

ادراک حسی، تخیل و حافظه در نظام فکری آگوستین

*سیدمصطفی شهرآیینی

چکیده

آگوستین مانند هر فیلسوف مسیحی دیگری در سده‌های میانه، اولین و اصلی‌ترین دغدغه‌اش نه فلسفه‌ورزی بلکه دین‌داری است. روشن است که آنچه در دین اصل است ایمان به خداست نه شناخت نظری او؛ اما برای هر دین‌داری بایسته است که در پی شناخت نظری نیز برآید تا بتواند از آنچه بدان گرویده، دفاع کند. آگوستین به پیروی از نوافلاطونیان بر آن است که شناخت خداوند از توان بشر بیرون است، اما نظر به اینکه خداوند آدمی را بر صورت خویش آفریده است (سفر تکوین، ۱:۲۶)، بهترین راه برای خداشناسی، شروع از خودشناسی است. اما برای خودشناسی نیز باید از شناخت حسی بی‌اغازیم و مرتبه به مرتبه به سوی تخیل و حافظه و عقل پیش برویم. آنچه در این مقاله در مدنظر نویسنده بوده، بازنمایاندن جایگاه ادراک حسی، تخیل، حافظه، فراموشی و یادآوری در نظریه معرفت آگوستین است که در این میان، به استفاده آگوستین از افلاطون و نوافلاطونیان نیز پرداخته‌ایم و کوشیده‌ایم تا نوآوری‌های او را در این زمینه‌ها نیز بازنماییم.^۱

واژه‌های کلیدی: نفس، ادراک حسی، حافظه، تخیل، فراموشی، یادآوری

^۱ مقاله پیش‌رو در قالب «یک کتاب در یک مقاله» بر اساس کتاب *فلسفه ذهن آگوستین* به نگارش درآمده است. کتاب شامل هفت فصل است که به ترتیب عبارتند از: (۱) آگوستین فیلسوف (۲) نظریه نفس آگوستینی، (۳) ادراک حسی، (۴) تخیل، (۵) حافظه، (۶) اندازه‌گیری زمان و (۷) روان‌شناسی علم بشری؛ ما در این مقاله بحث خود را بر پنج فصل کتاب متمرکز کرده‌ایم و از آوردن بیشتر مطالب دو فصل پایانی به جهت حفظ وحدت موضوع در مقاله و نیز عدم تناسب بیشتر مباحث مطرح در آن دو فصل با ذهنیت مخاطبان فارسی‌زبان چشم پوشیده‌ایم. نویسنده مقاله امیدوار است بتواند در آینده نزدیک این کتاب را که بسیاری از خاستگاه‌های فلسفه اوایل دوره مدرن به‌ویژه، اندیشه دکارت را در آثار اصلی آگوستین به روشنی بازمی‌نماید، به فارسی برگرداند. گفتنی است تمامی ارجاعات به آثار آگوستین بر اساس متن اصلی است که بنا به توضیح نویسنده کتاب، شماره صفحه و شماره بند در مجموعه آثار آگوستین، در مد نظر بوده است.

آگوستین تنها دو چیز را شایسته پژوهش فلسفی می‌داند: خدا و نفس؛ شناخت خداوند، شناخت آفریدگار آدمی و مبدأ اوست و شناخت نفس نیز که همان خودشناسی است و شکاف میان این دو گونه شناخت در فلسفه آگوستین بیش از آنکه امری واقعی باشد چیزی ظاهری است (Soliloquia, ۱.۷).^۱ آگوستین در قول به این مطلب از دو سرچشمه متأثر است: افلوپین که درون‌نگری^۲ را با تأمل دربارهٔ اَحد یکی می‌داند (Enneads, ۶.۹.۷.۳f) و دیگری از تعالیم کتاب مقدس که در آن آمده است که «خداوند آدمی را به صورت خویش آفریده است» (Genesis, ۱:۲۶f). اما باید توجه داشت که آگوستین مانند افلوپین، خودشناسی را با شهود اَحد در هم نمی‌آمیزد. برای افلوپین ذهن و نفس آدمی هرچند با اَحد یکی نیست از مصادیق الهی اقایم سه‌گانه به‌شمار می‌آید که به‌معنایی، جدای از اَحد نیست، اما برای آگوستین این پیوستگی میان خدا و انسان پذیرفتنی نیست؛ چراکه خداوند دگرگونی‌ناپذیر است در حالی که آدمی و حتی عقل او را با دگرگونی سرشته‌اند (Confessions ۷. ۱۶). از نظر آگوستین شناخت عقلی خداوند (خداشناسی) تنها شناختی جزئی می‌تواند بود (Ibid. ۱۳. ۱۲) که آن هم تنها در صورتی به‌دست آمدنی است که در شناخت خویش (خودشناسی) به راه درست رفته باشیم (De Vera Religione, ۷۲; Sermones, ۳۳۰.۳). درست است که خدا در ما حضور دارد اما شناخت خدا جز به‌صورت جزئی و از راه خودشناسی میسر نیست. هرچند آگوستین میان تلاش برای خودشناسی و کوشش در راه خداشناسی مرزی نمی‌شناسد، میان شناخت نفس و کوشش برای ژرف‌کاوی در جوهر الوهی از رهگذر این شناخت مرز آشکاری می‌گذارد.

^۱ دربارهٔ ارجاعات درون‌متنی صورت گرفته در مقاله، گفتنی است که تقریباً همهٔ ارجاعات (جز چند مورد) به آثار خود آگوستین و بر اساس کتاب فلسفه ذهن آگوستین (Augustine's Philosophy of Mind) است که دربارهٔ این اثر و نویسنده‌اش در یادداشت‌های پایانی مقاله توضیحات لازم آمده است و مشخصات کتاب‌شناسی آن نیز در بخش منابع مقاله درج شده است. از اینرو، در تمامی ارجاعات به‌جای آوردن نام نویسنده، سال نشر و شمارهٔ صفحه یا صفحات ارجاع، به‌پیروی از متن اصلی، نام کتاب، شمار، فصل و شماره صفحه درج شده است؛ در خصوص نام کتاب‌های آگوستین، به پایان مقاله مراجعه شود.

^۲ introspection

آگوستین مانند فلاسفه افلاطونی و رواقیان، عالم واقع را دارای نظامی می‌داند که در آن خداوند و آدمی هر کدام جایگاه ویژه خود را دارند اما از ویژگی‌های اندیشه او این است که به مسائل روانی آدمی فارغ از هرگونه لوازم وجودی آنها و تنها از رهگذر توضیح فعالیت‌های ادراکی و شناختی او نزدیک می‌شود. آنچه در معرفت‌شناسی دوره یونانی-رومی اولویت داشت، یعنی رابطه میان ذهن و ساختار عالم واقع، برای آگوستین مطرح نیست. به این ترتیب، روان‌شناسی یا همان علم‌النفس آگوستین، دست کم تا آنجا که به فعالیت‌های عقلانی انسان مربوط می‌شود، دانش مستقلی است؛ به این معنا که برای دانستن دیدگاه‌های او درباره حیات عقلانی انسان، نیازی به دانستن هیچ مفهوم بنیادی درباره نظام هستی نیست. هم مواد خام شناخت و هم انگیزه لازم برای فهم آن را می‌توان در درون نفس یافت بی‌آنکه نیازی به فرض گرفتن مرجعی بیرونی در کار باشد (Dihle, ۱۹۸۲: ۱۲۵f.).

