



## جایگاه عقل و تخیل در دستگاه معرفتی توماس آکوئیناس

آنتونی کنی  
مصطفی امیری

قدیس توماس در مقاله اول سؤال ۸۵ در قسمت اول جامع علم کلام<sup>۲</sup> تصریح می‌کند که «عقل انسان اشیای مادی را با انتزاع از صور خیالی می‌فهمد».<sup>۳</sup> در این مقاله سعی دارم برخی از مشکلاتی را که در تفسیر این نظریه با آن مواجه می‌شویم مورد بررسی قرار بدهم.

تمام کلماتی که در این جمله به کار رفته، حتی حرف اضافه «از»، مشکل‌آفرین است. مثلاً فعل «intelligit» معمولاً «می‌فهمد»<sup>۴</sup> ترجمه می‌شود، ولی این ترجمه بی‌ایراد نیست. به نظر می‌رسد که مصدر لاتینی «intel-igere» غالباً مترادف «فهمیدن» باشد ولی گاهی اوقات ظاهراً معنای عام‌تری، شبیه به «فکر کردن»<sup>۵</sup> در زبان انگلیسی، پیدا می‌کند.

آکوئیناس گاه در تمییز بین دو گونه فهم، یا دو گونه فعالیت عقلی، یعنی از یک سوء فهم بسایط<sup>۶</sup>، و از سوی دیگر ترکیب و تقسیم<sup>۷</sup>، از ارسطو پیروی می‌کند.<sup>۸</sup>

ترکیب و تقسیم کردن به معنای صدور احکام ایجابی و سلبی است.<sup>۹</sup> هر گاه با مضمون یک گزاره مواجه می‌شویم، می‌توانیم حکمی درباره آن بدهیم و یا از دادن حکم خودداری کنیم؛ اگر حکمی بدهیم ممکن است صادق باشد یا کاذب، ممکن است با تأمل باشد یا بی‌تأمل، و ممکن است بر اساس براهین باشد یا بدیهیات. بر اساس ترکیب‌های مختلف این احتمالات، حالت ذهن ما نسبت به مضمون گزاره یکی از موارد باور، رأی، تردید، شناخت [دانش]، یا فهم خواهد بود. اگرچه باور کردن، رأی را پذیرفتن، مردد شدن، نتیجه گرفتن، و حقیقتی بدیهی را دیدن، همگی از فعالیت‌های قوه عقل یا فهم است، دیدن حقایق بدیهی فهمیدن به تمام معناست.<sup>۱۰</sup> از آن جایی که آکوئیناس برای اشاره به فعالیت خاص فهم بدیهیات و همین‌طور در حکم اصطلاحی عام برای اشاره به انواع مختلف تفکر از یک فعل استفاده می‌کند، نمی‌توانیم با اتکالی به موارد استفاده این فعل به تنهایی معین کنیم که آیا نظریه انتزاع برای تبیین تفکر به طور اعم آمده است، یا تبیین فهم حقایق بدیهی به طور اخص.

به گفته قدیس توماس، هر حکمی می‌تواند در قالب یک جمله بیان شود.<sup>۱۱</sup> البته گفته او بدین معنا نیست که تفکر بدون ریختن آن در قالب زبان<sup>۱۲</sup> غیرممکن است، زیرا نتیجه منطقی این گفته آن نیست که هر حکمی که می‌کنیم در قالب کلمات می‌ریزیم، چه بر زبان جاری شود و چه در تخیل صورت گیرد، بلکه بدین معناست که ترکیب و تقسیم مشابه ذهنی ادای جملات مثبت و منفی است.

فهم بسایط همان ربطی را با حکم کردن دارد که استفاده از کلمات منفرد با ساختن جمله. مثلاً دانستن اینکه طلا چیست - یعنی شناخت چه هست<sup>۱۳</sup> - طلا - نمونه‌ای از فهم بسایط است. در حکم کردن درباره طلا می‌توانیم از چنین دانشی استفاده کنیم، و بدون چنین دانشی هیچ حکمی درباره طلا ممکن نیست. احکامی نظیر این که «طلا ارزشمند است» و یا «طلا زرد» است، مستلزم شناخت عمیق ماهیت طلا نیست، بلکه پیش‌فرض این احکام فقط نوعی آگاهی از معنای لغت «طلا» است. از سوی دیگر، یک شیمیدان دانش عمیق‌تری از اینکه طلا چیست دارد. او نه فقط می‌تواند خواص بیشتری برای طلا بشمارد، بلکه می‌تواند این خواص را به شیوه‌ای نظام‌یافته بیان کند، و مثلاً آنها را به عدد اتمی طلا و جایگاهش در جدول تناوبی عناصر ربط بدهد. به نظر می‌رسد که دانش شیمیدان از طلا به کمال مطلوبی که قدیس توماس از شناخت ماهیت<sup>۱۴</sup> یا ذات یک جوهر مادی در نظر دارد بسیار نزدیک‌تر است.<sup>۱۵</sup> قدیس توماس چندین بار اظهار می‌کند که می‌توانیم معنای لغت «الف» را بدانیم بدون اینکه ماهیت یا ذات الف را بشناسیم. مثلاً می‌دانیم که لغت «خدا» چه معنایی دارد، ولی ذات خدا را نمی‌شناسیم و نمی‌توانیم بشناسیم.<sup>۱۶</sup> یادگیری معنای یک لغت و اشراف علمی به ذات یک جوهر از فعالیت‌های عقل است؛ ولی فهم ذات فهمیدن به تمام معناست.<sup>۱۷</sup> بنابراین، در فهم بسایط، چنان که در ترکیب و تقسیم، با تمایز بین معنای عام و خاص «فهمیدن» سر و کار داریم. در معنای عام، اکتساب و اطلاق هر مفهومی، و شکل‌دادن و بیان هر باوری از فعالیت‌های فهم محسوب می‌شود؛ ولی در معنای خاص، فهم محدود است به بصیرت بر ذوات و شهود حقایق بدیهی.

بی‌شک مطلوب است بدانیم که آیا قدیس توماس نظریه انتزاع را برای تشریح فهم در معنای عامش ارایه کرده است و یا برای تشریح فهم در معنای خاصش. اگر اولی باشد، نظریه‌اش توضیح کلی فعالیت عقل است که انسان‌های ناطق به اعتبار آن از حیوانات گنگ و زبان‌بسته برترند؛ و اگر دومی باشد، نظریه‌اش توضیح روش‌شناسی علم پیشین<sup>۱۸</sup> است. در ادامه مقاله سعی خواهیم کرد هر دو تفسیر را مد نظر داشته باشیم.

همان ابهامی که در فعل «intelligere» وجود دارد و در بالا به آن اشاره شد، در اسم «intellectus» نیز دیده می‌شود. عقل یک قابلیت<sup>۱۹</sup> است، و چنان که آکوئیناس مکرراً اظهار می‌کند قابلیت‌ها را فعالیت‌هایشان مشخص می‌کنند؛ یعنی برای توضیح ماهیت قابلیت فهم باید توضیح بدهیم که فهمیدن چیست.<sup>۲۰</sup> عقل یا فهم را، که در واقع همان قابلیت فهمیدن است، نمی‌توان بدون توضیح اینکه فهمیدن چیست، توضیح داد. بنابراین اگر توضیح «فهم» مشکل‌ساز است، توضیح «عقل» نیز به همان اندازه دشوار خواهد بود. ولی اینها تنها مشکلاتی نیست که نظریه انتزاع بوسیله عقل ایجاد می‌کند.

از نظر آکوئیناس، عقل یک قوه نیست، بلکه دو قوه است؛ یا شاید یک قوه واحد است با دو نیرو: عقل فعال<sup>۲۱</sup> و عقل منفعل<sup>۲۲</sup>. آکوئیناس در مقاله سوم سؤال ۷۹ در قسمت اول جامع علم کلام<sup>۲۳</sup>، با استفاده از گفته مهتم ارسطو در رساله درباره نفس<sup>۲۴</sup> مبنی بر اینکه در نفس یک ذهن برای شدن همه چیزها و یک ذهن برای ساختن همه چیزها وجود دارد،<sup>۲۵</sup> توضیح می‌دهد که چرا فرض یک عقل فعال ضروری است.

قدیس توماس می‌گوید که افلاطون هیچ نیازی به فرض یک عقل فعال ندارد تا متعلق فهم را به طور بالفعل قابل فهم<sup>۲۶</sup> کند، زیرا او معتقد بود که صور اشیای مادی جدا از ماده وجود دارند، که انواع<sup>۲۷</sup> غیرمادی یا مثل<sup>۲۸</sup> هستند، و به همین دلیل متعلق مناسب فهمند. ولی ارسطو معتقد است که صور اشیا طبیعی جدای از ماده وجود ندارند، و

قدیس توماس  
چندین بار اظهار می‌کند  
که می‌توانیم معنای  
لغت «الف» را بدانیم  
بدون اینکه  
ماهیت یا ذات  
الف را بشناسیم.  
مثلاً می‌دانیم که  
لغت «خدا»  
چه معنایی دارد،  
ولی ذات خدا را  
نمی‌شناسیم و  
نمی‌توانیم  
بشناسیم.



