

A Critical Review on the Book *"Berkeley: An Introduction"*

Abdurrazaq Hesamifar*

Abstract

George Berkeley, an empiricist philosopher of the 18th century, regards corporeal things as perceptions or ideas (subjective idealism) from one side, and from another side, he denies the existence of material things, and he confirms only the presence of the soul (objective idealism). In "*Berkeley: An Introduction*", Jonathan Dancy, has tried to give an outlook of Berkeley's philosophy, which pursues the analytic philosophers' procedure, contains an analysis of the main constituents of his thought by having a critical view, and shows its prominent and weak points. The significant innovation of this book is in introducing Berkeley's view on scientific explanation as a scientific and, at the same time teleological explanation. He says that he has gotten to this point by reconstructing Berkeley's thoughts rather than just studying these books. This paper aims to evaluate the strengths and weaknesses of some authors' criticisms against Berkeley's thought and to show some defects of his analysis. In addition, the Persian translation of the book will be assessed and criticized.

Keywords: Empiricism, Instrumentalism, Soul, Idealism, Idea, Realism, Berkeley.

* Professor of Philosophy at the Department of Philosophy, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran, ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

Date received: 30/05/2022, Date of acceptance: 26/10/2022



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

نقد و بررسی کتاب گزارشی تحلیلی از فلسفه اصالت تصویری برکلی

عبدالرزاق حسامی فر*

چکیده

جرج بارکلی، فیلسوف تجربه‌گرای قرن هجدهم از یک‌سو اشیاء محسوس را چیزی جز ادراک یا تصور نمی‌داند (ایده‌آلیسم ذهنی) و از سوی دیگر با انکار وجود جسم، تنها به نفس باور دارد (ایده‌آلیسم عینی). جان‌اتان دنسی در کتاب گزارشی تحلیلی از فلسفه اصالت تصویری برکلی کوشیده است یک تصویر کلی از فلسفه بارکلی ارائه کند که هم با استفاده از مشی کلی فیلسوفان تحلیلی دربرگیرنده تحلیلی روشن از عناصر اصلی اندیشه آن فیلسوف باشد و هم با یک نگاه انتقادی نقاط برجسته و ضعیف این فلسفه را نمایان کند. نوآوری مهم این اثر معرفی نظر بارکلی در باب تبیین علمی، چونان تبیینی تفسیری و در عین حال غایت شناختی است. نویسنده می‌گوید که این نوآوری حاصل بازسازی اندیشه بارکلی و نه صرف مطالعه آثار اوست. در این مقاله هدف بررسی نقاط قوت و ضعف تحلیل‌های نویسنده در مقام بررسی فلسفه بارکلی و بیان پاره‌ای کاستی‌ها در برخی از انتقادات نویسنده بر اندیشه بارکلی است. همچنین ترجمه کتاب نیز نقد و ارزیابی خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: تجربه‌گرایی، ابزارانگاری، نفس، ایده‌آلیسم، تصور، رئالیسم، بارکلی.

* استاد گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)، ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۰۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۰۴



Copyright © 2018, This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose.

۱. مقدمه

جانانان دنسی فیلسوف معاصر و تحلیلی انگلیسی آثار متعددی در زمینه فلسفه، به‌ویژه اخلاق و معرفت‌شناسی نوشته است. وی ویراستار برخی از آثار جرج بارکلی فیلسوف تجربه‌گرای قرن هجدهم است و یکی از آثار او کتاب *مقدمه‌ای بر بارکلی* است که در ترجمه به فارسی بار اول با عنوان *مقدمه‌ای بر برکلی* و بار دوم با عنوان *گزارشی تحلیلی از فلسفه اصالت تصویری برکلی* منتشر شده است. کتاب شامل ده فصل است و حاصل ویرایش درس‌گفتارهای نویسنده در باره فلسفه بارکلی در طول چند سال در دانشگاه کیل است. این کتاب را حسن فتحی به فارسی برگردانده است و نشر نی آن را در سال ۱۳۹۸ و در ۷۷۰ نسخه به چاپ رسانده است (دنسی ۱۳۹۸). چاپ قبلی این کتاب را انتشارات فکر روز با عنوان *مقدمه‌ای بر برکلی* در ۱۳۷۵ و در ۳۳۰۰ نسخه منتشر کرده بود (دنسی ۱۳۷۵). البته عنوان اصلی کتاب به انگلیسی با ترجمه چاپ اول سازگار است (Dancy 1987). مترجم محترم در یادداشتی که بر چاپ دوم این ترجمه نوشته است می‌گوید که این کتاب بر خلاف عنوان آن، نه اثری مقدماتی و ساده، بلکه اثری بسیار دقیق و نسبتاً دشوار است که با دقت فلسفی و نگاه تحلیلی نوشته شده است. این نااهمخوانی عنوان و محتوا (دست کم برای خواننده فارسی زبان) را خوانندگان از طرق مختلف به مترجم یادآور شده‌اند و ایشان نیز به همین جهت عنوان کتاب را متناسب با محتوای کتاب تغییر داده است. این عمل مترجم محترم امری است که تا حدودی در میان مترجمان در کشور ما رواج دارد اما این کار پذیرفتنی نیست؛ چرا که امانتداری در ترجمه اقتضا می‌کند عنوان کتاب نیز که انتخاب آن از جانب نویسنده بی‌دلیل و به‌گراف نبوده است، به‌همان صورت ترجمه شود و چنانچه مترجم نقدی بر این انتخاب عنوان داشته باشد، آن را در یادداشت خود بر ترجمه بیاورد.

مترجم محترم در یادداشت خود بر چاپ دوم ترجمه می‌گوید که در بازخوانی ترجمه، آن را به‌دقت خوانده و علاوه بر اصلاحات بسیار نگارشی و ویرایشی، پاره‌ای از عبارات مشکل را پس از مقابله با متن انگلیسی تغییر داده است و از تفاوت مشی خود در ترجمه در فاصله چاپ اول تا دوم یعنی ترجمه آزاد تا ترجمه مقید به متن، سخن می‌گوید. این کار ایشان ستودنی و احترام گذاشتن به مخاطبان کتاب است تا از نسخه بهتری از ترجمه کتاب بهره‌مند بشوند.

در میان فیلسوفان تجربه‌گرای قرن هجدهم بریتانیا، فلسفه بارکلی به جهت جمع میان تجربه‌گرایی و ایده‌آلیسم، از اهمیت زیادی برخوردار است. اهمیت فلسفه او در جامعه ما که مدتی در آن اندیشه‌های ماده‌گرایانه در فضای روشنفکری مطرح بوده است، دوچندان است. در فضایی که ماده‌گرایان از دینداران بر مدعیات دین به ویژه وجود خدا، دلیل طلب می‌کردند، فلسفه بارکلی به جهت نفی وجود جسم می‌توانست صحنه را به نفع دینداران تغییر دهد و نشان دهد که نخستین مبنای ماده‌گرایان یعنی وجود جسم با دلیل قابل اثبات نیست. البته بارکلی کشیش بود و در برابر اندیشه مکانیستی و در نهایت ماده‌گرایانه حاکم بر علم زمانه از یک سو وجود جسم را انکار کرد و از سوی دیگر به ابزارانگاری روی آورد و واقع‌نمایی نظریات علمی، به‌ویژه نظریه جاذبه عمومی نیوتن را انکار کرد. این نکته مورد توجه مفسران اندیشه بارکلی قرار گرفته است چنانکه ایشان از حضور پر رنگ انگیزه‌های دینی در فلسفه او سخن می‌گویند. دیوید برمن، بارکلی را یک انسان دیندار (homo religious) می‌نامد و به نقل از استادش لیوس می‌گوید: «در حالی که فکر می‌کنید او [بارکلی] دارد یک خانه می‌سازد می‌بینید که یک کلیسا ساخته است» (Berman 1996: v).

