

فلسفه

بحث در مبانی آراء کلامی اکام

روح الله عالمی

چکیده

علم کلام در همه ادوار و نزد همه متفکران بر پایه ایمان استوار بوده است. اگرچه برخی از متکلمین تفکیک عقل و ایمان را شرط لازم تحقق این علم دانسته‌اند اما ابتدای آن بر جوهر ایمان هرگز مانعی بر سر راه استدلالی بودن آن بشمار نرفته است. در سنت مسیحی، و از اواخر قرن سیزدهم جدایی میان عقل و ایمان شکل آشکاری به خود گرفت. اکام همانند برخی از متفکران آن دوران نتوانست مرزهای مشترک عقل و ایمان و یا استدلال و برهان از یک طرف و باور و یقین دینی از سوی دیگر را یافته و تفاهم این دو گوهر گران‌قیمت را کشف نماید. جدایی کلام و فلسفه در دیدگاه او نتیجه همین امر بشمار می‌رود. مقاله حاضر کوششی است در تبیین مبانی تفکر کلامی اکام که تا اندازه‌ای جایگاه تفکر دینی آن دوره را نیز نشان می‌دهد.

تمام مباحث دینی حول محور خداوند می‌گردد. ذات خدا و صفات او به همین دلیل اصلی‌ترین موضوعات علم کلام را تشکیل می‌دهند. اینکه قبول دین با تکیه بر دین مستلزم دور غیرقابل قبولی است، شاید مورد اختلاف نباشد اما دشواریهایی که فراراه اثبات استدلالی وجود خداوند و کیفیت صفات او قرار دارد بسیاری از متکلمین را برآن داشته تا آن نقیصه عقلی (ابتنای دین بر دین) را پذیرفته و خود را از سایر شبهات و بن‌بستها برهانند. برخی نیز وجود خداوند را ضروری و واجب‌القبول قلمداد کرده و بحث را از صفات او آغاز می‌کنند. بهر تقدیر چنین به نظر می‌رسد که باید راهی برای اثبات وجود خداوند پیدا کرد تا پس از آن بتوان راجع به خداشناسی و الهیات تصمیم گرفت، اما نحوه وجودی خدا نیز به گونه‌ای است که خواه و ناخواه بحث را به مجموعه‌ای از مسائل فلسفی و کلامی می‌کشاند. آموزه‌های مسیحی (و کلاً دینی) هم مطالبی را پیش روی مؤمنان می‌گذارد که حل آنها بعضاً از عهده عقل و برهان خارج است. راهی هم برای جداسازی مباحث از یکدیگر وجود ندارد و یا اینکه در زمان اکام چنین راهی پیدا نشده بود و یا اگر هم مطرح شده بود مورد قبول این متفکر قرار نگرفته

بود. برخی به جدایی عقل و ایمان رأی داده بودند که شاید بیشتر متکلمین مسیحی از آن جمله‌اند و برخی یکی را به نفع دیگری تفسیر می‌کردند که هر دو جماعت در حقیقت به بن‌بست می‌رسیدند. گروهی نیز به تفاهم عقل و ایمان باور داشتند که اگرچه راه صواب همین است ولی در تبیین آنچه که به حضرت مسیح (ع) نسبت داده می‌شد با مشکلات متعدد مواجه می‌شدند و چون نمی‌خواستند صحت آن استنادها را مخدوش نمایند، خود به ارائه راه‌حلهای مبهم متهم می‌شدند. اما بهر حال می‌توان گفت که وجود خداوند کمتر موجب بروز مشکلات در علم کلام گردید و بیشتر شبهات از ناحیه صفات و کیفیت آنها و نحوه اتصاف خداوند به آن صفات برمی‌خاست. یکی از مهم‌ترین مسائل علم و قدرت خدا بود که هر متکلمی موظف بود تا آن دو را به‌طور کامل تبیین نماید. اکام نیز در این مسائل به تفصیل وارد بحث شده است. ارتباط این مباحث با موضوع کلیات خود از جمله مواردی است که دیدگاه ویژه اکام در باب اصالت تسمیه را به بهترین شکل به صحنه می‌کشاند. مطالبی که این متفکر درباره کلی و نحوه وجود آن مطرح کرد نتایج و لوازمی دربرداشت که تا حدی مباحث علم کلام را در آن دوران

