

مقدمه

بحث از «ضعف اخلاقی»، سابقه‌ای به قدمت تاریخ اندیشه بشر دارد. این سؤال که چرا شخص گاهی اوقات، بر خلاف باور خویش عمل می‌کند، اندیشمندان را در اعصار گوناگون تحت تأثیر خود قرار داده است. در یونان باستان، عنوانی برای این پدیده عجیب گذاشته بودند: «آکراسیا» که در نظر ایشان اهمیتی ویژه داشته است و می‌توانسته کل زندگی شخص را تحت تأثیر قرار دهد. فیلسوفان و حکمای بزرگ یونانی همچون افلاطون و ارسطو در این باب دیدگاه‌های خاص خود را عرضه داشتند. پس از ایشان، اندیشمندان دینی در عالم مسیحیت، همچون آگوستین و آکوئیناس، به این موضوع پرداخته‌اند. دیدگاه افلاطون و استادش سقراط، که رویکردی شناختی به نظام اراده انسان داشتند، تبیینی شناختی از این پدیده ارائه می‌کرد؛ یعنی وقوع تخلفات اخلاقی را ناشی از ضعف و نقص شناخت‌ها و معرفت‌ها می‌دانسته است. این رویکردها، بعدها به رویکرد شناختی شهرت یافت. در مقابل، ارسطو بر این باور بود که در جان انسان‌ها، عناصری وجود دارد که قابل فروکاستن به عناصر شناختی نیستند. این عوامل غیرشناختی، در نظام ارادی انسان تأثیرگذار هستند و می‌توانند پاره‌ای از تخلفات اخلاقی را تبیین کنند؛ یعنی وقوع تخلفات اخلاقی همواره مستند به مشکلات شناختی نیست، بلکه گاهی اوقات از عناصر غیرشناختی حاصل می‌شوند.

آگوستین قدیس و توماس آکوئیناس، رساله مستقلی در باب ضعف اخلاقی نداشتند، اما عناصر نظریه اخلاقی ایشان به ما این امکان را می‌دهد که دیدگاه ایشان درباره «آکراسیا» از رهگذر بازخوانی آثارشان تبیین کنیم. در این نوشتار، تلاش بر این است که به تبیین دیدگاه این دو شخصیت مهم عالم مسیحیت، در باب ضعف اخلاقی بپردازیم. در پایان به اجمال پاره‌ای از نقاط قوت و ضعف آن را بررسی خواهیم کرد.

چیستی ضعف اخلاقی

علم و معرفت به خوبی/بدی عمل، به معنای تصور صرف نیست، بلکه معرفت همراه با تصدیق و اذعان به حسن/قیح عمل است؛ بدین معنا که گاهی اوقات علم شخص به عمل خوب/بد، صرفاً جنبه توصیفی دارد و اشاره به چیزی دارد که نزد مردم خوب/بد محسوب می‌شود، ولی گاهی اوقات خود شخص، واقعاً آن عمل را خوب/بد می‌داند و وقتی درباره آن عمل سخن می‌گوید، از قضاوت و باور خویش خبر می‌دهد. کانت اولی را تعهد نقل قولی و دومی را تعهد اصلی می‌نامد (Atkinson, ۱۹۶۹، ص ۲۷). آنچه در

بررسی و تحلیل ضعف اخلاقی از منظر آگوستین و توماس آکوئیناس؛
با بهره‌گیری از آموزه‌های اسلامی

مهدی علیزاده / استادیار دانشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۲۶ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۰۱

alizadeh111@gmail.com

چکیده

«ضعف اخلاقی»، پدیده‌ای روانی است و این پرسش را مطرح می‌کند که چگونه انسان با وجود آگاهی از نادرستی یک عمل، بدان دست می‌زند. این مقاله به بررسی دیدگاه دو تن از متالهان مسیحی و فیلسوفان مدرسی درباره ضعف اخلاقی، یعنی آگوستین و آکوئیناس می‌پردازد. از نگاه آگوستین، گناه اخلاقی هنگامی پدید می‌آید که آدمی، اراده‌اش از خیر سرمدی و نامتناهی غافل باشد و یا اینکه از آن روی گردان باشد. آدم، نخستین انسانی بود که با ضعف اراده خود، دچار گناه شد و آن موجب سقوط وی گردید. این ضعف اراده، در نسل آدم جریان یافته و موجب بروز شرور اخلاقی در وی می‌گردد. توماس بر این باور است نفس را دو قوه است که از این دو، یکی پست‌تر و دیگری برتر است؛ اولی میل و دومی را اراده می‌نامد. از نظر وی، برای انجام فعل اخلاقی، صرف داشتن معرفت کافی نیست، بلکه صدور فعل، نیازمند شکل‌گیری سایر مبادی فعل اختیاری است. از نظر وی، انسان عادی به عنوان یک فاعل اخلاقی خطاکار، هرگز از روی لجاجتی و با برنامه‌ریزی قبلی مرتکب گناه نمی‌شود، بلکه فقط در شرایطی که از اختیار برخوردار است، دچار سوء استفاده از قدرت انتخاب خود می‌شود. درحالیکه انسان فاسد و شرور به عکس، «از روی انتخاب» مرتکب عمل زشت می‌شود؛ زیرا این‌گونه اعمال، اساساً در راستای اصول و اهدافی است که برای زندگی خود برگزیده است.

کلیدواژه‌ها: ضعف اخلاقی، ضعف اراده، توماس آکوئیناس، آگوستین.

تعریف ضعف اخلاقی محل بحث است، قسم دوم است. در نوشته‌های یونان باستان از ضعف اخلاقی با تعبیر «آکراسیا» (Akrasia) یاد می‌شده است.

دیدگاه اخلاقی و تبیین ضعف اخلاقی از نگاه آگوستین

به عنوان مقدمه، باید به چند نکته اساسی به عنوان چارچوب تفکر آگوستین، برای فهم تحلیل وی از ضعف اخلاقی توجه کرد:

۱. آگوستین تحت تأثیر اندیشه افلاطونی بود که از طریق مکاتب نوافلاطونیان، در دسترس وی قرار گرفته است.

۲. قدیس هبئو، همانند اغلب فیلسوفان اخلاق یونانی مسلک، دیدگاهی غایت‌گرایانه مبتنی بر سعادت دارد.

۳. ادعاهای فلسفی آگوستین، غالباً مبتنی بر جهان‌بینی گسترده‌تر اوست که دارای بن‌مایه عمیقاً کلامی است.

۴. آموزه گناه ذاتی یا گناه نخستین در اندیشه آگوستین، جایگاهی محوری دارد. از این رو، در تبیین نظام کنش انسان و تحلیل‌های معرفت‌نفسی وی، سهم عمده‌ای دارد.

۵. توجه عمیق به اراده انسان، قدرت و آفاق گسترده اراده‌ورزی آدمی را کشف ویژه آگوستین می‌شمارند. وی نخستین متفکری است که به طور تفصیلی، به نقش بنیادین اراده به طور مشروح پرداخته است. به گونه‌ای که گاهی فلسفه آگوستین را «متافیزیک اراده‌ها» نامیده‌اند که گواهی است بر محوریت ایده اراده در اندیشه او (ویلیامز، ۱۹۹۳، ص ۱۲۱).

در اینجا برای رعایت اختصار از توضیح پاره‌ای از بنیادهای فکری وی صرف‌نظر کرده، به تبیین رویکرد وی در نسبت بین اراده، امیال و صدور آگاهانه خطای اخلاقی (مسئله آکراسیا) می‌پردازیم.

آگوستین بر این باور است که سعادت در گرو دستیابی به خیر اعلی است. خیر اعلی، چیزی است که اگر همه اعمالمان را فقط به سوی آن متوجه کنیم و آن را برای خودش و نه برای چیز دیگر بخواهیم، برای سعادت‌مند شدن نباید فراتر از آن را بجوییم. از این رو، آن را غایت نامیده‌اند؛ زیرا ما چیزهای دیگر را برای آن می‌خواهیم و خود آن را برای خودش می‌خواهیم (آگوستین، ۱۳۹۲، ص ۳۳۴).

به اعتقاد او، سعادت تنها از راه شناخت خدا و تقرب به او پدید می‌آید؛ چراکه آدمی روحی ناآرام و متغیر دارد و در این دنیای مادی هیچ‌گاه به آرامش دست نمی‌یابد. سعادت فقط از چیزی سرچشمه می‌گیرد که ثابت و جاودان باشد. سعادت تنها از نقطه‌ای پدید می‌آید که بتواند انسان را از خود انسان بالاتر ببرد و به معنای واقعی، فراتر از انسان باشد. درست به همین دلیل است که وی افلاطونیان را بسیار ارج می‌نهد و می‌ستاید.