برمن فلسفه بارکلی را شامل سه دوره می‌داند:

۱. ایده‌آلیسم فلسفی: در این دوره بارکلی، فلسفه ناماده‌گرایی (immaterialism) را مطرح می‌کند؛ بدان امید که فلسفه را اصلاح کند و انسان‌ها را به سمت یک نگرش روح‌گرایانه یا بسیار دین‌گرایانه هدایت کند. این دوره از وقتی آغاز می‌شود که او هنوز یک دانش‌آموز است و هم‌زمان با انتشار سه گفت و شنود در ۱۷۱۳ و در سن ۲۸ سالگی پایان می‌یابد.

۲. ایده‌آلیسم اجتماعی: در این دوره که از ۱۷۱۴ تا ۱۷۳۴ ادامه می‌یابد، بارکلی به کشورهای انگلستان، فرانسه، ایتالیا و آمریکا مسافرت می‌کند و با چهره‌های بزرگ زمانه خود دیدار می‌کند.

۳. ایده‌آلیسم پزشکی: در این دوره که از ۱۷۳۵ تا ۱۷۵۳ ادامه پیدا می‌کند، بارکلی به‌عنوان اسقف کلونین از دارویی به نام «آب قطران» طرفداری می‌کند و ادعا می‌کند که این دارو هر بیماری جسمانی را درمان می‌کند و یا تسکین می‌دهد (Berman 1996: 71).

به هر روی چهار مدعای اصلی بارکلی در فلسفه عبارتند از:

۱. ناماده‌گرایی یا نفی جوهر مادی

۲. ایده‌الیسم و اینکه واقعیت نهایی عالم از نفس تشکیل شده است.

۳. وجود اشیاء محسوس در مدرک بودن آنهاست.

۴. جوهر عالم را نفس نامتناهی خدا تشکیل داده است.

وی برای اثبات این نظریات دو نوع شکاکیت را رد می‌کند: یکی شکاکیت معرفت‌شناختی که شناخت ماهیت حقیقی اشیاء را ناممکن می‌داند و دیگری شکاکیت الهیاتی یا به تعبیر بارکلی الحاد که نه تنها وجود خدای کامل، بلکه نظر خداگرایان غیر دینی (Deists) مبنی بر آفرینندگی مداوم خدا را انکار می‌کند (Grayling 2005: 166).

۲. در بارهٔ مباحث کتاب

کتاب شامل ده فصل است و نویسنده در فصل اول آن با عنوان «زمینه» می‌گوید بهترین و شاید یگانه راه برای فهم خطوط اصلی اندیشه بارکلی، شناخت فلسفه لاک است که ذوق فلسفی را در او برانگیخته بود. اگر چه هر دو فیلسوف برای دستاوردهای فیزیک نیوتن ارزش زیاد قائل بودند، اما بارکلی با فلسفه‌ای که لاک با این دستاوردها قرین کرده بود، مخالف بود. آنچه بارکلی را به نقد نگرش فلسفی و علمی غالب در اوایل قرن هجدهم واداشت، نگرانی او از این بود که این نگرش، زمینه را برای الحاد، شکاکیت و اخلاق‌ستیزی فراهم کند؛ چرا که این نگرش نقش قدرت الهی را در حفظ و مهار نظم طبیعت نادیده می‌گرفت و جهان مادی را چیزی جز یک ماشین بی‌جان و بی‌خرد نمی‌دانست (Lowe 1995: 53). فلسفه بارکلی در واقع واکنشی در برابر فلسفه لاک دانسته می‌شود چراکه وی این فلسفه را به‌جهت باور به جهان مادی مستقل از ذهن، حتی ذهن خدا، زمینه‌ساز شکاکیت می‌دانست. در نقد بارکلی گفته‌اند که اولاً او در فهم مراد لاک دچار خطا شده است؛ ثانیاً دفاع از فلسفه خود او کمتر از دیدگاه لاک مشکل‌ساز نیست (ibid: 9-10).

لاک قائل به دو گونه کیفیت در اشیاء محسوس بود: یکی کیفیات اولیه مثل شکل و اندازه که به‌صورت واقعی در اشیاء هستند و تصورات ما از آنها همانند وجود واقعی آنها در خارج است و دیگری کیفیات ثانویه که به‌صورت آرایش‌هایی [؟] در اشیاء هستند و تصورات خاصی را در ذهن مدرک ایجاد می‌کنند (دنسی ۱۳۹۸: ۲۳ ارجاعات بعدی به این

کتاب تنها با ذکر صفحه خواهد بود). لاک خود در رساله‌ای در باب فاهمه بشر، برای کیفیات ثانویه از تعبیر توان‌هایی محض (bare powers) در اشیاء استفاده کرده است (Locke 1975: 140-141). مشخص نیست که دنسی در متن اصلی کتاب، چه واژه‌ای به کار برده است که مترجم محترم آن را آرایش ترجمه کرده است و معنا را مبهم کرده است.

نویسنده پس از اشاره به نظر لاک در باب دو نوع کیفیات، می‌گوید که بارکلی می‌پذیرد که «هر دوی کیفیات اولیه و ثانویه به نحوی مستقل از آگاهی ما از آن‌ها وجود دارند» (ص ۲۳) اما این سخن وی ناپذیرفتنی است چرا که بارکلی وجود خارجی اشیاء را به صورت وجود جسمانی انکار می‌کند و تنها قائل به وجود تصویری آن‌ها در ذهن خداوند است.

نویسنده در پایان این فصل با اشاره به نظریه لاک در باب ادراک، موسوم به رئالیسم بازنما، می‌گوید که رئالیسم لاک یکی از انواع رئالیسم است و چنانچه بارکلی در نقد آن موفق بوده باشد، تنها یکی از انواع رئالیسم را نقد کرده است؛ دیگر آنکه چون بارکلی اغلب در فهم آراء لاک دچار خطا می‌شود، در اینکه بتوان انتقادات او را متوجه اندیشه واقعی لاک دانست، تردید جدی وجود دارد.

عنوان فصل دوم «اصالت واقع و اصالت واقع بازنما» است. در آغاز این فصل تأکید می‌شود که لاک و بارکلی هر دو تجربه‌گرا هستند و از نظر هر دو تصورات یگانه متعلقات آگاهی بی‌واسطه ما هستند. نویسنده می‌گوید اولین و سست‌ترین سخن بارکلی این است که می‌گوید بر اساس نظریه ادراکی لاک حتی اگر جهان خارجی وجود داشته باشد، علم به آن برای ما ناممکن است؛ چرا که ما فقط به تصوراتمان علم داریم. عدم توفیق این استدلال از آن روست که این انتقاد نه بر رئالیسم بازنما، بلکه بر رئالیسم استنتاجی (inferential realism) وارد است که بر اساس آن ما هرگز به خود اعیان فیزیکی آگاهی نداریم و تنها احتمال وجود آن‌ها را استنباط می‌کنیم. اما دیدگاه لاک رئالیسم بازنماست نه رئالیسم استنتاجی بر اساس رئالیسم بازنما تصورات بازنمای اشیاء خارجی هستند.

این انتقاد دنسی بر بارکلی وارد نیست؛ چرا که اولاً، هیچ تفاوتی میان رئالیسم بازنما و رئالیسم استنتاجی وجود ندارد. در هر دو نگرش، شناخت بی‌واسطه اشیاء خارجی منتفی است و اگر رئالیست بازنما قائل به بازنمایی تصورات است، برهانی بر این امر ندارد و

آن را تنها بر اساس باور پذیرفته است. دلیل مهمی که بارکلی بر نفی این نوع بازنمایی دارد، وجود و عدم بازنمایی تصورات در عالم رؤیاست. همچنانکه ادراکات حس در عالم رؤیا بازنما نیستند، در عالم بیداری هم نمی‌توان آن‌ها را بازنما دانست (بارکلی ۱۳۷۵: ۳۱، ۱۶۸، ۲۱۸). ثانیاً، اینکه می‌گوید رئالیست استنتاجی احتمال وجود اشیاء خارجی را استنباط می‌کند، تعبیر درستی نیست چون کسی که وجود جهان خارج را محتمل بداند هنوز رئالیست نیست و حداکثر او را می‌توان لادری دانست. رئالیست کسی است که وجود جهان خارج را پذیرفته است. ثالثاً، دیدگاه لاک در این باب حاصل جمع میان این دو رئالیسم است؛ یعنی لاک از یک سو تصورات را بازنما می‌داند و از سوی دیگر برای اثبات وجود جوهر جسمانی در خارج به این استدلال متوسل می‌شود که اگر چه من به علت خارجی تصورات خود دسترسی ندارم اما از وجود معلول وجود علت را استنباط و بلکه استنتاج می‌کنم. اما این دیدگاه با انتقاد جدی و عمیق بارکلی مواجه است که وقتی ما تنها به معلول که تصورات ماست، دسترسی داریم چگونه می‌توانیم علت آن را تعیین کنیم. به تعبیر دیگر و با استفاده از تعابیر فیلسوفان مسلمان اگر ما تنها به معلوم بالذات دسترسی داریم، چگونه می‌توانیم مشخص کنیم که معلوم بالعرض چیست.

