

وجود کلیات از دیدگاه ویلیام اکام

محمد رصافی¹
محسن جوادی²

چکیده

دیدگاه اکام درباره نحوه وجود کلیات به نام نام‌گرایی در تاریخ فلسفه مشهور است. نام‌گرایی نهضتی نوپدید در عرصه شناخت است که در مقابل واقع‌گرایی حداکثری و افراطی مطرح شد و در انتهای قرون وسطی از سوی ویلیام اکام بسط یافت. در این مقاله نام‌گرایی اکام بررسی و سپس برخی از مهم‌ترین مبانی آن خواهیم پرداخت. ایده «استره اکام» ابزار مناسبی در اختیار او گذاشت تا بتواند بسیاری از موجودات انتزاعی و متافیزیکی از جمله کلیات عینی و ذهنی را نفی کند. همچنین، با اتخاذ تجربه‌گرایی مستقیم در باب شناخت و نفی انواع محسوس و معقولی که آکویناس و دیگر واقع‌گرایان بدان معتقد بودند، هرگونه ذات خارجی و نیز انگاره‌های عام ذهنی را نفی و مفاهیم عام ذهنی را در حد یک کارکرد منطقی و یک نشانه ذهنی تفسیر کرد.

کلمات کلیدی: اکام، نام‌گرایی، واقع‌گرایی، تیغ اکام، ذات، ماهیت، کلی.

moh.rassafi@gmail.com
moh_javady@yahoo.com
تاریخ پذیرش: 91/12/20

¹ پژوهشگر مؤسسه بین‌المللی مطالعات اسلامی
² استاد، فلسفه دانشگاه قم
تاریخ دریافت: 91/10/10

ویلیام اکام (1280-1348 William of Okcham) از الهی‌دانان و فیلسوفان برجسته قرن چهاردهم و رقیب اصلی توماس آکویناس در 1280 میلادی در روستایی به نام اکام در یکی از مناطق اطراف لندن به نام سوری (Surry) به دنیا آمد.¹ حدود سال 1310 دانشجوی دانشگاه آکسفورد می‌شود. وی روی متن درسی الهیاتی پیتر لمبارد (Peter Lombard) کار کرد و شرحی بر آن نگاشت. اما با ناتمام گذاشتن تحصیلاتش در آکسفورد و بازگشت به لندن، شروعی را بر ایساغوجی فرفوربوس، مقولات ارسطو، فیزیک ارسطو و برخی از دیگر کتاب‌های او نگاشت. همچنین، رساله‌هایی کوتاه در باب تقدیر و علم پیشین الهی تدوین کرد و نیز برخی مباحث آزاد الهیاتی (Quodlibeta) را ترتیب داد و در پایان این دوره، کتاب خلاصه منطق (Summa of Logic/SL)² را که مهم‌ترین کتاب منطقی اوست نگاشت. (King, 2005, p.3)

اکام از کار مدرسیان متقدم بر خودش آگاهی وسیعی داشت و ارسطو را نیز خوب می‌شناخت. او گرایش واقع‌گرایی (Realism) را به نقد کشید و کوشید تا این گرایش را به یاری بازخوانی منطق ارسطویی و نظریه شناخت خود مغلوب و کلاً واقع‌گرایی را انحراف از ارسطوگرایی واقعی تلقی کند. (کاپلستون، 1388، ج 3، ص 55) و در نهایت نظریه نام‌گرایی (Nominalism) را جایگزین آن نمود.³ در حقیقت اکام بر این باور است که نام‌گرایی او تفسیر درست منطق و فلسفه ارسطویی است. زیرا شجره فرفوربوس و مقولات ارسطو هیچ کدام به چیزهایی که واقعاً وجود دارند راجع نیست. آنها با الفاظ یا با طبقه‌بندی‌های مفهومی ما سر و کار دارند. (کاپلستون، 1387، ص 139-138)

نظریه اکام تأثیرات شگرفی بر حرکت نام‌گرایی پس از خود بر جای گذاشت و اکام قهرمان نام‌گرایی لقب گرفت و از این رو بررسی مبانی نظریه او یکی از ضروریات فلسفی است. در این مقاله بیشتر مبانی معرفت‌شناختی نظریه نام‌گرایی اکام تبیین و مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. از آن جهت که تبیین دیدگاه اکام درباره وجود کلیات عینی به نوعی در گرو تبیین مبانی معرفت‌شناختی نظریه نام‌گرایی است، بدین جهت به این مبانی پرداخته می‌شود.

مقدمه

«راه نو» اصطلاحی است که به بهترین شیوه، حاکی از نهضت نومیالیستی در قرن چهاردهم است. کم و بیش «راه قدیم» (Via Antiqua) را سر برآورد و گسترش یافت و همواره نامش با ویلیام اکام گره خورده است. این راه، همان راه نو یا راه جدید (Via Moderna) است که پیروان آن مسحور

تجدد بودند و در مقابل واقع‌گرایی موضع گرفتند. دانشگاه آکسفورد در قرن 14 تحت نفوذ راه نو بود؛ هرچند بعداً واکنش منفی و عمدۀ علیه راه نو در همین آکسفورد روی داد.

یکی از نتایج نهضت راه نو، نفی کلیات ارسطویی و افلاطونی است. «استره اکام» که در عبارات او چنین بیان شده است: «کثرت نباید بدون ضرورت فرض گرفته شود.» (Ockham, 1991, p.521) یا «آنچه می‌توان با مفروضات کمتر انجام داد با مفروضات بیشتر کار بی‌په‌ده‌ای است.» (Moody, 1967, p.307) می‌گوید: اگر کلیاتی که در سطح زبان مورد استفاده قرار می‌گیرند (اسمای عام و محمولات) بدون توسل به مثل افلاطونی یا کلی طبیعی ارسطویی تبیین شوند، دیگر فرض کلیات افلاطونی و ارسطویی کثرتی است که هیچ ضرورتی ندارد.

البته رئالیسم فقط با ایده تیغ اکام مورد انکار قرار نگرفت؛ مسأله فقط این نبود که اکام بگوید وجود امور کلی در خارج امری زاید و غیر ضروری است که می‌توان آن را حذف کرد. اکام نگرانی عمیق-تری نسبت به رئالیسم داشت و بر این باور بود که رئالیسم اساساً نظریه‌ای غیر منسجم است. عدم انسجام، جدی‌ترین اشکال و اتهامی است که فیلسوفان علیه یک تئوری به کار می‌برند. زیرا معنایش این است که این تئوری دارای تناقض است و تناقض نیز مسلماً درست نیست. وی بیان می‌کند که رئالیسم نمی‌تواند درست باشد. زیرا این نظریه بیانگر آن است که «ذات کلی» یک چیز واحد و در عین حال متکثر است. صورت انسانیت یک چیز است. زیرا همه انسان‌ها همین صورت را دارند، ولی در عین حال همین صورت، متکثر است. زیرا فراهم آورنده ساختار غیر دیداری (Invisible) و عقلانی هر یک از انسان‌ها است و این یعنی تناقض. (Ockham, Opera Philosophica, II, pp.11-12) او برای رد ذوات کلی، شاهدی الهیاتی نیز ارائه می‌کند که نشانگر دل‌بستگی او به مسائل کلامی در حل و فصل مناقشات مربوط به مسأله کلی است:

بر اساس رئالیسم، خداوند قادر نیست یک ذات فردی را نابود کند مگر آنکه دیگر افراد آن نوع را نیز از بین ببرد. زیرا اگر او بخواهد یک فرد را نابود کند به ناچار باید آن کلیتی را نیز که به نحو ذاتی در فرد موجود است از بین ببرد. و در نتیجه کلی‌ای را که در آن فرد و دیگر افراد است نابود کند و افراد دیگر نیز بدون کلی نمی‌توانند موجود باشند. (Ibid, p.51)

از این کلام اکام و نیز از تعبیرات دیگرش به دست می‌آید که او وحدت کلی طبیعی را عددی می‌داند نه نوعی. فهم کلی طبیعی به این شیوه در قرون وسطی در بین واقع‌گرایان افراطی رایج بود و نقدهای جدی مخالفان رئالیسم، مستند به همین برداشت آنها بوده است و اساساً شعله‌ور شدن

مباحث مربوط به کلیات و صف آرای نام‌گرایان در مقابل واقع‌گرایان به دلیل شکل‌گیری نوعی رئالیسم افراطی در اوائل قرون وسطی تحت تاثیر آرای افلاطونیان و نوافلاطونیان بود. فلاسفه و متکلمان اولیه قرون وسطی با رئالیسم ارسطویی آشنا نبودند و هر چه بود مناقشاتی بود بین رئالیست‌های افلاطونی و مخالفان آنها، زیرا تا قبل از قرن 13 میلادی هنوز آثار فلسفی ارسطو به زبان لاتین ترجمه نشده بود. بوئتیوس (480-525) در ابتدای قرون وسطی برخی از آثار ارسطو را ترجمه کرد «و لکن متأسفانه نتوانست آن را به آخر برساند و فقط موفق شد که کتاب ایساغوجی فرفورزیوس و کتاب مقولات و کتاب عبارت و بالاخره تحلیل‌های اول و دوم و طوبیقا و رد بر سوفسطائیان را ترجمه کند و بر آنها شرح بنویسد ... کار بوئتیوس در ترجمه و تفسیر آثار افلاطون و ارسطو ناتمام ماند و تا قرن سیزدهم کسی آن را دنبال نکرد.» (برهیه، 1380، ص 63 و 64) در نبود آموزه‌های فلسفی ارسطو، آموزه‌های افلاطونی که از طریق نوافلاطونیان صریح‌تر و اشرافی‌تر شده بود و در بستر اندیشه‌های مسیحیت در خدمت برخی اغراض کلامی نیز قرار گرفته بود در نهایت به رئالیسم افراطی منجر شد. این نوع از رئالیسم بر سیر اندیشه در سال‌های اولیه و میانی قرون وسطی غلبه داشت و به همین جهت تبیین صحیح و دقیقی از رئالیسم ارسطویی، حتی پس از آشنایی با نظریات فلسفی او در قرن 13، ارائه نشد و در حقیقت نظریه او در میان مناقشات نفس‌گیر بین طرفداران رئالیسم افراطی و مخالفان آنها کمرنگ می‌نمود و به همین دلیل بر سر تفسیر دقیق نظر ارسطو اختلاف داشتند.