متحول و بسیاری از بزرگان این علم را ناگزیر از تجدیدنظر در آراء خود نمود. شاید هرگز نتوان اکام را در زمره متفکرین شکاک قرار داد اما در اینکه او با محدود کردن قلمرو عقل بشر که بالطبع قلمرو حیطة شناخت را هم دربرمی گیرد، به نوعی خود را از عقاید جزمی پیشینیان دور کرده است نمی توان تردید نمود. از این منظر دیدگاه او به شکاکانی که معتقد بودند شناخت خداوند و اوصاف او ممکن نیست نزدیک می شود. به عقیده او عقل طبیعی از اثبات خداوند متعالی، علی الاطلاق، نامتناهی، علت فاعلی و غایی بدون علت و کمال مطلق ناتوان است و نهایتاً می تواند دلیلی ظنی بر اثبات او اقامه کند. آنچه موجب قبول خداوند می شود تنها ایمان است. دلیل این امر آن است که عقل با محدودیتهایی که دارد یارای شناخت حقیقی ذاتی که نامحدود است را ندارد و ذاتاً از عهده آن بر نمی آید.

براهین اثبات خدا

اکام پس از انکار آن دسته از براهین اثبات خدای متعال که بر علت فاعلی و غایی استوار است، اثبات وجود خدا براساس علل مبقیه را جایز می شمارد، دلیل او این است که برای باقی ماندن وجود معلول نمی توان

وجود خداوند نفی علیت غایی را نیز دربر داشته باشد. این دو علیت به گونه‌ای هم‌ارزند که سرنوشت هر کدامشان دیگری را به همان شکل تحت تأثیر قرار می‌دهد.

نحوه پذیرش و تبیین صفات الهی

اکام که از قبول ماهیات و صور نوعیه به شدت پرهیز کرده و بدین ترتیب علت فاعلی و غایی بودن خداوند را نیز نفی می‌نماید، در بحث از صفات الهی ناگزیر اعلام می‌کند که بیشتر صفات خدای مسیحی از دسترس عقل بشر دور است. او در این مورد حتی از دنس اسکاتس هم فراتر رفته و نامتناهی بودن و بی‌همتایی را به صفات سلبی خدا می‌افزاید. به عقیده او غیر از صفاتی همچون حکمت و خیر، بقیه اوصاف فقط باید با ایمان قلبی پذیرفته شود. اما رابطه این صفات با خدا چیست؟ اکام برای پاسخ به این سؤال به بحث درباره ماهیت و ذات یک صفت می‌پردازد. صفت یا یک مقوله است و یا محمول یک موضوع. حقایق، مقوله یا محمول نیستند و فقط اصطلاحات اند. صفات الهی هم به طریق اولی اصطلاح اند. هنگامی که اصطلاحات به عنوان موضوع یا محمول قضا یا بکار می‌روند حکایتگرند. اکام این ویژگی حکایتگری را تصور می‌نامد. او

مبتنی بر منطق متداول، سه نوع تصوّر مطرح می‌کند. مادی، بسیط و شخصی. تصور مادی آن است که یک اصطلاح از خود حکایت کند مثل اصطلاح انسان در قضیه "انسان یک نام است". تصور بسیط آن است که اصطلاح از مفهومی مستقر در ذهن حکایت کند مثل "انسان یک نوع است" که نوع انسان یک واقعیت نیست بلکه صرفاً یک مفهوم ذهنی است. تصور شخصی هم حکایتگر شیء جزئی است مثل "انسان می‌دود" که در اینجا اصطلاح نه تنها حکایت از چیزی می‌کند بلکه دالّ بر آن نیز می‌باشد. در واقع دلالت تنها در جایی وجود دارد که یک اصطلاح دارای اشاره و یا ارجاع به اشیاء جزئی باشد. بدین ترتیب مسأله صفات الهی حل می‌شود. "خداوند حکیم است" نشان می‌دهد که اصطلاح "حکیم" دارای تصور شخصی است زیرا حکایت از خود خدا می‌کند و دالّ بر او نیز می‌باشد. اکام می‌افزاید که اصطلاح "حکیم" با خدا رابطه تساوی ندارد زیرا خداوند نه یک اصطلاح که یک واقعیت است. هرگاه درباره خدا قضیه صادقی می‌گوئیم اصطلاحات جانشین او می‌شوند اصطلاحاتی که در حقیقت نه محمول اند و نه مقوله. این مطلب درباره همه صفات الهی صادق است. این صفات به عنوان اصطلاح با

