

آموزه «ایمان می آورم تا بفهمم» تجلی عقل‌گرایی اراده‌گرایانه آگوستینی

زهره (میترا) پورسینا*

چکیده

یکی از نظام‌های معرفت‌شناختی‌ای که به جدّ بر تأثیر عوامل غیرمعرفتی بر معرفت تأکید دارد نظام معرفت‌شناختی آگوستینی است. کندوکاو در اندیشه آگوستین قدیس، خصوصاً در نظریه معرفتی وی، نشان می‌دهد که او از جمله اندیشمندانی است که تأثیر احساسات و عواطف، و خواسته‌های انسان را بر باورهایش موشکافانه پی می‌گیرد.

تحلیل آموزه «ایمان می آورم تا بفهمم»، در اندیشه آگوستین قدیس برای اثبات ادعای فوق، کاری است که در این مقاله صورت پذیرفته است. کلید واژه‌ها: آگوستین، معرفت‌شناسی، نفس، عقل، اراده، ایمان

* استادیار دانشگاه شهید بهشتی

آموزه «ایمان می آورم تا بفهمم» که آموزه‌ای بنیادین در میان آراء آگوستین قدیس محسوب می‌شود، برخلاف اینکه به نظر می‌رسد در پی جداسازی دو حوزه ایمان و عقل از یکدیگر است، عمیقاً به ارتباط تنگاتنگ این دو حوزه اشاره می‌کند. این آموزه نه تنها در پی تفکیک دو عنصر «ایمان» و «فهم» از یکدیگر نیست بلکه در پی اظهار رابطه‌ای عمیق میان آن دو است.

در واقع برخلاف این تصور که در این آموزه آنچه ابراز می‌شود این است که انسان پیش از آنکه به فعالیتی عقلانی دست بزند، و پیش از آنکه به راهنماییهای عقلانی خود تکیه کند باید اقدامی ایمانی داشته باشد، و به بیان دیگر، سعی کند بی دلیل به خود بقبولاند که کتاب مقدس، و میانجیگری عیسی مسیح برحق‌اند، در پی عبور دادن انسان از موانعی است که برسر راه فهم و دستیابی به معرفت، حتی معرفتهای عقلانی وجود دارد: یعنی احساسها و خواسته‌های منفعت طلبانه و گناه‌آلود بشر؛ همان موانعی که از دیدگاه بسیاری، نسبت به دستیابی یا عدم دستیابی به معرفت عواملی خنثی به حساب می‌آیند. این سخن ادعایی است که با نظر به مبانی معرفت‌شناختی نظام فکری آگوستین و تحلیل آموزه فوق به اثبات می‌رسد. نظام معرفت‌شناسی‌ای که آگوستین قدیس بنا می‌نهد بیش از آنکه بر مبانی معرفتی در فرایند تکوین باور مبتنی باشد بر مبانی غیر معرفتی‌ای که انسان در مسیر دستیابی به باورهای خود به نحوی پیدا و ناپیدا با آنها دست به گریبان است استوار است. یعنی آگوستین علاوه بر پافشاری کامل بر لزوم تبعیت از میزانهای فکری در مسیر کسب معرفت، بجد بر پرداختن به حوزه‌های دیگر ساحت نفسانی انسان برای قرارداد آنها در همان جهت دریافت حقیقت تأکید می‌کند. از دید او ذات انسان در سه رأس تثلیثی متناظر با تثلیث مقدس تعریف می‌شود. این سه رأس عبارت‌اند از بودن (یا هستی)، دانستن و عشق ورزیدن یا حافظه^۱، عقل (یا

۱. گوستین در کتاب تثلیث (= *Trin.*) «حافظه» را به منزله جلوه روانشناختی «بودن» جانشین آن ←

معرفت) و اراده. به نظر او، اصل هستی، معرفت، و اراده انسان حیاتی جدایی ناپذیر از یکدیگر دارند. تناظر این تثلیث با تثلیث مقدس نشان از وحدت این ابعاد در ذات انسان در عین تمایزشان از یکدیگر دارد. به نظر آگوستین قدیس مرزی که میان انسان و حیوان کشیده می‌شود تنها مرزی عقلانی نیست، بلکه به همان اندازه مرزی ارادی نیز هست؛ آن هم نه اراده‌ای متمایز از ساحت عقلانی بلکه اراده‌ای که با ساحت عقلانی در سطحی قرار می‌گیرند که به نوعی وحدت دست می‌یابند. همچنانکه در نظریه تثلیث مقدس نمی‌توان میان اقایم ثلاثه قائل به تفکیک شد، در عین اینکه امکان تمییز نهادن میان آنها وجود دارد، در اینجا هم سه ساحت هستی، معرفت، و اراده (یا عشق) چنان با یکدیگر به وحدت می‌رسند که تفکیکشان تنها در نسبتی که با یکدیگر پیدا می‌کنند ممکن می‌شود. به بیان آگوستین، این هر سه، که همگی نماینده نفس انسانی محسوب

→ می‌کند (See : F. & R. in Aug., p. 77).