رئالیسم افراطی

از منظر تاریخی، پس از طرح سؤالات فرفورزیوس در باب شأن وجودی کلیات⁴، بوئتیوس ضمن ترجمه آثار فرفورزیوس به زبان لاتین، جوابی به این سؤالات داد که از آن نوعی مفهوم‌گرایی یا نام‌گرایی استشمام می‌شد. «بوئتیوس معتقد بوده است که مقولات ارسطو و تمام منطقی که از آن ناشی شده منحصرأ مربوط است به الفاظ نه به اشیا از این جهت که الفاظ دال بر اشیا است؛ و ایساغوجی (مبحث کلیات خمس) هم جز تقسیم‌بندی پنج صدا یا پنج لفظ نیست که با آنها اشیا را بیان می‌کنند.» (برهیه، 1380، ص 93)

اولین و قدیمی‌ترین واکنشی که در قرون وسطی به این نگرش پدید آمد (که البته به نحو کم رنگ‌تر از قبل نیز وجود داشت) رئالیسم افراطی بود. براساس رئالیسم افراطی، که زیر بنای فکری بسیاری از فلاسفه و الهی‌دانان مسیحی بود، نظام اندیشه و نظام وجود برون ذهنی دقیقاً متناظرند. بنابراین، تصور ما از انسان (که یک مفهوم کلی است) متناظر با واقعیت برون ذهنی واحدی است که البته بر خلاف

نظر افلاطون، مفارق از افراد انسان نیست و درونی آنهاست. «نتیجه‌اش این است که افراد انسانی، مثلاً بالعرض با یکدیگر متفاوتند. برخی از متفکران قرون وسطی صریحاً چنین نتیجه‌ای را می‌پذیرفتند. زیرا معتقد بودند وقتی خدا کودکی را می‌آفریند، ویژگی جدیدی از جوهر موجود قبلی ایجاد می‌کند، نه اینکه یک جوهر جدید پدید می‌آورد.» (کاپلستون، 1388، ج 2، ص 195)

بنابراین، رئالیسم افراطی بر این فرض مبتنی است که متناظر با هر اسمی (عام یا خاص) واقعیتی متمایزیکی محقق است. (کاپلستون، 1378، ص 41) از اشکالات اکام بر آنها به دست می‌آید که آنان برای همه اسما (عام یا خاص، جوهری یا عرضی) واقعیت محقق را در نظر می‌گیرند؛ حتی مثلاً معتقدند برای فوقیت یا تحتیت یک حقیقت مشترک عینی وجود دارد.

آنسلم قدیس از جمله کسانی بود که به رئالیسم افراطی اعتقاد داشت⁵ و از یک لحاظ می‌توان نزاع اصلی در مسأله کلیات را میان طرفداران و مخالفان او دید. روسلین در مقابل این نحوه از رئالیسم بار دیگر با توجه به آرای بوئیوس، علم مخالفت با آن را برافراشت و آن گونه که از نقدهای آنسلم بر روسلین بر می‌آید، به نوعی نام‌گرایی افراطی کشیده شد.⁶ روسلین می‌گفت فقط افراد موجودند و تمایزی که در منطق میان جنس و نوع و جوهر و کیفیت گذاشته شده فقط تمایزی لفظی در گفتار آدمی است. نام‌گرایان در نقد رئالیسم افراطی فقط به تعدیل آن اکتفا نکردند و از آن گذشتند و به نام‌گرایی رسیدند که نقطه مقابل واقع‌گرایی است.

سه گرایش اصلی در باب کلیات

در مقابل واقع‌گرایی دو بدیل وجود دارد: مفهوم‌گرایی (Conceptualism) و نام‌گرایی (Nominalism). خود واقع‌گرایی نیز دو روایت افلاطونی و ارسطویی دارد. واقع‌گرایی به این معناست که در ازای کلیات معقول ذهنی، حقایق عام در خارج از ذهن وجود دارد. از نظر افلاطون، در ازای هر یک از کلیات مفهومی در ذهن، یک مثال مجرد وجود دارد و مجموع این مثال‌ها عالم مثل را تشکیل می‌دهند. اما ارسطو، ضمن نقد نظریه مثل، تبیین متفاوتی از مرجع کلیات ارائه می‌کند و بر این باور است که مرجع کلیات مفهومی، صور نوعی یا همان کلیات طبیعی است که به صورت معنوی در اشیا حضور دارند و ساختار معقول آنها را تشکیل می‌دهند. کلی طبیعی در هر شیء ای عدداً متفاوت ولی نوعاً متحد است؛ به گونه ای که هر گاه صورت نوعیه و طبیعت یک فرد را تجرید و در ذهن آورید با صورت نوعیه و طبیعتی که از فرد مشابه دیگر به دست می‌آورد هیچ گونه تمایزی نخواهد داشت هر چند عدداً متفاوتند. حکمای مشا این مطلب را چنین بیان می‌کنند که کلی طبیعی موجود است به وجود افراد و

نسبت آن به افراد نسبت آبا به ابنا است نه نسبت اب واحد به ابنا. (طباطبایی، مرحله‌ی خامسه، الفصل الثانی)

در مقابل واقع‌گرایی، عده‌ای بر این باورند که وجود کلی طبیعی به مثابه مرجع کلیات مفهوم، مشکوک و غیر قابل دفاع است. جهان خارج آکنده از اشیا و افراد است و هیچ امر کلی و عامی در خارج وجود ندارد و لی ذهن در عملیات شناخت از برخی اشیا مشابه، مفاهیمی عام و کلی می‌سازد. مفهوم‌گرایان باید توضیح دهند که چرا و چگونه ذهن از امور منفرد خارجی، مفاهیمی عام و کلی و به پشتوانه آنها اسمای عام را تشکیل می‌دهد. نوعاً جان لاک را فیلسوفی مفهوم‌گرا دانسته‌اند که سعی کرده است صورت‌بندی خوبی از مفهوم‌گرایی ارائه کند. مفهوم‌گرایی در قرون وسطی نیز در آرای فیلسوفانی همچون آبلارد به چشم می‌خورد، ولی نظریات و اندیشه‌های لاک در این زمینه صراحت و وضوح بیشتری دارد.⁷

نام‌گرایی با نفی مدعیات هر دو نظریه قبلی پا به عرصه وجود گذاشت و مدعی شد که کلی نه یک مفهوم عام ذهنی است و نه یک موجود عام عینی بلکه یک «نشانه»، یک «کارکرد منطقی»، و یک «هویت صرفاً زبانی» است.

اکام تنها فیلسوف قرون وسطایی است که به قدر کافی و به تفصیل در این موضوع سخن گفته و مبانی نام‌گرایی را تبیین کرده و شأن او در بین نام‌گرایان مانند شأن ارسطو در بین واقع‌گرایان است.

نظریه شناخت اکام

در باب شناخت، اکام از تجربه‌گرایی واقع‌گرایانه⁸ مستقیم (Direct Realist Empiricism) دفاع می‌کند. این نظریه، شناخت اشیا را فقط از طریق شناخت شهودی (Intuitive Cognition) (ارتباط مستقیم با خود شی) ممکن می‌داند نه از طریق مفاهیم. (Stump, 2006, p.181)

اکام به تبع ارسطو هرگونه مفاهیم فطری را نفی می‌کند. زیرا به باور او تنها از راه مشاهده است که می‌توانیم کیفیات اشیا را بشناسیم. وی همچنین از آرای ارسطویی رایج عبور می‌کند و میانجی‌گری مفاهیم را بین دریافت‌کننده (فاعل شناسا) و جهان خارج نمی‌پذیرد و به همین جهت نظریه شناخت او به «رنالیسم مستقیم» معروف است. (Moody, 1967, p.307) براساس رنالیسم مستقیم، هر وقت شما با یک سیب قرمز مواجه شوید، قرمزی آن سیب باعث می‌شود شما آگاه شوید که آن سیب قرمز است. این توضیح شاید به نظر واضح باشد، اما مشکلاتی را پدید می‌آورد که عده‌ای از فلاسفه بزرگ قرون وسطی مجبور شدند به نظریه بازنمایی شناخت (Representationalism) روی آورند.