با این همه، پژوهش آگوستین درباره مسائل نفس در چهارچوب اصطلاحات و مقولات سنتی صورت می‌گیرد تا جایی که مسائل او همان مسائلی است که برای دانشجویان فلسفه یونانی-رومی کاملاً آشناست. از جمله این مسائل می‌توان به نمونه‌های زیر اشاره کرد:

۱. خاستگاه یا سرچشمه نفس چیست؟
۲. آیا نفس جوهری مادی است؟
۳. چرا نفس در بدن تجسم می‌یابد؟
۴. آیا تجسم نفس در بدن به دست خداوند است؟ امری جبری است؟ یا در اختیار ماست؟
۵. هم‌زیستی نفس و بدن چگونه ممکن است؟ این امر چه تأثیری بر نفس می‌گذارد؟
۶. آیا نفس میراست یا نامیرا؟
۷. رابطه نفس با خدا چیست؟
۸. پس از مرگ و جدایی نفس از بدن چه بر سر نفس می‌آید؟

شایان یادآوری است که آگوستین با دیدگاه‌های پیشینیان خود در پاسخ به این پرسش‌ها هم آشنایی کامل داشته است. علم‌النفس موضوعی پیچیده و دشواری است که آگوستین احساس می‌کرد در پاره‌ای از مسائل این علم به یقین رسیده است که از جمله آنها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

۱. نفس جوهر مخلوقی است نه اینکه پاره‌ای از جوهر الوهی باشد؛

۲. نفس جوهری غیرمادی است؛

۳. نفس جاودانه و دگرگونی‌ناپذیر است؛

۴. تجسم نفس در بدن به دلیل ارتکاب گناه در مرتبه وجود پیشینش نیست.

آگوستین در مسائلی مانند دو پرسش زیر، مردد بود و موضع‌لاادری داشت:

۱. آیا نفوس به صورت فردی و به تناسب پیدایش زندگی‌های جدید

آفریده می‌شوند یا آنکه خداوند آنها را از پیش آفریده و در زمانی

که مناسب می‌داند روانه بدن‌هایشان می‌کند؟

۲. تصور ما از نفوس دیگران چگونه است؟

این چکیده‌ای بود از آنچه آگوستین در علم‌النفس خویش در پی پژوهیدن آنهاست. آگوستین در همه عمر سرگرم فلسفه‌ورزی بود و این نکته از آثار انبوهش به خوبی نمایان است. اما با این همه، هیچ‌گاه نتوانست دستگاه فلسفی ساخته و پرداخته‌ای پدید آورد که البته این امر در میان فلاسفه قدیم چیز نامتعارفی نبوده است و شاید حتی این سخن را به معنایی، بتوان درباره افلاطون هم گفت. آنچه درباره آثار آگوستین گفتنی است اینکه او بسیار کم به مسائل فلسفی محض می‌پردازد و بیشتر آثارش در واکنش به احوال شخصی خودش، اوضاع کلامی و سیاسی حاکم بر کلیسا نگاشته شده است. اگرچه آگوستین میان ابعاد کلامی و فلسفی اندیشه خویش تمایزی نمی‌گذارد، اندیشه‌اش بر پایه مفاهیم بنیادین خاصی است. او از سویی، نمایندگان سنت یونانی-رومی را فیلسوف می‌نامد و از دیگر

سو، مسیحیت را یگانه فلسفه راستین می‌شمارد. او سعادت را همانا تحقق حکمت^۱ می‌داند که آن هم تنها در آخرت به دست آمدنی است. آگوستین /روس افلاطونی را با عشق به حقیقت و همان حکمت یکی می‌گیرد و برای او رسیدن به سعادت جز از راه شناخت کامل حقیقت میسر نیست.

آگوستین آغاز شناخت را گردن نهادن به اعتبار وحی الهی و آموزه‌های کتاب مقدس می‌داند. ایمان به خودی خود گونه‌ای بصیرت عقلی است اما عقل بشر نیز بالطبع خواهان رسیدن به بالاترین فهم ممکن از امور ایمانی است و تا آنجا که ایمان دینی و معرفت یکی است، می‌توان معرفت را بر جای ایمان نشاناند اما در آخرت این معرفت است که یک‌سره جای ایمان را می‌گیرد. چیزی که هست تا در این دنیا به سر می‌بریم رسیدن به مراتب عالیّه کمال اخلاقی بیش از آنکه به حوزه شناخت مربوط باشد در قلمرو اراده جای می‌گیرد. در واقع، در معرفت‌شناسی آگوستینی عنصر اصلی و ذاتی همه اعمال روان‌شناختی، اراده است. اراده در همه مراتب شناختی اعم از ادراک حسی، حافظه، و تخیل اصل و اساس همه چیز است. در اندیشه آگوستین، اراده در همه اعمال شناختی نقشی محوری داشته و مکمل آنهاست. نفس برای آگوستین چیزی نیست مگر انسجام توانایی‌های نفسانی حافظه، فاهمه، تخیل، و اراده که این انسجام و همکاری میان این توانایی‌ها ویژگی همه انسان‌هاست.

ادراک حسی

آگوستین در بحث از ادراک حسی به همان مسائلی می‌پردازد که فلاسفه یونان بدان سرگرم بودند و البته در بسیاری مباحث نیز دیدگاه‌های آگوستین هنوز در فلسفه ذهن جدید مطرح است. او می‌پذیرد که در ادراک حسی میان امر بیرونی و اندام‌های حسی ما رابطه دوسویه‌ای در کار است به گونه‌ای که تأثیرات امور بیرونی بر اندام‌های حسی سبب تغییرات اندام‌شناختی در بدن ما می‌گردد. آگوستین ادراک را امری روان‌شناختی می‌داند که از برهم‌کنش‌های میان عین و ذهن در ما پدید می‌آید و آنچه در آثار آگوستین درباره

^۱ *Sapientia*

ادراک حسی می‌بینیم، کوششی است که در راه تبیین نحوه این برهم کنش‌ها و چگونگی حصول ادراک در ذهن انجام داده است.

پیش از آگوستین، سخن‌های بسیاری در تبیین ادراک حسی و نحوه تحقق آن گفته بودند که از جمله، می‌توان به دیدگاه پزشکان اسکندرانی اشاره کرد. آنان بدن آدمی را دارای دستگاه عصبی می‌دانستند با لوله‌هایی عصبی که از مغز شروع شده و تا اندام‌های حسی ادامه دارد و تأثیرات امور بیرونی بر اندام‌ها را به مغز می‌رساند. آگوستین همین دیدگاه را پذیرفته و بسط می‌دهد. او این لوله‌ها را به خیابان‌ها و جاده‌ها و اندام‌های حسی را به دروازه‌ها و در و پنجره‌های بدن ما به‌روی عالم بیرون تشبیه می‌کند که پیام‌های حسی از راه اندام‌های حسی وارد بدن ما می‌شود و با گذشتن از جاده‌ها و خیابان‌هایی به نام لوله‌های عصبی به مغز می‌رسد. اما نباید از نقشی که حافظه در فرآیند ادراک حسی دارد، بی‌خبر ماند. حافظه حلقه ضروری ارتباط میان انگیختارهای حسی و حرکات ارادی برخاسته از آنها در بدن است. هر جای دستگاه عصبی از مغز گرفته تا لوله‌های منتهی به اندام‌های حسی، آسیب ببیند، ممکن است احساس، حافظه، و حتی حرکات بدنی مختل گردد. این امر درباره آسیب‌دیدگی اندام‌های حسی نیز درست است. به این ترتیب، روشن است که آگوستین ادراک حسی را بر پایه فیزیولوژی تبیین می‌کند که در اینجا تأثیر سنت فلسفی کهن یونانی-رومی به‌خوبی پیداست.