بدون نام میان اشیاء و مفاهیم. به عقیده اکام اگر تمایز میان صفات الهی واقعی نیست باید عقلی باشد. یعنی انتزاعی از ذات بسیط که چون از جهات مختلف صورت می‌گیرد، از هر کدام از جهات به صفتی خاص منتهی می‌گردد و همین امر تعدد صفات را پدید می‌آورد، و گرنه واقعیت واحد هرگز مبنای مفاهیم واقعاً متعدد قرار نمی‌گیرد. هرگونه تمایز واقعی قائل شدن میان صفات الهی ضرورتاً به ترکیب در ذات الهی منجر می‌شود. تفاوت معانی صفات تا آنجا که متضمن ارجاع به اوصاف خلقت باشد قابل قبول است و فراتر از آن باید به یکی شدن صفات قائل شد در این میان، اکام به تفکیک صفات ذاتی و فعلی خداوند توجه دارد. اکام تمثیل را عامل مغالطه در این باره می‌داند و می‌گوید اینکه صفاتی مثل اراده و عقل در مورد بشر به دو معنی بکار می‌رود نباید موجب این توهم شود که در خداشناسی هم همینطور است. عقل و اراده خدا یکی است و اگر گفته شود خدا از طریق اراده اش تعقل می‌کند و یا عقلش اراده می‌کند تنها به این شرط که حکایت از خالق را با حکایت از عالم مخلوقات خلط نکنیم، به حقیقت نزدیکتر است.

بدین ترتیب اکام از نظریه مشهور

یکدیگر متفاوت اند اما به لحاظ واقعی که از آن حکایت می‌کنند، یک چیزند. پاسخ به سؤالی که مطرح شد اینک روشن شده است. اینکه آیا صفات الهی متمایزند؟ دو پاسخ دارد. خود صفات به عنوان مفاهیم و اصطلاحات مستقل و متفاوت از یکدیگرند ولی به عنوان واقعی که از آن حکایت می‌کنند عین یکدیگرند. رحمت و خیر و حکمت خدا عین یکدیگر و عین ذات او هستند اما در حقیقت فقط آنجا که به واقعیت الهی نظر داریم. اکام این تبیین را تنها راه برای اثبات بساطت واقعی خداوند دانسته و آراء سنت توماس و دنس اسکاتس را موجب ترکیب ذات الهی می‌داند. انتقاد اکام از متفکران بزرگ نشان دهنده گرایش او به منطقی و محور قرار دادن آن در مباحث الهیات اوست یعنی کاربرد اصول منطقی برای توضیح موضوعی فلسفی. تنها راهی که او برای اثبات تمایز میان اشیاء می‌پذیرد، حاکمیت اصل منطقی عدم اجتماع و ارتفاع نقیضین است. الف و ب تنها هنگامی واقعاً متمایزند که بتوان گفت "الف از تمام جهات همان الف است و ب از هیچ جهتی الف نیست". اگر این قاعده پذیرفته شود سه گونه تمایز کشف می‌گردد. تمایزی واقعی میان اشیاء، تمایز عقلی میان مفاهیم، و تمایزی

متکلمین که براساس آن می‌پنداشتند با بحث راجع به هر صفت قلمرو علم کلام افزایش می‌یابد، دور می‌شود و یک صفت را همانند همه صفات الهی به حساب می‌آورد.

در دیدگاه کلامی او اتکاء به ایمان اصل و اساس محسوب می‌شود و تمام ادله‌ای که ارائه می‌گردد حداکثر مفید ظنّ و گمان است. اما آنچه مسلم است اینکه خداوند جهان را آفریده و نسبت به موجوداتی که خلق کرده علم دارد. بحث علم الهی در نظریه اکام موجب پدید آمدن مباحث دیگری هم شده است. سؤال مهم این است که اگر خداوند به مخلوقات خود علم دارد باید تصوراتی از آنها داشته باشد چرا که علم ضرورتاً متعلق می‌خواهد، اما این تصورات چیست؟ نظریه مشهور این بود که تصورات الهی نمونه‌ها و مثالهایی هستند که خداوند مخلوقات را مطابق آنها آفریده است. اما این دیدگاه به دو صورت قابل تفسیر است. یکی اینکه تصورات الهی وجودی متمایز از ذات الهی داشته باشند که موجب ترکیب در ذات می‌شود و دیگر اینکه وجود الهی عین تصوراتش است که در اینصورت فقط یک تصور امکان تحقق پیدا می‌کند که آن هم باید تصور خدا از خودش باشد و نه شی‌ای دیگر. بدین قرار اکام بطور کلی منکر وجود

