

ویلیام اکام و میناگرایی

عبدالله نصری؛ جلال پی‌کانی*

۱. استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)

۲. دانشجوی دکتری، دانشگاه علامه طباطبایی (ره)

(تاریخ دریافت: ۸۷/۸/۱۸؛ تاریخ تصویب: ۸۷/۱۱/۲۸)

چکیده

نظریه موسوم به «میناگرایی سنتی» که اول بار ارسطو مطرح کرده بود، در قرون وسطی نیز مورد توجه قرار گرفت. توماس آکوئیناس نظریه میناگرایی ارسطویی را با اندکی تغییر همچنان حفظ کرد. اما ویلیام اکام با تلقی خاص خود از سازوکار حصول معرفت، میناگرایی‌ای را ارائه داد که بر واقع‌گرایی مستقیم مبتنی بود و با تأکید بر یقینی بودن تجربه و رد نظریه صورت، طریقی را پیمود که برخی از ایرادهای وارد بر میناگرایی ارسطویی بر آن وارد نباشند. در این نوشتار، نخست به میناگرایی ارسطو و آکوئیناس اشاره می‌کنیم و سپس به بررسی میناگرایی اکام می‌پردازیم. سرانجام نیز روشن خواهیم ساخت که میناگرایی مورد نظر ویلیام اکام با نظریه آشنایی مستقیم سازگار است. امروزه بسیاری از مدافعان شاخص میناگرایی سنتی، نجات این نظریه را در گرو تمسک بر نظریه آشنایی مستقیم می‌دانند.

واژگان کلیدی

میناگرایی سنتی، توماس آکوئیناس، ویلیام اکام، آشنایی مستقیم، نظریه صورت.

مقدمه

معرفت‌شناسی که یکی از شاخه‌های فلسفه است، از چیستی (تعریف)، امکان و دامنه شناخت بحث می‌کند. معرفت‌شناسان - به استثنای برخی متأخران - تعریف شناخت به باور صادق موجه را می‌پذیرند و از میان این سه مؤلفه به توجیه بیش از همه توجه دارند. بنابراین، یکی از محورهای بحث معرفت‌شناسی، تحلیل مفهوم توجیه و بحث از ساختار آن است. تا اواسط قرن بیستم، در باب ساختار توجیه به طور کلی دو دیدگاه مبنای‌گرایی و انسجام‌گرایی مطرح بود؛ اما شکاکیت نیز همواره در کنار این دو به عنوان موضعی تأثیرگذار در باب ساختار توجیه مطرح بوده است.

مبنای‌گرایی بیش از دو دیدگاه انسجام‌گرایی و شکاکیت، توجه معرفت‌شناسان را به خود جلب کرده است؛ «به طوری که می‌توان گفت مبنای‌گرایی مقبول‌ترین دیدگاه در تاریخ فلسفه در باب ساختار توجیه است» (فیومرتن، ۲۰۰۶: ص ۷۸).

انسجام‌گرا معتقد است که باور p موجه است، اگر با مجموعه سایر باورهای شخص (و یا زیرمجموعه‌ای فرعی از باورهای شخص) منسجم باشد. در اینجا معمولاً بر سر معنای «انسجام» اختلاف نظر وجود دارد؛ اما معمول‌ترین معنای آن عبارت است از «سازگاری منطقی». نابسندگی سازگاری منطقی برای تأمین شرط انسجام و نیز منتهی شدن انسجام‌گرایی به نسبی‌گرایی، از مهم‌ترین ایرادهای وارد بر همه قرائت‌های این نظریه به شمار می‌آید. مطابق انسجام‌گرایی، موجه بودن یک باور به باورهای دیگر منوط است، اما - برخلاف مبنای‌گرایی - از باورهای دیگر ناشی نمی‌شود. هرچند مبنای‌گرایی خود فارغ از ایراد و اشکال نیست، در طول تاریخ بیش از انسجام‌گرایی مورد توجه معرفت‌شناسان بوده است.

شکاکیت نیز دارای صورت‌های متفاوتی است؛ اما شکاکیتی که در حوزه توجیه مد نظر است، تشکیک در امکان حصول باور موجه می‌باشد. گرچه این قسم شکاکیت چندان توسط معرفت‌شناسان اتخاذ نشده است، محرک مهمی برای بسط و توسعه معرفت‌شناسی بوده است. در بحث از توجیه، اکثر معرفت‌شناسان یا مبنای‌گرا بوده‌اند یا انسجام‌گرا، و تنها اقلیت ناچیزی در اردوگاه شکاکیت قرار گرفته‌اند.

میناگرایی که یکی از مهم‌ترین نظریات در تحلیل ساختار توجیه است، به این دو اصل تأکید می‌کند: ۱. باور یا باورهای پایه‌ای وجود دارند؛ ۲. باورهای غیر پایه‌ای از طریق استنتاج، از باور یا باورهای پایه‌ای حاصل می‌شوند (شمس، ۱۳۸۴: ص ۱۳۰).

میناگرایی دو نوع توجیه را از هم متمایز می‌سازد: شناخت استنتاجی و شناخت غیر استنتاجی. شناخت استنتاجی، شناختی است که از استنتاج منطقی و ریاضی به دست می‌آید؛ یعنی از یکسری مقدمات قبلی و معلوم، نتایج جدید حاصل می‌گردد. در این نوع شناخت، توجیه باور جدید از باورهای شناخته شده قبلی ناشی می‌شود. اما شناخت غیر استنتاجی، شناختی است که خود موجه یا خطاناپذیر، و یا بی‌نیاز از توجیه است. ویژگی خودموجه بودن یا خطاناپذیر بودن، و یا بی‌نیاز از توجیه بودن، مختص باورهایی است که میناگرایان آنها را باورهای پایه می‌نامند. اصلی‌ترین انگیزه میناگرایان از قائل شدن به باورهای پایه، پرهیز از رویارویی با معضل تسلسل است. در ادامه به این معضل خواهیم پرداخت.

میناگرایی در طول تاریخ با تحولاتی مواجه بوده است. قرائتی از میناگرایی که ارسطو مطرح ساخت و در قرون وسطی نیز به نحوی مقبول واقع شد، نخستین فصل در تاریخ میناگرایی را تشکیل می‌دهد. دکارت با ارائه قرائتی کاملاً پیشینی و منسجم از میناگرایی، تحول جدیدی در این حوزه پدید آورد؛ به گونه‌ای که تا امروز هر که از میناگرایی دم می‌زند، به نحوی گوشه چشمی به دکارت دارد. تفاوت اصلی میناگرایی دکارتی با میناگرایی ارسطویی در این است که میناگرایی دکارتی بر اساس متد و دستورهای مشخص (مانند قاعده و وضوح و تمایز) بنا شده است؛ در حالی که قرائت ارسطویی یکدست و منسجم نیست. همچنین میناگرایی دکارتی کاملاً پیشینی است و از قضیه «من فکر می‌کنم پس هستم»، آغاز می‌شود؛ اما ارسطو چنین کاری نمی‌کند. ارسطو گاهی چند قضیه مبنایی را در کنار هم معرفی می‌کند و گاه اصل امتنا و ارتفاع تقیضین را به عنوان مبنای علم مطرح می‌سازد. نیز در میناگرایی ارسطویی، نوعی روش پسینی و تجربی حضور دارد. برخی معرفت‌شناسان همه این قرائت‌ها را ذیل عنوان میناگرایی سنتی قرار می‌دهند، و نگارنده نیز همین تقسیم‌بندی را مد نظر خواهد داشت. اساساً امروزه هنگامی که از معرفت‌شناسی سنتی سخن به میان می‌آید، بخشی از معرفت‌شناسی قرن بیستم نیز تحت آن قرار می‌گیرد.