سرشت فعال ادراک حسی

در ادراک حسی، به‌نظر آگوستین، تعامل میان نفس و بدن، اصل است. ادراک حسی امری فعال و نه انفعالی محض است چراکه قصد ذهنی فاعل هم در آن دخیل است؛ البته اگر این بُعد ذهنی در ادراک حسی غلبه کند ادراک حسی رنگ توهم به‌خود می‌گیرد اما در حالت عادی این انگیزه ذهنی در ارتباط کامل با ادراک حسی، واقعی است. انگیزه ذهنی فاعل در ادراک حسی از مغز سرچشمه می‌گیرد و از راه لوله‌های عصبی به اندام‌های حسی می‌رسد و تعیین می‌کند که ادراک حسی به چه چیزی در بیرون تعلق بگیرد و آن‌گاه است که اندام‌های حسی آن چیز را حس می‌کنند. ادراک حسی امری

جسمانی/نفسانی است که اندام‌های حسی، ابزار جسمانی این ادراک به‌شمار می‌آید. ادراک حسی با این حساب، هم انفعال است و هم فعالیت؛ به این معنا که سهم نفس در ادراک همان انگیزهٔ ذهنی فاعل است که بسیار تعیین‌کننده است تا جایی که گویی، افسار اندام‌های حسی به‌دست نفس است.

پیوند میان ادراک حسی، حافظه، و تخیل

ادراک حسی امری است که در زمان و مکان رخ می‌دهد و از این‌رو، هم‌چون زمان و مکان، تا بی‌نهایت قسمت‌پذیر است. اما با این همه، ادراکات ما از نوعی استمرار زمانی-مکانی برخوردارند به‌گونه‌ای که می‌توان در پیوستار واحدی برای آنها قبل و بعد فرض کرد. ادراک حسی این پیوستگی را وام‌دار تخیل است. اگر قرار باشد آنچه اندام‌های حسی از بیرون می‌گیرند به‌صورت امر واحد و پیوسته‌ای به ادراک ما درآید، این مهم بی‌یاری تخیل، شدنی نیست؛ چرا که هر احساسی - هر اندازه کوچک و کوتاه - از آنجا که زمانی/مکانی است، بی‌گمان، آغاز و پایانی دارد که این دو غیر هم‌دیگرند و با هم جمع نمی‌شوند. با این حساب، تنها به‌یاری حافظه و تخیل است که میان ادراکات متعدد از هر امر بیرونی وحدتی برقرار می‌شود و نیاز ما به قوهٔ خیال و حافظه نه دربارهٔ ادراکات گذشته، که در حین هر ادراکی است و این امر تا آنجا حیاتی است که اگر تخیل و حافظه از کار بازایستند تو گویی، ادراک حسی از کار باز ایستاده است و عالم درون و بیرون، هر دو، شکلی دیگر به‌خود می‌گیرند و شاید بهتر باشد بگوییم همه‌چیز در بی‌شکلی و دگرگونی محض غوطه‌ور خواهد ماند.

ادراک حسی و قوهٔ حکم (حس درونی)

باید توجه داشت که پس از تحقق ادراک حسی در مرحلهٔ اندام‌های حسی، این ذهن است که به داوری دربارهٔ آنها می‌پردازد و درباره‌شان حکم صادر می‌کند؛ برای نمونه، با چشم رنگ‌ها را می‌بینیم اما این ذهن است که آنها را با اوصاف زرد، سرخ، آبی، و مانند اینها دسته‌بندی می‌کند و روشن است این کار از چشم برنمی‌آید. آگوستین قوهٔ حکم و داوری ذهن را هم‌چون نور ذهن یا نفس می‌داند که در هر ادراکی حضور دارد و ممکن است با

به‌خطارفتن اندام‌های حسی یا درست کار نکردن دستگاه عصبی، این نور نیز راه را به‌خطا برود. این نور را باید از خود عقل بازشناخت چرا که آن مشترک میان انسان و حیوانات است. تنها تفاوت آدمی با حیوانات در ادراک حسی در این است که او می‌تواند از سرِ اختیار به احساس خود تن داده یا از پذیرش آنها سرباززند. آنچه هست اینکه نقش اراده در احساس، مستقل از قوهٔ عقل و بیشتر مانند نقشی است که اراده در رفتارهای هیجانی دارد. در اینجا چنین می‌نماید که آگوستین از مفهوم ارسطویی «حیوان ناطق» دربارهٔ انسان به مفهوم رواقی «حیوان انتخاب‌گر» روی آورده است.

آگوستین توانایی داوری دربارهٔ احساسات را حس درونی می‌نامد؛ حس درونی، مشترک میان انسان و حیوانات، و همان چیزی است که اداره‌کنندهٔ حواس است. این حس گرچه خودش معرفت نیست واسطه‌ای ضروری است که از رهگذر آن، داده‌های حسی به معرفت می‌انجامند. آگوستین میان احساس، حس درونی، و معرفت تمایز می‌گذارد. به‌نظر او تنها ما انسان‌ها می‌توانیم متعلقات هر کدام از حواس را به‌صورت جداگانه بشناسیم و حیوانات از این کار ناتوانند چرا که این، کار عقل است. وانگهی، ما از خود احساسات‌مان نیز آگاهییم که این نیز امری بیرون از دایرهٔ حواس است چون حواس خود را درک نمی‌کنند.^۱ علم به فعالیت یا عدم‌فعالیت حواس، کارِ حس درونی است که حیوانات نیز از این علم بهره‌مندند چرا که آن پیش‌شرط هر حرکت و زمینه‌ساز پیدایش انگیزهٔ هر حرکتی در حیوانات است. حس درونی، برتر از حواس پنج‌گانه و ناظر بر آنهاست.^۲

ادراک حسی، خطا، صورت خیالی، شناخت ما از عالم بیرون

هنگامی که چیزی به ادراک حسی درمی‌آید، از چیزی در بیرون از خود آگاه شده‌ایم. هرچند ساختار حواس ما و محسوسات بیرونی مستقل از هم‌دیگرند در ادراک حسی میان آنها نوعی تماس برقرار می‌شود. حس ابزار نفس برای دسترسی به محسوسات است و

^۱ شبیه به این مطلب را ابن سینا در *اشارات* در اثبات تجرد نفس در مقام یکی از دلایل می‌آورد.

^۲ به نظر می‌رسد که مراد آگوستین در اینجا از حس درونی همان حس مشترک ارسطویی است؛ چرا که در جایی تصریح می‌کند که حس درونی پیوند دهندهٔ همهٔ حواس به هم‌دیگر است.