تصورات الهی شده و می‌گوید که این تصورات نه عین خداوندند و نه واقعیاتی سرمدی که در او موجود باشند. از نظر او این تصورات مخلوق‌اند ولی قبل از ایجاد هیچگونه تقرّری ندارند و باید لاشیء به شمار آیند. به قول علمای منطق، مجموعه تصورات الهی، مجموعه تهی است. هریک از تصورات الهی فی حدنفسه، لاشیء است، اما نه بدان معنایی که در مورد شیء ممتنع‌الوجود مثل سیمرغ (به گفته خود اکام) بکار می‌رود. این تصورات در صورت تعلق خلقت به آنها شی خواهند بود و تنها در همان حال خلقت موجود می‌شوند. خداوند به عنوان موجود قادر بر ایجاد، از ازل علمش به خلق تعلق گرفته است. تصورات تنها با این شأن سلبی، با بساطت مطلق خداوند سازگاری دارد. اما نتایجی بر این نظریه مترتب است. نخست آنکه چون تصورات الهی فی حدنفسها وجود ندارند، از ازل موجود نبوده‌اند و تنها از لحظه ایجاد وجود یافته‌اند و قبل از آن لاشیء بوده‌اند و ثانیاً مخلوقات هم از جهت وجود بالفعل و هم از جهت معقولیت، به اراده خداوند تعلق دارند و ثالثاً این مخلوقات قبل از خلقت هیچ ضرورتی برای خدا بوجود نمی‌آورند. اما چنین به نظر می‌رسد که این نظریه به نفعی علم خداوند و نیز همه صفات

ندارد و هیچ چیزی از ناحیه خارج از ذات او، او را در خلقت مجبور یا محدود نمی‌سازد. خلق و عدم خلق برای او یکسان است او می‌توانست خلق نکند یا به گونه‌ای دیگر خلق کند، و اساساً خلقت با فعل او معنی پیدا می‌کند و به همین دلیل است که انسان از درک غایت هستی عاجز است چون محال است با عقل خود بتواند حکمت خلقت را کشف کند مگر همان اندازه که شریعت در اختیار او گذارده است. پس اگر خلقت محدود است و اگر قانونمند است همه اینها هم به اراده خود اوست. اکام قائل شدن به مستقلات عقلیه را مستلزم قبول کلیات می‌داند و چون تالی را منکر است مقدم را نیز انکار می‌نماید. از نظر اکام در حقیقت باید ذاتی برای خداوند قائل شد و بس. هرگونه صفتی که برای این ذات در نظر گرفته شود تنها یک نام خواهد بود که هیچ بهره‌ای از واقعیت ندارد. او واقعی بودن صفت را موجب ترکیب می‌داند و لذا همه اوصاف را بصورت سلبی تفسیر می‌کند. صفت سلبی هم در حقیقت کالعدم است چرا که حدوث واقعی آن در ذات مستلزم ترکیب خواهد شد، بنابراین یا باید آنها را مطلقاً انکار کرد و یا به مخلوقات نسبت داد. اولی همان خالی کردن ذات از صفات است. مسأله‌ای که شبیه

دیگری که اینگونه تبیین می‌شوند، خواهد انجامید. دیدگاه او درباره قدرت الهی هم به عنوان یکی از صفات اصلی تقریباً مشابه علم است. از نظر او فقط خداوند است که متعالی مطلق است و ضرورت ذاتی دارد و بقیه موجودات همه واجد صفت امکان‌اند. اکام میان قدرت ذاتی (Potentia Absoluta) و قدرتی که به فعل تعلق گرفته است (Potentia Ordinata) تمایز قائل شده و می‌گوید خدا قادر است که هرچه را که اراده می‌کند و می‌خواهد انجام دهد و هیچ چیزی جز تعارض با ذات و حقیقت او مانع این امر نیست و ذهن انسان نمی‌تواند قواعدی برای اعمال قدرت الهی در نظر بگیرد. او به گونه‌ای بسیار ظریف بحث از قدرت را هم به کلیات می‌کشاند. به قول او اساسی‌ترین سؤال این است که "آیا اشیاء از آن جهت امکان خلقت دارند که خداوند قدرت خلق آنها را دارد؟ یا اینکه خدا از آن جهت قدرت خلق آنها را دارد که آنها ممکن‌اند؟" این مطلب را به صورت سلبی هم می‌توان مطرح کرد یعنی خلقت برخی اشیاء محال است چون خداوند قدرت خلق آنها را ندارد یا اینکه چون امکان ندارند قدرت به آنها تعلق نمی‌گیرد؟ اکام چنین می‌گوید که خداوند هیچ تعهد و الزامی برای خلقت

آنرا متکلمین معتزله مطرح کرده بودند و دوّمی هم به خدا ربطی ندارد و از موضوع بحث خارج است. بنابراین بهتر است نظریه اکام را اینگونه خلاصه کنیم که خدایی داریم و بس. اما مشکل اینجاست که در این حالت تمام شبهات به ذات الهی متوجه می‌شود و همه این مباحث مجدداً از زاویه دیگری باید بررسی شود که ظاهراً این متکلم بزرگ اصلاً بدانها توجه ننموده است.