و اما انتقاد دومی که بارکلی بر رئالیسم بازنما وارد می‌کند و دنیسی آن را وارد می‌داند این است که «جز در میان تصوراتمان نمی‌توانیم شباهتی بیابیم» (ص ۳۱) در حالی که لاک از شباهت تصورات ما از کیفیات اولیه با خود آن کیفیات و عدم وجود این شباهت در کیفیات ثانویه سخن می‌گوید (Locke 1975: 137). البته لاک قائل به سه نوع کیفیات در اشیاء است: یکی کیفیات اولیه مثل حجم، شکل، عدد، وضع و حرکت یا ثبات، دوم کیفیات محسوس یا ثانویه که توان‌هایی در اشیاء هستند که در ما تصوراتی از قبیل رنگ، صدا، بو، مزه و ... تولید می‌کنند و سوم توان‌ها که موجب تغییر در کیفیات اولیه اشیاء می‌شوند؛ مثل خورشید که موم را سفید می‌کند یا آتش که سرب را آب می‌کند. کیفیات دوم و سوم تنها توان‌هایی هستند که به صورت‌های مختلفی بر اشیاء دیگر تأثیر می‌گذارند و خود این توان‌ها ریشه در کیفیات اولیه دارند (Ibid: 140-141).

نویسنده سپس از میان استدلال‌های متعدد بارکلی علیه اصالت واقع، به بررسی سه استدلال او علیه وجود مستقل جهان مادی می‌پردازد. استدلال اول اینکه ما به حس، تنها تصورات و محسوسات خود را ادراک می‌کنیم پس سخن گفتن از اشیاء نامدرک،

متناقض است. از نظر دنسی این استدلال کارآیی چندانی ندارد و نمی تواند واقعیت مستقل جهان مادی را نفی کند. اما برخلاف نظر دنسی این استدلال دست کم نشان می دهد نمی توان وجود جهان مادی را ثابت کرد. دومین استدلال این است که تصور فقط می تواند همانند تصور دیگر باشد در حالیکه رئالیست از همانندی تصور با شیء خارجی سخن می گوید. استدلال سوم این است که سخن گفتن از ادراک شیء نامدرک، تناقض آشکار است. پس نمی توان درختی را تصور کرد که به ادراک کسی در نیامده باشد. دنسی این استدلال را بی ربط و باطل می داند و می گوید مقایسه ای که بارکلی میان دیدن و ادراک کردن انجام می دهد، بی پایه است پس ادراک موجود نامدرک متناقض نیست؛ چرا که تفاوت هست میان «ادراک چیزی که به صورت نامدرک موجود است» و «ادراک چیزی به عنوان موجود نامدرک». وقتی ما از ادراک موجود نامدرک سخن می گوئیم منظورمان نحوه ادراک هستی آن چیز است و نه هستی آن.

عنوان فصل سوم کتاب «انتزاع» است. بارکلی تقریباً همه مقدمه اصول را به نقد نظر لاک در باب تصورات انتزاعی اختصاص می دهد. از نظر لاک تصورات کلی حاصل انتزاع و جدا کردن ویژگی های جزئی از تصور جزئی است و هر تصور کلی لزوماً باید انتزاعی باشد. اما از نظر بارکلی هرگز نمی توان فی المثل تصویری از یک مثلث داشت که هم متساوی الساقین باشد و هم متساوی الاضلاع و هم هیچیک از اینها (بارکلی ۱۳۷۵: ۱۱-۱۲). پس تصورات کلی غیر انتزاعی اند. هیوم نیز در نفی تصورات کلی مشابه این استدلال را می آورد (Hume 1994: 154-5). از نظر بارکلی یک تصور کلی فی نفسه جزئی است اما باز نمای تصورات جزئی هم نوع خود است. مثل هندسه دانی که یک پاره خط جزئی را نماینده همه خطوط جزئی در نظر بگیرد.

از نظر بارکلی تلقی لاک از مفهوم انتزاعی جوهر، صرفاً همان ماده اولای منفور حکمای مدرسی است که در لباس جدیدی در آمده است چرا که چیزی نیست جز زیرلایه ی کیفیات و توان ها یا به تعبیر حکمای مدرسی آنچه اعراض قائم به آن هستند و به خودی خود فاقد کیفیات خاصی چون شکل و بعد است و به تعبیری که امروزه گفته می شود، یک امر جزئی صرف است (McCann 1994: 76).

نویسنده در این فصل با اشاره به نظر کسانی همچون پیچر، ویتگنشتاین و مکی و نقد و بررسی آنها در نهایت می کوشد نشان دهد که بارکلی در نقد دیدگاه لاک در باب انتزاع هم

به دنبال نفی انتزاعی بودن مفاهیم کلی است و هم تلاش می‌کند نشان بدهد که لاک از این طریق می‌خواهد امکان داشتن مفهومی از یک موجود مستقل و نامدرک را نتیجه بگیرد؛ یعنی آنچه مبنای رئالیسم است. پس بارکلی با نفی انتزاع، مبنای هر دو اندیشه را برانداخته است.

یکی از منتقدان بارکلی، جیمز ارمسون است که در نقد تلقی او از تصورات کلی چونان تصورات جزئی‌ای که نماینده مصادیق جزئی‌اند، می‌گوید که وقتی من فی‌المثل تصور جزئی از یک خط دارم، چگونه می‌دانم که آن خط بازنمای کدام خطوط است. برای فهم این معنا من باید پیش از آن یک تصور کلی از خط داشته باشم که شامل همه اینها بشود. این به‌وضوح به یک دور باطل می‌انجامد (Urmson 1991: 28-31).

در تحلیل دیدگاه لاک و بارکلی در باب انتزاع یک نکته در خور توجه است و آن اینکه اگر ما حصول تصورات را مربوط و محدود به قلمرو خیال بدانیم انتقادات بارکلی پذیرفتنی خواهد بود؛ چرا که در واقع نمی‌توان یک تصور خیالی مثلاً از مثلث داشت که اوصاف جزئی آن متعین نباشد یا انسانی را در خیال تصور کرد که ویژگیهای جزئی نداشته باشد. اما اگر نظیر آنچه در فلسفه اسلامی گفته می‌شود، مفاهیم انتزاعی را متعلق به قلمرو عقل و نه خیال بدانیم، در آن صورت می‌توان پذیرفت که ما یک مفهوم انتزاعی را تعقل کنیم و البته پیداست که چنین مفهومی دیگر فاقد ویژگی‌های جزئی خواهد بود. بارکلی خود در مورد مفاهیمی چون خدا و نفس می‌گوید که ما از اینها نه تصور (idea) بلکه مفهوم (notion) داریم (Berkeley 1996: 35). پس با این توصیف می‌توان گفت که ما نمی‌توانیم تصور خیالی انتزاعی به‌صورت idea داشته باشیم اما می‌توانیم مفهوم کلی عقلی به‌صورت notion داشته باشیم و آنچه را که بارکلی تنها محدود به مفاهیمی چون خدا و نفس می‌دانست، به همه مفاهیم کلی تعمیم بدهیم.

