛ بنابراین نباید اختلاف درخور توجهی دربارهٔ ماهیت آنها در میان فیلسوفان وجود داشته باشد. با این حال کمتر موضوعی پیدا می‌شود که فلاسفه تا این اندازه بر سر آن اختلاف داشته باشند. برخی افراد پندارها را ازلی می‌دانند، برخی دیگر حادث؛ برخی

مکان آنها را در ذهن خداوند می‌دانند، برخی در ذهن انسان و برخی دیگر آنها را در مغز فرض می‌کنند. برخی آنها را ذاتی انسان می‌دانند و برخی، آنها را از عرضیات برمی‌شمرند. بعضی آنها را ناشی از حواس، و عده‌ای دیگر آنها را ناشی از احساسات و تأملات می‌دانند. گروهی آنها را ساخته ذهن و شماری دیگر آنها را محصول تأثیر از اشیای خارجی می‌دانند و ذهن را در ساخت آنها دخیل نمی‌دانند. اگر واقعاً موجوداتی به نام پندارها وجود دارند که تنها اموری هستند که در دسترس معرفت مایند، پس این همه اختلاف درباره کیفیت آنها از کجا آمده است؟

چهارمین اشکال رید درباره این نظریه، این است که پندارها هیچ کمکی به فهم بهتر افعال ذهنی نمی‌کنند. نظریه پندارها همه انواع افعال ذهنی را به یک فعالیت فرومی‌کاهد؛ یعنی به نوعی احساس یا ادراک بی‌واسطه از اموری که نزد مُدرک حاضرند؛ ولی حضور دو چیز در مجاورت یکدیگر لزوماً به درک یکی از آنها از دیگری می‌انجامد. ذهن باید قدرتی داشته باشد که از طریق آن بتواند امور را احساس یا درک کند. اینکه این قدرت چگونه به وجود می‌آید و چگونه عمل می‌کند، مسئله مرموزی است. ما دانش کمی درباره چگونگی ادراک امور خارجی داریم و دقیقاً نمی‌دانیم چگونه گذشته را به یاد می‌آوریم و یا چگونه چیزهایی را که وجود ندارند می‌فهمیم.

نهایتاً پنجمین اشکال رید به نظریه پندارها این است که این نظریه لوازمی دارد که صاحبان خرد سلیم آنها را بر نمی‌تابند. این نظریه سبب شد فیثاغوریان و افلاطونیان تصور کنند که ما تنها سایه‌ای از اشیای خارجی را می‌بینیم نه خود آنها را. این نظریه موجب پدید آمدن فرضیه صور محسوس در میان فلاسفه مشاء شد که یکی از بی‌معناترین نظریه‌های فلسفه باستان است. حتی دکارت که اصلاحگر بزرگ فلسفه است، با اینکه وجود پندارها را به این معنا که از اشیای خارجی ناشی شده باشند شدیداً انکار کرد، همچنان معتقد بود برای ادراک یک امر خارجی باید قبلاً پنداری از آن در ذهن وجود داشته باشد.

البته این اشکالات در برابر نتایجی که بارکلی و هیوم با مسلم فرض کردن نظریه پندارها مجبور به پذیرش آنها شدند به مراتب قابل تحمل‌تر است. اگر بخواهیم بخشی از لوازم پذیرش نظریه پندارها را از دیدگاه بارکلی و هیوم بیان کنیم، می‌توانیم به موارد زیر اشاره کنیم:

- هیچ جهان مادی‌ای وجود ندارد؛

- ذهن چیزی نیست جز سلسله‌ای از تأثرات مرتبط به هم بدون موضوعی که روی آنها تأثیر بگذارد؛

- نه فضایی وجود دارد، نه زمانی، نه جسمی و نه ذهنی؛ اینها همه تأثرات و پندارهایی در ذهن هستند؛

- در اثبات یک گزاره، احتمال هیچ‌یک از نفی و اثبات، بیش از دیگری نیست. اینها نتایج و لوازم نظریهٔ پندارها هستند؛ نتایجی که هر انسان سلیم‌العقلی را مبهوت می‌کنند و موجبات بی‌زاری از فلسفه را فراهم می‌آورند؛ نتایجی که با فهم عرفی ما در تناقض، و با عملکرد قوای عقلانی ما در تضاد هستند.

باری، رید معتقد است که نظریهٔ پندارها سبب شده تا فلاسفه تجارب روزمرهٔ انسان‌ها را با زبانی کاملاً متفاوت و ناسازگار با زبان متعارف طرح کنند و اصول زبان متعارف را زیر پا بگذارند. البته ردّ نظریهٔ پندارها همهٔ آن چیزی نیست که برای پاسخ به فرضیه‌های شکاکانه بدان نیاز داریم. در کنار هر سلبی، به ایجابی نیازمندیم. اگر نتوانیم بدیلی برای فرضیه‌های شکاکیت آکادمیک ارائه دهیم، به شکاکیت پیرهونی مبتلا خواهیم شد که به مراتب وخیم‌تر و آزاردهنده‌تر از شکاکیت آکادمیک است. چنان‌که پیش‌تر اشاره کردیم، برای درک جامعی از پاسخ رید به شکاکیت غیر از ردّ فرضیه‌های شکاکانه، باید به چند موضوع دیگر نیز پرداخته شود. یکی از آنها نظریهٔ ادراکی (Theory of Preception) رید است.