یکی از اشکالات اساسی رئالیسم مستقیم آن است که ما گاه اشیائی را درک می‌کنیم که فی‌الواقع موجود نیستند مثل اوهام و خواب و رؤیا. در خطاهای دیداری نیز مسلماً درک ما با جهان خارج منطبق نیست. پس این گونه نیست که شناخت همواره در ارتباط مستقیم ذهن با خارج حاصل شود؛ لذا نظریه باز نمودی، که خود نوعی شناخت تجربی به شمار می‌آید، برای حل این مشکل پیشنهاد شد. به نظر مدافعان این نظریه، انسان‌ها جهان را از طریق برخی واسطه‌های ذهنی یا انگاره‌ها (Representations) می‌شناسند که در قرون وسطی به آن انواع محسوس و معقول می‌گفتند. توماس آکویناس یکی از بهترین تبیین‌ها را درباره شناخت باز نمودی ارائه کرده است. شناخت شهودی اکام در مقابل شناخت باز نمودی توماس آکویناس شکل می‌گیرد. اکام نه تنها به نقد آرای آکویناس می‌پردازد بلکه نظریه‌ای کاملاً متفاوت و با نتایج دیگر ارائه می‌کند. (Stump, 2006, p.168)

توماس در باب شناخت و شناخت‌شناسی کاملاً مشابهی است و در مقابل آگوستین و سنت نوافلاطونی پیش از خود قرار دارد. طبق نظر آکویناس هرگاه شیء‌ای را ادراک می‌کنیم صورت‌های عرضی آن ابتدا به هوا (به عنوان یک رسانه) منتقل می‌شود.⁹ هوا این صور را به نحو معنوی دریافت می‌کند؛ یعنی هرچند آنها را در خود می‌پذیرد اما به شکل آنها در نمی‌آید. مثلاً وقتی رنگ قرمز یک سیب را می‌بینیم هوا قرمز نمی‌شود هر چند که این کیفیت را در خود حفظ می‌کند. پس از آن که رسانه (هوا)، صور عرضی مدرک را در خود پذیرفت، آنها را به شکل رمزها و علاماتی به آلات حسی منتقل می‌کند و همین امر موجب شکل‌گیری انواع محسوس (Sensible Species) در حواس می‌شود. البته این انواع محسوس فقط واسطه شناختند و از اینجا تا شناخت واقعی راهی طولانی باید رفت. در مرحله بعد قوه خیال (Phantasia) این صور محسوس را دریافت و آنها را به صور خیالی تبدیل می‌کند. تا اینجا فقط اعراض شیء است که به شکل صور خیالی در اختیار فاعل شناسا قرار گرفته است و ماهیت جوهری شیء هنوز کسب نشده است. به عبارت دیگر تا اینجا فقط یک صورت خیالی نصیب ما شده است که قابل صدق بر کثیرین نیست. صورت خیالی یک انسان، یا مربوط به یک انسان سفید است یا انسان سیاه، بلند قد یا کوتاه قد، زن یا مرد؛ مربوط به هر کدام که باشد حاکی از دیگری نخواهد بود. بنابراین، ما هنوز محتاج آن هستیم که به مفهومی قابل صدق بر کثیرین (مفهوم کلی) برسیم. اگر به مفهوم انسان به عنوان حیوان ناطق دست یابیم شامل همه انسانها خواهد بود؛ چون این مفهوم حاکی از ماهیت یا ذات (Essence) انسان است. (Copelston, 1993, Vol. 2, p.109) صورت شیء تا وقتی که در شیء قرار دارد جزئی است و صرفاً معقول بالقوه اما وقتی که این

صورت به وسیلهٔ قوهٔ عقل در نفس ناطقه تحقق پیدا کند، کلی و بالفعل معقول است. (MacDonald, 1993, p.161)

جهت کسب ماهیت جوهری، عقل با توسل به انتزاع، صورت جوهری را از دل صورت خیالی بیرون می‌کشد. محصول این مرحله، پدید آمدن انواع معقول (Intelligible Species) در ذهن است. این انواع معقول نیز به صورت معنوی در عقل پذیرفته می‌شوند. سپس عقل آن انواع را به مفهوم بدل می‌کند که آکویناس آن را التفات معقول (Intellected intention) می‌نامد. در این مرحله است که شناخت واقعی حاصل می‌شود و شناسا می‌تواند مفهوم شیء را در پیوند با آنچه در حس آمده است آگاهانه بیابد.

بنابر آنچه گفته شد، تا رسیدن به شناخت عقلی، حد اقل سه نوع واسطه از نظر آکویناس وجود دارد: انواع در رسانه (مثل هوا)، انواع محسوس (در اندام حسی فاعل شناسا)، و انواع معقول که در مرحله نهایی در عقل پدیدار می‌شوند. اکام از همان ابتدا هر سه مورد را رد کرد و دلیل او نیز این بود که فرض این واسطه‌ها زاید و غیر ضروری است و بدون آنها نیز می‌توان به شناخت حسی و عقلی دست یافت. (Panaccio, 2004, p.29)

در نظریه بازنمودی، عموماً عقیده بر این است که انواع معقول انتزاعی، از ماهیات عینی سرچشمه می‌گیرند. شما یک سبب را وقتی می‌توانید به عنوان یک سبب در نظر بگیرید که ماهیت سبب؛ یعنی سبب بودن، از طریق انواع محسوس (صورت‌های عرضی) و سپس انواع معقول در ذهن شما شکل گرفته باشد و ذهن با انتزاع یک ذات معقول از سبب، درک صحیح و کاملی از سبب به شما ارائه کند. سپس شما همه سبب‌های جزئی را به خوبی می‌شناسید. نکتهٔ مهم در این نظریه آن است که انواع معقول خود منبعث از ماهیات عینی‌اند و اساساً در نظریات رئالیستی، ماهیات خارجی (طبیعی) زیر بنای معقولات به شمار می‌آیند.

در مقابل این نظریه، اکام بر این باور است که ما خود افراد را به صورت مستقیم از طریق شناخت شهودی ادراک می‌کنیم و در این مواجههٔ مستقیم، هم شناخت حسی برای ما حاصل می‌شود و هم شناخت عقلی¹⁰ و هیچ نیازی به وساطت انواع محسوس و معقول نیست؛ آن‌گونه که آکویناس می‌گفت. (کاپلستون، 1388، ج 3، ص 76)

شناخت شهودی (حسی و عقلی)

از نظر اکام، شناخت یک فرایند چند مرحله‌ای است. شناخت شهودی و شناخت انتزاعی هر کدام به حسی و عقلی تقسیم می‌شوند. شناخت شهودی (چه حسی و چه عقلی) مستلزم ارتباط علی بین جهان خارج و ذهن انسانی است. ذهن انسان در حین شناخت شهودی کاملاً منفعل است (به نظر اکام). اشیای بیرونی باعث می‌شوند که ما از وجودشان آگاه شویم و همین شناخت شهودی است که اعتقاد ما به آنها را توجیه می‌کند. شهود یعنی ارتباط و فهم مستقیم؛ اگر این ارتباط مستقیم بین حواس و ابژه برقرار باشد اکام آن را شهود حسی می‌نامد و اگر بین عقل و ابژه باشد آن را شهود عقلی می‌نامد. بنابراین، می‌توان در اینجا شهود حسی و عقلی اکام را دو شعبه از علم حضوری دانست که در فلسفه اسلامی رواج دارد. البته در آثار اکام و کلا در آثار متکلمان این بحث مطرح نشده است که ارتباط مستقیم با ابژه آیا مستلزم مجرد مدرک و مدرک هست یا خیر؟ «در نهایت اکام، که خود را شارح ارسطو می‌داند، بر اساس نظریه شناخت شهودی‌اش ثابت می‌کند که غیر از «جزئیات و افراد» چیزی وجود ندارد و این نتیجه‌ای است که نه تنها آکویناس که خود ارسطو نیز با آن موافق نیست.» (ژیلسون، 1377، ص 69-70)

در شناخت حسی فقط احساس حضور ابژه است و بس. اما در شناخت شهودی عقلانی یک امری افزون بر احساس حضور وجود دارد و آن حکم به وجود ابژه است؛ یعنی انسان در شناخت شهودی عقلانی یک سبب مثلاً علاوه بر احساس آن در دست خود، به وجود و حضور آن نزد خود و نیز به کیفیات آن حکم می‌کند¹¹، اما توجه به این نکته لازم است که این حکم یک حکم مفهومی نیست بلکه حضوری است که در ادامه بیشتر توضیح می‌دهیم. بنابراین، شناخت شهودی، فاعل شناسا را قادر می‌سازد تا در باب وجود یا عدم متعلق شناخت و نیز همه قضایای امکانی مربوط به آن حکم صادر کند.

این نکته را در خلال مباحث آتی تذکر می‌دهیم که از نظر اکام شناخت شهودی عقلی به معنای شکل‌گیری زبان در ذهن انسان است. به تعبیر دیگر، در مرحله شناخت حسی¹² هنوز قوه ناطقه انسان به فعلیت نرسیده است، اما به محض اینکه کودک رشد لازم را به دست آورد و بتواند شناخت عقلی کسب کند همین شناخت عقلی، فرایند به فعلیت رسیدن قوه ناطقه او را نشان می‌دهد. دلیل این امر آن است که شناخت عقلی از نظر اکام ملازم با صدور حکم است: حکم به وجود ابژه و نیز حالت یا حالاتی که دارد. صدور حکم نیز مستلزم قضیه است و قضیه مستلزم موضوع و محمول. بنابراین، در ضمن شناخت شهودی عقلی، حدود و واژگان (و به تعبیر اکام ترم‌های) ذهنی ساخته می‌شوند و سپس حکم صادر می‌شود. بنابر این جهت تشکیل یک قضیه و حکم ذهنی باید این مراحل طی شود: 1. دریافت حسی یک ابژه، 2. تشکیل حدود (ترم‌های) ذهنی در

مرحلهٔ عقلانی،³ حکم به ثبوت حد محمول برای حد موضوع که این کار نیز در مرحله شناخت عقلی انجام می‌گیرد. مرحلهٔ دوم در حقیقت مانند پلی ارتباطی بین شناخت حسی و تشکیل قضیه عمل می‌کند. یکی از مهم‌ترین تفاوت‌های اکام با آکویناس و امثال او در همین شناخت شهودی عقلی نهفته است. اکام برای ناآل شدن به شناخت عقلی (یعنی فعلیت یافتن قوه ناطقه)، وساطت مفاهیم مستقل از زبان را نمی‌پذیرد. اما آکویناس معتقد است که پیدایش «انواع معقول» در ذهن منجر به پیدایش برخی مفاهیم عام می‌شود و سپس ذهن واژگان ذهنی را برای این مفاهیم وضع می‌کند. این دو نوع نگرش تفاوتی اساسی در مسائل مربوط به شناخت ایجاد می‌کند.