عنوان فصل چهارم «خدا» است. در این فصل آمده است که جهان بارکلی از دو نوع اشیاء تشکیل شده است: نفوس و تصورات. بارکلی دو استدلال بر وجود خدا می‌آورد: یکی استدلال استقلال (independence) (یا به تعبیر جاناتان بنت استدلال انفعال (passivity) و دیگری استدلال استمرار (continuity). براساس استدلال استقلال چون تصورات منفعل‌اند پس آفریننده آنها باید موجودی فعال باشد و چون نظم و انسجام در تصورات حسی وجود دارد پس خالق آنها در ذهن ما باید یک نفس کامل، قدیر، حکیم و خیر باشد. اما

براساس استدلال استمرار، چون اشیاء محسوس در خلال زمانی که ما آن‌ها را نمی‌بینیم به هستی، خود ادامه می‌دهند پس باید در ذهن دیگری وجود داشته باشند. نقدی که نویسنده بر برهان استمرار وارد می‌کند این است که بارکلی در این استدلال از یک سو استمرار وجود اشیاء مادی را مبنا قرار می‌دهد بدون اینکه آن را اثبات کند (ص ۸۳) و از سوی دیگر این مبنا را بر اثبات وجود خدا استوار می‌کند، بنابراین استدلال او آشکارا مستلزم دور است. اما این نقد دنسی، خدشه‌پذیر است؛ چرا که بارکلی وجود مستمر اشیاء را به‌عنوان یک مبنا در استدلال استمرار مفروض می‌گیرد و آن را بر وجود خدا استوار نمی‌کند. نقد وارد بر بارکلی این است که او هیچ استدلالی بر وجود مستمر اشیاء نیاورده است.

از نظر بارکلی جهان ماشینی لاک همچون ساعت بزرگی است که برای کوک شدن به خدا نیاز دارد و چون خدا آن را کوک کرده است، دیگر نیازی به خدا ندارد. اما از نظر دکارت نیاز جهان به خدا هم در حدوث و هم در بقاست. دیدگاه بارکلی به دیدگاه دکارت نزدیک بود با تفاوت در رویکرد؛ به این معنا که رویکرد دکارت رئالیستی بود و رویکرد بارکلی ایده‌آلیستی. از نظر دکارت ضرورت وجود خدا برای جهان نه به‌نحو مابعدالطبیعی، بلکه به‌نحو علی بود در حالی که از نظر بارکلی نیاز به خدا، ذاتی مفهوم جهان است و وجود خدا مستقیماً از طبیعت تصویری جهان ناشی می‌شود (ص ۹۱). وجود خدا نه فقط چونان یک ذهن پایدار برای حفظ استمرار اشیاء مدرک، بلکه برای حفظ نظام کل عالم است. دنسی در ضمن بحث در باب نسبت میان تصورات ما و تصورات خدا می‌گوید که بارکلی «هرگز به‌صراحت نمی‌گوید که تصورات خدا نمونه‌های اصلی تصورات ما هستند» (ص ۹۳) اما ظاهراً این سخن دنسی درست نیست؛ چرا که بارکلی در مقام توضیح یگانگی شیء مدرک افراد مختلف، می‌گوید که تصور مثالی آن شیء در ذهن خداوند است. دیگر آنکه دنسی در صفحه بعد عبارتی را از سه گفت و شنود نقل می‌کند که در آن بارکلی از حالت دوگانه اشیاء سخن می‌گوید: «یکی فرودین (ectypal) یا طبیعی و دیگری مثالی (archetypal) یا ازلی؛ اولی در زمان آفریده شد و دومی از ازل در ذهن خدا موجود بود» (Berkeley 1996: 196, 199).

خطای دیگر جاناتان دنسی در تفسیری است که او از بیان بارکلی در باب آفرینش عرضه می‌کند. وی می‌گوید که بارکلی نمی‌توانست بگوید که خدا جهان مادی را با آفریدن

تصورات جدید آفریده است؛ «زیرا این مستلزم تغییر در ذهن خداست در حالی که او لایتغیر است» (ص ۹۳). از این رو قائل شد به اینکه آفرینش جهان مادی، از طریق آفریدن فرشتگان بود تا آن را ادراک کنند ولی این نظر چندان قانع کننده نیست.

تفسیر دنیسی با چند مشکل اساسی مواجه است: یکی اینکه اگر بارکلی آفریدن تصورات را بدین جهت که مستلزم تغییر در ذهن خداست، نتواند طرح کند، در آن صورت چگونه می‌تواند از آفریدن فرشتگانی برای ادراک اشیاء سخن بگوید؟ مگر این آفریدن نیز مستلزم تغییر در ذهن خدا نیست. دوم اینکه تبیین بارکلی از مسأله آفرینش آنگونه که دنیسی گزارش می‌دهد، نیست. از نظر بارکلی آفرینش جهان به معنی این است که خداوند در آغاز تصورات را در ذهن نفوس ایجاد کرده است. بنابراین اگر چه در آغاز تنها خدا و تصورات مثالی‌اش وجود داشتند اما چون خداوند اراده کرد که از تصورات مثالی موجود در ذهن خود، تصوراتی مشابه را در ذهن نفوس متناهی ایجاد کند، داستان آفرینش جهان طبیعت آغاز شد. وی می‌گوید که همه اشیاء به نحو ازلی در علم خدا هستند. اما وقتی با فرمان خدا این اشیاء به ادراک نفوس متناهی درمی‌آیند، آفرینش آنها شکل می‌گیرد (Berkeley 1996: 196).

عنوان فصل پنجم «اشیای واقعی» است. بارکلی اشیاء محسوس را مجموعه‌هایی از تصورات می‌داند که خالق طبیعت آن‌ها را بر حواس ما منطبق می‌کند. جاناتان دنیسی در آغاز این فصل به بررسی سه اشکالی می‌پردازد که جاناتان بنت در لاک، بارکلی، هیوم: موضوعات اصلی بر اندیشه بارکلی وارد می‌کند. وی در پاسخ به انتقادات بنت، تصورات حسی ما را با تصورات ذهن خدا یکی می‌گیرد (ص ۱۰۷) اما این پاسخ دنیسی چندان وافی به مقصود نیست و تفاوت میان تصورات مثالی در ذهن خدا و تصورات فرودین در ذهن انسان را نادیده می‌گیرد. ایرادات بنت را، چنانکه خواهد آمد، به صورت دیگری باید پاسخ داد:

۱. بارکلی قادر به توجیه امکان ادراک یک شیء از سوی بیش از یک ذهن نیست. لاک این وحدت را به شیء خارجی تحویل می‌کند که علت تصورات مشابه است، اما بارکلی این وحدت و این‌همانی را به نمونه اصلی در علم خدا تحویل می‌کند. اگر منظور بارکلی این باشد که چون خدا علت تصورات ماست پس او امکان ادراک شیء واحد را از سوی چند نفر فراهم می‌کند، ایرادی که بر او وارد می‌شود این است که چون خدا علت همه

تصورات حسی است و هیچ تمایزی میان تصورات یک شیء و سایر تصورات وجود ندارد پس همه متعلقات ادراک یکی خواهد بود. اما به نظر نمی‌رسد که این ایراد دِنسی بر بارکلی وارد باشد. چرا که از نظر بارکلی وقتی چند نفر، شیء واحدی را می‌بینند، آنچه وحدت شیء را تضمین می‌کند مشابهت میان تصورات نیست، بلکه یگانگی صورت مثالی آن شیء در ذهن خداست. چنین نیست که هر تصویری دارای یک صورت مثالی در ذهن خدا باشد و تعدد تصورات از یک شیء، مستلزم تعدد تصورات مثالی در ذهن خدا باشد. خداوند از صورت مثالی شیء در ذهن خود که یکی است، تصوراتی مشابه را در ذهن ما ایجاد می‌کند.

۲. بارکلی قادر به توجیه ادراک یک شیء از سوی یک شخص در زمان‌های مختلف نیست. چون از نظر بارکلی خدا تغییر ناپذیر است، پس توالی زمانی تصورات ما نمی‌تواند به نظم تصورات در ذهن خدا تحویل شود. پس نمی‌توان مشخص کرد که کدام دسته از تصورات ذهن خدا، تصورات شیء واحد در زمان‌های مختلف است و کدام دسته تصورات اشیاء مختلف در زمان واحد (ص ۱۰۶). این ایراد دِنسی نیز وارد نیست؛ چرا که از نظر بارکلی ذات الهی و از این رو علم او لایتنجیر است اما خداوند در مقام فعل و از حیث خلق تصورات حسی در ذهن ما متغیر است و توالی زمانی حصول تصورات در ذهن ما، تابع توالی فعل الهی در خلق آن تصورات فرودین در ذهن ماست و وحدت شیء مدرک هم با تحویل ادراکات مختلف و متوالی به صورت مثالی شیء در ذهن خدا توجیه می‌شود.