صور موجود در ماده نیز به طور بالفعل قابل فهم نیستند. در نتیجه، آکوئیناس می‌گوید که ماهیت یا صورت اشیا قابل ادراکی که ما می‌فهمیم باید بوسیله نیرویی عقلی به طور بالفعل قابل فهم شود، که همان متعلق مناسب فهم است. این همان عقل فعال است که با انتزاع انواع از شرایط مادی متعلقات فهم را که به طور بالفعل قابل فهم هستند می‌سازد.<sup>۳۹</sup>

البته فهم این توضیح نیز چندان ساده نیست: یکی از اصطلاحات اساسی که در آن به کار رفته لغت «species» [صورت یا نوع] است که از لاتین به انگلیسی حرف‌نگاری شده است. لغت مزبور در گزیده‌ای که در بالا ذکر شد ابتدا برای بیان صور افلاطونی<sup>۴۰</sup>، که مترادف لغت لاتین «Ideas» [مُثل] است، به کار رفته است. در واقع ظاهراً هیچ کلمه‌ای در زبان انگلیسی بهتر از همان لغت «idea» [ایده و تصور] نمی‌تواند معادل لغت لاتینی «species» باشد. البته اگر بگویید: لغت انگلیسی «idea» بیش از حد مبهم است، می‌گوییم: چه بهتر، زیرا لغت لاتینی «species» هم به همان اندازه مبهم است.

«تصورات [ایده‌ها]» می‌توانند «تصور چیزی» یا «تصور که چیزی» باشند: فی‌المثل تصور طلا، یا این تصور که جهان دارد به انتها می‌رسد. به همین ترتیب، «انواع» می‌تواند مطابق با فهم بسایط، یا ایجاب و سلب باشد.<sup>۴۱</sup> چرا که انواع، در یک معنی، استعدادهای<sup>۴۲</sup> عقل انسان هستند،<sup>۴۳</sup> و دو گونه فعالیت عقلی مطابق با دو گونه خاصیت استعدادی<sup>۴۴</sup> عقل وجود دارد. اگر دو گونه فعالیت را، در معنای عام، اکتساب و اطلاق مفاهیم، و ایجاد و بیان باورها، تعبیر کنیم، آن گاه دو گونه استعداد، یعنی دو نوع، خود مفاهیم و باورها خواهند بود. بنابراین داشتن نوع مطابق با این گزاره که P به معنای باور به این است که q؛ و داشتن نوع A به معنای داشتن مفهوم A، و توانایی فکر کردن به A خواهد بود.

خلاصه اینکه، می‌توان گفت از نظر آکوئیناس تصورات هم شامل مفاهیم و هم شامل باورهاست. ولی در اینجا نیز با ابهامی روبرو می‌شویم: «مفهوم» در فلسفه معاصر دارای دو کاربرد متناقض است. در یک معنی، که شاید بتوان آن را معنای ویتگنشتاینی نامید، مفهوم چیزی ذهنی<sup>۴۵</sup> است: به عبارتی داشتن یک مفهوم به معنای داشتن نوعی مهارت است، فی‌المثل مهارت استفاده از یک لغت.<sup>۴۶</sup> در همین معنا بود که لغت «مفهوم» را در پاراگراف پیش استفاده کردم. ولی در معنای دیگر، که شاید بتوان آن را معنای فرگه‌ای نامید، مفهوم چیزی عینی<sup>۴۷</sup> است. از نظر فرگه، مفهوم دلالت<sup>۴۸</sup> یک محمول است. مثلاً از نظر فرگه، در جمله «کسوف یک اسب است» درست همان طور که اسم «کسوف» دلالت بر یک اسب دارد، محمول «... یک اسب است» نیز دلالت بر یک مفهوم دارد- و مفهوم چیزی نیست که درون ذهن کسی باشد، بلکه گونه خاصی از تابع<sup>۴۹</sup> است، تابعی که ارزش آن برای هر شناسه<sup>۵۰</sup> یک ارزش- صدق<sup>۴۱</sup> است.<sup>۴۲</sup> مطابق با این کاربرد عینی «مفهوم»، «نوع» نیز کاربردی عینی دارد، و نه فقط برای اشاره به مثل افلاطونی، که آکوئیناس آنها را رد می‌کند، بلکه همچنین برای اشاره به صور ارسطویی، که آکوئیناس آنها را می‌پذیرد، به کار می‌رود. در این معناست که آکوئیناس می‌تواند انواع را متعلق فعالیت عقل بنامد.<sup>۴۳</sup>

با وجود این، آکوئیناس به طور کلی- چنان که از نقل قول ابتدای مقاله پیداست- می‌گوید که آنچه عقل می‌فهمد، یعنی متعلق عقل، (ماهیت) اشیا مادی است. بر اساس نظریه اصالت ماده- صورت<sup>۴۴</sup> ارسطو، یک شیء مادی از ماده و صورت ترکیب یافته است؛ یک فرد انسان نظیر زید ماده منفردی است که صورت انسانی دارد. آکوئیناس، بر خلاف افلاطون، اغلب اصرار می‌ورزد که در جهان چیزی به اسم انسانیت من حیث‌هی، یا انسان مثالی<sup>۴۵</sup>، وجود ندارد؛ بلکه فقط ماهیت انسانی زید، ماهیت انسانی عمرو، و نظایر آن وجود دارد.<sup>۴۶</sup> انسانیت، یا ماهیت انسانی، زید نمونه‌ای است از آنچه آکوئیناس «صورتی موجود در ماده» می‌نامد- چیزی که در اصطلاح او «قابل فهم» است (زیرا صورت است)، ولی «به طور بالفعل قابل فهم» نیست (زیرا در ماده وجود دارد). انسانیت مجرد به طور بالفعل قابل فهم است، ولی انسانیت مجرد هیچ کجا پیدا نمی‌شود؛ انسانیت موجود در ماده هر کجا که انسان باشد پیدا می‌شود، ولی انسانیت موجود در ماده من حیث‌هی متعلق مناسب ذهن نیست. برای پر کردن این خلاء است که عقل فعال ضرورت پیدا می‌کند. وقتی انسانیت موجود در ماده به عقل فعال عرضه می‌شود، عقل فعال متعلق عقلی<sup>۴۷</sup> را، یعنی انسانیت من حیث‌هی، را ایجاد می‌کند. اما انسانیت موجود در ماده به چه نحوی به آن عرضه می‌شود؟ آکوئیناس می‌گوید «در صورت‌های خیالی»؛ که عجالتاً می‌توانیم آن را به «در تجربه» تعبیر کنیم.

اجازه بدهید این نظریه را در چارچوبی غیر از چارچوب اصالت ماده-صورت بررسی کنیم. به منظور این که به مفهوم چیزی پی ببریم که می‌تواند متعلق یک تجربه باشد، صرفاً کافی نیست که تجربه مناسب را داشته باشیم.

ارسطو معتقد است  
صور اشیا طبیعی  
جدای از ماده  
وجود ندارند، و  
صور موجود  
در ماده نیز  
به طور بالفعل  
قابل فهم  
نیستند.

کودکان پیش از آن که با زحمت به مفهوم رنگ پی ببرند، اشیای رنگی را می‌بینند؛ حیوانات گنگ و زبان‌بسته نیز می‌توانند ماده‌ای نظیر نمک را ببینند و مزه‌اش را بچشند ولی نمی‌توانند مفاهیمی را که انسان‌های ناطق در احکام کلی درباره نمک از آنها استفاده می‌کنند، اکتساب کنند. اگر قرار باشد انسان‌ها از تجربه مشترکی که با حیوانات دارند مفاهیمی اکتساب کنند باید توانایی خاصی داشته باشند که در حیوانات نیست. حیوانات در داشتن تجربه درد با انسان‌ها مشترکند، و انسان‌ها از بدو تولد- اگر نگوئیم پیش از آن- درد را احساس می‌کنند؛ ولی چنان که ویتگنشتاین گفته است ما مفهوم «درد» را وقتی اکتساب می‌کنیم که زبان را یاد می‌گیریم.<sup>۳۸</sup> موش‌ها نیز می‌توانند ببینند و بین دایره و مثلث فرق بگذارند؛ ولی هرچه قدر هم که به این اشکال هندسی خیره شوند هندسه یاد نمی‌گیرند. توانایی خاص انسان برای اکتساب مفاهیم پیچیده از تجربه، و فهم حقایق هندسی از طریق اشکال، احتمالاً همان چیزی است که آکوئیناس به هنگام سخن گفتن از عقل فعال در ذهن دارد.