بحث کلیات

بحث اکام در این مرحله مجدداً به رابطه واقعیات و کلیات می‌انجامد. بنیان دیدگاه کلامی و فلسفی او این است که کلیات فقط در ذهن وجود دارند و واقعیات خارجی صرفاً جزئی‌اند. او تفسیرهای گوناگون در توجیه واقعیت داشتن کلیات را مطرح و بررسی می‌کند بدین ترتیب که کلیات را به سه دسته تقسیم می‌کند. قسم اول را افلاطونی می‌نامد که افراطی‌ترین شکل واقع‌گرایی است و براساس آن صور کلی و واقعیات جزئی تمایزی حقیقی داشته و هر دو موجود بشمار می‌روند. قسم دوّم شکل خفیف‌تر واقع‌گرایی است که تنها به تمایزی صدری میان جزئی و طبیعت قائل است و قسم سوّم صرفاً به تمایز عقلی بسنده نموده

است. اکام همه این آراء را طرح، نقد و سپس رد می‌کند و آنگاه دیدگاه خود را که بعدها به اصالت تسمیه معروف شد مطرح می‌نماید که طبق آن کلیات در هر حالت با اسماء و اصطلاحات یکی می‌شود. او کلی مفارق از جزئیات را بطور کلی بی‌معنی می‌داند و محل آن بر هر فرد انسان را دلیل قابل قبولی برای این انکار محسوب می‌کند. اما او رأی دوم را که منسوب به دنس اسکاتس بود، در ابتدا مورد تقدیر قرار داده و راجع به اسکاتس می‌گوید "صاحب نظری باریک‌اندیش که در قاطعانه حکم کردن بر دیگران تفوق داشت" و پس از آن به شکلی مبسوط نظریه او را بررسی و ابطال می‌نماید. خلاصه سخن او این است که اسکاتس منطق را با فلسفه و یا مفاهیم را با واقعیات خلط کرده است و به عبارتی بحث ملحوظ داشتن ماهیت به انحاء سه‌گانه بشرط شیء، بشرط لا، و لا بشرط را که او از ابن سینا فرا گرفته بود غلط می‌داند و این مطلب را که ماهیت فی‌نفسها دارای واقعیت است و نسبت به کلی بودن و جزئی بودن لا بشرط است (لا بشرط مقسمی) نمی‌پذیرد. اکام این نظر ابن سینا را که ماهیت ممکن است فی‌حدنفسها لحاظ شود انکار نمی‌کند اما اینکه این حالت موجب واقعیت پیدا کردن ماهیت مذکور شود را به شدت نفی

مشترک باشند اساساً وجود ندارند، جایگاه آنها فقط ذهن است. هر واقعیتی فی حد نفسها جزئی است و هیچ نیازی نیست تا برای جزئی کردن آن قیودی بدان افزوده شده یا طبیعی در آن حلول نماید ضمن اینکه افزوده شدن حتی بینهایت قید هم موجب جزئی شدن کلی نخواهد شد. وحدت تنها در جزئیات است و تشخیص هم همینطور. ارتباط میان دو شیء جزئی هم فقط به واسطه خود آنهاست و نیازی به فرض واقعیتی فراتر از آنها برای ربط دادنشان وجود ندارد. اینکه متفکرینی چون اسکاتس برای نشان دادن وحدت و یا ارتباط میان جزئیات واقعیتی کلی را الزامی می دانستند به نظری از خلط میان عالم شناخت و واقعیت نشأت می گیرد. ذهن بشر بعد از شناخت جزئیات در همان مرتبه شناخت، نامی را برای اشاره به همه آنها اعتبار می کند این نام گذاری هرگز نباید موجب این بدفهمی شود که آن نام خود واقعیتی است تا پس از آن به دنبال نوع وجود آن و ارتباطش با جزئیات بگردند.

