

نقد و بررسی جایگاه علیت نفس در فلسفه‌ی جورج بارکلی

دکتر منوچهر صانعی درّه‌بیدی* دکتر محمد سعیدی‌مهر**

محمدعلی محمدی***

چکیده

نظریه‌ی بارکلی یکی از مهم‌ترین نظریاتی است که در عصر جدید، برای حل مشکل ارتباط علی بین نفس و بدن، و همچنین رابطه‌ی علی بین اجسام ارائه شده است. از آن‌جا که بارکلی جوهر مادی و تمایز بین کیفیات اولیه و ثانویه را انکار و جهان مادی را به عنوان مجموعه‌ای از تصورات معرفی می‌کند، در فلسفه‌ی وی، علیت طبیعی به معنای تأثیر و تأثر علی انکار می‌شود. وی در نظریه‌ی ایجابی‌اش راجع به علیت، علت را امری فعال می‌داند و از سوی دیگر، در نظر او، فقط آن‌چه دارای اراده باشد، فعال است. از این رو، علت در فلسفه‌ی وی، به اذهان و نفوس محدود می‌شود، خواه این نفس، ذات نامتناهی خداوند باشد و یا نفس متناهی انسانی. وی فعال بودن ذات خداوند را از طریق تصورات حسی، به اثبات می‌رساند و فعال بودن نفس خود را از طریق تصورات خیالی. در این‌جا، اعمال فیزیکی (مثل برداشتن قلم یا حرکت دادن پا) همان اشیای واقعی یا تصورات حسی‌اند و مشکل این نوع اعمال در فلسفه‌ی بارکلی این است که از سوی خداوند ایجاد می‌شوند و فعالیت او به شمار می‌آیند؛ بنابراین، دیگر نمی‌توانند به عنوان فعالیت من باشند. البته وقتی که بارکلی می‌خواهد نفوس انسانی دیگر را به اثبات برساند، آن‌ها را از طریق افعال فیزیکی‌شان، که همان تصورات حسی‌اند، به اثبات می‌رساند ولی مشخص نمی‌کند که چگونه هم خداوند و هم نفوس متناهی دیگر می‌توانند علت تصورات حسی باشند. به نظر می‌رسد که بارکلی برای حل این مشکل، در نظریه‌ی علل موقعی گرفتار شده است و این اشکال بر او وارد است که خداوند بدون نفوس انسانی دیگر هم می‌تواند تصورات حسی را ایجاد کند و در این کار، نیازی به آن‌ها ندارد.

واژه‌های کلیدی: ۱- جورج بارکلی ۲- علیت ۳- نفس ۴- خداوند

e-mail: m_saneidarebidi@yahoo.com
e-mail: saeedi@modares.ac.ir
e-mail: ali33900@yahoo.com
تاریخ پذیرش: ۸۹/۳/۱۱

*دانشیار دانشگاه شهید بهشتی
**دانشیار دانشگاه تربیت مدرس
***کارشناس ارشد دانشگاه تربیت مدرس
تاریخ دریافت: ۸۸/۲/۹

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین بحث‌هایی که از آغاز پیدایش فلسفه، ذهن متفکران را به خود مشغول داشته بحث علّیت است؛ بسته به نوع نگرشی که فیلسوف به علّیت دارد، نظر وی در مورد مسایل مهمی چون خداشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌شناسی و ... شکل می‌گیرد و به عبارت دیگر، بحث علّیت جای‌گاه تعیین‌کننده‌ای در دیدگاه فیلسوف راجع به این مسایل دارد. اما جهت‌گزینش موضوع علّیت در فلسفه‌ی بارکلی^۱ این است که بارکلی یکی از مهم‌ترین مشکلات فلسفه را منشأ تصورات و هم‌چنین نحوه‌ی تأثیر و تأثر دو جوهر متباین، یعنی نفس و بدن، بر هم می‌داند. وی در جاهای مختلفی از آثار خود، بر این امر تأکید می‌کند و تمام تلاش خود را و حتی انکار جوهر جسمانی را در جهت حل مشکلاتی که در عصر جدید، توسط دکارت و پیروان وی راجع به بحث علّیت به وجود آمده بود، به کار می‌گیرد، که این خود اهمیت این بحث را در فلسفه‌ی وی می‌رساند. راه حل بارکلی برای حل این مشکلات انکار ماده و معرفی نفوس به عنوان علل واقعی است که این مطلب در فلسفه، گویای حرف تازه‌ای است و جای بررسی بیش‌تری دارد و شاید مقاله‌ی حاضر بتواند تا اندازه‌ای این کاستی را برطرف سازد.

سؤالات اساسی که این مقاله در پی پاسخ دادن به آن است، از این قبیل‌اند:

۱. بارکلی بر اساس چه نوع استدلال‌هایی، به این نتیجه رسید که تنها نفوس می‌توانند علت باشند؟
۲. فعالیت علی‌ای که بارکلی برای نفس خود، نفوس دیگر و ذات خداوند اثبات می‌کند چه نوع فعالیت‌هایی است و هر کدام از این فعالیت‌ها چگونه به اثبات می‌رسد؟
۳. تا چه اندازه استدلال‌های بارکلی در اثبات فعالیت علی نفوس، موفقیت‌آمیز بوده است و اگر نبوده چه نقدهایی بر آن وارد است؟

۲. مشکلات ناشی از فلسفه‌ی دکارت^۲ در عصر جدید

دکارت در بحث علّیت، دیدگاه‌های جدیدی به وجود آورد که بعد از وی، بیش‌تر فیلسوفان از آن تأثیر پذیرفتند. این تغییرات اول از تمایزی که دکارت بین نفس و بدن قایل شد نشأت می‌گیرد و دیگر، از این عقیده که وی ماده را چیزی جز امتداد صرف نمی‌داند و تغییر سوم هم ناشی از تفسیر مکانیکی وی از عالم جسمانی بود.

۲.۱. تمایز بین نفس و بدن (دوالیسم)

تا قبل از دکارت، بیش‌تر فیلسوفان در مورد ارتباط بین نفس و بدن، نظر ارسطویی را به کار می‌بردند و نفس را صورت بدن می‌دانستند؛ بنابراین برای آن‌ها مسأله‌ی تأثیر نفس و

بدن بر هم مطرح نبود. اما دکارت در کتاب تأملات در فلسفه‌ی اولی بعد از این‌که در همه چیز شک روشی خود را اعمال کرد، با توسل به همین شک، به اثبات جوهر نفسانی (خود) پرداخت و ماهیت این جوهر را تفکر و اندیشه دانست و از طرفی دیگر، در تأمل پنجم، به اثبات جهان خارج (اجسام) پرداخت و ماهیت آن را بعد و امتداد دانست؛ سپس در تأمل ششم، به تمایز بین این دو جوهر قایل شد و آن‌ها را دو جوهر کاملاً متمایز دانست. نظر دکارت در مورد تمایز بین نفس و بدن، خود به خود ذهن خوانندگان فلسفه‌ی وی را با این سؤال مواجه ساخت که اگر نفس و بدن دو جوهر متمایزند، چگونه آن دو می‌توانند در ادراک حسی و اراده با هم تعامل داشته باشند و بر هم اثر متقابل بگذارند و به عبارت دیگر، که مناسب با بحث ماست، علیت نفس و بدن چگونه است؟

بر طبق نظر خود دکارت، این تعامل در غده‌ی کوچکی که در وسط مغز قرار دارد، انجام می‌شود: «با مذاقه‌ی بیش‌تر، به نظر می‌رسد که گویی من به وضوح اثبات کرده‌ام که آن جزء بدن که نفس و ظایف خویش را به نحو بی‌واسطه در آن اعمال می‌کند، به هیچ وجه قلب یا کل دماغ نیست، بلکه فقط درونی‌ترین جزء آن است؛ یعنی غده‌ی مخصوص بسیار کوچکی که در وسط ماده‌ی دماغ جای دارد و در بالای مجرای که به وسیله‌ی آن، روح حیوانی در تجاویف مقدم دماغ با تجاویف مؤخر آن ارتباط دارد، آن چنان معلق است که با کم‌ترین حرکتی که در آن واقع می‌شود، مسیر این روح حیوانی را تا حد زیادی تغییر می‌دهد. و برعکس، کوچک‌ترین تغییری که در مسیر روح حیوانی واقع شود، ممکن است در تغییر حرکات این غده بسیار مؤثر باشد» (۶، ص: ۱۵۶). اما این پاسخ قانع‌کننده‌ای به نظر نمی‌رسد و مشکل هم‌چنان به قوت خویش باقی می‌ماند؛ در هر صورت، نفس و بدن در یک نقطه باید هم‌دیگر را ملاقات کنند چون در انسان نفس بر بدن اثر می‌گذارد و بدن هم بر نفس. این انتقاد را گاسندی در کتاب اعتراضات و پاسخ‌ها، چنین مطرح می‌کند: «اگر این جزء واقعاً یک چیز فیزیکی باشد، همان اشکال به قوت خود باقی است، زیرا چنین نقطه‌ای ممتد است و مسلماً فاقد اجزا نیست. اما اگر این جزء یک نقطه‌ی ریاضی باشد می‌دانید که چنین نقطه‌ای فقط در مخیله وجود دارد...» (۵، ص: ۴۲۴). بدین ترتیب، مشکل تأثیر متقابل نفس و بدن، که بخش عمده‌ای از بحث علیت در عصر جدید، از دکارت تا هیوم را تشکیل می‌دهد، پا به عرصه‌ی فلسفه می‌گذارد و ذهن تمام فلاسفه‌ی بعد از دکارت را به خود مشغول می‌کند. و همه‌ی آن‌ها فلسفه‌ی خویش را در جهت حل این مشکل پایه‌ریزی می‌کنند.

