

نگاهی به عقل و ایمان از منظر علامه طباطبائی و قدیس آگوستین*

باقر شیرعلی یف** و محمدباقر قیومی***

چکیده

علامه طباطبائی درباره نسبت عقل و ایمان معتقد است که عقل بر ایمان تقدم دارد و از این رو، تعقل و حجت عقلی آزاد را بر ایمان مقدم می‌دارد و آزادانه با اقامه براهین عقلی به اثبات آموزه‌های دینی می‌پردازد. به همین دلیل، از نگاه وی درست نیست که نخست باید ایمان آورد سپس طبق آن، دلیل اقامه نمود، بلکه اساساً ایمان دارای جوهری معرفتی است که متعلق آن، همه گزاره‌های دینی است که بی‌تردید اموری نظری‌اند نه بدیهی. اما آگوستین ایمان را مقدم بر عقل دانسته، فهم را پاداش ایمان آوردن به حساب می‌آورد و تأکید می‌ورزد که ایمان شرط فهم است، به گونه‌ای که تا ایمان نیاوریم، به فهم نایل نمی‌شویم. از نگاه آگوستین، قلمرو عقل و ایمان به گونه‌ای در آمیخته‌اند که تفکیک آنها از همدیگر ممکن نیست. آگوستین در توجیه و تبیین گزاره‌های دینی از عقل بهره می‌گیرد و با اقامه براهین عقلی به اثبات وجود خدا می‌پردازد و از این رو، ایمان‌گرای معتدل به‌شمار می‌رود. وجه مشترک هر دو متفکر در این است که معتقدند عقل و ایمان، هر دو طریق یا ابزار به سوی حقیقت‌اند و عقل و ایمان نیز به تنهایی نمی‌تواند به سوی سعادت انسانی رهنمون شود.

واژه‌های کلیدی: عقل، ایمان، عقل‌گرایی افراطی، عقل‌گرایی تمام‌عیار، ایمان‌گرایی معتدل.

* تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۳

تاریخ تأیید: ۸۹/۸/۲۸

** دانش‌پژوه دکتری فلسفه‌ی اسلامی، جامعه‌المصطفی‌العالمیه، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، قم.

*** استادیار و عضو هیأت علمی جامعه‌المصطفی‌العالمیه.

مقدمه

پیش از آنکه به تطبیق دیدگاه دو اندیشمند راجع به مسئله عقل و ایمان بپردازیم، لازم می‌دانم دو نکته را یادآوری کنم:

۱. قدیس آگوستین تأثیر زیادی در تبیین آموزه‌های رسمی مسیحیت داشته، به گونه‌ای که یک‌تنه، بیش از هر متفکر دیگری، به ذهنیت قرون وسطایی شکل داده است. تا زمان قدیس توماس آکویناس، هیچ کس را نمی‌توان یافت که همپایه آگوستین قدیس باشد، و حتی خود آکویناس نیز تا حدی مرید آگوستین بود. تنها تفاوت آن دو در این بود که آگوستین در فضای فکری افلاطونی می‌اندیشید، ولی فضای فکری آکویناس مبتنی بر تفکرات ارسطویی-سینایی بود. با این حال، هر یک از آنان، دو فلسفه بزرگ یونانی را در تبیین عقلی حکمت مسیحی به کار گرفتند. اما هر یک ابزار فلسفی یونانی خود را با ذوق و قریحه مخصوص به خود متناسب با تعالیم مسیحیت، تعدیل نمودند (ماتورر، ۱۳۶۹: ۱۴۱) تا بدان جا که بزرگ‌ترین خدمت آگوستین به جهان مسیحیت، آمیزش دو مکتب فکری بود که نه تنها برای مسیحیت یک پشتوانه فکری نیرومند به شمار می‌رفت، بلکه موجب پیوند آن با فلسفه یونان باستان شد. همین پیوند باعث گردید که مشعل فلسفه در همه دوران استیلای کلیسا بر فضای تیره قرون وسطی، هر چند نیمه‌سوز، روشن نگه داشته شود.

۲. چنان که معلوم گردید، آگوستین در فضای فکری خاصی می‌اندیشید و مکاتب فکری مختلفی را آزمود و از این رو، مقایسه دیدگاه وی در مسئله نسبت عقل و ایمان با نظرگاه علامه طباطبایی که بر اساس تعالیم حیات‌بخش و اصیل اسلامی تربیت یافته، و در فضای فکری دیگری می‌اندیشید، کار آسانی نیست. علامه طباطبایی از شخصیت‌های برجسته جهان اسلام است که با ژرف‌اندیشیهای خویش مسیر فلسفه اسلامی را به سمت و سوی دیگری کشاند و تفکر اسلامی را در فضا اندیشه حکمت متعالیه در قرن اخیر احیا نمود. با این همه، هر دو از متفکرانی بوده‌اند که با بهره‌گیری از عقل خدادادی خویش، کوشیده‌اند تا آموزه‌های دینی را با استدلال و بیانهای عقلی مبرهن سازند، با این هدف که این آموزه‌ها مورد پذیرش خردورزان قرار گیرند. در سایه این وجه اشتراک می‌توان به برخی از آرای مشترک این دو اندیشمند پرداخت.

طالع

سال نهم - شماره ۳۴ - زمستان ۱۳۸۹

حضورى بودن معرفت خداوند

آگوستین معرفت الهی را امری حضورى دانسته، و خداوند را حاضر در درون ما و فراتر از اذهان ما و متعالی از ما و در عین حال، مسلط بر ما به شمار آورده، معتقد شده است که ذات او به ادراک هیچ کس در نمی آید، ولی به دلیل حضورش در درون ما می توانیم او را بشناسیم و شناخت صفات سلبي خداوند از صفات ثبوتی او آسان تر است. و هیچ چیز شناخته شده ای برتر از او نیست. (ماتورر، ۱۳۶۹: ۱۳۴) و او حقیقت سرمدی و تغییرناپذیری است که در عقل ما حضور دارد (آگوستین قدیس، ۱۳۸۰: ۱۰۰) از این رو، به عقیده آگوستین، خدا به نحو مستقیم برای عقل ما همچون گذر که بدون واسطه برای دیدگان ما قابل رؤیت است، قابل شناخت می باشد و به همین دلیل، خدا از خود روحمان برایمان باطنی تر و ذاتی تر است. (ژیلسون، ۱۳۸۴: ۱۵۶) علامه طباطبایی نیز معرفت خدا را حضورى دانسته، بر خلاف معتزله که عقل را حاکم بر خداوند قرار داده و ذات نامتناهی او را محکوم به احکام عقل نموده اند، (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۸، ۵۵) معتقد است عقل هیچ گاه نمی تواند به درک ذات الهی نایل شود، زیرا عقل از مخلوقات خداوند بوده و مرتبه وجودی آن، بسیار محدودتر از آفریدگار خویش است و از این رو، درک حقیقت خداوند برای عقل میسر نیست (طباطبایی، همان: ۸، ۵۷) و حتی در آنجا که عقل را از درک برخی از گزاره های دینی ناتوان می داند معتقد است عقل، خود به ناتوانی اش در فهم برخی از آموزه های دینی اعتراف می کند و انسان را به سوی منبع معرفتی دیگری به نام وحی که بسیاری از حقایق دینی فراعقلی را باز می شناساند، رهنمون می شود. (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۸۵)

همچنین وی با رد دیدگاه تفریط گرایانه اشاعره مبنی بر ناتوانی عقل در تشخیص صفات و افعال خداوند و بی اعتبار قلمداد نمودن معرفت عقلی، معتقد می شود که عقل در عین اینکه نمی تواند به کنه ذات و صفات خداوند، آن گونه که هست، دست یابد، و آنچه ثابت می کند مفاهیمی است که قالب معنایی خاصی دارد، همچون مفهوم علم که غیرمفهوم قدرت است که به هیچ وجه نمی تواند وجود بی کران الهی را نشان دهد، در تشخیص و داوری خود درباره صفات و افعال خداوند مصیب است و براهین آن معتبر و حجت اند. علامه این نقصیه عقل را همچون آگوستین که شناخت صفات سلبي خداوند را از صفات ثبوتی او آسان تر می داند، (ماتورر، ۱۳۶۹: ۱۳۴) با توسل به صفات سلبيه قابل جبران شدن می داند. (طباطبایی، همان: ۸، ۵۷) وجه مشترک هر دو اندیشمند در این است که آنان به اقامه براهین گوناگون برای اثبات وجود خدا می پردازند.