شناخت انتزاعی

به جز شناخت شهودی (حسی و عقلی)، اکام از شناخت انتزاعی (Abstractive) سخن می‌گوید. شناخت انتزاعی نیز مانند شناخت شهودی به دو قسم حسی و عقلی تقسیم می‌شود. به عبارت دیگر، هر یک از شناخت‌های حسی و عقلی ممکن است به یکی از دو صورت: شهودی و انتزاعی در ذهن پدید آیند. در شناخت حسی اگر ابژه نزد حواس حاضر باشد، شهودی حسی است، اما اگر فقط خاطره آن در ذهن مجسم شود، انتزاعی حسی خواهد بود. همچنین، اگر ابژه نزد عقل حاضر نباشد، شناخت انتزاعی (شناخت مفهومی) حاصل می‌شود. یکی از فرق‌های اساسی شناخت شهودی عقلی و شناخت انتزاعی عقلی آن است که در شناخت انتزاعی به وجود یا عدم ابژه حکم نمی‌شود. (Knuuttila & Karakkainen (ed.), 2008, pp.154-155)

شناخت حسی معمولاً همراه با شناخت عقلانی است؛ لذا معمولاً وقتی چیزی را از طریق شناخت حسی می‌یابیم همزمان، شناخت عقلی حکم به وجود آن می‌کند. اما در کودکان و یا حیوانات شناخت عقلی همراه با شناخت حسی نیست. حیوانات فاقد شناخت شهودی عقلی‌اند. زیرا اگر عکس یا تصویری از یک سیب را جلوی یک اسب بگیریم آن را واقعی تلقی می‌کند و به طرف آن می‌رود تا آن را بخورد. حتی این کار را تکرار و پس از اینکه خسته شد آن را رها می‌کند. ولی هیچ‌گاه نمی‌فهمد که چرا چنین است.¹³

بر این اساس می‌توان الگوی گام‌های مختلف در فرایند شناخت را این طور ترسیم کرد:

شناخت عقلی	شناخت حسی	شیء مادی ←
<p>شهودی: مانند ایجاد حدود ذهنی «سیب» که بلافاصله یک حکم نیز به دنبال خواهد داشت: «اینجا یک سیب هست.»</p> <p>انتزاعی: مانند تداعی حدود ذهنی «سیب» بدون حکم به وجود آن.</p>	<p>شهودی: مانند دیدن یک سیب</p> <p>انتزاعی: مانند خاطره غیر مفهومی از یک سیب</p>	

مفهوم کلی

اکام بجز واژگان و قضایای ذهنی چیزی به نام مفاهیم و انواع معقول را که پشتوانه این واژگان باشد نمی‌پذیرد. ذهن مستقیماً با ابژه مرتبط می‌شود و در فرایند شناخت عقلی، آن را متعین می‌کند و یک اصطلاح یا حد ذهنی برایش در نظر می‌گیرد. سپس شناخت انتزاعی به برخی از این حدود ذهنی، حالت عمومیت اعطا می‌کند. «اکام در باب کلیات نمی‌پذیرد که در ذهن یک صورت یا مفهوم تشکیل شود که خود همین صورت یا مفهوم وصف کلیت را داشته باشد. خود اکام از اینکه کلی را یک ایده (idea) بنامد امتناع می‌کند.» (Tornay, 1936, p.256) اکنون می‌خواهیم چگونگی این عمومیت بخشی را قدری توضیح دهیم.

نزاع اکام با افرادی مانند آکویناس یک نزاع لفظی نیست. آکویناس و دیگر رئالیست‌ها وقتی می‌گویند مفهومی از سیب دریافت کردم، منظورشان آن است که صورت معقولی از مؤلفه‌های تشکیل دهنده سیب (همان انواع معقول به تعبیر آکویناس) از سیب خارجی به ذهن منتقل شده است. اما وقتی اکام می‌گوید مفهومی از سیب دریافت کردم، منظورش آن است که سیب خارجی، از طریق شناخت عقلی، در ذهن من اثری گذاشته و این اثر عبارت است از حالتی انفعالی که ذهن در مواجهه با سیب، به خود می‌گیرد. به عبارت ساده، گویا در هر شناخت عقلی، یک قالب ذهنی مناسب با ابژه تشکیل می‌شود. این قالب همان چیزی است که اکام آن را ترم یا حد ذهنی می‌نامد. ذهن در هر مواجهه شهودی، یک قالب و ترم ذهنی برای ابژه در ذهن ایجاد می‌کند که این قالب اولاً انفعالی است و ثانیاً مستند به دریافت انواع معقول نیست. این قالب و ترم ذهنی را می‌توانیم به «تعین یک مفهوم در ذهن» نیز تعبیر کنیم. اما باید متوجه باشیم که «تعین مفهوم ذهنی» را بر اساس مبانی اکام تفسیر کنیم. همین تعینات مفهومی است که قوه ناطقه انسان را تشکیل می‌دهند.

نتیجه موضع اکام این خواهد بود که خود شناخت عقلانی بخش اساسی و اصلی زبان ذهنی را تشکیل می‌دهد و می‌تواند در مقام موضوع یا محمول قرار گیرد و کارکرد دلالتی بیابد. بنابراین، نمی‌توان شناخت عقلی را امری جدای از زبان ذهنی تلقی کرد. این نوع تلقی اکام که زبان ذهنی را به اعماق ذهن کشاند و دیگر جایی برای هویت ذهنی مستقل از زبان باقی نگذاشت بسیار مهم و شگفت‌انگیز بود که البته خود اکام به تفصیل وارد آن نشده است. (Panaccio, 2004, p.12)

اما اگر مفهوم ذهنی، مستند به انواع معقول نیست، چگونه پس از قطع ارتباط با ابژه می‌تواند آن را به درستی بازنمایی کند. جواب آن است که اکام مفاهیم ذهنی (ترم‌ها و حدود ذهنی) را نشانه می‌داند. ذهن وقتی یک قالب ذهنی از یک ابژه درست کرد، هر گاه دوباره متوجه این قالب شود، این قالب و ترم ذهنی مانند یک نشانه، ابژه را تداعی می‌کند. اکام با نشانه خواندن مفاهیم راه خود را با ارسطو و آکویناس و کلاً رئالیست‌ها جدا می‌سازد. از نظر او، مفهوم انسان در ذهن اصلاً با ذات و ماهیت انسان‌های خارجی شبیه¹⁴ و یکسان نیست. زیرا اصلاً چنین ذات مشترکی در خارج وجود ندارد. پس مفهوم ذهنی انسان چیست؟ جواب اکام آن است که یک نشانه است¹⁵ این نظر اکام را می‌توان در ضمن یک مثال این چنین بیان کرد که فرض کنید شما برای مرتب و منظم کردن کتابخانه شخصی خود، کتاب‌های فلسفی را در یک قسمت از کتابخانه بچینید و حرف الف را نشانه آن قسمت قرار دهید. کتاب‌های کلامی را نیز در قسمت دیگر و حرف ب را نشانه این گونه کتاب‌ها قرار دهید و همین‌طور بقیه کتاب‌ها. در این صورت حرف الف نشانه‌ای است که می‌تواند هر یک از کتاب‌های فلسفی را تداعی کند. اما آیا می‌توان قبول کرد که حرف الف نشان‌دهنده واقعیت و ذات کتاب‌های فلسفی است؟

این مطلب هنوز نیازمند توضیحات بیشتری است. اما قبل از آن باید ماهیت مفهوم را نیز از نظر اکام بررسی کنیم. بر اساس نظریه اکام، مفهوم انسان همان عمل اندیشیدن به انسان است و این اندیشیدن یک ویژگی واقعی است که در ذهن جریان دارد. به نظر می‌رسد این نظریه دقیقاً همان چیزی است که در بین برخی متکلمان مسلمان به نام «نظریه اضافه» مطرح شده است.

اکام می‌گوید: «مسلم است که هیچ کلی، ذات نیست هر چند درک می‌شود. هر کلی فقط یک معقول نفسانی است که البته این معقول نفسانی بنابر نظر مختار، از خود عمل فهمیدن متفاوت نیست. بنابراین، تعقلی که با آن من یک انسان را می‌فهمم و درک می‌کنم، نشانه‌ای طبیعی برای انسان-هاست، همان‌طور که ناله، نشانه طبیعی درد یا غم و اندوه است.» (Spade, 2007, p.157, Quoted)

(from Ockham) از آنچه گذشت معلوم شد مفهوم در نظر اکام فقط یک نشانه است که هیچ حکایتی از ذات و ماهیت خارجی ندارد.