اما از حدود دهه ۱۹۶۰ و پس از طرح مسائل گتیه میناگرایی، مسیر دیگری را پیمود. مسائل گتیه عبارت‌اند از چند مثال نقض که ادmond گتیه در سال ۱۹۶۳ در قالب یک مقاله مطرح کرد. این مثال‌ها نشان می‌دهند که تحلیل سنتی شناخت (تحلیل شناخت به باور صادق موجه) دارای

ایراد اساسی است. چون مبنایگرایی نیز که بر تحلیل سنتی شناخت استوار است، از طوفانی که مسائل گتیه برپا کرده بود در امان نماند، تا چندی پیش (حدود چهل سال قبل) عموماً پذیرفته شده بود که دیدگاه مبنایگرایی به روشنی درست، و در واقع کمابیش تنها جایگزین معرفت‌شناختی جدی برای شک‌گرایی رایج است. «ولی در این فاصله، مبنایگرایی در معرض هجومی همه‌جانبه قرار گرفت و به شکل گسترده‌ای به عنوان دیدگاهی که به روشنی غیر قابل قبول است تلقی شد» (بونجور، ۱۳۸۴: ص ۴).

پس از آن، گروهی بر نابسندگی مبنایگرایی سنتی تأکید کردند و شماری دیگر کوشیدند که با ایجاد اصلاحاتی در آن، همچنان از کفایت آن دفاع کنند. چهره‌های بنام دسته اخیر - مانند ریچارد فیومرتون - با ابتدای مبنایگرایی بر نظریه‌آشنایی مستقیم به احیای مجدد مبنایگرایی مبادرت ورزیدند.

در این میان، نزاع اصلی بر سر نحوه حصول شناخت یا توجیه غیر استنتاجی است، و نظریه‌آشنایی مستقیم، تبیینی است از نحوه تشکیل شناخت یا توجیه غیر استنتاجی. مدعای این دسته از مدافعان مبنایگرایی سنتی آن است که قرائت مبتنی بر نظریه‌آشنایی مستقیم به گونه‌ای در طول تاریخ نزد بسیاری از معرفت‌شناسان یافت می‌شود.

صرف‌نظر از اختلاف موجود در درون مبنایگرایی، نخستین قرائت از مبنایگرایی را ارسطو مطرح کرده، و در واقع همه مبنایگرایان بر خوان او نشسته‌اند و ارسطو پیشرو همه آنهاست؛ زیرا نخستین بار ارسطو بود که این نظریه را به وضوح تدوین کرد.^۱

در قرون وسطی دو فیلسوف بیش از دیگران به مباحث معرفت‌شناختی التفات داشته‌اند: توماس آکوئیناس^۲ و ویلیام اکام.^۳ در این مقاله، ابتدا تقریر ارسطو و توماس آکوئیناس از نظریه مذکور را به نحو اجمالی مطرح می‌سازیم و سپس نظریه مبنایگرایی مورد نظر اکام را بررسی می‌کنیم.^۴ سرانجام نیز نشان می‌دهیم که مبنایگرایی مورد نظر اکام بیش از مبنایگرایی دو فیلسوف قبلی با نظریه‌آشنایی قرابت دارد.

۱. تدوین واضح و روشن آن را به ارسطو نسبت می‌دهیم، نه ابداع آن را؛ زیرا شاید بتوان نظریه تاذکر افلاطون و برخی مطالب مندرج در رساله منون را تقریر اسطوره‌ای این نظریه دانست.

2. Thomas Aquinas.

3. William occkham.

۴. از آنجا که نگارنده به اصل آثار اکام دسترسی نداشته [و تا آنجا که می‌دانم، در ایران موجود نیستند]،

ناگزیر از منابع دست دوم استفاده شده است.

اغلب آثاری که به زبان انگلیسی درباره اکام نگارش یافته‌اند، بیشتر سازوکار حصول معرفت را از منظر این فیلسوف بحث کرده‌اند و پیگیری میناگرایی و نظریه آشنایی مستقیم در آرای وی را به طور مستقل چندان مورد التفات قرار نداده‌اند.

تقریر ارسطو از میناگرایی

میناگرایی ارسطو را می‌توان در تحلیلات پسین یافت. او قسمت فراوانی از بخش نخست این اثر را به بیان چیزی اختصاص داده است که امروزه با عنوان میناگرایی از آن یاد می‌شود. ارسطو در مقدمه، چند مفهوم بسیار مهم را مطرح می‌سازد. اولین مفهوم عبارت است از مفهوم معرفت علمی.^۱ به اعتقاد او، حصول شناخت حقیقی و مطلق ممکن است، و آنچه سوفسطاییان در باب شناخت ادعا می‌کنند، نادرست است؛ اما تنها شناختی که شایسته عنوان معرفت می‌باشد، معرفت علمی (B ۷۰) است. «معرفت علمی، یعنی مجموعه‌ای متشکل از قضایایی که هر یک از آنها در یک قیاس برهانی اثبات می‌شود. بنابراین، معرفت اثبات شده همیشه با واسطه است؛ یعنی معرفت به نتایجی است که از مقدماتی حاصل می‌شوند. در واقع، در معرفت علمی به دلایل اشیا و امور معرفت پیدا می‌کنیم. بنابراین، روشن است که ترتیب درست حصول معرفت اقتضا می‌کند که از ساده‌ترین و فراگیرترین اصول شروع کنیم و از طریق استنتاج‌های پی در پی به سوی پیچیده‌ترین قضایا اقامه دلیل نماییم» (تیلور، ص ۵۴).