### ۳-۳. نظریهٔ ادراکی رید

بر اساس نظریهٔ پندارها تنها چیزهایی که می‌توانیم ادراک کنیم، تصاویر متصرم‌الوجودی هستند که هیچ ارتباطی با واقعیت خارجی شیء مدّرك ندارند:

می‌گویند پندارها اموری درونی و حاضر هستند که جز در زمانی که در ذهن هستند هیچ‌گاه وجود ندارند [حال آنکه] متعلقات حواس اموری خارجی هستند که وجودی پیوسته دارند. اگر معتقد باشیم تمام آنچه بی‌واسطه ادراک می‌کنیم پندارها و اشباح هستند، چگونه می‌توانیم از وجود آن اشباح، وجود جهانی خارجی مطابق با آنها را نتیجه بگیریم؟ به نظر می‌رسد این پرسش بفرنج برای فلاسفهٔ مشاء پیش نیامده است (همان، ص ۴۱۷).

در واقع مشکل نظریهٔ پندارها منحصر در این نیست که درک موجودات بی‌جان و کیفیات آنها غیرممکن است، یا اینکه ما جز پندارها هیچ متعلق دیگری برای فکر کردن نداریم. مشکل بفرنج‌تر این است که حواس ما نمی‌توانند دلیل کافی برای باور به امور خارجی در اختیار ما قرار دهند. به عبارت دیگر، ما از طریق حواس، راهی برای استنباط امور خارجی و پی بردن به آنها نداریم.

جان گرکو (John Greco) این مشکل را در قالب منطقی زیر بازسازی کرده است:

۱. معرفت‌های ما یا بی‌واسطه‌اند و از دلیل استنباط نشده‌اند، و یا باواسطه‌اند و از معرفت بی‌واسطه‌ای که به‌منزلهٔ دلیل است استنباط شده‌اند؛
۲. تنها متعلقات معرفت‌های بی‌واسطهٔ ما پندارها و احساسات ما هستند؛
۳. معرفت به امور خارجی باید با استنباط صحیحی که به معرفت‌های بی‌واسطهٔ ما به پندارها و احساسات منتهی می‌شود حاصل شده باشد؛
۴. از معرفت به پندارها و احساسات، استنباط صحیحی وجود ندارد که به باورهایمان دربارهٔ امور خارجی منجر شود؛

بنابراین: ما نمی‌توانیم به امور خارجی معرفت داشته باشیم (گرکو، ۲۰۰۶، ص ۱۴۳).  
نقطهٔ اتکای این استدلال مسئلهٔ بی‌واسطگی معرفتی است. یک فیلسوف نمی‌تواند صرفاً به ردّ نظریهٔ پندارها بسنده کند. او باید نشان دهد که چگونه می‌توان شکاف میان معرفت‌های بی‌واسطه و معارف باواسطه را پر کرد؟ به بیان دیگر، او باید به این پرسش پاسخ دهد که اگر پندارها نمی‌توانند واسطهٔ معرفت ما به امور خارجی باشند، پس چگونه می‌توان امور خارجی را ادراک کرد؟  
پرداختن به نظریهٔ ادراکی رید مجال گسترده‌تری می‌طلبد. با این حال تا آنجا که به براهین رید علیه شکاکیت مربوط است، مختصری از نظریهٔ او را دربارهٔ ادراک امور خارجی در اینجا ذکر می‌کنیم.  
نیکولاس ولترستورف، نظریهٔ ادراکی رید را چنین خلاصه کرده است:

چیزی که به ادراک درمی‌آید [مُدْرَک] در شخص ادراک‌کننده احساسی که دالّ بر خودش باشد برمی‌انگیزد. این احساس سبب به وجود آمدن مفهومی از مُدْرَک خارجی، و یک باور بی‌واسطه دربارهٔ آن [یعنی] این باور که «آن چیز وجود خارجی دارد» می‌شود. [مثلاً] در مورد ادراک خورشید، خورشید احساسی دالّ بر خودش در ما به وجود می‌آورد. سپس آن احساس، سبب ایجاد درکی از خورشید، و یک باور بی‌واسطه دربارهٔ آن می‌شود؛ اینکه خورشید چیزی است که در پیرامون ما وجود دارد (ولترستورف، ۲۰۰۱، ص ۱۸۵).

