

ویلیام اُکامی و در افکندن طرح تجربه‌گرایی

مقدمه

ویلیام اُکامی^۱ یکی از اندیشمندان برجسته قرون وسطای متأخر است که آراء او از اوایل قرن چهاردهم تا شانزدهم میلادی و حتی در قرون بعدی در دانشگاه‌های سراسر اروپا مورد توجه واقع شده است. او را نماینده اصلی اصالت تسمیه^۱ به شمار آورده و به سبب قوت استدلال، "حکیم شکست ناپذیر" نامیده‌اند. در باب قول به اصالت تسمیه البته نباید انگیزه‌های کلامی او را از نظر دور داشت؛ چرا که به زعم وی، باور به وجود واقعی کلیات^۲، برای قدرت مطلقه خداوند حدودی تعیین می‌سازد و این چیزی است که کلام مسیحی آن را بر نمی‌تابد. طرد وجود واقعی کلیات از سوی اُکام، به زعم خود وی، واجد قطعیتی است که بر اصل امتناع تناقض ابتناء دارد و به نظر نمی‌رسد که بر اصل روشی او که ویلیام همیلتن در قرن نوزدهم آن را "تیغ اُکام" نام نهاد، اتکا داشته باشد: مطابق این اصل، جایز نیست که بدون ضرورت بر موجودات عالم بیفزاییم. خود اُکام این را صرفاً یک قاعده روشی می‌داند که فی نفسه فقط می‌تواند مؤدی به احتمال شود و این درحالی است که به زعم وی، قول به وجود واقعی کلیات

1. Nominalism

2. Realism

به تناقض می انجامد. او در این باب استدلال‌های مبسوطی دارد که در حوصلهٔ مقدمهٔ حاضر نمی‌گنجد.

به طور کلی اُکام بر وجود واقعی چهار امر بنیادین صحه می‌گذارد که البته هویت منفرد و جزئی دارند: جواهر، کیفیات، صور جوهری، و توده‌های ماده. اینها با هم یک نظام سادهٔ وجودی را تشکیل می‌دهند که در آن، جواهر منفرد اصل هستند، کیفیات به عنوان خواص خارجی بر آنها عارض‌اند و صور و ماده نیز اجزای درونی را تشکیل می‌دهند.

می‌بینیم که در دستگاه اُکام جایی برای نسب و کمیات در نظر گرفته نشده است و همین امر زمینه اختلاف او را با کلیسای کاتولیک روم فراهم آورد، چرا که آرای او در این باب با آموزهٔ تثلیث، تجسد و به خصوص تبدل جوهری در عشای ریانی، سازگاری نداشت.

یکی از ویژگی‌های اُکام که او را از اکثر مدرسیان ممتاز می‌سازد، آن است که او میان تتبعات کلامی مبتنی بر وحی و علوم طبیعی به معنای ارسطویی آن، تمایز بارزتری قائل می‌شود و همین تمایز را به نحوی واضح در تمام معرفت‌نظری و عملی از جمله اخلاق و سیاست مدنظر قرار می‌دهد؛ به خصوص در دهه‌های پایانی عمر خویش در جهت دفاع از استقلال قدرت دنیوی در برابر قدرت کلیسایی سعی بلیغ می‌کند و همه‌جا بر خودمختاری عقل سلیم تأکید بسیار می‌ورزد.

مقالهٔ حاضر آن بخش از آرای اُکام را موضوع قرار داده است که به مسائل معرفت‌شناختی اختصاص دارد؛ خاصه آن چیزی که سبب شده است که وی را پیش‌تاز اصالت تجربه دردل قرون وسطی لقب دهند. در ابتدای امر با ابتناء بر کلام خود اُکام و نیز تفاسیری که از آن به دست داده است، ساز و کار معرفت را از منظر فلسفهٔ اُکامی شرح خواهیم داد. در این باب آنچه محوریّت دارد روایت اُکام از شناخت شهودی^۱ است که مبنای تجربه‌گرایی او است و نیز فعل ادراکی دیگری که از آن به شناخت

1. intuitive knowledge

انتزاعگر^۱ تعبیر می‌کند و در پیوند نزدیک با آن اصطلاح مهم دیگری باید شرح داده شود که حکایت از نحوه‌ای عادت ذهنی^۲ دارد که ضامن بقای علم در ذهن فاعل شناسا است.

برای آنکه از تازگی آرای معرفتی آکام تصویر روشن‌تری ارائه شود، در بخشی از این نوشتار به تفاوت این دیدگاه با معرفت‌شناسی توماسی مبتنی بر انواع محسوسه به اختصار اشاره خواهد شد؛ زیرا شرح عدول آکام از این سنت غالب مدرسی، گواهی است بر تحولی که در عرصه معرفت‌شناسی آفریده است، اندیشه‌ای بی سابقه در قرون وسطی که خود ذهن می‌تواند به ادراک اشیاء جزئی نایل آید.