تقدم عقل بر ایمان یا بالعکس؟

افزون بر این، هر دو متفکر معتقدند که عقل و ایمان، هر دو طریقی یا ابزاری به سوی حقیقت‌اند و عقل به تنهایی نمی‌تواند به سوی سعادت انسانی رهنمون شود. (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۸۳ - ۸۲ و کاپلستون، ۱۳۸۷: ۹۱ - ۹۰) اما آگوستین ایمان را مقدم بر عقل دانسته، فهم را پاداش ایمان به حساب می‌آورد و تأکید می‌ورزد که ایمان شرط فهم است و تا ایمان نیآوریم، به فهم نایل نمی‌شویم. وی نقش عقل را سوق دادن به سوی تقدم ایمان قلمداد می‌کند. (Teske, 2003: 1, 863 و نیز ژیلسون، ۱۳۷۸: ۱۹-۱۸) در صورتی که علامه طباطبایی درباره نسبت عقل و ایمان معتقد است که دلیل عقلی مقدم بر ایمان است. از این رو، درست نیست که نخست باید ایمان آورده شود، سپس بر اساس آن دلیل اقامه گردد، بلکه دلیل عقلی و استدلال برهانی آزاد بر ایمان تقدم دارد. (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۷۹) او آزادانه با اقامه براهین عقلی به اثبات آموزه‌های دینی می‌پردازد و از این رو یک فرد عقل‌گرای تمام‌عیار (perfect Rationalist) است. از نگاه علامه ایمان دارای جوهری معرفتی است که متعلق آن، همه گزاره‌های دینی است که اساساً امور نظری‌اند نه بدیهی. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۸، ۲۶۱)

آگوستین عقل و ایمان را دارای دو حوزه جداگانه و بی‌ارتباط با یکدیگر نمی‌داند، بلکه قلمرو آن دو را به گونه‌ای در هم آمیخته بر می‌شمارد که تفکیک آنها از همدیگر ممکن نیست. (کاپلستون، ۱۳۸۷، ۹۱) در هر صورت، آگوستین به دلیل مقدم داشتن ایمان بر عقل، یک فرد ایمان‌گراست که به دلیل بهره‌گیری از عقل در توجیه و تبیین عقلانی گزاره‌های دینی، ایمان‌گرایی معتدل به شمار می‌رود که بر خلاف ایمان‌گرایان افراطی سعی می‌کند نسبت عقل و ایمان را به گونه‌ای تغییر دهد که در آن، ایمان شرط فهم بوده و بدون ایمان، فهمی صورت نمی‌گیرد، ولی او به دلیل خصیصه‌ی ایمان‌گرایی‌اش، هر چه را موافق با ایمان باشد، می‌پذیرد و آنچه را ضد ایمان یابد، اصلاح می‌کند. (مائورر، ۱۳۶۹: ۱۲۸)

امکان یا عدم امکان تعارض عقل و ایمان

علامه طباطبایی معتقد است که هیچ‌گونه تعارضی میان آموزه‌های قطعی وحی و گزاره‌های قطعی عقل پیش نمی‌آید و امکان چنین تعارضی منتفی است و تعارضی هم که میان عقل و ایمان متصور است، مربوط به آموزه‌های ظنی وحی و گزاره‌های قطعی عقل است. در این گونه موارد، گزاره‌های قطعی عقل بر آموزه‌های ظنی وحیانی تقدم پیدا می‌کند و باید گزاره‌های ظنی وحی را به گونه‌ای

تأویل و تفسیر نمود که موافق با آموزه قطعی عقل در آید. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲، ۳۱۴)

اما مباحث عقلی آگوستین مبتنی بر ایمان دینی است و اگر احیاناً در برخی موارد تعارضی میان عقل و ایمان پیش آید، وی جانب ایمان را گرفته، اعلام می‌کند که این مورد جزء قلمرو ایمان است و عقل نمی‌تواند نسبت به آن معرفت پیدا کند، همچون آموزه‌ی نجات و تثلیث که از نگاه آگوستین، اقنوم اول «پدر» است که همان هستی است، اقنوم دوم «کلمه پدر» و اقنوم سوم «روح القدس» است. اقنوم تثلیث مورد نظر آگوستین در گوهر یکی هستند و از این رو، دارای وجود واحد هستند. (مائورر، ۱۳۶۹: ۱۳۵) این گونه آموزه‌های دینی مسیحیت از نگاه آگوستین با عقل استدلالی سازگاری ندارند و به اصطلاح عقل گریز هستند. به همین دلیل، هنگامی که یک جوان اسپانیایی به نام کانسستوس به آگوستین نامه‌ای نوشت که در آن این ادعا را مطرح نمود: «انسان باید حقیقت را از ایمان جست‌وجو کند نه از عقل، زیرا فقط فلاسفه به گونه‌ای دیگر به سعادت دست می‌یابند»، آگوستین در پاسخ وی نوشت: «خداوند اجازه نمی‌دهد که ما به این شکل باور داشته باشیم که عقل را طرد کنیم یا در جست‌وجوی آن نباشیم... پس در موضوعات معین که مربوط به آموزه نجات است، ما تاکنون به مدد عقل نتوانستیم چیزی را درک کنیم، و از این رو، در برخی از موارد، مشاهده می‌کنیم که ایمان مقدم بر عقل است. پس اگر معقول است که ایمان در برخی معتقدات مهم که هنوز نمی‌توان آنها را درک نمود، بر عقل تقدم پیدا کند، بدون تردید، عقل ناچیز ما را به سمت تقدم ایمان وا می‌دارد.» در واقع، آگوستین به کانسستوس توصیه می‌کند: «فهم را خیلی زیاد دوست داشته باشد» و تبیین می‌کند که حتی کتاب مقدس، در صورتی که آن را فهم نکنیم، بی‌حاصل است (Teske, 2003: 1, 862-863).

از این رو، آگوستین هر گونه معرفت عقلی را که موافق با ایمان مسیحی باشد می‌پذیرد، و اگر با آن تضاد داشته باشد به اصلاح آن می‌پردازد و اگر نتوانست میان آنها آشتی ایجاد کند، ایمان را بر عقل مقدم می‌دارد، و آن آموزه مسیحیت را فراتر از ادراک عقل می‌داند.

تفاوت فهم ماقبل ایمان با فهم ما بعد ایمان

چنان که معلوم گردید، آگوستین فهم را پاداش ایمان می‌داند و توصیه می‌کند که در پی فهم نباش که به دنبال آن ایمان آوری، بلکه «ایمان بیاور تا بفهمی». از نگاه وی تا ایمان نیاوریم، به فهم نایل نمی‌شویم و اساساً ایمان شرط فهم است و ایمان ما را به سوی فهم سوق می‌دهد.