پس، علت ترجیح افلاطونیان بر همه فیلسوفان دیگر این است که این فیلسوفان، ذهن و قوای خود را در جست‌وجوی علل اشیا و... خسته کرده‌اند، ولی افلاطونیان با شناخت علتی که هستی را آفرید و نوری که حقیقت را نشان می‌دهد و سرچشمه‌ای که سعادت ما را تأمین می‌کند، دست یافته‌اند (همان، ص ۳۳۶).

براین اساس، در نگاه آگوستین، فضیلت سعادت نیست، بلکه وسیله رسیدن به سعادت است. آگوستین در فصل چهارم از کتاب نوزدهم شهر خدا، کار فضایل را سوفروسونه (Sophrosyne) به معنای مجاهدت دائم و نبرد با بدی‌های درون می‌شمارد. سپس نتیجه می‌گیرد که این مقدار برای رسیدن به خیر اعلی کافی نیست (همان، ص ۸۷۵-۸۷۶).

از نگاه آگوستین، سعادت حقیقی، رسیدن به چیزی است که فضیلت را ایجاد کرده است؛ یعنی خدا. براین اساس، نظام اخلاقی‌ای که صرفاً برای دنیای مادی تعریف شده باشد، نمی‌تواند انسان را به سرانجام مطلوب برساند و او را سعادت‌مند گرداند و از اعتباری برخوردار نیست.

در اخلاق سعادت‌گرای آگوستین، آدمی صرفاً با استدلال و دلیل عقلی نیست که به سوی خدا می‌رود و تلاش می‌کند مقرب درگاه او باشد، بلکه حرکت او، حرکتی ارادی و تابع عشقی است که در نهاد او قرار داده شده است. در حقیقت، انسان با اراده خود به سوی خدا حرکت می‌کند. ولی نشاط و پویایی این حرکت ناشی از عشقی است که انسان نسبت به خدا دارد. البته خود این عشق هم به اراده انسان در درون او قرار داده نشده است، بلکه عشقی است که براساس اراده خدا و بر مبنای فیض الهی به او داده شده است. بدون داشتن این فیض، انسان فقط می‌تواند در جهت کسب فیض حرکت کند و نه چیزی بیشتر. فیض با اراده خدا، به انسان داده می‌شود. به هر حال، انسان در هر صورتی انسان مختار است و ملزم است که خود را تابع تکلیف اخلاقی سازد. این اختیار و آزادی اراده، ممکن است او را از توجه به خیر نهایی خیر مطلق بازدارد و اجازه ندهد او از امور دنیوی و مادی، به فرا ماده و عالم الهی توجه کند. اما باید توجه داشت که اراده وقتی اراده است که در پی رسیدن به سعادت باشد. سعادت نیز در تقرب به خدا معنا دارد. این اراده در نهایت، انسان را به خدا خواهد رساند. اراده از روی آگاهی و حتی بدون آگاهی، در راهی است که انسان را در راستای تقرب به خداوند پیش می‌برد. البته انسان آزاد است که به سوی خداوند برود و یا از او روی برگرداند، ولی در نهایت فیض اصلی از ناحیه خداوند است و همو در سرشت آدمی علایمی قرار داده که هدایت‌گر انسان هستند؛ یعنی هر انسانی خواه ناخواه، تاحدودی از احکام اخلاقی آگاه است. حتی اشخاص فاسد و یا منحرف، در نهایت امری را به‌عنوان خوب از امر دیگری، که بد می‌دانند، متمایز می‌سازند. از نگاه آگوستین، انسان باید خداوند را دوست بدارد و اخلاق به همین معناست.

«اما گناه من آن بود که لذت، زیبایی و حقیقت را نه در او، بلکه در خود و دیگران می‌جستم، و این کاوش مرا در عوض به درد، سراسیمگی و خطا رهنمون گشت» (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۷). اما فاصله انسان با خدا بی‌نهایت است. این فیض الهی است که فاصله میان انسان و خدا را پر می‌کند. البته گناه و ضعف اخلاقی، از سوی خداوند نیست، بلکه گناه اخلاقی هنگامی پدید می‌آید که آدمی، اراده‌اش از خیر سرمدی و نامتناهی غافل باشد و یا اینکه از آن رویگردان باشد.

در این میان، آموزه گناه نخستین در اندیشه آگوستین و تحلیل وی از ابتلای انسان به ضعف اخلاقی، جایگاه ویژه ای دارد. از نگاه آگوستین، آدمی دچار دو نوع گناه می‌شود: گناه ذاتی (گناه اولیه) و گناهان فردی. هدف آگوستین از این تفکیک، ارائه تبیینی از ضعف اخلاقی است. او برای بیان اینکه چرا آدمیان با علم به گناه بودن و خطا بودن کاری، به آن اقدام می‌کنند و خود را از راه سعادت دور می‌سازند، این تقسیم را ارائه کرده است. به عقیده آگوستین، ضعف اخلاقی و ارتکاب گناه عمدی، ریشه در ژرفای وجود انسان دارد و تبیین‌های روبنایی و سطحی، نمی‌تواند این معما را حل کند. او از زبان پولس به پاسخ می‌پردازد «... به وساطت یک آدم، گناه داخل جهان گردید و به گناه، موت و به این‌گونه موت بر همه مردم طاری گشت، از آنجاکه همه گناه کردند» (رومان، ۵: ۱۲).

اکنون باید دیدگاه آگوستین را از زبان خود وی بیان کرد تا دقیق‌تر با عمق نگاه وی آشنا شد. وی فصل دوازدهم از کتاب سیزدهم، شاهکار خود شهر خدا را چنین نامیده است: «هنگامی که خدا به والدین نخست ما گفت اگر او را نافرمانی کنند، خواهند مرد، مقصودش چه مرگی بود؟» و در اعترافات می‌نویسد: زنده بودن جان در گرو دوری جستن از اموری است که طلبشان همانا مرگ است.. تکبر ناشی از غرور، لذا یزد شهوانی و... سائق‌های آن نفسی هستند که مرده است... مرگ او به آن سبب است که او سرچشمه حیات را به طاق نسبیان افکنده و خود را به جریان امور زودگذر این دنیا سپرده است (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۴۵۴).

او در این فصل، چنین نتیجه می‌گیرد: این مرگ در واقع مرگ معنوی است که طی آن نفس از خدا محروم می‌گردد (آگوستین، ۱۳۹۲، ص ۵۴۶). سنت اورلیوس از علت این مرگ، چنین تبیین می‌کند:

والدین نخست ما به محض اینکه از فرمان تخطی کردند، فیض الهی از آنان جدا شد و آنان به سبب برهنگی جسمشان سرگردان شدند...؛ زیرا نفس که در آزادی خودش سرکشی کرده و اطاعت از خدا را خوار شمرده بود، از سلطه‌ای که قبلاً بر جسم داشت، محروم شد. و چون خداوند متعالی خودش را از روی اراده ترک کرده بود، خدمتکار زبردست خودش را از کف داد و توانست جسم را از هر جهت مطیع خود نگه دارد. درحالیکه اگر خودش مطیع خدا می‌ماند، پیوسته می‌توانست آن را مطیع خود نگه دارد. بنابراین، جسم بر ضد روح خواهش آغاز کرد و ما با این نزاع زاده شده‌ایم (همان، ص ۵۴۶ و ۵۴۷).

وی سپس، در ادامه به این پرسش که این خطای رخ داده در بهشت، گناه آدم و حوا بوده است. طبعاً پیامدهای سوء آن هم گریبان‌گیر خود ایشان شده است و چه ارتباطی به سایر انسان‌ها دارد؟ چنین پاسخ می‌دهد:

انسان که در اراده خود فاسد و سزاوار محکومیت بود، فرزندان فاسد و محکوم به دنیا آورد؛ زیرا همه ما در آن یک انسان بودیم...؛ زیرا صورت مخصوصی که ما به‌عنوان افراد باید در آن زیست کنیم، هنوز آفریده نشده و به ما داده نشده بود. ولی طبیعت نطفه‌ای که باید از آن متشر شویم، در آن زمان وجود داشت. مسلماً هنگامی که این طبیعت از طریق گناه فاسد شد و با زنجیر مرگ بسته و به طور شایسته محکوم شد، هیچ انسانی در وضعی دیگر از انسانی به دنیا نیامد. بدین گونه بر اثر سوء استفاده از اختیار، سلسله‌ای از نکبت‌ها پدید آمد که نژاد انسان را از اصل تباه کرد و از ریشه فاسد ساخت (همان، ص ۵۴۷).

