

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

Abdurrazzaq 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



نقد و بررسی کتاب گزارشی تحلیلی از فلسفه اصالت تصویری بارکلی

عبدالرزاق حسامی‌فر*

چکیده

جرج بارکلی، فیلسوف تجربه‌گرای قرن هجدهم، از یک سو اشیای محسوس را چیزی جز ادراک یا تصور نمی‌داند (ایدئالیسم ذهنی) و از سوی دیگر با انکار وجود جسم تنها به نفس باور دارد (ایدئالیسم عینی). جاناناتان دنسی در کتاب گزارشی تحلیلی از فلسفه اصالت تصویری بارکلی 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 درباب تبیین علمی، چونان تبیینی تفسیری و درعین‌حال غایت‌شناختی، 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، ایدئالیسم، تصور، رئالیسم، بارکلی.

۱. مقدمه

جاناناتان 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

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

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



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 درباره فلسفه بارکلی در طول چند سال در دانشگاه کیل است. این کتاب را حسن فتحی به فارسی برگردانده 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، برخلاف 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 (دست‌کم برای خواننده فارسی‌زبان) 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، چراکه امانت‌داری در ترجمه اقتضا می‌کند عنوان کتاب نیز، که انتخاب آن از جانب نویسنده بی‌دلیل و به‌گزار نبوده است، به‌همان صورت ترجمه شود و چنان‌چه مترجم نقادی 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 احترام‌گذاشتن به مخاطبان کتاب است تا از نسخه بهتری از ترجمه کتاب بهره‌مند بشوند.

در میان فیلسوفان تجربه‌گرای قرن هجدهم بریتانیا، فلسفه بارکلی به‌جهت جمع میان تجربه‌گرایی و ایدئالیسم 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، به‌ویژه 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، به ویژه نظریه جاذبه عمومی نیوتن، را انکار کرد. این نکته مورد توجه مفسران اندیشه بارکلی قرار گرفته است، چنان‌که ایشان از حضور پررنگ انگیزه‌های دینی در فلسفه او سخن می‌گویند. دیوید برمن بارکلی را یک انسان دین‌دار (homo religious) می‌نامد و به نقل از استادش، لیوس، می‌گوید: «درحالی‌که 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. ایدئالیسم 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 گفت‌ووشنود در ۱۷۱۳ و در سن بیست‌وهشت سالگی پایان می‌یابد.

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

۳. ایدئالیسم پزشکی: در این دوره، که از ۱۷۳۵ تا ۱۷۵۳ ادامه پیدا می‌کند، بارکلی به عنوان 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 (ibid.: 71).

به هر روی، چهار مدعای اصلی بارکلی در فلسفه عبارت‌اند از:

۱. ناماده‌گرایی یا نفی جوهر مادی؛

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

۳. وجود اشیای 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 اشیا را ناممکن می‌داند و دیگری شکاکیت الهیاتی یا به تعبیر بارکلی الحاد که نه تنها وجود خدای کامل، بلکه نظر خداگرایان غیردینی (Deists) مبنی بر آفرینندگی مداوم خدا را انکار می‌کند (Grayling 2005: 166).

۲. دربارهٔ 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 اندیشهٔ بارکلی شناخت فلسفهٔ لاک است که ذوق فلسفی را در او برانگیخته بود. اگرچه 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؛ چراکه 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). فلسفهٔ بارکلی در واقع واکنشی در برابر فلسفهٔ لاک دانسته می‌شود، چراکه وی این فلسفه را به جهت 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 فلسفهٔ خود او کم‌تر از دیدگاه لاک مشکل‌ساز نیست (ibid.: 9-10).

لاک قائل به دو گونه کیفیت در اشیای محسوس بود: یکی کیفیات اولیه مثل شکل و اندازه که به صورت واقعی در اشیا هستند و تصورات ما از آن‌ها همانند وجود واقعی آن‌ها در خارج است، و دیگری کیفیات ثانویه که به صورت آرایش‌هایی [؟] در اشیا 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 در رساله‌ای در باب فاهمهٔ بشر برای کیفیات ثانویه از تعبیر توان‌هایی محض (bare powers) در اشیا 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، چراکه بارکلی وجود خارجی اشیا 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 آرای 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 براساس نظریه ادراکی لاک، حتی اگر جهان خارجی وجود داشته باشد، علم به آن برای ما ناممکن است، چراکه 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 براساس 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. براساس رئالیسم بازنما تصورات بازنمای اشیا خارجی هستند.