علامه طباطبایی درباره‌ی ارتباط فهم و ایمان دیدگاهی متفاوت با آگوستین دارد، از آنجا که معتقد است لازمه انفکاک ناپذیر ایمان، حیات نوینی است که در قلب انسان با ایمان پدید می آید و ویژگی آن نورافشانی است که باعث می گردد مؤمن در پرتو آن، راه به سوی خداوند را بیابد و این حیات بالاتر از حیات معمولی افراد فاقد ایمان است. به موجب این حیات، انسان مؤمن به فهم و درک حقایقی دست می یابد که در وسع و توان دیگران نیست و همچنین اراده او به اموری تعلق می گیرد که انسانهای بی ایمان از اراده آن ناتوانند. (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۷، ۳۳۸-۳۳۷) در آیات و احادیث، از این حیات ویژه مؤمن به «روح ایمان» یا «کلمه تقوا» و نیز «نور» تعبیر شده است. (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۲۳ و کلینی، ۱۳۸۸: ۲، ۲۰۶ - ۲۰۵)

ناگفته پیدا است که هر چند علامه ایمان را به وجود آورنده حیات نوینی می داند که به موجب آن، انسان با ایمان به فهم و درک حقایقی نایل می شود، ولی این عقیده علامه درباره تحقق فهم پس از ایمان آوردن، تفاوت بنیادینی با دیدگاه آگوستین در این مسئله دارد، زیرا علامه قائل به تقدم عقل بر ایمان است و قبل از ایمان آوردن اقامه دلیل عقلی و استدلال برهانی را امر ضروری می داند و بدون تعقل و خردورزی تحقق ایمان را غیر ممکن قلمداد می کند. اما آگوستین معتقد است که تا ایمان آورده نشود، فهمی صورت نمی گیرد و تحقق فهم را منوط به ایمان آوردن می داند.

در هر صورت، وجه مشترک هر دو اندیشمند ژرف‌نگر در این است که طبق دیدگاه آن دو ایمان پس از تحققش، فهمی متمایز با فهم دیگران به وجود می آورد، با این تفاوت که از نگاه آگوستین در ابتدای امر باید ایمان آورد، بی آنکه براهین عقلی بر صدق آموزه های دینی اقامه گردد و پس از این ایمان است که فهم معارف دینی پدید می آید. ولی علامه طباطبایی معتقد است در مرحله نخستین قبل از ایمان آوردن باید فهم نسبت به گزاره های دینی از طریق استدلالهای عقلی - برهانی صورت گیرد و سپس در پی تعقل و فهم، ایمان تحقق می یابد که این ایمان موجد حیات نوین و فهم و درک حقایقی است که افراد بی ایمان از آن بی بهره‌اند.

نکته قابل توجه آن است که آگوستین در برخی موارد پس از ایمانش به متون کتاب مقدس، کاری را که پیش از ایمان آوردن صورت می گیرد انجام می دهد، یعنی با اقامه دلایل عقلی درصدد اثبات آموزه‌های متون مقدس و توجیه و تبیین عقلانی آنها برمی آید. (گیسلر، ۱۳۸۴: ۲۵۵-۲۵۳) به دیگر سخن، کاری را که باید در فهم ما قبل ایمان صورت بگیرد در موقعیتی پس از ایمانش انجام می دهد. در این مقام، اگر به مشکلی برخورد کند که نتواند از طریق استدلالهای

عقلی از عهده اثبات آموزه‌های مسیحیت بر آید، فی الفور موضع ایمان‌گرایانه اتخاذ می‌کند و آنچه را موافق ایمان است می‌پذیرد و آنچه ضد ایمان باشد به اصلاح آن می‌پردازد (مائورر، ۱۳۶۹: ۱۲۸) و اگر نتوانست، اعلام می‌کند که اینجا قلمرو ایمان و از حدود دسترس عقل خارج است. (Teske, 2003: 1, 863) و از این‌رو، به گونه‌ای در استدلال‌های آگوستین مغالطه‌ای پنهان وجود دارد.

رویکرد اصلی آگوستین در مسئله عقل و ایمان، هر چند از استدلال‌های عقلی و براهین در اثبات، توجیه و تبیین آموزه‌های کتاب مقدس بهره‌گیرد، فهم مابعد ایمان است که طبق آن، فهم را پاداش ایمان، و ایمان را شرط فهم می‌داند. از این‌رو، وی به نوکیشان توصیه می‌کند که نخست در پی فهم نباشند که به دنبال آن ایمان آورند، بلکه ابتدا «ایمان آورند تا بفهمند» (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۱۸)

آگوستین آن‌گونه که خود وی در کتاب اعترافاتش بدان تصریح نموده، قصد داشته‌است از طریق عقل و استدلال‌های آن به حقیقت دست یافته، سپس بدان ایمان آورد. پس از کوششی نافرجام، سرانجام وی دریافت که از طریق وحی می‌توان به آسانی و بدون دچار شدن به خطا، به همه حقایق عقلی که فلاسفه در باره خداوند تعلیم می‌دادند، با غنایی به مراتب بیشتر از غنای حقایق فلسفی دست یافت. از این‌رو، وی تقدم ایمان بر عقل را پذیرفت. به عقیده آگوستین، امن‌ترین راه دستیابی به حقیقت، راهی نیست که از عقل آغاز شود و از یقین عقلی به ایمان منتهی گردد، بلکه برعکس، طریقی است که مبدأ آن ایمان است که از رهگذر وحی به عقل راه یابد (ژیلسون، ۱۳۷۸: ۱۶-۱۸).

از بررسی دیدگاه آگوستین چنین برمی‌آید که اولاً وحی ما را به ایمان آوردن فرا خوانده است، و مادامی که ایمان نیاورده‌ایم، نمی‌توانیم به فهم دست یابیم. ثانیاً انجیل نیز نه تنها از ما نمی‌خواهد که عقل را کنار بگذاریم، بلکه به همه کسانی که حقیقت را در کلام وحیانی جست‌وجو می‌کنند، وعده فهمیدن آن را داده است. پس می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که طبق تعالیم قدیس آگوستین به جای آنکه تعقل و خردورزی را به کلی کنار بگذاریم، آن‌گونه که عقل‌گرایان افراطی این کار را انجام می‌دادند و ایمان را با عقل ناسازگار می‌دانستند، رابطه عقل و ایمان را به گونه‌ای دیگر تغییر دهیم و در آن صورت، ایمان شرط فهم خواهد بود که تا ایمانی وجود نداشته باشد، فهمی صورت نمی‌گیرد (ژیلسون، همان: ۱۸-۱۹).

در هر صورت، آگوستین معتقد است که هر فرد مسیحی به حقایقی که ایمان آورده است، به

این وعده‌ی الهی نیز اعتقاد دارد که در نهایت روزی به رؤیت خداوندی که به او ایمان آورده است، نایل خواهد آمد. از این رو، در این دنیا در جست‌وجوی یافتن حقایق وحیانی از طریق نور تکوینی عقل خواهد کوشید که ما حاصل چنین کوششهایی دقیقاً آن چیزی است که آگوستین آن را «تعقل» می‌خواند که این تعقل، نوعی بصیرت عقلی نسبت به مضامین وحی است (ژیلسون، همان: ۱۷).

به همین دلیل، به عقیده آگوستین کامل‌ترین نوع معرفت عقلی، فلسفه افلاطون بود که افلوپین در آن تجدید نظر کرده و موافق زمان خود ساخته بود. از این رو، آگوستین با تأثیرپذیری از دیدگاه افلاطون در باب معرفت عقلی، تمامی تلاشهای فلسفی خویش را صرف تفسیر عقلی وحی مسیحی بر اساس فلسفه افلاطونی نمود. به عنوان مثال، آگوستین عقل کلی (لوگوس) نزد افلوپین را به کلمه نزد یوحنا قدیس تغییر داد، یا نظریه تذکر افلاطون را به نظریه مسیحی اشراق الهی تعبیر نمود (ژیلسون، همان: ۲۱).

از این بیانات آگوستین آشکارا به دست می‌آید که وی همواره فهم مابعد ایمان را مورد تأکید قرار داده و معرفت عقلی پس از ایمان به آموزه‌های متون مقدس را مبنای فعالیت‌های علمی خویش در تفسیر عقلی وحی مسیحی، توجیه و تبیین آن قرار داده است که نتیجه آن به خدمت گرفتن فلسفه افلاطونی و فلوپینی برای عقلانی نمودن آموزه‌های مسیحیت بود.