در واقع او معتقد است: تمایل به شرارت برای همه انسان‌ها، تبدیل به «یک نوع طبیعت ثانویه» شده است. ناتوانی اراده در عمل، تجربه اساسی تمام انسان‌ها، صرف‌نظر از نجات و وضعیت رستگاری‌شناختی اخروی آنهاست (ثرو، ۲۰۰۶، ص ۶۵). اما سؤال مهمی که مطرح می‌شود این است که چنین جریمه‌ای، تنها برای خوردن یک میوه از درخت تاوان سنگین و گسترده‌ای و دیرپایی است که تناسب جزا و جرم در آن مراعات نشده است.

از این رو، آگوستین در فصل‌های دوازدهم و سیزدهم از کتاب چهاردهم، برای اینکه فهم ژرف و عمیقی از چرایی توارث گناه ذاتی و پیامدهای آن به دست دهد و این اشکال را پاسخ دهد، توضیحی تفصیلی ارائه می‌کند که خلاصه‌ای از آن چنین است:

شاید برای کسی دشوار باشد که بفهمد چرا سایر گناهان طبیعت بشری را تغییر نمی‌دهند. همان‌طور که تخلف نخستین انسان‌ها طبیعتشان را تغییر داد. به‌گونه‌ای که به مقتضای آن، همین طبیعت به فساد بزرگی که احساس می‌کنیم و می‌بینیم و در نتیجه، به مرگ تسلیم شد و این همه احساسات خشم و رشک آن را آشفته و متلاطم کرد... کسی که از این امر تکان می‌خورد، نباید تصور کند که آن گناه کوچک و سبک بوده است... بلکه او از طریق حکمی که صادر کرد، اطاعتی را بر عهده انسان گذاشت و این از جهتی، مادر و حافظ تمام فضائل در این موجود متعقل است و وی به گونه‌ای آفریده شده است که تسلیم برای او یک امتیاز به‌شمار می‌رود، ولی عملی کردن اراده خود در مقابل اراده آفریدگار هلاکتش را در پی دارد (همان، ص ۵۹۵).

وی تلاش می‌کند با رویکردی اخلاقی، از عمق آسیب و آفتی که نخستین انسان، در فردوس و همسرش بدان دچار شدند، پرده بردارد. از این رو، بحث را از لایه رفتاری به لایه درونی‌تر می‌کشاند؛ آنجا که جوهره شخصیت و فکر و نیت آدمی شکل می‌گیرد و اراده وی را عمیقاً فاسد می‌کند. وی می‌نویسد:

نخستین انسان‌ها چون قبلاً در نهان فاسد شده بودند، در آن نافرمانی آشکار سقوط کردند؛ زیرا عمل بد تنها از اراده بد می‌آید و اصل آن اراده بد چیزی نیست جز تکبر؛ زیرا «تکبر آغاز گناه است.» تکبر نیز

چیزی نیست جز اشتیاق به برتری انحرافی. و برتری انحرافی این است که ذهن از تمسک به کسی که باید هدف او باشد، خودداری کند و خودش را هدف خودش قرار دهد. این امر هنگامی رخ می‌دهد که انسان از خود راضی شود و رضایت از خود هنگامی رخ می‌دهد که ... از محبت به خیر اعلی دور افتاده باشد (همان، ص ۵۹۵-۵۹۶). ... چنان که گویا خودش نور خودش باشد و در نتیجه، از نوری که بر اثر پیروی از او می‌توانست به نور تبدیل شود، باز ماند (همان، ص ۵۹۷).

به اعتقاد آگوستین، انسان برای رهایی از عصبان و گناه، نیازمند اراده است. انسان در هنگام ارتکاب عمل خطا و یا عمل صحیح، باید دارای اراده باشد تا بتواند انتخاب کند. آدم نخستین انسانی بود که با ضعف اراده خود، دچار گناه شد و آن گناه موجب سقوط وی گردید. آگوستین برای نشان دادن ضعف اراده، به میل خود برای دزدی میوه‌های درختی که در نزدیکی آنان بود، استناد می‌کند که او برای فرونشاندن میل به دزدی‌اش میوه‌های آن درخت را برمی‌دارد؛ نه اینکه آن میوه‌ها را بخواهد (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۸۳). انسان اساساً به دلیل داشتن این گناه اولیه، نمی‌تواند بدون خطا و شرارت و ضعف اخلاقی زندگی کند. تنها خداست که می‌تواند با فیض خود، این ضعف اراده آدمی را برطرف سازد. انسان با اراده‌ای که در اثر گناه ذاتی بیمار و رنجور شده است، بی‌مدد لطف الهی نمی‌تواند به سعادت برآید. وی بدون یاری منشأ خوبی‌ها نمی‌تواند پای از گنداب گناه بیرون کشد. حتی در مورد اخلاقی‌ترین فرد، آگوستین اصرار دارد که یک القای مستمر لطف [الهی] لازم است تا مانع گرایش اراده به سمت شرارت شود. آن‌گونه که پانگوایت توضیح می‌دهد:

گرفتاری طبیعت انسان هبوط یافته این است که اراده معنوی فی‌نفسه برای برافروختن شعله و انگیزتن شیرینی عشق به راستی تا حد غلبه بر وسوسه اراده نفسانی ناکافی است. یاری لطف [الهی] لازم است تا اراده انسان هبوط یافته را قادر به انجام خوبی کند (پانگ ویت، ۲۰۰۳، ص ۱۵۸).

آگوستین معتقد است: فیض الهی به همه تعلق نمی‌گیرد و فقط به کسانی اعطا می‌شود که خدا آنها را انتخاب کرده است. وی بر این باور است که آدمی به اختیار خود، بدی می‌تواند کرد نه نیکی. اراده آدمی در ارتکاب بدی آزاد است، ولی برای عمل نیک نیازمند خداست (یاسپرس، ۱۳۶۳، ص ۸۷).

بررسی دیدگاه آگوستین

ابتدا به بررسی نقاط قوت دیدگاه آگوستین و در ادامه به بررسی نقاط ضعف آن می‌پردازیم:

یکی از کمک‌های مهم آگوستین به پیشرفت بحث ضعف اخلاقی، زمینه‌ای است که با طرح نظریه اراده معیوب برای پذیرش امکان آکراسیای شدید ایجاد کرد.

مراد از «آکراسیای ضعیف»، عمل کردن برخلاف آنچه در طول بخش عمده فرایند عمل می‌دانید، بهترین گزینه پیش‌روی شماست.

انسان به‌طور ارادی می‌تواند بر خلاف آنچه که در طول بخش عمده فرایند عمل (یعنی از زمان تصور تا مقدمات تصمیم‌گیری) بر آن بوده که بهترین گزینه پیش‌رویش است، یک تغییر ذهنی کوتاه و ناگهانی در زمان عمل داشته و عمل دیگری را انجام دهد. دلیل این تغییر ذهنی این است که باورهای فرد درباره مطلوب بودن گزینه‌های گوناگون با نگرستن به این گزینه‌ها از منظرهای گوناگون تغییر می‌یابد.

آکراسیای شدید: عمل کردن برخلاف آنچه در زمان عمل می‌دانید، بهترین گزینه پیش‌روی شماست. (پنر، ۱۹۹۰، ش ۱۶، ص ۴۶).

برای ابتلای به آکراسیای شدید، ظاهراً ما نیازمند قوه و نیرویی هستیم که به اندازه کافی، مستقل از توانایی ادراک باشد. به‌گونه‌ای که بتواند گاهی برخلاف آن عمل کند. به علاوه، این قوه اختیاری باید دارای یک نقص یا کاستی اساسی باشد که امکان عدم عقلانیت در انتخاب بدترین گزینه، در برابر گزینه بهتر را فراهم کند. برداشت آگوستین از اراده فاسد، چیزی است که این انتخاب شر را مستقل از تشخیص قوه ادراکی ممکن می‌سازد. او می‌نویسد:

من به دزدی رغبت داشتم و بی‌آنکه نیازی مرا به این کار وادارد به آن مبادرت ورزیدم. آنچه مرا بدان برانگیخت... اشتیاقی آزمندانه به عمل ناضوب بود؛ زیرا خود بهتر و بیشتر از آنچه ربدم، داشتم و نمی‌خواستم با دزدی از چیزی که حسرتشان را در دل پرورانده بودم، بهره‌ور شوم، بلکه فقط از نفس عمل دزدی و از گناه لذت می‌بردم ... تمایل من متوجه آن چیزهایی نبود که بهانه تبهکاری قرارشان می‌دادم، بلکه فقط معطوف به نفس جرم بود (آگوستین، ۱۳۸۰، ص ۸۲-۸۳).