در مقابل عقل فعال، نیروی دیگری به نام عقل منفعل<sup>۳۹</sup> وجود دارد. عقل منفعل توانایی کاربرد استعدادهایی است که با استفاده از عقل فعال کسب شده است. می‌گویند: «یک نفس واحد و منفرد از این حیث که به طور بالفعل غیرمادی است، نیرویی موسوم به عقل فعال دارد که به وسیله آن با انتزاع [صور عقلی] از شرایط ماده فردی سایر اشیاء را به طور بالفعل غیرمادی می‌سازد، و نیروی دیگری نیز موسوم به عقل منفعل دارد که توانایی دریافت صور عقلی<sup>۴۰</sup> از این گونه را دارد و می‌تواند این گونه صور عقلی را دریافت کند.»<sup>۴۱</sup> قدیس توماس می‌گوید که عقل منفعل محل انواع<sup>۴۲</sup> یا مخزن صور عقلی است.<sup>۴۳</sup> اگر بخواهیم استعاره دیگری برای آن به کار ببریم، عقل منفعل همان لوح سفیدی<sup>۴۴</sup> است که ارسطو قبلاً به آن اشاره کرده بود.<sup>۴۵</sup> به موازات کسب مفاهیم و باورها از طریق فعالیت عقل فعال به هنگام تجربه، روی این لوح سفید نوشته، و این مخزن خالی از صور عقل پُر می‌شود. برای آن که محتوای عقل منفعل یک شخص را در هر زمان دریابیم باید ببینیم که در آن لحظه چه چیزی می‌فهمد، چه چیزی می‌داند، و به چیزی باور دارد. در واقع می‌توان عقل منفعل هر انسانی را در حکم مجموعه‌ای از مفاهیم و باورهایی دانست که آن انسان دارد. عقل منفعل او همان ذهنش در معنایی است که وقتی از محتوای ذهن صحبت می‌کنیم در نظر داریم. آکوئیناس مکرراً از عقل منفعل در چارچوب نظریه اصالت ماده- صورت سخن می‌گوید. عقل منفعل با همه صور عقلی همان نسبتی را دارد که ماده اولی<sup>۴۶</sup> با صور اشیائی که به طور حسی قابل ادراک هستند. ماده اولی ماده‌ای است که من حیث‌هی از نوع چیز<sup>۴۷</sup> خاصی نیست؛ البته نه اینکه ماده‌ای وجود دارد که چیزی بدون نوع خاص است، بلکه ماده، از این حیث که ماده است، چیزی از نوع خاصی نیست، و می‌تواند چیزی از هر نوعی باشد. به همین ترتیب، عقل منفعل، فی‌حد ذاته، حاوی صورت خاصی نیست، بلکه می‌تواند هر صورتی را دریافت کند: «اولاً اینکه [عقل منفعل] به طور بالقوه نسبت به همه چنین صوری وجود دارد.»<sup>۴۸</sup> آکوئیناس با پایبندی به نظریه اصالت ماده- صورت ترجیح می‌دهد که از اصطلاح صورت پذیرفتن<sup>۴۹</sup> استفاده کند تا حاوی بودن<sup>۵۰</sup>: عقل با انواع مختلف صورت می‌پذیرد.<sup>۵۱</sup> ما هم وقتی که سخن از اطلاع<sup>۵۲</sup> از یک موضوع، یا کسب اطلاع<sup>۵۳</sup> درباره آن [یعنی صورت‌پذیری ذهن] می‌گوییم بدون اینکه از نظریه اصالت ماده- صورت چیزی بدانیم از همان استعاره استفاده می‌کنیم.

بر اساس نظریه اصالت ماده- صورت، پذیرفتن صورت «صادیت» به معنای «ص» شدن است.<sup>۵۴</sup> بدین ترتیب، پذیرفتن صورت «سرخی» به معنای «سرخ» شدن است، درست همان گونه که داشتن صورت انسانیت به معنای انسان بودن است. بنابراین، اگر یک صورت مثالی<sup>۵۵</sup>، را صورتی بدانیم که به عقل صورت می‌بخشد، ظاهراً باید بگوئیم که وقتی عقل صورت مثالی «صادیت» را می‌پذیرد، «ص» می‌شود. به همین دلیل است که ارسطو می‌گفت در نفس آدمی ذهنی است برای همه چیز شدن، و اینکه وقتی ذهن چیزی می‌فهمد به نوبه خود چیزهای متفاوتی می‌شود.<sup>۵۶</sup> این نتیجه‌گیری عجیب واقعاً چه معنایی دارد؟ قدیس توماس می‌گوید همان طور که ماده طبیعی قوایی<sup>۵۷</sup> دارد که با ESSE ی قابل ادراک بالفعل می‌شود، عقل منفعل نیز قوایی دارد که با ESSE ی ذهنی بالفعل می‌شود.<sup>۵۸</sup> در جایی در توضیح این متن نوشتیم: «یک برگ درخت ممکن است وقتی سبز باشد و وقتی دیگر زرد؛ وقتی که سبز بود قوه زرد شدن را داشت، و وقتی زرد است آن قوه بالفعل شده است؛ «است» در «زرد است» دلالت بر ESSE ای دارد که ESSE ی قابل ادراک است، یعنی ESSE ی زرد بودن. حال پیداست که قابلیت تفکر یک انسان وقتی بالفعل می‌شود که او فکر خاصی می‌کند؛ البته این طور نیست که بتوان گفت انسانی که به یک اسب فکر می‌کند یک اسب است، یا حتی اینکه در فهم<sup>۵۹</sup> یک اسب است؛ پس چرا قدیس توماس در اینجا از ESSE سخن می‌گوید؟ احتمالاً باید برای یافتن پاسخ از این راه وارد شویم که سابقه عقل یک انسان همان سابقه تفکراتی است که دارد، و در هر لحظه مشخص هیچ چیز بالفعلی وجود ندارد که یک انسان را یک موجود متفکر کند مگر فکری که دارد می‌کند. در این معنا، عقل من همان فکر کنونی‌ام به یک اسب است، فکری که می‌تواند به فکر هر چیز دیگری تغییر کند.

قدیس توماس

می‌گوید: افلاطون

هیچ نیازی به

فرض یک عقل فعال ندارد

تا متعلق فهم را

به طور بالفعل

قابل فهم کند،

زیرا او معتقد بود که

صور اشیای مادی

جدا از ماده وجود دارند، که

انواع غیرمادی

یا مثل هستند، و

به همین دلیل

متعلق مناسب فهمند.



حال اگر ما «فکر به یک اسب» را دارای معنای یکسانی با «یک اسب در فکر» تصور کنیم، می‌توانیم بگوییم که عقل انسانی که دارد به یک اسب فکر می‌کند، اسبی است در تفکر. می‌توانیم این توضیح را تعمیم بدهیم و بگوییم که اگر انسانی دارد به X فکر می‌کند، عقل او «X در تفکر» است؛ و علاوه بر این، صرف نظر از اینکه X چیست، عقل انسان می‌تواند «X در تفکر» باشد. این نتیجه‌گیری آخر را که به طور غیرمستقیم به آن رسیده‌ام، ترجمه کم و بیش تحت‌اللفظی این عبارت لاتین تلقی می‌کنم: *Intellectus habet potentiam ad esse intelligibile.*<sup>۷۰</sup>

به نظر من عبارت فوق از چند جنبه گمراه کننده است:

اولاً: این که منظور قدیس توماس از صورت‌پذیری عقل منفعل توسط یک صورت مثالی، به کارگیری<sup>۷۱</sup> موقت یک مفهوم در تفکر به یک فکر خاص و موقت نیست، بلکه اکتساب قابلیت تفکر به افکاری خاص تا آخر عمر و یا حداقل برای مدتی طولانی است. به کارگیری چنین قابلیت‌فی‌نفسه یک صورت نیست، بلکه فعالیت است ناشی از یک صورت. اگر بخواهیم مثال خود قدیس توماس را به کار بگیریم، نسبت آن به صورت همانند نسبت فعالیت گرم کردن دیگ به صورت گرمایی است که اجاق دارد. داغی اجاق، در میان چیزهای دیگر، بدین معناست که بتواند دیگ را گرم کند؛ داشتن مفهوم گروهی برای من، در میان چیزهای دیگر، بدین معناست که بتوانم به گروهی بودن زمین فکر کنم.<sup>۷۲</sup>

ثانیاً: این که نظریه قدیس توماس متضمن این نیست که عقل، وقتی که مفهوم اسب را کسب می‌کند، یک اسب واقعی می‌شود، و یا حتی، در معنای دقیق‌ترش، یک اسب غیرمادی می‌شود. مفهوم اسب، که به هر اسبی قابل اطلاق است، مفهوم هیچ اسب خاصی نیست؛ حتی مفهوم یک اسب غیرمادی هم نیست، زیرا بخشی از مفهوم اسب این است که باید شیئی مادی باشد. یک اسب، از این حیث که شیء مادی است، باید اندازه و جرم معینی داشته باشد؛ و این نیز بخشی از مفهوم اسب است، که یک اسب باید اندازه و جرم معینی داشته باشد. ولی هیچ اندازه و جرم خاصی نیست که یک اسب از این حیث که اسب است باید داشته باشد، و بنابراین هیچ اندازه و جرم خاصی به این مفهوم تعلق ندارد. قدیس توماس خود نظر مشابهی ایراد می‌کند: «دو نوع ماده وجود دارد: از یک سو ماده مشترک<sup>۷۳</sup> و از سوی دیگر ماده مشخص یا فردی.<sup>۷۴</sup> ماده مشترک فی‌المثل گوشت و استخوان است؛ ماده فردی فی‌المثل این گوشت و این استخوانهاست. عقل صورت مثالی یک شیء طبیعی را از ماده قابل ادراک فردی انتزاع می‌کند؛ مثلاً، عقل صورت مثالی انسان را از این گوشت و این استخوان‌ها انتزاع می‌کند، که به مفهوم تعلق ندارند، ولی بخشی از فرد هستند... ولی صورت مثالی انسان را نمی‌توان با عقل از گوشت و استخوان از این حیث که گوشت و استخوان هستند انتزاع کند.»<sup>۷۵</sup>

پس، اگر عقل منفعل وقتی نوع «صادقیت» را می‌پذیرد «ص» می‌شود، عقل منفعل یک اسب واقعی نمی‌شود، بلکه یک اسب انتزاعی می‌شود، و یک اسب انتزاعی، بر اساس نظریه آکوئیناس، چیزی نیست که در خارج از ذهن وجود داشته باشد.