به بیان واضح‌تر ادراک از دیدگاه رید، به هیچ وجه فرایندی استنباطی و استنتاجی نیست. لذا در هنگام ادراک یک شیء، نیازی نیست که احکاممان دربارهٔ امور خارجی را از احساسات درونی مان استنباط کنیم. هنگامی که دست خود را در طول میز حرکت می‌دهم، احساسی که از این کار پیدا می‌کنم به قدری بسیط است که تمایز کیفیت‌های متفاوتی که در آن وجود دارد برایم دشوار است.

با این حال آن احساس بی‌درنگ غیرمنعطف بودن، لطافت، تمدد (کشیدگی) و...، که همگی در ماهیت با هم متفاوت‌اند را [در من] تلقین می‌کند. همگی این کیفیات به روشنی همان احساسی که آنها را تلقین می‌کند برای من قابل فهم‌اند (رید، ۱۷۶۴، ص ۶۶-۶۷).

نکته‌ای که رید می‌خواهد توجه ما را به آن جلب کند، این است که هیچ شباهتی میان احساسات ما و کیفیتی که آن را از شیء خارجی ادراک می‌کنیم وجود ندارد.

وقتی شخصی با دست خود به میز فشار می‌آورد، احساس عدم انعطاف به او دست می‌دهد. این به چه معناست؟ بدون تردید معنایش این است که احساس خاصی از لمس دارد که بدون هیچ استدلال یا مقایسه‌ای... از آن نتیجه گرفته یک شیء خارجی واقعی وجود دارد که اجزای آن به شدت به هم متصل‌اند و بدون [وارد کردن] مقدار قابل توجهی نیرو نمی‌توان اجزای آن را از هم جدا کرد. ... از آنجا که این احساس [درونی] هیچ مشابهتی با [مصدق خارجی وصف] غیرمنعطف بودن ندارد، قوهٔ استدلال نمی‌تواند پیوند و اتصال میان این دو را درک کند. نیز یک منطقدان نمی‌تواند استدلالی ارائه کند که نشان دهد چرا ما [در این موقعیت] عدم انعطاف را از احساسمان نتیجه می‌گیریم و کیفیت‌های دیگر مثل انعطاف را نتیجه نمی‌گیریم. با این حال در عالم واقع، سرشت بشری همگان را به سویی رهنمون کرده که عدم انعطاف را از این احساس نتیجه بگیرند (همان، ص ۶۸).

این مسئله اختصاصی به حس بساواویی ندارد. احساسات ناشی از بینایی و شنوایی نیز در این جهت مشترک‌اند که همگی به سبک مرموزی موجب ایجاد باورها و احکامی در مورد وجود و کیفیات امور خارجی می‌شوند. پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که این احساسات چگونه بی‌واسطه بر مدلول خود دلالت می‌کنند. به نظر می‌رسد رید خود نیز پاسخی برای این پرسش نیافته است (همان، ص ۸۰-۸۱).

البته باید توجه داشته باشیم که همهٔ ادراکات ما به این شکل حاصل نمی‌شوند. چنان‌که رید یادآور شده است تعداد ادراکات اکتسابی ما بسیار بیش از ادراکات اولیه و غیراکتسابی ماست:

نه فقط انسان‌های بالغ، بلکه کودکان، سفیهان و بی‌خردان نیز از طریق عادت ادراکاتی را کسب می‌کنند که به صورت اولیه در سرشت آنها وجود ندارد. تقریباً هر کسی که به کاری مشغول است، ادراکاتی از این نوع را که خاص شغلش است داراست. چوپان تک‌تک گوسفندان گلهٔ خود را می‌شناسد... و می‌تواند آنها را یک‌به‌یک از گله‌های دیگر جدا کند؛

قصاب می تواند وزن و کیفیت گاو و گوسفند را قبل از ذبح [فقط] با دیدن تشخیص دهد؛ کشاورز می تواند با چشمان خود اندازه علوفه‌ای را که در یک کومه وجود دارد با تقریبی نزدیک [به واقع] تخمین بزند... ملوان می تواند بار و جنس و فاصله یک کشتی را از مسافتی دور تشخیص دهد... (همان، ص ۲۰۴).

در مجموع می توان ساختار عمومی ادراک از دیدگاه رید را به طور خلاصه چنین بیان کرد: شیء خارجی سبب ایجاد نوعی تغییر در یکی از اندام‌های حسی می شود. آن تغییر بر اساس قوانین خلقت، موجب پدید آمدن نوعی احساس در ذهن می گردد. آن احساس نیز به نوبه خود بر اساس قوانین خلقت سبب ایجاد مفهوم و باوری درباره شیء خارجی می شود. در ادراکات اصلی و اولیه، این فرایندها به صورت خودکار و به هم پیوسته انجام می شوند، و در ادراکات اکتسابی این فرایند از طریق تجارب گذشته سامان می گیرد؛ ولی نه ادراکات اولیه و نه ادراکات اکتسابی، هیچ کدام مشتمل بر استدلال و استنباط نیستند و در هیچ یک از آنها نیازی نیست درباره احساساتی که به فهم و باور در مورد امور خارجی می انجامد تفکری صورت پذیرد. با تمرکز بر فرایند ادراک درمی یابیم که در فرایند ادراک، همیشه متعلق متمايز از مُدرک وجود دارد؛ متعلق که چه شخصی آن را ادراک کند و چه هیچ کس آن را ادراک نکند، وجود دارد و به وجود خود ادامه می دهد.