البته لازم به ذکر است که پیش از آکام، دونس اسکوتوس نیز میان شناخت شهودی و شناخت انتزاعگر تمایز قائل شده بود اما اگرچه او در باب علم به امور جزئی، از سنت توماس فاصله می‌گیرد و به آکام نزدیک می‌شود، با قول به اصالت کلی از آکام نیز دور می‌شود. این مطلب را آشکارا می‌توان در اعتراضات آکام بر دونس اسکوتوس ملاحظه کرد.

شناخت شهودی و شناخت انتزاعگر

در پیشگفتار یکی از رسالات مهم خود (ordinatio) آکام درباب علم انسان چنین آورده است:

”دروهل^۳ نخست قصد من آن است که نشان دهم عقل ما، حتی در این دنیا، می‌تواند از دو نوع معرفت غیرمرکب برخوردار باشد که مشخصاً متمایزاند، حتی آن هنگام که شیئی واحد از جنبه‌ای واحد متعلق آن قرار می‌گیرد. یکی را می‌توان شهودی و دیگری را انتزاعگر نام نهاد...“^۴

1. abstractive knowledge

2. habitus

در تمهید برای توضیح مطلب فوق، اکام از دو "فعل شناختی عقل" نام می‌برد: فعل ادراکی^۱ و فعل حکمی یا تصدیقی^۲.

به طور معمول، فعل را به موجودی نسبت می‌دهند که واجد حیات و نفس باشد و به همین ترتیب، افعال شناختی نیز باید از نفس برآید. به زعم اکام، دو نوع نفس هست که قادر به شناخت است: نفس حاسه و نفس ناطقه. حیوانات فقط واجد حاسه اند و فرشتگان تنها از نفس ناطقه برخوردارند و فقط انسان است که هر دو نوع نفس را واجد است و دو نوع فعل شناختی که ذکرشان رفت، نتیجه فعالیت این دو نوع نفس اند که البته در شرایط طبیعی هماهنگ با یکدیگر عمل می‌کنند. به لحاظ وجودی، همه افعال نفس، خاصه نفس ناطقه، هویتی جزئی و انضمامی اند که تحت عنوان "کیفیات" به طور موقت عارض نفس می‌شوند. به غیر از این کیفیاتی که از سنخ فعل اند و عمر کوتاهی دارند، کیفیاتی دیگر نیز در نفس هست که تقریباً دائمی هستند و اکام از آنها به عادات ذهنی تعبیر می‌کند که البته به نوبه خود معلول یک فعل شناختی اند و همچون اثری بر لوح ذهن می‌مانند تا در موقعی مناسب، فعلی شبیه به آن را در ذهن ایجاد کنند.

افعال ادراکی از حیث اموری که متعلق آنها قرار می‌گیرد، انحاء متفاوت دارند. برای مثال، ادراک یک شیء منفرد، متفاوت از ادراک یک مفهوم کلی است و هر یک از این دو نوع ادراک متفاوت از ادراک یک جمله ذهنی. (نزد اکام، هرگاه ذهن چند شیء منفرد یا چند مفهوم کلی را در پیوند با هم ادراک می‌کند، با جملات ذهنی سروکار دارد.) اما شناخت شهودی و شناخت انتزاعی، هرچند دو نوع فعل ادراکی متفاوتند، متعلق یکسانی دارند چرا که هر دو به شیء منفرد تعلق می‌گیرند: "...عقل ما می‌تواند دو نوع شناخت غیر مرکب به طور مشخص و متفاوت داشته باشد که ناظر به یک شیء واحد است."^۳ تفاوت این دو فعل ادراکی از آنجاست که آن دو آثار

1. Actus Apprehensivus

2. Actus Judicativus

یکسانی ندارند، یا به عبارت بهتر، شناخت شهودی را اثری در پی می‌آید که شناخت انتزاعگر فاقد آن است. خاصیت ذاتی شناخت شهودی آن است که ذهن را به تصدیق بدیهی درخصوص حقایق امکانی در زمان حاضر قادر می‌سازد که به مدرکات منفرد ناظر است. شناخت انتزاعگر فاقد چنین اثری است. شناخت شهودی، شناختی است که به واسطه آن می‌توان به وجود یا عدم وجود یک شیء عالم شد و بنا بر تقریر کاپلستون، ادراک بی‌واسطه شیء به مثابه موجود است و ذهن را قادر می‌سازد تا درخصوص موجودیت آن شیء خاص، حکمی امکانی صادر کند، از آن قبیل که مثلاً سفیدی را بر آن حمل کند. ضامن صدق چنین احکامی بدهات شهود و طبیعی بودن فرآیندی است که مؤدی به این احکام می‌شود. به زعم کاپلستون، کاملاً واضح است که مراد اُکام فقط شهود حسّی نیست، بلکه همچنین شهود عقلی یک شیء منفرد است که تنها می‌تواند در اثر مواجهه با همان شیء ایجاد شود و نه هیچ چیز دیگر.^۲