تحلیل عمیقاً درون‌گرایانه آگوستین از سرقت گلابی‌ها، شاهدی منحصر به فرد و نمونه‌ای واقعی از واقعیت آکراسیای شدید ارائه می‌دهد. او کمک بسیاری به بحث تاریخی جاری، پیرامون آکراسیا کرده است؛ زیرا سقراط و ارسطو منکر بروز آکراسیای شدید هستند؛ زیرا آن دو نظریه‌های «خردگرایانه»‌ای دارند که در آنها آکراسیا ذاتاً با جهالت مرتبط است. در چنین دریافتی، ارتباط بین آنچه شما درک می‌کنید که خوب است و آنچه انگیزه انجام آن را دارید، آنچنان تنگاتنگ است که اجازه کشمکش از نوع موجود در آکراسیای شدید را نمی‌دهد (کرازبی، ۲۰۰۰، ش ۷۴، ص ۳۳۳-۳۲۵).

بررسی دیدگاه آگوستین از نگاه آموزه‌های اسلامی

۱. آموزه مسیحی گناه ذاتی، بی‌تردید جبرباورانه است. این آموزه، مخالف اصول تفکر اسلامی است. همچنان‌که نوشتن گناه پدر، به پای فرزندان خلاف وجدان اخلاقی و مخالف اصل عدل الهی است.

آگوستین معتقد است: «انسان اساساً به دلیل داشتن این گناه اولیه نمی‌تواند بدون خطا و شرارت و

ضعف اخلاقی زندگی کند» (ثرو، ۲۰۰۶، ص ۵۲). معنای این سخن، این است که انسان از درون و بدون دخالت یک عامل بیرونی، همواره خطا را انتخاب می‌کند.

در پاسخ باید گفت: اولاً، برخی به سرشت انسان نگاهی بدبینانه دارند و او را موجودی شرور یا خطرناک یا شقاوت‌پیشه می‌شمارند. به عکس، برخی نگاه خوشبینانه‌ای به انسان دارند. نگاه اسلام بر اساس دیدگاه فطرت باور، به انسان نگاهی بدبینانه نیست. آموزه‌های اسلامی، انسان را دارای فطرت الهی می‌داند که موجب جهت‌گیری‌های خیر و اخلاقی او می‌شود (ابن‌فهد حلی، ۱۴۲۰ق، ص ۳۳۳).

ثانیاً، در طول تاریخ انسان‌هایی را می‌شناسیم که از خطای اخلاقی مبرا هستند، مانند معصومان علیهم‌السلام و کسانی که به ایشان نزدیک شده‌اند؛ یعنی موقبین و مخلصین. بر اساس تحلیل‌های انسان‌شناختی اسلامی، تعالی یافتن انسان تا این مقامات هرچند به امداد و عنایت الهی وابسته است، اما عنایت الهی، هرگز بدون شایستگی‌ها و صلاحیت‌های خود فرد به او تعلق نمی‌گیرد؛ یعنی فرد در مرحله قبل، باید بر اساس اختیار و با افعال اکتسابی خود، خویشتن را در مسیر الطاف الهی قرار دهد. درحالیکه بر اساس آموزه گناه ذاتی و دیو سرشتی‌ای که لازمه آن است، انسان پیش از دریافت فیض قدسی، هرگز نمی‌تواند به انجام اعمال اخلاقی و جهت‌گیری معنوی موفق گردد.

۲. همان‌گونه که گفته شد، آموزه گناه ذاتی مستلزم جبرانگاری است. در طبقه‌بندی انواع جبر، ما با چند شکل از جبرباوری مواجه هستیم:

۱. جبرهای طبیعی، مانند جبر روان‌شناختی، جبر جامعه‌شناختی و جبر زیست‌شناختی؛

۲. جبرهای متافیزیکی، مانند جبر هستی‌شناختی معروف به جبر علی - معلولی، جبر الهیاتی.

آنچه در مورد آموزه مسیحی گناه اولیه، که گناه ذاتی و گناه ازلی نیز نامیده می‌شود، جالب توجه است، خصوصیت منحصر به فرد این آموزه است که نوعی جبر ترکیبی متافیزیکی - طبیعی را به تصویر می‌کشد. مطابق این آموزه مسیحی، در جریان یک رخداد فراتاریخی، در یک زمان ناشناخته، در مکانی فرامادی خارج از نظام کیهانی این دنیایی، نیای انسان‌ها، یعنی آدم به‌همراه همسرش، به‌جهت یک تخلف از فرمان الهی، مبتلای به یک گناه بزرگ شدند. تا اینجای روایت آموزه گناه ازلی، کاملاً جنبه متافیزیکی دارد. اما این رخداد فرازمانی - مکانی، وارد داستان زندگی انسان کنونی - اینجایی می‌شود. گویا این مانع استکمال روحی انسان و این داغ ننگ ازلی به توارث، از نطفه پدران به روح و روان فرزندان منتقل می‌گردد و همچون یک ژن در ساختار روحی انسان‌ها حضور می‌یابد و تأثیر برجای می‌گذارد. این بخش روایت گناه ذاتی، جنبه این دنیایی و روان‌شناختی و بلکه وجودشناختی می‌یابد.

درباره رابطه آموزه گناه ازلی و نجات‌بخشی فیض الهی، شش فرض متصور است. متناسب با هریک، جایگاه آگوستین در طیف‌شناسی شناختی - غیرشناختی، تفسیرگران ضعف اخلاقی متفاوت می‌گردد:

۱ و ۲. ممکن است قرائت آگوستین این باشد که این گناه که به معنای مخالفت با فرمان الهی صورت گرفته است، اثر وضعی در قوه ادراکی حضرت آدم علیه‌السلام نهاده و دستگاه شناختی وی را دچار اختلال نموده است. این پیامد سوء، به توارث، به فرزندان و نسل وی نیز انتقال یافته است. و یا گفته شود: فارغ از تأثیری که ارتکاب گناه ازلی بر نظام شخصیت آدم علیه‌السلام داشته، تأثیر آن بر آدمیزادگان، ایجاد اختلال در توانش‌های شناختی ایشان است، به‌گونه‌ای که چهره حقیقت بر آنان منکشف نمی‌گردد و نمی‌توانند واقعیت را دریابند.

اگر تفسیر این ناتوانی شناختی، یک خطای بنیادین و سامانمند معرفتی، در دستگاه شناختی انسان باشد، روشن است که با این تفسیر، اساساً صورت مسئله آکراسیا یا ضعف اخلاقی پاک می‌شود؛ زیرا ضعف اخلاقی، بنا بر تعریف عبارت است از: ارتکاب خطای اخلاقی با علم به نادرستی آن. درحالیکه خطای سیستماتیک شناختی انسان، امکان آگاهی را از وی سلب می‌کند. بنابراین، وی نمی‌تواند به نادرستی خطای اخلاقی خود واقف شود. بدین ترتیب، آکراسیا موضوعیت نخواهد داشت.

البته در این فرض، فارغ از پرونده بحث ضعف اخلاقی، نقش فیض الهی به این معنا خواهد بود که فرد را از ظلمت و هم خارج نموده، در وادی نور فهم وارد خواهد ساخت. خداوند فرد «صم بکم عمی»، را چشم و گوش و زبان و قلب خواهد بخشید و زنگار را از دل وی خواهد سترد و توان تحلیل و استنتاج و نقد سره از ناسره را به وی اعطا خواهد کرد.