۲.۲. ماهیت اجسام

علاوه بر مشکل ارتباط علی نفس و بدن، که به وسیله‌ی دوالیسم دکارت به وجود آمد،

مشکل اساسی دیگری هم در فلسفه به وجود آمد که ریشه در تفکر وی دارد. دکارت ماده را چیزی جز امتداد صرف نمی‌داند و این عقیده منجر به طرح این سؤال در فلسفه می‌شود که چگونه چیزی که امتداد صرف است می‌تواند در جوهر مادی دیگر اثر کند. بنابراین «مشکل قرار دادن نیروی علی در اجسام هم یک مشکل شکست‌ناپذیر دیگری بود که توسط دکارت به وجود آمد» (۱۲، ص: ۳۷).

۳.۲. تفسیر مکانیکی عالم

دکارت عالم جسمانی را تابع قوانین مکانیکی معرفی کرد و علت فاعلی را به عنوان علت مکانیکی تفسیر کرد. علیت تنها محدود به حرکات مکانی شد و این نظریه چیزی جز نادیده گرفتن علت‌های غایی یا به گفته‌ی خودش، اهداف خداوند، در بر نداشت. به عبارتی دیگر، جهانی که دکارت معرفی می‌کند بدون اهداف و علت‌های غایی هم قابل فهم است و جست‌وجوی علت غایی بی‌فایده است. دکارت در مواضع مختلفی، به این عقیده‌ی خود اصرار می‌ورزد. در واقع، دکارت شناخت و فهم غایات را انکار می‌کند و نه این‌که غایت داشتن اشیا را انکار کند:

«زیرا اولاً: بعد از آن که هم اکنون دریافتم که طبیعت من به غایت ضعیف و محدود است و به عکس، ذات خداوند عظیم، احاطه‌ناپذیر و نامتناهی است، آسان می‌توانم دریابم که خداوند بر اشیا بی‌نهایتی قادر است که علل آن‌ها از دسترس شناخت من فراتر است و تنها همین دلیل کافی است تا قانع شوم که نوع علت به اصطلاح غایی در مورد اشیا فیزیکی، هیچ کاربرد سودمندی نخواهد داشت، زیرا تلاش برای تعمق در اغراض خداوند، جز با گستاخی، برای من مقدور نیست» (۴، صص: ۷۴-۷۵).

«بالآخره ما در پی این نخواهیم بود که ببینیم خدا چه هدف‌هایی در خلقت جهان داشته است و پژوهش در علل غایی را به کلی، در فلسفه‌ی خود، کنار خواهیم گذاشت. زیرا ما نباید آن قدر خودخواه باشیم که خیال کنیم خدا باید در کار خود با ما مشورت می‌کرد. با در نظر گرفتن خدا، به عنوان صانع همه‌چیز، فقط خواهیم کوشید تا به مدد نور طبیعی که خدا در ما نهاده است، دریابیم که اشیا بی‌کی که ما از راه حواس درک می‌کنیم چگونه توانسته‌اند ایجاد شوند» (۳، بخش اول، اصل ۲۸، ص: ۲۴۵).

و اما این بی‌اعتنایی به علت غایی و محدود کردن علیت به حرکات مکانی، در فلسفه‌ی دکارت، از طرفی بر دوش فیلسوفانی که دل‌مشغول مسایل دین بودند، مثل بارکلی، تا اندازه‌ای سنگینی می‌کرد و باعث می‌شد این فیلسوفان در مقابل وی، تلاش کنند که دوباره علت غایی را به فلسفه بازگردانند؛ و از طرفی دیگر، باعث شد تا کسانی مثل هابز و اسپینوزا با تأکید بیش‌تری، به تفسیر مکانیکی عالم بپردازند.

۳. راه حل‌های ارائه‌شده برای حل مشکل علّیت در عصر جدید

بعد از دکارت، بیش‌تر فیلسوفان نظریاتی را پیرامون حل مشکلات یادشده در باب علّیت، ارائه دادند که اگر خواسته باشیم این نظریات را تا زمان بارکلی، به طور کلی، بیان کنیم می‌توانیم آن‌ها را در سه گروه قرار دهیم:

۱.۳. نظریه‌ی هابز

در یک سر این طیف وسیع از نظریات، نظر هابز قرار دارد که همه‌چیز را در رابطه با حرکت اجسام تفسیر می‌کند و حتی حرکات نفسانی را هم به حرکت بدنی تقلیل می‌دهد: «هیچ علت حرکتی نمی‌تواند موجود باشد مگر در اشیای متحرک مجاور» (۱۱، ص: ۷۳). بنابراین در فلسفه‌ی وی، جایی برای علّیت نفس وجود ندارد و علت مخصوص اجسام است.

۲.۳. نظریه‌ی کسانی مثل لایب‌نیتس، اسپینوزا و مالبرانش

وجه مشترک نظریات این فیلسوفان این است که رابطه‌ی بین نفس و بدن وجود خارجی آن‌ها را پذیرفتند و سعی کردند با نسبت دادن علّیت به خداوند، مشکل ارتباط علّی بین نفس و بدن و هم‌چنین رابطه‌ی علّی بین اجسام را حل کنند.

۳.۳. نظریه‌ی بارکلی

بر طبق نظر بارکلی، که می‌توان آن را در مقابل نظریه‌ی هابز و در طرف دیگر این طیف از نظریات قرار داد، جوهر مادی و وجود خارجی اجسام مستقل از ذهن انکار می‌شود و علّیت محدود به نفوس می‌شود. نظر بارکلی راجع به علّیت، در دو بخش انجام می‌گیرد:

۱. نظریه‌ی سلبی (انکار علّیت ماده): در این بخش، بارکلی به انکار علّیت ماده می‌پردازد. این مرحله همان ایده‌آلیسم بارکلی و بخش اعظم فلسفه‌ی وی را تشکیل می‌دهد که خارج از بحث حاضر است.

۲. نظریه‌ی ایجابی (اثبات علّیت نفس): در این مرحله، بارکلی بعد از این که ایده‌آلیسم خود را به اثبات می‌رساند علّیت را محدود به نفس می‌داند و برای این کار استدلال‌هایی ارائه می‌کند که تحقیق حاضر به نقد و بررسی این استدلال‌ها می‌پردازد.

۴. محدود کردن علّیت به نفوس در فلسفه‌ی جورج بارکلی

تبیین نفوس و علّیت آن‌ها در فلسفه‌ی بارکلی، به طور کامل، ممکن نیست؛ چون در آثار منتشرشده‌اش تنها علت‌های مادی را به مبارزه می‌طلبید و به اعتراضاتی که راجع به انکار علّیت طبیعی بیان می‌شود پاسخ می‌دهد، اما در مورد علّیت ارادی نفوس تنها آن را تصدیق می‌کند و با دلایلی که محل اشکال است به اثبات آن می‌پردازد و برای مشکلات ناشی از آن، هیچ جواب قانع‌کننده‌ای ارائه نمی‌کند. بنابراین، به‌رغم این که علّیت نفوس

برای فلسفه‌ی وی حیاتی است، خیلی کم در مورد آن، بحث کرده است. یکی از دلایلی که بارکلی در مورد نفوس، چندان بحث نکرده این است که وی این کار را با بحث کاملی، راجع به نفوس، در بخش دوم رساله‌ی مبادی علم انسانی، انجام داده بود. اما همان طور که در نامه‌ای به ساموئل جانسون می‌نویسد، در راه سفر به ایتالیا، آن را گم کرد: «راجع به بخش دوم رساله‌ام، درباره‌ی اصول علم انسانی، حقیقت این است که من پیش‌رفت قابل ملاحظه‌ای در آن انجام داده بودم، اما این دست‌نوشته تقریباً چهارده سال پیش در راه سفر به ایتالیا، گم شد و بعد از آن، من این فرصت را نیافتم تا چیزی به عنوان نوشته‌ای دوباره از همان موضوع ارائه دهم» (۹، ص: ۱۷۵).

بارکلی علّیت را با فعالیت یکی می‌گیرد و تنها اراده را فعال می‌داند. بنابراین، نفوس را علت حقیقی می‌داند و هیچ علّیتی را به جز علّیت اراده قبول ندارد. برای مثال، در فقره‌ی ۸۵۰ کتاب *یادداشت‌ها* بر این امر تأکید می‌کند:

«S. N. ۳. من می‌گویم هیچ علتی (به معنای دقیق) به غیر از علّیت اراده، وجود ندارد. هیچ چیز فعال نیست مگر نفس. شما بگویید این فقط تحت‌اللفظی است، این فقط ضمیمه کردن یک نوع معنای جدید به کلمه‌ی علت است. به چه جهت دیگران نتوانستند معنای قدیمی آن را به خوبی احراز کنند، یک تصور را علت تصور دیگری که همیشه به دنبال آن می‌آید بدانید.