علم ریاضیات، واضح‌ترین نمونه این نحوه حصول معرفت است. البته ارسطو مثال‌های فراوانی از اصول فراگیر مورد نظر خود ارائه نمی‌دهد و اغلب از هندسه و ریاضیات مثال می‌آورد؛ گویا هندسه را به عنوان الگویی کامل پیش چشم خود دارد. برهان به معنای استنتاج علمی است. مراد ارسطو از «استنتاج علمی»، استنتاجی است که بر پایه آن و با داشتن آن، ما دارای علم هستیم. «پس ضروری است که دانش برهانی از پیش‌فرض‌هایی آغاز گردد که حقیقی و نخستین و بی‌واسطه‌اند و از نتیجه شناخته‌ترند و علت‌های نتیجه‌اند؛ زیرا بدین شیوه است که اصول همچنین شایسته آنچه باید اثبات شود، یعنی نتیجه، خواهند بود؛ زیرا بدون این مقدمه‌ها نیز استنتاج وجود خواهد داشت، ولی برهانی نخواهیم داشت؛ زیرا این استنتاج، شناخت ایجاد نخواهد کرد، و در این صورت پیش‌فرض‌ها باید درست باشند؛ چراکه به امر معدوم نمی‌توان

1. Scientific knowledge.

شناخت حاصل کرد. اما باید پیش فرض‌ها از اولیات و امور برهان‌ناپذیر حاصل شوند؛ زیرا در غیر این صورت آنها را نخواهیم داشت مگر آنکه برهانی از آنها داشته باشیم، و این غیر ممکن است؛ زیرا دانستن چیزی که برای آن برهان وجود دارد، عبارت است از داشتن برهان برای آن» (A ۷۲).

اکنون ارسطو ادعا می‌کند که اگر معرفت علمی و برهانی را به مقدمات آن برگردانیم، باید سرانجام در اموری متوقف شود؛ زیرا طی کردن سلسله بی‌نهایتی از استدلال غیر ممکن است. اما آیا هر علم و معرفتی قابل اثبات است؟ پاسخ ارسطو به این پرسش منفی است. «معرفت به اصول بی‌واسطه، غیر قابل اثبات است؛ زیرا اگر ضروری باشد که نسبت به اولیات و اموری که برهان از آنها آغاز می‌شود، معرفت داشته باشیم، و اگر باید تسلسل در یک زمان در اصل‌های بی‌واسطه متوقف شود، این اولیات باید ضرورتاً غیر قابل اثبات برهانی باشند» (A ۷۲).

به هر حال، مبنای ارسطویی را می‌توان چنین خلاصه کرد:

«۱. برخی قضایا وجود دارند که واقعاً پایه‌ای هستند؛ یعنی پذیرفتن آنها بدون استوار ساختن آنها بر قضایای دیگر معقول است؛

۲. فقط قضایای بدیهی و قضایایی در این زمره قرار می‌گیرند که صدقشان یا صرفاً با فهم واژه‌ها و اجزایشان معلوم می‌شود، یا از طریق به کار گرفتن یک یا چند حس؛

۳. همه قضایای غیر پایه‌ای باید به طور مستقیم یا غیر مستقیم بر مبنای قضایایی پذیرفته شوند که واقعاً پایه‌ای هستند» (پلانتینگا، ص ۵۲).

تقریر آکوئیناس از مبنای ارسطویی

آنچه در مورد خلاصه مبنای ارسطویی گفتیم، درباره مبنای ارسطویی آکوئیناس نیز صدق می‌کند؛ اما آکوئیناس در زمینه سازوکار ادراک حسی، تبیینی خاص ارائه می‌کند که با بیان ارسطو در این باب کمی تفاوت دارد. وی معتقد است که ادراک حسی سه مرحله اصلی دارد. برای مثال، هنگامی که یک لیوان در برابر قوه بینایی شخص قرار می‌گیرد، نخستین مرحله فرآیندی که به ادراک آن می‌انجامد، این است که نوع‌های^۱ محسوس لیوان توسط یک واسطه - مانند هوا - از لیوان به شخص منتقل می‌شود و شخص آن صور را از طریق دریافت نفسانی دریافت می‌کند.

1. Species.

مرحله دوم ادراک حسی در قوه شناختی‌ای اتفاق می‌افتد که او تخیل^۱ می‌نامد. به عقیده آکوئیناس، «تخیل، نوع‌های محسوس را از حواس دریافت می‌کند و به صور خیالی تبدیل می‌کند. در مرحله بعد، عقل صورت کلی را از صورت خیالی واقع در تخیل انتزاع می‌کند. این امر کلی انتزاع شده، خود صورتی از لیوان است، اما بیشتر صورتی «جوهری» است تا عرضی» (استامپ، ۱۹۹۹: صص ۱۷۱-۱۷۲).

ولی این تبیین با مشکلات بزرگی مواجه است؛ از جمله اینکه انتزاع کردن که به عقل نسبت داده شده است، ابهام دارد، و مهم‌تر اینکه اگر در ادراک حسی لیوان، صور لیوان برای قوای شناختی ما تا زمانی پردازش می‌شوند که عقل، لیوان کلی را با صور خیالی خصوصیات عرضی لیوان حس شده پیوند می‌دهد و ادراک حسی لیوان در این مرحله صورت می‌گیرد، دیگر تفاوت ادراک حسی با تخیل یا یادآوری چه خواهد بود؟ بر این اساس، این نظر چندان بی‌وجه نیست که در فلسفه آکوئیناس اساساً بحث از ادراک حسی و آشنایی مستقیم بی‌مورد است.

اما باید دید که بر پایه این نوع نگاه مبتنی بر صورت به تجربه، برداشت آکوئیناس از میناگرایی چگونه است. برطبق نظر بیشتر مفسران، آنچه آکوئیناس با عنوان میناگرایی از آن یاد می‌کند، تقریباً مشابه چیزی است که ارسطو مطرح می‌سازد؛ کما اینکه وی در بسیاری از مسائل دیگر نیز تا حد فراوانی پیرو ارسطوست. آکوئیناس هم مانند ارسطو معرفت حقیقی را معرفت علمی یا (scientia) می‌داند؛ یعنی معرفتی که از طریق قیاس برهانی اثبات می‌شود، و قیاسی که خود مقدمات آن معلوم هستند. لازمه معرفت علمی، مقدماتی است که بی‌واسطه و بدون استنتاج شناخته می‌شوند؛ چراکه در غیر این صورت، یا با تسلسل (پس‌رفت) بی‌نهایتی^۲ از موارد شناخت مواجه می‌شویم یا در دور می‌افتیم، که بطلان هر دو آشکار است. اصول اولیه قیاس برهانی، حقایق ضروری هستند؛ یعنی قضایایی که در آنها ارتباطی ضروری میان مفاهیم موضوع و محمول وجود دارد. «برای ادراک یا فهم یک اصل اولیه لازم است که این ارتباط ضروری را دریابیم و برای این کار باید ابتدا دارای مفاهیم کلی‌ای باشیم که توسط واژه‌های موضوع و محمول بیان می‌شوند. بر این اساس، آکوئیناس معتقد است که برای به دست آوردن این‌گونه مفاهیم باید نوع‌ها یا صور معقول اعیان را از انفعالات حسی حاصل از ادراک حسی

1. Phantasia.
2. Infinite Regress.

آنها انتزاع کنیم. در این صورت، نهایتاً شناخت اصول اولیه مبتنی بر ادراک حسی است، هرچند که از حیث معرفتی بر ادراک حسی استوار نیست» (روتلیج، ص ۳۷۳).