۳ و ۴. ممکن است قرائت آگوستین این باشد که این گناه که به معنای مخالفت با فرمان الهی صورت گرفته است، اثر وضعی در لایه عواطف و امیال حضرت آدم علیه‌السلام نهاد و دستگاه انگیزشی وی را دچار خطای در جهت‌گیری عواطف و احساسات یا زیاده‌خواهی یا زیاده‌روی در امیال کرده است. این پیامد سوء، به توارث به فرزندان و نسل وی نیز انتقال یافته است. و یا گفته شود که فارغ از تأثیری که ارتکاب گناه ازلی بر نظام شخصیت آدم علیه‌السلام داشته، تأثیر آن بر آدمی‌زادگان، ایجاد اختلال در نظام عواطف یا زیاده‌روی در امیال ایشان است. در این فرض، فرد با وجود برخورداری از توانش‌های ذهنی و مهارت‌های شناختی مناسب، به جهت فساد امیال و انحراف تمایلاتش، دچار خطای اخلاقی و مرتکب گناه می‌شود. در این فرض، ضعف اخلاقی به‌روشنی امکان تحقق خواهد داشت. چنانچه فرد

دچار خطای اخلاقی گردد، با برخورداری از آگاهی، به قبح عمل بدان مبادرت کرده است. پس ضعف اخلاقی، از او صدور یافته است.

فیض الهی در این حالت، به کمک فرد آمده، و با استغراق فرد در رحمت و توجه ربوبی، مبدأ میل وی تغییر می‌کند. در واقع، با الطاف خداوند جهت‌گیری انحرافی امیال فرد از سوی شرور و فسق و فجور، به سمت پاکی‌ها و امور نیکو و متعالی معطوف می‌گردد. خواسته‌های شیطانی فرد، به مطالبات و امیدهای رحمانی تبدیل می‌شود.

البته در این تحلیل، دیدگاه آگوستین را باید در طیف رویکرد شناختی جای داد که منشأ ضعف اخلاقی را در حوزه شناخت ریشه‌یابی می‌کند.

۵ و ۶. دو فرض پایانی این است که گفته شود، تأثیر گناه اولیه حضرت آدم علیه السلام دوجانبه بوده است؛ هم دستگاه شناختی و هم نظام عاطفی و انگیزشی او و نسل او را دچار آسیب ساخته، و هم اختلال شناختی و هم اختلال هیجانی بر جای گذارده است. به‌گونه‌ای که انسان‌ها، بدون فیض الهی، نه از توان تشخیص حقیقت برخوردارند و نه بر کنترل امیال و هیجانات خود توانايند. در این دو فرض هم، آراسیا امکان‌پذیر خواهد بود.

روشن است که کمک کردن فیض قدسی در این حالت، به این شکل است که هم ابزارهای شناختی و توانش‌های ذهنی آدمی ترمیم و اصلاح گردد و هم امیال و عواطف و آرزوهای وی، پالایش و کنترل‌پذیر شود و سوگیری صحیح تعالی بیابد.

در این تحلیل، باید تحلیل آگوستین را در طیف رویکرهای غیرشناختی به‌شمار آورد که خاستگاه ابتلای فرد به ضعف اخلاقی را در ساحت امیال و عواطف وی جست‌وجو می‌کنند.

دیدگاه اخلاقی و تبیین ضعف اخلاقی از نگاه آکوئیناس

دیدگاه توماس آکوئیناس، راجع به ضعف اخلاقی را این‌گونه باید تبیین کرد:

۱. توماس بر این باور است که نفس را دو قوه است که از این دو، یکی پست‌تر و دیگری برتر است: اولی میل و دومی را اراده می‌نامد. میل نیز خود به سه نوع میل طبیعی، میل حسی و میل عقلی انقسام می‌یابد (زیلسون، ۱۳۹۴، ص ۴۴۴). آکوئیناس، به پیروی از یوحنا دمشقی، دو نوع میل یا هیجان حسی را شناسایی می‌کند: قوه شهویه، که همان تمایل به امور خوب و خوشایند ادراک شده است. این خود مشتمل بر عشق، کین، آرزو، نفرت، لذت و اندوه می‌گردد. قوه غضبیه که هیجانی

منفی در برابر منشأ خطر و تهدید است و انسان را به مقابله یا دوری از آن منشأ سوق می‌دهد، مشتمل بر امید و نوامیدی، خشم، ترس و شجاعت می‌شود (بورک، ۱۳۷۸، ص ۲۴۱).

۲. تا پیش از سده هیجدهم، فضای حاکم بر مطالعات اخلاقی، تأکید بر اخلاق منش، به جای تمرکز بر اخلاق عمل بود. از این‌رو، به جای تأکید بر رفتار و اعمال جوارحی، مباحث بیشتر معطوف به ساحت فضایل / ذرایل بود. توماس، علی‌رغم تأثیرپذیری فراوان از رویکرد ارسطویی، نیل به فضایل عقلی و اخلاقی ارسطویی را شرط لازم، اما ناکافی می‌شمرد. همه تلاش او این است که با بیان میزان تأثیرگذاری و اهمیت فضائل عقلانی و نقش عقل در رسیدن به غایات اخلاقی در مرحله نخست، و سپس طرح نواقص این دسته از فضایل در مرحله بعد، راه را برای طرح فضایل دینی مسیحی هموار سازد.

۳. رویکرد اخلاقی آکوئیناس، تلفیقی از سعادت‌باوری ارسطویی و سوگیری‌های پررنگ الهیاتی است که در نهایت، از اندیشه وی یک نظریه غایت‌گرای مابعدالطبیعی می‌سازد. توماس، پس از آنکه به طور سلبی همه آنچه را که ممکن است به نظر سعادت آید، رد می‌کند، سرانجام، دیدار عقلانی (Intellectual Vision)، خداوند را سعادت حقیقی می‌شمرد. برای رسیدن به سعادت، عمل به فضائل و در نتیجه آن، ملکه شدن خیرات در انسان لازم است. توماس معتقد است: خیر انسان، که بر اثر هدایت افعال و احساساتش طبق اندیشه عقلانی حاصل می‌شود، او را برای رؤیت خدا شایسته می‌سازد.

۴. در جغرافیای اندیشه توماس، معیار درستی عمل اخلاقی را باید در ذیل نظریه مشهور حقوق طبیعی وی بازیافت. او حقوق طبیعی را همچون مشارکت عقلی، در حقوق سرمدی خدا وصف می‌کند و در جامع علم کلام (ق ۱ و ۲، مسئله ۲ و ۹۴) بیان می‌کند که همه انسان‌ها، نسبت به آنچه درست به‌شمار می‌رود، دارای معرفت کافی هستند.

۵. از آنجاکه تحلیل ماهیت اراده از نظر توماس، برای فهم تبیین او از ضعف اخلاقی اهمیتی ویژه‌ای دارد، در این بند به چگونگی صدور و رابطه اراده با امور اختیاری و شبه‌اختیاری می‌پردازیم: - نسبت اراده با امر خیر. اگر چیزی بر اراده عرضه گردد که کلاً و از همه جهات خیر باشد، اراده ضرورتاً بدان میل می‌کند. به عبارت دیگر، اگر امری به صورت بی‌قید و شرط خوب یا مطلوب باشد، اراده فرد طبیعتاً و ضرورتاً معطوف بدان می‌شود. اما به عکس، اگر چیزی بر اراده عرضه شود که از هر جهت خیر نباشد و به عبارت دیگر، تا حدودی مطلوب و یا تا حدودی نامطلوب باشد، اراده از

روی ضرورت به سوی آن نمی‌گراید، بلکه در این موارد، پس از تأمل و خردورزی و سنجش جهات مختلف کار، فرد به اصطلاح تصمیم می‌گیرد و این عمل مشخص را اراده یا اختیار می‌کند. این حرکت اراده، که خود به خود انگیزه می‌شود و جمیع قوه‌های دیگر نفس را به سوی موضوع خود به حرکت در می‌آورد، «قصد» نامیده شده است (ژیلسون، ۱۳۹۴، ص ۴۶۷).

– رابطه اراده با معرفت

۱. در منظر آکوئیناس، برای انجام فعل اخلاقی، صرف داشتن معرفت کافی نیست، بلکه صدور فعل، نیازمند شکل‌گیری سایر مبادی فعل اختیاری است.

۲. توماس بر این باور است که آدمی نمی‌تواند نسبت به فعلی که درصدد انجامش است، یا وسائل، یا شرایط و غایت آن، یک‌سره جاهل باشد.

۳. توماس بر این باور است که عقل می‌تواند به آسانی، در هر مسئله‌ای، وجود نوعی حقیقت را درک کند. این امر، صرفاً مبتنی بر قوه عاقله است و به هیچ‌وجه، مبتنی بر اراده ما نیست. وقتی حقیقت را کشف می‌کنیم، در مشاهده یا عدم مشاهده آن مختار نیستیم، ولی عقل می‌تواند به چیزی که درک می‌کند، رضایت بدهد و یا ندهد.