ما به فعالیت‌های ذهنی‌ای که در فرایند ادراک یک شیء در ذهنمان صورت می گیرد علم حضوری داریم و می توانیم روی آنها تأمل کنیم. البته این فعالیت‌ها بسیط و تحلیل ناپذیرند و به همین سبب، نمی توان واژگان مناسبی برای وصف آنها یافت. مثلاً وقتی یک درخت را می بینیم، نمی توانیم در توصیف ادراک آن درخت، تشبیهی ارائه کنیم که بتواند ادراک آن درخت را بیش از یادآوری و تخیل آن درخت تداعی کند. با این حال واضح است که ادراک، یادآوری و تخیل آن درخت، با هم تفاوت دارند و واقعاً نمی توان همگی را به یک ماهیت فروکاست و تفاوتشان را صرفاً در درجه شفافیت خلاصه کرد.

نظریه ادراکی رید مسلماً مشتمل بر هیچ ضمانتی برای صدق محصول ادراکات نیست؛ زیرا هیچ تضمینی وجود ندارد که باورهایی که از ادراکات ما نتیجه شده‌اند، دقیقاً نمایانگر وضعیت اشیای خارجی‌ای که آن باورها را به وجود آورده‌اند باشند. رید نیز خود اعتراف می کند که ادراکات ما خطا پذیرند، و اینکه نظریه او در معرض شدیدترین ضرب و جرح‌های شکاکان قرار دارد. با این حال معتقد است حملات شکاکانه نمی توانند تأثیر مخربی بر نظریه او داشته باشند:

شکاک از من می‌پرسد چرا به وجود اشیای خارجی باور داری؟ آقای شکاک! این باور را من نساخته‌ام؛ این باور از ساختار طبیعی من ناشی شده است و همهٔ قسمت‌های آن را طبیعت در من به وجود آورده است. اگر درست نیست، تقصیر من نیست. همانا من بر آن اعتماد می‌کنم و هیچ تردیدی دربارهٔ آن ندارم (همان، ص ۲۰۰-۲۰۱).

رید می‌داند که شکاک این سخن را نخواهد پذیرفت؛ زیرا از دیدگاه شکاک، تنها معیار قضاوت در باب صدق و کذب باورها استدلال است و باید از همهٔ باورهایی که بر اساس استدلال نیستند، دست شُست. با این حال وی خطاب به شکاک می‌گوید:

آقای شکاک! چرا من باید به قوهٔ استدلال بیش از قوهٔ ادراک باور داشته باشم؟ هر دوی آنها محصول یک کارگاه هستند و از زیر دست یک هنرمند بیرون آمده‌اند. اگر او یکی از اجناس را غلط به من داده باشد، چه تضمینی وجود دارد که در جنس دیگر اشتباه نکرده باشد؟ (همان، ص ۲۰۱).

شاید شکاک در واکنش به این استدلال جدلی، ترجیح دهد به جای اینکه اعتبار ادراک را بپذیرد، اعتبار استدلال را نیز مورد تردید قرار دهد. شاید در خطاب به رید بگویند شما خودتان اعتراف کردید شیئی که ادراک می‌شود، چه آن را ادراک کنیم و چه ادراک نکنیم وجود دارد. از کجا معلوم ادراک نیز همین‌طور نباشد؟ از کجا معلوم چه آن شیء خارجی وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد، ما آن را ادراک کنیم؟ هیچ چیز برای یک فیلسوف شرم‌آورتر از این نیست که گول بخورد و فریفته شود. فیلسوف باید قاطعانه از اذعان به وجود امور خارجی سر باز زند و باورهای مرتبط با امور خارجی را که ممکن است کاملاً توهم باشند دور بریزد.

اما رید در مقابل می‌گوید: من هیچ‌گاه باورهای خود را به وجود امور خارجی کنار نمی‌گذارم. او سه استدلال برای مخالفت خود با این زیاده‌خواهی شکاک ارائه می‌کند که به ترتیب عبارت‌اند از: استدلال بر اساس عجز، استدلال بر اساس لزوم احتیاط، استدلال بر اساس سابقه.