اما شماری از مفسران نیز به برخی ناهماهنگی‌ها در مبنای آکوئیناس اشاره کرده‌اند؛ مانند لیونور استامپ.^۱ به زعم وی، «کسانی که مبنای آکوئیناس را به آکوئیناس نسبت می‌دهند، معتقدند که بنیادهای معرفت در نظر آکوئیناس، همانند ارسطو، محصول قضایایی هستند که برای حواس بدیهی‌اند و یا اصول اولیه «شناخت» هستند که فی‌نفسه معلوم‌اند. اما آکوئیناس صریحاً می‌پذیرد که از آنجا که گاهی ادراک حسی مربوط به یک شیء متفاوت با خود شیء است، می‌توان نتیجه گرفت که حواس گاهی اشیا را متفاوت با آنچه اشیا واقعاً هستند، به ما گزارش می‌دهند و بنابراین، به واسطه حواس درباره اشیا دچار اشتباه می‌شویم. استامپ از این سخن آکوئیناس چنین نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان این دیدگاه را به او نسبت داد که قضایای بدیهی حسی واقعاً باورهای پایه‌ای‌اند» (استامپ: ص ۲۶۶).

آکوئیناس معتقد است که اصول اولیه بر دو قسم‌اند: اصول اولیه عام و اصول اولیه خاص.^۲ اصول اولیه عام، اصولی است که شخص به محض اینکه اجزا و واژه‌های آن را به‌درستی می‌فهمد، درمی‌یابد که باید صادق باشد. اما این احتمال وجود دارد که اجزای آن را به‌درستی نفهمد؛ مثلاً قضیه «خدا وجود دارد»، فی‌نفسه (از حیث غایت‌شناختی) معلوم است. در این قضیه اگر واژه «خدا» را به‌درستی بفهمیم، وجود ضروری و بساطت او را تصدیق خواهیم کرد؛ اما چه‌بسا این واژه برای شخص خاصی معلوم نباشد؛ بنابراین، امکان دارد که ضد آنچه برای ما در حکم اصل اولیه مشترک است، برای شخصی دیگر چنین باشد و در نتیجه، هیچ تضمینی وجود ندارد کسی که با اصول مشترک خود شروع می‌کند، به شناخت دست یابد. آکوئیناس همانند ارسطو درباره اصول اولیه خاص - که مخصوص هر علم‌اند، معتقد است که این اصول از طریق استقرا حاصل می‌شوند و سپس در برهان قیاسی به کار می‌روند. اما پرسش اینجاست که «چه تضمینی وجود دارد که آنچه شناسنده به عنوان اصل اولیه خاص به کار می‌برد، چیزی باشد که به طور یقینی معلوم است؟ گذشته از این، تضمینی وجود ندارد که آنچه اصل اولیه خاص محسوب می‌شود اساساً صادق باشد، زیرا از راه استقرا به دست آمده است، و می‌دانیم که

1. Eleonore Stump.

۲. ارسطو نیز در (B ۸۸) همین تفکیک را مطرح می‌کند.

نابسندهگی استقرا مورد تصدیق خود آکوئیناس است» (همان، ص ۲۲۹).

آنچه استامپ در رد میناگرایی آکوئیناس مطرح می‌کند، اولاً در باب ارسطو نیز صادق است، و ثانیاً در واقع انتقاداتی است که می‌توان به نظریه میناگرایی سنتی وارد ساخت. هر دو ایراد اخیر، باور پایه‌ای را نقد کرده‌اند. دو ایراد اخیر را نه تنها استامپ، بلکه بسیاری از منتقدان میناگرایی سنتی بر این نظریه وارد ساخته‌اند و در واقع از مهم‌ترین ایرادهای وارد بر میناگرایی است؛ اما ارسطو و به تبع او آکوئیناس، به این دو نکته مهم توجه داشته‌اند. ایراد اول امروزه به طور جدی به این صورت مطرح است که چگونه ممکن است باورهای پایه‌ای، توجیه خود را در خودشان داشته باشند و به اصطلاح خود - موجه باشند؟

در پاسخ به این ایراد گفته‌اند که بدهت قضایای پایه‌ای به حدی است که اگر قوای ادراکی شخص ایراد نداشته باشد، حتماً آنها را تصدیق می‌کند و به هیچ نحو نمی‌توان از تصدیق آنها سر باز زد. افزون از این، انکار قضایای پایه‌ای اساساً هرگونه بحث و اندیشه را غیر ممکن می‌سازد؛ مثلاً کسی که اصل تناقض - که به نظر می‌رسد در نظر ارسطو، تنها اصل اولیه مشترک یا عام است - را انکار می‌کند، حتی در انکار آن نیز از اصل تناقض استفاده می‌کند؛ به عبارت دیگر، باورهای پایه‌ای خطاناپذیر^۱ هستند. اصل خطاناپذیری را می‌توان چنین بیان کرد: «باور P برای شخص S خطاناپذیر است، اگر و تنها اگر برای S محال باشد که در حالی که آن باور خطاست، به آن معتقد باشد» (پولاک، ۱۳۸۵: ص ۸۹).

البته این پاسخ خود با نقدهای جدی مواجه است؛ از جمله اینکه اصل فوق نمی‌تواند در باب باورهای تجربی به کار رود؛ چراکه باورهای تجربی خطاناپذیر نیستند. اینجاست که فهم نظر ارسطو و آکوئیناس درباره قضایای بدیهی تجربی و اساساً شناخت تجربی بسیار دشوار می‌نماید. یکی از پاسخ‌ها به ایراد اخیر این است که در نظر ارسطو، استقرا می‌تواند در برخی موارد، یقینی و نتیجه‌بخش باشد؛ یعنی اگر فاعل شناسا بتواند به واسطه استقرا از ساحت حس عبور کند و در پس شیء، نوس یا صورت عقلی آن را شهود کند، شناخت یقینی از آن شیء به دست می‌آورد. این تفسیر، رنگ و بوی افلاطونی دارد و در عین حال، هر فیلسوفی که مانند آکوئیناس به نظریه صورت ارسطو پایبند باشد، در تبیین مشاهده و تجربه حسّی با این‌گونه مشکلات مواجه خواهد شد؛ مشکلاتی که در بالا در باب سازوکار حصول ادراک حسّی نزد

1. Incorrigibile.

آکوئیناس گفته شده. مشکلات اخیر همگی از یکجا سرچشمه می‌گیرند؛ یعنی حصول معرفت حسی به واسطه صور نوعیه. گفتنی است که اکام به‌خوبی متوجه این نکته شده بود.