آنچه ادراک شهودی را از ادراک انتزاعگر متمایز می‌سازد، همین بدهات و بی‌میانجی است که در شناخت انتزاعگر نیست و از این روی، شناخت انتزاعگر ناظر به شیء موجود در زمان ادراک نیست. اُکام دو معنای شناخت انتزاعگر را در نظر می‌گیرد که در معنای نخست ناظر به ادراک کلی است و در مبحث حاضر چندان اهمیت ندارد و او نیز آن را در مقابل ادراک شهودی قرار نمی‌دهد. آنچه در مقاله حاضر حائز اهمیت است، معنای دوم شناخت انتزاعگر است که اُکام آن را به قرار زیر شرح می‌دهد:

شناخت انتزاعگر در معنای دوم، از وجود و عدم و نیز از همه قیود دیگری که به نحو امکانی به یک شیء تعلق دارند یا بر آن حمل می‌شوند، مجرد می‌گزیند. این بدان معنا نیست که آنچه می‌تواند به ادراک شهودی درآید، متعلق شناخت انتزاعگر قرار نمی‌گیرد؛ بلکه یک شیء واحد به تمامی، و از جنبه واحد، متعلق هر یک از این دو شناخت قرار می‌گیرد. اما این دو را تمایزی به قرار زیر است.

شناخت شهودی یک شیء به گونه‌ای است که ما را قادر می‌سازد تا

وجود یا عدم وجودش را دریابیم، به نحوی که اگر آن چیز موجود باشد، عقل بی‌درنگ حکم به وجودش می‌کند، و به وضوح می‌داند که وجود دارد، مگر آنکه به سبب نقصانی در این شناخت، اختلالی در حکم عقل پدید آمده باشد... از سوی دیگر، شناخت انتزاعگر به نحوی است که به مدد آن نمی‌توان به وضوح دانست که فلان امر ممکن وجود دارد یا ندارد. بدینسان شناخت انتزاعگر از وجود و عدم، مجرد می‌گزیند؛ زیرا به خلاف شناخت شهودی، ما را به وجود آنچه که واقعاً وجود دارد و عدم آنچه که وجود ندارد، عالم نمی‌سازد.

به همین سان، از رهگذر شناخت انتزاعگر نمی‌توان به هیچ حقیقت امکانی، خاصه آنچه که به زمان حال مربوط باشد، علم بدیهی یافت. شاهد این واقعیت آن است که هرگاه در غیبت سقراط، به او و سفید بودن چهره‌اش می‌اندیشیم، از این علم غیرمرکب، نه می‌توانیم به وجود یا عدم او عالم شویم و نه به اینکه او واقعاً سفید است یا سفید نیست...^۵

اکنون برای آنکه درک واضح‌تری از سازوکار شناخت در معرفت‌شناسی آکام به دست آوریم و نیز دریابیم که در این زمینه چه تفاوتی با اسلاف مدرسی خویش، خاصه توماس آکوئیناس، حاصل کرده است، به طور اجمالی رأی توماس را در باب انواع محسوسه شرح می‌دهیم و آنگاه به بحث اصلی خود بازمی‌گردیم.

در روایت آکوئیناس از شناخت حسی، هرگاه شیئی را ادراک می‌کنیم، صوری (انواع محسوسه) از آن به یک رسانه - مثلاً هوا - منتقل می‌شوند که این "انواع" را به نحوی روحانی دریافت می‌کند، یعنی هرچند آنها را در خود می‌پذیرد، اما به شکل آنها در نمی‌آید - برای نمونه در مشاهده یک فنجان آبی رنگ، هوا آبی نمی‌شود هرچند که این کیفیت را در خود حفظ می‌کند. پس از آنکه رسانه "انواع محسوسه" یعنی همان صور عرضی مدرک را در خود پذیرفت، آنها را به شکل رمزها و علاماتی به آلات حسی منتقل می‌سازد. البته باید به یاد سپرد که در نظر آکوئیناس، این

انواع محسوسه فقط واسطه شناخت امورند و از اینجا تا شناخت واقعی راهی طولانی باید طی شود. مرحله بعد دریافت صور محسوسه از سوی قوه "خیال"^۱ است که آنها را به صور خیالی بدل می‌سازد. بدینسان در همه ادراکات حسی، قوه خیال و صور خیالی نقشی اجتناب ناپذیر دارند. آنچه تا این مرحله در دسترس فاعل شناسا قرار گرفته است، صرفاً اعراض شیء مدرک است و نه ماهیت جوهری آن. اکنون نوبت آن است که عقل دست به کار انتزاع کلی شود و "صورت جوهری" را از دل صورت خیالی به تجرید بیرون کشد. محصول این مرحله که آکوئیناس آن را "انواع معقوله"^۲ نام می‌دهد، همانند انواع محسوسه به نحو روحانی در عقل پذیرفته می‌شوند و به مانند آنها فقط واسطه ادراک شیء خارجی اند. از فرآیندی که آکوئیناس شرح می‌دهد، در می‌یابیم که تا پیش از مرحله تجرید عقلی، منشأ اثر در جانب مدرک است اما این جهت در مرحله تجرید معکوس می‌شود و عقل در انتزاع کلی، به صورت علت فاعلی وارد عمل می‌شود و بر خیال اثر می‌گذارد و هیچ چیز از بیرون نمی‌تواند عقل را متأثر و موجب سازد.