پیش از وقوع احساس هم در نزد ما حاضر است؛ یعنی این گونه نیست که حس را محسوسات در ما پدید بیاورند. پرسشی که در اینجا برای آگوستین مطرح است این است که ماهیت احساس چیست؟ و به هنگام احساس چگونه میان حواس ما و امور بیرونی تعامل برقرار می‌شود؟ پاسخ آگوستین به این پرسش که از پیچیدگی خاصی هم برخوردار است، در تبیین او از ادراک حسی محوریت دارد. آگوستین هم‌چون بیشتر فلاسفه پیش از خود بر آن است که عالم محسوس دچار دگرگونی است و حتی دمی روی ثبات و قرار را به‌خود نمی‌بیند تا جایی که شاید بتوان گفت اصلاً نیست. با این حساب، اصلاً شناخت عالم محسوس ناممکن است چرا که شناخت با دگرگونی نمی‌خواند. برای آگوستین شناخت محسوسات در مقام محسوسات، ممکن نیست و نباید از حواس، چشم داشته باشیم که حقیقت محض را بر ما بنمایانند. عالم معقول در برابر عالم محسوس مانند حقیقت در برابر حقیقت‌نماست و تو گویی، محسوس، تصویری از معقول است. محسوس تنها متعلق عقیده است و معرفت تنها به معقولات تعلق می‌گیرد.^۱ خطا از نظر آگوستین زمانی روی می‌دهد که چیز نادرستی را هم‌چون درست تصدیق کنیم. او نیز مانند افلاطون و اپیکوریان بر آن است که حواس، فی‌نفسه خطاناپذیرند و این ربطی به خطاکاری ما در ادراک حسی ندارد. خطا کارِ نفس است و در مرحله‌ی داوری درباره‌ی محسوسات واقع می‌شود که پیش از این آوردیم؛ یعنی اگر در این داوری شتابزده عمل کنیم بی‌گمان، به دام خطا درمی‌افتیم.

آگوستین در اینجا میان دو گونه شناخت فرق می‌گذارد: یکی شناخت حقایق جاودان و سرمدی^۲ و دیگری شناخت امور دگرگونی‌پذیر و دنیوی^۳؛ که شناخت نوع دوم برای گذران زندگی هرروزه بایسته است (De Trinitate, ۱۲. ۱۶f). حتی اگر بیشتر اوقات راه را به خطا می‌رویم بازهم شکاکیت نوع آکادمی و فراگیر پذیرفتنی نیست؛ چرا که در نظر آگوستین، خطا و حقیقت پیش‌فرض هم‌دیگر و در واقع، دو روی سکه‌ای واحدند که بی‌هم‌دیگر معنا ندارند. اصولاً خطا هنگامی رخ می‌دهد که حقیقتی در کار باشد و ما

^۱ تأثیر افلاطون در این جا به خوبی روشن است.

^۲ Sapientia
^۳ Scientia

چیزی غیر از آن را با حقیقت اشتباه بگیریم. آگوستین حواس را تا حدودی اعتمادپذیر می‌داند و بر آن است ما به یاری حواس بسیاری چیزها را درمی‌یابیم و از جمله، می‌دانیم که زمین و آسمان آفریده خداست و دربارهٔ امور تاریخی و جغرافیایی هم که می‌توان بر گواهی دیگرانی که آن را به حس دریافته‌اند، اعتماد کرد. این همان شناخت نوع دوم (*Scientia*) است که به باور آگوستین تنها به تصاویر چیزها و نه به خود آنها تعلق می‌گیرد. آگوستین بر آن است که ما حتی دربارهٔ بوها و مزه‌ها هم هرگز به خود چیزها دسترسی نداریم. با این حساب، اگر متعلق ادراک حسی تصاویر چیزها و نه خود آنها باشد در این صورت، آنچه به حس درمی‌آید نباید و اصلاً نمی‌تواند جسمانی باشد.^۱ آگوستین در این باره، مانند ارسطو بر آن است که ادراک حسی جز توانایی درک صورت چیزها به گونه‌ای جدا از ماده آنها، نیست (Aristotle, *De anima*, ۴۲۴a ۱۷ff.). دلیل این امر هم از این نکته روشن است که ما اندازهٔ واقعی چیزها را در حس بینایی درک می‌کنیم در حالی که اگر ادراک حسی، جسمانی می‌بود ادراک اندازهٔ واقعی چیزهای بیرونی با توجه به اندازهٔ مادی ذهن ما ناممکن می‌بود. اما آنچه هست ماهیت تصاویر غیرمادی متعلق احساس ما بر خود آگوستین هم (دست کم، به خوبی) روشن نیست. در ادراک حسی آنچه درک می‌کنیم تصاویر^۲ چیزها است که او آنها را صور^۳ می‌نامد و آن‌گاه دو گونه صورت را از هم باز می‌شناسد: صورت شیئی ادراک شده^۴ و صورت ایجادشده در حس^۵؛ که این تمایز، بیشتر مفهومی است تا آنکه واقعی باشد. برای این تمایز آگوستین مثال مهر و نقش آن بر روی موم را می‌آورد (۳. ۱۱). *De Trinitate*). وقتی مهری را بر تکه مومی بزینم نقشی که از مهر بر روی موم می‌ماند هم اثر مهر است و هم اثری که مهر در موم پدید آورده است. غیر از این صورت دومی، دو صورت دیگر نیز از آن صورت نخستین – البته به‌انفعال محض – یکی در حافظه و دیگری در ذهن نقش می‌بندد. پس با این حساب، در

۱۶. آگوستین در این قول که متعلق احساس غیر مادی است از اپیکوریان و رواقیان دور و به ارسطو نزدیک می‌شود.

^۲ likenesses

^۳ forms(formae)

^۴ the form of the perceived object

^۵ the form induced in the sense

فرآیند احساس تا چیزی از اندام‌های حسی وارد شده و به‌اندیشه درآید چهار مرحله را پشت سر می‌گذارد (Ibid. ۱۱.۱۶).

ادراک حسی برای آگوستین، ادراک از راه صورت است و در این کار تنها عقل است که مداخلیت تام دارد؛ چرا که صورت به‌حس در نمی‌آید. اصولاً امور مادی از آن روی به ادراک درمی‌آیند که تحت صورت قرار می‌گیرند. آنها این ویژگی و نیز وجودشان را وام‌دار مُثُل^۱، عقول^۲، یا همان ایده‌ها^۳ هستند. مُثُل در ذهن خدا هستند و ما چون به آنها دسترسی داریم می‌توانیم به درستی یا نادرستی ادراکات حسی‌مان پی ببریم. در واقع مُثُل، سنجۀ ما برای داوری دربارهٔ ادراکات حسی است.

حیوانات می‌توانند انبوهی از تجربیات حسی داشته باشند و از این تجربه‌ها در رفتار غریزی‌شان بهره بگیرند. آنها توان یادآوری، بازشناسی چیزها از هم‌دیگر، و نیز پیش‌بینی را دارند اما زنهار که بتوانند چیزی را به‌خاطر بسپرنند یا تخیل کنند چه رسد به اینکه به مقایسه امور تخیلی یا صورت‌های حقیقی فراخوانده از حافظه پردازند. شناخت ادراکات حسی، یعنی داوری دربارهٔ درستی یا نادرستی آنها، کاری است عقلی که از عهدۀ هیچ حیوانی بر نمی‌آید و این توانایی‌ها، همه از دسترسی ما به مُثُل برمی‌خیزد. نکتهٔ مهم این که دسترسی ما به مُثُل، دلیل بر خطاناپذیری‌مان نیست بلکه کار مُثُل تنها این است که ذهن را بر بازشناسی انطباعات حسی درست از نادرست توانا می‌سازد اما هیچ ضمانتی در کار نیست که ذهن در این راه، همواره درست عمل کند. نظر آگوستین دربارهٔ ادراک حسی سرانجام بر این است که آن، به‌خودی‌خود از شرایط معرفت برخوردار نبوده و به تعقل حقایق نمی‌انجامد.