بنابراین، اگر آنچه عقل درک می‌کند، از مقوله قضایایی باشد که عقل، بنابر طبیعت خود، باید بدان رضا بدهد، همچون اصول اولیه، دیگر در قدرت و اختیار ما نیست که بدان‌ها رضایت بدهیم. به عکس، اگر قضایای درک‌شده، چنان عقل را قانع نکنند که بتواند آنها را تصدیق یا تکذیب کند، و رضایت یا انکار او معوق بماند، روشن است که در چنین مواردی، قبول یا انکار در اختیار ما می‌باشد و تابع حکم اراده ما است (همان، ص ۴۷۲).

۴. در مرحله بعد، در مورد افعال دسته دوم، باید تعیین کرد که صدور این افعال در واقع به قوه عاقله منتسب است یا به اراده؟ در پاسخ باید گفت: هر امر مادی یک ماده دارد و یک صورت. بدین ترتیب، قوامش هم به ماده است و هم به صورت. نکته حائز اهمیت اینکه در میان افعال نفس، عملی که بنابر ماده خود، بر قوه پایین‌تری متکی است، می‌تواند در عین حال، صورت خود را از قوه‌ای بالاتر بیابد. در نتیجه، تشخیص و تعیین و در نتیجه، صدور بیابد؛ زیرا پایین‌تر همیشه از بالاتر دستور می‌گیرد. عاقله با پیشنهاد احکامی که اراده بپذیرد، به نحوی ماده عمل را فراهم می‌آورد. ولی برای اینکه بدین عمل صورت انتخاب داده شود، حرکت نفس به جانب خیری که انتخاب می‌کند، لازم است. بنابراین، انتخاب از جهت جوهر خود، بیشتر به اراده منتسب است (همان، ص ۴۷۱).

– رابطه اراده با عواطف و امیال: اجبار یا اکراه، در شرایط معینی، ارادی بودن افعال شخص را کاهش می‌دهد، همان‌گونه که پاره‌ای از انواع احساسات کنترل‌ناپذیر، چنین اثری را برجای می‌گذارند. به عبارت دیگر، فعل ارادی دارای دو ضد است: فعل «اجباری» و فعل «غیرارادی». فعل اجباری، ارادی بودن فعل را از بین می‌برد. از این‌رو، فعل اجباری، تا اندازه‌ای نارادی است؛ زیرا براساس اجبار شکل گرفته و تا اندازه‌ای ارادی است؛ چون خود شخص آن را انجام می‌دهد و به همان میزان کم یا زیاد مسئولیت آن به فاعل آن قابل انتساب است. از سوی دیگر، فعل «غیرارادی» نقیض فعل ارادی است و فاعلی که دارای اراده نباشد، اخلاقاً مسئول افعالش نیست (بورک، ۱۳۷۸، ص ۳۲).

– نسبت اراده با ایمان: آکوئیناس در جایگاه یک قدیس، جایگاه رفیعی برای ایمان مسیحی، به‌مثابه فعلی اختیاری قائل است. ایمان راهنمای صالحی در جهت حقیقت عقلی و هشدار دهنده خطاناپذیر علیه خطاهای فلسفی است (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۷۳). آکوئیناس بارها کارکردهای ایمان داشتن را با کارویژه‌های معرفت مقایسه می‌کند. او در بسیاری از آثار خود مانند *تفلیث بوتیوس* و *جامع علم کلام*، ماهیت این دو را بررسی می‌کند (مک دونالد، ۱۹۹۸، ص ۶۷).

از نظر آکوئیناس، در فرایند گروه و ایمان، شخص به اندازه کافی به پذیرش یک آموزه، به‌عنوان حقیقت وادار نمی‌شود، بلکه بر اثر عمل ارادی خود، خویشتن را به باورداشتن آن متمایل می‌سازد؛ زیرا متعلقات ایمان ناگزیر با مسائل الوهی سروکار دارد که فراتر از ظرفیت شناختی انسان است. او، ایمان آوردن به اسرار دین را عطیة خاص الهی می‌شمارد. اما معرفت، مستلزم پذیرش و اذعان استقلالی قوه عاقله، به یک حقیقت است، بدون آنکه اراده اثری مستقیم در آن داشته باشد.

از نظر توماس، فعل ایمانی نمی‌تواند معلول بدهات عقلی باشد، بلکه حاصل مداخله اراده است؛ چراکه ایمان به حکم توصیفش، مقتضی این است که عقل چیزی را قبول کند که آن را مغایر اصلی از اصول اولیه عقلی، یا یکی از لوازم ضروری‌اش می‌داند. اما در معرفت علمی، بر خلاف ایمان، امور فقط و به واسطه اینکه متعلق علم باشند، مورد قبول قرار می‌گیرند (ژیلسون، ۱۳۷۱، ص ۶۵).

۶. تأثیر رفتار و میل بر عقل و اراده در شکل‌گیری پدیده ضعف اخلاقی: انسان شهوت‌پرست، روزبه‌روز کمتر قادر به استفاده از عقل و هوش می‌گردد. میل، او را در موضوع حسن و جمال فریب می‌دهد. حتی زیبایی او را از دیدن ناتوانیش در انجام تعهداتش نابینا می‌گرداند. و چون این انسان، قادر نیست که اشیا را چنان‌که هستند ببیند، از امعان‌نظر درباره آنها عاجز می‌شود. شتاب‌کاری او را از تفکر عمیق و قضاوت صحیح باز می‌دارد. شخص شهوت‌پرست، اراده را نیز مانند عقل از میان می‌برد (ژیلسون، ۱۳۹۴، ص ۵۴۳).

بررسی دیدگاه آکوئیناس از نگاه آموزه‌های اسلامی

الف. نقاط قوت: پیشرفت‌هایی در تقریر توماسی، نسبت به تقریر ارسطویی از آکراسیا

۱. دیدگاه آکوئیناس، در مقایسه با دیدگاه ارسطو، برخورد شایسته‌تری با نزاع درونی شخص آکراسیایی دارد. آکوئیناس معتقد است: خرد شما - تحت تأثیر اراده شما - به واسطه تمایلات متضاد تحریک می‌شود تا چیزی را به عنوان خوب (تحت یک توصیف) و نه بد (تحت توصیف دیگر) نشان دهد. به گونه‌ای که خرد دارای ذهنی دوگانه است. به نظر ارسطو، شهوت در قضیه صغرای قیاس خوب مداخله می‌کند؛ آن قیاس از رسیدن به نتیجه خود باز می‌ماند و به جای آن، قیاس آکراسیایی کامل می‌شود. این جایگزینی یک قیاس عملی، به جای دیگری، تقریباً به صورت مکانیکی پدیدار می‌شود. ظاهراً جایی برای نزاع درونی باقی نمی‌ماند. جودیت باراد کفایت تجربی شرح ارسطو را زیر سؤال برده و می‌گوید:

مسئله این است که شرحی که اصرار دارد صغرای یک قیاس عملی هرگز وجود نداشته یا به واسطه تمایل سرکوب شده، از تضاد اخلاقی سخنی به میان نمی‌آورد. ناتوانی در گنجاندن تضاد اخلاقی به عنوان یک ویژگی آکراسیا، غفلت از یکی از ویژگی‌های اساسی آن است (باراد، ۱۹۹۸، ش ۶۲، ص ۱۰۰).

۲. آکوئیناس بر خلاف ارسطو معتقد است: عمل آکراسیایی نهایتاً انتخاب می‌شود. او تمیزی را معرفی می‌کند: افراد آکراسیایی عمل می‌کنند «درحالی‌که انتخاب می‌کنند»، اما «از روی انتخاب» عمل نمی‌کنند (کنت، ۱۹۹۵، ص ۱۶۰).

در این تفکیک، توجه به تفاوت میان انسان‌های اخلاقی معمولی است که گاهی به جهت چیرگی امیال مرتکب خطای اخلاقی آگاهانه می‌شوند و افرادی که اساساً مبتلای به شرارت اخلاقی هستند. انسان عادی، به عنوان یک فاعل اخلاقی خطاکار هرگز از روی لجبازی و با برنامه قبلی و با افتخار، مرتکب گناه و پلشتی نمی‌شود، بلکه صرفاً در شرایطی که از اختیار برخوردار است، دچار سوء استفاده از قدرت انتخاب خود می‌شود. درحالی‌که انسان فاسد و شرور به عکس، «از روی انتخاب» مرتکب عمل زشت می‌شود؛ زیرا این‌گونه اعمال، اساساً در راستای اصول و اهدافی است که برای زندگی‌اش برگزیده است (سارنن، ۱۹۹۴، ص ۱۲۲).