پس از انتزاع انواع معقوله از صور خیالی، عقل آن انواع را به "مفهوم" بدل می‌سازد که آکوئیناس از آن به "التفات معقول"^۳ تعبیر می‌کند. اینجاست که شناخت واقعی رخ می‌دهد و مدرک می‌تواند مفهوم شیء را در پیوند با آنچه در حس آمده است، آگاهانه بیابد.

حال ببینیم که روایت آکوئیناس چه معضلاتی ایجاد می‌کند و روایت آکام چه توفیقی در حل آنها به دست می‌آورد.

روایت آکوئیناس از نحوه عملکرد عقل، آن را در امر شناخت حسی کاملاً فعال نشان می‌دهد به نحوی که در ایجاد مفهوم، نقشی علی ایفا می‌کند. حال این سؤال پیش می‌آید که بر چه اساسی باید بر چنین قوه شناختی فعالی اعتماد کنیم؟ به عبارت دیگر، از کجا مطمئن باشیم که آنچه

1. Phantasia

2. the intelligible species

3. intellected intention

این عقل فعال به عنوان مفهوم ناظر به شیء مدرک به دست ما می دهد، واقعاً مطابق آن شیء است؟

اشکال دیگر آن است که اگر بنا بر روایت آکوئیناس، حواس فقط صور عرضی را دریافت می کنند، عقل از کجا به صور جوهری دست می یابد.

سومین مسئله آن است که در روایت آکوئیناس چگونه می توان تفاوت میان ادراک حسی و خاطره ادراک حسی یا صورت خیالی را از منظر فاعل شناسا تبیین کرد؟

از دیدگاه آکوئیناس پاسخ دو اشکال نخست با تمسک به غایات الهی چنین خواهد بود که، خداوند انسان را شناسانده ای قابل اطمینان ساخته است. این پاسخ در نظام آکوئیناس شاید قابل قبول باشد ولی برای معرفت شناسی که در همان چارچوب شناختی فاعل شناسا ملاک می طلبد، قانع کننده نخواهد بود.

آکام در جهت حل دو اشکال اول، تقریری از نظریه آکوئیناس ارائه نمی دهد که هرچند آن دو اشکال را مرتفع می سازد اما در نوع خود دچار معضلات دیگری می شود که البته بیان آنها به مقاله حاضر و هدفی که دنبال می کند مربوط نمی شود و از این روی از آنها در می گذریم. از آنجا که وی به آگاهانه بودن همه کنش های عقلانی قائل است، نظریه توماس را به گونه ای تقریر می کند که در آن هر دریافتی که از "انواع" صورت می پذیرد، فعلی آگاهانه باشد و این البته با کل آراء توماس سازگار نیست، زیرا بنا بر رأی واضح توماس، فرایندهای ذهنی متعلق درون نگری ما قرار نمی گیرند. همین قول، آکام را بر آن داشته است که بگوید:

انواع [محسوسه] متعلق شهود هیچ کس نیست و از این روی تجربه ما را به [این روایت از شناخت] رهنمون نمی شود.

آکام نظریه "انواع" را خلاف آن برداشتی می داند که عقل سلیم از تجربه حسی دارد؛ زیرا طبق این نظریه، عقل در وهله نخست به شناخت کلی نائل می آید و در وهله بعد است که جزئی را می شناسد؛ به اعتقاد آکام، بر ما

آشکار است که فرآیند ادراک چنین نیست. اساساً بدون دسترسی به خود شیء متمثل، هرگز نمی‌توان به یقین دانست که با تمثیل واقعی آن سروکار داریم و آنچه در ادراک ما باز نموده شده است، به درستی مطابق همان شیء خارجی است. آنچه برای اُکام اهمیت دارد و به زعم او گره از مشکلاتی اینچنینی می‌گشاید و به خصوص مسئله تمایز میان ادراک حسی و خیالی را روشن می‌سازد، طرد نظریهٔ «انواع محسوسه» و جایگزین ساختن آن با روایتی ساده‌تر است که «تیغ اُکام» بر آن کارگر اُفتاده و موجوداتی زائد همچون انواع محسوسه را حذف کرده باشد. او بر آن می‌شود تا به جز فاعل شناسا و متعلق شناسایی، هیچ موجود دیگری را دخالت ندهد و بدینسان است که میان این دو به ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه قائل می‌شود:

به زعم من خود شیء است که بی‌واسطه مشاهده و ادراک می‌شود و هیچ واسطه‌ای میان آن و فعل [شناختی] وجود ندارد.^۷

این همان شناختی است که تحت عنوان شناخت شهودی پیشتر شرح داده شد؛ همان شناختی که فاعل شناسا را قادر می‌سازد تا در باب وجود یا عدم وجود شیء و نیز همهٔ قضایای امکانی مربوط به آن شیء حکم صادر کند. به یاد داریم که قرین با شناخت شهودی، اُکام شناخت انتزاعگر را نیز مطرح ساخت و همین نوع شناخت است که تمایز ادراک حسی و خیالی را آشکار می‌سازد (همان که در نظریهٔ توماس بی‌پاسخ می‌ماند).