حس درونی

دربارهٔ حس درونی افلاطون نیز در رساله *خارمیدس*، آنجا که می‌گوید حواس خود را حس نمی‌کنند، اشاراتی دارد اما ارسطو در کتاب *دربارهٔ نفس* به تفصیل به حس مشترک

^۱ Forms

^۲ Reasons

^۳ Ideas

می‌پردازد. ارسطو این حس را حس ششمی نمی‌شمارد چرا که از دید او حواس خود را ادراک می‌کنند و بر فرض هم که آنها خود را ادراک نکنند قول به حس مشترک مشکلی را حل نمی‌کند و امر زائدی است و این سیر تا بی‌نهایت مستلزم فرض گرفتن حواس اضافی است. بی‌گمان، آگوستین مبحث مقولات ارسطو را خوانده است اما به کتاب دربارهٔ نفس و مطالب ارسطو دربارهٔ ادراک حسی دسترسی نداشته است. گویا آگوستین در باب قول به حس مشترک به نوافلاطونیان چشم داشته است چرا که افلوپین در بحث از قوای حسی اشاره‌ای به حس مشترک دارد (Enneads, ۱. ۱. ۹. ۱۲).

تخیل

ادراک حسی، ادراک صورت‌های جزئی چیزها است؛ صورت‌هایی که پس از ادراک در حافظه ذخیره می‌شوند و بعد می‌توان یادآوری‌شان کرد. آگوستین یادآوری را گونه‌ای از تخیل می‌شمارد. تخیل در نظر او هم شامل بازآفرینی^۱ صورتهای حسی از پیش درک شده و هم خود عملی، آفرینشی^۲ است. او میان این دو گونه تفاوت می‌گذارد و اولی را *phantasia* و دومی را *phanthasma* می‌نامد که هرچند در این کار پیرو رواقیون و فروریوس است، او این نام‌گذاری را به معنایی که خود در نظر دارد، به کار می‌گیرد (De Musica, ۶. ۳۲; De Trinitate, ۸. ۹; ۹. ۱۰). تخیل نوع نخست وابسته به حافظه است اما در نوع دوم هر چند باز هم ریشه در داده‌های ذخیره‌شده در حافظه دارد، چنین وابستگی در کار نیست چرا که از آن فراتر می‌رود. اما نکته مهم اینکه اگر حافظه به کلی تهی باشد هیچ تخیلی چه نوع نخست چه نوع دوم ممکن نیست (De Musica, ۶. ۳۲). در تخیل آفرینش‌گر، اراده همه‌کاره است. از اینرو در این نوع تخیل، ما به دستور اراده با ترکیب داده‌های حافظه، به تخیل اموری فراتر از چهارچوب ادراک حسی مان می‌پردازیم و برای نمونه، قوی سیاهی را تخیل می‌کنیم.

اراده در تخیل فعال است و کارش فراخوانی صورتهای ذخیره‌شده در حافظه است (De Trinitate, ۱۱. ۶) اما باید دانست که کار فراخوانی صورتهای توسط اراده، تنها

^۱ reproductive
^۲ creative

به هنگام تخیل محض صورت نمی‌گیرد بلکه در حین ادراک حسی نیز اراده همواره در کار فراخوانی صورت‌های موجود در حافظه و تخیل نوع نخست آنهاست و دور نیست که چنان شیفته این صورت‌های خیالی شویم که از توجه به ادراک حسی متعارف بازمانیم. چرا که صورت‌های خیالی گاه چنان روشن و زنده‌اند که ممکن است نتوانیم از محسوسات بازشان شناسیم که البته این امر بیشتر در حالت چیرگی هیجان‌هایی مانند میل یا امید پیش می‌آید (۷. ۱۱. *Ibid.*). تخیل گاه چنان شدید می‌تواند بود که بر وضعیت جسمانی مان اثر بگذارد مانند مردی که با تخیل نزدیکی با زنی به اوج لذت جنسی می‌رسد (*op. cit.*). آگوستین در اینجا، می‌خواهد میان این حالات و حالات مشابه آن در رؤیا و خلسه و توهم فرق بگذارد و این فرق را در نقشی می‌داند که اراده در آنها بر عهده دارد؛ به این معنا که تخیل امری ارادی و رؤیا و خلسه و مانند آن، غیرارادی‌اند (*op. cit.*).

چنان‌که دانستیم آگوستین صورت‌های حسی را به قطع و یقین غیرجسمانی می‌دانست هر چند به درستی نمی‌دانست که ماهیت آنها را ذیل کدام مقوله بگنجاند. او در مبحث تخیل نیز به گونه‌ای به این پرسش بازمی‌گردد و می‌پرسد که صورت‌های جزئی محسوسات چگونه در ذهن پدید آمده و بر آن نمودار می‌گردند؟ او در پاسخ سه احتمال را مطرح می‌کند: (۱) یا این گونه است که چیزی بر ذهن افزوده می‌شود مانند هنگامی که با مرگب روی کاغذی می‌نویسیم؛ (۲) یا اینکه ذهن متکیف به کیفیتی تازه می‌شود مانند مومی که نقشی را به خود می‌پذیرد؛ (۳) آخرین احتمال آن است که هر دو احتمال نخست – اما هر کدام در شرایط ویژه خود – درست باشد (۴. ۱۶۲. *Epistulae*). مسأله آگوستین در اینجا به تبیین چگونگی حضور چیزی برخاسته از محسوسات (صورت ذهنی) در چیزی نامحسوس (ذهن) بازمی‌گردد.

پیوند میان چیزهای بیرونی، صورت ذهنی آن چیزها، و نام‌شان

آگوستین میان چیزهای بیرونی، صورت ذهنی آن چیزها، و نامی که بر آنها می‌گذاریم، پیوندی نزدیک قائل است. ما نقشی هر چیز را به نام همان چیز می‌نامیم به گونه‌ای که نام

آن را میان خودش و صورت ذهنی‌اش در حس و خیال، مشترک می‌دانیم. صورت ذهنی چیزی مانند اسب که به ادراک حسی من درآمده و صورت خیالی‌اش که به تخیل من درمی‌آید هم‌چون کلمات درونی^۱ عمل می‌کنند که مطابق با کلمات بیرونی (یعنی لفظ اسب) است. کلمات درونی در واقع متعلقات اندیشه‌اند و آن‌گاه که سخن می‌گوییم همان کلمات درونی‌اند که با همه لوازم و تداعی‌هایشان به گفتار درمی‌آیند.

آگوستین این را روشن نمی‌کند که آیا صورت‌های ذهنی، اصولاً به شکل کلمات درونی در ذهن ذخیره می‌شوند یا وقتی به آنها توجه می‌کنیم به کلمات درونی تبدیل می‌شوند. اما آنچه هست حالت دوم محتمل‌تر می‌نماید.^۲ او بر آن است که صورت‌های ذهنی تنها به هنگام تفکر آگاهانه است که به شکل کلمات، به فعلیت درآمده و ابزاری برای انتقال معنا به شمار می‌آیند. کلمات آن‌گاه پا به میدان می‌گذارند که بخواهیم محتوای حافظه را که از ادراکات حسی گرفته‌ایم، به بیان درآوریم. اما باید دانست که نفس کلمات بر هر صوت و تفکری درباره گفتار، پیشی دارند (۲۲، ۱۵، *De Trinitate*). از اینرو کلمات، فعلیت‌بخش محتوای حافظه‌اند که به صورت اندیشه‌های آگاهانه بروز کرده و ابزاری برای انتقال معانی به شمار می‌آیند (۴۰، ۱۵، *De Trinitate*).