۳. آیا براساس دیدگاه بارکلی می‌توان تمایزی میان اشیاء واقعی و نمود آن‌ها قائل شد؟ پاسخ این است که اشیاء واقعی تصوراتی هستند که خالق طبیعت بر حواس ما منطبق می‌کند و تصورات خیالی ساخته ذهن ما هستند.

بارکلی تمایز میان واقعیت و نمود را به تمایز میان تصورات حسی و تصورات خیالی تحویل می‌کند (ص ۱۱۰) این تحلیل دِنسی ظاهراً نادرست است چرا که اگر ما بخواهیم برای واقعیت و نمود اشیاء آن‌گونه که در اندیشه پیروان رئالیسم مطرح است، متناظری در اندیشه بارکلی بیابیم باید اشیاء واقعی را تصورات مثالی در ذهن خدا و نمودها را تصورات فرودینی بدانیم که خدا به ذهن ما می‌دهد. پس نمی‌توان تصورات خیالی را معادل نمود اشیاء واقعی دانست. تصورات خیالی گاهی ما بازایی در تصورات حسی ندارند. البته

دنیسی چند صفحه بعد می‌پذیرد که نمی‌توان تمایز بارکلی میان تصورات حسی و تصورات خیالی را با تمایز واقعیت و نمود یکی دانست (ص ۱۱۲). از نظر بارکلی چوبی که تا نیمه در آب است و شکسته دیده می‌شود، ادراک بصری آن یقیناً شکسته است. خطا زمانی رخ می‌دهد که شخص حکم کند که ادراک لمسی آن هم شکسته خواهد بود پس خطا ناشی از صدور احکام نادرست درباره تصوراتی است که ظاهراً مرتبط با آن ادراک مستقیم هستند.

فصل ششم درباره «ادراک و شناخت» است. از نظر بارکلی آنچه را که ما فقط از طریق استنتاج می‌توانیم بشناسیم، خدا به طور مستقیم می‌داند و چون انسان به صورت خدا آفریده شده است، پس بهترین حالت ممکن برای او داشتن حالتی مثل حالت خداست. از نظر بارکلی همیشه ممکن است که جهان بگونه‌ای متمایز از آن چیزی باشد که به نظر ما می‌رسد. آگاهی ما نسبت به آگاهی خدا ناقص است و نمی‌تواند معرفت کامل و حقیقی باشد. این ایراد بارکلی هم بر رئالیسم بازنما وارد است و هم بر رئالیسم استنتاجی؛ چرا که هر دو، آگاهی ادراکی ما را ناقص می‌دانند. معرفت کامل تنها در جایی تحقق می‌یابد که ممکن نباشد اشیاء بگونه‌ای غیر از آنچه می‌نمایند، وجود داشته باشند.

از نظر بارکلی ما می‌توانیم، همچون خدا، آگاهی مستقیم به اشیاء داشته باشیم و معرفت ما به وجود اشیاء و چگونگی آن‌ها مثل معرفت خداست و تصورات حسی ما همان تصوراتی هستند که در ذهن خدا وجود دارند. از این رو حالات ادراکی ما می‌توانند با حالات ادراکی خدا یکی باشند. تنها تفاوت در این است که او آن حالات را به انتخاب خودش دارد، در حالی که حالات ما را انتخاب او مشخص می‌کند. اما این تفاوت خارجی است و بر این‌همانی خود حالات خدش‌های وارد نمی‌کند.

عنوان فصل هفتم «علم» است. دنیسی در این فصل از وجود دو موضع رسمی در فلسفه علم سخن می‌گوید: تجربه‌گرایی و واقع‌گرایی و اضافه می‌کند که گاهی به تجربه‌گرایی، ابزارانگاری گفته‌اند. البته بر خلاف نظر ایشان در آثار مربوط به فلسفه علم به‌ویژه در آثار کارل پوپر از این دو موضع با عناوین ابزارانگاری (instrumentalism) و اصالت‌واقع (realism) یاد شده است و کمتر کسی دیدگاه اول را تجربه‌گرایی نامیده است و از این مهم‌تر اینکه بیشتر تجربه‌گرایان حوزه شناخت از جمله پوزیتیویست‌های منطقی در فلسفه علم قائل به رئالیسم علمی هستند. دنیسی در این فصل توضیح می‌دهد که در فلسفه علم،

لاک رئالیست و بارکلی تجربه‌گرا بود. از نظر رئالیست‌های علمی، مفاهیم نظری همچون اتم و الکترون اسامی اعیان واقعی‌اند و قوانین علمی فعل و انفعالات واقعی آن‌ها را تبیین می‌کنند اما از نظر تجربه‌گرایان (و بلکه به تعبیر درست ابزارانگاران)، مفاهیم نظری صرفاً برساخت‌های ذهنی برای توضیح و تبیین واقعیت‌های خارجی‌اند (ص ۱۶۳-۱۶۴). از نظر لاک تبیین حوادث باید مکانیکی (ماشین وار) باشد. او اشیاء مادی را ذرات ریز نامرئی‌ای می‌داند که به طور پیچیده به‌توسط «نیروی» در کنار هم قرار گرفته‌اند. پس تبیین هر حادثه جزئی یعنی پیدا کردن علت آن در میان اجسامی که موجب این حادثه شده‌اند (ص ۱۶۴).

عنوان فصل هشتم، «زبان خدا» است. در این فصل نویسنده این پرسش را مطرح می‌کند که اگر نظر بارکلی را مبنی بر اینکه جهان محسوس به منزله زبان خداست بپذیریم، در آن صورت چگونه می‌توانیم از آن در توضیح توانایی علم بر تبیین حوادث طبیعی بهره بگیریم؟ (ص ۱۹۲) و پاسخش این است که دانشمند حوادث طبیعی را بهتر از همه می‌فهمد، آن حوادث به منزله اظهاراتی هستند که دانشمند معنای آن‌ها را بهتر از همه می‌داند اما هنوز نمی‌داند که چرا به وجود می‌آیند و علت وقوع آن‌ها چیست. پس مسأله تبیین، به تعمیم که مربوط به سنت‌های الهی است، تحویل می‌شود.

موضع بارکلی در برابر مسأله استقراء این است که وقتی پذیرفتیم تجربه ما از نوع تجربه زبان‌شناختی است، پس می‌توانیم تجربه خود را به امور تجربه نشده سرایت دهیم. به بیان دیگر چون بارکلی استقراء را نوعی ترجمه کردن می‌داند. پس با مشکل استقراء مواجه نمی‌شود؛ چرا که فهم یک حادثه طبیعی را با کوشش برای فهم یک زبان بیگانه و یا کوشش برای ترجمه، مقایسه پذیر می‌داند (ص ۲۰۰). دنسی بر این اساس به بارکلی حق می‌دهد که احساس کند تلقی او از جهان طبیعی به‌منزله سخنان خدا، توجیه غنی و روشنی از تبیین علمی و معرفت علمی به دست می‌دهد (همان). اما تحلیل دنسی چندان پذیرفتنی نیست و نمی‌توان با تکیه بر این تحلیل، مسأله استقراء را در اندیشه بارکلی حل شده تلقی کرد. دنسی می‌کوشد با تکیه بر مفهوم زبان خدا هم تبیین علمی و هم معرفت علمی را در اندیشه بارکلی توضیح دهد.