البته باید توجه داشت که «حافظه» یا *memoria* در نظام فکری آگوستین با آنچه ما امروزه با همین نام می‌شناسیم متفاوت است. از نظر آگوستین «حافظه» یا *memoria* خزانه‌ای بس وسیع است که همه حقایق مستقل از تجربه، حقایق مربوط به ارزشهای اخلاقی، و حتی خدا و نفس نیز در آن حضور دارند. در واقع مواجهه انسان با حقایق در اصل در درون انسان، آن هم در مخزن حافظه صورت می‌گیرد. این دیدگاه نسبت به حافظه، در نظریه اشراقی معرفت آگوستین جایگاه بسیار مهمی پیدا می‌کند. (می‌توانید این بحث را در کتاب تأثیر گناه بر معرفت، با تکیه بر آراء آگوستین قدیس، اثر نگارنده* دنبال کنید). همچنین درباره دیدگاه آگوستین در خصوص عشق و اراده انسان باید گفت که او «عشق» را محور اصلی ساحت عاطفی انسان معرفی می‌کند و همه عواملی را که زیر عنوان انگیزه‌های افعال بدانها اشاره می‌شود در مفهوم «عشق» جای می‌دهد. همین امر سبب می‌شود که آگوستین میان «عشق» و «اراده»ی انسان مرز قاطعی قرار ندهد. اراده یا *voluntas* در آگوستین با مفهوم «عشق» به لحاظ مصداقی یکی می‌شوند ولو اینکه مفهوماً از هم متمایزند. (این بحث را نیز می‌توانید در همان منبع پیش گفته به صورت تفصیلی دنبال کنید).

* پورسینا، زهرا (میترا)، تأثیر گناه بر معرفت، با تکیه بر آراء آگوستین قدیس، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵

می‌شوند، حیاتی جدایی‌ناپذیر از یکدیگر دارند :

سه چیز هست که در خود انسان یافت می‌شود ... آن سه چیز وجود، علم، و اراده است؛ زیرا من می‌توانم بگویم که هستم، علم دارم، و اراده می‌کنم. من موجودی‌ام که علم دارد و اراده می‌کند. می‌دانم که هم هستم و هم اراده می‌کنم، و اراده می‌کنم که باشم و بدانم. در این هر سه - وجود، علم و اراده - یک حیات جدایی‌ناپذیر وجود دارد؛ یک حیات، یک ذهن، یک ذات. بنابراین اگرچه از هم متمایزند، ولی این تمایز آنها را از یکدیگر جدا نمی‌سازد. (آگوستین: ۱۳۷۹، ۴۴۹)

بنابراین عقل در اندیشه آگوستین ساحتی بکلی منفک از ساحت‌های عاطفی و ارادی محسوب نمی‌شود. عقل آگوستینی به معنای «عقلی» که ما مدنظر داریم نیست، بلکه [به معنای] نفس (عاقله) ای است که همچنان که می‌اندیشد، احساس می‌کند، می‌خواهد و اراده می‌کند». (Burnaby: 1955, P.34)

این دیدگاه درباره ماهیت انسان دیدگاهی است که فرآیند کسب معرفت در آن به هیچ وجه از تأثیر و تأثرات جنبه‌های عاطفی و ارادی انسان بر کنار نمی‌ماند. به این ترتیب اگر بخواهیم چگونگی نگاه آگوستین را به مسأله معرفت بکاویم ناچاریم تحلیلهای او را درباره میزان تأثیر ساحت‌های عاطفی و ارادی بر ساحت عقیدتی^۱ به دقت مدنظر قرار دهیم. همچنان‌که رابرت کروزر^۲ در مقاله «معرفت» خود در دایرة المعارف آگوستین در خلال اعصار، معرفت‌شناسی آگوستینی را چنین معرفی می‌کند :

۱. به دنبال نظریهٔ تانتنز^۳، فیلسوف و روان‌شناس آلمانی قرن ۱۸ و ۱۹ م.، امروزه ساحت‌های بنیادین نفس انسان سه ساحت عقیدتی، عاطفی و ارادی دانسته می‌شود. یعنی انسان در ساحت نفسانی‌اش سه حوزه قابل تفکیک از یکدیگر دارد: حوزه اعتقادات یا باورها، حوزه احساسات و عواطف، و حوزه خواسته‌ها. بنابراین این سه، ساحت‌های بنیادین و نهایی نفس محسوب می‌شوند. (See: *Ess. of Psy.*, pp. 13-15)

* Tentens, Johann Nicolas (1736-1807)

2. Robert Crouse

غالباً تفسیرهای آگوستین در طول قرون وسطی و پس از آن، از پایه‌های تثلیثی ذاتی مواضع او غفلت ورزیده و اغوا شده‌اند که نظریه معرفت وی را گاه با واژه‌های عقل‌گرایانه و گاه [با واژه‌های] اراده‌گرایانه ارائه دهند. (Fitzgerald: 1999, P.488)

این سخن بدین معناست که عقل‌گرایی آگوستینی را نه تنها نمی‌توان از اراده‌گرایی او جدا کرد بلکه آن را دقیقاً باید در حوزه اراده‌گرایی او فهمید. به نظر آگوستین، کارکردهای نفس در حوزه‌های عقیدتی و ارادی کارکردهایی جدا از یکدیگر نیستند. هنگامی که او نفس را برحسب «حافظه» یا «بودن»، «فهم»، و «اراده» می‌فهمد «اساساً به قدرتهای مختلف نمی‌اندیشد، بلکه [به اعتقاد او] کل نفس حافظه است، کل نفس عقل است، و کل نفس اراده است». (Ibid) این روان‌شناسی‌ای است که در آن «تفاوت کارکردهای به خاطر آوردن، دانستن، و خواستن موجب تفاوت واقعی‌ای در درون ذات نفس نمی‌شود». (Ibid) در واقع، به نظر آگوستین «فعالیت‌های نفس مستقیماً از ذات خودش سرچشمه می‌گیرد». (Ibid)