تخیلات غیرارادی

آگوستین در دنباله بحث از تخیل به تخیلات غیرارادی می‌پردازد که رؤیاهای نمونه‌ای از آنهاست. او میان دو گونه رؤیای مهم و غیرمهم فرق می‌گذارد و حتی در جایی، رؤیاهای مهم و غیرمهم را به ترتیب، رؤیاهای صادق^۳ و رؤیاهای کاذب^۴ می‌نامد.^۵ مشخصه رؤیاهای دسته نخست پیش‌گویانه بودن آنهاست که این پیش‌گویی نیز ممکن است به صورت روشن یا به شکل نمادین و رمزی باشد. اما به نظر آگوستین رؤیاهای بی‌اهمیت یا همان کاذب، ریشه در مشغله‌های روزانه دارد.

^۱ Internal words

^۲ این بحث آگوستین یادآور تقسیم بندی اشاعره درباره کلام به دو قسم لفظی و نفسی است.

^۳ true dreams

^۴ false dreams

^۵ چنان‌که از سخن آگوستین برمی‌آید این تقسیم‌بندی با همان تقسیم رؤیاهای صادق و کاذب در سنت ما متناظر است.

آگوستین شهودات و الهامات پیامبرانه^۱ را نیز از فعالیت‌های قوه تخیل می‌شمارد و بر آن است که این گونه امور زمانی رخ می‌دهد که ذهن از بدن جدا گردد به گونه‌ای که روح الهی روح ما را دربرآید و در نتیجه روح آدمی بتواند آزادانه به ژرف‌کاوی در صورت‌های خیالی پردازد. اما آنچه در اینجا مهم است نحوه تفسیر و خوانشی است که عقل از این صورت‌ها ارائه می‌کند. پس الهامات پیامبرانه نتیجه ارتباط میان هویتی جسمانی و هویتی غیرجسمانی است.

آگوستین پیش‌بینی^۲ را نیز در زیرمجموعه قوه تخیل می‌آورد؛ توضیح آن که نشانه‌های افعال آینده ما در ذهن مان حاضر است و با مراجعه به آنهاست که می‌توانیم تا اندازه‌ای آینده را پیش‌بینی کنیم. چنان‌که از دیدن سپیده‌دم می‌توان برآمدن خورشید را نخست تخیل و سپس پیش‌بینی کرد. البته پیش‌بینی چیزی بستگی کامل به تخیل آن دارد و روشن است که با این حساب، تا چیزی به ادراک حسی مان درنیامده باشد، تخیل و در نتیجه، پیش‌بینی آن ناممکن است هر چند که دلایل و نشانه‌های بسیاری بر آن امر در ذهن باشد؛ برای نمونه، کسی که تاکنون برآمدن خورشید را ندیده باشد هرگز نمی‌تواند با دیدن سپیده‌دم، دمیدن آفتاب را پیش‌بینی کند. اصولاً دلالت از چیزی به چیزی دیگر منوط به شناخت پیشین از مدلول است. هم‌چنین نباید نقش حافظه را در تحقق پیش‌بینی فراموش کرد و باید توجه داشت که هر جا پای تخیل در میان باشد پای حافظه نیز بی‌گمان، در میان است. پیش‌بینی در زندگی روزمره نقش به‌سزایی دارد تا جایی که این امر در زندگی ما نه تنها ممکن بلکه بایسته است و از لوازم ذاتی همه اعمال آگاهانه به‌شمار می‌آید. آنچه انجام می‌دهیم نتیجه آرزوها و آمالی است که صورت آنها را از حافظه فراخوانده و تخیل‌شان کرده‌ایم و سپس با پیش‌بینی تحقق آنها در آینده، برای انجام‌شان اقدام می‌کنیم. البته باید توجه داشت که اعمال ما همواره در عالم بیرون به نتیجه آرمانی و تخیلی که برای‌شان پیش‌بینی کرده‌ایم، نمی‌انجامند و با توجه به همین سرشت آفرینش‌گراانه تخیل است که بیشتر اعمال مان، ماجراجویانه و مخاطره‌آمیز است.

^۱ prophetic inspirations
^۲ anticipation

آگوستین در بخشی از آثارش به آسیب‌شناسی قوه تخیل می‌پردازد و بر آن است که اختلال در کار قوه تخیل ممکن است ریشه در تمرکز شدید ذهنی داشته باشد یا اینکه بر اثر بیماری یا آسیب‌های بدنی مانند قطع دستگاه عصبی یا ضربه مغزی پدید آید و دور نیست که در نتیجه این حالات، صورت‌های خیالی را که نشانه چیزهای بیرونی‌اند، با خود آن چیزها اشتباه بگیریم.

حافظه

از آنچه تاکنون گفتیم اهمیت بالای حافظه در نگاه آگوستین روشن شد. اما در اینجا می‌خواهیم به دیدگاه او درباره شکل‌گیری صورت‌های موجود در حافظه^۱، فرآیند یادآوری و نقش اراده در این فرآیند، رابطه میان محتوای حافظه و متعلقات ادراک حسی، پدیده فراموشی، و سرانجام به جایگاه حافظه در شکل‌گیری هویت ما در مقام فاعل شناسا پردازیم.

محتوای حافظه در برقراری پیوند میان یادآوری رخدادها و گذشته و خود آن رخدادها نقشی انکارناکردنی دارد. آگوستین بر آن است که محتوای حافظه بایستی غیرجسمانی باشد چرا که اگر جز این باشد با توجه به ویژگی انطباق اجسام در هم‌دیگر، فرآیند یادسپاری، یادآوری، و البته خود ادراک حسی ناممکن می‌بود و حال که چنین اموری ممکن است تنها با قول به غیرمادی بودن همه این فرآیندهاست که می‌توان آنها را تبیین کرد. حافظه در حیوانات هم تنها امری فیزیولوژیک نیست؛ چرا که آن مشترک میان انسان‌ها و حیوانات بوده و از کارکردهای فرعی نفس است. حیوانات و نیز انسان‌ها در زندگی عملی‌شان یکسره بر اساس حافظه‌شان رفتار می‌کنند. آنچه در حافظه است به لحاظ کمی و کیفی برگرفته از ادراکات حسی است و تنها تفاوت میان آنها در وضوح و تمایزشان است که در محتوای حافظه کم‌تر از احساس است. میان ادراک حسی و حافظه رابطه دوسویه‌ای در کار است، به این معنا که با هر ادراک حسی و در حین تحقق آن، بر محتوای حافظه افزوده می‌گردد و در مقابل، بی‌یاری حافظه، ادراک حسی به شکلی که

(در ادامه، از این صورت‌ها به محتوای حافظه تعبیر می‌کنیم) memory-images^۱

اکنون هست، تحقق نمی‌یابد و رشته انسجام میان دریافت‌های حسی از هم می‌گسلد و هر دریافت حسی تنها و بریده از دیگر دریافت‌ها در آنات زمانی، بی‌معنا و رها شده می‌ماند. ساختار محتوای حافظه، گرافی نیست، یعنی چنین نیست که آن، پیامد فرعی، انفعالی، و ضروری ادراکات حسی باشد بلکه ساختاری ارادی دارد. توضیح آن که اگر ادراکات حسی به حافظه سپرده نشوند اشکال به ادراک حسی بازمی‌گردد بلکه کوتاهی از سوی اراده است. آگوستین در این زمینه نمونه‌ای می‌آورد و می‌گوید هنگامی که متنی را از سر بی‌دقتی می‌خوانیم، درست است که چشم در کار دیدن است و ادراک حسی بینایی متحقق می‌شود اما چون اراده در کارش کوتاهی کرده و حافظه را به جای درگیر کردن در این ادراک حسی، سرگرم جای دیگری کرده است، چیزی از این ادراک حسی به حافظه نمی‌رسد و در نتیجه فهمی هم از آن متن در کار نبوده و تو گویی اصلاً آن را نخوانده‌ایم. در اینگونه موارد هیچ اثری از ادراک حسی در حافظه نمی‌ماند (De Trinitate, ۱۱. ۱۵).