ب. نقاط ضعف

۱. در بند چهارم گذشت که، توماس به معرفت انسان به همه خوبی‌ها و احکام اخلاقی، به عنوان مصادیق حقوق طبیعی تأکید می‌کند. این سخن، با رویکرد اخلاق اسلامی فاصله بسیار دارد. بر اساس آموزه‌های اسلامی، انسان با وجود بهره‌مندی از معرفت فطری به نیکی‌ها اولاً، به همه مصادیق آن

آگاهی ندارد. ثانیاً، گاهی همان موارد اصلی و کلی هم زیر غبار شهوات مدفون می‌گردد و نیازمند اشاره می‌گردد. وجه نیاز خرد انسانی، به وحی هم در همین دو نکته نهفته است. یکم: اشاره عقول و دوم: متمیم مکارم اخلاقی و تبیین مصادیق خفی و پیچیده احکام اخلاقی.

۲. در نسبت اراده با امر خیر: توماس می‌گوید: اگر امری به صورت بی‌قید و شرط خوب یا مطلوب باشد، اراده فرد طبیعتاً و ضرورتاً معطوف بدان می‌شود (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۶۷). به نظر می‌رسد، سور این قضیه نمی‌تواند موجه کلیه باشد، بلکه در اغلب موارد چنین است. اما اگر همچون آگوستین قائل به اختیارگرایی حداکثری باشیم، می‌توان موارد نقضی، که مصادیق آکراسیایی شدید هستند، برای این قانون در نظر گرفت.

۳. در نکته سوم، از رابطه اراده با معرفت می‌توان آیه مبارکه «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا» (نمل: ۱۴) را به عنوان نقض کلام توماس مطرح ساخت.

۴. برای شکل گرفتن یک رفتار ارادی، چندین موضوع لازم است: اول اینکه باید معرفت کافی درباره آن قوه و قسمت از فاعل اخلاقی، که فعل معینی تحت قدرتش رخ می‌دهد، وجود داشته باشد؛ یعنی باید بدانند که فعل بر اساس قوه شهویه است یا غضبیه و یا عاقله (ژیلسون، ۱۳۸۴، ص ۴۷۰-۴۷۲).

این به‌تنهایی کافی نیست. ممکن است انسان نسبت به قوه مبدأ صدور فعل خود، آگاهی داشته باشد، اما با وجود این معرفت، همچنان قادر بر کنترل فعل خود نباشد. مثلاً، فردی را در نظر بگیرید که کاملاً به مبدأ شهوانی میل خود، به تماشای یک فیلم معروف آگاهی دارد و می‌داند که این میل، نه به خاطر اطلاعات تاریخی، یا فلان تحلیل علمی درخشان موجود در فیلم، بلکه به جهت وجود چند صحنه مستهجن در آن است. با وجود برخورداری از این مبدأ تحریکی و استناد آن به قوه شهویه و قوه خیال هم راستای آن، چنین فردی باز هم انگیزه و عزم کافی برای خودداری و کف نفس از تماشای فیلم ندارد. بنابراین، چنین خودآگاهی نمی‌تواند برای بازدارندگی از وقوع ضعف اخلاقی مؤثر واقع شود.

نکته مهم اینکه چنانچه نظریه‌پردازی مانند آکوئیناس، بر کارآمدی این خودآگاهی‌ها و شناخت‌ها تأکید فراوان داشته باشد، به گونه‌ای که تحقق ضعف اخلاقی را به فقدان این دسته از آگاهی‌ها مستند سازد، عملاً، تحلیل و رهیافت وی، رویکردی شناختی خواهد بود.

باید توجه کرد که رویکرد غیرشناختی، بر این باور است که در موارد وقوع ضعف اخلاقی، فرد ممکن است با وجود برخورداری از همه آگاهی‌ها و توجه به این موضوعات، سرانجام موفق به کف نفس نشود. افزون بر این، اساساً بیت‌الغزل تحلیل انسان‌شناختی و معرفت‌الذات غیرشناختی این است

که سازوکار شکل‌گیری اراده در انسان، بر پایه عناصر صرف شناختی نادرست است. ما در مبادی شکل‌گیری اراده، با عناصر پررنگ و قدرتمند غیرشناختی از جنس امیال و عواطف و... روبه‌رو هستیم. نباید به‌هیچ‌وجه در تحلیل‌های خود، از آنها غفلت نمود.

۵. وی در نکته پنجم، متعلق ایمان را امور خردستیز معرفی می‌کند. این نگاه، از منظر اسلامی کاملاً نادرست است. دو نقد به این سخن وجود دارد:

در نقد مبنایی این دیدگاه باید گفت: ایمان از منظر اسلامی، هرگز در منطقه کور دید عقل قرار ندارد؛ کل فرایند ایمان، تحت هدایت عقل و بر اساس اصول عقلی پیش می‌رود و هرگز مفاد ایمان دینی عقل‌ستیز نیست. اما در نقد بنایی آن باید گفت: مطابق نگاه توماس، اگر فرد پس از ایمان آوردن، بر خلاف احکام دینی و الزامات ایمانی خود عمل کند، دچار ضعف اخلاقی نیست؛ زیرا برخلاف علم خود عمل نکرده است. بطلان این سخن، بدان میزان روشن است که اگر خود توماس به لازمه کلامش توجه کند، خطای آن را درمی‌یابد. قطعاً در موارد تخلف آگاهانه فرد از فرمان الهی، ما با مصداق آکراسیا روبه‌رو هستیم.

۶. آکوئیناس در نکته دوم از رابطه اراده با معرفت می‌گوید: «برای انجام فعل اخلاقی، صرف داشتن معرفت کافی نیست. دیگر اینکه، آدمی نمی‌تواند نسبت به فعلی که درصدد انجامش است یا وسائل، یا شرایط و غایت آن یکسره جاهل باشد».

هرچند علم به نتایج یا شرایط فعل بسیار خوب است، اما کافی نیست. نمونه روشن آن، پزشک متخصص ریه‌ای است که با وجود احاطه علمی به شرایط و زمینه‌های ایجاد بیماری‌های مزمن ریوی و نیز با وجود اشراف تخصصی به نتایج وخیم و پیامدهای ناگوار اعتیاد به دخانیات، خود به استعمال سیگارهای گران‌قیمت عادت کرده است. همچنین، قاضیان یا مریبانان فراوانی هستند که علی‌رغم آگاهی از پیامدهای انحطاط‌آور نقض قوانین و قواعد اخلاقی جامعه باز هم مرتکب آن می‌شوند.

۷. یکی دیگر از آرای آکوئیناس در بند ۳-۵، با این عبارت بیان شده است: «اجبار یا اکراه، در شرایط معینی، ارادی بودن افعال شخص را کاهش می‌دهد، همان‌گونه که پاره‌ای از انواع احساسات کنترل‌ناپذیر چنین اثری را بر جای می‌گذارند. به دیگر سخن، فعل ارادی دارای دو ضد است. فعل «اجباری» و فعل «غیر ارادی». فعل اجباری، ارادی بودن فعل را از بین می‌برد. ... از سوی دیگر، فعل «غیر ارادی» نقیض فعل ارادی است و فاعلی که دارای اراده نباشد، اخلاقاً مسئول افعالش نیست». منظور از احساسات کنترل‌ناپذیر چیست؟ ممکن است آکوئیناس دو مفهوم از این تعبیر ارائه کرده باشد:

الف. مفهوم احساسات کنترل‌ناپذیر، به معنای غیردقیق و اغراق‌شده: چنین فرضی اشکالی ندارد؛ زیرا عرف در موارد زیادی، دست به اغراق و بزرگ‌نمایی می‌زند. مانند اینکه درباره خشم شدید یک فرد عصبانی تعبیر می‌کند که «خشم غیرقابل مهار» آن مرد مانند اسبی سرکش و لجام‌گسیخته کار دستش داد. روشن است که این تعبیر استعاره‌ای، برای بیان شدت غضب مرد و انتقال حس و حال رخداد به مخاطب است

ب. مفهوم کنترل‌ناپذیری، به معنای دقیق کلمه: باید توجه کرد که هیچ پدیده انسانی، اختیاری نیست که کنترل‌ناپذیر باشد. ممکن است یک اشتباه موجب شکل‌گیری این تصور خطا در ذهن فرد شود. این فرض که امری از جهت ابتدا، تحت تسلط و مهار اسان باشد، اما از ناحیه ادامه و انتهای آن چنین نباشد، مانند اینکه انسان خود را عامدانه در ابتدای یک سطح صیقلی شیب‌دار قرار دهد و در ادامه، نتواند تعادل خود را حفظ کند و سقوط کند. در اینجا ممکن است، تصور شود سقوط این فرد غیراختیاری بوده است. اما واقعیت این است که این عمل، هم منتسب به اراده وی است؛ زیرا اساساً اعمال اختیاری بر دو نوع هستند: افعالی که مستقیماً خود عمل تحت تصرف انسان قرار می‌گیرد؛ افعالی که عمل به صورت غیرمستقیم و از ناحیه مقدماتش مورد مباشرت انسان واقع می‌شود.