با این حساب می‌توان فهمید که چرا آگوستین هنگامی که به تحلیل سازوکار معرفت دست می‌زند، اراده را در همه سطوح معرفتی، حتی در سطح حسی آن نیز مورد توجه و پیگیری عمیق قرار می‌دهد. به نظر آگوستین آنچه حتی در سطح معرفت حسی به حس کردن تحقق می‌دهد «توجه حیاتی» یا «التفات» و روی کردن نفس به انفعالی است که برای اندامهای بدنی حاصل شده است. در واقع این، توجه و التفات نفس بدان انفعال است که حس کردن را محقق می‌سازد و این التفات چیزی جز به کار افتادن ساحت ارادی برای حصول معرفت نیست. حس کردن برای آگوستین نه یک انفعال، بلکه فعلی است که نفس نسبت به بدنی که بر آن حکومت می‌کند اعمال می‌کند:

حس کردن انفعالی است که نفس آن را به عنوان نتیجه فعلی که بر خودش اعمال می‌کند متحمل می‌شود. فعلی که باید به دلیل اتحادش با بدن بر خود اعمال کند. (Gilson: 1960, P.63)

دیدگاه آگوستین دربارهٔ معرفت عقلی نیز نقشی را که وی برای ساحت ارادی قائل است آشکار می‌سازد. معرفت عقلی در معرفت‌شناسی آگوستین در دو سطح معرفت عقلی نسبت به محسوسات یا امور زمانمند (علم^۱) و معرفت عقلی نسبت به امور جاودانه (حکمت^۲) قرار می‌گیرد. زیرا عقل، به نظر او، گاه به مرتبهٔ مادون نفس، که مرتبهٔ مربوط به موجودات مادی است می‌پردازد و دربارهٔ آنها حکم می‌دهد؛ در این صورت عقل دانی^۳ نام می‌گیرد و گاه به مرتبهٔ مافوق، که مربوط به حقایق جاودانه است، و در این حالت عقل عالی^۴ خوانده می‌شود. حال معرفت عقلی در دیدگاه آگوستین وقتی محقق می‌شود که ذهن به کمک اراده، به آنچه در مخزن حافظه موجود است التفات ورزد، یا به بیان دیگر، بنگرد. در واقع، به نظر آگوستین معرفت عقلی خود نوعی «رؤیت» است که به وسیلهٔ «عقل» صورت می‌گیرد. چنانکه بورک^۵ می‌گوید:

عقل^۶ در آگوستین به معنای اندیشیدن استدلالی، چونان منطق ارسطویی نیست؛ در عوض عقل آگوستینی (در کاربرد روان‌شناختی) نگاه ذهن^۷ است. نتیجهٔ چنین «نگریستی» رؤیت، [یا] دیدنی واضح از موضوع معرفت است. (Bourke: 1983, P.19)

و به دنبال این «رؤیت» است که اندیشیدن یا *cogitatio*، به بیان آگوستین، شکل می‌گیرد. در واقع، «*cogitatio* هنگامی روی می‌دهد که ذهن آگاهانه و از روی علم و عمد نگاه خود را بر صورتهای معینی متمرکز سازد». (Nash: 1969, P.74)

به همین دلیل آگوستین *ratio* و نیز *intellect* را چشم ذهن معرفی می‌کند که اولی

1. *scientia*
2. *sapientia*
3. *ratio*
4. *intellect*
5. Vernon J. Bourke
6. *ratio*
7. *aspectus mentis*

برای دیدن و گردآوری و اتصال صور حسی ذخیره شده در حافظه به کار می‌رود و دومی برای نگاه به حقایق جاودانه. اما این نگاه نیز تنها با کارکرد اراده حاصل می‌شود. نگاه کردن یا رؤیت درونی به آنچه در مخزن حافظه حاضر است به وسیله اراده صورت می‌پذیرد و به همین جهت است که آگوستین رابطه‌ای را که میان حافظه، رؤیت درونی، و اراده وجود دارد، در قالب تثلیثی دیگر جای می‌دهد:

[این] تثلیث، از حافظه، رؤیت درونی، و اراده که هر دو را وحدت می‌بخشد، ایجاد می‌شود و هنگامی که این سه به صورت واحد گردهم آیند < coguntur > به جهت خود آن ترکیب < coactu > است که اندیشه < cogitatio > خوانده می‌شود. (Stephen: 1963, 11,3,6, P.322)

بنابراین هیچ سطحی از سطوح معرفت بدون کارکرد اراده محقق نمی‌شود. و اگر دقیقتر بنگریم در همه مراحل فرایند تکوین باور، رد پای اراده و حتی عواطف را می‌یابیم. چنانچه وقتی آگوستین «تحقیق» را «میلی» برای یافتن، یا «معرفت» را مولودی می‌داند که به دنبال «میل» و «خواستنه» ما پدید می‌آید، به تأثیر اراده در همان نخستین قدم برای تحصیل معرفت اشاره می‌کند. او می‌گوید: «تحقیق، میلی برای یافتن است». (Ibid: 9, 12, 18; P. 288) چنانچه درباره کسب معرفت می‌گوید: «نوعی میل مقدم بر تولد در ذهن است و به وسیله آن، یعنی به وسیله طلب کردن ما و یافتن آنچه ما می‌خواهیم بشناسیم، مولودی، یعنی خود معرفت، زاده می‌شود». (Ibid: P.289)

پس گام نخست در تحصیل معرفت گامی ارادی است. این گام ارادی علاوه بر اینکه آغازگر کسب معرفت است، در طول مسیر کسب معرفت هم به دلیل تأثیری که در فرایند باورآوری ایفا می‌کند، تعیین‌بخش مرتبه‌ای از معرفت که بدان دست می‌یابیم نیز خواهد بود. (Ibid: P.134)

حتی آگوستین در خصوص عنصر «تصدیق» یا «قبول» که آن را از عناصر اصلی ساختمان «باور» می‌داند، معتقد است که این، کاری است که نفس انجام می‌دهد. چنانکه می‌گوید:

عرضه کردن قبول خود [نسبت به یک اندیشه]، ... یا خودداری کردن از آن، ...