اما اکام نظریه سوم راهم که براساس آن عقل بشر بعد از درک جزئی خود موجودی مماثل آن ابداع می کند که مطابق عالم عقل واجد کلیت است، نقد و رد می کند و

می نماید. به نظر او حیوانیت صرفاً یک مفهوم است و لا بشرط بودن آن نسبت به جزئیت و کلیت در نظامی منطقی قابل تصور است نه یک نظام واقعی. اگر گفته شود "حیوان جزئی است" صحیح است ولی اصطلاح حیوان در اینجا تصویری شخصی است که دلالت بر فردی از حیوان می کند و اگر گفته شود حیوان کلی است باز هم صحیح است و حیوان در آن تنها بر مفهوم حیوان دلالت می نماید. در نتیجه مفاهیم کلی همیشه در ذهن وجود دارند.

به نظر او کلی فقط برای شناختن و شناساندن است. اجناس و انواع و مقولات تنها الفاظی برای بیان مشابهنها، تفاوتها و مقایسه ها است و کلی مفارق اصلاً معنی ندارد. او شناخت را به شهودی، که بر احکام وجودی مبتنی است یعنی همان احساس مستقیم، و شناخت انتزاعی که بر شناخت شهودی مبتنی است تقسیم می کند و اساس همه را واقعیات جزئی عالم خارج می داند. و وظیفه فلسفه و کلام را تفسیر هماهنگی و شباهت میان واقعیات هستی می شمارد.

اکام در تکمیل نظریه خود برای نفی طبیعت مشترک، نظریه منطقی خویش یعنی تصور بسیط را بکار می گیرد. مطابق این دیدگاه، واقعیات کلی که مدلول اصطلاحات

می‌گوید قبول این نظریه با این عقیده که طبیعت هر جزئی میان اشیاء متعدد، مشترک یا کلی است تناقض دارد. به عبارتی اکام از یک طرف یکی بودن شیء جزئی و مطابق عقلی آنرا مورد انکار قرار می‌دهد و از طرف دیگر باز هم بر انکار کلی لایشرط مقسمی تأکید می‌کند.

اما در زمان حیات اکام نظریه دیگری هم مطرح شده بود که براساس آن کلی همان ادراک مبهم و نامتایز و جزئی ادراک معین و واضح بود. اکام این دیدگاه را نیز که منسوب به بارکلی بود نمی‌پذیرد و می‌گوید در این صورت مثلاً افلاطون همان سقراط است که به نحو نامتایز ادراک شده است. در عین حال طبق این نظریه کلیت صفت شناخت می‌شود که درست است (اگرچه نه به این شکل) ولی جزئیت که مساوق خارج است هم از اوصاف شناخت خواهد شد که کاملاً غلط است چرا که به نفی واقعیت خواهد انجامید.

جمع‌بندی اکام در مورد کلی این است که کلی تنها یک علامت و نشانه تعدادی اشیاء است. و از آنجا که علائم به دوگونه وضعی و طبیعی‌اند. کلی هم به دوگونه وصفی، مثل کلمات و کلاً زبان و طبیعی مثل دود و یا ناله (که میان همه طبایع مشترک است) خواهد بود. هر علامتی صرفاً یک شیء جزئی است و

دیگر فرقی نمی‌کند که در قالب کلمات یا مفاهیم عرضه شود. آنجا که تصور می‌شود دلالت بر اشیاء متعدد وجود دارد، کلیت کاذب است. بنابراین کلیت، موضوع دلالت است و خود دلالت، شیء یا واقعیت نیست. این مطلب، مبنای نظریه اکام است یعنی هیچ شیء کلی یا واقعیت کلی به هیچ نحوی وجود ندارد. اکام اگرچه در ابتدا در تفسیر نوع وجود مفاهیم، دیدگاههای متفاوتی ارائه کرده بود ولی در جمع‌بندی آراء خود این نظریه را صائب می‌داند که یک مفهوم کیفیت واقعی نفس است که با عمل شناسایی متحد است. یک مفهوم جزئی واقعی متمایز از علم و شناسایی است اما مفهوم کلی درآمیخته با شناخت و غیرقابل تمایز از آن است.