استدلال بر اساس عجز: ما توان تن دادن به چنین خواسته‌ای را نداریم. اگر چنین تصمیمی بگیریم، پذیرفتن اینکه به ماه پرواز کنیم و از مشتری و زحل دیدن کنیم، هیچ محذوری در پی نخواهد داشت؛ حال آنکه می‌دانیم طبیعت با قانون جاذبه‌اش ما را به زمین مقید کرده است و همهٔ تلاش‌های ما برای خروج از مدار زمین بی‌ثمر خواهد ماند. باورهایی که در

فرایندهای ادراکی به آنها می‌رسیم نیز به همان اندازه‌ای که جاذبه بر بدنمان نیرو وارد می‌کند مقاومت ناپذیرند. شکاک می‌تواند مانند شخصی که در جهت مخالف جریان تند یک رودخانه حرکت می‌کند خود را به تکلف بیندازد و از باور به اطلاعاتی که حواسش در اختیار او می‌گذارند، امتناع کند؛ ولی افسوس که این تلاش بیهوده است! چه بیهوده تقلا می‌کند تا با طبیعت و هرچه که با حواس او اصابت می‌کند گلاویز شود. بعد از اینکه تمام توانش را در این تلاش بیهوده صرف کرد، جریان آب او را با خود خواهد برد. استدلال بر اساس لزوم احتیاط: حتی اگر بتوانیم به این خواسته شکاک تن دهیم، رها کردن باورهایی که سامانه ادراکی مان ما را به آنها سوق می‌دهد بسیار دور از احتیاط است. حتی اگر طبیعت در صدد فریب ما باشد و بخواهد نمودهای غلطش را بر ما تحمیل کند، ولی ما با مهارت و منطق عمیق خودمان متوجه این تحمیل شویم؛ باز هم حزم و احتیاط طور دیگری حکم می‌کند.

فرض کنید من تصمیم بگیرم به حواس خودم باور نداشته باشم. چه عواقبی در انتظار من خواهد بود؟ بینی خودم را با تیرکی که در مسیرم قرار دارد می‌شکنم؛ قدم در یک طویله کثیف خواهم گذاشت، و بعد از اینکه بیست مورد از این رفتارهای [به عقیده شکاکان] خردمندانه و عاقلانه از من سر زد، مرا به دیوانه‌خانه خواهند برد. در اینجا است که اعتراف خواهم کرد ترجیح می‌دهم یکی از آن ابلهان ساده‌باوری باشم که طبیعت خود را بر آنها تحمیل کرده است، تا اینکه یکی از فیلسوفان خردمند و عقل‌پیشه‌ای که تصمیم گرفته‌اند چنین هزینه‌ای را برای امتناع از پذیرش باورها بپردازند (همان، ص ۲۰۲).

اگر کسی نسبت به اطلاعاتی که حواس به ما می‌دهد موضع شکاکانه داشته باشد و با این حال مانند افراد عادی، محتاطانه از ضررها و خطرات بپرهیزد، باید بپذیرد که عملش با اندیشه‌اش همخوانی ندارد و متهم به دوگانگی در فکر و عمل است؛ زیرا اگر ترازوی باورهای او به قدری متوازن است که به هیچ طرفی سنگینی نمی‌کند، محال است که اعمال او با قواعد متعارف احتیاط سازگار باشند.

استدلال بر اساس سابقه: همه ما در محدوده زمانی قابل توجهی از زندگی خودمان - پیش از آنکه آن قدر منطبق آموخته باشیم که بتوانیم درباره اطلاعاتی که حواس به ما می‌دهند شک کنیم - به حواسمان اعتماد کرده‌ایم. اکنون که درباره گذشته خود تأمل می‌کنیم، هرگز احساس نمی‌کنیم که آن باورها بر ما



تحمیل شده‌اند. حتی با تأملی دقیق‌تر به این نتیجه می‌رسیم که بدون اعتماد بر حواس، تا به حال باید هزاران بار باید نابود می‌شدیم، و درمی‌یابیم که بدون اعتماد بر حواس، هیچ برتری عقلانی‌ای نسبت به زمان تولدمان نمی‌داشتیم. حتی قادر نمی‌بودیم فلسفه‌ای را که این تردیدهای شکاکانه دربارهٔ داده‌های حسی را در مقابل ما می‌نهد بیاموزیم. بنابراین این باورهای غریزی یکی از بهترین هدایای طبیعت‌اند. خالقی که ما را به وجود آورده است، این عطیه را قبل از اینکه قدرت استدلال بر چیزی داشته باشیم به ما بخشیده است و همچنان آن را در وجودمان حفظ کرده تا به وسیلهٔ آن هدایت شویم.

استدلال‌های رید شاید برای مخدوش کردن دلایل شکاکان کافی باشد، اما چنان‌که گفته شد، خود او نیز اعتراف می‌کند که حواس ما خطاپذیر و در معرض اشتباه‌اند. حال آیا این بدین معناست که نظریهٔ ادراکی رید هیچ تضمینی برای اینکه به جهان خارج معرفت پیدا کنیم در خود ندارد؟ پاسخ این مسئله را باید در انواع دلیل از دیدگاه رید و روش‌شناسی او در این باره جست‌وجو کرد.