این انتقاد دنی بر بارکلی وارد نیست، چراکه اولاً هیچ تفاوتی میان رئالیسم بازنما و رئالیسم استنتاجی وجود ندارد. در هر دو نگرش، شناخت بی‌واسطه اشیا خارجی منتفی است و اگر رئالیست بازنما قائل به بازنمایی تصورات است برهانی بر این امر ندارد و آن را تنها براساس 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 اشیا 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، اگرچه 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 تعبیر 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 دنسی آن را وارد می‌داند این است که «جز در میان تصوراتمان نمی‌توانیم شباهتی بیابیم» (ص ۳۱)، درحالی‌که لاک از شباهت تصورات ما از کیفیات اولیه با خود آن کیفیات و عدم وجود این شباهت در کیفیات ثانویه سخن می‌گوید (ibid.: 137). البته، لاک قائل به سه نوع کیفیات در اشیاست: یکی کیفیات اولیه مثل حجم، شکل، عدد، وضع، و حرکت یا ثبات؛ دوم کیفیات محسوس یا ثانویه که توان‌هایی در اشیا هستند که در ما تصوراتی از قبیل رنگ، صدا، بو، مزه، و ... تولید می‌کنند؛ و سوم توان‌ها که موجب تغییر در کیفیات اولیه اشیا 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 اشیای 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 این که ما به حس تنها تصورات و محسوسات خود را ادراک می‌کنیم، پس سخن گفتن از اشیای نامدرک متناقض است. از نظر دنسی، این استدلال کارایی چندانی ندارد و نمی‌تواند واقعیت مستقل جهان مادی را نفی کند. اما، برخلاف نظر دنسی، این استدلال دست‌کم نشان می‌دهد نمی‌توان وجود جهان مادی را ثابت کرد. دومین استدلال این است که تصور فقط می‌تواند همانند تصور دیگر باشد، درحالی‌که رئالیست از همانندی تصور با شیء خارجی سخن می‌گوید. استدلال سوم این است که سخن گفتن از ادراک شیء نامدرک متناقض آشکار است. پس، نمی‌توان درختی را تصور کرد که به ادراک کسی درنیامده باشد. دنسی این استدلال را بی‌ربط و باطل می‌داند و می‌گوید مقایسه‌ای که بارکلی میان دیدن و ادراک کردن انجام می‌دهد بی‌پایه است، پس ادراک موجود نامدرک متناقض نیست، چراکه تفاوت است میان

«ادراک چیزی که به صورت نامدرک موجود است» و «ادراک چیزی به عنوان موجود نامدرک». وقتی ما از ادراک موجود نامدرک سخن می‌گوییم 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 می‌دهد. از نظر لاک، تصورات کلی حاصل انتزاع و جداکردن ویژگی‌های جزئی از تصور جزئی است و هر تصور کلی لزوماً باید انتزاعی باشد. اما، از نظر بارکلی، هرگز نمی‌توان فی‌المثل تصویری از یک مثلث داشت که هم متساوی‌الساقین باشد و هم متساوی‌الاضلاع و هم هیچ‌یک از این‌ها (همان: ۱۱-۱۲). پس، تصورات کلی غیرانتزاعی‌اند. هیوم نیز، در نفی تصورات کلی، مشابه این استدلال را می‌آورد (Hume 1994: 154-155). از نظر بارکلی، یک تصور کلی فی‌نفسه جزئی است، اما بازنمای تصورات جزئی هم‌نوع خود است؛ مثل هندسه‌دانی که یک پاره‌خط 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 درآمده است، چراکه چیزی نیست جز زیرلایه کیفیات و توان‌ها یا، به تعبیر حکمای مدرسی، آنچه اعراض قائم به آن هستند و به‌خودی‌خود فاقد کیفیات خاصی چون شکل و بعد است و، به تعبیری که امروزه گفته می‌شود، 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 می‌کوشد نشان دهد که بارکلی در نقد دیدگاه لاک در باب انتزاع هم به‌دنبال 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 درباب انتزاع، یک نکته درخور توجه است و آن این‌که اگر ما حصول تصورات را مربوط و محدود به قلمرو خیال بدانیم انتقادات بارکلی پذیرفتنی خواهد بود، چراکه درواقع 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، درمورد 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 به صورت idea داشته باشیم، اما می‌توانیم مفهوم کلی عقلی به صورت notion داشته باشیم و آن‌چه را که بارکلی تنها به مفاهیمی چون خدا و نفس محدود می‌دانست به همه مفاهیم کلی تعمیم بدهیم.