کارکرد اراده خودمان است. (Holmes: 1948, 60; P.512)^۱

این سخن نشان می‌دهد که پرداختن به آنچه در ساحتهای عاطفی و ارادی انسان وجود دارد به منظور سامان بخشیدن به احساسها، علایق، امیال، آرزوها، نیتهای، و ... مستقیماً می‌تواند فرآیند باورآوری را به سوی کسب معرفت حقیقی هدایت کند. همان گونه که امیال و خواسته‌های ناشایست، منفعت‌طلبانه و رذیلت‌آلود ذهن انسان را به سمت اتخاذ باورهای همسو با خود می‌کشانند. بنابراین، آرزوها و انگیزه‌های حقیقت‌طلبانه، احساسهای فضیلت‌آمیز، و امیال باطل‌گریز نیز می‌توانند ذهن را به سوی کشف حقیقت سوق دهند.

به همین جهت در نگاه آگوستینی «عینیت معرفتی» وقتی حاصل می‌شود که انسان به بازنگری و پاک‌سازی در ساحتهای عاطفی و ارادی خود دست بزند. چنین نگاهی در برابر نگاه ارسطویی به عینیت معرفتی قرار می‌گیرد.

در نگاه ارسطویی، عینیت معرفتی مستلزم دور ماندن ساحت باورهای انسانی از دخالت احساسها و امیال او، از هر نوع، است. اما در نگاه آگوستینی، چون عینیت و ذهنیت در معرفت نمی‌توانند از یکدیگر جدا شوند دقیقاً جهت‌بخشی و انتظام بخشی صحیح به احساسها و امیال است که انسان را در ساحت باورهایش به سوی حقیقت رهنمون می‌شود.

در اندیشه ارسطو تفکر نظری محض مافوق تفکر عملی قرار می‌گیرد اما در

۱. و چون به نظر آگوستین اراده و عشق در انسان مصداقاً بر فعالیت واحدی دلالت دارند و مفهوماً از یکدیگر متمایز می‌شوند، زیرا که اولی بر احساس و دومی بر عنصر کنشی در آن دلالت دارند، بنابراین «تصدیق» کارکرد اراده انسان یا، به بیان جان ریست، «عشقی متعین» در انسان است: «تصدیق [و قبول] نه تنها حکمی متعین بلکه عشق متعین است». بدین لحاظ جنبه‌های عاطفی - ارادی نفس به خوبی تأثیرات عمیق خود را در تصدیقهای ذهنی نیز جلوه‌گر می‌کنند.

اندیشه آگوستین چنین تفکیکی ما را از واقعیت دور می‌کند. از نظر ارسطو، باور متضمن فعل ارادی «قبول» است اما «معرفت» یا «رأی» نه. ولی به نظر آگوستین «معرفت» نیز همچون «باور» شامل حرکتی ارادی می‌شود. در نگاه ارسطو وجود ضرورتاً «خود» را به ما عرضه یا تحمیل می‌کند، بی‌آنکه جایی برای ترجیح یا قبول ارادی باقی گذارد، ولی از دید آگوستین معرفت انسان مبتنی است بر اینکه کدام بخش از واقعیت متعلق عشق یا اراده انسانی باشد یا به بیان دیگر، انسان بر مبنای احساسها و امیالش به کدام بخش از واقعیت روی کند.

بنابراین آگوستین برخلاف ارسطو که اراده را در همه موارد متأخر از عقل می‌داند، کارکرد شناختی عقل را در جهت‌گیری و عملکردش بر عقل عملی بنا می‌کند.^۱ و همین توجه عمیق آگوستین به میزان تأثیرگذاری ساحت‌های عاطفی و ارادی بر ساحت عقیدتی است که او را به آنچه در کانون این پیام کتاب مقدس وجود دارد متوجه می‌سازد:

«تا وقتی ایمان نیاورده‌اید، به فهم نخواهید رسید». (اشعیا، ۷: ۹)

بررسی مسیر تحولات روحی و فکری آگوستین، خصوصاً آن گونه که خود او در *اعترافاتش* بدان اشاره می‌کند حاکی از این واقعیت مهم است که آگوستین آن اندازه برای پذیرفتن عقلانی باورها اهمیت قائل بود که سربازدن خود را از پذیرفتن آموزه‌های مسیحیت (پیش از گرویدن به آن) درخواست کلیسا برای ایمان آوردن به پاره‌ای از امور که قابل اثبات نبودند بیان می‌کند.^۲ (Nash: 1969, PP.29-30; Richardson: 1955, PP. 290-295) واقع آگوستین همواره آرزو داشت به معرفت به معنای حقیقی کلمه که تردیدی در آن نباشد و به ذهن و قلب انسان سکونی بی‌زلزل ببخشد دست یابد و به امید دست یافتن به چنین معرفتی بود که دیدگاه‌های گوناگون از جمله مکتب مانویان و شکاکان اهل آکادمی را آزمود. اما چیزی که آگوستین در این آزمون بیش از

1. See : *Com. to Aug.*, pp. 302-303.

۲. نک: *اعترافات*، ۶، ۵؛ ص ۱۷۴.

ده ساله خود دریافت این بود که حرکت برای دستیابی به معرفت با تکیه بر عقل صرف ممکن نیست ولی واهمه از گرفتارشدن در دام تعالیم باطلی از نوع دیگر به وی اجازه نمی‌داد که خود را به سهولت تسلیم اعتقادی نو سازد. با اینهمه آن گاه که در باغ در پی تکرار کلمات کودکی از خانه مجاور (: «برگیر و بخوان، برگیر و بخوان») کتاب مقدس را می‌گشاید و با آیاتی مواجه می‌شود که او را از پیروی هواهای نفسانی‌اش بر حذر می‌دارد^۱ به حوزه‌ای راه می‌یابد که در آن به کارگیری درست قدرت عقلانی برای کشف حقیقت مستلزم آزادسازی‌اش از جاذبه‌های خودبینی‌ها و آلودگیهای اخلاقی است.