اما چند ایراد بر کار دنسی وارد است: یکی اینکه چون میان تصورات رابطه علی برقرار نیست و تصورات تنها نشانه یکدیگرند چنانکه فی‌المثل تصور حرکت سنگ به

سمت شیشه نشانه‌ای است بر اینکه بعد از آن، تصور شکستن شیشه حاصل می‌شود. پس دلالت و حکایتگری، جای تبیین را می‌گیرد. دنسی از این امر به فهم زبان خدا از سوی دانشمند تعبیر می‌کند و می‌گوید که دانشمند هنوز نمی‌داند که علت وقوع آن حادثه چیست و تنها سنت‌های الهی را تعمیم می‌دهد. خطای دنسی در این است که دلالت و علیت را باهم خلط کرده است و توجه ندارد به اینکه از نظر بارکلی توالی تصوراتی که خدا به ما می‌دهد در ما تصور علیت را برمی‌انگیزد. پس علت چیزی جز نشانه نیست و اگر دانشمندی به درک این توالی نائل شد دیگر نمی‌توان گفت که علت وقوع آن حادثه را نمی‌داند چون دال و مدلول، همان علت و معلول‌اند، پس شناخت دال، شناخت علت هم هست. منتها این علت با آنچه دیگران در باب علیت می‌گویند، تفاوت دارد.

ایراد دیگر آنکه بر خلاف نظر دنسی در اندیشه بارکلی مسأله استقراء حل نمی‌شود؛ چرا که به هر حال دانشمند از توالی مکرر تصورات به یک قانون علمی دست پیدا می‌کند؛ چنانکه فی‌المثل توالی تصور حرارت فلز و تصور انبساط آن را تجربه می‌کند و از اینجا به قانون انبساط فلز بر اثر حرارت می‌رسد. همان‌طور که در نگاه علمی نمی‌توان برای این توالی ضرورت قائل شد، در حکایتگری تصورات بر یکدیگر نیز ضرورتی وجود ندارد. بنابراین در چارچوب اندیشه بارکلی نیز جای این پرسش باقی است که اگر همواره دریافت تصور ابر سیاه از خداوند، دریافت تصور باران را در پی داشته است، چه تضمینی هست بر اینکه باز این توالی رخ بدهد.

عنوان فصل نهم «ارواح» است. در آغاز این فصل به سه صورت از شکاکیت امروزی اشاره شده است:

۱. تردید در امکان معرفت که کم‌اهمیت‌تر است؛
۲. شک در امکان باور موجه و نفی امکان اقامه دلیل بر برتری یک عقیده بر عقیده دیگر؛
۳. شک در امکان فهم هر قضیه‌ای.

نویسنده شک بارکلی را در خصوص شناخت اشیاء مادی مستقل از ذهن، از جنس نوع سوم شک می‌داند؛ زیرا بارکلی وجود جواهر غیر مادی را فهم‌پذیر می‌داند (ص ۲۱۶). اما این سخن دنسی ناپذیرفتنی است؛ چرا که بارکلی وجود جهان مادی را انکار می‌کند و چنین نیست که در مورد وجود آن دچار تردید باشد. او در دفتر یادداشت می‌گوید که از

سن هشت سالگی نسبت به وجود اشیاء مادی، اطمینانی نداشته است و همین امر بر آراء بعدی او تأثیر گذاشته است (Berkeley 1901: 79)

از نظر بارکلی ما به نفس و تصورات خود، شناخت مستقیم داریم و به کمک آن‌ها به امکان وجود نفوس و تصورات دیگر پی می‌بریم (بارکلی ۱۳۷۵: ۲۱۳). ما از طریق حس باطن و مراقبه، به وجود خود و از طریق استدلال، به وجود دیگران پی می‌بریم (همان: ۷۲). آنچه موجب می‌شود ما به وجود نفوس دیگر علم پیدا کنیم، آثار آنهاست که تصوراتی را در ما ایجاد می‌کند (همان: ۱۰۵) تصورات منفعل و نفوس فعال‌اند. نفس از حیث ادراک تصورات، فاهمه نامیده می‌شود و از حیث خلق تصورات خیالی، اراده (همان: ۳۶). بارکلی در *السیفرون* اگرچه ابتدا یقینی‌ترین استدلال را بر وجود نفس دیگری، ساختار و شکل خاص و حرکت او تلقی می‌کند اما با اندکی تأمل در می‌یابد که این امور هیچ نسبتی با عقل، شناخت و حکمت ندارد. وی در ادامه می‌گوید که آنچه در معنای فلسفی دقیق مرا به وجود نفس دیگری مطمئن می‌کند، صحبت کردن او و گوش دادن من به سخنان اوست (Berkeley 1993: 91).

دنسی با اشاره به نظر بارکلی مبنی بر اینکه آگاهی ما به وجود نفوس دیگر از طریق آثار آنهاست، می‌گوید که بارکلی نمی‌تواند توانایی ما را بر ادراک امکان وجود اذهانی غیر از خودمان، به نحو احسن توضیح دهد. از این رو او گرفتار یک نوع سولپسیسیسم (خودبستگی) افراطی است (ص ۲۴۰).

وی سپس با اشاره به مسأله نفی زبان خصوصی در ویتگنشتاین می‌گوید: «اگر ما نتوانیم دیگران را ادراک کنیم، از ادراک خودمان نیز ناتوان خواهیم بود، زیرا هیچ زبانی نخواهیم داشت که مفهوم مذکور [یعنی مفهوم خود] را با آن بیان کنیم» (ص ۲۴۱). دنسی در ادامه می‌گوید که در نظام فکری بارکلی نفس مجموعه‌ای از تصورات شناور است و این همان نتیجه‌ای است که هیوم گرفت. اگر نفس چیزی جز مجموعه تصورات معلق نیست چه جای آن دارد که بارکلی بگوید من از طریق تأمل، به مفهوم جوهری مناسبی از خود می‌رسم. دیگر جایی برای تأمل نمی‌ماند (ص ۲۴۱-۲۴۲). سخنان دنسی در این بخش نیز خالی از اشکال نیست. وی ابتدا باورهایی را به بارکلی نسبت می‌دهد که بارکلی به آن‌ها باور ندارد، بعد به نقد آن‌ها می‌پردازد. وی بارکلی را به جهت عدم توفیق در توجیه علم به نفوس دیگر، سولپسیسیست می‌خواند، در حالی که بارکلی به صراحت قائل به وجود

نفوس دیگر است؛ حتی اگر نتواند علم به وجود نفوس دیگر را توضیح دهد. همچنین بارکلی اگرچه در دفتر یادداشت تا حدودی نگرش پدیدارگرایانه در باب نفس دارد (Berkeley 1901: 16, 27-28) اما در رساله در اصول علم انسانی برخلاف هیوم نفس را مجموعه‌ای از تصورات معلق نمی‌داند (بارکلی، ۱۳۷۵، ص ۲۳). با این همه برخی چون وارناک نگرش پدیدارگرایی را چونان فلسفه بارکلی با حذف خدا از آن دانسته‌اند (Warnock 1969: 225) دیگر آنکه دنسی با تکیه بر استدلال نفی زبان خصوصی ویتگنشتاین، عدم امکان ادراک دیگران را نتیجه گرفته است که خالی از اشکال نیست. اگر از ویتگنشتاین بپذیریم که زبان توصیفگر حالات ذهنی نداریم و کسی نمی‌تواند با استفاده از زبانی که معنای واژگانش فقط بر خود او آشکار است، با ما از احوال نفسانی خود سخن بگوید، از این نمی‌توان نتیجه گرفت که دیگران نیستند. منظور ویتگنشتاین هرگز نفی وجود نفس نیست بلکه تأکید بر وجه عمومی بودن زبان است؛ به این معنا که ما معنای واژگان را از طریق ملاحظه کاربرد عمومی آن‌ها در می‌یابیم. ما می‌توانیم براساس باور، وجود نفوس دیگر را بپذیریم و با وجود این، زبان خصوصی را انکار کنیم. سخن بسیار شگفت‌انگیز دنسی این است که می‌گوید: «ما اگر نتوانیم دیگران را ادراک کنیم، از ادراک خودمان نیز ناتوان خواهیم بود.» (ص ۲۴۱). این سخن دنسی را چگونه می‌توان پذیرفت؟ آیا می‌توان بر اساس فقدان زبانی که احوال نفسانی ما را به دیگران گزارش کند، نتیجه بگیریم که احوال نفسانی خود را هم ادراک نمی‌کنیم؟ چگونه می‌توان از نفی شناخت با واسطه به نفوس دیگر، شناخت بی‌واسطه به نفس خود را انکار کرد؟ ما با یک قیاس شرطی مواجه نیستیم که از رفع تالی، رفع مقدم را نتیجه بگیریم. هرگز نگفته‌ایم که ادراک خود، لزوماً به ادراک دیگران می‌انجامد. از نظر بارکلی من نفس خود و حالات و آثار نفسانی خود را به نحو بی‌واسطه می‌دانم و چون این آثار را از دیگران می‌بینم، وجود نفوسی همچون نفس خود را استنباط می‌کنم.