پی‌آمدها و نتایج

این نظریه اکام در بحث خداشناسی، چه در موضوع اثبات وجود خداوند و چه صفات منشاء آثار و لوازمی گشت. اینکه او اصرار بر نادیده گرفتن استدلالهای فلسفی در اثبات وجود خداوند و نیز صفات الهی می‌نماید، نمی‌تواند با این نظریه او پی‌ارتباط باشد. در توضیح این نکته می‌توان به اختصار اشاره کرد که اکام در تقسیم‌بندی خود از علم به علم غیر تام شهودی

اشاره می‌کند. این شهودها از این جهت شبیه تصورات الهی‌اند که در واقع همان لاموجوداتی هستند که بصورت سرمدی توسط خداوند ادراک شده و هرکدام در زمان خاص خود وجود بالفعل پیدا می‌کنند، آنها هم که هرگز خلق نمی‌شوند فقط در بوت‌ه امکان باقی می‌مانند. جالب اینکه اکام، شهود را مایه یقین می‌داند یعنی اگر شهودی درست باشد قطعاً حکایت از واقعیتی جزئی خواهد کرد و شهود ناقص هم موجب این حکم صادق است که آن شی وجود ندارد. این متفکر همانند دیگر مسیحیان بیش از هر چیز روی قدرت مطلق خداوند تکیه می‌کند و تنها اصل امتناع تناقض را به نوعی محدود آن می‌شمارد.

این نظر اکام را می‌توان به دو شکل تفسیر کرد یکی اینکه صفات را همچون نظریه حال معتزله معنی کرد که طبق آن صفات نه موجودند و نه معدوم و آنگاه که مورد جعل قرار می‌گیرند موجودیت می‌یابند و یا اینکه صفات را همچون مکنونات غیر متمایز ذات الهی شناخت که با التفات و عنایت ذات به خود از صحنه عدم خارج شده و به فعلیت می‌رسند. اکام تصریحی به هیچکدام از دو نظریه ننموده ولی از آنچه که بیان نموده می‌توان این نتیجه

می‌پردازد و می‌گوید که می‌توان شهودی در مورد شیء غیر موجود داشت و از اینجا بحث را به آراء کلامی خود مرتبط می‌سازد. (باید تأکید کرد که این نظریه از تفسیر او درباره کلی نشأت می‌گیرد). به قول او شهود، واقعیتی مطلق است (کیفیت ذهن) که در مکان و موضوع واقعاً از متعلق خویش متمایز است. به قول او وقتی انسان ستاره‌ای را در آسمان می‌بیند تصورش واقعیتی است متمایز از خود ستاره. او سپس می‌گوید براساس سنن طبیعت، خداوند با وساطت ستاره، علت دیدن ستاره است ولی می‌توان گفت که او برای ایجاد مخلوقات و معلولات خود ضرورتاً به وسایط نیاز ندارد. او می‌تواند بدون وجود داشتن ستاره هم دیدن آنرا ایجاد کند. او این نظریه را منطبق بر قدرت مطلق الهی می‌داند که نص صریح ادیان است. او تنها یک شرط برای اینکار یعنی تعلق قدرت خدا به معلول خود قائل است و آن اینکه آن معلول یا باید بالفعل موجود باشد یا بالامکان و در غیر اینصورت بحث منتفی است، یعنی قدرت خدا به ناممکن تعلق نمی‌گیرد. فعلاً سیمرخ امکان خلقت ندارد و لذا شهودی هم درباره آن میسر نیست. اکام با ذکر این نکته درباره شهود چیزی که بالفعل موجود نیست به موضوع علم الهی

را گرفت.

بدین ترتیب اگرچه از جهاتی می‌توان اکام را در زمره متکلمین مسیحی محسوب نمود اما قطعاً مبانی متفاوت بلکه متضاد او با دیگر متکلمین، کلام مطرح شده توسط او را به علمی در نوع خود خاص تبدیل می‌کند. تفسیری که او از الهیات دارد به هیچ وجه با دیدگاه رایج زمان وی سازگاری ندارد و به همین جهت می‌توان این تفکر را هم مبتکر و هم دارای شجاعت دانست، در حقیقت دورانی که اکام در آن می‌زیست، کم و بیش با سلطه فکری سنت توماس همراه بود. مقابله اکام با آراء فلسفی و کلامی توماس خود نشان از استقلال و جسارت علمی وی داشت. برخلاف توماس که الهیات را علم جامع و مطلق می‌دانست اکام اساساً منکر علم بودن الهیات بود. زیرا بیش از آنکه بر استدلال و بداهت مبتنی باشد بر ایمان و عقیده استوار بود.