آگوستین حافظه را در جایی با انتظار^۱ می‌سنجد و تفاوت آنها را در این می‌داند که حافظه درباره گذشته است و انتظار درباره آینده. اما اراده متمرکز معطوف به عمل^۲، تنها درباره زمان حال است. همان‌گونه که اراده، حلقه ضروری میان ادراک حسی و شکل‌گیری محتوای حافظه است، در همه کارهای آگاهانه، تمرکز^۳ نیز که اراده در آن محوریت دارد، حلقه ضروری میان حافظه و انتظار – یعنی میان گذشته و آینده – به‌شمار می‌رود. آگوستین برای حافظه نقش فیزیولوژیک بالایی قائل است به گونه‌ای که به نظر او حافظه با فرآیند احساس و تحریک اندام‌های حسی پیوند نزدیکی دارد. آگوستین نسبت میان حافظه و ذهن را مانند نسبت معده و بدن دانسته و حافظه را معده ذهن می‌خواند و با این تشبیه به تأثیر حافظه و نقش آن در آماده‌سازی صورت‌های حسی برای ادراک ذهن انگشت می‌گذارد (Confessiones, ۱۰. ۲۱; De Trinitate, ۱۲. ۲۳).

آگوستین فرآیند یادآوری را در مقایسه با فرآیند ادراک حسی توضیح می‌دهد. همان‌گونه که محتوای حواس از متعلقات بیرونی و محسوسات فراهم می‌آید، محتوای

^۱ expectation

^۲ concentrated will to act

^۳ concentration

ذهن ما نیز از صورت‌های موجود در حافظه تأمین می‌شود و همان‌گونه که اراده، حواس را به‌سوی متعلقات بیرونی رهنمون می‌شود و زمینه تحقق ادراک حسی را فراهم می‌آورد، در فرآیند یادآوری نیز اراده، ذهن را به‌سوی محتوای حافظه رهنمون می‌گردد و یادآوری رخ می‌دهد (۶. ۱۱. *De Trinitate*). از این سخن چنین برمی‌آید که یادآوری همان ادراک صورت‌های موجود در حافظه است که به‌هنگام احساس در حافظه ذخیره شده‌اند و این، درست در برابر ادراک حسی است که به امور بیرونی تعلق می‌گیرد. اما گفتنی است که متعلقات یادآوری نه همان متعلقات ادراک حسی در گذشته بلکه صورت‌های ذهنی برگرفته از آنهاست که در حافظه ذخیره شده‌اند. آگوستین محرک اراده را در فرآیند یادآوری و فراخوانی محتوای حافظه، حرکتی می‌داند که از بازمانده‌های ادراک حسی (خواه بدنی یا حسی) پدید می‌آید (۲۲. ۶. *De Musica*). این حرکت، بنا به گفته او، برخاسته از قوه تداعی – در زنجیره‌ای از تجربه‌های حسی مشابه یا اندیشه‌های مشابه – است که فرآیند یادآوری را در پی دارد. این فرآیند بیشتر اوقات با تکاپویی ذهنی و ارادی همراه است.

فراموشی

فراموشی بر دو گونه است: یا چیزی را به کلی فراموش می‌کنیم که در این صورت، یادآوری‌اش ممکن نیست؛ یا فراموشی جزئی است و با اندک توجهی به نشانه‌های امر فراموش شده، یادآوری آن آسان است. درست است که یادآوری، امری ارادی است و تا نخواهیم، رخ نمی‌دهد اما باید دانست که تا چیزی در حافظه نباشد امکان یادآوری آن هم در کار نیست و امکان ندارد که اراده بر یادآوری چیزی تعلق گیرد که هیچ اثری از آن در حافظه نیست، و خود همین تعلق اراده به یادآوری چیزی، نشان از حضور – هر چند کم‌رنگ آن – در حافظه است. یادآوری تنها به یادآوری صورت‌های برگرفته از ادراک حسی نیست بلکه این فرآیند در دیگر فعالیت‌های ذهنی هم البته به گونه‌ای بنیادی‌تر حضور دارد. قوه خیال می‌تواند صورت‌های موجود در حافظه را به اشکال گوناگون درآورد و محتوای حافظه را تا چندبرابر افزایش دهد (۱۳. ۱۱. *De Trinitate*). با این

حساب، درست است که آگوستین حافظه را در زیرمجموعه قوه تخیل می آورد اما باید توجه داشت که خود حافظه نیز در کارکردهای قوه تخیل بسیار نقش دارد.

گاهی دیگران درباره چیزهایی حرف می زنند که خود ما تاکنون آنها را ادراک نکرده ایم اما با این همه، سخنان آنها را می فهمیم. این تنها در صورتی میسر است که معنای کلمات را در حافظه مان داریم و وقتی دیگران سخن می گویند با یادآوری معانی کلماتی که آنها به کار می برند، سخنان آنها را می فهمیم هرچند که متعلق کلماتشان را در عالم بیرون درک نکرده باشیم (۱۴، ۱۱). *Ibid.* از نگاه آگوستین، اندیشه ما یک سره تخته بند حافظه است و حافظه، فاهمه، و اراده سه وجه از جوهر یگانه ای به نام ذهن اند. فاهمه همواره فاهمه چیزی است؛ اراده همواره اراده معطوف به چیزی است؛ و حافظه هم حافظه چیزی است^۱ و هیچ کدام اینها را نمی توان مطلق و فی نفسه لحاظ کرد (۱۸، ۱۰). *Ibid.* حافظه گنجینه ای از دانش تجربی است اما باید دانست که چون ادراک حسی، فرآیندی عقلانی است، شکل گیری و سامان دهی محتوای حافظه نیز نه بی حساب و کتاب که از نظامی عقلی برخوردار است. چنین نیست که هرچه به ادراک حسی درمی آید، وارد حافظه شود و آن هم چون انباری ذهن تلقی شود، هم چنان که نمی توان هر چیزی را به دهان گذاشت و به معده فرستاد و تازه اگر هم به معده برود، معلوم نیست به همان شکل پذیرفته شود. با این حساب، حافظه گنجینه ای از دانش درباره امور زمان مند و دگرگونی پذیر است که زندگی روزانه بی آن ناممکن است (۱۷، ۱۲). *Ibid.*

پیدایش و گسترش چنین دانشی تنها بر پایه ساختار عقلانی فطری اذهان بشری ممکن است؛ یعنی در تبیین آن، باید به تحلیل دیدگاه آگوستین درباره معرفت پیشینی پرداخت. آگوستین شناخت علمی را تنها برگرفته از تجربه حسی نمی داند و بر آن است که ما از متعلقات این شناخت آگاهی بی واسطه ای داریم. محسوسات از راه صورت های ذهنی برگرفته از حواس، بر ما معلوم نمی شوند بلکه آگاهی بی واسطه ما از آنها، تنها در صورتی امکان پذیر است که متعلقاتشان را در اذهان و حافظه مان داشته باشیم؛ به این معنا که آنها

۵۶. این سخن آگوستین، تداعی کننده مبحث حیث التفاتی در هوسرل است.