حل مسأله کلی در نظام اکام و کشف مبانی نام‌گرایی او در شناخت انتزاعی و به عبارت دیگر در نحوه مفهوم سازی نهفته است. «در بیان نظریه اکام در همین حد، باید نکات دقیقی را هم که او پیرامون چگونگی ساخته شدن علائم ذهنی کلی به وسیله تأثیر متصل و مداوم علائم ذهنی جزئی یاد آور شده است، به حساب آوریم. البته جای انکار نیست که تلاش بی سابقه اکام در زمینه روان شناسی او را به این پیشرفت نائل ساخت.» (زیلسون، 1377، ص 77)

فرایند مفهوم سازی

بررسی فرایند مفهوم‌سازی از نظر اکام علاوه بر آنکه پیوند و ارتباط مباحث قبلی را روشن می‌سازد، مبانی شناختی نام‌گرایی اکام را نیز نشان می‌دهد. مفهوم‌سازی از نظر اکام به این شکل است که ذهن یک اثر و حالت خاص از ابژه می‌پذیرد و به عبارت دیگر به شکل او در می‌آید. وقتی تجربه‌ای از شناخت یک سیب پیدا کنیم، در ذهن این حالت باقی می‌ماند و ذهن آماده است در شرایط مشابه به همین حالت درآید. این آمادگی ذهنی در اثر یک عادت یا حالت یا ملکه ذهنی به وجود می‌آید.¹⁶ در صورت حصول شرایط مناسب، عادت روانشناختی، ذهن را به تجدید شناخت انتزاعی متمایل می‌سازد. وقتی یک عمل جدید شناختی حاصل شد دوباره عادت روانشناختی دیگری که شبیه عادت اول است پدید می‌آید و بدین ترتیب یک زنجیره در ذهن شکل می‌گیرد. هر یک از حلقه‌های این زنجیره، عادت شکل یافته قبلی را تقویت می‌کند. از نظر وجودی، همه این عادات روانشناختی، کیفیات منفرد ذهنی‌اند. (پس هنوز هیچ مفهوم عام ذهنی در ذهن پدید نیامده است) اما همان‌طور که قبلاً تذکر داده شد وقتی تماس مستقیم ابژه با ذهن قطع شود این شناخت به اعتبار خود باقی است؛ با این تفاوت که دیگر حکم به وجود ابژه نمی‌شود و به یک شناخت انتزاعی تبدیل می‌گردد. تا اینجا ما یک زنجیره از شناخت‌های انتزاعی داریم که هر کدام عدداً غیر از دیگری است. پس از قطع شناخت شهودی عقلی، عقل در مرحله شناخت انتزاعی، یک کار ویژه‌ای نیز انجام می‌دهد و آن رصد کردن اطلاعات است که اکام این خاصیت شناخت انتزاعی را شناخت ثبتی (Recordative) نامیده است.

شناخت انتزاعی با یک تأمل ثانوی درمی‌یابد که هر ابژه مشابه دیگری نیز که از طریق شناخت شهودی به ذهن ارائه شود در همین قالب و حد ذهنی جای می‌گیرد، هر چند عدداً متفاوت است. بنابراین، حکم می‌کند که از این جهت فرقی بین آنها نیست؛ لذا می‌توان این قالب و حد و ترم ذهنی را نماینده و نشانگر همه ابژه‌هایی دانست که در این حد ذهنی وارد می‌شوند. همین حکم عقل در مرحله شناخت انتزاعی موجب پدید آمدن بحث حمل است. به این معنا که همین قالب و ترم ذهنی می‌تواند به یکسان نشان دهنده همه ابژه‌هایی باشد که به دلیل عادت و خاصیت ذهنی در این حد و ترم می‌نشینند؛ لذا می‌توان آن حد را بر همه ابژه‌ها حمل کرد. شناخت انتزاعی، این قالب و حالت واحد ذهنی را که خاصیت حمل بر کثیرین دارد و در نتیجه یک هویت و کارکرد منطقی است، نشانه همه ابژه‌های مشابه آن قرار می‌دهد و هنگام تعامل و سخن گفتن نیز یک لفظ واحد برای آن بر می‌گزیند. (Panaccio, 2004, pp.18-25. Briefly)

همه حقیقت نام‌گرایی اکام در همین عبارتی که نقل شد نهفته است. ترم و قالب ذهنی مربوط به برخی ابژه‌های مشابه (مانند انسان‌ها) اولاً برگرفته از خارج نیست؛ لذا نشانگر هیچ امر مشترک عینی نیست (نفی رئالیسم) و ثانیاً یک مفهوم عام ذهنی نیز نیست (نفی مفهوم‌گرایی). زیرا ذهن از هر یک از ابژه‌ها یک شناخت مستقل و فردی دارد. قالب و ترم ذهنی مشترک نیز فقط یک کارکرد منطقی است؛ یعنی همین قابلیت نشانگری قالب واحد از ابژه‌های مختلف که زمینه حمل بر کثیرین را فراهم می‌آورد. از این رو کلیت و عمومیت، یک کارکرد منطقی است که در سطح زبان و قضیه‌سازی پدید می‌آید و هیچ منشأ بیرونی ندارد.

هر واژه ذهنی که قابل حمل بر کثیرین شد (که خود این قابلیت یک کارکرد منطقی است)، از نظر اکام یک مفهوم کلی است. اکام این امر برساخته ذهنی را که حاصل کارکرد مشابه تجربه‌های شناختی است، یک هویت منطقی می‌نامد. وی می‌گوید: «کلی یک موجود واقعی روانشناختی در ذهن یا خارج از ذهن نیست. کلی فقط دارای هویتی منطقی در ذهن ... و دارای همان سنخ وجودی است که امور منطقی دیگر از آن بهره‌مندند ... قضایا، قیاس، و اموری از این قبیل فقط وجود منطقی دارند نه وجود روانشناختی و لذا وجود آنها یعنی فهمیده شدن آنها.» (Tornay, 1936, p.256)

اکنون به عنوان جمع بندی مباحث قبل به سادگی می‌توان نظر اکام را این طور مطرح کرد که هر یک از افراد و اشیا خارجی (از طریق شناخت شهودی با همان توضیحاتی که مطرح شد) در ما یک تجربه ایجاد می‌کنند و لذا یک نحوه رابطه علی بین ذهن و عین بر قرار می‌شود. در اینجا تجربه ذهنی (معرفت شهودی از یک فرد) نشانه طبیعی آن فرد خارجی است. حال اگر در طول زمان متوجه

شدیم که در مواجهه با برخی افراد، تجربه ذهنی (معرفت شهودی) مشابه در ما ایجاد می‌شود، شناخت انتزاع‌گر ما با رصد کردن این تجربه‌های مشابه، یک کارکرد ذهنی واحد را در ارتباط با این تجربه‌های مشابه ایجاد می‌کند. این کارکرد ذهنی که به قول اکام یک فعالیت عقلانی است، همان جنبه حمل بر کثیرین کلی را تأمین و توجیه می‌کند و یک کارکرد منطقی است. ذهن (شناخت انتزاع‌گر) این کارکرد منطقی را ذیل یک مفهوم تثبیت می‌کند و نامی نیز برایش در نظر می‌گیرد و این نام را بر همان افرادی که از آنها تجربه مشابه دریافت کرده بود، به صورت یکسان حمل می‌کند. این نام واحد، نشانه‌ای است برای آن حالت مشابه ذهنی که می‌توان آن را یک قالب ذهنی نیز توصیف کرد. (Tornay, 1936, p.254)

تجربه‌های شناختی مشابه

در خلال مباحث گذشته گفتیم که ما از برخی اشیای خارجی تجربه شناختی مشابه داریم. این تجربه‌های مشابه علاوه بر آنکه به عقل اجازه می‌دهد یک نشانه واحد ایجاد کند تا بر همه موارد مشابه حمل شود، واقع‌نمایی کلیات را نیز تضمین می‌کند.

پایه بنیادین اندیشه اکام این بود که همه شناخت‌های ما در یک فرایند علی و معلولی بین ذهن و خارج پدید آمده است. احساسات و شهودات ما آثاری است که به وسیله اشیای جزئی خارجی در قوه حسی ما پدید آمده‌اند و مانند علت عمل می‌کنند. اگر چنین است پس کلیات (الفاظ عام قابل حمل بر کثیرین) نیز باید به نوعی با مصادیق خارجی خود شباهت داشته باشند. اگر بین کلیات و مصادیق آنها نوعی مشابهت وجود نداشته باشد صحت هر گونه شناخت مفهومی (که معمولاً علوم از این قبیل هستند) مخدوش می‌شود. علاوه بر آن خلاف عقیده خود اوست که می‌گفت شناخت از طریق یک رابطه علی حاصل می‌شود. رئالیست‌ها با قائل شدن به وجود ماهیات (به صورت مجرد و مثالی یا به صورت کلی طبیعی) و بعد توجیه شناخت بر اساس انتقال انواع معقول به ذهن این مشکل را حل کرده بودند، اما اکام چه باید بکند؟

در حقیقت مشکل اساسی اکام این بود که او کلیات را به صراحت با مجعولات ذهنی مقایسه می‌کند. اینکه بگوییم کلیات موجوداتی منطقی هستند که وجود آنها همان فهمیده شدن آنهاست، بسیار شبیه این حرف است که بگوییم کلیات صرفاً یک سری مجعولات ذهنی‌اند. و آن وقت این مشکل اساسی به وجود می‌آید که نظریه اکام به ورطه سابجکتیویته فرو خواهد رفت. اکام خود متوجه این جنبه از نظریه‌اش شده بود؛ لذا عکس العمل نشان می‌دهد و می‌گوید: «کلیات از آن سنخ مجعولات ذهنی