شناخت شهودی فقط و فقط در حضور مدرک معنا دارد، زیرا بنا بر رأی اُکام، شیء مدرک علت فاعلی این شناخت است و تا وقتی که شیء مورد نظر در فاصله‌ای معین از مدرک قرار نداشته باشد، فاقد منشأ اثر علی و ناتوان از ایجاد علم به خود در ذهن او است. آنچه که پس از قطع این ارتباط در قالب خاطره و خیال باقی می‌ماند، نتیجهٔ عادات ذهنی و مربوط به عملکرد انتزاعگر است. می‌بینیم که در نظریهٔ اُکام، با قول به تمایز میان شناخت شهودی و انتزاعگر، می‌توان مرز میان ادراک شیء و خاطرهٔ آن را به وضوح مشاهده کرد و کلید حلّ معمایی که در نظریهٔ «انواع محسوسه»

ذهن را آشفته می ساخت، همانا قول اُکام مبنی بر تماس بی واسطه مدرک با اشیاء مادی است.

از روایت معرفتی اُکام چنین بر می آید که علم ما به یک شیء محسوس، فقط معلول همان شیء است و بس و شناخت، فرآیندی کاملاً طبیعی است که در ادراک حسی و درون نگری (یعنی تأمل آگاهانه بر شناخت)، خلاصه می شود. تا بدینجا تصویری که از اُکام در ذهن ما ترسیم می شود، شباهت بسیار به یک تجربه گرای عصر جدید دارد اما به زعم بعضی مفسران از جمله کاپلستون، نظریه معرفتی اُکام از همان سنخ نظریات فلاسفه قرون وسطایی است که البته به تصورات فطری و علم یکسره پیشینی به واقعیت موجود معتقد نبودند.^۸

آنچه نظریه معرفتی اُکام را بیش از هر چیز با اعتراض مواجه ساخته، نکته ای در باب نقش خداوند در ایجاد شناخت شهودی است که ذیلاً به تقریر آن می پردازیم و بعضاً پاسخ هایی را که بدان اعتراض داده شده است، بررسی می کنیم.



اُکام در یکی از مهمترین نوشته های خود از شناخت شهودی ای سخن به میان آورده است^۹ که بی واسطه از سوی خداوند در ذهن می تواند پدید آید، بدون آنکه شیء متعلق در همان حال موجود باشد:

آیا نسبت به چیزی که وجود ندارد می توان شناخت شهودی داشت؟

نه نمی توان: زیرا تناقض گویی است که فعل مشاهده صورت پذیرد اما چیزی برای مشاهده وجود نداشته باشد؛...

اما در نقض این قول: باصره یک کیف غیراضافی و متمایز از متعلق خود است؛ بنابراین بی هیچ تناقضی می تواند بدون وجود شیء نیز واقع شود.

براین موضوع دو نتیجه مترتب می سازم. نخست: شناخت شهودی یک شیء ناموجود به قدرت الاهی میسر می شود. این را ابتدا با توسل به این عقیده ایمانی اثبات می کنم که "به خدای پدر که قادر مطلق است

ایمان دارم“ و این باور را چنین فهم می‌کنم: هر چیزی را تا آنجا که تناقضی آشکار در خود نداشته باشد، می‌توان به خداوند نسبت داد... و نیز مبتنی بر همین باور، اصل کلامی مشهوری هست: ”هر آنچه را که خداوند به واسطه علل معدّه می‌تواند به وجود آورد، بی‌مدد آنها نیز می‌تواند ایجاد و ابقا کند.“... خدا قادر است که شناخت حسی شهودی را به واسطه یک شیء پدید آورد؛ بنابراین او قادر است که آن را بی‌واسطه و چنانکه خود خواهد پدید آورد...^{۱۰}

البته از ادامه گفته‌های آکام این نکته را می‌توان برداشت کرد که ایجاد شناخت شهودی بی‌واسطه از جانب خدا، به چیزی راجع است که هر چند در زمان حال موجود نیست اما، یا در گذشته وجود داشته است و، یا از منظر سرمدی خداوند، امکان وجود یافتن دارد:

... تناقض‌گویی است که فعل مشاهده واقع شود اما آنچه به مشاهده درمی‌آید نه [اکنون] وجود داشته و نه امکان موجودیت در واقع را دارا باشد. از این روی، متناقض است که بگوییم کیمر^{۱۱} به طریق شهودی قابل مشاهده است. اما متناقض نیست که بگوییم آنچه اکنون مشاهده می‌شود، به واقع بیرون از علت خود موجود نیست، البته مشروط بر اینکه امکان وجود واقعی در آن باشد یا زمانی در عالم موجود بوده باشد.^{۱۲}