به همین جهت اگرچه آموزه «ایمان می‌آورم تا بفهمم» آگوستین به ظاهر تقدم ایمان به حقانیت گزاره‌های الاهیاتی خاص در مسیحیت را بر فهم آن مورد تأکید قرار می‌دهد اما روح این پیام چیزی ورای این اعتقاد ظاهری است. خصوصاً اگر توجه کنیم که معنای آموزه فوق این نیست که ما با ایمان آغاز می‌کنیم و به سوی فهم پیش می‌رویم، که حاکی از تعلق ایمان و فهم به دو حوزه تفکیک‌پذیر و تقدم زمانی اولی بر دومی است؛ بلکه آموزه بیانگر این واقعیت مهم است که «ما با ایمان آغاز می‌کنیم تا به سوی فهم پیش رویم». فهمیدن آموزه به صورت دوم بیانگر این است که «ایمان» نه مرحله‌ای مقدم و پیش‌تر از فهم بلکه شرط فهم است. در این دریافت «ایمان» و «فهم» به دو حوزه جداگانه و بی‌ارتباط با یکدیگر تعلق ندارند بلکه درهم به نحوی آمیخته می‌شوند که نمی‌توان آنها را از یکدیگر تفکیک کرد. «ایمان» در این حالت از شرایط لازم «فهم» شمرده می‌شود.^۲

۱. نک: اعترافات، ۸، ۱۲؛ صص ۲۵۶-۲۵۷

۲. تمایزی که میان دو معنای فوق از آموزه «ایمان می‌آورم تا بفهمم» ذکر شد از سوی کاشمن (Cushman) در مقاله «ایمان و عقل»^۳ در کتاب آشنایی با آگوستین طرح می‌شود* و به حق توجه نکردن به آن غفلت داشتن از مبنای مهم معرفت‌شناسی آگوستینی است.

* Com. to Aug., p. 300.

کاری که «ایمان» در اینجا انجام می‌دهد این است که حرکت و جهتی به اراده می‌بخشد که راه دستیابی ساحت عقیدتی به معرفت را هموار می‌سازد. به اعتقاد آگوستین، کشف حقیقت، خصوصاً در حوزه‌های ایهیات، مستلزم همراهی احساسها و خواسته‌های ما با ساحت عقیدتی‌مان است. بدون وجود این همراهی یا به معرفت دست نمی‌یابیم یا به معرفت ناقص می‌رسیم. هنگامی که انسان با واقعیت مواجه می‌شود، از راه عقل، آگاهی‌ای به دست می‌آورد اما این آگاهی هنگامی تکمیل می‌شود که عنصر عشق و خواست بدان افزوده شود. به قول کاشمن «تکمیل شناخت به عهده عاطفه است» (Cushman: 1955, P.289) در واقع این عشق و اراده‌اند که عقل را به سمتی که می‌خواهند می‌کشانند یا به بیان دیگر بدان جهت می‌بخشند. او می‌گوید: آن چه شناخته می‌شود نمی‌تواند از آن چه بدان عشق ورزیده می‌شود جدا شود. در بدایت، هر شناختی مستقیماً مبتنی بر علاقه است و چیزی که قبول اراده به آن تعلق نگرفته کاملاً شناخته نمی‌شود. (Ibid)

این مطلب درباره‌ی شناخت خداوند به نحو خاص صدق می‌کند، چنانکه آگوستین بی‌ایمانی کسانی را که با وجود داشتن شایستگی فکری و توان فلسفی خود ایمان نمی‌آورند به وجود نقص در جنبه‌های غیرعقیدتی‌شان باز می‌گرداند، چنانکه جان ریست^۱ پاسخ آگوستین را به این مسأله چنین بیان می‌کند:

شخص بی‌ایمان به لحاظ اخلاقی رشد نیافته یا فاسد است یا به بیانی فلسفی‌تر هماهنگی استعداد اخلاقی و معنوی‌اش با واقعیت بسیار ضعیف است. (Rist: 2001, P.32)

او نمی‌تواند (به لحاظ اخلاقی یا معنوی) گزاره‌های صادق معینی را تصدیق کند. او صرفاً نمی‌خواهد (یا نمی‌تواند بخواهد) که باور آورد. (Ibid)

اما چگونه می‌شود که کسی نخواهد بدان گزاره‌ها باور آورد؟ اینجاست که ما به

1. John Rist

همان اصلی رهنمون می‌شویم که آموزه «ایمان می‌آورم تا بفهمم» بر آن بنا می‌شود؛ یعنی نقش ساحت‌های عاطفی و ارادی در ساحت عقیدتی.