ثالثاً: این که اشاره‌ام به اینکه یک فکر می‌تواند به فکر دیگری تغییر کند چندان مناسب نبود، چرا که مقایسه ماده اولی و عقل منفعل نیاز به شرطی دارد که خود قدیس توماس آن را در پاسخ به شبهه ۲ در مقاله ۳ از سؤال ۸۴ قسمت اول بخش اول جامع علم کلام مطرح می‌کند. او می‌گوید: ماده اولی، *esse* ی جوهری خود را به واسطه صورت می‌یابد - زیرا برای اینکه ماده وجود داشته باشد باید «ص» باشد - و هیچ ماده‌ای نمی‌تواند بدون صورت وجود داشته باشد. ولی عقل منفعل *esse* ی جوهری‌اش را به واسطه صور مثالی‌اش نمی‌یابد. نوزاد دارای عقل است هر چند که این عقل هیچ صور مثالی در خود ندارد؛ در نتیجه صور مثالی‌ای که به عقل صورت می‌بخشند، صور عرضی هستند (مثل صورت گرم در آب) و نه صور جوهری (مثل صورت اسب یا انسان). وقتی قدیس توماس با پیروی از ارسطو ذهن را شدن متعلقش توصیف می‌کند، باید این شدن را در حکم اکتساب یک خصوصیت جدید (مثل سرخ شدن) دانست و نه تبدیل شدن به یک نوع چیز جدید (مثل پروانه شدن).

محدودیت‌های مقایسه ماده اولی و عقل منفعل در جریان حمله به نظریه صور مثالی فطری<sup>۷۶</sup> مطرح می‌شود: و در مقابل همین نظریه است که آکوئیناس نظریه انتزاع خود را ارایه می‌کند. آکوئیناس می‌گوید: از نظر افلاطون عقل انسانی فطراً همه صور مثالی قابل فهم را در خود دارد، ولی به سبب وحدتش با جسم نمی‌تواند از آنها استفاده کند. آکوئیناس در رد این نظریه براهینی تجربی و مابعدالطبیعی ارایه می‌دهد. اجمالاً آن این که «اگر نفس معرفتی فطری به همه این چیزها دارد، ظاهراً نباید ممکن باشد که این معرفت فطری را چنان فراموش کند که موجب جهل کاملش به داشتن آن شود. زیرا هیچ کس دانسته‌های فطری‌اش را، مثل اینکه کل بزرگتر از اجزایش است و نظایر

محدودیت‌های مقایسه ماده اولی و عقل منفعل در جریان حمله به نظریه صور مثالی فطری<sup>۷۶</sup> مطرح می‌شود: و در مقابل همین نظریه است که آکوئیناس نظریه انتزاع خود را ارایه می‌کند. آکوئیناس می‌گوید: از نظر افلاطون عقل انسانی فطراً همه صور مثالی قابل فهم را در خود دارد، ولی به سبب وحدتش با جسم نمی‌تواند از آنها استفاده کند. آکوئیناس در رد این نظریه براهینی تجربی و مابعدالطبیعی ارایه می‌دهد. اجمالاً آن این که «اگر نفس معرفتی فطری به همه این چیزها دارد، ظاهراً نباید ممکن باشد که این معرفت فطری را چنان فراموش کند که موجب جهل کاملش به داشتن آن شود. زیرا هیچ کس دانسته‌های فطری‌اش را، مثل اینکه کل بزرگتر از اجزایش است و نظایر

آکوئیناس  
در جریان جدل  
علیه ابن رشد،  
این سؤال را  
مطرح می‌کند:  
«چه چیزی  
تصورات یک فرد را  
تصورات او می‌سازد؟»  
مسئله، لازم نیست که  
در محتوای باور  
یک انسان چیزی باشد  
که آن را از  
باوری که  
سایرین دارند،  
متمایز سازد.

آن، فراموش نمی‌کند. نظریه افلاطون به ویژه قابل قبول نخواهد بود اگر نفس، چنان که در بالا ذکر شد، فطرتاً با جسم متحد باشد؛ چرا که قابل قبول نیست که فعالیت فطری چیزی به واسطه چیز دیگری که آن نیز جزء طبیعتش است کاملاً مسدود شود. ثانیاً، بطلان نظریه افلاطون از این حقیقت پیداست که وقتی حسی وجود نداشته باشد، معرفت علمی به چیزهایی که از طریق آن حس ادراک و دریافت می‌شود نیز وجود نخواهد داشت. مثلاً یک انسان نابینا هیچ معرفتی به رنگ‌ها نخواهد داشت. اگر عقل نفس فطرتاً مفاهیم همه اشیا قابل فهم را داشت، دیگر این مسئله درست نبود.<sup>۷۷</sup>

آکوئیناس سپس ارسطو را به سبب اتخاذ موضعی میانه بین نظریه اصالت صور فطری<sup>۷۸</sup> افلاطون و تجربه‌گرایی خام دموکریتیوس ستایش می‌کند. «ارسطو بر این باور بود که عقل دارای فعالیت است که جسم هیچ نقشی در آن ندارد. بدین ترتیب، هیچ چیز جسمانی<sup>۷۹</sup> نمی‌تواند موجب انطباق یک چیز غیرجسمانی شود، و بنابراین، طبق نظر ارسطو، صرفاً تحریک اندام حس‌کننده برای فعالیت عقلی کافی نیست؛ بلکه به یک چیز شریف‌تر و عالی‌تر نیاز است، که ارسطو آن را عقل فعال نامید: عقل فعال صور خیالی<sup>۸۰</sup> را که از حواس دریافت شده‌اند از طریق نوعی انتزاع به طور بالفعل قابل فهم می‌کند.»<sup>۸۱</sup>

بر اساس توضیح آکوئیناس، مفاهیم به چه معنا از صور خیالی انتزاع می‌شوند؟ اصولاً به نظر می‌رسد که دو نظریه مجزا در این نظریه با یکدیگر پیوند خورده‌اند. اول اینکه مفاهیم و تجربیات نوعی رابطه علی دارند؛ و دوم اینکه مفاهیم و تجربیات نوعی رابطه صوری دارند.

رابطه علی در ادامه همان متنی که در بالا نقل شد، مطرح می‌شود. «پس بدین ترتیب، حواس از طریق صور خیالی موجب فعالیت عقلی می‌شوند. ولی از آن جایی که صور خیالی برای تأثیرگذاری بر عقل منفعل کافی نیستند مگر آن که توسط عقل فعال به طور بالفعل قابل فهم شوند، نمی‌توان گفت که معرفت حسی علت تامه و کامل معرفت عقلی است، بلکه فقط می‌توان گفت که عنصر مادی علت آن است.»

بنابراین، این گفته که مفاهیم از تجربه انتزاع می‌شوند، حداقل معادل این است که بگوییم: تجربه شرط علی ضروری برای اکتساب مفاهیم است. حال اینکه گفته فوق تا چه حد درست است تا حدودی یک مسئله تجربی و تا حدودی یک مسئله فلسفی است. مثلاً کشف اینکه یک انسان نابینا تا چه اندازه ممکن است بر یک کتاب درسی درباره نورشناسی اشراف پیدا کند یک مسئله تجربی است، و اینکه اشراف بر چنین کتابی تا چه اندازه می‌تواند در حکم «داشتن علم رنگ‌ها» مثلاً بدون توانایی جور کردن رنگ‌ها با توجه به یک نمونه باشد یک مسئله فلسفی است.

صور مثالی آکوئیناس علاوه بر رابطه علی با تجربه، دارای رابطه صوری با آنها نیز هستند: یعنی مفاهیم در نظریه او در مقایسه با تجربه انتزاعی هستند. او معتقد بود که تجربه حسی همیشه تجربه حسی یک فرد خاص است؛ ولی معرفت عقلی اصولاً معرفت به امر کلی است.<sup>۸۲</sup> در نتیجه، می‌توان گفت که مفاهیم عقلی از چیزی که عمدتاً در تجربه حسی وجود دارد، انتزاع می‌شوند. این همان معنای «انتزاع» است که در نقل قول اول مقاله به آن اشاره شد.<sup>۸۳</sup> «خاصیت (عقل آدمی) است که صورت را که فرداً در ماده جسمانی موجود است بشناسد، ولی نه آن گونه که در چنین ماده‌ای وجود دارد.<sup>۸۴</sup> ولی دانستن آن چیز که در ماده فردی هست ولی نه آن گونه که در چنین ماده‌ای هست، به معنای انتزاع صورت از ماده فردی است که صور خیالی بازنمایی می‌کنند.»