تقریر اکام از میناگرایی

نام اکام با نومینالیسم^۱ پیوند یافته است و از این جهت، برخلاف ارسطو، معمولاً رئالیست مستقیم به شمار می‌آید. اگرچه او در مقابل تجربه‌گرایی معتدل ارسطو و آکوئیناس، تجربه‌گرایی مستقیم را مطرح می‌سازد، در پاره‌ای از موارد همچنان زیر سلطه ارسطوست؛ برای نمونه، شناخت علمی را می‌پذیرد و بر بسندگی شناخت به طور کلی تأکید می‌کند، و مانند ارسطو معتقد است که ذهن انسان هنگام تولد همچون لوح سفیدی است و هیچ امر فطری قابل کشفی در آن وجود ندارد.

با نزدیک شدن ارسطو به پایان حیات خویش و دور شدن از افلاطون، تجربه‌گراتر می‌شود و حتی در اواخر عمر، خویشتن را یکسره وقف پژوهش‌های تجربی می‌کند؛ اما در یک نگاه کلی به اندیشه ارسطو به‌آسانی نمی‌توان جایگاه تجربه را در اندیشه وی تعیین کرد. در این میان، نظریه صورت^۲ مانع اصلی تجربه‌گرا دانستن ارسطوست. آنچه اکام را بیش از همه از ارسطو و سنت ارسطویی جدا می‌کند، رد نظریه صورت و دفاع از واقع‌گرایی مستقیم است. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، در آرای ارسطو، یقینی بودن مشاهده و تجربه منوط به این است که مشاهده و تجربه چیزی مانند یک لیوان، عاملی شود برای شهود نوس و صورت لیوان، که حقیقت شیء را تشکیل می‌دهد. این دیدگاه کاملاً در تقابل با واقع‌گرایی مستقیم قرار دارد. مطابق واقع‌گرایی مستقیم، ذهن می‌تواند عالم واقع را آن‌گونه که هست و بدون هیچ واسطه‌ای بشناسد.

از این‌رو، به نظر می‌رسد که اگرچه می‌توان نوعی تجربه‌گرایی معتدل را در اندیشه ارسطو ردیابی کرد، این تجربه‌گرایی با نوعی تجربه‌گرایی افراطی که اکام از آن دفاع می‌کند، تفاوت‌های فراوانی دارد.

در بحث از میناگرایی در اندیشه اکام باید نخست دیدگاه او را در باب نحوه حصول معرفت بررسی کرد. به عقیده اکام، فرآیند معرفتی همواره در قالب مواجهه مستقیم میان موجودات جزئی آغاز می‌شود. ذهن شناسا واجد قوه حس و قوه عقل، (هر دو) است. شناخت یک شیء جزئی مانند اسب یا میز برطبق یک زنجیره علی انجام می‌گیرد. ابتدا در بخش حسانی ذهن،

1. Nominalism.

شهود حسی صورت می‌گیرد. مراد وی از شهود حسی، شناخت حسی است که بدون هیچ واسطه‌ای انجام می‌گیرد و خود متعلق شناسایی مستقیماً برای فاعل شناسا شناخته می‌شود. آن شهود نیز همراه با خود شیء در بخش عقلانی ذهن باعث پدید آمدن حالات واقعی خاصی می‌گردد؛ حالاتی که آکام آنها را «شهود عقلانی» می‌نامد. بدیهی است که در شناخت شهودی تجربی، ذهن موجودات را بی‌واسطه می‌شناسد، و این شناخت چنان واضح و یقینی است که نفس شیء را به طور شهودی درک می‌کند. ذهن با این شهود به بودن یا نبودن موجودات عینی و افعال آنها حکم می‌کند (ایلخانی، ۱۳۸۲: ص ۵۳۰). شهود حسی بسیار قابل اعتماد است و فقط خداوند می‌تواند از امور معدوم، برای ما شناخت ایجاد کند (استامپ، ۱۹۹۹: ص ۱۹۳). در نظریه اکام درباره شناخت، تأکید بر این است که «شهود شامل "بدهت" است که به طور ضمنی دلالت بر این دارد که گزاره مورد باور، لزوماً صادق است»^۱.

بنابراین، اگر کیوان نسبتِ درستی با احمد داشته باشد (او را از فاصله مناسب، در حالت بیداری و... ادراک کند)، طبیعتاً در ذهن کیوان کنش عقلانی خاصی روی می‌دهد؛ به این صورت که شناخت شهودی او از احمد نیز موجب این احکام می‌گردد که احمد وجود دارد، قدبلند است، کنار در ایستاده است و... چنین احکامی هرچند جزئی‌اند، مستلزم وجود برخی مفاهیم کلی از قبیل بلندقد بودن، وجود داشتن و... هستند. به اعتقاد اکام، این مفاهیم نیز از طریق همان شهود انضمامی و با طی همان فرآیندهای طبیعی ایجاد می‌شوند. هنگامی که کیوان کنشی شهودی بروز می‌دهد که معلول یک شخص خاص موجود در جهان است، در ذهن او کنش‌های عقلانی بسیط اشتقاقی دیگر ایجاد می‌شود. اکام کنش‌های مذکور را «شناخت انتزاعی» می‌نامد. این کنش‌های جدید به خودی خود حاوی حکم تجربی درباره وجود نیستند و به همین دلیل باید گفت که از وجود و عدم انتزاع می‌شوند. اما به واسطه نوعی هم‌شکلی^۲ که با خود شیء خارجی دارند، ممکن است از طریق ذهن باز نمایانده شوند یا اثر شیء را در غیاب آن در ذهن حفظ کنند. بنابراین، علائم کلی طبیعتاً یا به منزله اعیان ذهن ساخته شده‌اند یا به مثابه کنش‌های انتزاعی. اکام اعتقاد دارد که در هر دو حالت، حاصل کار، مفاهیم ذهنی است. به عقیده او، مفاهیم کلی همواره به صورت علی مشتق می‌شوند. هر شناخت انتزاعی از یک شیء،

1. www.iep.utm.edu.

2. Isomorphism.

متأخر از شناخت شهودی آن شیء است. پس شهود ناعقلانی و مفاهیم انتزاعی عبارت‌اند از واژه‌ها و علائم ذهنی بسیط که هر یک به طور طبیعی، یک یا چند موجود جزئی در جهان را باز می‌نمایانند. این علائم ذهنی بسیط به محض تولید می‌توانند به واسطه علل طبیعی یا از طریق اراده کسی که آنها را پردازش می‌کند، با یکدیگر ترکیب شوند و شناخت‌های مرکب، از قبیل قضایای ذهنی را به وجود آورند. قضیه ذهنی عبارت است از توالی ساختارمند علائم و واژه‌های ذهنی. چنین ترکیب گزاره‌ای از طریق کنش دریافتی مرکب عقل تشکیل می‌شود. علائم ذهنی مذکور معمولاً چندان دوام نمی‌آورند؛ اما هنگام از بین رفتن، اثرهایی از خود بر جای می‌گذارند. ما خاطراتی عقلانی از آن آثار را حفظ می‌کنیم. کنش‌های انتزاعی به نحو علی، درون ذهن، نظام‌ها و آرایش‌های مطابق با عین را ایجاد می‌کنند تا در آینده، کنش‌های مشابهی را تشکیل دهند. این نظام‌ها و آرایش‌های شناختی، خود با کیفیات واقعی ذهن معادل‌اند. پس یک مفهوم کلی در آینده نیز در ذهن موجود خواهد بود.