#### ۳-۴. انواع دلیل و متدولوژی آنها از دیدگاه رید

رید معتقد است خودآگاهی، ادراک، حافظه، گواهی دیگران، استدلال قیاسی و استدلال استقرایی، همگی انواعی از دلیل هستند و از منابع معرفت به‌شمار می‌آیند. مبنای گرای او از این لحاظ، بسیار معتدل‌تر از مبنای گرای کسانانی است که خطاناپذیری، لغوناپذیری، ابطال‌ناپذیری یا ویژگی‌های سخت‌گیرانه‌ای از این قبیل را در باورهای پایه لازم می‌دانند. نکتهٔ مهمی که رید دربارهٔ انواع دلیل بر آن تأکید دارد، این است که هیچ‌یک از این ادله، قابل فروکاهش به دیگری نیستند:

دلیل حس، دلیل حافظه و دلیل روابط ضروری میان اشیا، همگی گونه‌هایی متمایز و اصلی از انواع دلیل هستند و همگی نسبت یکسانی با ساختار [معرفتی] ما دارند. هیچ‌یک از آنها به دیگری وابسته نیست و نمی‌تواند به دیگری تجزیه شود. استدلال آوردن علیه هر یک از آنها نامعقول است. حتی استدلال آوردن به نفع آنها نیز نامعقول است. آنها اصول اولیه [ی باورهای ما] هستند و به حوزهٔ استدلال تعلق ندارند. آنها به حوزهٔ فهم عرفی تعلق دارند (رید، ۱۷۶۴، ص ۲۸).

بر اساس این رویکرد مثلاً ادراک نه به سبب پشتوانهٔ استدلالی، بلکه بدین دلیل که خود مرجعی مستقل برای تشکیل باور است، یک منبع معرفت به‌شمار می‌آید. اگر مرجعیت و معرفت بخشی ادراک را نیازمند

استدلال بدانیم، ادراک را از رتبه واقعی خود به زیر کشیده‌ایم.

نکته دیگری که رید در باب انواع دلیل بر آن تأکید می‌ورزد، این است که همه منابع باور از مرجعیت یکسانی برخوردارند و هیچ‌یک از آنها از حیث مرجعیت بر دیگری ترجیح ندارند:

هیچ دلیلی نداریم که حواس ما بیش از استدلال یا حافظه یا هریک از قوای حکم‌کننده‌ای که طبیعت به ما عطا کرده خطاپذیر باشند. همگی آنها [منابع معرفت ما] محدود و ناقص‌اند... ما همگی در استفاده از آنها در معرض خطا و اشتباه هستیم، ولی به همان اندازه‌ای که در اطلاعات حسی مستعد خطا هستیم، در نتایجی که از استدلال می‌گیریم نیز [مستعد اشتباهیم]. خطاهایی را که در مورد متعلقات حس به آنها دچار می‌شویم نمی‌توان با استدلال تصحیح کرد، بلکه باید با توجهات دقیق‌تر به اطلاعاتی که خود حواس در اختیار ما قرار می‌دهند، اصلاح نمود (رید، ۱۷۸۵، ج ۱، ص ۳۵۹).

همه قوای معرفتی ما ساخته دست طبیعت‌اند و از یک منبع ناشی می‌شوند. همگی آنها را دست خلقت در وجود ما طراحی کرده است و همگی جزئی از ساختار ما هستند. همگی آنها اگر در موضع مناسب خود قرار گیرند، عملکردی صحیح خواهند داشت و معرفت‌بخش خواهند بود. ما در همگی به یک میزان مستعد خطا هستیم.

از دیدگاه یک شکاک، وجدان و استدلال تنها منابعی هستند که می‌توانند دلیل بر معرفت باشند؛ اما رید ادعا می‌کند منابع معرفت ما منحصر در این دو نیستند. شاید ابتدائاً فکر کنیم رید و شکاک در اینجا به بن‌بست می‌رسند و توان ادامه بحث را ندارند؛ اما رید برای حل این مسئله، برهانی سه‌وجهی طراحی کرده است که در ادامه به آن می‌پردازیم.

هنگامی که قوای معرفتی خود را بررسی می‌کنیم سه انتخاب در پیش روی خود می‌بینیم:

۱. تا زمانی که استدلالی بر قابل اعتماد بودن قوای شناختی خود نیابیم، به هیچ‌یک از آنها اعتماد

نکنیم؛

۲. به یکی از قوای شناختی خود اعتماد کنیم تا بتوانیم از طریق آن معتمد بودن بقیه را استنباط کنیم؛

۳. از همان ابتدا بر همه قوای شناختی خود اعتماد کنیم، مگر اینکه دلیلی بر غیرقابل اعتماد بودن

یکی از آنها بیابیم.

اگر گزینه اول را انتخاب کنیم، هیچ‌راهی برای شناخت نخواهیم داشت و باب معرفت بر ما مسدود می‌شود:

اگر یک شکاک، شکاکیت خود را بر این اساس که «همهٔ قوای استدلالی و حکم‌کنندهٔ ما ذاتاً گمراه‌کننده هستند»، یا بر این اساس که «تا هنگامی که ثابت نشده آنها گمراه‌کننده نیستند باید از پذیرش آنها امتناع کرد» بنا کند، محال است کسی بتواند با استدلال او را از این طرز تفکرش منصرف کند. باید او را به حال خود گذاشت تا از شکاکیتش لذت ببرد. ... زیرا اگر قرار است قوای ما همگی گمراه‌کننده باشند، چه دلیلی وجود دارد که آن استدلال نیز مانند استدلال‌های دیگر فریبنده نباشد؟! (رید، ۱۷۸۵، ج ۲، ص ۲۸۱).