نیستند که هیچ امر مشابه و مطابقی در خارج نداشته باشند. کلی مانند مفهوم اسب شاخدار و گول و امثال آنها نیست بلکه نحوه‌ای از شباهت و مطابقت بین کلی و افراد خارجی وجود دارد.» (Ibid, 258)

اکام واژه شباهت را به این دلیل از واقع‌گرایان وام می‌گیرد و به کار می‌برد که مبدا اعتبار معرفت شناختی کلیات او زیر سؤال رود و الا سخن اکام در باب شباهت غیر از شباهتی است که رئالیست‌ها به کار می‌برند. شباهت از نظر اکام، شباهت در تجربه شناختی است. اگر دو فرد شبیه یکدیگر باشند، همواره اثر و حالت مفهومی (Perceptual Feature) مشابهی در ذهن می‌گذارند. (Panaccio, 2004, p.128) وقتی تأثرات مکرری از سنگ داشته باشیم، این تأثرات، تجربه‌های مکرری را که مانند تجربه اول است در ما ایجاد می‌کنند. به دلیل شباهت این انطباعات و بر پایه آن تجربیات مکرر و مشابه، عقل این تجربیات را در یک نمونه نوعی (Exemplar)، یا یک تصور منطقی شکل می‌دهد، و این «کانون منطقی» که برآیند تجربیات مشابه انباشته شده است همان امر کلی است که بر همه سنگ‌ها قابل اطلاق است. شباهتی که اکام مفهوم کلی را بر اساس آن بنا می‌نهد یک شباهت کارکردی است که در تجربیات شناختی مشابه وجود دارد. بنابراین، مفهوم عام و کلی از نظر اکام، بر آمده از محتوای شناخت (تثبیت وجه مشترک افراد و حذف موارد اختلاف = انتزاع) نیست، بلکه حاصل فرایند مشابه شناختی است.

بررسی و نقد اکام

دیدگاه اکام درباره وجود کلیات که در نهایت به نام‌گرایی ختم شد از جهات گوناگون قابل خدشه است. در اینجا فقط به چند نکته اصلی به اختصار اشاره می‌کنیم:

الف) استرۀ اکام همچون اصلی راهنما بر کل فضای فکری اکام و طرفداران او حکم‌رانی می‌کند. اکام و کسانی که مدافع تیغ او هستند باید معلوم کنند که اعتبار این اصل از کجا به دست آمده است: آیا یک اصل فلسفی بدیهی است یا با مطالعه و بررسی علوم و طبیعت به دست می‌آید؟ مدافعان این اصل، قاعداً آن را یک اصل عقلانی بدیهی می‌دانند که در هر موردی کاربرد دارد. عقل انسان حکم می‌کند که هرگاه کاری را بتوان با مقدمات و لوازم کمتر انجام داد، افزودن بر این موارد کاری بیهوده است و انسان عاقل چنین کاری نمی‌کند. در طول تاریخ نیز عاقلان چنین سیره‌ای داشته‌اند. بی‌آنکه بخواهیم در این مورد چون و چرا کنیم، می‌پذیریم که حکم عقل و بنای عقلا چنین است. اما مشکل اینجاست که ما چه الهی بیندیشیم و چه دهری مسلک باشیم، شواهدی بر این مطلب

نمی‌یابیم. طبیعت، چه آفریده خدا باشد و چه بر اساس مادهٔ ازلی و یا نظریه‌های دیگر شکل گرفته باشد، آن چنان که اکام می‌گوید صرفه جویانه نیست. در همین جهان مشاهده پذیر، ما پدیده‌هایی را می‌بینیم که با حذف آنها عالم و جهان هستی همچنان پابرجا می‌ماند. مثلاً فرض بگیرد از هزاران گونه مورچه که تا کنون دانشمندان علوم طبیعی کشف کرده‌اند، یک یا دو گونه از آنها نابود شود، چه اتفاقی می‌افتد؟ اگر از هزاران تنوعی که در حیوانات دریایی وجود دارد چند تایی کم شود چه اتفاقی می‌افتد؟ اگر یکی از ستارگان آسمان خاموش شود آیا این جهان به همین شکل پا بر جا نخواهد بود؟ از نظر علمی نمی‌توان دلیلی ارائه کرد که کم شدن این همه تنوع در جهان، ضربه‌ای به جهان کنونی بزند؛ همان‌طور که ماموت‌ها و دایناسورها منقرض شدند و جهان به جریان خود ادامه داد. حال سؤال این است که وقتی جهان هستی می‌توانست با کمتر از این تنوعی که دارد محقق شود و هیچ خللی در روند زندگی موجودات ایجاد نشود، چرا این تنوعات اضافه به وجود آمده‌اند؟ چرا بدون ضرورت بر تعداد موجودات عالم اضافه شده است؟ اگر گفته شود همین که موجودند ممکن است نقشی در عالم ایفا کنند که ما هنوز کشف نکرده‌ایم همین احتمال را در مورد کلیات عینی نیز می‌توان ارائه کرد.

البته انسان در انجام کارها و مقاصد خود از اصل صرفه جویانه پیروی می‌کند؛ زیرا عقل انسانی و بنای عقلا چنین است که همیشه کوتاه‌ترین و صرفه جویانه‌ترین راه را برای رسیدن به مقاصد خود انتخاب می‌کند. لکن اگر بخواهیم این اصل را به کل عالم نیز تعمیم دهیم مغالطه پیش می‌آید و خطای اکام نیز در همین تعمیم بی‌جهت است. دلیل خطای اکام نیز معلوم است؛ اکام و دیگر متکلمان عموماً برداشتی ساده باورانه و خام از خدا و طبیعت دارند. در حقیقت این خطای آنها ریشه در خطای آنها در باب خداشناسی دارد. اگر آفرینندهٔ این جهان نیز همه خصلت‌های انسانی را داشته باشد و خدایی انسان‌واره باشد با این تفاوت که قدرت و توانایی و علم او بیش از انسان و حتی بی‌نهایت است، در این صورت خدای انسانی نیز مانند انسان صرفه جویانه عمل می‌کند. اما اگر خدا را همچون منبع بی‌پایان خیر و فیض بدانیم در این صورت نظام این جهان بخشش‌گرایانه و فیاضانه است و هر چه قابلیت وجود داشته باشد حتماً موجود می‌شود، هر چند آن شیء اگر حذف شود به عالم کنونی ضربه‌ای نزند.

بنابراین، از اکام می‌پرسیم این اصل را از کجا به دست آورده‌اید؟ مسلماً یک اصل استنتاجی تجربی نیست. زیرا همان‌طور که اشاره شد جهان طبیعی صرفه جویانه نیست. تنها راه باقی مانده آن است که بگویند این اصل یک دادهٔ عقلانی است. جواب ما نیز آن است که این ادعا را می‌پذیریم ولی این اصل فقط در مورد انسان و موجودات هم سنخ او معتبر است. ولی وقتی به مطالعه عالم می‌پردازیم

متوجه می‌شویم که جهان طبیعت بر این اساس ساخته نشده و نتیجه می‌گیریم که پدید آورنده این عالم بر این اساس مشی نکرده است و به محض راهیابی این احتمال می‌توان گفت: شاید مثل افلاطونی یا صور نوعی ارسطویی، مانند بسیاری از امور به ظاهر زائد در طبیعت، موجودند؛ هر چند فرض آنها در نظریه شناختی ما ضرورتی نداشته باشد.

ب) بررسی و تحلیل «شبهات» در اندیشه‌های اکام، می‌تواند برخی زوایای پنهان و حل نشده نظریه اکام را آشکار کند. در بحث شناخت شهودی اکام بیان کردیم که اکام می‌گفت وقتی شناخت انتزاع‌گر، تجربه‌های مشابهی از افراد مختلف خارجی کسب کند، همه این تجربه‌های مشابه، بر اساس عادت ذهن، بر هم منطبق می‌شوند (در یک قالب ذهنی جای می‌گیرند و به عبارت دیگر، یک اثر مشابه در ذهن می‌گذارند) و ذهن از آن حالت مشابه یک ترم ذهنی (نشانه ذهنی) می‌سازد. این ترم ذهنی از حیث وجودی یک موجود جزئی در ذهن است. اما از حیث منطقی کارکرد عام می‌یابد و بدین صورت است که کلیات ذهنی شکل می‌گیرند.