من پاسخ می‌دهم اگر شما این کار را انجام دهید شما را به محالات بسیاری می‌کشانم. من می‌گویم اگر شما به طور محکم به این معنا از کلمه‌ی علت بچسبید، نمی‌توانید از گرفتار شدن در عقایدی که از انکارشان خوشحالیید، فرار کنید» (۱۴، ص: ۱۱۷).

هم‌چنین بارکلی در اصل ۸۵۵ و ۸۵۶ کتاب *یادداشت‌ها* پیش‌چنین می‌گوید: «N. ۴. ما باید به دقت بین دو نوع علت نفسانی و فیزیکی تمایز قایل شویم» (اصل ۸۵۵) (همان). N. می‌توان به نحو شایسته‌تری آن‌ها [علت‌های فیزیکی] را موقعیت نامید اما (برای موافقت) می‌توان آن‌ها را علل نامید. ولی باید علت را به چیزی که هیچ کاری انجام نمی‌دهد معنا کنیم» (اصل ۸۵۶) (۱۴، ص: ۱۱۷).

تا این‌جا، بارکلی به ما می‌گوید که تنها علت واقعی چیزی است که دارای اراده است اما این مطلب را باید به اثبات برساند. بارکلی اثبات این امر را به صور مختلفی بیان می‌کند تا بتواند علاوه بر این که علّیت طبیعی را انکار می‌کند، علّیت هر یک از نفوس (نفس خود، نفوس متناهی دیگر و ذات نامتناهی خداوند) را به اثبات برساند.

۵. اثبات علّیت و فعالیت نفس به طور کلی

بارکلی در ابتدا، علّیت نفس را به طور کلی، به اثبات می‌رساند و سپس به اثبات علّیت

هر کدام از نفوس (شامل خداوند، نفس خود و نفوس انسانی دیگر)، به صورت مجزا، می‌پردازد. البته در این جا، باید یادآور شد که این استدلال‌ها ناظر به ایده‌آلیسم بارکلی هم هست؛ از جمله مهم‌ترین استدلال‌هایی را که در فلسفه‌ی وی جهت اثبات علیت نفس، به طور کلی، ارائه شده است می‌توان در دو مورد زیر خلاصه کرد:

۱.۵. استدلال بر اساس انکار ماده^۵

برهان اول از طریق اعتقاد ضد ماتریالیستی بارکلی، صورت می‌گیرد؛ البته بارکلی در هیچ کجا، این استدلال را به صورت مستقیم، بیان نکرده است. چون اگر این استدلال را به این صورت، بیان می‌کرد به خاطر ساده بودن آن، چندان مورد توجه واقع نمی‌شد. بنابراین خود بارکلی، همان‌طور که خواهیم دید، از براهین بهتری استفاده می‌کند، اما در این جا، برای فهم بهتر نظریه‌ی بارکلی در مورد علیت نفس، به طور خلاصه، آن را می‌توان این گونه بیان کرد:

۱. تنها جواهر می‌توانند علت باشند (مقدمه‌ی اول در میان بسیاری از فلاسفه‌ی قبل از بارکلی و معاصرانش، رایج بود).

۲. جوهری به غیر از نفس موجود نیست. این مقدمه را بارکلی در اصل هفتم رساله‌ی مبادی علم انسانی، بیان می‌کند: «از آن چه گفته شد لازم می‌آید که هیچ جوهری غیر از روح، یعنی آن چه ادراک می‌کند، نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما برای تکمیل دلیل در اثبات آن، کافی است در نظر آوریم که کیفیات محسوسه‌ی اشیا همانا رنگ و شکل و طعم و رایحه و مانند آن‌هاست، یعنی تصوراتی مدرک به حواس؛ و در این هم شکی نیست که تصور نمی‌تواند در یک شیء غیر متفکر وجود داشته باشد و قول به خلاف آن متضمن تناقض بین خواهد بود. زیرا داشتن تصور همان ادراک کردن است. پس هر آن چیزی که کیفیات محسوس، یعنی رنگ و شکل و غیره، در آن موجود است باید آن‌ها را ادراک کند. از این رو، نمی‌توان برای تصورات قایل به جوهر یا حامل غیر متفکر شد» (۲، اصل ۷، ص: ۲۷).

از این دو مقدمه‌ی بارکلی، می‌توان نتیجه گرفت که چون نفوس تنها جواهر موجوداند، علیت نیز مختص به آن‌هاست.

۲.۵. برهان از طریق انفعال تصورات

از آن جا که جهانی که بارکلی معرفی می‌کند تنها مشتمل بر نفوس و تصورات است، بنابراین بارکلی ابتدا برای اثبات علیت نفس، از طریق انفعال تصورات اقدام می‌کند. وی معتقد است که از آن جا که تصورات منفعل‌اند، نمی‌توانند علت باشند و بنابراین فقط نفوس برای علت بودن، باقی می‌مانند. البته باید یادآور شد که در این جا هم، استدلال به نوعی، به اعتقاد بارکلی، در مورد انکار ماده بستگی دارد اما بیش تر تکیه بر روی انفعال تصورات

است. این استدلال در اصل‌های ۲۵ و ۲۶ مبادی علم انسانی، مطرح می‌شود که در این جا به صورت مرتب شده بیان می‌شود:

۱. مقدمه‌ی اوّل این است که «کلیه‌ی تصورات و محسوسات و معانی و مدرکات ما، به هر اسمی آن‌ها را بخوانیم، غیر فعال‌اند و هیچ گونه قدرت و یا فعالیتی در آن‌ها نیست. از این رو، هیچ متعلق فکری قادر نیست تغییری در تصور دیگر، فراهم آورد یا ایجاد کند» (۲، اصل ۲۵، ص: ۳۷).

در این جا، ممکن است شخصی به بارکلی اشکال کند که هر چند تصورات ما منفعل است، این تصورات غیر از اشیایی‌اند که آن‌ها نشان می‌دهند و تصورات منفعل می‌توانند نشان‌دهنده‌ی وجود فعال اشیا باشند. برای مثال، هر چند تصور آتش چوب را نمی‌سوزاند، این تصور گویای آتش خارجی است و آتش می‌تواند علت سوختن چوب باشد. بارکلی این اشکال را پیش‌بینی کرده بود، به همین جهت، در ادامه، با استدلالی به این اشکال جواب می‌دهد و خواننده را به اصلی که در بند ۸ مبادی علم انسانی، برای انکار وجود خارجی کیفیات اولیه ارائه داده بود، ارجاع می‌دهد؛ یعنی این اصل که «جز میان دو تصور نمی‌توانیم مشابهت بیابیم». اندکی دقت بر ما مکشوف می‌سازد که نفس طبیعت تصور مستلزم سکون و انفعال است، از این رو که ممکن نیست که تصویری فاعل یا علت چیزی و حتی، همان طور که در بند ۸ توضیح دادیم، نمودار یا مثال وجود فعالی باشد. از این جا، واضح می‌گردد که بعد و شکل و حرکت ممکن نیست که علل مدرکات حسی انسان باشد. پس قول به این که این امور آثار قوای حاصله از شکل و عدد و حرکت و اندازه‌ی ذرات ماده است، باطل خواهد بود» (همان).

۲. «ما سلسله‌ی متصلی از تصورات را ادراک می‌کنیم که بعضی از آن‌ها تجدید می‌شود و برخی تغییر می‌یابد. پس چیزی که این تصورات بسته به آن‌اند، باید علت آن‌ها باشد که آن‌ها را ایجاد کند و تغییر دهد» (۲، اصل ۲۶، ص ۳۷).

۳. «از آن چه گذشت، روشن گردید که این علت نه ممکن است کیفیتی باشد و نه تصویری و یا ترکیبی از چند تصور؛ پس لامحاله باید جوهری باشد» (همان).

۴- جوهر جسمانی یا مادی وجود ندارد (چگونگی اثبات این مقدمه در برهان ایده‌آلیستی، در مورد اثبات علّیت نفس، بیان شد).

۵- بنابراین، فقط جوهر فعال غیر جسمانی، یعنی روح باقی می‌ماند که علت تصورات باشد (همان، ص: ۳۸).

جای دیگری که بارکلی به نوعی همین استدلال را مطرح می‌کند در دیالوگ دوم از سه گفت‌و شنود است:

«هیل: آن چه تو می‌گویی بدون وجهی نیست. اما مثل این است که درست مقصود مرا نفهمیده‌ای. من نمی‌گویم که خدا یا روحی لایتناهی علت اولای همه چیز نیست. آن چه من می‌گویم این است که یک علت فرعی و مادونی هست که تابع علت اعلی است و در ایجاد تصورات ما، دخیل است، اما نه بر حسب اراده‌ی خود یا به فعل روحی، بلکه به وسیله‌ی آن نوع فعلی که متعلق به ماده است، یعنی حرکت.

فیل: ... از تو می‌پرسم آیا تمام تصورات تو، چون به خودی خود فاقد فعالیت است، کاملاً منفعل و ساکن نیست؟

هیل: بله چنین است.

فیل: آیا کیفیات محسوس چیزی جز تصورات است؟

هیل: چند دفعه بگویم نیست.

فیل: اما مگر حرکت کیفیتی محسوس نیست؟

هیل: بلی هست.

فیل: پس در این صورت، فعل نیست.