نکته‌ای که رید در اینجا می‌خواهد بگوید، این است که در بررسی معرفت‌بخشی قوای شناختی، چاره‌ای نیست جز اینکه از قوای شناختی خود استفاده کنیم. اعتبارسنجی هر یک از قوای معرفتی بدون اینکه اعتبار دست‌کم یکی از آنها را از پیش پذیرفته باشیم، ناممکن است؛ مگر اینکه خداوند قوهٔ معرفتی جدیدی به ما عطا کند که بتوانیم اعتبار قوای پیشین خود را از طریق آن قوهٔ جدید بسنجیم. البته در این فرض نیز نه تنها مشکلی از ماحل نمی‌شود، بلکه یکی به آنچه باید اعتبارش را بررسی کنیم، افزوده می‌شود.

پذیرش گزینهٔ دوم، مستلزم تبعیض میان قوای معرفتی است:

وجدان، حافظه، حواس و استدلال همگی به یک میزان عطیة طبیعت هستند. هیچ دلیلی نمی‌توان برای اینکه گواهی یکی از آنها با بقیه مساوی نیست اقامه کرد. شکاکان بزرگ، گواهی وجدان را تأیید کرده و شهادت آن را به عنوان اصل اولیه پذیرفته‌اند. پس اگر شهادت بلاواسطهٔ حس یا حافظه را رد کنند، متهم به تناقض‌گویی هستند (همان، ص ۲۵۵).

حتی شکاکان نیز اعتبار اولیهٔ وجدان را می‌پذیرند، جز اینکه آنها مدعی هستند اعتبار دیگر قوای معرفت‌بخش باید از طریق استدلال ثابت شود. پرسش رید از شکاکان این است که چرا می‌توان به قوهٔ وجدان اعتماد کرد، ولی نمی‌توان به حس و حافظه اعتماد نمود؟! مگر نه این است که همگی محصول دست خلقت‌اند و در کارگاه هستی ساخته شده‌اند؟! ما هیچ دلیلی بر ترجیح یکی از آنها بر دیگری نداریم. شکاکان یا باید اعتبار همهٔ قوا را انکار کنند، یا اگر اعتبار یکی از آنها را می‌پذیرند، لاجرم باید اعتبار بقیه را نیز بپذیرند. این است دلیلی که رید به سببش شکاکان را متهم به تناقض‌گویی می‌کند.

تنها گزینه‌ای که باقی مانده، گزینهٔ سوم است که بر اساس آن باید بر همهٔ قوای شناختی خود اعتماد

کنیم، مگر این که دلیلی بر عدم اعتماد به یکی از آنها داشته باشیم:

هیچ دلیلی نداریم که حواس ما بیش از استدلال یا حافظه یا دیگر قوای حکم‌کننده‌ای که طبیعت به ما عطا کرده است خطاپذیر باشند. همگی آنها محدود و ناقص‌اند... ما همگی در استفاده از آنها در معرض خطا و اشتباه در حکم هستیم، ولی به همان اندازه‌ای که در اطلاعات حسی مستعد خطا هستیم، در استنتاج‌های ناشی از استدلال نیز [مستعد اشتباهیم] (رید، ۱۷۸۵، ج ۱، ص ۳۵۹).

نتیجه در پیش گرفتن این روش‌شناسی در تعیین دلیل، یک مبنای گرویی عریض است که رویکرد اصلی آن را می‌توان به این صورت بیان کرد: ما قوای طبیعی و غیرگمراه‌کننده فراوانی برای تشکیل باورها داریم. از آنجا که این قوای باورساز ذاتاً گمراه‌کننده نیستند، می‌توانند منبعی برای معرفت باشند و موجب بسط معرفت ما شوند. این بدان معنا نیست که آنها خطاناپذیرند. باید توجه داشته باشیم که همگی آنها به یک اندازه خطاپذیر و به یک اندازه معرفت‌بخش‌اند. بنابراین نمی‌توان یکی از آنها را بر دیگری ترجیح داد. همچنین نمی‌توان مدعی شد که ما توان اثبات وجود اشیای خارجی را نداریم؛ زیرا معرفت به اشیای خارجی به هیچ وجه نیازمند اثبات از طریق استدلال نیست. ما منابع معرفت‌بخش دیگری مانند حواس در اختیار داریم که می‌توانیم از طریق آنها به وجود اشیای خارجی معرفت پیدا کنیم.