بسیاری از افعال قسم دوم، که ابتدائاً برای فرد قابل کنترل هستند، ولی در ادامه و انتهای کار قابل مهار برای وی نیستند، از این دسته دوم هستند که فرد، فقط بر مقدمات عمل اختیار دارد و نسبت به مراحل بعدی، آن کنترلی ندارد. روشن است که به این قسم از رفتارها، نمی‌توان غیراختیاری اطلاق نمود.

نتیجه مهم این تحلیل اینکه چنین اعمالی از میزان مسئولیت فردی که مرتکب خطای اخلاقی شده است، نمی‌کاهد. او باید نسبت به مقدمات شکل‌گیری، احساس شدید خود کنترل و مهار اعمال می‌کرد

نتیجه‌گیری

۱. مقایسه آگوستین و آکوئیناس: یکی از نتایج اختلاف نگاه آگوستین و رهیافت توماسی به جایگاه عقل و رابطه اعمال عقلانیت و اراده‌ورزی، در پذیرش و رد آکراسیای شدید ظاهر می‌شود. آگوستین، نه تنها آکراسیای شدید را می‌پذیرد، بلکه برای تحقق تاریخی آن هم آدرس روشنی از خود می‌دهد. اما آکوئیناس، همسو با ارسطو به انکار آن می‌پردازد. در الگوی آکوئیناس، هنگامی که شما عملکرد آکراسیایی دارید، در آن لحظه، آن را خوب می‌دانید. به همین دلیل، شرط فوق

برآورده نشده است؛ بنابراین، تبیین توماسی نمی‌تواند به مورد شخصی پردازد که آکراسیایی عمل می‌کند؛ بدان جهت که از شرارتِ عملِ خود لذت می‌برد؛ زیرا که آکوئیناس مانند آگوستین، رویکرد اختیاری قوی به آزادی اراده اتخاذ نمی‌کند.

دلیل اینکه آکوئیناس، نسخه ضعیف‌تری از اختیارگرایی را برمی‌گزیند، این است که به عقیده او اراده تا حد بیشتری - نسبت به عقیده آگوستین - تحت هدایت خرد قرار دارد. اگر عاقله چیزی را به‌عنوان خوب به اراده ارائه کند، اراده خواهان آن خواهد بود. البته این بدان معنا نیست که اراده برده عاقله است و به صورت خودکار، فرامین او را انجام می‌دهد؛ زیرا اراده می‌تواند عاقله را مجبور به بازنگری در احکام خود کند.

آگوستین آکراسیای شدید را ممکن می‌داند؛ زیرا در واقع از طریق بازتعریف اراده فاسد انسان، ارتباط بین آنچه را انسان در لحظه عمل خوب می‌داند و آنچه که اراده در آن لحظه، مایل به انجام آن است، می‌شکند. از آنجاکه اراده فاسد است، نمی‌تواند به درستی در معرض تعقل باشد و در تیررس عاقله نیست. بنابراین، اراده در انتخاب خود، بر خلاف عقل، با هیچ مانعی روبه‌رو نمی‌شود (کنت، ۱۹۹۵، ص ۱۶۰؛ سارنن، ۱۹۹۴، ص ۱۲۲).

۲. اشکال عمده نظریه آگوستین: همچنان‌که ملاحظه شد، تحلیل آگوستین از ضعف اخلاقی شدیداً تحت تأثیر اعتقاد وی، به آموزه مسیحی گناه ذاتی می‌باشد. نخستین اشکال این مطلب، اینکه بسیاری از افراد، مبنای الهیاتی وی را که بر بنیاد ایمان مسیحی شکل گرفته است، نمی‌پذیرند؛ زیرا شاهد تجربی قابل قبولی آن را تأیید نمی‌کند. ثانیاً، این آموزه، بی‌تردید به جبرانکاری و سلب مسئولیت اخلاقی از فرد خطاکار و گناه‌کار منتهی می‌شود. بر اساس آموزه‌های اسلامی، انسان از اختیار برخوردار است. این رهیافت هم با پذیرش نصاب آزادی اراده که برای کمال‌طلبی لازم است، ناسازگار است و هم با اعتقاد به عدل الهی.

۳. اشکال عمده نظریه آکوئیناس: تحلیل آکوئیناس از ضعف اخلاقی، دارای کاستی‌هایی است که ناشی از تحلیل ناقص وی از سازوکارهای شکل‌گیری فعل ارادی در انسان می‌باشد. اولاً، تحلیل بیش از حد عقل‌باورانه وی، امکان تبیین آکراسیای شدید را از وی سلب می‌کند. ثانیاً، در دیدگاه اسلامی، ضعف اخلاقی براساس تبیین تأثیر تصورات غلط و تصدیق‌های نادرست در ساحت شناختی و نیز نقش جهت‌گیری‌های نادرست امیال و عواطف در ساحت هیجانی و آسیب‌ها و نواقص مهارتی مانند عادات سوء و ناتوانی‌های نهادینه‌شده در ساحت رفتاری تبیین می‌گردد که بیانگر لزوم رهیافت جامع انسان‌شناختی و حیوانی به تحلیل پدیده ضعف اخلاقی است.

منابع

- ابن فهد حلی، احمد بن محمد، ۱۴۲۰ق، *عده الناعمی و نجاح الساعی*، قم، مؤسسه معارف اسلامی.
- استراترن، پل، ۱۳۷۸، *آشنایی با آگوستین قدیس*، ترجمه شهرام حمزه‌ای، تهران، نشر مرکز.
- آگوستین، سنت اورلیوس، ۱۳۸۰، *اعترافات*، ترجمه سایه میثمی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ____، ۱۳۹۲، *شهر خدا*، ترجمه حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- بورک، ورنون، ۱۳۷۸، «اندیشه و آثار توماس آکوئیناس»، *کیهان اندیشه*، ش ۸۴، ص ۱۶-۳۷.
- ژیلسون، اتین، ۱۳۷۱، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، گروس.
- ____، ۱۳۸۴، *تومیسیم*، ترجمه ضیاء الدین دهشیری، تهران، حکمت.
- شیدان‌شید، حسینعلی، ۱۳۸۸، *عقل در اخلاق*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- یاسپرس، کارل، ۱۳۶۳، *آگوستین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- Thomas Williams, 1993, *Introduction*, in: Augustine, Aurelius, St. On Free Choice of the Will, Indianapolis: Hackett.
- Crosby, John, F.2000, *How Is It Possible Knowingly to Do Wrong?*, American Catholic Philosophical Quarterly, Vol. 74.
- Terrence M. Penner, 1990, *Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of Will*, Canadian Journal of Philosophy, Vol 16.
- Atkinson, R. F., 1969, *Conduct: An Introduction to Moral Philosophy*, Macmillan.
- Hardon, John, Meaning of Virtue in S.T. Aquinas, Catholic book News letter, Vol.2. No1.
- Pang-White, Ann A, *Augustine, 'Akrasia,' and Manichaeism*, American Catholic Philosophical Quarterly, Vol. 77. No 2.
- Kent, Bonnie, 1995, *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington, Catholic University of America Press.
- Saarinen, Risto, 1994, *Weakness of the Will in Medieval Thought: From Augustine to Buridan*, Leiden, E. J. Brill.
- Thero, Daniel P, 2006, *Understanding Moral Weakness*, Amsterdam-NewYork, Rodopi B.V.
- Harrison, Simon, 2006, *Augustine's Way into The Will: The Theological and Philosophical Significance of De Libero Arbitrio*, Oxford University Press.
- MacDonald, Scott, and Stump, Eleonore (eds.), 1998, *Aquinas's Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, Cornell University Press.
- Finnis, John, 1998, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Flannery, Kevin, 2001, *Acts Amid Precepts: The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas' Moral Theory*, Washington, Catholic University of America Press.
- Bonner, Gerald, 2007, *St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*, Catholic University of America Press.