هیل: با نظر تو موافقم. در واقع، کاملاً آشکار است که انگشت من هرگاه که من آن را حرکت می‌دهم منفعل و پذیرنده است و فقط اراده‌ی من که حرکت در آن ایجاد می‌کند، فعال است.

فیل: اکنون می‌خواهم بدانم که اولاً، با تصدیق به این که حرکت فعالیت نیست آیا فعالیت بدون خواست و اراده، قابل تصور است یا نه. و ثانیاً، اگر چیزی بگویم که در ازای آن هیچ تصویری نداشته باشیم مهمل هست یا نیست و بالأخره، با ملاحظه و تأمل در این مقدمات، آیا فرض علت مؤثر و فعالی غیر از روح برای تصورات بالمره باطل و غیر معقول نیست؟» (۱، دیالوگ دوم، صص: ۷۴-۷۳).

البته بارکلی در این جا، از طریق منفعل بودن حرکت به طور خاص، به فعالیت نفس می‌رسد و صرفاً حرکت را برای اثبات علت بودن یک چیز کافی نمی‌داند، بلکه علاوه بر حرکت، باید فعالیت هم موجود باشد تا بتوان نام آن را علت نهاد و این چیزی است که فقط در اراده موجود است. نکته‌ی دیگری که از عبارات بالا می‌توان استنباط کرد این است که بارکلی در این جا، فعالیت و اراده را به عنوان واژه‌هایی که می‌توانند با هم معاوضه شوند، در نظر می‌گیرد.

در این جا، ممکن است بتوان به بارکلی اشکال کرد که او فقط علیت نفوس را به صورت کلی اثبات کرده است اما هنوز نتوانسته است فعالیت آن‌ها را اثبات کند؛ یعنی همان فعالیت که تصورات را به خاطر نداشتنش از علت بودن خارج کرد. و همچنین، چون نقش

علّی نفس در مورد خداوند و نفوس متناهی متفاوت است، باید استدلال از این کلیت بیرون بیاید و هر کدام از این علت‌ها، به نحو مجزایی علیتشان محرز شود، اما بارکلی در ادامه‌ی رساله‌ی مبادی علم/انسانی، در اصل‌های ۲۸ و ۲۹، به حل این دو مشکل می‌پردازد.

۶. اثبات علّیت نفس خود

بارکلی مشکل فعالیت علّی نفس خود را از طریق توسل به تصورات خیالی، حل می‌کند؛ یعنی این‌که او به وسیله‌ی تجربه‌ی شخصی درمی‌یابد که می‌تواند با اراده، تصورات خیالی را به هر صورتی که بخواهد به وجود بیاورد و از این طریق، فعالیت علّی و هم‌چنین وجود نفس خودش را به اثبات برساند. این استدلال ما را به یاد استدلال دکارت در مورد اثبات وجود نفس، می‌اندازد، اما یک تفاوت اساسی بین بارکلی و دکارت وجود دارد: دکارت می‌خواهد از طریق شک و اندیشه‌ی در خودش، وجودش را ثابت کند، اما بارکلی از طریق فعالیت، می‌خواهد این کار را انجام بدهد و تکیه‌ی اصلی در نظریه‌ی بارکلی، بر روی فعالیت و اراده‌ی نفس است (۹، ص: ۵۵).

بارکلی فعال بودن نفس را در اصل ۲۸ رساله‌ی مبادی علم/انسانی، به این صورت بیان می‌کند: «من می‌بینم قادرم به اختیار، در ذهن خود، تصوراتی برانگیزم و آن‌ها را به میل خود تبدیل کنم و تغییر دهم. چیزی جز اراده‌ی من در این کار، دخیل نیست و به محض این‌که بخواهم، تصویری در مخیله‌ی من پدیدار می‌شود و یا محو و ناپدید می‌گردد و برای تصویری دیگر جای باز می‌کند. همین ایجاد و امحای تصورات خود دال بر این است که ذهن فعال است. این امر کاملاً متیقن و مبتنی بر تجربه است، اما وقتی از عوامل غیر متفکر سخن می‌گوییم و بدان‌ها قدرت ایجاد تصورات را بدون مداخله‌ی اراده نسبت می‌دهیم، در حقیقت، با الفاظ بازی می‌کنیم» (۲، اصل ۲۸، صص: ۹-۳۸). البته بارکلی در اصل ۲۹ رساله‌ی علوم انسانی، تصورات محسوس را خارج از قلمروی اراده‌ی ما می‌داند و همان طور که در بحث بعدی خواهیم دید، آن‌ها را به خداوند نسبت می‌دهد.

استدلالی که بارکلی برای فعال بودن نفس خود ارائه داده است مشکلات زیادی به وجود می‌آورد که هر کدام از مفسران وی، به گونه‌ای، از آن انتقاد کرده‌اند اما به طور کلی، می‌توان این انتقادات را به قرار زیر بیان کرد:

همان طور که در بحث بعدی خواهیم دید، مشکل اول استدلال بارکلی این است که نفس کاملاً فعال نیست و در ایجاد قسمتی از تصوراتش، که همان تصورات حسی باشد، منفعل است. پس چگونه نفسی که کاملاً فعال نیست می‌تواند از تأمل در خودش، به فعالیت خودش پی ببرد؟ (۹، ص: ۵۵).

یکی دیگر از این مشکلات این است که تصویرسازی^۶ برای انسان ضروری نیست و بعضی از انسان‌ها فاقد این نوع تصویرسازی‌اند. این مسأله، که بارکلی تخیل فعال را قسمت ضروری زندگی هر انسانی می‌داند، ریشه در گرایش وی به لاک دارد، زیرا لاک و بارکلی اندیشه را با تصویرسازی و تخیلات، یکی می‌گیرند. بنابراین بارکلی مجبور است که فکر کند تخیل فعال^۷ قسمت ضروری زندگی هر انسان است (۸، ص: ۲۰۹).

یک مشکل جدی‌تر این است که اگر ما خود را محدود به طرف فعال کنیم و بپذیریم که نفس فعال است، با دو نوع فعالیت مواجه هستیم. اولین فعالیت این است که ما با اراده کردن، می‌توانیم تصورات خیالی را در ذهن خود، به وجود بیاوریم و هرگونه تغییری که بخواهیم در آن اعمال کنیم. این چیزی است که بارکلی بر آن تأکید می‌کند و آن را عمل تخیل می‌نامد. دسته‌ی دوم که ما معمولاً به عنوان فعالیت نفس در نظر می‌گیریم فعالیت‌هایی هستند که ما به وسیله‌ی بدنمان انجام می‌دهیم. فعالیت‌هایی مثل راه رفتن، تکان دادن اعضای بدنمان و غیره از این نوع فعالیت به حساب می‌آیند که می‌توان آن‌ها را فعالیت‌های فیزیکی نامید. هرچند که در فلسفه‌ی بارکلی از فعالیت‌های نوع اول بیش‌تر بحث شده است، هیچ تبیینی در مورد اعمال فیزیکی انجام نشده است. مشکل این نوع اعمال در فلسفه‌ی بارکلی، این است که آن‌ها تصورات حسی و اشیای واقعی هستند. تصورات حسی را خداوند به وجود می‌آورد؛ این تصورات^۸ فعالیت او به حساب می‌آیند. بنابراین، دیگر نمی‌توانند به عنوان فعالیت من به حساب بیایند. پس تنها راه بارکلی برای حل این مشکل، این است که وی تصورات حسی را به گونه‌ی دیگری تفسیر کند که ما بتوانیم به عنوان یک عامل فیزیکی به حساب بیاوریم. اما به نظر می‌رسد که بارکلی هیچ‌گاه، به صورت مستقیم، با این مشکل روبه‌رو نشد و آن را حل نکرد. یک راه حل ممکن برای حل این مشکل، که جاناتان دنسی آن را پیشنهاد کرده، این است که بارکلی بگوید ما در مورد انجام اعمال فیزیکی، با خداوند به صورت مشارکتی، کار می‌کنیم. اما این راه حل هم یک مشکل دارد؛ یعنی اینکه خداوند به تنهایی و بدون کمک ما، نمی‌تواند این کار را انجام بدهد (۸، ص: ۵۶). به بیان دیگر، ما می‌توانیم به بارکلی اشکال کنیم که خداوند بدون نفوس انسانی هم می‌تواند تصورات حسی (اعمال فیزیکی) را به وجود بیاورد و برای این کار، نیازی به وجود نفوس انسانی ندارد.

۷. اثبات وجود و علیت خداوند از طریق تمایز بین فعالیت و انفعال نفس

در ادامه، بارکلی در اصل ۲۹، بیان می‌کند که نمی‌تواند فعالیت را که نفس در ایجاد تصورات خیالی انجام می‌دهد، در مورد تصورات حسی مشاهده کند. در واقع، ما در ایجاد تصورات حسی منفعل‌ایم، بنابراین، نتیجه می‌گیرد که آن‌ها باید توسط نفس دیگری به

وجود آمده باشند. از این طریق، وی در ادامه، برهانی را برای اثبات وجود و علیت خداوند ارائه می‌کند که ریشه در اعتقاد وی به علیت دارد. البته بارکلی یک برهان شهودی و یک برهان نظم هم ارائه می‌کند (۱۰، ص: ۷۴) که خارج از بحث است و مجال بررسی آن نیست. به هر حال، بیان استدلال بارکلی در اثبات علیت خداوند، از طریق منفعل بودن نفس در تصورات حسی این گونه است:

«اما هر قدر بر افکار خود تسلط داشته باشم، ملاحظه می‌کنم که تصوراتی که فعلاً به حواس، ادراک می‌کنم، بدان نحو، تابع اراده‌ی من نیست. وقتی در روز روشن، چشمان خود را باز می‌کنم دیدن یا ندیدن اشیا به اختیار من نیست و قادر نیستم تعیین کنم که چه چیزی در برابر باصره‌ی من قرار گیرد. به همین نحو است در مورد قوای شنوایی و سایر حواس، صورت‌های مرتسم و منطبع‌شده در آن‌ها مخلوق اراده‌ی من نیست. پس اراده یا روح دیگری است که آن‌ها را ایجاد می‌کند» (۲، اصل ۲۹، ص: ۳۹).