بر این اساس، اکام علوم را مجموعه‌ای از «ملکات عقلانی»^۱ واقع در ذهن شناسنده خاص می‌داند. شاید بتوان گفت که در نظریه اکام، «ملکه» نقشی را ایفا می‌کند که «صورت» در نظریه رایج در سنت ارسطویی برعهده دارد؛ ولی در عین حال با آن کاملاً متفاوت است.

پس، در تبیین اکام، برخلاف تبیین ارسطویی، آنچه قوه عقل در ابتدا حاصل می‌کند، یک امر کلی نیست؛ بلکه برای مثال، هنگامی که کیوان را می‌بینیم، ابتدا شناخت شهودی حسی از کیوان - که معلول خود کیوان است - به وجود می‌آید و سپس شناخت شهودی عقلی از آن حاصل می‌شود.

اما اکام پدیده خطا را چگونه تبیین می‌کند؟ پیش از این دیدیم که امکان خطا در ادراک حسی می‌تواند مبنای ارسطویی را به شدت متزلزل کند. اکام از یکسو معتقد است که امکان خطا در شناخت شهودی وجود ندارد، به گونه‌ای که حتی خدا نیز نمی‌تواند علت شناخت شهودی‌ای باشد که به حکمی کاذب منجر می‌شود، و از سوی دیگر اعلام می‌کند که اگر به دنبال یک شناخت شهودی به طور طبیعی یک حکم ایجاد شود، حکم مذکور همواره صحیح خواهد بود. او در این باره می‌گوید: «شناخت شهودی به خودی خود برای ایجاد حکمی صادق درباره وجود یا عدم اشیا کفایت می‌کند» (همان). اما نمی‌توان انکار کرد که ما خطا می‌کنیم. اکام

1. Intellectual habitus.

در تبیین این مسئله از یک مثال کمک می‌گیرد. پس نقش‌های^۱ ناشی از خورشید را در نظر بگیرید. شخص حتی پس از روگرداندن از خورشید نیز معتقد است که پس‌نقشی را می‌بیند؛ در حالی که آنچه وی می‌بیند، چیزی جز خطای نوری نیست. به عقیده اکام، در این مورد، شخص شناخت شهودی از یک امر معدوم و لاموجود دارد، و این شناخت شهودی از یک امر معدوم به حکم کاذب می‌انجامد.

حال باید دید که آیا می‌توان اثری از مبنایگرایی سنتی در آرای اکام یافت یا نه؟ به نظر می‌رسد بهترین روش این باشد که ببینیم آیا سه شرط اصلی مبنایگرایی در تبیین اکام از معرفت وجود دارند یا نه؟ شرط نخست این است که برخی قضایا وجود دارند که خود - موجه هستند و توجیه خود را از قضیه‌ای دیگر اخذ نکرده‌اند. از مطالب پیش‌گفته کاملاً آشکار است که به اعتقاد اکام، شهود حسی، یقینی و بدیهی است. افزون بر این، همان‌گونه که پیش‌تر دیدیم، آنچه در پی شهود حسی و در مرحله شهود عقلانی در قالب احکام مربوط به بود یا نبود اعیان انجام می‌گیرد، نمونه بارزی از قضایایی است که بدیهی و خود - موجه‌اند. در عبارتی که در نوشته‌های فلسفی^۲ آمده است، اکام بر بداهت این قضایا تأکید می‌کند.

شرط دوم مبنایگرایی سنتی این است که صدق قضایای بدیهی، یا صرفاً با فهم واژه‌ها و اجزایشان معلوم می‌شود یا از طریق به کار گرفتن یک یا چند حس. اندکی تأمل در مطالب پیشین آشکار می‌سازد که تبیین اکام از سازوکار حصول معرفت با این شرط نیز قابل جمع است. علاوه بر این، اکام از تصدیقات یا احکامی بدیهی بحث می‌کند که شاید بتوان گفت مرادش همان بدیهیات عقلی یا اصول اولیه مشترک در فلسفه ارسطو هستند. به زعم او، احکام بدیهی دارای سه شرط‌اند: ۱. صادق‌اند؛ ۲. عقل ما راهی جز تصدیق آنها ندارد؛ ۳. عقول دیگر در صورتی که دارای قوه شناختی یکسان با عقل ما باشند، راهی جز تصدیق آنها ندارند (کارگر، ۱۹۹۹: ص ۲۰۸).

مطابق شرط سوم، همه قضایای غیر پایه‌ای باید به طور مستقیم یا غیر مستقیم بر مبنای قضایایی پذیرفته شوند که واقعاً پایه‌ای هستند، و این کار از طریق استنتاج انجام می‌گیرد. حال

1. Afterimages.

2. Boehner, Ockham, *Philosophical Writings*, London, Nelson, 1957.)

بخش کوتاهی از این اثر را می‌توان در نشانی زیر یافت:

www.humanities.inq.au/Ockham/0pge2560.html

باید دید که آیا اکام استنتاج عقلی را می‌پذیرد یا نه؟ چون - حتی در نوشته‌های غربی - هنگام بحث از اکام بر سازوکار شناخت از منظر وی تأکید می‌شود، معمولاً در این باب به طور مستقل بحث نشده است؛ ولی از میان اقوال او می‌توان مطالبی را استنباط کرد.

همان‌گونه که گفتیم، اکام ذهن آدمی را واجد دو قوه حس و شهود می‌داند و خود قوه عقل را که جزء عقلانی نفس است، دارای کارکردهای متنوع و گسترده‌ای تلقی می‌کند و همه این کارکردها را ذیل عنوان «شناخت انتزاعی» جمع می‌کند. او شناخت انتزاعی را دارای گستره‌ای وسیع می‌شمارد؛ چنان‌که همه افعال انتزاعی شناخت را شامل می‌شود (همان: ص ۲۰۷). از جمله این افعال، استنتاج است؛ برای نمونه، او در باب بدیهیات معتقد است که اعمال مرتبط با بدیهیات در دو دسته جای می‌گیرند: ۱. اعمالی که نتیجه استنتاجی را فراهم می‌کنند که به طور بدیهی معتبرند و معلول اعمال مربوط به تصدیق بدیهی مقدماتش هستند؛ ۲. اعمالی که معلول فهم واژه‌ها و اجزای خود گزاره‌ای هستند که تصدیق می‌شود.

بنابراین، اکام استنتاج را به منزله یکی از کارکردهای عقل می‌پذیرد. افزون بر این، همان‌گونه که پیش‌تر گفته شد، وی در باب «ملکات» معتقد است که به محض تولید می‌توانند به واسطه علل طبیعی یا از طریق اراده کسی که آنها را پردازش می‌کند، با یکدیگر ترکیب شوند و شناخت‌های مرکب، از قبیل قضایای ذهنی را به وجود آورند.