حال این پرسش به ذهن می‌رسد که آیا این شناخت شهودی که بدون وجود یک شیء موجود، تنها به قدرت خدا در ذهن ایجاد می‌شود، علت صدور حکمی امکانی و ناظر به زمان حال آن شیء خواهد بود؟ پاسخ آکام آن است که صدور حکم در این حال ممکن است و محتوای این حکم همانا حاکی از عدم وجود شیء مذکور است: ”براساس این علم غیرمرکب، عقل آشکارا در می‌یابد که آن شیء وجود ندارد.“^{۱۳}

این گفته آکام در زمان حیاتش اعتراض‌هایی کلامی برانگیخت که نکته زیر وجه اشتراک آنهاست: از گفته آکام چنین نتیجه می‌شود که خداوند قادر نیست در ما شناختی پدید آورد که بر مبنای آن، حکم به وجود چیزی

دهیم که ناموجود است. انجام چنین امری منجر به هیچ تناقضی نیست و اگر خداوند را به آن قادر ندانیم، ایمان به قدرت مطلق او را خدشه دار ساخته ایم.

در پاسخ به این اعتراض، اکام به این امر اذعان می‌کند که خداوند می‌تواند چنین حکمی را بی‌واسطه در ذهن ما پدید آورد، اما این فقط یک فعل حکمی است و نه یک شناخت شهودی. به عبارت دیگر، بر مبنای آموزه‌های معرفتی اکام و تمایزی که میان شناخت شهودی و شناخت انتزاعی می‌نهد، حکم ناظر به وجود شیء ناموجود، از سنخ شناخت انتزاعی است. البته باید متوجه باشیم که اکام در پاسخ به اعتراض فوق تلویحاً این امکان را مردود می‌داند که خدا در ما از یک امر ناموجود، شناختی پدید آورد که ما را به خطا اندازد تا حکم به وجودش دهیم. آنچه او ممکن می‌داند، ایجاد بی‌واسطه خود آن حکم است و نه فعلی شناختی که علت صدور حکم شود. این بدان معنی است که علت صدور چنین حکم کاذبی، فقط خود خداوند است و شناختی که در ما از جانب خدا نسبت به آن شیء پدید آمده است، هیچ نقشی در صدور حکم به وجود آن ندارد.^{۱۴} به عبارت دیگر اینجا مراحل طبیعی و معمول شناخت طی نمی‌شود. خداوند می‌تواند مانع از آن شود که این مراحل طی شود، یعنی می‌تواند ابتدا در ذهن ما از چیزی که وجود ندارد، شناختی شهودی ایجاد کند، آنگاه مانع از آن شود که این شناخت به طور طبیعی عمل کند و حکم به عدم وجود شیء صادر شود، و در عوض حکمی کاذب را در ذهن قرار دهد. در این حالت دیگر نمی‌توان از روال طبیعی شناخت که معرفت شناسی اکام بر آن استوار است سخن گفت، و در عوض باید از دخالت مافوق طبیعی خداوند یاد کرد که در سه مرحله است: ایجاد شناخت شهودی، ممانعت از عملکرد طبیعی آن در ذهن، و ایجاد حکم کاذب مبنی بر وجود امر ناموجود.

آنچه اکام در این باب گفته است، بسیاری مفسران از جمله مترجم و مفسر آثار او، بوهنر^{۱۵} (۱۹۴۳)، را به این گمان نادرست سوق داد که در اندیشه اکام، شناخت‌های شهودی خطاناپذیر و شناخت‌های انتزاعی

گمراه کننده اند.^{۱۶} ایشان چنین استدلال کردند که بنابر گفته های آکام، حتی خداوند که قدرت مطلق دارد نمی تواند از دل شناخت شهودی به آنچه که وجود ندارد، حکمی کاذب در باب وجود آن بیرون آورد و از این روی به شناخت انتزاعگر متوسل می شود. دلیل این امر آن است که أخذ یک حکم کاذب از شناخت شهودی تناقض آمیز است و حتی قدرت خدا بر محال تعلق نمی گیرد، اما در مورد شناخت انتزاعگر چنین تناقضی در کار نیست. از آنجا که برای واداشتن عقل به صدور حکمی کاذب در باب وجود امور ناموجود، خداوند به شناخت انتزاعگر متوسل می شود، می توان چنین انگاشت که این نحوه شناخت، فی نفسه باید قابلیت گمراه کنندگی را داشته باشد. با مداخله در گفته های آشکار آکام، می توان نشان داد که گمراه کنندگی شناخت انتزاعگر به هیچ وجه با آراء وی سازگار نیست. نزد آکام در سازوکار عقل هیچ عنصر فریبکاری وجود ندارد.