مقدمات این استدلال را می‌توان به این صورت بیان کرد:

مقدمه‌ی اول: هر حادثه‌ای یک علت دارد. این مقدمه را در ضمن استدلال بارکلی، می‌توان ملاحظه کرد که بارکلی آن را بدون استدلال بیان می‌کند، چون بیش‌تر فیلسوفان قبل از وی هم به این امر اعتقاد داشتند.

مقدمه‌ی دوم: ما تصوراتی حسی را ادراک می‌کنیم که خودمان علت آن نیستیم. در این‌جا، بارکلی با تمایزی که بین ناحیه‌ی فعالیت و انفعال ما در تصورات، در نظر می‌گیرد، ادراک تصورات حسی را خارج از قلمروی فعالیت ما می‌داند و معتقد است که ما علت آن‌ها نیستیم.

مقدمه‌ی سوم: جوهر جسمانی وجود ندارد تا علت این تصورات باشد.

بنابراین، روح دیگری باید این تصورات را به وجود آورده باشد که این روح خداوند است. در این‌جا، لازم است که ابتدا اعتراضاتی که بر برهان وی، در مورد اثبات علیت نفس، وارد شده و هم‌چنین پاسخ‌های بارکلی به این اشکالات، بیان شود.

قبل از بارکلی، لاک هم منفعل بودن ما در ادراک تصورات حسی را پذیرفته بود (۷، صص: ۶-۴۰۵). دکارت هم همین عقیده را داشت، اما آن‌ها این ادراک را به وسیله‌ی اشیای خارجی توجیه کردند و علت آن‌ها را اشیای خارجی دانستند. برای مثال، دکارت در تأمل سوم، در مورد ادراکات، چنین می‌گوید: «پس تکلیف اصلی من در این‌جا، این است که در مورد مفاهیمی که ظاهراً از اشیای خارجی نشأت گرفته‌اند تأمل کنم که چه دلایلی مرا وامی‌دارد تا آن‌ها را مشابه اشیای خارجی بدانم. در وهله‌ی اول، چنین می‌نماید که طبیعت این درس را به من آموخته است. دوم این که این را درون خویش می‌یابم که این

مفاهیم به اراده‌ی من بستگی ندارند، زیرا غالباً به رغم خواست من وارد ذهنم می‌شوند. مثلاً هم‌اکنون، چه من بخواهم و چه نخواهم، گرما را احساس می‌کنم و به همین جهت، اطمینان دارم که این احساس یا دست کم، این مفهوم حرارت به وسیله‌ی چیزی غیر از من، یعنی حرارت آتشی که در کنار آن نشسته‌ام، در ذهن من پدید آمده است. من چیزی را بدیهی‌تر از این نمی‌بینم که حکم کنم که همین شیء خارجی، و نه چیز دیگر، شباهت خود را [به من منتقل و آن را] در ذهن من، مرتسم می‌سازد» (۴، صص: ۵۶-۵۵).

حال سؤال این است که در فلسفه‌ی بارکلی، این استدلال چه ویژگی‌ای دارد که وی به جای اشیای خارجی به علیت نفس می‌رسد؟ امتیاز استدلال بارکلی، چنان‌که در ابتدای بخش علیت نفوس، و در فقره‌ی ۸۵۰ یادداشت‌های فلسفی به عنوان شاهد بیان شد، به این است که وی علیت را به فعالیت و علت را به فعال تعبیر می‌کند و معتقد است که چیزی جز اراده‌ی فعال نیست. بنابراین، وی به وسیله‌ی منفعل بودن ما در تصورات حسی، به جای این‌که به علیت اشیای خارجی برسد، به علیت نفس می‌رسد. این مطلب را در سه گفت‌ووشنود، به طور مفصل، مورد بحث قرار می‌دهد و در جواب به همین اشکال، که هیلاس مطرح می‌کند، پاسخ می‌دهد: «من مفهومی از یک فعل متمایز از خواست ندارم و نمی‌توانم تصور کنم که خواستن در چیزی غیر از روح باشد. از این رو، هرگاه در مورد موجودی فعال سخن می‌گویم مجبورم روح را در نیت داشته باشم. علاوه بر این، چه آشکارتر از این است که چیزی که خود دارای تصور نیست، نمی‌تواند آن را به من بدهد، و اگر دارای تصور است حتماً روح است. برای این‌که مطلب را، اگر ممکن باشد، بهتر به تو بفهمانم من هم مثل تو می‌گویم که چون ما از خارج متأثر می‌شویم، باید وجود قوایی را در خارج تصدیق کنیم که در موجودی غیر از خودمان باشد. تا این‌جا، با هم موافقیم. اما درباره‌ی جنس این موجود قادرٌ اختلاف داریم. من می‌گویم که آن روح است و تو می‌گویی که آن ماده است که نمی‌دانم (و تو هم نمی‌دانی) چه طبیعت ثالثی است. اما من بدین وجه، ثابت می‌کنم که آن روح است. من از مشاهده‌ی وجود آثار، نتیجه می‌گیرم که افعالی هست و چون افعالی هست، خواست‌هایی هست؛ و چون خواست‌هایی هست، حتماً باید اراده‌ای هم باشد. هم‌چنین اشیایی که من ادراک می‌کنم باید خود یا طباع اصلی آن‌ها در خارج از ذهن من وجود داشته باشد، اما چون آن‌ها تصوراتند، نه خود و نه طباع اصلی آن‌ها هیچ یک نمی‌توانند جز در فاهمه‌ای موجود باشند، پس وجود فاهمه هم ثابت است. اما فاهمه و اراده همان است که مقوم ذهن یا روح است، علی‌هذا علت قوی تصورات من، به عبارت صحیح و دقیق، همان روح است» (۱، دیالوگ سوم، صص: ۶-۱۰۵).

اشکالی که می‌توان به برهان قبلی وارد کرد این است که حتی اگر ما بپذیریم که در مورد تصورات غیر ارادی (محسوس)، باید علتی غیر از ما وجود داشته باشد، نمی‌توانیم حکم کنیم که این علت واحد است. به عبارتی دیگر، چرا از طریق این برهان، به یک علت می‌رسیم و نه به علت‌های متعدد؟ در واقع، این پرسش پیش کشیده می‌شود که احتمالاً چند علت در به وجود آوردن این تصورات، دخیل‌اند. این اشکال را جاناتان دنسی در مقدمه‌ی ویراستار، در رساله‌ی *مبادی علم انسانی*، چنین بیان می‌کند: «یک ضعف که در برهان بارکلی وجود دارد و تا حدی، با دیگران مشترک است، این است که حتی اگر ما بپذیریم که تصورات حواس به علتی نیاز دارند و این که تنها نفوس می‌توانند علت باشند ما یقیناً می‌خواهیم بدانیم که چه چیز به ما می‌گوید که یک نفس و همان نفس علت همه‌ی تصورات حسی ماست. شاید چندین نفس قوی با هم در کار باشد. اگر این ممکن باشد که استدلال بارکلی هنوز یک استدلال برای خدای واحد مسیحی نیست، با اشکال مختلف شرک سازگار خواهد بود. اما او احتمالاً تلاش می‌کند تا استدلال کند جهان (یعنی تصورات حسی) نشانه‌های یک خالق واحد را در بر دارند تا یک هیئت» (۹، ص: ۳۹).

همان‌طور که جاناتان دنسی بیان می‌کند، این احتمال وجود دارد که بارکلی برای حل این مشکل تلاش کند. برای مثال، می‌توان به اصل‌های ۶۳ و ۳۰ اصول، اشاره کرد که بارکلی در آن، نظم و به‌هم‌بستگی تصورات را به عنوان دلیلی بر رحمت و حکمت خالق آن‌ها می‌داند که می‌تواند به نوعی گویای تلاش برای حل این مشکل باشد: «تصورات حاصل از احساس قوی‌تر و روشن‌تر و متمایزتر از تصورات ناشی از تخیل هستند و ثبات و نظم و ضبط و ربط دارند و حصول آن‌ها بر خلاف تخیلات آثار اراده‌ی انسانی، برحسب اتفاق و بدون ترتیب، نیست بلکه مسلسل و متوالی و منظم حاصل می‌شوند و ارتباط و بستگی شگفت‌انگیز آن‌ها با یک‌دیگر، از حکمت و رحمت آفریننده‌ی آن‌ها، حکایت می‌کند» (۲، اصل ۳۰، ص: ۳۹).