علم، فلسفه و الهیات

از نظر اکام علم یعنی معرفت بدیهی، حال این بداهت چه از ناحیه تجربه باشد یا از اصول متعارف و یا لوازم این اصول تفاوتی نمی‌کند. اکام عقاید دینی را با ارزش و حقیقی می‌دانست ولی از آنجا که این اعتقادات

مستند به بداهت و برهان نبودند، آنها را در حیطه علم به معنای دقیق کلمه قرار نمی‌داد. او در عین حال جامعیت مطلق این علم را که بسیاری از بزرگان مدعی آن بودند نمی‌پذیرفت به عقیده او خداوند که مرکز علم کلام است قابل اثبات عقلی نیست پس علم حول آن موضوع هم نمی‌تواند علم واقعی باشد. به نظر او تفکیک علوم بر اساس موضوع غلط بود و سؤال از موضوع یک علم مثل فلسفه همانقدر غلط بود که پرسیده شود پادشاه جهان کیست. هر علم در حقیقت مجموعه ناهمگونی از عادات ذهنی و قضایا محسوب می‌شد و اگر می‌شد که همه قضایا را در حیطه الهیات قرار داد دیگر علمی غیر از الهیات ممکن نمی‌شد. از نظر اکام محور اصلی الهیات، هدف آفرینش یعنی همان هدایت انسان و رستگاری اوست. او در تبیین الهیات، یک عادت اعتقادی که از جانب خداوند الهام شده است را منشاء همه عادات دینی می‌دانست. فلسفه هم مجموعه‌ای از عادات ذهنی قلمداد می‌شد. از نظر او تنها منعکس‌کننده همین عادات هستند. او از همه این مطالب چنین نتیجه گرفت که وحدت یک علم مثل وحدتی است که در یک ارتش یا یک شهر وجود دارد. آنچه که از این نظریه اکام بدست می‌آید این

قضایای علوم واقعی، از مفاهیم و اصطلاحاتی تشکیل شده‌اند که دلالت بر واقعیات جزئی موجود در خارج از ذهن دارند. علوم تنها به همین طریق غیرمستقیم با خارج سروکار دارند. هنگامی که درباره واقعیات می‌اندیشیم، این اصطلاحات و قضایا جانشین آنها می‌شوند. و بدین ترتیب اکام مقدمات لازم را برای نفی مفاهیم کلی آماده نموده و تفسیر جدیدی از فلسفه و کلام و شاید به معنایی علوم عقلی ارائه می‌نماید که پس از او تأثیر عظیمی در مبانی الهیات ایجاد می‌کند.

منابع

- 1- Medieval Philosophy - Armand A.Mauror - A Random House Book - General Editon: Etienne Gilson - pp.265 - 287.
- 2- Philosophical Writings - Ockham Philotheus Boohnel 1964 - The Bobbs - Merrill Company.
- 3- The History of Philosophy - The Middle Ages and the Renaissance Emile Brehier - Traslated By Wade Baskin The University of Chicago Press.

است که تعیین کننده حوزه یک قضیه، کاربرد آن است و لذا هیچ حقیقی بالذات الهی یا فلسفی یا منطقی یا... نیست. و هر حقیقی ممکن است با درآمیختن با الهیات، الهی و با متافیزیک، متافیزیکی شود و حتی ممکن است متعلق به هر دو حوزه باشد. اما هم او تصریح می‌کند که موضوعاتی هم وجود دارند که تنها از راه وحی الهی قابل پیگیری‌اند. مثل تثلیث، تجسد، عشاء ربّانی و یا معاد، و تأکید می‌کند که حتی امید به تبیین آنها در حوزه فلسفه امری واهی است. او در عین حال به موضوعاتی همچون خیر، حکمت و رحمت در مورد خداوند که آنها را مسائل "بی طرف" نامیده و در هر دو حوزه قابل توصیف‌اند اشاره می‌کند.

اکام درباب عامل وحدت علوم مسائلی مطرح کرده که زمینه‌ساز دیدگاه مشهور اصالت تسمیه اوست. از نظر او عامل وحدت یک علم موضوع آن نیست و اساساً هیچ علم حقیقی موضوع واحدی ندارد. اما متعلقات یک علم که همان قضایای تشکیل دهنده آن است هم عامل انسجام علم نیست و این غایت و کاربرد قضایاست که به یک علم وحدت می‌بخشد. به عبارت دیگر فقط قضایای علم قابل شناسایی‌اند و علم غیر از اینها چیزی برای ارتباط با واقعیات ندارد.

5- Routledge Encyclopedia of
Philosophy - General Editor Edward
Craig - 1998.

4- A History of Philosophy V.3 -
Ockham To Suarez - Fredrick
Copleston Part-1 -Search Press
LTD, Paulist Press.