بنابراین، آگوستین با بیان چنین دیدگاهی در باره نسبت عقل و ایمان، عصر جدیدی را در تاریخ تفکر غربی آغاز نمود. بدین ترتیب، ایمان دینی مبتنی بر حقایق وحیانی را مبدأ معرفت عقلی قرار داد که این نوع تفکر عقلی، در ذهن هیچ فیلسوفی خطور نکرده بود. وی در تبیین نظرگاه خود چنین می‌گوید:

اگر ایمان آوردن و فهمیدن دو چیز متفاوت نبود و اگر این‌طور نبود که ابتدا باید به آن امر بزرگ و الهی که می‌خواهیم بفهمیم، ایمان آوریم [تا آن را بفهمیم]، آن نبی سخن بیهوده‌ای گفته باشد که «مادامی که ایمان نیاورده‌اید، فهم نخواهید کرد (ژیلسون، همان: ۱۶-۱۸).

برخی از محققان برای آموزه «ایمان می‌آورم تا بفهمم» آگوستین دو معنای متفاوت ذکر کرده‌اند. نخست آنکه بر حسب معنای ظاهر آموزه مذکور، ایمان به گزاره‌های متون دین مسیحیت، مقدم بر فهم و تعقل بوده، هر یک از ایمان و فهم به دو حوزه جداگانه‌ای تعلق دارند و ایمان بر فهم تقدم زمانی پیدا می‌کند، یعنی ابتدا باید با ایمان آغاز کنیم و به تدریج به سوی فهم پیش می‌رویم. اما معنای دوم این است که این آموزه بیانگر واقعیت دیگری

است که ایمان نه در مرحله مقدم و پیش تر از فهم قرار می گیرد، بلکه ایمان شرط فهم است. طبق این برداشت از آموزه مذکور، ایمان و فهم به دو حوزه جداگانه و بی ارتباط با یکدیگر تعلق نمی گیرند، بلکه به گونه ای در هم تنیده می شوند که تفکیک آن دو از یکدیگر امکان پذیر نیست. ایمان در این حالت از شرایط لازم «فهم» به شمار می رود (پورسینا، ۱۳۸۶: ۱۲ و همو، ۱۳۸۵: ۲۴۳-۲۴۴).

بنابر معنای دوم نیز از نظر عقلی، شرط تقدم رتبی بر مشروط دارد، هر چند از لحاظ زمانی تقدمی در کار نباشد، اما نوعی تقدم ایمان بر فهم وجود دارد. افزون بر این، ایمان را پیش شرط فهم دانستن، بدین معناست که تا ایمان در رتبه سابق به وجود نیاید، فهمی حاصل نمی شود، یعنی تحقق فهم منوط و مشروط به ایمان است. به همین دلیل است که اگر آگوستین در آثار نوافلاطونیان چیزی را پیدا کند که موافق با ایمان باشد، آن را می پذیرد و هر چه را ضد ایمان بیاید، به اصلاح آن می پردازد (ماترور، ۱۳۶۹: ۱۲۸). حتی وی به نوکیشان توصیه می کرد که در وهله نخست، به ایمان به متون مقدس گردن نهند. کوششهای عقلی می تواند به دنبال آن و در رتبه بعد بیاید (استید، ۱۳۸۰: ۱۸۸).

در هر صورت، تقدم ایمان بر فهم، مشکل اصلی مسیحیت بوده که ریشه در کمبود ذاتی این دین و تحریفی بودن آن دارد. با این همه، چنان که گذشت، آگوستین فهم فی الجمله متون کتاب مقدس را پیش از ایمان به آن لازم دانسته، و حتی در صورت عدم فهم کتاب مقدس، آن را بی حاصل قلمداد می کند. هر چند وی به صراحت ایمان را در برخی از آموزه های مسیحیت، مانند آموزه نجات، مقدم بر عقل می داند، اما عقل و ایمان را دو وسیله برای نیل به حکمت مسیحی بر شمرده، نقش عقل را سوق دادن انسان به سوی ایمان می داند که به صورت تأمل و تعمق در محتوای ایمان نمایان می گردد. در صورتی که ایمان گرایان مانند کرگور هیچ نقشی برای عقل قائل نیستند و از نگاه آنان باید ایمان آورد، بدون آنکه هیچ گونه دلیل یا قرینه ای حاکمی از صدق و درستی اعتقاد وجود داشته باشد. این طائفه ایمان گرایان افراطی نام گرفته اند که کسانی را که حقیقت دین را به مدد قرائن و براهین جست و جو می کنند، به تمسخر می گیرند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۷۹-۸۰). اما در مقابل این گروه، ویتگنشتاین، شاگردانش و کارل بارت قرار دارند که معتقدند هیچ نقطه تماسی بین عقل و ایمان وجود ندارد. عقل و ایمان در دو حوزه بی ارتباط با یکدیگر قرار می گیرند که دارای قلمروهای متمایزی هستند. این گروه ایمان گرایی معتدل نامیده شده اند (تریگ، ۱۳۸۵: ۲۹۹ و اسمیت، ۱۳۷۳: ۲۶۱).

چنان که از مباحث پیشین معلوم گردید، آگوستین حتی بر خلاف ایمان‌گرایان افراطی، انواع مختلف براهین اثبات وجود خدا را مطرح نمود و عقل و ایمان، هر دو را برای تجربه معنوی خدا که یگانه متعلق و منشأ سعادت است، لازم و ضروری دانست و اساساً حوزه ایمان و عقل را نه تنها جداگانه و بی ارتباط با یکدیگر نشمرد، بلکه قلمرو آن دو را به گونه‌ای در هم آمیخت که تفکیک آن دو از همدیگر ممکن نیست. با این حال، از نگاه نگارنده، این مقاله آگوستین را می‌توان ایمان‌گرایی معتدل (Moderate Fideist) خواند، زیرا وی علی‌رغم اینکه برای عقل در فهم گزاره‌های دینی نقش قائل است، به فهم ما بعد ایمان تأکید دارد و ایمان را مقدم بر عقل می‌داند و به صراحت می‌گوید که بدون تردید عقل ناچیز ما را به سمت تقدم ایمان سوق می‌دهد.

به عقیده ژیلسون (۱۸۸۴-۱۹۷۹) خطاهایی که برخی از فیلسوفان و اندیشمندان غربی دچار آن شده‌اند، ناشی از این است که عقل محض را برای دستیابی به حقیقت کافی می‌دانستند. سپس وی روشی را پیشنهاد می‌دهد که در آن وحی الهی هدایتگر است که بتوانیم در محتویات وحی تعقل نماییم و فلسفه عیناً به همین معنا تعقل در باره وحی است. ژیلسون اذعان می‌کند که اصل هر گونه تفکر فلسفی در قرون وسطی بر این واقعیت مبتنی است که ایمان عقل را به سوی خود می‌خواند. اما وی در عین حال، آگوستین و آنسلم را که متأثر از تفکر فلسفی آگوستینی بود، در این زمینه خطاکار می‌داند، زیرا آنان مبنای فلسفی خود را بداهت عقلی وجود خدا می‌دانستند و از این‌رو، نخست حریف خود را به پذیرش خداوند دعوت می‌کنند و اگر نتوانند حریف خود را متقاعد سازند، خود را مجاز نمی‌بینند که برای توجیه باور خویش به ایمان تمسک جویند؛ نه بدین جهت که چنین ایمانی مورد قبول حریف نیست، بلکه بدان سبب که صحت فلسفه خود را به هیچ وجه متکی بر حقانیت ایمان نمی‌دانند (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۱۰-۱۱).

چنین سخنی از شخصیتی همانند ژیلسون که تعمق زیادی در فلسفه غرب دارد، جای تعجب است، زیرا هر چند وی در کتابهای خویش اغلب به بیان دیدگاههای فلسفی توماس آکویناس می‌پردازد، اما چنان که تا کنون بیان نمودیم، آگوستین اولاً ادله عقلی متعددی برای اثبات وجود خدا اقامه است، هر چند وی معرفت الهی را امری حضوری دانسته و خداوند را حاضر در درون انسانها و فراتر از اذهان آنان قلمداد نموده است، اما با این همه، با استدلالهای عقلی به اثبات وجود خدا پرداخته است. از این‌رو، فلسفه آگوستین را نمی‌توان مبتنی بر بداهت عقلی وجود خدا دانست. ثانیاً، چنان که توضیح دادیم، رویکرد اصلی آگوستین فهم مابعد ایمان است و به همین دلیل، آن دسته از معارف عقلی را که موافق با ایمان است، می‌پذیرد و دسته دیگری از آموزه‌های عقلی که ضد ایمان یابد، به اصلاح آنها

می پردازد و اگر نتوانست، به اتخاذ موضع ایمان گرایانه روی می آورد و اعلام می کند که این مورد قلمرو ایمان است و عقل نمی تواند پیرامون آن به معرفتی دست یابد. از این رو، مباحث فلسفی آگوستین ماهیتاً درون دینی بوده و بر حقانیت ایمان مسیحی استوار گردیده است.

اما علامه طباطبائی به فهم ماقبل ایمان توجه کرده و در تحقق ایمان برای استدلالهای برهانی آزاد، ژرفنگری و حجت عقلی اهمیت فراوانی قائل شده است، به گونه ای که این اندیشه را که نخست باید ایمان آورد و آن گاه بر طبق آن، اقامه دلیل نمود، مردود می داند، زیرا از نگاه وی، تعقل، حجت عقلی و استدلال برهانی آزاد بر ایمان تقدم دارد (طباطبائی، ۱۳۸۳: ۷۹). منظور علامه از حجت عقلی «برهانی» است که غیر از جدل، مغالطه و... است. برهان قیاسی است که از مقدمات یقینی تألیف یافته و برخلاف قیاسهای غیر برهانی، نتیجه یقینی به بار می آورد و به دیگر سخن تولید یقین می کند (طباطبائی، ۱۴۲۲: ۸). یقین نیز یقین منطقی است که عبارت است از علم به این که الف ب است و امکان ندارد که الف ب نباشد (طباطبائی، ۱۳۶۲: ۳۴-۳۵).

بنابراین، به نظر علامه در نسبت عقل و ایمان، تلاش عقلانی و معرفت عقلی بر ایمان تقدم دارد. گرچه علامه به فهم مابعد ایمان نیز می پردازد و پس از ایمان نیز با اقامه براهین عقلی، متعلق ایمان را که امور نظری بوده، شامل تمام گزاره های دینی می گردد (طباطبائی، ۱۳۹۳: ۱۸، ۲۶۱) اثبات می نماید. اما این فهم مابعد ایمان و استدلال عقلی - برهانی پس از ایمان، برای آن است که عمق بیشتری به محتوای ایمان ببخشد، چرا که ایمان دینی پس از ژرفنگری و خردورزی از عمق بسی بیشتر برخوردار خواهد بود. به موجب این ایمان، نوری در قلب مؤمن پدید می آید که در پرتو آن، انسان با ایمان راه به سوی خداوند را پیدا می کند، و به حیاتی بالاتر از حیات معمولی افراد فاقد ایمان دست می یابد. به سبب این حیات نوین، مؤمن به درک حقایقی نایل می شود که در توان افراد معمولی نیست و نیز اراده او به اموری تعلق می گیرد که افراد بی ایمان از اراده ی آن ناتوان اند (طباطبائی، همان: ۷، ۳۳۸).

عوامل به وجود آورنده ایمان

اما چنان که برهان عقلی منشأ پیدایش ایمان است، دلیل نقلی و کشف و شهود عرفانی نیز از اسباب تحقق ایمان به شمار می روند. چیزی که هست، در بدو امر، برهان عقلی بر ایمان تقدم دارد که از طریق اقامه برهان عقلی بر صدق برخی از گزاره های دینی، ایمان به آنها به وجود می آید. پس از آن، ایمان به سایر آموزه های دینی که از حدود دسترس عقل خارج است، باید از

طریق دلیل نقلی و کشف و شهود عرفانی حاصل شود. به همین دلیل، به عقیده علامه، سه عامل در تحقق ایمان نقش دارند: برهان عقلی، ادله نقلی و کشف شهود عرفانی:

۱. ظواهر دینی بیاناتی هستند لفظی، و به ساده‌ترین زبان همه مردم را مورد خطاب قرار می‌دهند و به پذیرفتن اصول اعتقادی، همچون توحید، نبوت و معاد و احکام عملی مانند نماز و روزه و غیر آنها امر می‌کنند. اگر این بیانات لفظی حجیت نداشت، هرگز خداوند از مردم نمی‌خواست که در برابر آنها سر تسلیم فرود آورند و پذیرش و فرمانبرداری داشته باشند. بنابراین، این‌گونه بیانات ساده قرآن که عمدتاً ظواهر آموزه‌های دینی را در بر می‌گیرند، راهی برای فهم مقاصد دینی و معارف اسلامی به شمار می‌روند. ویژگی این راه آن است که هر کس به اندازه ظرفیت درک خود از آنها بهره‌مند می‌شود، برخلاف دو طریق دیگر که اختصاص به گروه خاصی دارد و همگانی نیست.

۲. از طریق عقل نیز می‌توان به مسائل اعتقادی، اخلاقی و کلیات احکام عملی دست یافت، زیرا قرآن کریم در بسیاری از آیات به حجت عقلی، رهبری می‌کند و مردم را به تفکر، تعقل و تدبر در آیات آفاقی و انفسی دعوت می‌کند. در مواردی، خود قرآن کریم به استدلال عقلی آزاد می‌پردازد و اساساً هیچ کتاب آسمانی، همانند قرآن کریم برای علم و معرفت برهانی ارزش قائل نشده، مردم را به سوی آن دعوت نکرده است. با این حال، به عقیده علامه، درک عقلی محدودیت دارد که با توجه به آن، مصالح و مفاسد خاص جزئیات احکام، از قلمرو ادراک عقل بیرون است.

۳. کشف و شهود عرفانی و تهذیب نفس که نتیجه این راه، انکشاف حقایق است، به انسانهای ویژه اختصاص دارد و برای همگان نیست. اساساً معرفت شهودی، موهبت خدادادی است که برای حقایقی که از این طریق به دست می‌آیند، نمی‌توان محدوده‌ای مشخص کرد یا اندازه‌ای تعیین نمود؛ زیرا کسانی که از همه جا بریده‌اند و همه چیز را جز خدا فراموش کرده‌اند و در اثر اخلاص و بندگی، تحت ولایت و سرپرستی مستقیم خدا قرار گرفته‌اند، همه قوای خود را متوجه عالم بالا ساخته و دیده به نور پروردگار پاک روشن نموده‌اند و در اثر آن، حقایق اشیا و ملکوت آسمان و زمین و جاودانگی سرای آخرت برای آنان آشکار گشته است و آنچه خداوند اراده فرماید، برای آنان منکشف می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۷۹ - ۸۲)

از آنجا که ایمان دینی، از نگاه علامه، دارای ماهیت معرفتی است که اساساً امکان ندارد بدون دلیل به منصفه ظهور برسد، برحسب شدت و ضعف مراتب آن، می‌تواند مبتنی بر هر یک از ادله‌ی سه‌گانه مذکور باشد.

نسبت ایمان و یقین

ایمان مورد نظر آگوستین تصدیق عقلانی گزاره‌های کتاب مقدس نیست، بلکه تصدیق نفس نسبت به حقایقی است که تصور می‌کنیم ارزش باور کردن دارند. از این رو، ایمان آگوستینی فعل نفسانی است که در آن صدق آنچه تصور می‌شود که باید بدان باور آورد پذیرفته می‌شود. این پذیرفته شدن که کاری نفسانی است، گاهی به صورت مستقیم با توجه نمودن به واقعیت آنچه انسان می‌خواهد آن را باور کند و با مقابله کردن با همه حالت‌های عاطفی یا ارادی‌ای که در مقابل این کار نفس قرار دارند، صورت می‌گیرد، گاهی نیز به طور غیر مستقیم با زمینه‌سازیهایی مختلف در جهت ساماندهی ساحت‌های عاطفی - ارادی انجام می‌پذیرد تا آنکه نفس هنگام رویارویی با حقیقتی که ناسازگار با منابع اوست، آمادگی تسلیم و پذیرش آن را داشته باشد. این همان مبنایی است که آموزه «ایمان می‌آوردم تا بفهمم» آگوستین بر آن مبتنی است و همین مبنای وی می‌تواند به عنوان یک اصل و قاعده کلی در حوزه معرفت‌شناسی مطرح گردد (پورسینا، ۱۳۸۶: ۱۷-۱۹).

از بررسی اجمالی دیدگاه آگوستین معلوم می‌گردد که ایمان مورد نظر وی عبارت از تصدیق نفس نسبت به حقایقی است که ارزش باور کردن دارند. در این معنای ایمان یقین لحاظ نشده است و اساساً آگوستین به این مطلب نپرداخته است که آیا در ایمان یقین نیز لحاظ شده یا نه و اصولاً ایمان از سنخ یقین است یا چیز دیگر.

اما به عقیده علامه، ایمان از سنخ یقین بوده، یقین مندرج در ایمان نیز یک یقین معرفتی و منطقی است. از این رو، وی در نسبت عقل و ایمان معتقد است که تلاش عقلانی و معرفت‌عقلی بر ایمان تقدم دارد. هر چند از منظر علامه ایمان، صرف یقین معرفتی نیست، بلکه عنصر دیگری که عبارت از التزام عملی به آثار و لوازم علم و ادراک مأخوذ در ایمان است، در ماهیت ایمان لحاظ شده است. حاصل این التزام، تعلق قلبی و دل‌بستگی درونی نسبت به این علم و ادراک است که نتیجه‌ای جز تسلیم شدن و خضوع در برابر دستورهای الهی نخواهد داشت.

به همین دلیل، علامه حقیقت و گوهر ایمان به خداوند را تعلق و وابستگی قلب به خضوع در برابر خداوند دانسته و اساساً ایمان را همان تسلیم شدن در برابر فرمان‌های خدای متعال برشمرده است که نشانه چنین تسلیمی آن است که قوا و جوارح آدمی نیز مانند نفس در برابر او تسلیم شوند (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۱۱، ۳۵۴). ایمان موجد حیاتی نوین در انسان است که این حیات یا روح ایمان، در دل قرار دارد و نورافشانی می‌کند و راه خداوند را نشان می‌دهد. انسان مؤمن به حیات جاویدی دست می‌یابد که با

مرگ دنیوی سپری نمی‌شود، و پس از مرگ نیز در تحت ولایت خداوند محفوظ به حفظ اوست. در آن زندگی، فرسودگی و خستگی، ذلت و شقاوت نیست؛ کسی که دارای ایمان باشد، مستغرق در محبت پروردگار خود و خرسند به تقرب درگاه اوست و جز خیر چیزی نمی‌بیند و جز با سعادت مواجه نمی‌شود؛ سعادت، بهجت و لذتی که پایان ندارد و از بین رفتنی نیست. انسان مؤمن چیزهایی را می‌بیند و می‌شنود که سایر مردم از دیدن و شنیدن آن محروم‌اند. عقل مؤمن حقایق را درک می‌کند که عقل دیگران بدانها دست نمی‌یابد. اراده انسان با ایمان به اموری تعلق می‌گیرد که اراده سایر انسانها به آن جاها دسترس پیدا نمی‌کند. گرچه ظواهر اعمال، و حرکات و سکنات انسان مؤمن به ظواهر اعمال و حرکات و سکنات دیگران شباهت دارد، ولی شعور و اراده او، فوق شعور و اراده دیگران است. منشأ این‌گونه شعور و اراده، همان حیات انسانی است که مرتبه‌ی بالاتر از حیات سایر انسانهاست (طباطبایی، همان: ۷، ۳۳۷-۳۳۸).

پاکسازی اخلاقی پیش شرط تحقق معرفت دینی

پاکسازی اخلاقی نفس پیش شرط معرفت به حساب می‌آید؛ به ویژه در مواردی که هنگام تعارض و تضاد میان کشف حقیقت و منفعت طلبیها، خود پرستیها و خواسته‌های نفس، انسان بتواند جانب حقیقت را بگیرد. از نگاه آگوستین، گرایش به سوی فهم حقیقت یا همان حقیقت‌جویی چیزی است که در سرشت همه افراد بشر نهاده شده است که آنان را طالب معرفت می‌سازد. افزون بر این گرایش، انسان در درون خویش با میلها و جاذبه‌های فراوان دیگری مواجه می‌شود که در زمان تضاد میان آنها و حقیقت طلبی، ترجیح حقیقت‌جویی بر سایر خواسته‌های نفس همان پیش شرط و پیش زمینه معرفت دینی مورد نظر آگوستین است (پورسینا، ۱۳۸۶: ۱۷-۱۹).

از نگاه آگوستین، مرزی که میان انسان و حیوان معین شده، صرفاً مرزی عقلانی نیست، بلکه به همان اندازه مرزی ارادی نیز هست، آن هم اراده‌ای که با جنبه عقلانی به نوعی متحد می‌شود. چنان که در نظریه تثلیث نمی‌توان میان اقانیم ثلاثه تفکیکی قائل شد، اما در عین حال، امکان تمییز نهادن میان آنها وجود دارد، در این مورد نیز سه ساحت هستی یا حافظه، معرفت و اراده یا عشق به چنان وحدتی می‌رسند که در یک نسبت خاصی که با یکدیگر پیدا می‌کنند، تمایزشان امکان‌پذیر خواهد بود. هر سه ساخت نفسانی انسان حیاتی جدایی‌ناپذیر دارند، به گونه‌ای که از نگاه وی، این سه حوزه نفس، علی‌رغم تفاوت کارکردهایشان، از قبیل به خاطر آوردن، دانستن و خواستن، باعث تفاوت واقعی‌ای در درون ذات نفس نمی‌شود و در واقع، فعالیت‌های

گوناگون نفس مستقیماً از ذات خودش سرچشمه می‌گیرد (پورسینا، همان: ۵ و ۷).

از منظر آگوستین، اراده انسان در معرفت عقلی نقش بسزایی دارد. معرفت عقلی در معرفت‌شناسی آگوستین در دو سطح قرار می‌گیرد: معرفت عقلی نسبت به محسوسات و امور زمانمند که عقل در این مورد، به مرتبه مادون نفس، یعنی مرتبه مربوط به موجودات مادی می‌پردازد و درباره آن‌ها حکم صادر می‌کند؛ در این صورت «عقل دانی» نامیده می‌شود. گاهی معرفت عقلی به مرتبه مافوق نفس که حقایق جاودانه است تعلق می‌گیرد، و در این حالت، «عقل عالی» نام می‌گیرد. در هر دو صورت، معرفت عقلی از نگاه آگوستین وقتی به وجود می‌آید که ذهن به کمک اراده، به آنچه در مخزن حافظه وجود دارد، توجه نماید. در حقیقت، معرفت عقلی مورد نظر آگوستین، نوعی «رؤیت» است که توسط خود عقل انجام می‌گیرد. در پی همین «رؤیت» عقلی است که اندیشیدن یا Cogitatio شکل می‌گیرد. فرایند اندیشیدن زمانی تحقق می‌یابد که ذهن از روی آگاهی و علم، توجه خود را به صورتهای معینی متمرکز سازد (پورسینا، همان: ۸).

از این رو، آگوستین ratio را چشم ذهن دانسته، برای رؤیت، گردآوری و اتصال صورتهای حسی ذخیره شده در حافظه به کار می‌برد، ولی intellect را برای نگاه به حقایق جاودانه که در هر دو صورت، این نگاه به وسیله اراده صورت می‌پذیرد. به همین دلیل، آگوستین رابطه‌ای میان حافظه، رؤیت درونی و اراده را در قالب تثلیث دیگر مطرح می‌سازد (پورسینا، همان: ۸-۹).

بنابراین، نخستین گام در جهت تحصیل معرفت، گامی ارادی است. این گام ارادی افزون بر اینکه آغازگر فرایند هر نوع معرفتی به شمار می‌رود، به دلیل تأثیری که در مسیر باورآوری بر جای می‌گذارد، مقداری از تأثیر ساحت غیرعقیدتی در شکل‌دهی معرفت بشری را آشکار می‌سازد (پورسینا، ۱۳۸۵: ۲۲۶-۲۲۷).

از منظر آگوستین، دستیابی به حقیقت مستلزم همراهی عواطف و خواسته‌های انسان با عقل او است. بدون وجود این همراهی یا به معرفت نمی‌رسیم یا به معرفت ناقص می‌رسیم. به عقیده آگوستین، زمانی که انسان با واقعیت مواجه می‌شود، از راه عقل خود، به آگاهی‌ای دست می‌یابد. اما این آگاهی در صورت همراهی با عشق و اراده، به کمال خود می‌رسد. در واقع، این عشق و اراده هستند که به عقل جهت می‌بخشند و آن را به سمتی که می‌خواهند می‌کشانند. از این رو، آنچه شناخته می‌شود از آنچه بدان عشق ورزیده می‌شود نمی‌تواند جدا شود و هر آنچه اراده بدان تعلق نگیرد، نسبت به آن معرفت حاصل نمی‌گردد (پورسینا، ۱۳۸۶: ۱۳).

به نظر آگوستین، همین مسئله در مورد شناخت خداوند دقیقاً مطرح می‌گردد و از این رو،

آگوستین بی‌ایمانی کسانی را که با وجود داشتن استعداد فکری و توان فلسفی دچار بی‌ایمانی می‌شوند، به دلیل وجود نقص در جنبه غیر عقلی، یعنی عشق و اراده می‌داند (پورسینا، همان: ۱۳).

آگوستین همواره در پی آن بود که به معرفت واقعی که تردیدی در آن نباشد و به ذهن و قلب انسان آرامش ببخشد، دست یابد و به امید دستیابی به چنین معرفتی، مکاتب مختلف از جمله دین مانوی و شکاکیت آکادمی را آزمود. آگوستین، در طول این آزمون بیش از ده ساله خود به این حقیقت پی برد که تلاش در جهت دستیابی به معرفت با اتکا بر عقل صرف بی‌اثر است، اما ترس از گرفتار شدن در دام آموزه‌های باطل، مانع ورود وی به مباحث اعتقادی نو می‌شد. با این حال، آن‌گاه که در باغ در زیر درخت انجیری با حالی دگرگون و گریان نشسته بود، متوجه صدای لطیفی می‌شود که از خانه مجاور با آوای کودکانه این کلمات را تکرار می‌کرد: «برگیر و بخوان». آگوستین ناگهان دریافت که این صدا فقط می‌تواند منبع الهی داشته باشد و به او فرمان می‌دهد که کتاب مقدس را بگشاید. در پی این دستور، وی کتاب مقدس را می‌گشاید و با آیاتی مواجه می‌شود که او را از پیروی هواهای نفسانی اش بر حذر می‌دارد و به حوزه‌های راه می‌یابد که بهره‌گیری صحیح از توانایی عقلانی به منظور کشف حقیقت، به آزادی‌اش از جاذبه‌های خودبینیها و آلودگیهای اخلاقی می‌انجامد (آگوستین قدیس، ۱۳۸۰: ۲۵۴-۲۵۵).

این‌گونه نیست که آگوستین قدرت عقل را در دستیابی به حقیقت، بی‌مدد وحی نشناخته یا منکر آن باشد، بالعکس، وی حکمت مسیحی را حکمت کاملی می‌دانست و سعی می‌کرد مطابق فهم خود در ایمان مسیحی به تعمق و ژرف‌اندیشی بپردازد، و عالم و حیات انسان را در پرتو حکمت مسیحی بشناسد. او صرف پذیرش عقلی وجود خدا را کافی نمی‌دانست و به همین دلیل، بر براهین عقلی اثبات وجود خدا اکتفا ننموده، بلکه گرایش مثبت اراده به سوی خدا و تصدیق حقیقی او را لازم بر می‌شمرد. اساساً آگوستین برهان را مرحله یا ابزاری در روند کلی ایمان آوردن می‌داند. از این رو، بر این نکته تأکید می‌ورزید که طبق خواست خدا از انسان، شناخت صرف وجود خدا کافی نیست، باید در پرتو لطف و عنایت او به سوی ایمان فراطبیعی به وحی الهی و زندگی بر اساس تعالیم مسیح حرکت نمود. به عقیده آگوستین، باید انسان را آن‌گونه که هست، یعنی انسان هبوط یافته در نظر گرفت که پیوسته نیازمند لطف الهی است تا به حقیقتی برسد که او را نجات دهد. بدین ترتیب، نقش عقل عبارت است از سوق دادن انسان به سوی ایمان که به صورت تأمل و تعمق در محتوای ایمان انجام می‌پذیرد. با این حال، آنچه در درجه اول، توجه آگوستین را به خود جلب می‌کند، رابطه کامل نفس با خداست و عقل در نیل به

حکمت، انسان را برای ایمان آوردن مهیا می‌سازد. از این رو، آگوستین معتقد بود که «دارویی که مشیت الهی و کرم وصف ناپذیر خدا برای نفس تجویز کرده است، مرتبه و امتیازی بس نیکو دارد؛ زیرا بین مرجعیت و عقل تقسیم شده است. مرجعیت ایمان می‌طلبد و انسان را برای تعقل آماده می‌کند. عقل نیز به سوی درک و شناخت سوق می‌دهد (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۶۲-۶۳).

از بررسی مجموع سخنان آگوستین می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که عقل‌گرایی آگوستین از اراده‌گرایی قابل انفکاک نیست. به همین دلیل، ساحت ارادی انسان در سطح شناخت وی تأثیرگذار بوده، باید تحلیلهای او را درباره میزان تأثیر ساحت عاطفی و ارادی بر جنبه عقیدتی به دقت مورد توجه قرار داد.

با این همه، او قدرت عقل را در دستیابی به حقیقت به کمک وحی می‌پذیرفت و حکمت مسیحی را حکمت کاملی دانسته، مطابق فهم خود در ایمان مسیحی به تفکر و تعمق می‌پرداخت، اما پذیرش عقلی وجود خدا را کافی نمی‌دانست و از این رو، علی‌رغم اقامه براهین عقلی برای اثبات وجود خدا، به آنها بسنده نکرده، بلکه گرایش مثبت اراده به سوی خدا و تصدیق حقیقی او را لازم بر می‌شمرد و صرفاً برهان را مرحله یا ابزاری در روند کلی ایمان آوردن می‌دانست.

آگوستین پیش از ایمان آوردن، فهم فی‌الجمله متون دینی را لازم دانسته، ولی ایمان به آنها را بر تعقل و خردورزی مقدم می‌دارد و برخی از گزاره‌های دینی، مانند آموزه نجات را دور از دسترس عقل شمرده، در زمره گزاره‌های عقل‌گریز قرار می‌دهد. (Teske, 2003: 1, 862-863) چون آگوستین فهم آموزه‌های مسیحیت را لازم می‌دانست، نمی‌توان وی را در شمار ایمان‌گرایان افراطی مانند کرکگور قرار داد، بلکه وی را می‌توان یک فرد ایمان‌گرای معتدل دانست، چرا که وی فهم گزاره‌های دینی را برای رسیدن به سعادت لازم می‌شمرد و عقل و ایمان را دو ابزار برای دستیابی به حکمت مسیحی قلمداد می‌کرد. (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۹۱-۹۰)

اما علامه طباطبائی که در فضای اسلامی و در پرتو معارف عمیق مکتب اهل بیت علیهم‌السلام به تفکر و تدبر می‌پرداخت، به مشکلاتی که آگوستین با آنها مواجه بود دچار نشد و از این‌رو، همچون آگوستین در حوزه معارف اسلامی قائل به آموزه‌های عقل‌گریز نشد و این به دلیل آن است که اسلام بر خلاف مسیحیت همواره به تفکر، تدبر و تعقل دعوت نموده و هیچ آموزه‌ای را عقل‌گریز و منحصر به محدوده ایمان دینی ندانسته است، (طباطبائی، ۱۳۹۳: ۸، ۵۷-۵۹ و همو، ۵، ۲۵۴-۲۵۶) بلکه معتقد است که عقل می‌تواند به شناخت آموزه‌های دینی دست یابد. در آنجا که عقل از درک برخی از گزاره‌های دینی ناتوان باشد، عقل، خود به ناتوانی اش در فهم برخی از

آموزه‌های دینی اعتراف می‌کند و انسان را به سوی منبع معرفتی دیگری به نام وحی که پرده از رخ حقایق دینی فرا عقلی برمی‌گیرد رهنمون می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۵۰: ۸۳-۸۵)

ایمان موجد نگرشی نو در انسان

اما از نگاه علامه، ایمان پس از آنکه با دلیل عقلی به وجود آمد، نوع نگرش مؤمن را نسبت به جهان هستی تغییر می‌دهد، زیرا اگر روح ایمان در قلب کسی جا گیرد، اندیشه و عمل او را عوض می‌کند، و به صورتی که متناسب با ایمان باشد، در می‌آورد. همچنان که ملکات نفسانی، اعم از فضایل و رذایل، هنگامی که در جان انسان استقرار یابد، اندیشه و عمل را با خودش هماهنگ می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۳: ۷، ۳۳۹).

مراتب تشکیکی ایمان

چنان که بیان گردید، به عقیده علامه ایمان دارای مراتب شدت و ضعف تشکیکی است و با توجه به ماهیت معرفتی آن امکان ندارد بدون دلیل به منصفه ظهور برسد و بر حسب شدت و ضعف مراتب آن، مبتنی بر یکی از ادله سه‌گانه مذکور است. شک با نازل‌ترین درجه ایمان منافاتی ندارد، همان‌طوری که عموم مردم با ایمان دچار آن هستند و این مرتبه دانی ایمان نسبت به مراتب عالی‌ه آن نقص و شرک به حساب می‌آید (طباطبایی، همان: ۱۳، ۱۸۳).
علامه معتقد است که ایمان و اخلاق رابطه متقابل با یکدیگر دارند، به طوری که ایمان به یگانگی آفریننده ازلی و ابدی این عالم که هیچ چیز از علم و احاطه او خارج نیست و قدرتش مقهور هیچ قدرتی نمی‌شود، پشتوانه اخلاقی بوده، باعث پایداری فضایل اخلاقی می‌گردد. از سویی دیگر، ایمان به وسیله اخلاق کریمه استوار می‌شود و از ضعف مصون می‌ماند. چنان که خود ایمان اساسی است که درخت سعادت آدمی را رشد می‌دهد و باعث رویش اخلاق کریمه در انسان می‌گردد (طباطبایی، همان: ۱۱، ۱۵۵-۱۵۷).

چنان که معلوم گردید، از دیدگاه آگوستین راجع به ایمان نمی‌توان به دست آورد که ایمان از سنخ یقین بوده، و بالطبع دارای مراتب تشکیکی باشد، بلکه ایمان آگوستینی صرفاً تصدیق نفس نسبت به حقایقی است که تصور می‌شود ارزش باور کردن دارند. اساساً تشکیکی دانستن ایمان محصول اندیشه اصیل حکمت متعالیه است که حکمای اسلامی با تلاشهای فراوان بدان دست یافته‌اند.



منابع

الف) فارسی و عربی

۱. استید، کریستوفر، ۱۳۸۰ش، *فلسفه در مسیحیت باستان*، ترجمه: عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، اول.
۲. اسمیت، جان، ۱۳۷۳ش، *فلسفه و دین*، «دین پژوهی» دفتر دوم، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، اول.
۳. آگوستین قدیس، ۱۳۸۰ش، *اعترافات قدیس آگوستین*، ترجمه: سایه میثمی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، دوم.
۴. پترسون مایکل، هاسکر ویلیام، راشنباخ بروس، بازیجر دیوید، ۱۳۷۹ش، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه: احمد نراقی، ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، سوم.
۵. پورسینا، زهرا، ۱۳۸۵ش، *تأثیر نگاه بر معرفت با تکیه بر آرای آگوستین قدیس*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اول.
۶. پورسینا، زهرا، ۱۳۸۶ش، *آموزه «ایمان می آورم تا بفهمم» تجلی عقلگرایی اراده گرایانه، آگوستین، پژوهش‌های فلسفی - کلامی*، فصل نامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، شماره ۱، شماره ۳۳.
۷. تریگ، راجر، ۱۳۸۵ش، *عقلانیت و دین*، ترجمه: حسن قنبری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، اول.
۸. ژیلسون اتین، ۱۳۷۹ش، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه: ع داودی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، سوم.
۹. ژیلسون، اتین، ۱۳۷۸ش، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه: شهرام پازوکی، تهران، انتشارات گروس، دوم.
۱۰. ژیلسون، اتین، ۱۳۸۴ش، *تومیسسم، درآمدی بر فلسفه قدیس توماس آکوئینی*، ترجمه: سیدضیاءالدین دهشیری، تهران، انتشارات حکمت، اول.

۱۱. طباطبایی، السید محمد حسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات، سوم.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۶۲ش، *رسائل سبعة، کتاب البرهان*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۱۳. طباطبایی، محمد حسین، ۱۴۲۲ق، *نهاية الحكمة، تحقیق: عباس علی زارعی سبزواری*، قم، موسسه النشر الاسلامی، شانزدهم.
۱۴. طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۸۳ش، *شیعه در اسلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، هفدهم.
۱۵. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۵۰ش، *قرآن در اسلام*، تصحیح: محمداقبر بهبودی، تهران، دارالکتب الاسلامیة، اول.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۹ش، *انسان از آغاز تا انجام*، ترجمه: صادق لاریجانی، تهران، انتشارات الزهراء، اول.
۱۷. کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۸۷ش، «*تاریخ فلسفه جلد دوم از آگوستینوس تا اسکوتوس*» ترجمه: ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ اول.
۱۸. کلینی، ابوجعفر محمدبن یعقوب، ۱۳۸۸ق، *الاصول من الکافی*، تحقیق: علی اکبر غفاری، تهران، دارالکتب الاسلامیة، سوم.
۱۹. گیسلر، نرمن، ۱۳۸۴ش، *فلسفه دین*، ترجمه: دکتر حمیدرضا آیت اللهی، تهران، انتشارات حکمت، اول.
۲۰. مائورر، آرماندا. ، ۱۳۶۹ش، «*آگوستین*»، ترجمه: سید علی حقی، کیهان اندیشه، شماره ۳۴، ص ۱۲۶.
۲۱. مجلسی، محمداقبر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفا، دوم، در پاورقی متعلق به علامه طباطبایی.

(ب) لاتین

1. TESKE. R.J, 2003, "*Augustine, ST*" New Catholic Encyclopedia. The Catholic University of America.vol.1.