۸. علّیت نفوس متناهی دیگر

علاوه بر نفس خود، دسته‌ای از نفوس دیگر، غیر از خود هم وجود دارد؛ بنابراین بارکلی باید وجود نفوس انسانی دیگر را هم به اثبات برساند. استدلالی که بارکلی در مورد اثبات این نفوس ارائه می‌کند ریشه در تلقی وی از علّیت دارد، چون در این‌جا هم، به مدد این اصل که علّیت چیزی نیست جز اراده، به استدلال در مورد نفوس می‌پردازد. از آن‌جا که وی تصورات و نفوس را کاملاً با هم متمایز می‌داند «روح جوهری فعال و تجزیه‌ناپذیر است و حال آن‌که تصور ساکن و گذرنده است و قایم به ذات نیست و تقوم و هستی آن در اذهان یا جوهرهای روحی است» (۲، اصل ۸۹، ص: ۷۲) و هم‌چنین قایل به اصل شباهت است،

یعنی این اصل که تصور نمی‌تواند شبیه هیچ چیزی باشد مگر تصور دیگر. بنابراین از نظر وی، ما نمی‌توانیم تصویری از نفس داشته باشیم: «من اقرار می‌کنم که هیچ تصویری از خدا یا روح دیگری ندارم، زیرا که این‌ها وجودهای فعال‌اند و ممکن نیست به وسیله‌ی امور کاملاً غیر فعال، مثل تصورات ما، نمودار شوند» (۱، دیالوگ سوم، ص: ۹۴). وی هم‌چنین معتقد است که ما «در باب وجود سایر ارواح متناهی، معرفت بدیهی بلاواسطه یا علم برهانی نداریم» (همان، ص: ۹۷). آن‌ها محتمل‌اند و ما می‌توانیم از طریق افعال و تصوراتی که در ما برمی‌انگیزند، به وجود آن‌ها پی ببریم. یکی از فعالیت‌های علی این نفوس تصورات خیالی است اما چون این تصورات مختص به خود آن نفوس و شخصی است ما نمی‌توانیم از این طریق، به وجود آن‌ها پی ببریم. یک نوع دیگر از این فعالیت‌ها، فعالیت‌های فیزیکی است. برای مثال، من می‌بینم که شما دست خود را حرکت می‌دهید و تصوراتی را در من بر می‌انگیزید و این نوع فعالیت همان چیزی است که بارکلی به آن متوسل می‌شود تا نفوس دیگر و علیت آن‌ها را به اثبات برساند. بنابراین، ما فقط از طریق تصورات حسی که نفوس دیگر در ما بر می‌انگیزانند، می‌توانیم به وجود آن‌ها پی ببریم: «از آن چه گذشت، به خوبی پیداست که ما به وجود ارواح دیگر، جز به واسطه‌ی افعال آن‌ها و تصویرهایی که در ما برمی‌انگیزند، نمی‌توانیم پی برد. من حرکات و تغییرات و ترکیب‌های مختلف تصورات را ادراک می‌کنم و این همه مرا به وجود بعضی از عوامل جزئی شبیه به من، که همراه آن تصورات و دخیل در تولید آن‌ها هستند، مخبر و مطلع می‌گرداند. بدین قرار، علم من به سایر ارواح، برخلاف علمی که به تصورات خود دارم، بی‌واسطه و مستقیم نیست، بلکه متوقف بر وساطت تصوراتی است که من آن‌ها را به عنوان آثار و علایم متقارن به عوامل یا روح‌های متمایز از خودم نسبت می‌دهم» (۲، اصل ۱۴۵، ص: ۱۰۴).

یکی از اعتراضاتی که در سه گفت‌وگوشنود، از طرف هیلاس، در مورد این استدلال بیان شده، این است که از طرفی، بارکلی وجود ماده را به دلیل این که تصویری از آن نداریم، انکار می‌کند، اما از طرفی دیگر، در این استدلال وجود چیزی را اثبات کرده است که تصویری از آن ندارد. اشکال این است که چرا ما نتوانیم همین استدلال را برای وجود جوهر مادی، به عنوان علت تصورات، در نظر بگیریم؟ بنابراین، بارکلی یا باید وجود نفوس دیگر را هم انکار کند و یا این که وجود ماده را هم قبول کند (۱، دیالوگ سوم، ص: ۹۶).

در پاسخ به این اعتراض، بارکلی می‌گوید وجود جوهر مادی علاوه بر این که قابل تصور نیست، مفهومی است که دارای تناقض است اما در مورد نفوس متناهی، این تناقض وجود ندارد و ما حداقل می‌توانیم وجود آن‌ها را محتمل بدانیم: «در نفس مفهوم جوهر مادی و در تعریف آن، تناقض و تباین آشکاری وجود دارد. اما چنین تناقضی در مفهوم روح، یافت

نمی‌شود، زیرا این‌که تصورات در چیزی که ادراک نمی‌کند موجود باشد و یا به فعل چیزی که فعال نیست موجود بشود، خود تناقض است. اما هیچ تناقضی نیست در این‌که بگوییم که امر مدرکی صاحب تصورات است یا امر فعالی علت آن‌هاست» (همان، صص: ۷-۹۶).

این دیدگاه بارکلی که نفوس انسانی می‌توانند تصورات حسی را تولید کنند (و می‌توان به نحو مناسب، آن را «تحلیل بی‌واسطه‌ی ایده‌آلیستی»^۷ از علّیت نفس نامید) مشکلی پدید آورده که با مبانی فلسفه‌ی وی در تضاد است. البته در آثار دیگر بارکلی هم نشانه‌هایی وجود دارد که می‌توان گفت وی از این دیدگاه، دفاع می‌کند. برای مثال، می‌توان به اصل ۵۴۸ یادداشت‌های فلسفی اشاره کرد: «ما پاهایمان را خودمان حرکت می‌دهیم، ماییم که حرکاتمان را اراده می‌کنیم» (۱۳، ص: ۵۷). یا در اشکالی که در سه گفت‌ووشنود، از طرف هیلاس، راجع به گناهان انسانی مطرح می‌شود به نظر می‌رسد که بارکلی این تبیین از علّیت نفوس را پذیرفته است (۱، دیالوگ سوم، ص: ۱۰۱). در این تحلیل، شما اراده می‌کنید که پاهایتان حرکت کند و بدون واسطه، باعث می‌شوید تصور حسی حرکت پا به وجود بیاید. اولین مشکل این است که بارکلی معتقد است که تصورات حسی همان اشیای واقعی‌اند و فقط به واسطه‌ی فعل خداوند به وجود می‌آیند: «هرچند چیزهایی هست که ما را متقاعد می‌سازد که عوامل انسانی در تولید آن‌ها دخالت دارند لیکن بر هر کسی واضح است که آن‌چه آثار طبیعت نامیده می‌شود، یعنی قسمت اعظم تصورات و احساس‌هایی که ما ادراک می‌کنیم، مولود و تابع اراده‌ی انسان نیست. بنابراین، روح دیگری هست که علت آن‌هاست.... همه‌چیز از آثار قدرت و هر چه هست، از برکت هستی اوست» (۲، اصل ۱۴۶، صص: ۵-۱۰۴).

حال اگر استدلال بارکلی را در اثبات نفوس متناهی از طریق افعال آن‌ها، در نظر آوریم، خواهیم دید که وقتی شما دست خود را تکان می‌دهید، باعث ایجاد تصور حرکت دست در من می‌شوید که این خود نوعی تصور حسی است و سؤال این است که چگونه در عین حالی که خداوند این تصور را در من به وجود می‌آورد، نفس انسانی دیگری هم این کار را انجام می‌دهد؟

به نظر می‌رسد که بارکلی در اصل ۱۴۷ مبادی علم انسانی، به نوعی می‌خواهد این مشکل را با ربط دادن تصورات حسی به خداوند حل کند: «برای تأثیر در دیگران، اراده‌ی انسان اثری جز این ندارد که اندام تن خود را به جنبش درآورد، اما این‌که این جنبش همراه یا محرک تصویری باشد در ذهن دیگری خود امری است کاملاً منوط به مشیت خلاق متعال. تنها اوست که با حفظ جمله‌ی کاینات، به کلمه‌ی قدرت خود چنان رابطه‌ای میان ارواح مقرر فرموده است که از برکت آن، می‌توانند به وجود یک‌دیگر پی ببرند» (۲،