بر فرض که با این تبیین مشکلی نداشته باشیم این سؤال اساسی از اکام پرسیده می‌شود که چرا ذهن تجربه‌های مشابهی از برخی افراد خارجی حاصل می‌کند؟ اکام جواب می‌دهد به دلیل شباهتی که این افراد در خارج دارند. باز سؤال می‌شود که این کیفیات جزئی مشابه از کجا پدید آمده‌اند و این بار اکام به اراده الهی توسل می‌جوید. وی صرفاً می‌گوید که خداوند بدون الگوی عینی یا ذهنی و صرفاً بر اساس اراده آزاد خود خواسته است به دسته‌هایی از اشیا کیفیات مشابهی عنایت کند. بیان ژیلسون در این باره چنین است:

پاسخ آبلارد ... این بود که هر دسته‌ای از افراد، ایده یا طباع تامی دارد که اشکال و صور اختصاصی آن دسته را تبیین می‌کند و اگر این ایده در ذهن ما نیست، دست کم در علم خداست. البته اکام، بسیار با هوش‌تر از آن بود که نفهمد چنین گفته‌ای ناگزیر او را به همان بحث افلاطونی، یعنی اشتراک افراد یک نوع در مثال و به نوعی رئالیسم متافیزیکی باز می‌گرداند. به همین جهت تصمیم داشت که رئالیسم را حتی از علم خدا هم بزدايد و وجود مفاهیم جنس و فصل را حتی در علم خداوند هم انکار کند... باز هم می‌توانستیم در این مورد که چه چیز ایده‌های کلی را ممکن می‌سازد، چندین سؤال دیگر از اکام بکنیم، اما پاسخ او همیشه یک پاسخ است و آن این که: اشیا همانند که هستند. طبیعت کارهای خود را به شیوه‌ای مرموز انجام می‌دهد و اراده خداوند، هم علت نهایی وجود طبیعت است و هم علت کارهای آن. (ژیلسون، 1377، ص 77-78)

غرض از نقل عبارت بالا این بود که نشان دهیم وقتی از اکام دربارهٔ شباهت برخی افراد سؤال می‌شود، آن را امری پایه و صرفاً مستند به ارادهٔ الهی می‌داند که سر آن بر ما پوشیده است و نمی‌توان بیش از این به تحلیل این شباهت پرداخت. در بین نظریات جدید نومیالیستی نیز چنین نظریه‌ای وجود دارد. برخی از نومیالیستهای جدید معتقدند شباهت مشهود بین دسته‌های اشیاء امری پایه و غیر قابل تحلیل است و نمی‌توان از این شباهت به یک ذات مشترک عینی رسید. (Armstrong, 1989, pp.47-48) اما غیر قابل تحلیل دانستن شباهت اشیاء به معنای تعطیل عقل است. البته واقع‌گرایان نیز وقتی به ذات و ذاتیات برسند آن را غیر قابل تحلیل می‌دانند ولی پیش فرض فعالیت فلسفی آن است که پدیده‌های عالم را تا آنجا که ممکن است باید تحلیل و علت‌یابی کرد؛ لذا اگر ما در همان مواجهه نخستین با اشیاء مشابه، آنها را غیر قابل تحلیل بدانیم به تعطیل عقل قائل شده‌ایم.

ج) در ادامه نقد قبلی، نقد دیگری که بر اکام و بسیاری از نومیالیستها وارد می‌شود این است که خود فهمیدن شباهت بر چه پایه‌ای انجام می‌گیرد. مسئله شباهت و شباهت‌یابی موضوعی است که اگر به قدر کافی در آن تامل کنیم به معانی عام و کلی خواهیم رسید. اکام بر این باور بود که ذهن وقتی ابژه‌ای را دریافت کند (به نحو شهودی و مستقیم)، آن را در یک قالب و ترم ذهنی متعین می‌کند. سپس هرگاه ابژه مشابهی را دریافت کند بر حسب عادت که بر ذهن حکمفرماست، آن را در همان قالب قرار می‌دهد. سؤال اساسی این است که ذهن از کجا متوجه می‌شود که ابژه جدید مشابه ابژه قبلی است. آیا شبیه بودن یا نبودن یک ابژه نیز مانند وجود داشتن یا نداشتن در همان شناخت شهودی عقلی داده می‌شود یا اینکه عقل با تأملی ثانوی به آن پی می‌برد. به نظر می‌رسد شباهت ابژه‌ها امری نیست که در همان عمل شناخت شهودی بر ذهن عرضه شود. زیرا در بسیاری موارد ابژه‌هایی را مورد شناسایی قرار می‌دهیم، اما در شباهت آنها با یکدیگر شک داریم. بنابراین، نتیجه می‌گیریم که حکم به شباهت عملی است که ذهن باید با تأملی ثانوی آن را به دست آورد. حال سؤال می‌شود که ذهن در این تأمل ثانوی چه ملاکی در اختیار دارد؟ قالب و ترمی که از ابژه قبلی در ذهن نقش بسته است یک امر جزئی و مربوط به یک ابژه خاص است و نمی‌تواند ملاک سنجش شباهت باشد. از سوی دیگر شباهت ابژه‌ها در همان شناخت شهودی داده نمی‌شوند. تنها گزینه صحیح آن است که ذهن وقتی با ابژه اول آشنا شد، مؤلفه‌های اصلی آن را همچون یک معنای عام انتزاع و در شناخت ابژه‌های مشابه به همان معنای عام مراجعه می‌کند؛ هر چند ممکن است در تجربه‌های شناختی بعدی آن معنای عام را حک و اصلاح و حدود آن را دقیق‌تر تعریف کند.

د) ویژگی کلیت چگونه می‌تواند به یک مفهوم منفرد ذهنی مستند باشد؟ حتی اگر بپذیریم که ذهن بر اساس عادت خود، دریافت‌های مشابه را در یک قالب و ترم ذهنی قرار می‌دهد و همین عادت ذهنی قابلیت حمل‌پذیری را ایجاد می‌کند، اما یک سؤال بسیار اساسی این است که این قالب ذهنی، بر چه تعداد از تجربه‌های مشابه قابل اطلاق است؟ به نظر اکام، ترم ذهنی قاعدتاً بر تمام موارد مشابهی که فاعل شناسا تجربه کرده است قابل اطلاق است اما در مواردی که هنوز تجربه نکرده است و در آینده ممکن است تجربه کند وضعیت چگونه است؟ برای آنکه ترم ذهنی انسان، مثلاً، به صورت مطلق قابل حمل بر کثیرین شود قاعدتاً باید ذهن بگوید: به همه آنچه تا کنون تجربه کرده‌ام و همه مواردی که در آینده تجربه مشابهی در من ایجاد کنند، انسان را اطلاق می‌کنم. در اینجا عنصری به ترم ذهنی افزوده شده که لزوم آن برای کلی شدن مفهوم ضروری است و آن عبارت است از تصمیم آگاهانه ذهن برای اطلاق یک ترم ذهنی بر همه موارد مشابه؛ چه آنها را آزموده باشد و چه هنوز نیازموده باشد. اما در این صورت، همین تصمیم ذهن، یک حکم عام مضمهر است و این حکم عام مستلزم آن است که ما درکی انتزاعی از انسان بما هو انسان داشته باشیم و الا نمی‌توانستیم بگوییم هر چه را آزموده‌ایم و همه آنچه مشابه آزموده‌ها باشند انسان می‌خوانیم. نتیجه آنکه تبیین اکام از کلیت و عمومیت کامل نخواهد شد مگر آنکه عنصری را به آن اضافه کنیم ولی اضافه کردن این عنصر خود به معنای پیش فرض گرفتن مفهوم عام ذهنی است؛ امری که اکام سخت کوشید تا آن را نفی کند.

ه) افزون بر موارد گذشته، ارجاع الفاظ به مصادیق بدون واسطه ذهنی که حاصل نظریه شناخت مستقیم اکام بود فقط بر اساس مبانی رفتارگرایان توجیه پذیر است که این مبانی مورد نقدهای بسیاری قرار گرفته‌اند که اکنون مجال پرداختن به آنها نیست.

نتیجه‌گیری

پس از طرح برخی سؤالات در باب شأن وجودی کلیات از سوی فرفوربوس و جواب‌هایی که بوئیوس به آنها داد مناقشات گسترده‌ای در سرتاسر قرون وسطی پدید آمد. در مقابل نوعی از رئالیسم که به رئالیسم افراطی موسوم است آرای و اندیشه‌های نام‌گرایانه شکل گرفت و در اواخر قرون وسطی ویلیام اکام با بسط برخی مبانی شناختی و منطقی، نام‌گرایی را نهادینه ساخت و خیل عظیمی از اندیشمندان و فلاسفه دوران جدید و معاصر را مجذوب اندیشه‌های خود نمود. اکام با طرح نظریه «تیغ اکام» بسیاری از هویت انتزاعی و متافیزیکی از جمله کلیات عینی را نفی و بر اساس مبانی

شناختی خود، مفاهیم کلی را فقط نشانه و هویتی منطقی معرفی می‌کند که هیچ گونه حکایتی از ذوات عینی ندارند. زیرا اساساً از نظر او چنین ذواتی وجود ندارند. همچنین، بر اساس مبانی منطقی خود، کلیت را از معنای الفاظ به مرحله ارجاع و دلالت منتقل می‌کند. دیدگاه اکام درباره وجود کلیات یا نظریه نام‌گرایی اکام و مبانی شناختی آن با آنکه مورد اهتمام بسیاری از فلاسفه بعدی واقع شد از جهات مختلف شکننده و قابل نقد است. این نقدها به صورت مشترک در تضعیف نظریات نام‌گرایی جدید نیز کارآمد و مؤثر خواهد بود.

پی‌نوشت

¹. تاریخ تولد اکام دقیقاً مشخص نشده و از 1280 تا 1290 ذکر شده است. رک: مدخل اکام از دایره المعارف پل ادواردز.

². تا آنجا که نویسندگان اطلاع دارند، از بین کتاب‌های اکام، فقط کتاب خلاصه منطقی او به انگلیسی ترجمه شده است. به همین دلیل در استناد به اقوال اکام، در برخی موارد به ناچار منابع دیگری استفاده شده است.
³. اصطلاح واقع‌گرایی یا رئالیسم در این متن همواره در مقابل نام‌گرایی به کار می‌رود و صرفاً به معنای نفی کلیات عینی (مثل افلاطونی یا کلی طبیعی ارسطویی) است. اکام و دیگر نام‌گرایان، به یک معنا واقع‌گرا هستند. زیرا واقعیت جهان خارج را قبول می‌کنند ولی به معنای دیگر، ضد واقع‌گرا شمرده می‌شوند. زیرا وجود کلیات عینی و حقیقی را نفی می‌کنند.