قدیس توماس در پاسخ به یک مخالف، چنین توضیح می‌دهد: «آنچه را به مفهوم خاص<sup>۸۵</sup> هر چیز مادی نظیر یک تکه سنگ، یک انسان، یا یک اسب تعلق دارد، می‌توان بدون صفات فردی که بخشی از آن مفهوم خاص نیستند در نظر گرفت. این همان انتزاع کلی از جزئی، یا صورت مثالی قابل فهم از صور خیالی است، یا به عبارت دیگر، در نظر گرفتن ماهیت خاص بدون در نظر گرفتن صفات فردی است که توسط صور خیالی بازنمایی می‌شوند.»<sup>۸۶</sup>

این رابطه صوری از رابطه علی متمایز است. زیرا گفته آکوئیناس در اینجا حتی اگر مفاهیم کلی از تجربه کسب نمی‌شدند نیز صادق بود. حتی صور مثالی فطری نیز انتزاعی‌تر از بازنمایی‌های افراد<sup>۸۷</sup> بود، چه این بازنمایی‌ها خودشان مکتسب بودند یا فطری. چرا که داشتن مفهوم انسان به معنای توانایی شناخت یا تفکر به یک انسان خاص با صفات خاص نبود، بلکه توانایی تشخیص هر انسانی صرف نظر از اینکه صفات خاص او کدامند، تفکر درباره انسان‌ها بدون اینکه ضرورتاً صفات خاصی را به آنها نسبت بدهیم، و دانستن حقایق کلی درباره انسان باهوا انسان، در میان چیزهای دیگر اتفاق می‌افتد. این امر صرف نظر از اینکه مفهوم چگونه اکتساب شده است، صدق می‌کند. در فلسفه مدرن نظریه‌ای آشنا، که دیگر طرفداری ندارد، هست مبنی بر که اکتساب مفاهیم کلی را می‌توان با توجه گزینشی به خصوصیات تجربه جزئی تبیین کرد. بارکلی یکی از نسخه‌های این نظریه را در مبادی معرفت

آکوئیناس،  
بر خلاف افلاطون،  
اغلب اصرار می‌ورزد که  
در جهان چیزی به اسم  
انسانیت من حیثی،  
یا انسان مثالی،  
وجود ندارد.

چنان که ویتگنشتاین  
گفته است  
ما مفهوم «درد» را  
وقتی اکتساب می‌کنیم  
که زبان را  
یاد می‌گیریم.



آدمی<sup>۸۸</sup> مسخره می‌کند، و ویتگنشتاین نیز در پژوهش‌های فلسفی<sup>۸۹</sup> دربارهٔ یکی دیگر از نسخه‌های این نظریه سخن می‌گوید. ویتگنشتاین می‌نویسد: «وقتی کسی با اشاره به نمونه رنگ‌ها نام آنها را برای من تعریف می‌کند، و می‌گوید:

«این رنگ «آبی» است، و این «سبز»...» این مسئله را می‌توان از بسیاری جهات با گذاشتن جدولی در دستان من که در آن اسامی رنگ‌ها زیر نمونه‌ها نوشته شده است مقایسه کرد. - هر چند ممکن است که این مقایسه از بسیاری جهات گمراه‌کننده باشد. - حال می‌توان این مقایسه را تعمیم داد: فهمیدن تعریف به معنای داشتن تصویری<sup>۹۰</sup> از چیز تعریف‌شده در ذهن است، که یک نمونه یا تصویر است. بنابراین، اگر برگ‌های مختلف متعددی را نشانم بدهند و بگویند «این را «برگ» می‌نامند»، تصویری از شکل برگ، یعنی تصویری از آن در ذهنم، پیدا می‌کنم - «ولی وقتی که این تصویر [ذهنی] به ما هیچ شکل خاصی نشان نمی‌دهد، بلکه فقط «آنچه در همهٔ اشکال برگ‌ها مشترک است» نشان می‌دهد، تصویری یک برگ چه شکلی است؟ چه مایه‌ای از رنگ سبز در «ذهن» من «نمونه» رنگ سبز است - نمونهٔ چیزی که در همه مایه‌های رنگ سبز مشترک است؟ ولی آیا ممکن نیست چنین نمونه‌های «کلی‌ای» باشد؟ مثلاً یک برگ شماتیک<sup>۹۱</sup>، یا نمونهٔ سبز محض؟ البته که ممکن است، ولی برای اینکه چنین طرح کلی‌ای در حکم یک طرح کلی فهمیده شود، و نه شکل یک برگ خاص، و برای اینکه یک رگه سبز محض در حکم نمونهٔ همه رنگ‌های دارای مایه سبز فهمیده شود و نه نمونهٔ سبز محض - این مسئله به نوبه خود به نحوهٔ استفاده از نمونه‌ها بستگی دارد.»<sup>۹۲</sup>

زبان آکوئیناس در نقل قول آخری که از او آوردم، احتمالاً به نحوی است که گویی همان نظریه‌ای را دارد بسط می‌دهد که بارکلی و ویتگنشتاین به آن ایراد دارند. ولی در واقع اصلاً این طور نیست. اولاً، نظریه‌ای که ویتگنشتاین توصیف می‌کند مستلزم آن است که یک تصور به طور کاملاً جدی یک تصویر ذهنی گرفته شود. قدیس توماس صورت مثالی را مشابه چیزهایی می‌داند که با کمک این صور به آنها فکر می‌کنیم، و همین مسئله گاه موجب شده است که بعضی‌ها فکر کنند که منظور او تصاویر ذهنی<sup>۹۳</sup>

است. ولی از اصطلاحات مورد استفادهٔ آکوئیناس چنین برمی‌آید که تصاویر ذهنی همان صور خیالی هستند؛ و صور خیالی کاملاً از صور مثالی متمایزند. او می‌گوید: صور خیالی هر روز می‌آیند و می‌روند، ولی صور مثالی تا آخر عمر باقی می‌مانند؛ تصویر یک انسان با تصویر انسان دیگر متفاوت است، ولی هر دو بنا به یک صورت مثالی یا نوع انسان شناخته می‌شوند.<sup>۹۴</sup>

علاوه بر این، انتزاع از منظر نظریهٔ «نمونهٔ ذهنی» هیچ جایی برای وظیفه‌ای که آکوئیناس برای عقل فعال قائل است، باقی نمی‌گذارد. وقتی آکوئیناس از لزوم این مسئله سخن می‌گوید که عقل فعال باید صور خیالی را به طور بالفعل قابل فهم کند، ظاهراً دارد به همان نکته‌ای اشاره می‌کند که ویتگنشتاین تذکر می‌دهد، یعنی حتی یک نمونهٔ شماتیک برای اینکه بتواند به فهم آنچه یک برگ است کمک کند باید در حکم یک طرح کلی فهمیده شود. آکوئیناس صریحاً این ایده را که مفهوم صرفاً تصویری ذهنی عاری از خصوصیات غیرذاتی است رد می‌کند. «به واسطهٔ نیروی عقل فعال و توجه<sup>۹۵</sup> آن به صور خیالی، شباهتی در عقل منفعل به وجود می‌آید که بازنمایی چیزهایی است که آنها صور خیالی آن چیزها هستند، ولی فقط از حیث ماهیت خاص‌شان. بدین ترتیب است که می‌گوییم مفاهیم قابل فهم از صور خیالی انتزاع می‌شوند؛ البته این طور نیست که یک صورت واحد، که زمانی در صور خیالی بود، به همان نحوی که یک جسم را می‌توان از مکانی برداشت و به مکان دیگری انتقال داد، به عقل منفعل وارد شود.»

آکوئیناس وقتی که انتزاع به وسیلهٔ عقل را با انتزاع بوسیلهٔ حواس با یکدیگر مقایسه می‌کند، این گفتهٔ ما تأیید می‌شود. او توضیح می‌دهد که حتی حواس نیز به نوعی انتزاع می‌کنند. «یک صورت قابل ادراک برای حواس به همان نحوی که در شیء خارج از نفس موجود است، در قوهٔ حسی موجود نیست. قوهٔ حسی صور اشیا قابل ادراک برای حواس را بدون ماده‌شان دریافت می‌کند، همان طور که رنگ طلا را بدون خود طلا دریافت می‌کند؛ و عقل نیز به همین ترتیب صور اجسام را، که مادی و تغییرپذیر هستند، به نحوی غیرمادی و غیرتغییرپذیر که خاص خودش است دریافت می‌کند.»<sup>۹۶</sup>

آکوئیناس می‌گوید: صورتی که یک قوه از شیء ای که می‌شناسد دارد، هر قدر غیرمادی‌تر باشد، آن قوه شیء مزبور را کامل‌تر می‌شناسد؛ بنابراین، عقل، که صور مثالی را نه فقط از ماده که از صفات فردیت‌بخش<sup>۹۷</sup> مادی انتزاع می‌کند، قوه شناختی کامل‌تری نسبت به حواس است، که صورت آنچه را می‌شناسد بدون ماده، ولی نه بدون شرایط مادی دریافت می‌کنند.<sup>۹۸</sup> کیفیات قابل ادراک در بیرون نفس به طور بالفعل قابل ادراک هستند؛ ولی از آن جایی

که هیچ مثل افلاطونی وجود ندارد، هیچ چیزی خارج از نفس که به طور بالفعل قابل فهم باشد مطابق با اشیا مادی وجود ندارد.<sup>۹۹</sup>

آکوئیناس مکرراً اصرار می‌ورزد که صور خیالی نقشی ضروری، نه فقط در کسب مفاهیم، بلکه همین طور در اطلاق‌شان دارند. او می‌گوید که در طول این حیات فانی، «برای عقل غیرممکن است که هر گونه فهم بالفعلی داشته باشد»<sup>۱۰۰</sup> مگر با توجه به صور خیالی. او برای اثبات این تز دو برهان ارائه می‌دهد:

اولاً: هر چند که عقل اندامی از خود ندارد، آسیب رسیدن به اندام‌های تخیل (مثلاً در جنون) و یا حافظه (مثلاً در فراموشی) می‌تواند مانع از عمل آن شود. این گونه آسیب‌های مغزی، نه فقط مانع از کسب شناخت جدید خواهد شد، بلکه استفاده از شناختی را که قبلاً کسب شده است نیز غیرممکن می‌سازد. این مسئله نشان می‌دهد که عمل عقلی شناخت عادی<sup>۱۰۱</sup> مستلزم همکاری تخیل و سایر قواست.