به یاد داریم که در بیان تمایز شناخت شهودی و شناخت انتزاعگر، مشخصه شناخت انتزاعگر آن بود که از وجود و عدم و همه احکام امکانی در باب متعلق شناخت، تجرد می گزینند. بنابراین تعریف، نمی توانیم بگوییم آن شناختی که مجرد از وجود و عدم یا خواص امکانی عمل می کند، عقل را به صدور حکم در این ابواب وادار می سازد.

بعلاوه، آکام به وضوح می گوید که "آنچه عقل را به خطا اندازد، نمی تواند در خود عقل باشد."^{۱۷} هیچ شناختی، خواه شهودی و خواه انتزاعگر، فی نفسه گمراه کننده نیست و علت صدور حکم کاذب نمی شود، اما تحت شرایطی خاص برای هریک از این دو نوع شناخت امکان خطا وجود دارد و از این حیث، شناخت شهودی هیچ برتری بر شناخت انتزاعگر ندارد و نمی توان آن را خطا ناپذیر تلقی کرد. آکام بحثی در باب خطاهای حسّی دارد که برای منظور ما مفید است، اما پیش از طرح آن باید قدری به جزئیات نظریه او راجع به شناخت حسّی بپردازیم.

به طور کلی آکام برای انسان به دو نفس یعنی نفس حاسّه و نفس ناطقه قائل است که هر دو در تن هستند، البته با این تفاوت که نفس حاسّه در

تن امتداد یافته و هریک از اجزاء آن به تناسب کاری که انجام می دهد، جایی را در بدن اشغال می کند، اما نفس ناطقه در تن امتداد نمی یابد و مراد اُکام قاعدتاً باید بساطت این نفس بوده باشد.

در بدن انسان اعضای حسی^{۱۸} بر دو نوع اند. برخی ظاهری اند و در سطح بدن جای دارند و بعضی در باطن جای دارند. نفس حاسه از آن حیث که در یکی از این آلات حسگر گسترش یافته باشد، "حس" نامیده می شود و از این لحاظ می توان نفس حاسه را منقسم به پنج حس ظاهر دانست. اما بخشی از آن نیز در عضوی حسی که درونی است، واقع می شود که از این حیث آن را حس باطن یا خیال می نامیم. بنابراین، همه افعال ادراکی اعم از ظاهر و باطن، منسوب به یکی از بخش های نفس حاسه و ناظر به اشیاء مادی است. شیء مادی از رهگذر حواس ظاهری، محسوس واقع می شود و با حس باطنی، به خیال در می آید. به طور طبیعی در مورد ادراک حسی، حس ظاهری باید از شیء مدرک متأثر شود اما ادراک خیالی در غیبت آن شیء صورت می پذیرد و این البته معلول "عادت" است که در اثر ادراک حسی در نفس حاسه پدید آمده است.^{۱۹} به زعم اُکام، نفس حاسه فقط قادر به ادراک امور جزئی است و هیچ فعل حکمی ای از آن نمی تواند سربرزند. تنها عقل است که به چنین چیزی قدرت دارد و باید با ادراک حسی همراه شود تا انسان بتواند درباره شیء محسوس حکمی دهد. از این روی، ادراک حسی هرگز علت بی واسطه احکام ناظر به محسوسات نیست. در اطلاق تمایز ناظر به شناخت شهودی و شناخت انتزاعگر، برمطلب فوق، اُکام استدلال می کند که همه شناخت شهودی از رهگذر حواس ظاهری صورت می پذیرد و همه افعال ناظر به حس باطنی، از نوع شناخت انتزاعگر است. او اذعان می کند که در حیات دنیوی، عقل ما برای ادراک اشیاء مادی فقط می تواند به واسطه حواس ظاهر عمل کند.

حال ببینیم که براین مبنا، خطاهای حسی چه جایگاهی در معرفت شناسی اُکام به خود اختصاص می دهد. بسیاری از مفسران و پژوهشگران اندیشه اُکام، احکام کاذب در زمینه محسوسات را به شناخت انتزاعگر