به نظر می‌رسد که هر سه شرط اساسی مبنای‌گرایی ارسطویی در آرای اکام نیز یافت می‌شوند. از این رو، بسیاری از مفسران آرای اکام، از جمله کارگر، تبیین وی از شناخت را مبنای‌گرایانه می‌دانند (کارگر: ۱۹۹۹). اما باید به این نکته بسیار مهم نیز توجه کرد که در مبنای‌گرایی ارسطویی، استنتاج از مقدماتی انجام می‌گیرد که کلی‌اند؛ یعنی با استفاده از صورت‌های موجود در عقل. اما همچنان‌که می‌دانیم، اکام نظریه صورت را به شدت رد می‌کند. وی معتقد است که در نظریه صورت، عقل کاملاً منفعل است و صرفاً پس از درک کلیات می‌تواند جزئیات را بشناسد؛ در حالی که در تبیین وی، عقل مسیر عکس را می‌پیماید. اما دلیل اصلی اینکه اکام نظریه صورت را رد می‌کند، از موضع نومیالیستی او ناشی می‌شود. با آنکه اسطو با نظریه مثل افلاطون به شدت مخالفت می‌کند، در این مورد با افلاطون هم‌عقیده است که کلی صرفاً مفهومی ذهنی یا حالتی از بیان لفظی نیست؛ «زیرا مطابق [امر] کلی، در ذهن ذات نوعی در شیء (عین) وجود دارد، هرچند این ذات به حالت جدا خارج از ذهن موجود نیست... کلی متعلق علم است... کلی واقعی است، نه تنها در ذهن، بلکه همچنین در اشیا نیز واقعیت دارد...» (کاپلستون،

۱۳۷۵: ص ۳۴۶). به بیان دیگر، «کلی یک مفهوم است؛ اما این مفهوم، ماهیت یا طبیعتی عقلی است که افراد واقعاً به طور فردی از آن بهره‌مند شده‌اند. ذهن این ماهیت را انتزاع کرده و در احکام و قضایا آن را به کار می‌برد. بدین ترتیب، ماهیت انسانی بنفسه موجود نیست؛ اما افراد انسان آن را به طور واقعی صاحب‌اند و این ماهیت به وسیله مفهوم کلی انسان نمایش داده شده است» (ایلخانی، ۱۳۸۲: ص ۵۳۲).

در مقابل، ویلیام اکام با جمع‌آوری برخی از دلایلی که گذشتگان در رد کلیات بیان کرده بودند، از جمله دلایلی که خود ارسطو در رد نظریه مثل ابراز داشته بود، نظریه صورت را رد کرد: «کلی را اگر بنفسه موجود بگیریم، یک فرد خواهد بود، و این تناقض است. از طرف دیگر، وضع کلی برای تبیین فرد، در حقیقت تبیین نیست؛ دو برابر کردن موجودات است (برخلاف اصل صرفه‌جویی)، و بالاخره، قرار دادن کلی در اشیای فردی و به انتزاع کلی را از آنها بیرون کشیدن، باز فردی ساختن کلی است (برهیه، ۱۳۷۷: ص ۲۸۴).

اکام «انسان» را صرفاً یک مفهوم می‌داند. مراد او از مفهوم، «یک فعل مفهومی، ارجاعی و مرتبط با کثرتی از موضوعات جزئی است... فعل شناختی است که... کیفیت به طور واقعی درون یک سوژه است؛ یعنی دارای وجودی سوژکتیو در نفس است که رابطه‌ای بر اساس شباهت با موجوداتی که نشان می‌دهد و بیان می‌کند، دارد» (ایلخانی، ۱۳۸۲: صص ۵۳۲-۵۳۳).

نظریه صورت ارسطو تا دوران ویلیام اکام در قرون وسطی غلبه تام داشت؛ اما ظهور نومی‌نالیسم به واسطه اکام، شرایط را تغییر داد؛ به نحوی که تا امروز نومی‌نالیسم در قالب فلسفه تحلیلی، هرچند در جامعه‌ای نو، به حیات خود ادامه می‌دهد.

پیگیری نظریه آشنایی مستقیم در معرفت‌شناسی ویلیام اکام

«مطابق نظریه سستی آشنایی مستقیم درباره توجیه غیر استنتاجی، در صورتی دارای توجیه غیر استنتاجی برای باور داشتن p هستیم که این اندیشه که p را در حالی دارا باشیم که با اندیشه‌هایی که با این امر واقع که p ، مطابقت می‌کنند، مستقیماً آشنا باشیم» (فیومرتن، ۲۰۰۶: ص ۱۲۸). نکته مهم در باب شناخت حاصل از آشنایی مستقیم این است که «مبنای‌ترین تجربه‌ای که در داشتن باورهای فعلی نهفته است، یک آگاهی تأملی یا دریافتی درجه دوم نسبت به تحقق آن باور نیست، و صرفاً یک آگاهی غیر شناختی نیز نیست که نتواند ماهیت خاص آن باور و مضمون آن را نشان دهد؛ بلکه نوعی آگاهی ذاتی و سازنده از مضمون تصدیقی و قضیه-ای آن باور است» (بونجور، ۱۳۸۴: ص ۹).

مدافعان نظریه آشنایی مستقیم، بنیادی بودن قضایای پایه‌ای را از خود - موجه بودن، بی‌نیاز از توجیه بودن یا خطاناپذیر بودن آنها نمی‌دانند؛ زیرا هیچ کدام از این سه ویژگی را قابل دفاع نمی‌شمارند؛ بلکه معتقدند که این موضوع از آشنایی مستقیم با قضایای پایه‌ای ناشی می‌شود.

امر جنجال برانگیز در این نظریه، تعیین معنای دقیق «آشنایی مستقیم» است. برای این منظور، اغلب مدافعان آشنایی مستقیم به مثال‌ها متوسل می‌شوند. یکی از بهترین مثال‌ها در این باب، اقسام معینی از حالات ذهنی است؛ برای نمونه، هنگامی که من در زانوی خود دردی را احساس می‌کنم، شناخت من نسبت به آن درد از نوع آشنایی مستقیم است. شناخت من از درد زانوی خود متفاوت است با شناخت من از چیزی مانند اینکه شما در زانوی خود دردی را احساس می‌کنید. مثال دیگر، شناخت از حقایق بسیط ضروری است؛ همانند این شناخت که مثلث سه ضلع دارد. مدافع نظریه آشنایی مستقیم به نحوی وجود خصوصیات غیر رابطی را می‌پذیرد؛ چیزی که در فلسفه ذهن به شدت مردود است. خصوصیات غیر رابطی، ویژگی‌هایی هستند که تحقق آنها به وجود بیش از یک طرف نیاز ندارد.