ثانیاً: او می‌گوید، «هر کسی می‌تواند در شرایط خودش تجربه کند که وقتی سعی دارد چیزی را بفهمد، بر سبیل مثال برای خودش صورت‌های خیالی شکل می‌دهد که به اصطلاح می‌تواند در آنها به چیزی نگاه بیندازد که سعی در فهمیدنش دارد.» به همین ترتیب «وقتی می‌خواهیم چیزی را به کسی بفهمانیم برای او مثال‌هایی می‌زنیم که او می‌تواند از آن مثال‌ها صور خیالی خود را برای فهم آن چیز شکل بدهد.»<sup>۱۰۲</sup>

آکوئیناس برای توضیح این مطلب یک دلیل مابعدالطبیعی می‌آورد. متعلق مناسب عقل آدمی در جسم انسان «ماهیت یا ذات موجود در ماده جسمانی است». ماهیت اشیا جسمانی باید در افراد جسمانی وجود داشته باشد. «بنابراین، مصداق یافتن مفهوم سنگ در یک سنگ خاص جزوی از مفهوم سنگ است، و مصداق یافتن مفهوم اسب در یک اسب خاص جزوی از مفهوم اسب است، و قس علی هذا؛ بنابراین ذات یک سنگ یا هر شیء مادی دیگر را نمی‌توان کاملاً و واقعاً فهمید مگر آن که آن گونه که در جزئی وجود دارد آن را بفهمیم؛ ولی جزئی بوسیله حواس و تخیل ادراک می‌شود. در نتیجه، برای اینکه عقل فهمی بالفعل از متعلق مناسب داشته باشد باید متوجه صور خیالی شود تا ذات کلی موجود در جزئی را بررسی کند.»<sup>۱۰۳</sup>

چند نکته درباره کل این استدلال قابل ذکر است:

اول: این که استدلال فوق بر مبنای این مقدمه است که عقل هیچ گونه اندام جسمانی ندارد. شاید بخواهیم پرسیم: قدیس توماس از کجا می‌داند که فعالیت مغزی برای تفکر ضروری نیست، حتی برای انتزاعی‌ترین و عقلانی‌ترین تفکرات؟

دوم: این که می‌توان برای سؤال فوق دو پاسخ متصور شد:

پاسخ اول: این است که احتمالاً قدیس توماس قبول داشت که در واقع در این زندگی هیچ تفکری، هر چند عالی، وجود ندارد که فارغ از فعالیت مغزی باشد. ولی احتمالاً می‌گفت که مسئله فوق دقیقاً به این دلیل است که هیچ تفکری، هر چند عالی، وجود ندارد که با فعالیت تخیل یا حواس همراه نباشد.

پاسخ دوم: این است که حتی اگر فعالیت مغزی شرط ضروری تفکر باشد، این مسئله به معنای آن نیست که مغز، آن گونه که چشمها اندام بینایی و زبان و کام اندام چشایی هستند، اندام تفکر باشد. اندام، چنان که از ریشه لغت پیداست، چیزی شبیه به یک ابزار است، یعنی بخشی از بدن که می‌توان به دلخواه آن را حرکت داد و به نحو خاصی از آن استفاده کرد که بر کارایی فعالیت میزهای که اندام در خدمت آن است تأثیر بگذارد. ولی مشکل اینجاست که ظاهراً این دو پاسخ یکدیگر را خنثی می‌کنند. اگر بگوییم که هیچ «اندامی» به این معنا برای تفکر وجود ندارد، آن گاه هیچ اندامی هم برای تخیل وجود ندارد- نمی‌توانم مغزم را حرکت بدهم تا بهتر تخیل کنم آن گونه که چشمم را می‌چرخانم تا بهتر ببینم- و اگر اندام را به معنایی بگیریم که بگوییم مغز اندام تخیل است، آن گاه هیچ دلیلی نداریم که آن را اندام عقل نیز ندانیم.

علاوه بر این، استدلال دوم ظاهراً بیشتر به اکتساب فهم در وهله اول مربوط است تا استفاده آتی از آن، چه فرض‌مان این باشد که منظور قدیس توماس تولید نمودارهاست (مثل وقتی که در منو<sup>۱۰۴</sup> سقراط به آن برده هندسه آموخت) و چه ساختن مثال‌ها و نمونه‌های خیالی (مثل وقتی که ویتگنشتاین بازی‌های زبانی ابتدایی را متصور می‌شد تا ساز و کار زبان را روشن کند). البته ظاهراً این مطلب صحت ندارد که وقتی مفاهیم را به کار می‌گیریم حتماً باید چیزی در جریان باشد، حتی یک فعالیت ذهنی، که تا حدودی شبیه به رسم نمودار و یا گفتن یک داستان مفصل است.

با همه این اوصاف، از سویی اگر بخواهیم اصلاً حرفی از به کارگیری مفاهیم یا اطلاق شناخت از حقایق ضروری بر زمین باید حس یا تخیل به گونه‌ای به کار گرفته شوند، یعنی نوعی اطلاق به قراین حسی باشد. وقتی می‌گوییم



## آکوئیناس

سپس ارسطو را

به سبب اتخاذ

موضعی میانه

بین نظریه اصالت صور

فطری افلاطون و

تجربه‌گرایی

حام دموکرتیوس

ستایش می‌کند.



از نظر آکوئیناس،

عقل یک قوه نیست،

بلکه دو قوه است؛

یا شاید یک قوه واحد

است با دو نیرو:

عقل فعال و عقل منفعل.



از نظر آکوئیناس

تصورات هم شامل

مفاهیم و هم شامل باورهاست.







بارکلی

که انسانی دارد مفهوم مثلاً قرمز را به کار می‌گیرد، به نظر می‌رسد که او یا حتماً دارد قرمز را از سایر رنگ‌های اطرافش تمیز می‌دهد، یا یک تصویر ذهنی از قرمزی دارد، و یا یک پژواک ذهنی از لغت «قرمز» دارد، یا دارد درباره قرمزی حرف می‌زند، می‌خواند یا می‌نویسد، یا کاری از این دست انجام می‌دهد. البته شاید او واقعاً قادر به داشتن مفهوم قرمز بدون بروز چنین چیزی در تجربه یا رفتارش در یک موقعیت مشخص باشد، ولی ظاهراً بدون نوعی وسیلهٔ فعالیت حسی به کارگیری مفهوم در آن موقعیت مشخص ممکن نیست. همین امر دربارهٔ معرفت به یک حقیقت کلی، مثلاً اینکه دو چیز که با چیز سومی برابرند، با یکدیگر نیز برابرند، صدق می‌کند. برای اینکه این معرفت را به کار بگیریم ظاهراً یا باید آن را ابراز کنیم، یا آن را مثلاً برای اندازه‌گیری اشیاء استفاده کنیم و یا آن را به انحاء دیگری به کار بندیم حتی اگر فقط استفاده هنرمندانه از نمادها باشد.

در صحت و اهمیت این مسئله شکی نیست، ولی ماهیت استدلال‌های آکوئیناس برای اثبات این تز به گونه‌ای است که نمی‌توان به ضرس قاطع گفت که خود او نیز واقعاً چنین فهمی از آن داشته است. البته خود آکوئیناس می‌گوید که صورت خیالی که در به کارگیری مفهوم الف استفاده می‌شود لزوماً نباید صورت خیالی خود الف باشد؛ ولی از این گفته موارد خاصی را در نظر دارد که الف چیزی غیرمادی است و از این حیث نمی‌توان آن را به تصویر کشید.<sup>۱۰۵</sup> اگرچه ظاهراً هرگونه به کارگیری یک مفهوم مستلزم توجه به یک صورت خیالی است، ندرتاً پیش می‌آید که صورت خیالی که به آن توجه شده بازنمایی متعلق آن مفهوم باشد.