نسبت داده اند و شناخت شهودی را از آن مبری دانسته اند، اما این با نظریهٔ آکام در باب ادراک حسی سازگار نیست. چنانکه پیشتر دیدیم، همهٔ ادراکاتی که از طریق حواس ظاهر صورت می‌پذیرد، از سنخ ادراک شهودی است و هر حکمی که دربارهٔ شیء محسوس صادر می‌کنیم، مسبوق است به ادراک شهودی آن. آکام در مورد خطاهای حسی، مثلاً خطای ناظر به شکسته دیدنِ چوبِ راست در آب، به وضوح اعلام موضع می‌کند. به زعم او، خطای حسی عبارت است از حکمی کاذب که طی آن به یک شیء واقعی، خاصیتی را نسبت دهیم که در حال حاضر دارا نیست، و علت صدور این حکم از سوی عقل، ادراک حسی آن شیء است.^{۲۰} از آنچه ذکر شد، این نتیجه حاصل می‌آید که به خلاف اجماع اکثر مفسران، آکام مواردی را قبول می‌کند که در آنها شناخت شهودی علت صدور حکم کاذب شود. البته چنانکه از مثال چوبِ راست در آب نیز آشکار می‌شود، چنین خطاهایی به وجود شرایطی خاص در هنگام ادراک وابسته اند. شناخت شهودی فی نفسه مؤدی به خطا نمی‌شود و فقط تحت شرایطی خاص چنین امکانی را فراهم می‌آورد. آکام مثالی در مورد مشاهدهٔ اشیاء در آینه دارد که در آن علت خطا، عدم وجود شرایطی طبیعی دید است:^{۲۱} اگر به خطا حکم دهیم که تصاویر در آینه، اشیایی هستند که از پشت شیشه‌ای مشاهده می‌شوند، علت خطای ما آن است که از آن اشیاء مشاهدهٔ مستقیم و طبیعی نداریم و سروکار ما با انعکاس آنها در آینه است. اما نکته در اینجاست که هرگاه کسی به طرز عمل آینه آگاه باشد، مرتکب چنین خطایی نمی‌شود. همین را در مورد مشاهدهٔ چوبِ راست در آب نیز می‌توان گفت. بنابراین، ادراک حسی (شناخت شهودی) فی نفسه قابلیت این را دارد که ما را به احکام صادق در مورد واقعیت رهنمون شود اما تحت بعضی شرایط نیز می‌تواند ما را به اشتباه اندازد.

براین اساس، امید کسانی که با استناد به خطاناپذیری حواس برآن بودند تا نشان دهند که آکام بساط شکاکیت را برچیده است، نقش برآب می‌شود. شناخت شهودی نیز مانند شناخت انتزاعی می‌تواند منجر به

خطا شود و از این حیث مزیتی ذاتی بر شناخت انتزاعگر ندارد هر چند به لحاظ تفاوت در عملکرد، صدور احکامی را دربارهٔ اشیاء موجب می‌شود که از عهدهٔ شناخت انتزاعگر بر نمی‌آید و به همین سبب در شرایط طبیعی مبدأ قابل اعتمادی برای علم است.

تأکید اکام بر شناخت شهودی به مثابهٔ اساس و پایهٔ علم انسان به موجودات، از گرایش تجربه‌گرایانهٔ او حکایت دارد و فاعل شناسا را در ارتباط بی‌واسطه با امور امکانی و جزئی قرار می‌دهد. البته چنانکه پیشتر نیز ذکر شد، توجه به جنبه‌های امکانی طبیعت، حکایت از موضع کلامی خاص او نیز دارد، چرا که به زعم وی، تمام نظام عالم بر اراده و گزینش آزاد الهی استوار است که مقید به هیچ ساختار پیشین و ضروری نیست (رأیی که او را به کلی از سنت‌های عقل‌گرا جدا می‌سازد). طبیعی است که این موضع کلامی، در طرد قول به کلیات واقعی و نیز در تأکید بر امور جزئی، انگیزه‌ای قوی برای اکام در مقام یک متکلم بوده باشد، اما توجه به این انگیزهٔ کلامی، به هیچ وجه نمی‌تواند مانع از آن شود که تجربه‌گرایی دوران جدید انگلستان را وامدار این اندیشمند قرون وسطی بدانیم.

پی نوشت:

1. William of Ockham (1285-1347)
2. Ockham, **Philosophical Writings**, trs; Boehner,p,21.
3. Ibid, p. 25.
4. Copeleston, **A History of Western Philosophy**, vol3, Ockham to Suarez, pp 62-64.
5. Philosophical Writings, pp, 25-27.
6. Sent. 2.13
7. Sent. 1.27
8. Copeleston, vol3,64.
9. Quodlibeta.2
10. Philosophical Writings, p, 28.
11. Chimera یک موجود افسانه ای است
12. Ibid, p, 30.
13. Ibid, 26.
14. Quodlibeta. 5.
15. Philotheus Boehner.
16. Elizabeth Karger, **Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition**, Cambridge Companion to Ockham, pp204-226.
17. Sent. 2.12-13.
18. sensory organs.
19. Sent. 3.3.
20. Sent. 1.27.
21. Sent. 3.2.

منابع:

- Copleston, Frederick, A History of Philosophy, vol 3, Ockham to Suarez, London: Doubleday, 1962.
- Hamlyn, D.W, History of Epistemology, The Encyclopedia of Paul Edwards, New York: Macmillan, 1967.
- Karger, Elizabeth, Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition, Cambridge Companion to Ockham, Paul Vincent Spade;ed. 1999.
- Ockham, William, Philosophical Writings, Philotheus Boehner;trs. New York: Bobbs-Merry Company, 1957.
- Panaccio, Claude, William of Ockham, Routledge Encyclopedia of Philosophy, version 1.0, London and New York: Routledge, 1998.
- Stump, Elenore, The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species, Cambridge Companion to Ockham, Paul Vincent Spade;ed. 1999.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی