

بررسی تطبیقی دیالکتیک ایمان و فهم در هرمنوتیک مولانا و آگوستین بر اساس آموزه «ایمان می آورم تا بفهمم»

منوچهر اکبری - علی اکبر رضادوست*

استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۳/۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۳/۶/۲۰)

چکیده

آدمی به عنوان موجودی فهیم، مدام با موضوع فهم سر و کار دارد و هر گُنش و واکنشش همراه با فهم است. این همواره‌گی و اهمیتِ فهم، باعث شده که اندیشمندان، از دیر باز در پی شناختِ ساختار و راه‌های نیل به فهم درست باشند. آگوستین به عنوان یک قَدّیس اثرگذار مسیحی در طلیعهٔ قرون وسطی و مولانا به عنوان عارف و اندیشمندِ مسلمانِ اواخر این دوران، چنین‌اند. یکی از قواعدِ هرمنوتیکِ ایشان اعتقاد به تأثیرِ عواملِ وجودی در فهم است؛ این دو اندیشمندِ زمانهٔ اتحادِ عاقل و معقول، ظروف مرتبطةٔ حیطهٔ فهم را جدای از حیطه‌های عاطفی و ارادی نمی‌دانند. پرچمِ این اندیشهٔ مشترک، مزین است به آموزهٔ آگوستینی «ایمان می آورم تا بفهمم» که با «ایمان همان تمییز و ادراک است» مولانا، هم‌نواپی دارد. در تأیید این آموزه، نخست به بنیان‌های مشترکِ فلسفی آن می‌پردازیم، سپس به دیدگاه مولانا مبنی بر لزوم هم‌سنجی شناسنده با موضوع فهم. نهایتاً بر آنیم که تفاوتِ فهم یا بدفهمیِ گهگاه این آموزه، محصول عواملی چون اختلافِ منظر و ندیدنِ مراتبِ ایمان و فهم در دو شکلِ درون‌دینی و برون‌دینی آن است. بنابراین ضمن معرفی سه مرتبهٔ ایمان و دو ساحتِ فهم، با دیالکتیکی دانستنِ رابطهٔ آن دو، به تبیین و رفع این بدفهمی‌ها می‌پردازیم.

واژه‌های کلیدی: فهم، ایمان، هرمنوتیک، آگوستین، مولانا، عوامل غیر معرفتی، دیالکتیک.

مقدمه

ایمان، همان تمیز و ادراک است. (مولوی، ۱۳۸۴، فیه مافیہ: ۱۰۱)

وقتی که از تأثیر عواملی چون ایمان، باور و فضایل با برجسب عوامل غیر معرفتی دخیل در فهم سخن می‌گوییم به عبارتی به تفکیکی اشاره می‌کنیم که بین مسائل معرفتی و غیر معرفتی شده است، یعنی فهم را جدای از پیشینه آن و من جمله مسائلی چون ایمان و اعتقادات و علایق و نفرت‌ها در نظر گرفته‌اند و این یعنی، باقی ماندن تأثیر دیدگاهی که پس از دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م) در عصر روشنگری (Enlightenment) رواج یافت. در دیدگاه سنتی قبل از دکارت و من جمله در روزگار آگوستین و پس از او در روزگار مولانا، هنوز بین عاقل و معقول تفکیکی قائل نشده‌اند و به عبارتی دیگر، هنوز شکاف سوژه و ابژه عصر جدید ایجاد نشده است.

در مابعدالطبیعه قرون وسطی، «مبحث اوصاف وجودی موجود» یا ترانسندنتالیا (Transcendentalia) شبیه حالت همان ماهیانی است که خود درون آبند و پرس پرسان، از ماهیت و کجا بودن آب می‌پرسند. در این دیدگاه، «شناخت به‌عنوان مؤلفه‌ای از خود وجود تلقی می‌شود و نه رفتاری از سوژه. در واقع این‌گونه دخیل بودن شناخت در وجود، شرط لازم اندیشه عهد باستان و قرون وسطی است.» (بهشتی، ۱۳۹۰، جلسه ۳۰) در هرمنوتیک فلسفی معاصر، این مبحث راهنمای گادامر می‌شود؛ او در کتاب **حقیقت و روش** از «رخداد فهم» به‌عنوان یک بازی (Play) یاد می‌کند که هر یک از عناصر بازی در آن، نقشی به عهده دارند و همان‌گونه که بدون بازیگر، بازی، بازی نمی‌شود بدون بازی و قواعد آن‌هم، بازی ممکن نیست. (Gadamer, 2004: 102)

علاوه بر تأثیر گوناگون انحای وجود بر فهم، انسان هم به‌عنوان نخبه وجود، دارای حیطه‌های گوناگون وجودی است که بر فهم یا حیطه شناخت او تأثیر می‌گذارند. باور به تأثیر این عوامل وجودی در فهم، در اندیشه آگوستین به‌عنوان یکی از آبای نخستین کلیسا که در طلیعه ورود به قرون وسطی می‌زید، تحت لوای آموزه مشهور «ایمان می‌آورم تا بفهمم» نمود یافته است.

بررسی تطبیقی دیالکتیک ایمان و فهم در هرمنوتیک مولانا

از حیث پیشینه تحقیق در این باب و در خصوص آگوستین، هم در فارسی و هم غیر آن، تحقیقاتی انجام شده است. راهنمای نخستین من مقاله «آموزه ایمان می‌آورم تا بفهمم، تجلی عقل‌گرایی اراده‌گرایانه آگوستینی» از دکتر پور سینا بوده، لیکن در باب تبیین ریشه‌های این موضوع و در خصوص وجود این اندیشه در مولانا، کاری انجام نشده است و در کل در باب اندیشه هرمنوتیکی مولانا کار زیادی نشده و نویسنده این سطور چند سالیست که هم در پایان‌نامه کارشناسی ارشد و هم در رساله دکتری خود، وارد این عرصه شده است.^۱

مولانای مسلمان و عارف، همچون سلف خود، آگوستین مسیحی و قدیس، به‌عنوان فرزندان زمانه اتحادِ عاقل و معقول بر این باورست که اوصاف وجودی موجود و من‌جمله آدمی به‌عنوان نخبه وجود، جدای از اندیشه او نیست و ایمان، امید، باور و فضایل و ردایل اخلاقی از عوامل تأثیرگذار بر فهم اوست و نمی‌توان بین این پیش‌داشته‌ها و فهم، شکافی ایجاد کرد و از این راه به فهم به‌اصطلاح ناب رسید.

این مقاله، پژوهشی تطبیقی و میان‌رشته‌ای محسوب می‌شود که بین فرهنگ اسلامی شرقی و فرهنگ مسیحی غرب پُل می‌زند و نشان می‌دهد که حقیقت، گوهریست که همگان در پی آنند و تبعاً هرکسی به میزان مجاهده و تلاشش به بخشی از حقیقت و به سبیلی از سُبُل آن، راه می‌یابد. بخشی از این مجاهدات شامل کسب ویژگی‌هایی است که مولانا از آن با عنوان «هم‌سنخی با موضوع فهم» یاد می‌کند. در باب ضرورت چنین تحقیقاتی می‌توان گفت که علاوه بر بُعد تخصصی در شناخت بیشتر اندیشه‌های مولانا و آگوستین، از حیث پرداختن به هرمنوتیک، وارد حوزه نقد ادبی می‌شود و از سویی با کشف قواعد هرمنوتیک مولانا و آگوستین، اولاً به غنای مبحث هرمنوتیک تاریخی و بی‌نام، یاری می‌رساند و ثانیاً به نظر می‌رسد که «رسیدن به قواعد هرمنوتیک هر شخص به‌مثابه نفوذ به نرم‌افزار اندیشه‌سازی او محسوب شود» (رضا دوست، ۱۳۹۳: ۵) و این یعنی شناخت مراکز معنای متن مولانا و آگوستین. علاوه بر این، حقیقت، محصول گفتگوی دو اندیشه و زادهٔ ثالث این روند دوسویه است و در این میان ما تلاش می‌کنیم تا بر اساس پرسش‌ها و

۱. تنها اثر موجود در این باب مقاله: «مولوی و هرمنوتیک فلسفی» از دکتر عبدالله نصری است که در مجله «ادب و زبان»، فصلنامهٔ دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی دانشگاه علامه طباطبایی، شماره ۲۵، پاییز ۱۳۸۴ به چاپ رسیده است.

افق‌های معاصرمان بین اندیشه‌های مولانا و آگوستین، چنین گفتگویی را برقرار سازیم. در این بین حرکت ما بر حول محور این سؤالات خواهد بود: ۱- آیا آموزه «ایمان می‌آورم تا بفهمم» آگوستینی با «ایمان، همان تمیز و ادراک است» مولانا هم‌نواپی دارد و اگر چنین است این اشتراک اندیشه بر چه پایه‌هایی استوار است؟ ۲- چگونه می‌توان با استفاده از این هم‌نواپی، اختلاف فهم‌های گوناگون از این آموزه را تقلیل داد و آن را نزد افراد بیشتری پذیرفتنی و مقبول ساخت؟

شاید سخن گفتن از تأثیر ایمان و باور یا بی‌ایمانی و کفر و ردایل و فضایل بر فهم در زمانه پیشرفت علوم و فنون، در بادی نظر سؤال برانگیز باشد و کسانی پیدا شوند که با نگاه برون‌دینی به فهم برسند که بسیاری از ملل نه انسان‌هایی مؤمن و نه صاحب‌فضایلند اما در بسیاری از عرصه‌ها خوب می‌فهمند و صاحب‌نظرند، بنابراین مطرح کردن تأثیر ایمان بر فهم، محلی از اعراب ندارد و یا با نگاه درون‌دینی به فهم بگویند اگر قرار است نخست به خدا ایمان بیاوریم و بعد آن را بفهمیم آیا گرفتار تناقض نشده‌ایم؟ اصلاً چطور ممکن است بدون فهم چیزی به آن ایمان آورد؟! جهت روشن شدن سؤالاتی از این دست لازم است مقدماتی را پیش چشم داشته باشیم.

تاکنون و در اولین گام، از تقسیم‌بندی دوگانه‌ای یاد کرده‌ایم که دو رویکرد متفاوت به فهم دارد: یکی رویکرد روشی و سلطه‌گر نسبت به موضوع شناسایی که همان شیوه دکارتی است و دیگری شیوه وجودی و مشارکت‌جو. در این میان آگوستین و مولانا تبعاً در دسته دوم قرار دارند. مولانا در این باب، یعنی تأثیر وجود و حیطه‌های مختلف وجودی انسان بر فهم، اصطلاح خاصی به کار می‌برد که به لحاظ راهگشایی این اصطلاح در کار ما، شرح آن را در سرفصلی مجزاً پی خواهیم گرفت:

چنبره وجودی و تأثیر حیطه‌های آن بر فهم

چنبر یا چنبره چوبیست که در هنگام تری دو سر آن را به هم رسانده‌اند و شکلی دایره‌وار از آن ساخته‌اند. مولانا وجود آدمی و حیطه‌های گوناگون آن به همراه لایه‌ها و نیروهای مختلف درون آدمی را که به قول او نُهصد لایه است و غرقه‌گاه صدها «تو»ی ظاهری، به قلمی بی‌نهایت و پایان تشبیه می‌کند:

بررسی تطبیقی دیالکتیک ایمان و فهم در هرمنوتیک مولانا

تو یکی تو نیستی ای خوش رفیق!
بل که گردونی و دریای عمیق
آن تو زفتت که آن نهصد تو است
قلزم است و غرقه گاه صد تو است
(مثنوی، دفتر سوم، بیت: ۱۳۰۳-۱۳۰۴)

تمامی این کثرات وجودی، وحدتی را شکل می‌دهند به نام چنبره وجودی انسان که فهم از معبر این چنبره و از پشت این عینک وجودی رخ می‌دهد؛ بر این اساس مولانا برآیند وجود شخص را مؤثر بر فهم می‌بیند. او در دفتر نخست مثنوی چنین می‌آورد: «در بیان آن که جنبیدن هرکسی از آنجاکه وی است، هر کس را از چنبره وجود خود ببیند؛ تابه کبود، آفتاب را کبود نماید و سرخ، سرخ نماید. چون تابه‌ها از رنگ‌ها بیرون آید، سپید شود، از همه تابه‌های دیگر او راستگوتر باشد، و امام باشد.» (مولوی، ۱۳۸۴، دفتر ۱: ۲۰۲) به عبارتی دیگر «در هر که تو از دیده بد می‌نگری / از چنبره وجود خود می‌نگری» و پایه کز، کز افکند سایه.» (همان، دفتر ۵: ۹۷)

چه آگوستین و چه نهصد سال بعد از او مولانا وقتی سخن از حیطه‌های وجودی و لایه‌های درون آدمی می‌گویند، گرفتار حیرت و اعجابی فراوانند ولی به نظر می‌رسد که نحوه کارگرد این لایه‌ها به شکل روشمندی برایشان روشن نیست. امروزه باوجود پیشرفت علم ما با دقت بیشتر و به شکلی نظام‌مندتری می‌توانیم از این حیطه‌ها سخن بگوییم و البته این روشنی و نظامداری به معنای روشنی و حل کامل این معضل نیست. به‌عنوان مثال در یک دسته‌بندی، روانشناسان جدید، نفس آدمی را شامل حیطه‌های سه‌گانه: معرفتی (Cognitive)، ارادی (Conative) و احساسی (Emotive) می‌دانند که بر همدیگر اثر می‌گذارد. بر این اساس شناختن یا نشناختن یک‌چیز می‌تواند در عشق یا نفرت ما از آن پدیده مؤثر باشد و یا برعکس، عشق و دوست داشتن ما می‌تواند باعث شناخت، و بیزاری‌مان باعث بی‌میلی و عدم شناختمان از آن موضوع باشد. از سویی، چیزی را که به اراده ما درآید تبعاً شناخت و دوست‌داشتنش هم آسان‌تر خواهد بود و تبعاً چیزی را بیشتر دوست خواهیم داشت که بشناسیمش و اراده‌اش کنیم. موارد مذکور همگی مثال‌هایی از تأثیر متقابل حیطه‌های سه‌گانه معرفتی، ارادی و احساسی است. ایمان در آموزه «ایمان می‌آورم تا بفهمم» یا «ایمان همان تمییز و ادراک است» نیز در ارتباط با این سه حیطه است که در

ادامه به ذکر مراتب سه‌گانه ایمان و ارتباطش با هر یک از این حیطه‌ها خواهیم پرداخت.

مراتب سه‌گانه ایمان و نحوه تعامل آن با حیطه‌های وجودی انسان

در بررسی آثاری با موضوع ارتباط ایمان و فهم و در باب تقدّم و تأخّر این دو، شاهد اختلاف فهمی هستیم که از قدیم تا امروز ادامه داشته است. نخستین اختلاف یا تشکیک از آن خود آگوستین است:

«بار خدایا! رخصت ده تا بدانم و بفهمم که آیا انسان باید در وهله اول از تو طلب یاری کند یا اینکه به ستایش مشغول شود؛ آیا برای آنکه بتواند تو را به یاری خویش بخواند، نخست باید به معرفت تو نائل آید؟ اگر تو را شناسد چگونه می‌تواند دست به دعا بردارد؟ در آن صورت، ای بسا که به نام استعانت از تو، از دیگری مدد بجوید. آیا انسان در حین نیایش باید به تو معرفت یابد؟ آدمیان چگونه به خداوند پناه آورند، درحالی‌که به او ایمان نیاورده‌اند؟ و چگونه به او ایمان آورند درحالی‌که درباره او از هیچ واعظی کلامی نشنیده‌اند؟» (آگوستین، ۱۳۸۷: ۴۷)

دیگران نیز از این تشکیک آگوستینی مبراً نیستند؛ یکی با توقع تأثیر آموزه آگوستینی در فهم به معنای عام و برون‌دینی آن می‌گوید: چه کسی گفته ایمان باعث فهم است؟ درحالی‌که با بی‌ایمانی هم می‌شود به فهم رسید و مردمانی را مثال می‌زند که علیرغم نداشتن ایمان، به مراتب بالای علم و فن‌آوری رسیده‌اند. دیگری با نظرگاه درون‌دینی به فهم، پیش‌شرط ایمان را برای آن، تناقضی آشکار می‌نامد و آن دیگری در دفاع از سنگینی کفه فهم در این آموزه می‌گوید: درست است که آگوستین در عبارت «ایمان می‌آورم تا بفهمم» با ایمان آغاز کرده ولی باید دقت کرد که هدف غایی او رسیدن به فهم است و ایمان صرفاً ابزار آن است.^۱ در این اختلاف تعابیر که زاده نگاه‌های مختلف و از منظرهای متفاوت است و «داستان فیل در خانه تاریک» مثنوی را تداعی می‌کند، برخی بر اهمیت و ارجحیت ایمان نزد آگوستین تأکید دارند و برخی بر اهمیت و اولویت فهم و گروهی هم از اساس، منکر درستی این آموزه‌اند.

۱. به‌عنوان مثال رک به: «نشست نقد کتاب تأثیر گناه بر معرفت». کتاب ماه فلسفه. شماره ۱۰ و ۱۱. تیر و

بررسی تطبیقی دیالکتیک ایمان و فهم در هرمنوتیک مولانا

به نظر می‌رسد در اینجا، هرکدام از طرفین، بر معنایی و یا مراتبی از ایمان و یا فهم نظر دارد و فهم خود را از آموزه آگوستینی، بر این اساس اخذ می‌کند. در خلال مباحث آگوستین و مولانا در این باب حداقل می‌توان سه کاربرد یا سه مرتبه ایمان را نزد ایشان تشخیص داد. ما در ادامه با طرح این سه مرتبه و ایجاد هم‌نوایی بین این دو اندیشمند و کاوش بنیان‌ها و سرچشمه‌های تفکراتشان در این باب، امید داریم پرتوی بر این آموزه و زوایای پنهان آن بیفکنیم و آن را در روشنایی بیشتری نظاره کنیم:

۱. ایمان در مرتبه باور قلبی

ایمان به معنای باور قلبی و در شروع کار، باوری اولیه در حد نداشتن لجاج با موضوع فهم که کارکرد آن در فهم، یادآور مبحث «پیشیابی» در هرمنوتیک گادامر است. ما همیشه در مواجهه با یک موضوع می‌توانیم دو حالت در قبال آن داشته باشیم: یا اینکه با گشودگی (Openness) و حتی رغبت به موضوع بنگریم و یا با دیده انکار و رد آن. آگوستین خود اگر از مادری مؤمن برخوردار نمی‌بود و اندک علاقه و باوری در حد گشودگی نسبت به موضوع به مسیحیت نمی‌داشت، آن را به‌عنوان یکی از گزینه‌های موردعلاقه برای تحقیق دینیش انتخاب نمی‌کرد. از حیث ارزشمندی و در مقایسه ایمان و عقل، این مرتبه از ایمان، مرتبه‌ای نخستین و مادون عقل به حساب می‌آید.

در این مرتبه از ایمان، کارکرد و تأثیر حیطه‌های سه‌گانه معرفتی، ارادی و احساسی نقش زیادی دارد. هم آگوستین و هم مولانا در این باب به تأمل پرداخته‌اند. مولانا معتقد است که دانش پیشین ما که از اندوخته‌های حیطه معرفت‌یست، در علم و فهم جدید و همچنین حبّ و بغض ما (حیطه احساسات) تأثیر متقابل دارد. ما با حذف تمام عقبه‌های پشت سر و به قول دکارت با رسیدن به نقطه صفر اندیشه، نه‌تنها به فهم ناب نمی‌رسیم بلکه دیگر چیزی نخواهیم فهمید، چون پایه اندیشه ما پیش فهم‌های قبلی است و با ذهن خالی هیچ فهمی ممکن نمی‌شود:

همچنان که خار و گل از خاک و آب

هم سؤال از علم خیزد هم جواب

همچنان که تلخ و شیرین از نَدا

هم ضلال از علم خیزد هم هدی

ز آشنایی خیزد این بغض و ولا وز غذای خوش بود سُقم و قوی

(مثنوی، دفتر ۴، بیت: ۳۰۱۰-۳۰۱۲)

حدیثی که تحت عنوان: «حُبُّكَ الشَّيْءُ يَعْمي وَ يُصِمُّ» در مسند احمد بن حنبل ذکر شده نیز مبین شکل افراطی تأثیر امیال و عواطف بر فهم است:

در وجود تو شوم من مُنعدم چون محبم، حُبّ یعمی و یصم

(مثنوی، دفتر نخست، بیت: ۲۶۵۷)

مولانا در فیه ما فیه مثال غذای جسمی و روحی را برای فهم این موضوع می‌زند. غذای

جسمی را به‌زور و بدون اشتها هم می‌شود خورد اما غذای فکری چنین نیست:

«شمارا اگر این سخن مکرر می‌نماید از آن باشد که شما درس نخستین را فهم نکرده‌اید

پس لازم شد ما را هرروز این گفتن، همچنانک معلّمی بود، کودکی سه ماه پیش او بود از

«الف چیزی ندارد» نگذشته بود، پدر کودک آمد که ما در خدمت تقصیر نمی‌کنیم و اگر

تقصیر رفت فرما که زیادت خدمت کنیم، گفت نی از شما تقصیری نیست اما کودک ازین

نمی‌گذرد. او را پیش خواند و گفت بگو: «الف چیزی ندارد» گفت: «چیزی ندارد»؛ «الف»

نمی‌توانست گفتن. معلم گفت حال اینست که می‌بینی، چون ازین نگذشت و این را

نیاموخت من وی را سَبَقِ نو چون دهم؟ گفت الحمدلّٰه ربّ العالمین. گفتیم از آن نیست

که نان و نعمت کم شد، نان و نعمت بی‌نهایت است اما اشتها نماند و مهمانان سیر شدند،

جهت آن گفته می‌شود الحمدلّٰه. این نان و نعمت بنان و نعمت دنیا نماند زیرا که نان و

نعمت دنیا را بی‌اشتها چندانک خواهی بزور توان خوردن چون جمادست هر جاش که

کشی با تو می‌آید، روحی ندارد که خود را منع کند از ناجایگاه، بخلاف این، نعمت الهی که

حکمت است نعمت‌تست زنده، تا اشتها داری و رغبت تمام می‌نمایی سوی تو می‌آید و

غذای تو می‌شود و چون اشتها و میل نماند او را بزور نتوان خوردن و کشیدن، او روی در

چادر کشد و روی بتو ننماید.» (مولوی، ۱۳۸۴: ۱۰۲)

آگوستین هم در کتاب در باب تثلیث، مانند مولانا «تحقیق و پژوهش را محصول میل

و اراده ما برای یافتن می‌داند.» «For inquiry is the desire of finding»

(Augustine, 1871-1876, V: VII:239) او به‌صراحت می‌گوید: «آیا اگر کسی نخواهد، باور

می‌آورد یا اگر آن را اراده کرده باشد، باور نمی‌آورد؟! درواقع چنین چیزی محال است زیرا

بررسی تطبیقی دیالکتیک ایمان و فهم در هرمنوتیک مولانا

باور چیست به جز قبول حَقانیت آنچه که گفته می‌شود؟ و این قبول یقیناً ارادی است. «(Augustine, 1948:505) او در **اعترافات** هم، تلاش برای فهماندن امور الهی به منکران و من جمله مانویان را عبث و ناممکن می‌داند و معتقد است که باید نخست ایشان را به فهم این امور متمایل (حیطهٔ احساس و اراده) ساخت.

«ایمان» به معنای باور، دوست داشتن و ارادهٔ یک پدیده، یکی از مواردی است که همزمان با چند حیطهٔ وجودی ما در تعامل است. ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰ م) فیلسوف و روانشناس عملگرایی (Pragmatist) آمریکایی ایمان را به‌مثابهٔ «ارادهٔ معطوف به باور» معرفی می‌کند و این یعنی تأکید بر نقش ایمان در دو حیطهٔ ارادی و معرفتی. «جیمز به‌عنوان روانشناس حتی تا تذکر این نکته پیش رفت که لحظاتی وجود دارد که اعتقاد به یک واقعیت می‌تواند به ایجاد آن یاری کند.» (جیمز، ۹: ۱۳۷۵) «او معتقد بود که ضمیر نپاهن هر تصویری را که ضمیر آگاه بدان بدهد، چاپ خواهد کرد، به‌ویژه آنکه پشتوانهٔ ایمان داشته باشد. ایمان شخص به‌سان دانه‌ای است که در زمین کاشته می‌شود و هرکسی آنچه را که کاشته درو می‌کند.» (مورفی، ۱۳۸۶: ۸۱)

تعامل سه حیطهٔ شناختی، ارادی و احساسی نفس، به همراه جسم، همگی و به شکل سرجمع، چنبرهٔ وجود آدمی را شکل می‌دهد؛ چنبره‌ای که فهم هر انسانی برآیندی از آن است. آگوستین هم به این برآیند و چنبره معتقد است: «ما بر انجام کارها، به‌عنوان برآیند آنچه هستیم، عزم می‌کنیم.» (پورسینا، ۱۳۸۶: ۱۴) البته در میان حیطه‌های گوناگون وجود آدمی، نقش ایمان، اراده و امیال، آن‌قدر پررنگ است که آگوستین واژهٔ لاتین *والنتیس* (*Voluntas*) به معنای آرزو و اراده را به‌مثابهٔ سنگ بنای سرشت و نهاد به کار می‌برد. به قول جان ریست: «*والنتیس* عبارت است از آنچه ما هستیم و هر شخص همان است که بدان عشق می‌ورزد.» (همان) عطف توجه جامعه‌شناسان و نظام‌های آموزشی در روزگار حاضر، از هوش بهر (IQ) به هوش هیجانی (EQ) نیز خود صحنه‌ای عملی است بر اهمیت حیطه‌های احساسی و ارادی نفس و تعامل آن با حیطهٔ شناخت. اینکه مولانا آدمی را محصول اندیشهٔ او می‌داند، اندیشه صرفاً هوش (*Intelligence*) و زیرکی و خرد محض که مولانا همواره از آن بر حذر می‌دارد نیست، بلکه ترکیبی است از تعامل ساحت معرفتی با سایر ساحت چنبرهٔ وجودی:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
 گر گل است اندیشه تو گلشنی و بود خاری تو هیمة گلخنی
 (مثنوی، دفتر ۲، بیت: ۲۷۸-۲۷۹)

او در فیه ما فیه نیز همین اندیشه را در قالب تمثیلی دیگر بیان می‌کند: «چندین هزار کافر، اسیر یک کافرند که پادشاه ایشان است و آن کافر، اسیر اندیشه؛ پس دانستیم که کار، اندیشه دارد...» (مولوی، ۱۳۸۴: ۴۹)

بنابراین در نگاه وجودی و مشارکت‌جوی به فهم، عقل آدمی قوه ای بریده از دیگر ویژگی‌های او همچون اراده و علایق نیست، بلکه در تعامل با آن‌هاست و در تأثیر و تأثر متقابل. «عقل آگوستینی نفس عاقله‌ای است که همچنان که می‌اندیشد، احساس می‌کند، می‌خواهد و اراده می‌کند.» (Burnaby, 1955: 34) مصطفی ملکیان در جلسه نقد کتاب **تأثیر گناه بر معرفت**، از مبحث تأثیر حیطه‌های عاطفی و ارادی بر فهم، بابیان تمثیل «ظروف مرتبته» و یادآوری «خطای غرفه گرایی» دفاع می‌کند:

«در فلسفه علم، بحثی مطرح شده که اگر یک پدیده‌ای در حاق واقع، ارتباطاتی با پدیده‌های دیگر دارد و شما این پدیده را فارغ از ارتباطاتش بررسی کردید، شما خطایی مرتکب شده‌اید که از این خطا تعبیر می‌کنند به «غرفه گرایی»؛ یعنی توجه نکرده‌اید که این غرفه، غرفه‌ای است که با سایر غرفه‌های این خانه ارتباط دارد؛ یعنی چیزی که حکم ظروف مرتبته را دارد اگر از این ظروف مرتبته بودنش صرف نظر کردید، در شناختش مشکل پیدا می‌کنید.» (ملکیان، ۱۳۸۷: ۱۹)

۲. ایمان در مرتبه آغاز روندی وجودی

نخستین مرتبه ایمان مربوط به تعامل حیطه عقاید و احساسات و اراده بود، لیکن دومین مرتبه ایمان به معنای مؤمن بودن و ویژگی‌های مؤمنانه داشتن است که از ساحت نظر به عمل وارد می‌شود؛ کسب فضایل اخلاقی چون تواضع و شکستگی یا تأکید بر کم خوری و لزوم گریه و زاری و یا ترک رذایلی چون شهوت و حرص و حسد و اغراض گوناگون که مورد تأکید مولانا و آگوستین است، در ارتباط با چنین معنایی از ایمان هست. آگوستین و مولانا در فهم، از نظریه تذکار افلاطونی متأثرند و در این دیدگاه، لزوم ترک حجاب‌ها و صیقلی

بررسی تطبیقی دیالکتیک ایمان و فهم در هرمنوتیک مولانا

دادن دل‌وجان مورد تأکید است و ایمان در این معنا یعنی کسب مجموعه صفات ایمانی برای صافی شدن ابزار فهم و رفع موانع و حجاب‌های آن.

باور به گره‌خوردگی معرفت‌شناسی با وجودشناسی که ایمان در مرتبه دوم و سوم، برخاسته از آن است، بر پایه‌هایی استوار است که تأثیرپذیری مولانا و آگوستین از نظریهٔ مُثُل و تذکار افلاطونی از آن جمله‌اند. در شیوهٔ روشی فهم، فاعل شناسا به سبک ریاضی‌وار، در پی چیدن دانسته‌های خویش است تا با چیدن صغرا و کبرای منطقی به نتیجه برسد، اما در شیوهٔ فهم وجودی، تأکید بیشتر بر بازسازی مسیر، برای روی دادن «رخداد» فهم است و به تعبیر آگوستینی و مولانایی آن، ما باید خس و خاشاک مسیر را پاک کنیم تا در ورای این آلودگی‌ها، به فهمی که پنهان مانده است برسیم. این دو نگرش متفاوت، ریشه در دو تفکر ارسطویی و افلاطونی (و البته نوافلاطونی) دارد.

افلاطون مثل ارسطو نبود که کلی‌ها را مُنتزَع از ادراک ذهنی جزئیات بداند بلکه «برای کلی‌ها قائل به مکان شد و اندیشهٔ عالمی واقعی را در ماورای آسمان‌ها برای مُثُل مطرح کرد.» (تسلیر، ۱۳۸۲: ۳۶) عالمی به نام مُثُل که محل استقرار نمونهٔ کامل و کلی همهٔ پدیده‌هاست و هر پدیده‌ای برای نیل به کمال خود باید بدان تأسی جوید و این تأسی، امری روحی و عقلی است. روح آدمی قبل از هبوط به این عالم، همهٔ معانی را در آن عالم کسب کرده و شناخته است اما پس از گرفتاری جان در قالب جسم، حجابی از جسمانیّت بر این دانسته‌ها قرار گرفته؛ پس برای کسب علم فقط نیازمند یادآوری و تذکار (Anamnesis) است و راه این تذکار، برطرف کردن حجاب‌های مادی چون غرور و شهوت و اغراض و

مولانا در دفتر دوم **مثنوی** داستان تشنه‌ای را بیان می‌کند که بر سر دیوار بلندی نشسته و جویای آب است. او به تدریج از خشت‌های دیوار می‌کند و در جوی آب کنار دیوار می‌اندازد. فلسفهٔ این عمل این است که او با کندن هر خشت (حجاب/ هستی مادی) به آب نزدیک‌تر شود و علاوه بر این، صدای افتادن خشت‌ها در آب، بانگی را ایجاد کند که لیبکی از مطلوب و معشوق است و گرمابخش و امیدآفرین:

هر که عاشقتر بود بر بانگ آب او کلوخ زفت‌تر کند از حجاب

داستان رقابت رومیان و چینیان در نقاشی و توصیه‌های فراوان مولانا بر صیقلی‌دادن ابزار معرفتی دل، همگی برخاسته از همین تفکر افلاطونی و نوافلاطونی اوست. او در فیه ما فیه در این خصوص صراحتاً چنین می‌آورد:

«در سرشت آدمی همه علم‌ها در اصل سرشته‌اند که روح او مُغیبات را بنماید چنانکه آب صافی آنچه در تحت اوست از سنگ و سفال و غیره و آنچه و آنچه بالای آن است همه بنماید؛ عکس آن در گوهر آب این نهاد است بی‌علاجی و تعلیمی لیک چون آن آمیخته شد با خاک یا رنگ‌های دیگر، آن خاصیت و آن دانش ازو جدا شد و او را فراموش شد... پس انبیا و اولیا مُدْکِران باشند او را از حالت پیشین نه آنک در جوهر او چیزی نو نهند.»
(مولوی، ۱۳۸۴: ۲۹)

در آثار آگوستین نیز در بسیاری از مواضع، شاهد تأثیرپذیری از نظریه مُثُل و تذکار هستیم. او در کتاب چهارم اعترافات، خودش را به دلیل کتاب خواندن‌های دوران جوانی، به زندانیان غار افلاطون تشبیه می‌کند.^۱ (آگوستین، ۱۳۸۷: ۱۳۷)

از آنجاکه آگوستین و مولانا هر دو صِبْغَةُ نوافلاطونی دارند تبعاً در دیدگاهشان، فهم صِبْغَةُ وجودی می‌یابد و به روندی بدل می‌شود که هر پله از تعالی وجودی برابر است با یک درجه از فهم بهتر و این یعنی طی کردن قوس صعودی که آدمی در هبوط و در قوس نزول از آن دورافتاده است و تبعاً در برگشت به آن نیستان، نقش امیال و اراده و احساسات و باورها و حجاب‌های نفسانی و زدودن آن برای فهم بهتر، پررنگ‌تر می‌شود.

۳. ایمان در مرتبه نیل به بی‌رنگی، یا یکرنگی با موضوع فهم

این مرتبه از ایمان رسیدن به پایان سیری است که از مرتبه نخست ایمان آغاز شده بود. این مرحله به معنای نهایت ایمان و نیل به مرگ اختیاری و در نتیجه رسیدن به مرحله ادراک اشراقی و دیدن در نور الهیست. وقتی آگوستین از نور کلمه و شکل کامل آن سخن می‌گوید یا مولانا از «يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ» شدن، دم می‌زند، مرادشان چنین مرحله‌ای از ایمان است که

۱. کریم مجتهدی (مجتهدی، ۱۳۸۷: ۵۳) و کارل یاسپرس نیز بر تأثیر او از نظریات افلاطونی چون مُثُل تأکید

دارند. (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۵۰)

بررسی تطبیقی دیالکتیک ایمان و فهم در هرمنوتیک مولانا

باعث بالاترین درجه فهم می‌شود و نتیجه حاصله از این مرتبه ایمان، فهمی است باارزشی بالاتر از یافته‌های عقل بشری. آگوستین در کتاب هرمنوتیکش، **دکترین مسیحیت (De Doctrina Christiana)** همواره همچون مولانا از دو نوع نیازمندی برای فهم سخن می‌گوید: یکی توانایی‌های علمی و فنی و زبانی که آموزش قواعد هرمنوتیکش در همین راستاست؛ دودیدگر ویژگی‌های وجودی فرد. او در تبیین ویژگی‌های وجودی از هفت‌خوانی سخن می‌گوید که با ترس از خدا آغاز و به خرد و فرزاندگی و اتصال به نور روح الهی و عقل کلی ختم می‌شود. (Augustine, 1871-1876, v: ix, p: 39-41)

قاعده هم‌جنسی یا به تعبیر بهتر هم‌سنخی افلاطونی نیز از قواعدی است که محمل این سیر وجودی مولانا و آگوستین واقع شده است. افلاطون معتقد است که:

«این قانون واحد و بسیط مقتضی آن است که هم‌جنس طبیعتاً جاذب هم‌جنس خود باشد و چون اشیاء بدین گونه گرد یکدیگر آمدند، «آن‌ها که از یک جنس‌اند هر آنچه انتظار دارند به هم می‌دهند و از هم می‌گیرند.» به عبارت دیگر، نیک باشیم تا با نیکان به سر بریم و آنان به حکم نیکی خود با ما رفتار کنند، بد باشیم تا با بدان به سر آریم و ما و آن‌ها بدی یکدیگر را بر خود هموار داریم. نظم این است و هیچ‌کس نمی‌تواند خواه در دوره حیات، خواه پس از ممات از آن معاف باشد.» (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۲۵۰)

مولانا به مصداق آیه ۲۶ سوره نور که: «الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ وَالطَّيِّبَاتُ لِلطَّيِّبِينَ وَالطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَاتِ.» معتقد است که مؤمنان به‌سوی مؤمنان و کافران و ناپاکان به‌سوی ناپاکان جذب می‌شوند. او ایمان و مؤمنان را از جنس نور و کفر و کافران را از جنس آتش و نار می‌داند. خوبی، خوبی را جذب می‌کند و بدی، بدی را؛ پس اگر مؤمن باشی، به سبب این‌همانی، امور الهی را راحت‌تر خواهی فهمید:

گفت اینک راست پذیرفتم به جان	کژ نماید راست در پیش کژان
گر بگویی احوالی را مه یکیست	گویدت این دوست و در وحدت شکیست
ور بر او خندد کسی، گوید دو است	راست دارد، این سزای بد خواست
بر دروغان جمع می‌آید دروغ	الخبیثات الخبیثین زد فروغ

(مثنوی، دفتر دوم: ۳۶۵۲-۳۶۵۵)

بنابراین اگر مؤمن باشیم و با امور ایمانی هم‌جنس، آن امور را بهتر درک می‌کنیم، در غیر این صورت و در حالت ناهم‌جنسی، امکان نزدیکی به آن امور را نمی‌یابیم. نور و فهم اشراقی که بالاترین نوع فهم در نظر مولانا و آگوستین است، نیازمند بالاترین حدّ ایمان است؛ هر چه ایمان بیشتر، نور بیشتر و هر چه نور بیشتر، اشراق و فهم بهتر:

در جهان هر چیز چیزی جذب کرد	گرم گرمی را کشید و سرد سرد
قسم باطل، باطلان را می‌کشند	باقیان از باقیان هم سرخوشند
ناریان مر ناریان را جاذب‌اند	نوریان مر نوریان را طالب‌اند
چشم چون بستی ترا تاسه گرفت	نور چشم از نور روزن کی شکفت؟
چشم چون بستی تو را جان‌کندنیست	چشم را از نور روزن صبر نیست
تاسه تو جذب نور چشم بود	تا بیوندد به نور روز زود
چشم باز از تاسه گیرد مر ترا	دان که چشم دل بستی، برگشا!
آن، تقاضای دو چشم دل، شناس	کو همی جوید ضیای بی‌قیاس

(مثنوی، دفتر ۲، بیت: ۸۱-۸۸)

بنابراین جذب عقل به‌وسیله ایمان یا جذب ایمان به‌وسیله عقل هم، زاده همین هم‌جنسی است. این‌که ژیلسون همچون آگوستین معتقد به نقش «فرا خوانندگی» عقل به‌وسیله ایمان است (ژیلسون، ۱۳۶۶:۴۷) نیز به‌واسطه همین ویژگی هم‌جنسی عقل و ایمان است. در اسلام و در اصول فقه نیز قاعده ملازمه «کلُّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» (مظفر، ۱۴۳۰:۲۱۷) گواه هم‌جنسی عقل و شرع و عدم مباینت آن‌ها در منظر درون‌دینی است. عقل، محتاج ایمان است و ایمان، محتاج عقل. برای درک امور الهی در مراتب نخستین آن، به ایمانی در حدّ گشودگی، باور اولیّه و نداشتن لجاج با موضوع فهم نیازمندیم. تعالی این ایمان نخستین، وابسته به میزان هم‌سنخی ما با امر الهی (نورانی) و سیر صعودی ما در کسب نور است.

مرگ پیش از مرگ، مثال اعلای کسب هم‌سنخی با امر ایمانی

گفتیم که بالاترین مرتبه فهم، نیازمند بالاترین حدّ ایمان است؛ هر چه ایمان بیشتر، نور بیشتر و هر چه نور بیشتر، اشراق و فهم بهتر. حال سؤال این است که این بالاترین مرتبه

بررسی تطبیقی دیالکتیک ایمان و فهم در هرمنوتیک مولانا

ایمان چگونه حاصل می‌شود؟ حدیث مشهور و صوفیانه: «موتوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا» (بمیرید پیش از آنکه بمیرید) (فروزانفر، ۱۳۷۰: ۱۱۶) باعث مضمون‌سازی‌های فراوان این قوم شده است. این مرگ پیش از مرگ و اختیاری، به رهایی بشر از تمامی نیازهای مادی خود اشاره دارد؛ یعنی آدمی به چنان قناعت و خرسندی‌ای برسد که به‌سان مرده‌ای بی‌نیاز شود.

در شیوه فهم تذکّاری به‌جای چیدن استدلالی داشته‌های قبلی و رسیدن به نتیجه، تأکید بر پاک‌کردن مسیر فهم و رفع حجاب‌هاست؛ حجاب‌هایی که زاده هبوط بشر به قالب تنگ و خاکی جسم است. «عقیده اورفه‌ای - فیثاغورثی بی‌ارزشی بدن و زندان و گور دانستن آن برای روح، در رساله فایدون افلاطون تجلی یافته است؛ در این اثر او فلسفه درست را «جستجوی مرگ و تمرین مردن» می‌داند.» (Plato, 2013: 431) برابر دانستن فلسفه حقیقی با تمرین مرگ به معنای سوق دادن فلسفه از مباحث نظری و معرفت‌شناسانه صرف است به سمت روندی وجودی و عملگرا که در هرمنوتیک آگوستین و مولانا شاهد آنیم. جایگاه این آموزه در مبحث «فهم»، همان کسب همانندی و سنخیت با موضوع شناخت است. در دیدگاه مولانا اسماء و کلماتی را که خداوند به ابوالبشر آموخت، بعد روحانی و معنوی داشت اما بر اثر هبوط او به عالم خاک، این نام‌ها در حجاب آب و گل فرورفت. جان آدمی نیز گرفتار چنین زندانی‌شده است؛ پس زمانی که انسان غرق‌شده در حجاب ماده، می‌خواهد امور معنوی چون معاد و قیامت و خدا را درک کند، دوباره باید با موضوع شناخت هم‌جنس و همانند شود:

پس قیامت شو، قیامت را ببین	دیدن هر چیز را شرط است این
تا نگردي او، ندانی‌اش تمام	خواه آن انوار باشد یا ظلام
عقل گردی، عقل را دانی کمال	عشق گردی، عشق را دانی ذُبال
نار گردی، نار را دانی یقین	نور گردی، هم بدانی آن و این

(مثنوی، دفتر ۶، بیت: ۷۶۰-۷۶۲)

مولانا مرگ پیش از مرگ را نمادی برای رفع تمامی حجاب‌ها می‌داند. در این مرحله، سالک از تمامی تعلقات خلاصی یافته و بدین سبب پرده‌ها از مقابل چشمان ادراکش کنار می‌رود و به تعبیری دیگر، با خالی‌شدن از داشته‌های سه حیطة جسم و عقل و نفس، جا

برای نزول اجلالِ روحِ واحدِ آفرینش باز می‌شود:

جان بسی کندی و اندر پرده‌ای	زان که مُردن اصل بُد ناورده‌ای
تا نمیری، نیست جان کندن تمام	بی کمالِ نردبان نایی به بام
چون ز صد پایه، دو پایه کم بود	بام را کوشنده، نامحرم بود
چون رَسَن یک گز ز صد گز کم بود	آب اندر دلو از چَه کی رود؟
غرقِ این کشتی نیائی ای امیر!	تا بِنه‌هی اندر او «مَنّ الاخیر»
مَنْ آخِر اصل دان کو طارق است	کشتی وسواس و غی را غارق است
آفتابِ گُنبدِ ازرق شود	کشتی هُش، چونکه مستغرق شود
چون نمردی، گشت جان کندن دراز	مات شو در صبح، ای شمع طرازا!
تا نگشتند اخترانِ «ما» نهان	دان که پنهانست خورشیدِ جهان
گرز بر «خود» زن، منی در هم شکن	زانکه پنبهٔ گوش آمد چشمِ تن...
بی حجابت باید آن ای ذولباب؟	مرگ را بگزین و بردرانِ حجاب
نی چنان مرگی که در گوری روی	مرگِ تبدیلی که در نوری روی
مرد بالغ گشت، آن بچگی بمُرد	رومی بی شد، صبغت زنگی سترد

(مثنوی، دفتر ۶، بیت: ۷۲۸-۷۴۵)

رفع برخی از بدفهمی‌ها بر اساس مراتب ایمان

مطابق با این سه مرتبهٔ ایمان، حرف و ادعای هر یک از طرفین نزاع در جای خودش درست است. کسی که می‌گوید ایمان و عشق نزد آگوستین یا مولانا ارجحیت دارد و این دو، عشق و ایمان را بر فهم عقلانی برتری می‌دهند، درست می‌گوید اگر منظور او از ایمان، نوع سوم آن باشد. ایتین ژیلسون فیلسوف فرانسوی با مدّ نظر قرار دادن مرتبهٔ نخستین ایمان (اعتقاد قلبی) در باب آموزهٔ آگوستینی (ایمان / فهم) چنین می‌گوید:

«مقصود از آن سخن، به‌هیچ‌وجه این نیست که اعتقاد را قسمی از معرفت بدانیم که بر قسم دیگر آن که معرفت عقلی است فائق باشد. هرگز کسی چنین ادعائی نکرده است. برعکس واضح است که اعتقاد، تالی علم است و هر جا که بتوان علم را جایگزین اعتقاد ساخت، غنیمتی است که فاهمهٔ ما را حاصل می‌آید. سلسلهٔ مراتب اقسام معرفت را در

بررسی تطبیقی دیالکتیک ایمان و فهم در هرمنوتیک مولانا

سیر صعودی آن اصحاب نظر مسیحی همواره به این صورت بیان داشته‌اند: «ایمان، عقل، رؤیت خدا» و به قول انسلم: «در بین ایمان به خدا و رؤیت او، تعقلی را که در زندگی خود به کار می‌گیریم واسطه می‌دانم.» (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۴۸)

علاوه بر مراتب ایمان، واژه لاتین *Intelligam* (بفهمم) در جمله: *Credo ut intelligam* با توجه به گفتمان دینی آگوستین، مربوط به حوزه فهم علوم تجربی نمی‌شود و فهم در حوزه معرفت (*knowledge*) را شامل است تا حوزه علوم (*Science*). البته در این مقال قصد نداریم به تحقیقاتی بپردازیم که به نقش ایمان و فضایل در هوش و استعداد و فهم به معنای عام آن، تأکید دارند و به قول ابوالفضل بیهقی آن بحث جای دیگر نشیند.

رابطه دیالکتیکی ایمان و فهم

همچنان که شناخت، موقوف طلب و عزم است، رسیدن به پرتوهایی از فهم باعث می‌شود که این طلب، تکثیر شود و فزونی یابد. «از آن که یکی می‌گوید: «من طَلَبَ وَجَدَ» و دیگری می‌گوید: «مَنْ وَجَدَ طَلَبَ» و سبب یافتن، طلب بود و سبب طلبیدن، یافت.» (هجویری، ۱۳۸۶: ۳۰۶)

جدال طلب و یافت را از *كشف المحجوب* هجویری، مقدمه‌ای قراردادیم بر جدال مشابهی با عنوان جدال ایمان و فهم. آموزه قدیمی «ایمان می‌آورم تا بفهمم» که آگوستین همچون یوحنا و کلیمس و آنسلم و دیگران بدان باور داشت، مورد نزاع یا به تعبیر بهتر، اختلاف فهم فراوان بوده و برداشت‌های متفاوتی از آن شده است. این اختلاف‌منظر، به شکل‌ها و نام‌های گوناگون ریشه‌ای دیرینه دارد. سقراط، شناخت، فهم و آموزش را مؤثر در فضایل اخلاقی می‌داند و در رساله *پروتاگوراس* که موضوع آن فضیلت و ارتباطش بادانش است چنین می‌گوید: «اگر کسی خوب و بد را از هم بازشناسد، هیچ عاملی نمی‌تواند او را به عملی برخلاف معرفتش وادار کند بلکه تنها حکمت می‌تواند به او یاری رساند.» (Plato, 1977: 104) به نظر می‌رسد به‌جای جدال بر سر تقدّم هر یک از دو‌گانه‌های فضایل و شناخت یا ایمان و فهم، قائل شدن به رابطه دیالکتیکی آن‌ها راهگشایتر باشد. کاپلستون نیز در تاریخ فلسفه خود معتقد است که «آگوستین عقل و ایمان را دو حوزه جداگانه و بی‌ارتباط باهم نمی‌داند، بلکه قلمرو آن دو را به‌گونه‌ای درهم‌آمیخته برمی‌شمارد که تفکیک آن دو از همدیگر ممکن نیست.» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۹۱)

نقل قول یاسپرس از آگوستین را در باب ماهیت دیالکتیکی ایمان و فهم، پایان‌بخش این مبحث قرار می‌دهیم. لازم به ذکر است که با توجه به بافت کلام، منظور مترجم از «بینش» همان فهم است و ربطی با بینش به معنای دینی یا اشراقی آن ندارد:

«آگوستین می‌گوید بینش [=فهم] پیدا کن تا بتوانی ایمان به دست آوری و ایمان به دست آر تا بتوانی بینش بیابی. ایمان هم خود، تفکر است؛ ایمان چیزی نیست جز تفکر با تسلیم و قبول. کسی که نتواند تفکر کند ایمان نمی‌یابد. از این رو: «خرد را دوست مدار ولی بدون ایمان، بینش به دست نمی‌آید و سخن اِشعیای نبی درست است آنجا که می‌گوید: اگر ایمان نداشته باشید بینش نمی‌یابید.» (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۴۸)

نتیجه

ما نمی‌توانیم بافهم‌های متفاوت از دو موضوع ایمان و فهم به سراغ شرح و تفسیر آموزه‌های آگوستینی و مولانایی «ایمان می‌آورم تا بفهمم» و «ایمان همان تمییز و ادراک است» برویم. مثلاً در دیدگاه دکارتی به فهم، سوژه فاعل شناسایی است که از موضعی مسلط و بیرون از موضوع شناخت می‌خواهد به فهم بپردازد لیکن در سیر وجودی فهم که همان نگاه آگوستین و مولاناست، فهم آدمی تحت تأثیر وجود و چنبره وجودی او قرار دارد. بر این اساس لازم دیدیم دست به یک نورافکنی بر مراتب و روند ایمان و فهم در دیدگاه آگوستینی بزنیم. بر این اساس، مرتبه نخستین «ایمان» در آموزه مذکور (باور اولیّه، گشودگی به موضوع و عدم لجاج) پدیده‌ای است که همزمان، با چند حیطة وجود آدمی در تعامل است. ویلیام جیمز روانشناس آمریکایی، ایمان را به مثابه اراده معطوف به باور معرفی می‌کند؛ از نظر او باور به یک موضوع نه تنها باعث فهم بهتر آن می‌شود، بلکه حتی در صورت لزوم می‌تواند آن را بیافریند؛ پس داشتن زمینه و باوری حتی نخستین و کم‌جان می‌تواند بر شناخت و جلب تمایلات ما اثر بگذارد. همین باور نخستین بر اساس آرای روانشناسان با هم‌نوا ساختن حیطة‌های عاطفی و ارادی وجود و پیش‌یابی‌هایمان با موضوع، فاهمه ما را به سمت درک بهتر موضوع و از آن خویش‌سازی آن می‌کشاند.