در واقع علت اینکه آگوستین این پیام کتاب مقدس را جزء اصلی‌ترین محورهای اندیشه خود قرار می‌دهد این است که او عمیقاً در می‌یابد که امیال و خواسته‌ها و احساس‌های انسان تا حد زیادی می‌توانند افکار او را تحت تأثیر خود قرار دهند. اما مسأله این است که این تأثیر در بسیاری از مواقع آن اندازه واضح نیست که صریحاً بتوان گفت باورهای انسان به میل و خواسته خود او و بر مبنای خواست یا خوشایندهایش به صورت مستقیم اتخاذ می‌شوند بلکه این مجموع شخصیت اخلاقی انسان است که او را به سوی اتخاذ باورهایی همسو با خود سوق می‌دهد؛ شخصیت اخلاقی انسان، به اعتقاد آگوستین، بر همان چیزی بنا می‌شود که مفهوم *voluntas* آگوستینی بر آن دلالت دارد.

voluntas در آگوستین معادل همین مفهوم در زبان انگلیسی امروز (یعنی *volition*) نیست. *volition* در زبان انگلیسی امروز به معنای عزم کردن برای انجام دادن فعلی است و البته این مفهوم در *voluntas* آگوستینی هم مندرج است اما به بیان جان ریست در کتاب آگوستین، اندیشه کهن تعمید یافته، (Rist: 1997, P.188)

او [= آگوستین] می‌خواهد منشاء *voluntas* را به آنچه چونان راز نفس بدان می‌اندیشد برگرداند.

به بیان دیگر، آگوستین راز نفس یا محور حقیقی آن را در *voluntas* می‌یابد و *voluntas* آگوستین علاوه بر خواسته‌های انسان، عشق و نفرت‌های او را هم شامل می‌شود. چنانچه می‌توان گفت: «*voluntas* عبارت است از آنچه ما هستیم و هر شخص همان است که بدان عشق می‌ورزد». (Ibid: PP.176-177)

اما از سوی دیگر، باز به بیان ریست «ما بر انجام کارها، به عنوان برآیند آنچه هستیم عزم می‌کنیم، ...» (Ibid: P.188) به این ترتیب می‌توان گفت که مجموع امیال، خواسته‌ها، احساس‌ها، و همه آنچه در ساحت‌های عاطفی - ارادی انسان می‌گذرد چنان در

جهت‌گیریهای فکری او تأثیر می‌گذارد که با اینکه نمی‌توان گفت که هر یک از ما هر باوری را که بخواهیم اختیار می‌کنیم، اما این تصور نیز قابل قبول نیست که احساسها و خواسته‌های ما در اتخاذ باورهایمان نقشی ندارند و اساساً ساحت باورهای انسان در حوزه‌ای جدا از تأثیر ساحت‌های عاطفی و ارادی او قرار می‌گیرد.

سخن مهم دیگر اینکه تأثیر عواطف و اراده‌های ما بر تکوین باورهایمان می‌تواند خود را در مراحل مختلف باورآوری نشان دهد. چنانچه مثلاً در مرحله مقدمات تکوین باور، اگر لازم است گزاره‌ای که می‌خواهد مورد باور یا عدم باور قرار گیرد ایضاح شود یا شواهد و قرائنی له یا علیه آن جمع‌آوری شود، ممکن است شخص در جهتی حرکت کند که با خواسته‌ها یا احساس‌هایش بیشتر انطباق دارد. یعنی اگر به باور آن گزاره میل بیشتری داشته باشد با دقت و حساسیت بیشتری در ایضاح آن، یا در جمع‌آوری شواهد به سود آن تلاش کند. یا ذهن او در توجه کردن به دلایل مثبت فعالیت و تیزتر شود، و برعکس اگر میلی به باورکردن آن نداشته باشد، یا نوعی رخوت ذهنی در جمع‌آوری شواهدی که به سود آن است پیدا می‌کند یا برای اثبات گزاره مقابل آن دقیقتر و کوشا تر عمل می‌کند.

در مرحله اقامه دلیل نیز ذهن به سادگی نمی‌تواند به دور از تأثیرات عاطفی یا ارادی خود بدین کار اقدام کند. ذهنی که با تمام اشتیاق و علاقه در جست و جوی حقیقت است متفاوت با ذهنی که روشن شدن حقیقت را در تعارض با عواطف و خواسته‌های خود می‌بیند عمل می‌کند. جمع‌آوری اطلاعات و شواهد، بحث و گفتگو برای رسیدن به نتیجه، مطالعات، بررسی استدلالها، و همه آنچه شخص را به باوری می‌رساند با مجموع شخصیت اخلاقی او ارتباط پیدا می‌کند، تا آنجا که آگوستین به صراحت می‌گوید:

آیا اگر کسی نخواهد، باور می‌آورد یا اگر آن را راده کرده باشد، باور نمی‌آورد؟ در واقع چنین موضعی محال است. (زیرا باور آوردن چیست جز

قبول حقانیت آنچه گفته می‌شود؟ و این قبول به یقین ارادی است. (Holmes:)

(1948; 54, P.505)

یعنی، براساس آنچه بیان شد، مجموع شخصیت اخلاقی فرد، مجموع انتخابها، گزینشها، عشق ورزیدنها، و امیال و خواسته‌هایی که به این شخصیت شکل داده‌اند، ذهن شخص را در ارزیابیهای معرفتی‌اش تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ و از همین رو است که آگوستین خطاب به مانویان می‌گوید که ما درباره شما نباید تلاش کنیم که شما را به فهم امور الهی وادار کنیم، که این کاری ناممکن است، بلکه باید شما را مایل به فهم آنها سازیم.¹

همین که این قدم اساسی برداشته شود که شخص مایل به فهم چیزی باشد، ذهن می‌تواند با همراهی آن میل، در جهت آن فهم فعالیت کند. بنابراین به نظر آگوستین گاهی عدم فهم یا عدم معرفت نه به ناتوانی ذهنی بلکه به نارسایی‌ای اخلاقی مربوط می‌شود. و این امر، چنانکه گفته شد، در حوزه‌های الهیات و شناخت خداوند بیشتر خود را نشان می‌دهد. «به زبان آگوستینی، اگر قرار است باور به فهمی خصوصاً دینی بینجامد، باید با یک آمادگی خاص «ارادی» همراه گردد». (Rist: 2001, P.31)

در حوزه‌های ارزشی دیگری همچون اخلاق، زیبایی‌شناسی، سیاست، و حتی در حوزه ما بعدالطبیعه نیز می‌توان شاهد این ارتباط عمیق بود. در این حوزه‌ها نیز چون باور به گزاره‌های مربوط ارتباط زیادی با جنبه‌های عاطفی و ارادی ما پیدا می‌کنند چگونگی شخصیت اخلاقی انسان در نحوه ارزیابیهای فکری او تأثیرات مثبت یا منفی بر جای می‌گذارد.