عنوان فصل چهارم «خدا» است. در این فصل آمده است که جهان بارکلی از دو نوع اشیا 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 اشیای 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 اشیای 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 دنیسی خدشه‌پذیر است، چراکه بارکلی وجود مستمر اشیا را به عنوان 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 اشیا نیاورده است.

از نظر بارکلی، جهان ماشینی لاک هم‌چون ساعت بزرگی است که برای کوک‌شدن 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 ایدئالیستی. از نظر دکارت، ضرورت وجود خدا برای جهان نه به نحو مابعدالطبیعی بلکه به نحو علی بود، درحالی که از نظر بارکلی نیاز به خدا ذاتی مفهوم جهان است و وجود خدا مستقیماً از طبیعت تصویری جهان ناشی می شود (ص ۹۱). وجود خدا نه فقط چونان یک ذهن پایدار برای حفظ استمرار اشیا مدرک، بلکه برای حفظ نظام کل عالم است. دنسی، در ضمن بحث در باب نسبت میان تصورات ما و تصورات خدا، می گوید که بارکلی «هرگز به صراحت نمی گوید که تصورات خدا نمونه های اصلی تصورات ما هستند» (ص ۹۳)، اما ظاهراً این سخن دنسی درست نیست، چراکه بارکلی در مقام توضیح یگانگی شیء مدرک افراد مختلف می گوید که تصور مثالی آن شیء در ذهن خداوند است. دیگر آن که دنسی در صفحه بعد عبارتی را از سه گفت و شنود نقل می کند که در آن بارکلی از حالت دوگانه اشیا سخن می گوید: «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» (ibid.: 196, 199).

خطای دیگر جانانان دنسی در تفسیری است که او از بیان بارکلی در باب آفرینش عرضه می کند. وی می گوید که بارکلی نمی توانست بگوید که خدا جهان مادی را با آفریدن تصورات جدید آفریده است، «زیرا این مستلزم تغییر در ذهن خداست، درحالی که او لاین تغییر است» (ص ۹۳). از این رو، قائل شد به این که آفرینش جهان مادی از طریق آفریدن فرشتگان بود تا آن را ادراک کنند، ولی این نظر چندان قانع کننده نیست.

تفسیر دنسی با چند مشکل اساسی مواجه است: یکی این که اگر بارکلی آفریدن تصورات را بدین جهت که مستلزم تغییر در ذهن خداست نتواند طرح کند، در آن صورت چگونه می تواند از آفریدن فرشتگانی برای ادراک اشیا سخن بگوید؟ مگر این آفریدن نیز مستلزم تغییر در ذهن خدا نیست. دوم این که، تبیین بارکلی از مسئله آفرینش، آن گونه که دنسی گزارش می دهد، نیست. از نظر بارکلی، آفرینش جهان به معنی این است که خداوند در آغاز تصورات را در ذهن نفوس ایجاد کرده است. بنابراین، اگرچه در آغاز تنها خدا و تصورات مثالی اش 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 می گوید که همه اشیا به نحو ازلی در علم خدا

هستند. اما وقتی با فرمان خدا این اشیا به ادراک نفوس متناهی درمی‌آیند آفرینش آن‌ها شکل می‌گیرد (ibid.: 196).

عنوان فصل پنجم «اشیای واقعی» است. بارکلی اشیاى محسوس را مجموعه‌هایی از تصورات می‌داند که خالق طبیعت آن‌ها را بر حواس ما منطبق می‌کند. جاناتان دنسی 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 دنسی 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 این همانی 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 دنسی بر بارکلی وارد باشد، چراکه 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 تغییرناپذیر 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 اشیاى مختلف در زمان واحد (ص ۱۰۶). این ایراد دنسی نیز

وارد نیست، چراکه از نظر بارکلی ذات الهی و ازاین‌رو علم او لایتغیر 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 اشیای واقعی و نمود آن‌ها قائل شد؟ پاسخ این است که اشیای واقعی تصوراتی هستند که خالق طبیعت بر حواس ما منطبع 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 دنسی ظاهراً نادرست است، چراکه اگر ما بخواهیم برای واقعیت و نمود اشیا، آن‌گونه که در اندیشه پیروان رئالیسم مطرح است، متناظری در اندیشه بارکلی بیابیم باید اشیای 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 اشیای واقعی دانست. تصورات خیالی گاهی مابازایی در تصورات حسی ندارند. البته، دنسی 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 به‌طور 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 به‌گونه‌ای 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 بازنا وارد است و هم بر رئالیسم استنتاجی، چراکه هردو آگاهی ادراکی ما را ناقص می‌دانند. معرفت کامل تنها در جایی تحقق می‌یابد که ممکن نباشد اشیا به‌گونه‌ای غیر از آنچه می‌نمایند وجود داشته باشند.

از نظر بارکلی، ما می‌توانیم، هم‌چون خدا، آگاهی مستقیم به اشیا داشته باشیم و معرفت ما به وجود اشیا و چگونگی آن‌ها مثل معرفت خداست و تصورات حسی ما همان تصوراتی هستند که در ذهن خدا وجود دارند. از این‌رو، حالات ادراکی ما می‌توانند با حالات ادراکی خدا یکی باشند. تنها تفاوت در این است که او آن حالات را به‌انتخاب خودش دارد، درحالی‌که 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. دنسی 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، برخلاف نظر ایشان، در آثار مربوط به فلسفه علم، به‌ویژه در آثار کارل پوپر، از این دو موضع با عناوین ابزارانگاری (instrumentalism) و اصالت واقع‌گرایی (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. دنسی 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 فعل‌وانفعالات واقعی آن‌ها را تبیین می‌کنند، اما از نظر تجربه‌گرایان (و بلکه، به‌تعبیر درست، ابزارانگاران)، مفاهیم نظری صرفاً برساخت‌های ذهنی برای توضیح و تبیین واقعیت‌های خارجی‌اند (ص ۱۶۳-۱۶۴). از نظر لاک، تبیین حوادث باید مکانیکی (ماشین‌وار) باشد. او اشیای مادی را ذرات ریز نامرئی‌ای می‌داند که به‌طور پیچیده توسط «نیروی» در کنار هم قرار گرفته‌اند. پس، تبیین هر حادثه جزئی یعنی پیداکردن 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 مبنی‌براین‌که جهان محسوس به‌منزله زبان خداست بپذیریم، در آن صورت چگونه می‌توانیم از آن در توضیح توانایی علم بر تبیین حوادث طبیعی بهره بگیریم؟ (ص ۱۹۲) و پاسخ این است که دانشمند حوادث طبیعی را بهتر از همه می‌فهمد. آن حوادث به‌منزله اظهاراتی هستند که دانشمند معنای آن‌ها را بهتر از همه می‌داند، اما هنوز نمی‌داند که چرا به‌وجود می‌آیند و علت وقوع آن‌ها چیست. پس مسئله تبیین به‌تعمیم که مربوط به سنت‌های الهی است تحویل می‌شود.

موضع بارکلی در برابر مسئله استقرا این است که وقتی پذیرفتیم تجربه ما از نوع تجربه زبان‌شناختی است، پس می‌توانیم تجربه خود را به امور تجربه‌نشده سرایت دهیم. به بیان دیگر، چون بارکلی استقرا را نوعی ترجمه کردن می‌داند، پس با مشکل استقرا مواجه نمی‌شود، چراکه فهم یک حادثه طبیعی را با کوشش برای فهم یک زبان بیگانه و یا کوشش برای ترجمه مقایسه‌پذیر می‌داند (ص ۲۰۰). دنسی بر این اساس به بارکلی حق می‌دهد که احساس کند تلقی او از جهان طبیعی، به منزله 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 مسئله استقرا 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 با هم 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 است. منتها این علت با آنچه دیگران در باب علیت می‌گویند تفاوت دارد.

ایراد دیگر آن‌که، برخلاف نظر دنسی، در اندیشه بارکلی مسئله استقرا حل نمی‌شود، چراکه 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 چهارچوب 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 است 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 اشیای مادی مستقل از ذهن از جنس نوع سوم شک می‌داند، زیرا بارکلی وجود جواهر غیرمادی را فهم‌پذیر می‌داند (ص ۲۱۶). اما این سخن دنی‌ناپذیرفتنی است، چراکه 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 هشت‌سالگی نسبت به وجود اشیای مادی اطمینانی نداشته است و همین امر در آرای 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 درمی‌یابد 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).

دنی، با اشاره به نظر بارکلی مبنی بر این که 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 سولیپسیسم (خودبسندگی) افراطی است (ص ۲۴۰).

وی سپس، با اشاره به مسئله 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 مجموعه‌ی 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 تاحدودی نگرش پدیدارگرایانه در باب نفس دارد (Berkeley 1901: 16, 27-28)، در رساله در اصول علم انسانی، برخلاف هیوم، نفس را مجموعه‌ای از تصورات معلق نمی‌داند (همان: 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 نفوس نیست، بلکه تأکید بر وجه عمومی بودن زبان است؛ به این معنا که ما معنای واژگان را از طریق ملاحظه کاربرد عمومی آن‌ها درمی‌یابیم. 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 براساس 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 باواسطه 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 به‌نحو بی‌واسطه می‌دانم و چون این آثار را از دیگران می‌بینم وجود نفوسی هم‌چون نفس خود را استنباط می‌کنم.

اما اضافه بر انتقادهای دنیسی دو انتقاد دیگر نیز بر بارکلی وارد است: نخست این‌که، با تکیه بر همین استدلال گوش‌دادن 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 «نتیجه‌گیری؛ 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 به‌نحو بسیار پرثمری به ایدئالیسم او پیوند می‌دهد این است که او حوادث طبیعی را اظهارات خدا می‌داند. دنیسی، هم‌چنین، از نوآوری خود در تفسیری دانستن تبیین علمی موردنظر 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 رنگ‌وبوی ترجمه نداشته باشد و خواننده خود را مواجه با یک متن روان ببیند؛ چنان‌که گویی متن اصلی کتاب به زبان فارسی بوده است. انتخاب عکس روی جلد، نوع و اندازه قلم، حروف‌نگاری، صفحه‌بندی، 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 و در چاپ دوم به‌صورت ناقص آمده است، درحالی‌که بهتر بود به‌صورت کامل بیاید.
۲. چند غلط در حروف‌نگاری دیده می‌شود: پانوشت صفحه ۲۷ empiricist ← empiricist؛ سطر ۱۷ از صفحه ۲۴۳ به‌مثابه ← به‌مثابه؛ سطر آخر صفحه ۲۵۶ منجسم‌تر ← منسجم‌تر؛ صفحه ۲۲ شماره پانوشت به‌جای عدد حرف آمده است.
۳. در صفحه ۲۰، در بحث درباب کیفیات، از حالت جمع فارسی (کیفیت‌ها) و عربی (کیفیات) استفاده شده است، درحالی‌که 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 یادشده را با موارد زیر مقید یا مستثنا می‌کنیم.
۵. در برخی موارد گذاشتن ویرگول فهم مطلب را آسان‌تر می‌کند؛ مثل صفحه ۱۲۷، سطر ۴؛ صفحه ۱۳۰، سطر ۱۹، و گاهی ویرگول در کنار «که» آمده است ولی بهتر است حذف شود؛ مثل صفحه ۱۳۴، سطر اول، صفحه ۱۳۶، سطر 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 به‌جای «پیش‌نهاد» از کلمه «نظر» استفاده شود.
۷. در صفحه ۲۴۹، سطر ۳، از واژه چنان‌چه در معنای چنان‌که استفاده شده است، درحالی‌که 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. اگرچه شاید این کار از لحاظ ادبی غلط نباشد، اما بهتر است با ب استفاده شود تا محل معنا نباشد؛ مثل، صفحه ۲۴۳، سطر ۶ باقی ماند ← باقی بماند؛ صفحه ۲۴۷، سطر ۳ کنار گذاریم ← کنار بگذاریم؛ صفحه ۲۴۸، سطر 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 گفت‌و شنود سوم نقل شده 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 پانویشت آورده است، در حالی که در ترجمه متون تخصصی، که از معادل‌های مختلف برای واژه‌های تخصصی استفاده می‌شود، آوردن معادل انگلیسی می‌تواند 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 می‌آمد:

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

۱۳. در صفحه ۱۶۳، نویسنده با ورود به بحث فلسفه علم توضیح می‌دهد که دو موضع رسمی در فلسفه علم معمولاً اصالت تجربه (empiricism) و اصالت واقع (realism) نامیده می‌شوند. هم‌چنین، می‌گوید که گاهی اصالت تجربه ابزارانگاری (instrumentalism) نامیده می‌شود، از این رو لازم است معانی دو اصطلاح اصالت تجربه و اصالت واقع در شناخت‌شناسی را فعلاً نادیده بگیریم. مترجم در پانویشت توضیح می‌دهد که، با عنایت به سخن نویسنده، در بحث درباره فلسفه علم از اصطلاح‌های تجربه‌گرایی و واقع‌گرایی (به جای اصالت تجربه و اصالت واقع) استفاده می‌کنیم، در حالی که اولاً سخن دنسی (ناپذیرفتنی است، چرا که تقابل عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در حوزه شناخت‌شناسی 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 حوزه‌های دیگر مثل معرفت‌شناسی و روان‌شناسی، از اصطلاح رئالیسم علمی (scientific realism) استفاده می‌شود. رئالیسم در قلمرو شناخت‌شناسی به معنای باور به وجود ماب‌آزای خارجی برای ادراکات

حسی است. این رئالیسم در برابر ایدئالیسم ذهنی قرار می‌گیرد. اما رئالیسم علمی به معنای باور به واقع‌نمایی نظریات علمی‌ای است که در آن‌ها از مفاهیم نظری از قبیل الکترون، نوترون، که مشاهده‌پذیر نیستند، استفاده شده است. رئالیسم علمی در برابر ابزارانگاری قرار می‌گیرد. بنابراین، آنچه در فلسفه علم در برابر رئالیسم علمی قرار می‌گیرد نه تجربه‌گرایی، بلکه ابزارانگاری است. کارل ریموند پوپر، فیلسوف علم معاصر، در کتاب *حدس‌ها و ابطال‌ها* از وجود سه نگرش مهم در باب شناخت انسان بحث می‌کند که عبارت‌اند 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 به‌هیچ‌روی 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. گذشته‌ازاین، 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 اگرچه غلط نیست، اما شاید، چنان‌که باید، وافی به مقصود نباشد. واژه‌های فلسفی‌ای 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 هریک 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 به‌جای 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 ایدئالیسم 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 ایدئالیسم

بیاوریم. البته، باید توجه داشت که ایدئالیسم در بارکلی هم اصالت تصور است و هم اصالت روح؛ چون بارکلی هم ایدئالیست ذهنی است هم ایدئالیست عینی.

۴. نتیجه‌گیری

کتاب گزارشی تحلیلی از فلسفه اصالت تصویری برکلی یا، چنان‌که در این مقاله اشاره شد، مقدمه‌ای بر بارکلی یکی از کتاب‌های ارزش‌مند درباره 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 موردنظر 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. بااین‌همه، پاره‌ای خطاهای جزئی در متن ترجمه دیده می‌شود که در صورت تأیید مترجم محترم در چاپ‌های بعدی رفع‌شدنی است.

کتاب‌نامه

بارکلی، جرج (۱۳۷۵)، رساله در اصول علم انسانی و سه گفت‌ووشنود، ترجمه منوچهر بزرگ‌مهر، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۳)، حدس‌ها و ابطال‌ها، ترجمه احمد 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: نی.

- Berkeley, George (1901), *The Works of George Berkeley*, Alexander Campbell Fraser (ed.), 4 vols., Oxford: Clarendon Press.
- Berkeley, George (1993), *Alciphron in Focus*, David Berman (ed.), London: Routledge.
- Berkeley, George (1996), *Principles of Human Knowledge & Three Dialogues*, Howard Robinson (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- 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*, Kenneth P. Winkler (ed.), 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*, Vere Chappell (ed.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Urmson, James Opie (1991), *Berkeley*, Oxford: Oxford University Press.
- Warnock, G. J. (1969), *Berkeley*, Harmondsworth: Pelican.