از نظر آکوئیناس، توجه به صور خیالی<sup>۱۰۶</sup> برای به کارگیری هر مفهومی، چه در احکام کلی و چه جزئی، ضروری است. ولی استفاده از مفاهیم کلی در احکام دربارهٔ جزئیات برای او قدری دردساز بود. مثلاً این حکم که این گوجه فرنگی قرمز است، یا اینکه این اشیاء جزئی که مطابق یک استاندارد واحد هستند، مطابق یکدیگر نیز هستند. آکوئیناس فکر می‌کرد که قرائن حسی است که دلالت جزئی<sup>۱۰۷</sup> به حکم می‌بخشد؛ و گنج<sup>۱۰۸</sup> نیز اخیراً از این نظریهٔ دفاع کرده است.<sup>۱۰۹</sup> با وجود این، به نظر می‌رسد که گنج در توضیح و بسط نظر آکوئیناس به خطا رفته باشد. او می‌نویسد: «اصطلاحی که آکوئیناس برای نشان دادن نسبت فعل «عقلی» حکم با قرائن ادراک حسی که دلالت جزئی به آن می‌بخشد به کار می‌برد، توجه به صور خیالی است». ولی چنان که دیدیم، توجه به صور خیالی برای همه احکام، و نه فقط حکم دربارهٔ امر جزئی، ضرورت دارد؛ علاوه بر اینکه آکوئیناس برای اشاره به رابطهٔ خاص با قرائن حسی دخیل در احکام دربارهٔ جزئیات از استعارهٔ متفاوتی استفاده و از تأمل دربارهٔ نمودهای حسی<sup>۱۱۰</sup> صحبت می‌کند. این اصطلاح در مقالهٔ اول از سؤال ۸۶ در جامع علم کلام در پاسخ به این سؤال مطرح می‌شود که آیا عقل ما جزئیات را می‌شناسد. پاسخ آکوئیناس این چنین است: «عقل ما نمی‌تواند مستقیماً و ابتدائاً اشیاء مادی جزئی را بشناسد. دلیلش آن است که اصل تفرّد<sup>۱۱۱</sup> در اشیاء مادی در مادهٔ فردی است. ولی همان طور که در بالا گفتیم، عقل ما با انتزاع صور مثالی قابل فهم از چنین ماده‌ای می‌فهمد. آنچه از مادهٔ فردی منتزع می‌شود کلی است، به این دلیل که عقل ما فقط می‌تواند کلی‌ها را مستقیماً بشناسد. ولی عقل به طور غیر مستقیم و با نوعی تأمل می‌تواند افراد را بشناسد، زیرا چنان که در بالا گفتیم حتی پس از آن که عقل صور مثالی قابل فهم را انتزاع کرده است، نمی‌تواند بدون توجه به صور خیالی آنها را در عمل فهمیدن به کار بگیرد... بنابراین، عقل بوسیلهٔ صور مثالی اش مستقیماً کلی را می‌فهمد، و جزئی را نیز که آن صور خیالی همان صور خیالی آن هستند، به طور غیر مستقیم می‌فهمد؛ و بدین ترتیب این گزاره را می‌سازد که سقراط انسان است.»<sup>۱۱۲</sup>

معنای دقیق «تأمل»<sup>۱۱۳</sup> در نوشته‌های آکوئیناس بسیار مبهم است، و به همین دلیل در اینجا سعی ندارم آن را شرح بدهم. ولی لازم می‌دانم به تفسیر مفهوم phantasm بپردازم. در نوشته‌های آکوئیناس، که گزیده‌هایی از آن را قبلاً نقل کردم، بسیار پیش می‌آید که ترجمهٔ درست اصطلاح فوق «نمودهای حسی»<sup>۱۱۴</sup> یا «انطباعات حسی»<sup>۱۱۵</sup> باشد.<sup>۱۱۶</sup> ولی در جاهای دیگر، چنان که انتظار می‌رود، ظاهراً صور خیالی به وسیلهٔ تخیل<sup>۱۱۷</sup> تولید می‌شوند. آکوئیناس به ما می‌گوید که اینجا محل و مخزن صوری است که از حواس دریافت شده‌اند، همان گونه که عقل منفعل محل و مخزن صور مثالی است.<sup>۱۱۸</sup> او می‌گوید که می‌توانیم این صور را به دلخواه و اختیار خود جابجا و مرتب کنیم تا صور خیالی هر چیزی را که می‌خواهیم به آن تفکر نماییم تولید کنیم؛ مثلاً می‌توانیم صورتی که اورشلیم را بازنمایی می‌کند یا صورتی که آتش را بازنمایی می‌کند ترکیب کنیم تا صورت خیالی سوختن اورشلیم در آتش را بسازیم.<sup>۱۱۹</sup> همین مسئله صورت خیالی را به گونه‌ای معرفی می‌کند که گویی چیزی شبیه به یک تصویر ذهنی<sup>۱۲۰</sup> است. ولی اگر این تفسیر را بپذیریم، آن گاه ظاهراً قدیس توماس به خطا گفته است که صور خیالی به همان نحوی جزئی‌اند که

در فلسفه مدرن  
نظریه‌های آشنا،  
که دیگر طرفداری ندارد،  
هست مبنی بر که اکتساب  
مفاهیم کلی را می‌توان با  
توجه گزینشی  
به خصوصیات تجربه  
جزئی تبیین کرد.  
بارکلی یکی از نسخه‌های  
این نظریه را در  
مبانی معرفت آدمی  
مسخره می‌کند، و  
ویتگنشتاین نیز  
در پژوهش‌های فلسفی  
دربارهٔ یکی دیگر از  
نسخه‌های این نظریه  
سخن می‌گوید.



فرگه

انطباعات حسی. نمی‌توانم انسانی را ببینم که رنگ خاصی نداشته باشد، ولی می‌توانم تصویری ذهنی از انسانی داشته باشم بدون اینکه تصویری ذهنی از انسانی با یک رنگ خاص داشته باشم، و می‌توانم انسانی را تخیل کنم بدون این که بتوانم پاسخ چنین سؤالی را بدهم که آیا رنگ پوست آن انسانی که دارم تخیلش می‌کنم تیره است یا روشن. تخیل و احساس از جنبه دیگری نیز متمایزند که اطلاق اصطلاحی نظیر «phantasm» به هر دوی آنها را گمراه کننده می‌کند. امکان ندارد درباره چیزهایی که داریم تخیلشان می‌کنیم، آن گونه که ممکن است درباره چیزهایی که داریم می‌بینیمشان، دچار خطا شویم. توصیف انسان از آنچه تخیل می‌کند شأن ممتازی دارد که توصیفش از آنچه می‌بیند ندارد. به نظر می‌رسد که قدیس آکوئیناس در جاهای دیگری بیان می‌کند که هر وقت چیزی را می‌بینیم در همان حال تصویری خیالی از آنچه می‌بینیم داریم؛ و خطاهای حسی را با گفتن این مطلب توضیح می‌دهد که خود حواس گمراه نمی‌شوند، بلکه فقط phantasia [تخیلی] که بر اساس آن عمل می‌کنند گمراه می‌شود.<sup>۱۳۱</sup> البته گفتن این مطلب که هر وقت اسبی را می‌بینیم در همان حال تصویری ذهنی از یک اسب داریم ظاهراً غیر موجه است. شاید نظریه این باشد که اگر [اسبی را] درست و دقیق می‌بینیم، صورت خیالی ما از آن اسب یک انطباع حسی است؛ و اگر درباره آنچه می‌بینیم خطا می‌کنیم، و هیچ اسبی وجود ندارد، آن گاه صورت خیالی ما یک تصویر ذهنی است. البته چندین نکته مبهم در این نظریه وجود دارد، ولی نمی‌توان مطمئن بود که قدیس آکوئیناس واقعاً چنین نظری داشته است یا خیر.

شکی نیست که قدیس توماس حاضر بود تخیل را نیز یک حس بنامد: بینایی، شنوایی، و غیره حواس بیرونی هستند، ولی حافظه و تخیل حواس درونی هستند. البته اگر تصور کنیم که توان داشتن تصاویر بصری به توانایی دیدن متکی است، آن گاه حس نامیدن تخیل تا حدودی برایمان موجه خواهد بود. ولی این همان دلیل قدیس توماس برای حس نامیدن تخیل نیست، زیرا او فکر می‌کرد که این وابستگی یک مسئله منطقی نیست، بلکه یک امر امکانی است.<sup>۱۳۲</sup> در واقع او فکر می‌کرد که حواس درونی در داشتن متعلق جزئی و اندام‌های جسمی شبیه به حواس بیرونی هستند. چنان که دیدیم، در واقع ظاهراً هیچ یک از دو شباهت فوق وجود ندارد. در نتیجه پذیرفتن نظریه حواس درونی آکوئیناس، و به ویژه نظریه تخیل او، علی‌الاطلاق دشوار است. این مسئله نه فقط برای نظریه انتزاع آکوئیناس، بلکه همین طور برای کل مسئله روابط ذهن و جسم بسیار اهمیت دارد.