اصل ۱۴۷، ص: ۱۰۵). اما در این جا، به نظر می‌رسد بارکلی به‌رغم این‌که مالبرانش را به دلیل فرض ماده به عنوان علل موقعی، انکار می‌کند، خود در یک «تحلیل ایده‌آلیستی از علل موقعی»^۸ گرفتار می‌شود؛ بدین معنی که نفس انسان اراده می‌کند عملی را انجام دهد و در آن موقع، خداوند باعث می‌شود که بدن انسان حرکت کند. بنابراین ما می‌توانیم همان اشکالاتی را که وی بر مالبرانش وارد ساخته بود، در اینجا، بر خودش وارد سازیم و بگوییم خداوند بدون فرض وجود ارواح هم می‌تواند این تصورات را ایجاد کند (ص: ۱۳، ص: ۵۸). جاناناتان بنت می‌گوید ما می‌توانیم اصل ۱۴۷ مبادی علم انسانی راجع به علیت نفوس در فلسفه‌ی بارکلی را به دو صورت، ملاحظه کنیم: «۱. شما باعث می‌شوید که بدنتان حرکت کند و خداوند باعث می‌شود که من آن را ادراک کنم و یا آن را چنان که حرکت می‌کند ادراک کنم. ۲. شما اراده می‌کنید که بدن خود را حرکت دهید و خداوند باعث می‌شود که بدن شما حرکت کند و بنابراین، باعث می‌شود من حرکت آن را ادراک کنم» (ص: ۲۲۰). در ادامه، جاناناتان بنت هیچ کدام از این دو روش را با مبانی فلسفه‌ی بارکلی سازگار نمی‌بیند: «خداوند علت بی‌واسطه‌ی هر تغییری در کیفیات محسوس من است که من علت آن نیستم. پس اگر خداوند علت بی‌واسطه است، در این موقعیت، وجود نفوس انسانی چه چیزی را تبیین می‌کند؟ یقیناً بارکلی نمی‌گوید که اراده‌ی شما یا حرکت دست شما باعث می‌شود خدا در من تغییر ایجاد کند. هم‌چنین او احتمالاً باید بگوید که عمل شما هر چه باشد به عنوان محرکی علی نیست که خداوند را تا حدی، محدود یا ترغیب کند که در من، تغییر ایجاد کند. آن چه خداوند می‌تواند با یک چیز جزئی انجام دهد، به هر حال می‌تواند با عمل خودش انجام دهد. بنابراین، نقش شما غیر ضروری است. بنابراین، به گمان من، هیچ مجوزی وجود ندارد که شما در این موقعیت، نقشی داشته باشید یا این‌که اصلاً وجود داشته باشید» (ص: ۲۲۰، ۸).

در نتیجه، به نظر می‌رسد در مورد علیت نفوس، بارکلی با دو نوع تحلیل مواجه است: تحلیل ایده‌آلیستی بلاواسطه و تحلیل علل موقعی از نوع ایده‌آلیستی، که هیچ‌کدام از آن‌ها با فلسفه‌ی وی سازگار نیست.

مشکل دیگری که جاناناتان بنت بر نظریه‌ی بارکلی وارد می‌سازد این است که به نظر می‌رسد بارکلی همان اشکالاتی را که بر نظریه‌ی حجاب ادراک لاک وارد ساخته بود خودش در آن گرفتار شده است (همان). گادفری وسی همین انتقاد را به این صورت بیان می‌کند: «بیایید فرض کنیم که او تا حدی، قادر بود تحلیل بی‌واسطه را با این عقیده‌اش که خداوند علت همه‌ی تصورات حسی است وفق دهد؛ آیا استنتاج از تصورات حرکات پا به

وجود نفوس انسانی دیگر برهانی شکاکانه نیست؟ یا آیا هنوز می‌توانیم به ایمان بی‌بصیرت تکیه کنیم که خداوند فریب‌کار نیست؟» (۱۳، ص: ۵۹)

در دیالوگ سوم، هیلاس می‌خواهد فیلونوس را متقاعد کند که ما می‌توانیم ماده را به عنوان یک آلت یا علت معد لحاظ کنیم که با حضور آن، خداوند تصورات را در ما ایجاد می‌کند اما فیلونوس در جواب به این مسأله می‌گوید اگر ماده را به عنوان آلت یا علت معد در ایجاد تصورات لحاظ کنیم، از قدرت خداوند می‌کاهد و بنابراین این فرض بیهوده است: «آیا نظم و قاعده‌ای را که در سلسله‌ی تصورات ما یا در جریان طبیعت مشهود است نمی‌توان با حکمت و قدرت الهی تبیین کرد؟ و آیا فرض این که جوهر غیر متفکری در خدا تأثیر می‌کند و او را هدایت و دعوت می‌نماید که کی و چگونه اراده کند، از کمال صفات او نمی‌کاهد؟» (۱، دیالوگ دوم، ص: ۷۸). پس در این جا، ما می‌توانیم به بارکلی، همین اشکال را در مورد علیت نفوس دیگر، وارد سازیم و بگوییم که خداوند می‌تواند بدون فرض وجود ارواح دیگر هم در ما، این تصورات را ایجاد کند و لذا نیاز به فرض وجود آن‌ها در فلسفه‌ی وی بیهوده است. جاناتان بنت هم، مثل گادفری وسی، تنها راه رهایی بارکلی از این مشکل را توسل به خیرخواهی خداوند می‌داند و معتقد است در غیر این صورت، بارکلی نمی‌تواند آن‌ها را فرض کند (۸، ص: ۲۲۱).

۹. رابطه‌ی بین اراده و عمل انسان

طبق تبیینی که تاکنون در مورد اعمال ارادی انجام شد، اگر ما نظریه‌ی تحلیل بی‌واسطه علی از اعمال انسانی را در فلسفه‌ی بارکلی، بپذیریم، به نظر می‌رسد که انسان با عمل اراده، می‌تواند تصور حسی را تولید کند، یا به عبارتی دیگر، عملی را انجام دهد. اما به هر حال، در فلسفه‌ی بارکلی، در مورد چگونگی ارتباط اراده با عملش در این نوع تحلیل، توضیحی نیست. البته باید یادآور شد که اگر ما اعمال ارادی را به این معنا بگیریم که هر آن‌چه انسان اراده کند می‌تواند انجام دهد، یک نظریه‌ی محال است و نه تنها بارکلی بلکه هیچ فیلسوف دیگری چنین عقیده‌ای ندارد. برای مثال، اگر من اراده کنم که کوه را از جا بلند کنم، به دنبال آن، نمی‌توانم به محض اراده این عمل را انجام دهم.

اما اگر تحلیل ایده‌آلیستی از علل موقعی را بپذیریم، در این صورت، من اراده می‌کنم و به دنبال آن، خداوند تصور حسی را به وجود می‌آورد و در نتیجه به نظر می‌رسد که بین اراده‌ی من و عمل انجام‌شده، جدایی وجود دارد و این دو از هم جدایند. فقراتی در کتاب *یادداشت‌های بارکلی* وجود دارد که این نظر را تصدیق می‌کند. برای مثال، فقرات ۴۹۹، ۶۹۹ و ۱۰۷ این کتاب که به ترتیب، در این جا، آورده می‌شود: «معنای علت به عنوان

متمایز از موقعیت چیست؟ هیچ چیز مگر یک وجود که می‌خواهد معلول به دنبال اراده بیاید» (۸، ص: ۲۰۶).

«بین اراده و قدرت تمایز است. ممکن است اراده بدون قدرت وجود داشته باشد اما هیچ قدرتی بدون اراده وجود ندارد. قدرت بر اراده دلالت دارد و در عین حال، بر معلولی که به دنبال اراده می‌آید» (همان).

«ناتوانی عجیب انسان، انسان بدون خدا، ضعیف‌تر از سنگ و درخت، تنها این قدرت را دارد که به وسیله‌ی خواسته‌های انجام نشده‌اش بدبخت باشد؛ این‌ها اصلاً قدرتی نیست» (همان). پس بین اراده‌ی نفوس انسانی و نتیجه‌اش هیچ ضرورتی وجود ندارد، چون خداوند می‌تواند آن را به گونه‌ی دیگری ایجاد کند. بنابراین هرچند بارکلی بر آزادی اراده‌ها تأکید می‌کند، نمی‌تواند بگوید که ما چگونه می‌توانیم اختیار داشته باشیم در حالی که خودمان علت آن‌ها نیستیم.

سؤال دیگر این است که ما چگونه می‌توانیم اعمالی را که به دنبال اراده می‌آید تبیین کنیم و پیش‌بینی کنیم که بعد از فلان اراده‌ی خاص، فلان عمل خاص می‌آید؟ وینکلر برای حل این مشکل، می‌گوید بارکلی علیت را با عقلانیت منطبق کرده است، یعنی وی در اصل ۱۰۷ مبادی علم انسانی، گفته است که ما می‌توانیم با فهم غایات خداوند بدون فرض عنصر ضرورت، به قوانین طبیعی عقلانیت ببخشیم». چون عالم خلقت مصنوع صانعی است حکیم و خیر، بهتر این است که فیلسوفان افکار خود را (بر خلاف عقیده‌ی بعضی) درباره‌ی یافتن علل غایی اشیا به کار برند. من هیچ گونه دلیلی نمی‌بینم که اشاره به غایات مختلفه‌ای که اشیای طبیعی برای آن شایستگی یافته‌اند و به خاطر آن، در اصل از روی کمال حکمت ایجاد شده‌اند، طریقه‌ای درست برای تبیین آن اشیا و لایق شأن حکما نباشد» (۲، اصل ۱۰۷، ص: ۸۳). بنابراین در مورد اعمال انسان هم ما می‌توانیم این راه حل را در پیش بگیریم و به وسیله‌ی فهم غایات خودمان به اعمال و حرکاتمان عقلانیت ببخشیم و با مشاهده‌ی نظمی که این غایات تحت آن قرار می‌گیرند این عقلانیت را افزایش دهیم (۱۴، صص: ۱۳۱ و ۱۳۲) و پیش‌بینی کنیم که بعد از اراده‌ای خاص، عمل خاصی اتفاق می‌افتد. اما به هر حال، درست است که ما می‌توانیم با کشف غایاتمان به اراده‌هایمان عقلانیت ببخشیم، ولی هیچ اختیاری نداریم چون فاعل اصلی خداوند است و اعمال فیزیکی خارج از اختیار ماست.