بنابراین اگر آگوستین فهم گزاره‌های الهیاتی را به ایمان منوط می‌کند در پی هموارسازی و پاکسازی مسیر فهم آن گزاره‌هاست نه در پی ترغیب به پذیرفتنی بی‌دلیل

1. See : *Mor. of Ca. Chu.*, 17; p. 334.

نسبت به آنها. یقیناً پذیرفته‌های نامعقول و ایمانهایی صرفاً از سر تقلید، نمی‌توانند مسیر فهم را هموار سازند. چنین اذهانی قابلیت فهمی را که آگوستین یا کتاب مقدس به دنبال دستیابی به آنها ندارد. آنچه این پیام کتاب مقدس در نگاه آگوستین می‌تواند داشته باشد اعلام ضرورت آماده‌سازی قلبی و پاکسازی جنبه‌های دیگر شخصیت آدمی است برای آنکه موانع فهم از سر راه برداشته شود. اینجا نقشی که «ایمان» ایفا می‌کند نه باور آوردن و پذیرفتنی بی‌منطق است، که آگوستین خود بجد با آن مخالف بود^۱ بلکه «ایمان چیزی است که اراده را حرکت می‌دهد یا بهتر [بگوییم] ایمان حرکت معینی از اراده است». (Cushman: 1955, P.290) یا به بیان ژیلسون^۲ ایمان به عقل کمک می‌کند تا معقولیت حجت‌هایی را که برای اثبات وجود خدا به کار می‌روند با وضوح بیشتری ببیند.^۳ حتی دریافت مفاهیمی که در چنین حجت‌هایی وجود دارد تنها از سوی عقل ممکن نیست. مفاهیمی چون خیرخواهی محض، زیبایی تقدس و امثال آنها مفاهیمی‌اند که علاوه بر دریافت عقلی نیاز به دریافتی قلبی دارند. و اگر ابعاد عاطفی و ارادی انسان به نحوی ساماندهی اخلاقی نشوند که بتوانند راه دریافت چنان معانی‌ای را هموار سازند ذهن در فعالیت خود قادر به ارزیابی درستی از بیناتنی نخواهد بود که با چنین معانی‌ای

۱. علاوه بر اینکه می‌توان با سیر در آثار آگوستین و دقت در شیوه بحث‌های عقلانی - استدلالی وی به اثبات این ادعا پرداخت، می‌توان توجه کرد به اینکه آگوستین اصلاً خود ایمان را تنها کار موجودات صاحب عقل می‌داند. او درک آنچه را باید بدان ایمان آورد و ارزیابی منبع موثقی را که انسان تصور می‌کند ارزش باور آوردن دارد به عهده عقل می‌گذارد و حتی خود آموزه «ایمان می‌آورم تا بفهمم» یا به بیان دیگر، لزوم تقدم ایمان بر فهم را امری معقول می‌داند (برای پی‌گیری این بحث می‌توانید به منابع زیر مراجعه کنید:

1. Light of Mind, pp. 29-30; Ch. Ph. Of Aug., p. 29; Com. to Aug., pp. 290-295).

2. Etienne Gilson

3. See : Ch. Ph. of Aug., p. 13.

سروکار دارند.^۱

لذا آنچه برای آگوستین اهمیت دارد اصلاح جدی ابعاد عاطفی و ارادی انسان برای دستیابی به معرفت است. این نظر در سخن آلن ریچاردسون^۲ در تبیین آموزه «ایمان می‌آورم تا بفهمم» آگوستینی نیز این گونه عنوان می‌شود:

ایمان برای آگوستین تصدیق عقلانی گزاره‌های معینی از کتاب مقدس نیست، [بلکه] عبارت است از بیدارسازی ذهن نسبت به حقیقت، راهی نو برای دیدن چیزها، وسیله‌ای برای فهم آنچه پیش از این معنا نداشت، تحصیل معقولات تفسیری‌ای که به وسیله آنها کل تجربه و اندیشه ما عقلانی و منسجم می‌شود.

(Richardson: 1955, P.238)

به بیان دیگر، شرط پیشین عقلانیت، یا به جریان افتادن تفکر برای درک حقیقت، ایجاد احساسها و میلهایی در نفس است که انسان را آرزومند کشف حقیقت سازد. تلاش برای ایجاد این آرزومندی پیش شرط فهم شمرده می‌شود. اما این آرزومندی مراتب گوناگونی دارد. اشتیاق برای درک حقیقت یا همان حقیقت‌جویی میلی است در ذات همه افراد بشر و همان است که او را طالب معرفت می‌سازد. اما از آنجا که انسان علاوه بر این میل، با میلهها و کششهای فراوان دیگری در درون خود مواجه است، وقتی می‌تواند به درک حقیقت امیدوار باشد که هنگام تعارض میان حقیقت‌جویی و

۱. تبیین تفصیلی و جالبی را درباره این بحث می‌توانید در کتاب زیر ببینید:

Wainwright, William J., *Reason and the Heart, A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1995; (= R. & H.)
این کتاب را آقای دکتر محمدهادی شهاب با عنوان *عقل و دل* ترجمه کرده و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی به چاپ رسانده است.