آکوئیناس در جریان جدل علیه ابن رشد، این سؤال را مطرح می‌کند: «چه چیزی تصورات یک فرد را تصورات او می‌سازد؟»<sup>۱۳۳</sup> مسلماً، لازم نیست که در محتوای باور یک انسان چیزی باشد که آن را از باوری که سایرین دارند، متمایز سازد. علاوه بر من اشخاص بی‌شماری باور دارند که  $2+2=4$  است. وقتی من چنین باوری دارم، چه چیزی آن را باور من می‌سازد؟

آکوئیناس پاسخ می‌دهد: به این دلیل که باورهای من باورهای نفسی هستند که به وسیله جسم تفرّد یافته است، و به این دلیل که آنها را به کمک صور خیالی اکتساب می‌کنم و به کار می‌بندم که مغز تولیدشان کرده است.<sup>۱۳۴</sup>

این پاسخ ظاهراً به گونه‌ای به تبیین رابطه ذهن در بدن می‌انجامد که اصولاً به اندازه نظریه دکارت قائل به ثنویت است. چرا که نتیجه منطقی نظر فوق، که خود قدیس توماس هم آن را استنتاج می‌کند، این است که جسم برای فعالیت عقلی ضروری است، نه به سبب آن که ابزاری در اختیار ذهن می‌گذارد، بلکه فقط به این سبب که متعلق در اختیار ذهن می‌گذارد - چرا که صور خیالی، در یک معنای لغت «شیء» - متعلق فعالیت عقل هستند.<sup>۱۳۵</sup> اگر چنین تعبیری درست باشد، آن گاه جسم من ذاتاً در تفکرم دخیل نیست آن گونه که لئوناردو داوینچی در نگاهم به تابلوی مونالیزا دخالتی ندارد. این همان چیزی است که قدیس توماس را قادر می‌کند تا تفکر را فعالیت نفس تنها بداند، و بنابراین نتیجه بگیرد که نفس، که فعالیت مستقل دارد، همچنین می‌تواند وجودی مستقل، در حکم یک جوهر فسادناپذیر در حق خود، داشته باشد.<sup>۱۳۶</sup>

این سؤال که «چه چیزی تفکرات من را تفکرات من می‌سازد؟» در فلسفه معاصر نیز طنین‌انداز است. شاید عجولانه باشد که فکر کنیم فلسفه معاصر پاسخی برای این سؤال یافته است؛ ولی مسلماً حداقل یک راه را که می‌توان برای یافتن پاسخ به آن گام گذاشت نشان داده است. تفکرات من، بدون شک، تفکراتی است که در کلمات و افعال جسم من بیان می‌شود. بنابراین، اگر می‌خواهیم پیشرفتی در حل مسائلی همیشگی مانند اینکه «آیا تفکرات من می‌توانند بیشتر از جسم ماندگار باشند؟» داشته باشیم، ظاهراً باید درباره رابطه تفکر و بیان آن در رفتار زبانی و غیرزبانی تحقیق کنیم. یکی از نقاط ضعف فلسفه ذهن قدیس توماس آن است که چیز قابل ذکر درباره این رابطه ندارد.

از نظر فرگه، مفهوم دلالت یک محمول است

30. Platonic Forms.  
 31. e.g. *S. Th. Ia IIae*, 55, 1.  
 32. Dispositions.  
 33. *S. Th. Ia IIae*, 50, 4.  
 34. dispositional properties.  
 35. Subjective.  
 36. e.g. *Philosophical Investigations*, I, 384.  
 37. Objective.  
 38. Reference.  
 39. Function.  
 40. Argument.  
 41. truth-value.  
 42. *Philosophical Writings*, trs. Geach-Black, 43, 59.  
 43. Cf. *ScG*, II, 73.  
 44. Hylomorphism.  
 45. Ideal Man.  
 46. *S. Th. Ia*. 84, 4.  
 47. intellectual object.  
 48. *loc. cit.*  
 49. *intellectus possibilis*.  
 50. Ideas.  
 51. *S. Th. Is*, 79, 4 ad4.  
 52. *locus of species*.  
 53. *S. Th. Ia* 79, 6 esp. ad1.  
 54. *tabula rasa*.  
 55. *De Anima* III, 430a1.  
 56. prime matter.  
 57. stuff.  
 58. *S. Th. Ia* 84, 3.  
 59. *Informing*.  
 60. *Containing*.  
 61. *S. Th. Ia* 79, 6.  
 6۲. being informed. نویسنده از این جهت مثال فوق را می‌آورد که اطلاع یافتن در زبان انگلیسی از form به معنای صورت و شکل و in به معنای در داخل است، بنابراین در واقع اطلاع یافتن همان صورت پذیری ذهن یا عقل است، که دقیقاً با نظریه مورد بحث در اینجا همخوانی دارد. [مترجم]
63. Information.  
 ۶۴. اصطلاح «صادیت» و «ص» در متن انگلیسی F-ness و F آمده است که احتمالاً حرف اول لغت Form به معنای «صورت» است. با این فرض، برگردان فارسی

### پی‌نوشت‌ها

۱. برگرفته از: آکوئیناس، آنتونی کنی، انتشارات مک‌میلان، ۱۹۶۹.
2. *umma Theologiae*.  
 در مورد کتاب جامع علم کلام این توضیح لازم است که ارجاعات به این کتاب از راست به چپ خوانده می‌شود و فی‌المثل *S. Th. Ia 2, 2 ad2* را باید پاسخ به ایراد شماره ۲ (ad2) در مقاله دوم (2) در پرسش دوم (2) بخش اول (Ia) از کتاب جامع علم کلام (*S. Th.*) خواند و اصطلاحات دیگر عبارتند از قسمت اول بخش دوم (Ia IIae) یا قسمت دوم بخش دوم (Ia Iae) است. علاوه بر این علامت *ScG* اشاره به کتاب جامع در ردّ گمراهان دارد. [مترجم]
3. *intellectus noster intelligit materialia abstrahendo a phantasmatis.*  
 4. understand.  
 5. think.  
 6. *intelligentia indivisibilium*.  
 7. *compositio et divisio*.  
 8. See *De Veritate* I, 3; IV, 2; *summa Theologiae*, Ia, 17, 3.  
 9. *In Libros Peri Hermeneias*, 3.  
 10. *De Veritate*, XIV, 1.  
 11. *De Veritate*, II, 4.  
 12. Verbalization.  
 13. *quid est*.  
 14. Quiddity.  
 15. e.g. *S. Th. Ia* 3, 3 and 4; 17, 3.  
 16. e.g. *S. Th. Ia* 2, 2 ad2.  
 17. *par excellence*.  
 18. *a priori* science.  
 19. Capacity.  
 20. *S. Th. Ia* 77, 3; 87, 3.  
 21. *intellectus agens*.  
 22. *intellectus possibilis*.  
 23. *S. Th. Ia* 79, 3.  
 24. *De Anima*.  
 25. III, 430a15.  
 26. *intelligibile actu (actually intelligibile)*.  
 27. *Species*.  
 28. Ideas.  
 29. *S. Th. Ia* 79, 3.

102. *S. Th. Ia 84, 7.*
103. *S. Th. Ia, 84, 7.*
- \* از آنجایی که ترجمه دقیق متن لاتین به انگلیسی [و صد البته به فارسی] بسیار دشوار است، متن اصلی را نیز در اینجا می‌آورم.
- De ratione naturae lapidis est, quod sit in hoc lapide; et de ratione naturae equi est, quod sit in hoc equo: et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cuiuscumque materialis rei cognosci non potest complete, et vere, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens: particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo, necesse est, ad hoc quod intellectus actu intelligat suum obiectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem.
104. *Meno.*
105. *S. Th. Ia 74, 7 ad3.*
106. *conversio ad phantasmata.*
107. particular reference.
108. Geach.
109. *Mental Acts, 65ff.*
110. *reflexio supra phantasmata.*
111. principle of individuation.
112. *S. Th. Ia 86, 1.*
113. Reflection.
114. sense-appearances.
115. sense-impressions.
116. e.g. *S. Th. Ia, 74, 6.*
117. *Phantasia.*
118. *S. Th. Ia 78, 4.*
119. *De Veritate, XII, 7.*
120. mental image.
121. *In IV Met, lect. 14.*
122. *De Veritate, XII, 7.*
123. *S. Th. Ia, 76, 1 and 2.*
124. *S. Th. Ia IIae, 50, 4.*
125. See Aristotle, *De Anima* 1, 403a8ff, and St. Thomas' commentary.
126. *S. Th. Ia 75, 6.*
- را بر همین قیاس با انتخاب حرف اول کلمه صورت، «صادیت» و «ص» شدن انتخاب کرده‌ام. [مترجم]
65. *Idea.*
66. *De Anima III, 430a15; Cf. S. Th. Ia 79, 6.*
67. Potentialities.
68. *S. Th. Ia IIae, 50, 4.*
69. Intelligibly.
70. *Summa Theologiae*, Blackfriars edition, XXII, 40-41.
71. Exercise.
72. *S. Th. Ia IIae, 50, 4; 51, 3.*
73. common matter.
74. individual matter.
75. *S. Th. Ia 85, 1 ad1.*
76. innate ideas.
77. *S. Th. Ia, 84, 3.*
78. innate idealism
79. Corporeal.
80. Phantasms.
81. *S. Th. Ia 84, 6.*
82. *S. Th. Ia, 1.*
83. *S. Th. Ia, 85, 1.*
84. *as existing.*
85. *pertinet ad rationem specie.*
86. *S. Th. Ia, 85, 1, ad1.*
87. Individuals.
88. *The Principles of Human Knowledge*, p. 8ff.
89. *Philosophical Investigations.*
90. *Idea.*
91. Schematic.
92. *Philosophical Investigations, I, 74.*
93. mental images.
94. *Summa Contra Gentiles, II, 73 and 78.*
95. *Conversion.*
96. *S. Th. Ia 84, 1.*
97. Individuating.
98. *S. Th. Ia, 84, 2.*
99. *S. Th. Ia 79, 3 ad1.*
100. *aliquid intelligere in actu.*
101. *cognitio habitu.*