۱۰. نتیجه‌گیری

۱. بارکلی علت فاعلی حقیقی را یک چیز فعال می‌داند و تنها اراده‌ها در فلسفه‌ی وی،

این ویژگی را دارند؛ لذا نفوس تنها علت‌های واقعی‌اند. این نفس یا خداوند است و یا نفس انسان‌ها.

۲. فعالیت خداوند از طریق تصورات حسی، به اثبات می‌رسد؛ بدین صورت که ما در دریافت تصورات حسی منفعل‌ایم و علت آن‌ها نیستیم. پس از آن‌جا که علیتی غیر از نفس وجود ندارد، باید نفس دیگری باشد که علت این تصورات باشد، این نفس را بارکلی خداوند می‌داند. نقدی که می‌توان بر این استدلال وارد کرد این است که هرچند در این استدلال، نفسی باید علت تصورات ما باشد، ممکن است چندین نفس با هم در ایجاد این تصورات نقش داشته باشند، بنابراین، این استدلال فعالیت خداوند یگانه را به اثبات نمی‌رساند.

۳. فعالیت نفس خود را بارکلی از طریق تجربه‌ی تصورات خیالی به اثبات می‌رساند، اما دو اشکال مهم بر این استدلال وارد است: اول این که همه‌ی انسان‌ها قدرت تخیل را ندارند و بعضی از آن‌ها فاقد این نوع قدرت‌اند؛ برای مثال، می‌توان به کودکانی اشاره کرد که هنوز تصورات حسی زیادی را درک نکرده‌اند تا بتوانند به وسیله‌ی آن صورت‌های خیالی را در ذهن خود بسازند. هم‌چنین در این استدلال، هیچ نوع فعالیت فیزیکی (مثل برداشتن قلم) برای نفس، به اثبات نمی‌رسد، چون فعالیت‌های فیزیکی در فلسفه‌ی بارکلی، همان تصورات حسی‌اند و آن‌ها را خداوند به وجود می‌آورد و انسان در انجام این اعمال، منفعل است. هرچند که بارکلی در بعضی عبارات، بیان می‌کند که ما می‌توانیم اعمال فیزیکی را خودمان انجام دهیم، ولی هیچ‌گاه نتوانست نشان دهد که چگونه هم ما و هم خداوند با هم می‌توانیم علت تصورات حسی باشیم.

۴. مشکل اخیر را بارکلی در مورد علیت نفوس دیگر هم دارد؛ چون برای اثبات نفوس دیگر، متوسل به تصورات حسی یا افعالی می‌شود که توسط نفوس دیگر به وجود می‌آید و ما می‌توانیم از طریق آن، به وجود نفوس دیگر پی ببریم. لذا می‌توانیم همین اشکال را بر وی وارد کنیم که چگونه هم خداوند و هم نفوس انسانی با هم می‌توانند تصورات حسی را به وجود آورند. بارکلی برای حل این مشکل، به وساطت خداوند متوسل می‌شود. به عبارتی دیگر، هرچند که نفوس دیگر اراده می‌کنند، تولید تصور حسی در ما را خداوند صورت می‌دهد. اما این تبیین هم دو مشکل اساسی در فلسفه‌ی بارکلی به وجود می‌آورد: اول این که در این‌جا، بارکلی را به نوعی، در تحلیل ایده‌آلیستی از نظریه‌ی علل موقعی، گرفتار می‌کند چون در این‌جا، اعمال نفوس دیگر وابسته به خواست خداوند است و بنابراین همان اشکالاتی که بر علل موقعی مالبرانش وارد ساخته بود بر خودش هم وارد است؛ همان طور که وی فرض وجود علل موقعی را عبث می‌دانست در این‌جا، هم می‌توانیم بگوییم که فرض وجود ارواح دیگر هم بی‌فایده است. مشکل دوم این نظریه این است که نفوس انسانی دیگر

را ما به وساطت تصورات می‌شناسیم و لذا بارکلی در این‌جا، مرتکب مشکلی می‌شود که خودش بر نظریه‌ی حجاب ادراک لاک وارد ساخته بود. یعنی بارکلی در این‌جا هم باید بگوید فرض وجود ارواح دیگر برای تبیین تصورات ما بیهوده است.

۵. یک انتقاد کلی بر نظریه‌ی علّیت بارکلی این است که هدف بارکلی در انکار جهان مادی، این بود که علّیت نفس انسان را به اثبات برساند؛ اما عملاً دیدیم که در نظر وی، هیچ‌گونه عملی به غیر از تخیل و اراده کردن برای نفوس، به اثبات نرسیده است و براهین وی در اثبات اعمال فیزیکی برای انسان، که در فلسفه‌ی وی همان تصورات حسی است، ناقص است.

۶. علاوه بر انتقاداتی که بر فلسفه‌ی بارکلی در اثبات علّیت نفوس وارد است، به هر حال، باید مشکلاتی را که بارکلی در دوره‌ی خود با آن مواجه بوده است، مد نظر قرار دهیم تا نکات مثبت نظریه‌ی وی را دریابیم. برای مثال، در زمان بارکلی، نظریه‌ی علل موقعی مالبرانث نفس انسان را مانند اشیای مادی تنها موقعیتی می‌دانست که در آن، خداوند عملی را انجام می‌داد و نظریه‌ی بارکلی می‌توانست جواب خوبی به نظریه‌ی مالبرانث باشد. در واقع، بارکلی می‌خواهد بگوید برخلاف نظر مالبرانث، هر انسانی که دارای شعور است، به وسیله‌ی تجربه‌ی درونی در می‌یابد که حداقل در مورد ساختن صورت‌های خیالی، فعال است و می‌تواند علت باشد و نه موقعیت. به هر حال، بررسی همه‌جانبه‌ی این مشکلات می‌تواند ما را در فهم بهتر فلسفه‌ی بارکلی کمک کند که خود فرصت بیشتری می‌طلبد و در این‌جا، خارج از بحث است.

یادداشت‌ها

1. George Berkeley
2. Rene Descartes
۳. بارکلی در کتاب *یادداشت‌هایش*، از این نشانه‌ها در ابتدای هر اصل، استفاده می‌کند که توضیح خودش در مورد بعضی از این نشانه‌ها، چنین است: N S خلاصه شده‌ی Nature & spirit؛ بارکلی این نشان اختصاری را به معنای فلسفه‌ی نفس و طبیعت، به کار می‌برد.
۴. این نشانه در کتاب *یادداشت‌های بارکلی*، به معنای فلسفه‌ی طبیعی است.
5. 14, p 104. 6- imagination 7. Idealist immediacy analysis, 13, p 58.
8. Idealist version of occasionalist analysis, see 13, p. 58.

منابع

۱. بارکلی، جورج، (۱۳۵۵)، سه گفت‌وگوشنود میان هیلاس و فیلونوس، ترجمه‌ی منوچهر بزرگ‌مهر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲. بارکلی، جورج، (۱۳۶۲)، *مبانی علم/انسانی*، صص ۱-۱۱۱، مترجم: منوچهر بزرگ‌مهر. در کتاب: *فلسفه‌ی نظری*، ج: ۲ (منتخباتی از آثار: جورج بارکلی، دیوید هیوم، ایمانوئل کانت، آرتور شوپنهاور، فردریک نیچه، ویلیام جیمز)، چاپ سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. دکارت، رنه، (۱۳۷۶)، *فلسفه‌ی دکارت* (شامل یک مقدمه‌ی تحلیلی و ترجمه‌ی سه رساله: ۱. قواعد هدایت ذهن ۲. اصول فلسفه ۳. انفعالات نفس)، مترجم: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۴. دکارت، رنه، (۱۳۸۵)، *تأملات در فلسفه‌ی اولی*، مترجم: احمد احمدی، تهران: سمت.
۵. دکارت، رنه، (۱۳۸۴)، *اعتراضات و پاسخ‌ها*، مترجم: علی موسایی افضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۶. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه*، ج ۴، مترجم: غلام‌رضا اعوانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۷. لاک، جان، (۱۳۸۰)، *جستاری در فهم بشر* (تلخیص پیرینگل پنیسون)، مترجم: رضا زاده شفق، م صادق، تهران: انتشارات شفیعی.

8. Bennett, Jonathan, (1971), *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, First published, Oxford: Clarendon Press.

9. Dancy, Jonathan, (1998), *Berkeley, George: A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Oxford New York: Oxford University Press.

10. Fogelin, Robert.J., (2001), *Berkeley and the Principle of Human Knowledge*, Routledge.

11. Hobbes, Thomas, (1963), *The Metaphysical System of Hobbes in Twelve Chapters From Elements of Philosophy Concerning Body together with Brifer Extracts from Human Nature and Leviathan*, Selected by Mary Whiton Calkings, Second Edition, Open Court.

12. Nadler, Steven, (2005), "Cordemoy and Occasionalism", Pp 37-54. In: *Journal of the History of Philosophy*, Vol 43. No 1.

13. Vesey, Godfrey, (1982), *Berkeley: Reason and Experience*, Open University Press.

14. Winkler, Kenneth p., (1989), *Berkeley: An Interpretation*, Oxford: Clarendon Press.