### نتیجه‌گیری

رید در کاوشی به درون ذهن بشر سه استدلال جدلی علیه شکاکیت ارائه کرده که روح همه آنها اعتبار فهم متعارف ما از جهان پیرامون است. این استدلال‌ها به ترتیب بدین قرارند: ۱. استدلال بر اساس عجز؛ ۲. استدلال بر اساس لزوم احتیاط؛ ۳. استدلال بر اساس سابقه.

استدلال بر اساس عجز به ما می‌گوید ما اساساً از انکار جهان خارجی ناتوانیم. ممکن است برخی خود را با استدلال‌های شکاکانه به تکلف بیندازند و وجود جهان خارجی را انکار کنند؛ ولی سرانجام و خواه‌ناخواه هم‌رنگ جماعت می‌شوند و لجبازی خود را کنار می‌گذارند و دست‌کم در مقام عمل، به وجود جهان خارجی اعتراف خواهند کرد. در استدلال از طریق لزوم احتیاط، گفته می‌شود انکار جهان خارجی کاملاً مخالف با احتیاط است. اگر قرار باشد به ادراکات حسی خود درباره جهان خارجی اعتماد نکنیم، هر لحظه ممکن است جان خود و دیگران را به خطر بیفکنیم؛ و در استدلال بر اساس سابقه گفته می‌شود اعتماد به حواس در ادراک جهان خارجی، سابقه قابل اعتمادی دارد. ما همگی تا پیش از آشنایی

با براهین شکاکانه، به حواس خود اعتماد می‌کنیم. اگر به حواسمان اعتماد نکنیم، حتی توان فهم براهین شکاکانه را نخواهیم داشت.

رید در جستاری در باب قوای عقلانی بشر کوشیده است با استدلالی منطقی با شکاکیت مقابله کند. او در استدلالی که بر اساس قوای معرفت‌بخش طبیعی بشر ارائه می‌کند، سه وجه مانع‌الخلو را طرح کرده است: یا هیچ‌یک از قوای طبیعی ما درخور اعتماد نیستند؛ یا فقط برخی از آنها درخور اعتمادند، یا همهٔ آنها از اعتبار اولیه برخوردارند.

وجه اول حتی از دیدگاه شکاکانه نیز پذیرفتنی نیست و تنها راه برخورد با کسی که آن را انتخاب می‌کند، این است که او به دارالمجانین ببرد.

وجه دوم مستلزم ترجیح بدون مرجح است؛ چراکه استدلال عقلی، قوهٔ وجدان، ادراک حسی، حافظه و دیگر قوای معرفتی همه مخلوق یک خالق‌اند و هیچ‌یک بر دیگری برتری ندارد. هر یک از آنها اگر در جای خود استفاده شود خروجی درخور اعتمادی خواهد داشت و هیچ‌یک از آنها را نمی‌توان به دیگری فروکاست یا به جای دیگری استفاده کرد.

تنها وجه سوم باقی می‌ماند؛ لذا قوای معرفت‌بخش عموماً و قوهٔ ادراک حسی به طور ویژه از اعتباری اولیه برخوردارند.

رید در باب دلیل، روش‌شناسی ویژه‌ای دارد که بر مبنای آن، هر قوهٔ شناختی که در شرایط متناسب عملکرد قابل قبولی از خود نشان داده باشد، به عنوان یک دلیل قابل اعتماد است.

از این مقدمات نتیجه می‌گیریم که همهٔ قوای معرفت‌بخشی که طبیعت به ما عطا کرده است، از اعتبار اولیه برخوردارند و تا هنگامی که خطای آنها ثابت نشده باشد، درخور اعتمادند. البته اگر خطای آنها نیز ثابت شود، فقط در همان زمینهٔ خاصی که در آن خطا صورت پذیرفته از اعتبار ساقط می‌شوند. این روش‌شناسی دقیقاً به عکس چیزی است که در میان فلاسفهٔ شکاک رایج است. آنها معتقدند غیر از قوهٔ وجدان و استدلال عقلی، دیگر قوای معرفت‌بخش ما درخور اعتماد نیستند، مگر اینکه بتوان صحت عملکرد آنها را از طریق استدلال عقلی ثابت کرد.

منابع .....

- Descartes, Rene, 1641, *Meditations on First Philosophy*, Oxford University Press, Clarendon, New York.
- Gottingham, John, 2009, Descartes, Rene (1596-1650), in *A Companion to Epistemology*, Ed by Jonathan Dancy, Ernest Sosa and Matthias steup, Blackwell.
- Greco, John, 2006, *Reid's Reply to the Skeptic*, In *Cambridge Companion to Thomas Reid*, p. 134-155, Cambridge University Press.
- Reid, Thomas, 1764, *Inquiry into The Human Mind on the Principles of Common Sense*, Printed by Unknown publisher in 1764, London.
- \_\_\_\_\_, 1785, *Essays in the Intellectual Power of Man*, VOL I & II, Printed by Unknown publisher in 1785, Dublin.
- Woltestorff, Nicholas, 2001, *Thomas Reid and The Story of Epistemology*, Cambridge University Press, New York.