اما اضافه بر انتقادهای دنسی دو انتقاد دیگر نیز بر بارکلی وارد است: نخست اینکه با تکیه بر همین استدلال، گوش دادن به سخنان یک شخص در عالم رؤیا را باید دلیل بر وجود واقعی او دانست. دوم اینکه اگر شما از مشاهده آثار نفوس دیگر، وجود نفوس آن‌ها را استنباط می‌کنید، قائلان به وجود جوهر جسم هم می‌توانند از مشاهده پدیدارهای یک جسم، وجود جوهر آن جسم را در خارج استنباط کنند.

عنوان فصل آخر «نتیجه گیری؛ تفاسیر دیگر» است و در آن نویسنده به مقایسه تفسیر خود از بارکلی با تفاسیر بنت، ارمسون و گریلینگ می‌پردازد و در پایان فصل می‌گوید که اکثر مفسران توجه چندانی به فلسفه علم بارکلی نکرده‌اند و دیدگاه خود او در این زمینه این است که آنچه فلسفه علم بارکلی را به نحو بسیار پر ثمری به ایده‌آلیسم او پیوند می‌دهد، این است که او حوادث طبیعی را اظهارات خدا می‌داند. دنسی همچنین از نوآوری خود در تفسیری دانستن تبیین علمی مورد نظر بارکلی سخن می‌گوید (ص ۲۵۷).

۳. درباره ترجمه کتاب

ترجمه کتاب بسیار روان و رساست و مترجم محترم که خود از استادان توانمند و خبره کشور در زمینه فلسفه است، به‌خوبی از عهده ترجمه متن برآمده است. یکی از امتیازات این ترجمه این است که مترجم محترم به‌جهت آشنایی عمیق با ادبیات فلسفی مربوط به موضوع کتاب، به فهم کامل محتوای کتاب نائل شده و به‌خوبی آن را به فارسی برگردانده است. دیگر آنکه ایشان در فارسی‌نویسی نثر روانی دارند و همین امر موجب شده است متن فارسی هرگز رنگ و بوی ترجمه نداشته باشد و خواننده خود را مواجه با یک متن روان ببیند چنانکه گویی متن اصلی کتاب به‌زبان فارسی بوده‌است. انتخاب عکس روی جلد، نوع و اندازه قلم، حروفنگاری، صفحه بندی و صحافی کتاب هم بسیار خوب صورت گرفته است. همچنین در چاپ جدید تغییراتی صورت گرفته است که بسیار نیکوست از جمله اینکه معادل انگلیسی برخی واژه‌ها که در چاپ اول در ضمن متن آمده بود، در چاپ دوم در پانوشت آمده است. همچنین بالای صفحات نام کتاب و نام فصل افزوده شده است. به‌رغم همه این امتیازات و دیگر امتیازات ناگفته، پاره‌ای نکات اصلاحی درباره ترجمه به‌قرار زیر پیشنهاد می‌شود:

۱. در چاپ اول کتاب اطلاعات کتابشناختی کتاب اصلی، تقریباً به‌صورت کامل آمده است در حالی که در چاپ دوم به‌صورت ناقص آمده است، در حالی که بهتر بود به‌صورت کامل بیاید.

۲. چند غلط در حروفنگاری دیده می‌شود: پانوشت صفحه ۲۷ empiricist ←
empiricist سطر ۱۷ از صفحه ۲۴۳ به مثابه ← به مثابه؛ سطر آخر صفحه ۲۵۶ منجسم تر ←
منجسم تر؛ صفحه ۲۲ شماره پانوشت به حای عدد، حرف آمده است.

۳. در صفحه ۲۰، در بحث در باب کیفیات از حالت جمع فارسی (کیفیت‌ها) و عربی (کیفیات) استفاده شده است در حالی که برای حفظ یکدستی ترجمه، بهتر بود از یکی از آن‌ها استفاده می‌شد.
۴. در صفحه ۲۰ آمده است: «موارد مذکور را با این قاعده استثنا می‌کنیم» چون استثنا بر قاعده وارد می‌شود و نه برعکس بهتر است گفته شود: قواعد یاد شده را با موارد زیر مقید یا مستثنا می‌کنیم.
۵. در برخی موارد گذاشتن ویرگول فهم مطلب را آسان تر می‌کند، مثل ص ۱۲۷، ص ۴؛ ص ۱۳۰، س ۱۹ و گاهی ویرگول در کنار «که» آمده است ولی بهتر است حذف شود، مثل ص ۱۳۴، س اول؛ ص ۱۳۶، س ۲۱.
۶. در صفحه ۹۳، سطر ۲۳ آمده است: «برکلی این پیشنهاد را مطرح می‌کند که...» چون بحث بر سر ارائه پیشنهاد نیست، بهتر است به جای «پیشنهاد» از کلمه «نظر» استفاده شود.
۷. در صفحه ۲۴۹، سطر ۳، از واژه چنانچه در معنای چنانکه استفاده شده است، درحالی که بهتر است برای «اگر» از واژه «چنانچه» و برای «همان‌طورکه» از واژه «چنانکه» استفاده شود.
۸. در برخی موارد از مضارع التزامی بدون حرف ب استفاده شده است، اگر چه شاید این کار از لحاظ ادبی غلط نباشد اما بهتر است با ب استفاده شود تا مخل معنا نباشد، مثل: ص ۲۴۳، س ۶ باقی ماند ← باقی بماند؛ ص ۲۴۷، س ۳ کنار گذاریم ← کنار بگذاریم؛ ص ۲۴۸، س ۳ به بیراهه کشد ← به بیراهه بکشاند.
۹. در پانویشت اول صفحه ۱۸ آمده است: «در ارجاعات بعدی و نقل قول‌ها از این کتاب، عنوان Essay را به کار خواهیم برد.» در حالی که در ارجاعات داخل متن به این کتاب از عنوان رساله استفاده شده است. بنابراین لازم است در آن سخن نقل شده، به جای Essay واژه «رساله» بیاید.
۱۰. در صفحه ۲۱۷، مطلبی در خصوص نحوه آگاهی ما از وجود خود و وجود نفوس دیگران، از گفت و شنود سوم نقل شده است و آدرس آن به این صورت آمده است: «(صص ۴-۲۳۲) [صص ۹۷-۹۵ ت. ف.]» در حالی که این آدرس درست نیست و آن مطلب در صفحه ۲۱۳ ترجمه فارسی آمده است.

۱۱. مترجم محترم معادل انگلیسی واژگان را در حد بسیار اندک در پانوشت آورده است، در حالی که در ترجمه متون تخصصی که از معادل های مختلف برای واژه های تخصصی استفاده می شود، آوردن معادل انگلیسی می تواند برای خواننده بسیار مفید باشد.

۱۲. در صفحه ۲۵۹، سطر ۶ عنوان کتاب ایرز به این صورت آمده است:

M. R. Ayers, introduction to his George Berkeley: Philosophical Works

در حالی که باید به این صورت می آمد:

Berkeley, George, *Philosophical Works*, ed. M. R. Ayers.