⁴. وی در مقدمه ایساغوجی این جملات را بیان کرده است: «من قصد ندارم درباره وجود اجناس و انواع سخن بگویم و بحث کنم که آیا آنها وجود خارجی دارند یا صرف تصورات ذهنی هستند. و نیز اگر موجود خارجی هستند آیا جسمانی‌اند یا غیر جسمانی. و اگر غیر جسمانی‌اند آیا وجودی مفارق از محسوسات دارند یا اینکه وجود آنها عین وجود محسوسات است. این بحث دقیقی است که اگر وارد آن شویم به مناقشه‌های طولانی می‌انجامد که این بحث ما جای مناسبی برای آن نیست.» (Porphyre, *Introduction*, ch. 1, 3.) به نقل از مدکور، 1363، ص 63)

⁵. کاپلستون در کتاب *دیباجه ای بر فلسفه قرون وسطی* (ص 41)، آنسلم را به صورت احتمالی از پیروان رئالیسم افراطی دانسته است.

⁶. روسلین معاصر آنسلم بود و آنچه اکنون از روسلین می‌دانیم فقط از طریق نقدهای آنسلم بر روسلین است.

⁷. جهت بررسی بیشتر آرای لاک در این زمینه رک:

Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, (ebook), Book III, ch. 3,8.

Woozely, "Universals", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, Vol. 8. p. 200

⁸. منظور از واقع‌گرایانه در این قسمت، واقع‌گرایی (رئالیسم) در مقابل ایده‌آلیسم و شکاکیت است نه رئالیسم در مقابل نومینالیسم.

- ⁹ تبیین نظریه شناخت آکویناس را به اختصار از مقاله ذیل اخذ کرده‌ام: Stump, 1993, pp.170-174.
- ¹⁰ کاپلستون ضمن توضیح سخن اکام اضافه می‌کند: روشن است که سخن اکام فقط درباره احساس نیست: سخن او در مورد شهود عقلی شیء فردی است، که معلول آن شیء و نه شیء دیگری است. (کاپلستون، 1388، ج 3، ص 77)
- ¹¹ «شناخت شهودی از یک چیز، شناختی است که به یاری آن می‌توانیم بگوییم که آیا آن چیز هست یا نیست بدان نحو که اگر آن چیز وجود دارد، آن گاه عقل بی واسطه داوری می‌کند که آن وجود دارد.» (خراسانی، 1357، ص 151 و 152، به نقل از آثار اکام) «شناخت شهودی چنان است که وقتی چند چیز شناخته شوند که مثلاً یکی از آنها درون دیگری است یا فاصله مکانی با دیگری دارد یا یک نحوه ارتباطی با دیگری دارد، بلافاصله به فضل همین شناخت دانسته می‌شود که آن شیء درون یک شیء دیگر است یا با شیء دیگر فاصله دارد و همین‌طور است قضایای امکانی دیگر، مگر اینکه قوه شناخت معیوب باشد یا مانعی بر سر راه باشد.» (Ockham, *Opera Theologica*. I, p. 31)
- ¹² از نظر اکام شناخت حسی و عقلی، به شرط حضور ابژه، هر دو شهودی (به معنای علم حضوری) و مستقیم است، ولی به جهت اختصار از این پس کلمه شهودی را حذف و فقط از دو تعبیر شناخت حسی و شناخت عقلی استفاده می‌کنیم مگر در مواردی که نکته خاصی مد نظر باشد.
- ¹³ با این حال خود اکام بیان می‌کند که در کودکان و حیوانات نیز نوعی حکم به وجود ابژه وجود دارد، اما این حکم اولاً ضعیف است و ثانیاً به صورت مفهومی نیست. وقتی اسباب بازی را از دست یک کودک بگیرید، نبودن آن را حس می‌کند و ناراحت می‌شود. این موضوع نشان می‌دهد که در حال بازی با اسباب بازی نیز وجود آن را حس می‌کند. اما این احساس، غیر از حکم به وجود اسباب بازی به صورت مفهومی و متعین است. اکام توضیح می‌دهد که «یک حیوان یا یک کودک که هنوز مفاهیم را کسب نکرده‌اند، می‌توانند اشیای متنوعی را از طریق شهود حسی دریافت کنند، حتی می‌توانند بین آنچه برای آنان مضر است و آنچه مناسب و ملائم طبع آنان است تمایز بگذارند. زیرا آنها در همین مرحله حسی نیز می‌توانند نوعی حکم و قضاوت را داشته باشند که البته این نوع از حکم غیر از احکام کاملی است که در مرحله شناخت عقلانی ایجاد می‌شوند.» (Knuutila & Karakkainen (ed.), 2008, p.185)
- ¹⁴ البته اکام نیز به شباهت معتقد است، اما شباهت مورد نظر او شباهت در تجربه است که در ادامه به آن اشاره می‌کنیم.
- ¹⁵ اکام در حقیقت به نکته‌ای اشاره می‌کند که سیر فلسفه رئالیست ارسطویی را به کلی تغییر می‌دهد وی از نشانه‌های ذهنی سخن می‌گوید. فرق نشانه و مفهوم ماهوی آن است که نشانه به هیچ وجه بیانگر و نشان دهنده ذات و ماهیت شیء مدلول نیست. از نظر ارسطو و دیگر رئالیست‌ها و نیز نظریه‌ای که آکویناس مطرح کرده بود، انسان که یک مفهوم کلی است بیانگر و نشان دهنده ماهیت و ذات انسان است که در هر یک از اشخاص انسانی وجود دارد و عقل آن را انتزاع می‌کند. آنچه ذهن در فرایند انتزاع به دست می‌آورد با ذات خارجی متحد است، یعنی ساختار و مؤلفه‌های «مفهوم انسان» در ذهن با ساختار و ذات «انسان خارجی» یکی است و فقط از نظر مرتبه وجودی متفاوت هستند؛ یکی به وجود ذهنی موجود است و دیگری به وجود خارجی.
- ¹⁶ «شناخت انتزاعی به نوبه خود، باعث شکل‌گیری چیزی می‌شود که اکام آن را عادت (Habitus) یا ملکه یا حالت ذهنی (Disposition) می‌نامد و بعداً فاعل شناسا را قادر می‌سازد تا این شناخت انتزاعی را دوباره فعال کند حتی وقتی شیء خارجی دیگر موجود نیست و فقط حافظه عقلانی است.» (Panaccio, 2004, p.7)

منابع و مأخذ

- [1] برهیه، امیل، (1380)، *تاریخ فلسفه قرون وسطی و دوره تجدد*، ترجمه و تلخیص یحیی مهدوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی.
- [2] خراسانی، شرف الدین، (1375)، *جهان و انسان در فلسفه*، تهران، دانشگاه ملی ایران.
- [3] ژیلسون، اتین، (1377)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات حکمت.
- [4] طباطبایی، محمد حسین، (بی تا)، *نهایة الحکمة*، قم، موسسه نشر اسلامی.
- [5] کاپلستون، فردریک، (1388)، *تاریخ فلسفه*، ج 2، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [6] کاپلستون، فردریک، (1388)، *تاریخ فلسفه*، ج 3، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- [7] کاپلستون، فردریک، (1387)، *دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی*، ترجمه مسعود علیا، چاپ دوم، تهران، انتشارات ققنوس.
- [8] مدکور، ابراهیم، (1363)، *مقدمه منطق شفا*، ج 1، چاپ مصر، افست ایران، ناصر خسرو.
- [9] Armstrong, D.M., (1989), *Universals, An Opinionated Introduction*, London, Westview Press, Inc.
- [10] Copelston, Frederick, (1993), *A History of Philosophy*, London, Image Books, Vol. 2.
- [11] King, Peter, (2005), "William of Ockham. Summa Logicae", *Central Works of Philosophy* (Vol. 1) Acumen.
- [12] Knuuttila, Simo & Karakkainen, Pekka (ed.), (2008), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*.
- [13] Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, (ebook), Book III.
- [14] MacDonald, Scott, (1993), "Theory of Knowledge", *The Cambridge Companion to Aquinas*, ed. by Norman Kretzmann & Eleonore Stump, London, Cambridge University.
- [15] Moody, Ernest A, (1967), "William of Ockham", *The Encyclopaedia of Philosophy*, New York. Mac Millan Publishing, Co., Inc. and the Free Press, Vol. 8.

-
- [16] Ockham, William, *Opera Philosophica*, II, pp.11-12. quoted from. "William of Ockham" in: The Internet Encyclopedia of Philosophy.
- [17] Ockham, William, (1995), *From His Summa of Logic*, translated by Paul Vincent Spade, ebook.
- [18] Ockham, William, (1991), *Quodlibetal Questions*, v. 1, translated by Alfred Freddoso & Francis Kelly, Yale University press.
- [19] Panaccio, Claude, (2004), *Ockham on Concepts*, USA, Ashgate publishing company.
- [20] Spade, Paul Vincent (ed.), (2006), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University press.
- [21] Spade, Paul Vincent, (2007), *Thoughts, Worlds, and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*, Ebook.
- [22] Stump, Elenore, (2006), "The Mechanisms of Cognition: Ockham on Mediating Species", *The Cambridge Companion to Ockham*, ed. by Paul Vincent Spade, Cambridge University press.
- [23] Stump, Eleonore & Kretzmann, Norman (ed.), (1993), *The Cambridge Companion to Aquinas*, London, Cambridge University.
- [24] Tornay, Stephen Chak, (1936), "William of Ockham's Nominalism", *The Philosophical Review*, Vol. 45, no. 3, may.
- [25] Woozely, A.D., (1967), "Universals", *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. by Paul Edwards, Vol. 8.