اما در باب دو مرتبه دیگر ایمان نزد آگوستین و مولانا، یعنی از آغاز سیر وجودی تا نیل به

بررسی تطبیقی دیالکتیک ایمان و فهم در هرمنوتیک مولانا

هم‌سنخی و یکرنگی با امر الهی، می‌توان گفت که مولانا و آگوستین متأثر از نظریات افلاطونی‌ای همچون «مُثل» و «تذکار» هستند. بر اساس نظریهٔ تذکار، همهٔ علوم در وجود آدمی نهفته است و روح، قبل از هبوط، آن‌ها را در عالم مُثل درک کرده و راه درک دوبارهٔ آن‌ها در این عالم، خلاصی از حجاب‌های مادیت است؛ بنابراین دیدگاه، «فهم» صرفاً تدارکِ صُغری- کبری و استدلال نیست، بلکه روندی است وجودی که عبارت است از استضائه و دریافت نور از طریق صیقلی‌دادن ابزار معرفتی دل و کشف حُجُب وجودی. در دیدگاه دینی مولانا هم، ایمان و مؤمنان از سنخ نورد؛ پس حصول ایمان به‌مثابهٔ کسب هم‌سنخی با امر الهی (نورانی) همان چیزی است که در فهم تذکاری، بدان محتاجیم، یعنی: فهم، محتاج نور است و ایمان هم، همان نور لازم و فراهم آورندهٔ آن. در این نظرگاه هیچ‌یک از ایمان یا فهم را نمی‌توان مقصد یا مقصود یا مقدمه و نتیجهٔ دیگری به‌حساب آورد بلکه این دو هم‌سنخ و همگام‌اند و این سیر صعودی و دیالکتیکی «ایمان-کفهم» که با تعالی وجودی آدمی همراه است تا مرحلهٔ مرگِ اختیاری و نتیجتاً اشراقِ کامل در فهم ادامه می‌یابد.

نهایتاً بر اساس موارد مذکور: اولاً آموزهٔ آگوستینی «ایمان می‌آورم تا بفهمم» با آموزه‌های مولانایی همچون «ایمان همان تمییز و ادراک است.» هم‌نواپی دارد. ثانیاً مطابق پایه‌های فلسفی یادشده، این آموزه، غیرمعرفتی، متناقض و دارای ارزش صرفاً درون‌دینی نیست. ثالثاً دسته‌ای از اختلاف فهم‌ها در این باب، زادهٔ نادیده انگاشتن مراتب ایمان و همچنین ساحت برون یا درون‌دینی فهم و رابطهٔ دیالکتیک آن دو است.

منابع

قرآن کریم.

انجیل یوحنا.

آگوستین، اورلیوس. ۱۳۸۷. اعترافات. ترجمهٔ سایه میثمی. چاپ چهارم. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

افلاطون. ۱۳۶۷. مجموعه آثار افلاطون. ترجمهٔ محمد حسن لطفی و رضا کاویانی. جلد دوم. تهران: انتشارات

خوارزمی.

بهشتی، محمدرضا. ۱۳۹۰. درسگفتارهای حقیقت و روش. تهران.

- پورسینا، زهرا. ۱۳۸۶. «آموزه ایمان می آورم تا بفهمم، تجلی عقلگرایی اراده گرایانه آگوستینی». پژوهشهای فلسفی - کلامی. نشریه علمی - پژوهشی دانشگاه قم. سال نهم. شماره اول. صص: ۳-۲۲.
- تسلر، ادوارد. ۱۳۸۲. «افلاطون». ترجمه حسن فتحی. فصلنامه علامه. ش ۵. دوره اول. تابستان. صص ۱۸-۷۱.
- جیمز، ویلیام. ۱۳۷۵. پراگماتیسم. چاپ دوم. ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ژیلسون، اتین. ۱۳۶۶. روح فلسفه قرون وسطی. ترجمه غ. داوودی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۷۰. احادیث مثنوی، چاپ پنجم. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- کاپلستون، فردریک چارلز. ۱۳۸۷. تاریخ فلسفه: جلد دوم از آگوستینوس تا اسکوتوس. ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- مجتهدی، کریم. ۱۳۸۷. فلسفه در قرون وسطی. چاپ چهارم. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- مظفر، محمدرضا. ۱۴۳۰ ق. اصول الفقه. چاپ پنجم. ج ۱. قم: انتشارات اسلامی.
- ملکیان، مصطفی. ۱۳۸۷. «نشست نقد کتاب تأثیر گناه بر معرفت». کتاب ماه فلسفه. شماره ۱۰ و ۱۱. تیر و مرداد. صص ۵-۱۹.
- مورفی، ژوزف. ۱۳۸۶. قدرت فکر. ترجمه هوشیار رزم آرا. چاپ سی ام. تهران: انتشارات سپنج.
- مولانا، جلال الدین محمد. ۱۳۸۴. فیه ما فیه. چاپ سوم. تهران: انتشارات اقبال.
- _____ . ۱۳۸۴. مثنوی. شرح و تصحیح محمد استعلامی. چاپ هفتم. انتشارات سخن.
- هجویری، علی ابن عثمان. ۱۳۸۶. کشف المحجوب. تصحیح محمود عابدی. چاپ سوم. تهران: انتشارات سروش.
- یاسپرس، کارل. ۱۳۶۳. آگوستین. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: انتشارات خوارزمی.

Augustine, Aurelius. 1871-1876. The Works of Aurelius Augustinus: ON CHRISTIAN DOCTRINE. Ed.Marcus Dods. V. IX.T & T Clark o.Edinburg.

_____. 1948. On the spirit and the letter. (De Spritu et Littera). translated by P. Holmes. In: Basic Writings of Saint Augustine. ed by whitney J.Oates. V.1. Random House Publisher. New York.

_____.1871-1876. The Works of Aurelius Augustinus: ON THE TRINITY. Ed.Marcus Dods. V.VII. .T & T Clark Co.Edinburg.

Burnaby, john.1955.The library of Christian classics.v:8: Augustine . later works.selected and translated by john Burnaby.Scsm press.LTD: London.

Gadamer , Hans.Georg . 2004 . Truth and Method . Second, Revised Edition. Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G.

بررسی تطبیقی دیالکتیک ایمان و فهم در هرمنوتیک مولانا

Marshall. by Sheed & Ward Ltd and the Continuum Publishing Group. New York.

Plato.(1977). The Portable Plato. Ed: scott Buchanan. penguin books: USA.

_____.(2013). The Complete Plato. Translated by Benjamin Jowett.

<http://ebooks.adelaide.edu.au/p/plato>.