اکنون باید دید که آیا نظریه اکام با این برداشت از نظریه آشنایی مستقیم مطابقت دارد؟ خاطرنشان شد که به عقیده اکام، فرآیند معرفتی همواره در قالب مواجهه مستقیم میان موجودات جزئی آغاز می‌شود. ذهن شناسا واجد قوه حس و قوه عقل (هر دو) است. مواجهه مستقیم، شهود حسی را در پی دارد، و شهود حسی شهود عقلی را. شهود مورد نظر اکام تقریباً همان چیزی است که مدافعان نظریه آشنایی مستقیم مد نظر دارند؛ ولی در نظریه صورت، این‌گونه شهود و مواجهه مستقیم جایی ندارد. در شناخت شهودی، ذهن موجودات را بی‌واسطه می‌شناسد. همین بی‌واسطه بودن شناخت سبب یقینی بودن و بدهت آن می‌شود؛ امری که هم اکام و هم مدافعان نظریه آشنایی مستقیم در آن هم‌رأی هستند.

نکته اساسی اینجاست که آنچه نظریه آشنایی مستقیم را متمایز می‌سازد، تأکید بر شناخت بی‌واسطه اندیشه‌هایی است که با امور واقع مورد نظر مطابقت دارند. تأکید بر بی‌واسطه بودن این شناخت، همان چیزی است که اکام در شهود مد نظر دارد. در مقابل، در نظریه صورت، همواره صورت‌ها واسطه شناخت قرار می‌گیرند و از این‌رو شناخت بی‌واسطه - آن‌گونه که در نظریه آشنایی مستقیم مطرح است - وجود ندارد.

اما آنچه بیش از همه نظریه اکام را خدشه‌پذیر می‌سازد، بسط دامنه اموری است که انسان با آنها آشنایی مستقیم دارد. بسیاری از مدافعان نظریه آشنایی مستقیم، شناخت قضایایی از قبیل

«اکنون روز است» و «درخت در مقابل من قرار دارد» را مصداق آشنایی مستقیم نمی‌دانند یا دست‌کم در این مورد محتاط هستند؛ زیرا اگر چنین کنند، با دشواری‌های رفع ناشدنی مواجه می‌شوند؛ اما اکام با تبیین خاصی که از خطا ارائه می‌دهد، شناخت ما از امور پیش‌گفته را مصداق آشنایی مستقیم می‌شمارد. البته برخی از مدافعان قرائت مبتنی بر آشنایی مستقیم از میناگرایی پاسخی ارائه داده‌اند که با موضع اکام بسیار هماهنگ است. این گروه معتقدند که «من ممکن است درباره محیط اطرافم به خطا روم؛ اما آیا ممکن است درباره خصیصه تجربه‌های حسی خودم نیز به خطا روم؟» (پولاک، ۱۳۸۵: ص ۸۵).

نتیجه‌گیری

به نظر می‌رسد با آنکه سازوکار حصول معرفت نزد آکوئیناس با آنچه ارسطو در این باب بیان می‌کند متفاوت است، همچنان آن نوع میناگرایی را که در ارسطو به‌وضوح مشاهده می‌شود، حفظ کرده است. بنابراین، همان ایرادهای اساسی وارد بر تبیین ارسطو در باب قضایای مبنایی تجربی، بر تبیین آکوئیناس نیز واردند. از آنجا که نظام معرفتی آکوئیناس، همانند نظام معرفتی ارسطو در سلطه نظریه صورت است، اساساً در این دو نظام معرفتی، مشاهده تجربی - آن‌گونه که در فلسفه جدید و نزد تجربه‌گرایان مشاهده می‌شود - جایی ندارد، هرچند کاملاً بی‌اعتبار نیست.

اساساً یکی از مشکلات اصلی معرفت‌شناسی ارسطو و فلاسفه متأثر از وی، تعیین جایگاه دقیق مشاهده تجربی و استقرا است. فلسفه ارسطو و فلسفه آکوئیناس، فلسفه صورت‌اند. از این رو، شناخت امور تجربی به واسطه شناخت صور انجام می‌گیرد؛ ولی این نظریه با نظریه آشنایی مستقیم - که بر بی‌واسطه بودن شناخت اندیشه‌های مطابق با امور واقع مورد نظر تأکید می‌کند - چندان قابل جمع نیست.

اما ویلیام اکام با رد نظریه صورت و بر اساس تبیین خاص خود از سازوکار حصول معرفت، نخستین بار بود که میناگرایی تجربی را با ابتنا بر آنچه امروزه به نظریه «آشنایی مستقیم» مشهور است، ارائه کرد. در دوران معاصر، معرفت‌شناسان بزرگی مانند راسل و فیومرتون، این نظریه را تنها راه دفاع از میناگرایی تلقی می‌کنند. گرچه تبیین اکام از شناخت تجربی اشکالات بسیاری دارد، یکی از مهم‌ترین ابعاد نوآورانه آن، ارائه صورتی خام از نظریه آشنایی مستقیم است.

منابع و مأخذ:

- ۱- ایلخانی، محمد (۱۳۸۲)، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*، تهران، انتشارات سمت.
- ۲- ارسطو (۱۳۷۸)، *ارگانون*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، مؤسسه انتشارات نگاه.
- ۳- برهیه، امیل (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد*، تهران، خوارزمی.
- ۴- بونجور، لورنس (۱۳۸۴)، *به سوی دفاع از مبنای تجربی، ذهن، فصل‌نامه تخصصی معرفت‌شناسی و حوزه‌های مرتبط*، سال ششم، شماره چهارم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۵- پولاک، جان، و کراز، جوزف (۱۳۸۵)، *نظریه‌های امروزی شناخت*، قم، بوستان کتاب.
- ۶- شمس، منصور (۱۳۸۴)، *آشنایی با معرفت‌شناسی*، تهران، انتشارات طرح نو.
- ۷- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات سروش و علمی - فرهنگی.
- 8_ Aristotle, (1984). *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University.
- 9_ Fumrton, R. (2006). *Epistemology*, NewYork: Blackwell Press.
- 10_ Karger, E. (1999). "Ockham's misunderstood theory of intiutive and abstractive cognition", in: Spade, P.Vincent(ed). *The Cambridge companion to Ockham*, Cambridge University Press.
- 11_ Plantinga, A. (1983). "Reason and belief in God", in Alvin plantinga and Nicholas Wolterstorft, *faith and Rationality*, NoterDam.
- 12_ *Routledge Encyclopedia of philosophy* (1998). 3rd vovol.3, Rotledge.
- 13_ Stump, E. (1999). "The mechanisms of cognition: Ockham on mediating species" in: Spade, P.Vincent(ed)., *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press.
- 14_ _____ (2002). *Aquinas*. Routledge.
- 15_ Taylor.Alfred Edvard (1988), *Aristotle*, Oxford press.
- 16_ www.humanities.mq.edu.au/Ockham/0pge5260.html.
- 17_ www.iep.utm.edu.