همچنین می‌توانید بحث تأثیر گناه بر درک مفاهیم اخلاقی را در صفحات ۳۴۹ تا ۳۵۳ کتاب *تأثیر گناه بر معرفت ...* اثر نگارنده پی‌بگیرید.

2. Alan Richardson

منفعت‌طلبیها و خودپرستیهایش جانب حقیقت را بگیرد.

کاری که «ایمان» در نظر آگوستین قدیس انجام می‌دهد این است که نفس را به پذیرش حقانیت حقایقی که تصور می‌کند ارزش باور داشتن دارد وا می‌دارد، زیرا «ایمان» اگرچه در آثار آگوستین به چندین معنا به کار می‌رود اما معنای عامی که به بیان نش^۱ جامع همه آنها است این است: «تصدیق نفس نسبت به حقایقی که فکر می‌کنیم ارزش باور کردن دارند». (Nash: 1969, P.37) بنابراین ایمان فعلی نفسانی است که در آن صدق آنچه تصور می‌شود باید بدان باور آورد پذیرفته می‌شود، و این پذیرفته‌شدن «کاری» است که نفس باید به انجام رساند، خواه به صورت مستقیم با التفات ورزیدن به حقانیت آنچه می‌خواهد آن را باور کند و با مقابله کردن با همه حالت‌های عاطفی یا ارادی‌ای که در مقابل آن قرار دارند یا به نحو غیرمستقیم با زمینه‌سازیهایی که در طول زمان نسبت به ساماندهی ساحت‌های عاطفی - آزادی خود انجام می‌دهد تا هنگامی که نفس در برابر حقیقتی، خصوصاً معارض با منافع او، قرار گرفت آمادگی خضوع در برابر آن و پذیرش آن را داشته باشد. این همان مبنایی است که آموزه «ایمان می‌آورم تا بفهمم» آگوستین بر آن قرار می‌گیرد و همین مبنا می‌تواند به منزله یک اصل کلی، از جمله قواعد مهم در حوزه معرفت‌شناسی قرار گیرد:

پاکسازی اخلاقی نفس پیش‌شرط معرفت محسوب می‌شود، خصوصاً در حوزه‌هایی که کشف حقیقت معارض با خواسته‌های نفسانی انسان قرار می‌گیرد.^۲

1. Ronald H. Nash

۲. تحلیل تفصیلی این بحث با عنوان «تأثیر گناه بر معرفت» در منبع پیش گفته از نگارنده صورت پذیرفته است.

فهرست منابع

۱. آگوستین، قدیس، *اعترافات قدیس آگوستین*، ترجمه سایه میثمی، تهران، دفتر نشر و پژوهش سهروردی، ۱۳۷۹.
۲. پورسینا، زهرا (میترا)، *تأثیر گناه بر معرفت، با تکیه بر آراء آگوستین قدیس*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
3. Augustine, Saint, *On the Morals of the Catholic Church (De Moribus Ecclesiae Catholicae)*, translated by R. Stothert, in *Basic Writings of Saint Augustine*, ed. By Whitney J. Oates, V. 1, Random House Publishers, New York, 1948. (= *Mor. of Cath. Chu.*)
4. _____, *On the Spirit and the Letter (De Spiritu et Littera)*, translated by P. Holmes, in *Basic Writings of Saint Augustine*, ed. by Whitney J. Oates, V. 1, Random House Publisher, New York, 1948. (= *On S. & L.*)
5. _____, *The Trinity (De Trinitate)*, in *The Fathers of the Church*, V. 45, translated by Stephen McKenna, C. SS. R., The Catholic University of America Press, Washington 17, D. C., 1963 (= *Trin.*).
6. Bourke, Vernon J., *The Essential Augustine*, Hackett Publishing Company, Fourth Printing, 1983. (= *Ess. Aug.*)
7. Burnaby, John (translator), *The Library of Christian Classics*, V. 8 : *Augustine : Later Works*, selected and translated with introductions by John Burnaby, SCM Press, LTD, London, 1955. (= *A. L. W.*)
8. Cushman, Robert, "Faith and Reason", in *A Companion to the Study of St. Augustine*, ed. by Roy W. Battenhouse, Oxford University Press, New York, 1955. (= *Com to Aug.*)
9. Fitzgerald, Allan D. (ed.), *Augustine through the Ages*, An Encyclopedia, O. S. A., 1999. (= *Aug. th. Ages*)
10. Gilson, Etienne, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, translated by L. E. M. Lynch, Random House, New York, 1960. (= *Ch. Ph. of Aug.*)
11. Lewis, Gordon Russell, *Faith and Reason in the Thought of St. Augustine*, Unpublished Ph. D. Dissertation, Syracuse University, 1959. (= *F. & R. in Aug.*)
12. Nash, Ronald H., *The Light of the Mind : St. Augustine's Theory of Knowledge*, The University Press of Kentucky, 1969. (= *Light of Mind*)
13. Radhakrishnan, S., M. A., *Essentials of Psychology*, Oxford University Press, 1988. (= *Ess. of Psy.*)
14. Richardson, Alan, *Christian Apologetics*, D. D., SCM Press LTD, London, Fifth Printing, 1955. (= *Ch. Ap.*)

15. Rist, John M., *Augustine : Ancient Thought of Baptized*, Cambridge University Press, 1997. (= A : A. T. B.)
16. Rist, John, "Faith and Reason", in *The Cambridge Companion to St. Augustine*, ed. by Eleonore Stump and Norman Kretzman, Cambridge University Press, 2001. (= *Cam. Com to Aug.*)
17. Wainwright, William J., *Reason and the Heart, A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1995. (= *R. & H.*)