۱۳. در صفحه ۱۶۳، نویسنده با ورود به بحث فلسفه علم توضیح می دهد که دو موضع رسمی در فلسفه علم معمولاً اصالت تجربه (empiricism) و اصالت واقع (realism) نامیده می شوند. همچنین می گوید که گاهی اصالت تجربه، ابزارانگاری (instrumentalism) نامیده می شود از این رو لازم است معانی دو اصطلاح اصالت تجربه و اصالت واقع در شناخت شناسی را فعلاً نادیده بگیریم. مترجم در پانوشت توضیح می دهد که با عنایت به سخن نویسنده، در بحث درباره فلسفه علم از اصطلاح های تجربه گرایی و واقع گرایی (به جای اصالت تجربه و اصالت واقع) استفاده می کنیم. در حالی که اولاً سخن دنسی ناپذیرفتنی است چرا که تقابل عقل گرایی و تجربه گرایی در حوزه شناخت شناسی است و متفاوت با تقابل رئالیسم علمی با ابزارانگاری در حوزه فلسفه علم است. در فلسفه علم برای تأکید بر تفاوت رئالیسم مطرح در این حوزه با رئالیسم مطرح در حوزه های دیگر مثل معرفت شناسی و روان شناسی، از اصطلاح رئالیسم علمی (scientific realism) استفاده می شود. رئالیسم در قلمرو شناخت شناسی به معنای باور به وجود مابزای خارجی برای ادراکات حسی است. این رئالیسم در برابر ایده آلیسم ذهنی قرار می گیرد. اما رئالیسم علمی به معنای باور به واقع نمایی نظریات علمی ای است که در آنها از مفاهیم نظری از قبیل الکترون، نوترون که مشاهده پذیر نیستند، استفاده شده است. رئالیسم علمی در برابر ابزار انگاری قرار می گیرد. بنابراین آنچه در فلسفه علم در برابر رئالیسم علمی قرار می گیرد نه تجربه گرایی بلکه ابزارانگاری است. کارل ریموند پوپر فیلسوف علم معاصر در کتاب *حسدسها و ابطالها* از وجود سه نگرش مهم در باب شناخت انسان بحث می کند که عبارتند از

«ذاتگرایی»، «ابزارانگاری» و «حدس، حقیقت و واقعیت» که از میان آنها، نگرش اول و سوم رئالیست هستند (پوپر ۱۳۶۳: ۱۲۰-۱۴۷).

ثانیاً، چگونه می‌توان تجربه‌گرایی را معادل ابزارانگاری دانست؟ در میان تجربه‌گرایان بریتانیا تنها بارکلی ابزارانگار است و لاک و هیوم را به هیچ‌روی نمی‌توان ابزارانگار دانست. ثالثاً، این تغییر معادل واژه در متن ترجمه از جانب مترجم محترم، در شرایطی که در متن اصلی تغییری در کاربرد واژه رخ نداده است، وفاداری به متن را مخدوش می‌کند. گذشته از این چون معادل‌های قدیم و جدید یک معنا را به ذهن مخاطب ایرانی متبادر می‌کند، این تغییر معادل، او را دچار شگفتی می‌کند که مگر اصالت تجربه با تجربه‌گرایی و اصالت عقل با عقل‌گرایی چه تفاوتی دارد.

۱۴. مترجم محترم در این کتاب برای واژه کلیدی و اصلی کتاب یعنی idealism از معادل تصورگرایی استفاده کرده است که اگر چه غلط نیست اما شاید چنانکه باید وافی به مقصود نباشد. واژه‌های فلسفی همچون idea و idealism در طول تاریخ فلسفه ثبات معنایی نداشته‌اند چنانکه معنای واژه idea در افلاطون متفاوت با معنای آن در بارکلی و هگل است. اگر بخواهیم برای هر یک از این معانی معادل فارسی متفاوتی را استفاده کنیم هم خواننده را دچار حیرت می‌کنیم هم به این نکته توجه نکرده‌ایم که خود این فیلسوفان می‌توانستند به جای استفاده از یک واژه قدیمی، واژه جدیدی را خلق کنند. اگر ما تحول معنایی واژگان را در گذر زمان، یک امر طبیعی بدانیم و بخشی از توانمندی فلسفه‌شناسان را در آگاهی ایشان از تحولات معنایی واژگان فلسفی بدانیم، در آن صورت می‌پذیریم که لازم است برای یک واژه فلسفی در کل تاریخ فلسفه از یک معادل استفاده کنیم و مثلاً همیشه substance را جوهر ترجمه کنیم و وقتی که با واژه‌ای همچون ایده‌آلیسم مواجه می‌شویم که در برخی از فیلسوفان به معنی اصالت تصور است و در برخی مثل افلاطون، لایب‌نیس و هگل به معنی اصالت روح، آن را به همان صورت ایده‌آلیسم بیاوریم. البته باید توجه داشت که ایده‌آلیسم در بارکلی هم اصالت تصور است و هم اصالت روح. چون بارکلی هم ایده‌آلیست ذهنی است هم ایده‌آلیست عینی.

۴. نتیجه گیری

کتاب گزارشی تحلیلی از فلسفه اصالت تصویری برکلی، یا چنانکه در این مقاله اشاره شد، مقدمه ای بر بارکلی، یکی از کتاب‌های ارزشمند در باره فلسفه بارکلی است و نویسنده در آن کوشیده است تصویر تمام‌نمایی از عناصر اصلی اندیشه بارکلی عرضه کند و پاره‌ای از دیدگاه‌های اغلب ناشناخته بارکلی را بیش از دیگر شارحان او مطمح‌نظر قرار دهد. یکی از این عناصر نظر بارکلی در باب تبیین علمی است که از نظر دنسی می‌توان آن را در وهله اول یک تبیین تفسیری و در وهله دوم یک تبیین غایت‌شناختی دانست. بارکلی تبیین مکانیکی را مغایر با جلال و رحمت الهی می‌دانست. دنسی در صفحه آخر کتاب، کار خود را در تفسیری دانستن تبیین علمی مورد نظر بارکلی، یک نوآوری می‌داند که در هیچ کتابی یافت نمی‌شود. همچنین تأکید می‌کند که تفتن او بدین امر، نه از طریق مطالعه مستقیم متن، بلکه از طریق بازسازی متن بوده است؛ چنانکه وظیفه هر نقادی این است که پیش از نقد هر متنی به بازسازی و تقویت آن بپردازد. البته برخی از انتقادات او بر بارکلی، چنانکه در متن مقاله آمد، خالی از اشکال نیست و می‌توان کاستی‌هایی را در آنها نشان داد. ترجمه این کتاب به جهت تسلط و اشراف کامل مترجم محترم بر حوزه بحث، ترجمه‌ای روان و رسا از متن است و اثری خواندنی در اختیار خواننده قرار می‌دهد. با این‌همه پاره‌ای خطاهای جزئی در متن ترجمه دیده می‌شود که در صورت تأیید مترجم محترم در چاپ‌های بعدی رفع شدنی است.

کتاب‌نامه

- بارکلی، جرج (۱۳۷۵) رساله در اصول علم انسانی و سه گفت و شنود، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۳) حدسها و ابطالها، ترجمه اجمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- دنسی، جانانان (۱۳۷۵) مقدمه‌ای بر برکلی، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
- دنسی، جانانان (۱۳۹۸) گزارشی تحلیلی از فلسفه اصالت تصویری برکلی، ترجمه حسن فتحی، تهران: نشر نی.

- Berkeley, George (1901) *The Works of George Berkeley*, ed. Alexander Campbell Fraser, 4 Vols, Oxford: Clarendon Press.
- Berkeley, George (1993) *Alciphron in Focus*, edited by David Berman, London: Routledge.
- Berman David (1994) *George Berkeley: Idealism and the Man*, Oxford: Clarendon Press.
- Dancy, Jonathan (1987) *Berkeley: An Introduction*, Oxford: Basil Blackwell.
- Grayling, A. C. (2005) "Berkeley's argument for immaterialism" in *The Cambridge Companion to Berkeley* edited by Kenneth P. Winkler Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, David (1994) *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press.
- Locke, John (1975) *An Essay Concerning Human Understanding*, Oxford: Oxford University Press.
- McCann, Edwin (1994) "Locke's philosophy of body" in *The Cambridge Companion to Locke* edited by Vere Chappell, Cambridge: Cambridge University Press.
- Warnock, G. J. (1969) *Berkeley*, Harmondsworth: Pelican.
- Urmson, James Opie (1991) *Berkeley*, Oxford: Oxford University Press.