در ذهن ما به صورت بالقوه باشند و در موقعیت تجربه و ادراک حسی به فعلیت درآیند (۱۸، ۱۰، *Confessiones*). متعلقات فطریِ ذهن یا حافظه دگرگونی ناپذیرند و بنیاد همهٔ امور جسمانی، حرکات، و دگرگونی‌های‌شان بر همین متعلقات فطری استوار است (۲۳، ۱۲، *De Trinitate*).

ارتباط میان محتوای حافظه و ادراکات حسی گذشته

چنان‌که گذشت آگوستین بر آن است که ادراکات حسی، داده‌های مطمئنی را دربارهٔ عالم بیرون به ما عرضه می‌دارند و از رهگذر آنهاست که در این باره به معرفتی می‌رسیم. و نیز از مطالبی که گذشت، دانستیم که برای آگوستین یادآوری، مانند ادراک حسی است. با توجه به این دو نکته، معقول است اگر فرض کنیم که یادآوری نیز مانند ادراک حسی، گزارش‌های درستی را دربارهٔ ادراکات حسی گذشته، در اختیارمان می‌گذارد. اما از سخنان آگوستین چنین برمی‌آید که او همانندی میان ادراک حسی و حافظه را دربارهٔ متعلقات آنها نمی‌پذیرد و آن را منحصر در مقایسهٔ دو گونه فعالیت ذهنی می‌شمارد. نکتهٔ اصلی این است که محسوسات بیرونی با صورت‌های ذهنی آنها که در حافظه ذخیره می‌شود، متفاوت است هرچند که نقش آنها در فرآیند ادراک حسی و یادآوری مانند هم باشد. فرق آنها با هم در این است که محسوسات عملاً در برابر ادراک‌کننده حاضرند و هم‌زمان، دیگر انسان‌ها نیز همان محسوسات را درک می‌کنند، که همین امر سبب اطمینان از صدق ادراکات حسی می‌شود. اما دربارهٔ صورت‌های موجود در حافظه، به‌هیچ‌روی چنین نیست چرا که آنها به ادراکات شخصی‌مان که در حافظهٔ خویش داریم، بازمی‌گردد. بدیهی است که بر دیگران اصلاً روشن نیست که در حافظهٔ ما چه می‌گذرد.

رابطهٔ میان چیزهای بیرونی و صورت‌های ذهنی مطابق با آنها در حافظه، تنها به گذر زمان و فاصلهٔ زمانی میان احساس و یادآوری بازمی‌گردد. چه‌بسا دربارهٔ چیزی واحد، چند فاعل‌شناسای متفاوت، هر کدام، صورت‌های ذهنی متفاوتی در حافظه داشته باشند و آن را به‌گونه‌ای ویژهٔ خود یادآوری کنند. شاید برای فیلسوف امروزی مسأله این باشد که چگونه می‌توان نشان داد که صورت‌های ذهنی برگرفته از محسوسات است. اما برای

آگوستین مسأله اصلی این نیست. او از آنجا که انسان را دارای توانایی بازشناسی متعلقات بیرونی می‌داند، دربارهٔ رابطه میان صورت ذهنی امر بیرونی و خود آن، هیچ مشکلی ندارد. بلکه آنچه برای او مایهٔ درنگ است رابطهٔ میان صورت ذهنی امر بیرونی در حافظه و خود آن امر بیرونی است، آن‌گاه که دیگر مواجههٔ حسی در کار نیست و زمانی از ادراک حسی آن امر گذشته است. در زیر عبارت خود آگوستین را می‌آوریم:

وقتی از ما نه دربارهٔ چیزهایی که سرگرم ادراک‌شان هستیم، بلکه دربارهٔ چیزهایی پرسند که در گذشته ادراک‌شان کرده‌ایم؛ چیزهایی که اینک سخن نه دربارهٔ خودشان بلکه تنها بر سر صورت‌های انطباعی‌شان در حافظه است، نمی‌دانم چگونه می‌توان آنها را «صادق» دانست در حالی که اکنون و در پیش روی ما، در عالم بیرون مطابقی ندارند و کاذب به‌شمار می‌آیند. مگر این که صدق‌شان تنها به این دلیل باشد که بگوییم هرچند اکنون آنها را نمی‌بینیم و درک‌شان نمی‌کنیم، پیش از این آنها را دیده و درک‌شان کرده‌ایم و آنها را هم‌چون دلایلی^۱ برای چیزهایی که زمانی به درک‌مان درآمده است، به ژرفای حافظه سپرده‌ایم. به این ترتیب، وقتی از صورت‌های ذهنی سخن می‌گوییم با اندیشیدن دربارهٔ این صورت‌های موجود در ذهن خویش، با وجدانی آسوده حقیقت را می‌گوییم؛ چرا که این دلایل از آن خود ما هستند (De Magistro, ۳۸).

آگوستین صورت‌های ذهنی موجود در حافظه را دلایلی می‌داند برای شخص ادراک‌کنندهٔ متعلقات بیرونی مطابق با آنها و نیز برای شنونده‌ای که دربارهٔ آن متعلقات از زبان آن ادراک‌کننده چیزهایی می‌شنود. اما چیزی که هست آن شنونده تنها می‌تواند سخنان ادراک‌کننده را قابل اعتماد تلقی کند.

آگوستین فرآیند یادآوری را آگاهی بی‌واسطه از گذشته نمی‌داند و متعلق ادراک حسی و متعلق یادآوری را یکی نمی‌شمارد. او به این ترتیب، به شکافی پرنشانی میان صورت‌های ذهنی موجود در حافظه و مطابق بیرونی آن صورت‌ها باور دارد؛ به این معنا که این صورت‌ها تنها برای کسی معتبر است که اصل بیرونی‌شان را ادراک کرده باشد.

^۱ proofs (documenta)

آگوستین، صورت‌های موجود در حافظه را دلایل می‌نامد. هنگامی که ما دربارهٔ این صورت‌ها سخن می‌گوییم تنها چیز مطمئنی که می‌توانیم بگوییم این است که «دروغ نمی‌گوییم» اما «دروغ‌نگفتن» به این معنا نیست که دربارهٔ امور بیرونی دچار اشتباه نشده یا فریب نخورده‌ایم. به دیگر سخن، وقتی از ما دربارهٔ چیزهای بیرونی که می‌شناسیم اما اکنون پیش‌روی‌مان نیستند، پرسند، در پاسخ به این پرسش، موضوع را عوض می‌کنیم؛ یعنی به جای پاسخ دربارهٔ امور بیرونی، دربارهٔ صورت‌های ذهنی مطابق با آنها که در حافظه‌مان داریم، پاسخ می‌گوییم. اصولاً هم چاره‌ای جز این نداریم زیرا اگر چنین نکنیم، این پرسش پاسخ‌دانی نیست.

بر پایهٔ تفسیری که آگوستین از حافظه و نقش آن در زندگی آدمی ارائه کرد، چنین برمی‌آید که حافظه و محتوای آن در ساختار هویت شخصی ما در مقام افرادی تاریخ‌مند، نقشی به‌سزا دارد. در این مفهوم از هویت، خودشناسی و خودآگاهی محوریت دارد؛ به این معنا که هویت هر کس همان شناختی است که از خود دارد و این شناخت جز بر حافظه مبتنی نیست. اما این در حالی است که حافظه و آنچه در آن است، دچار دگرگونی و فراز و نشیب‌های همیشگی است که با ثبات و پیوستگی لازم برای هویت سازگار در نمی‌آید. از اینروست که آگوستین می‌گوید: «خدایا پس من چه هستم؟ سرشتم چیست؟ حیاتی پویا و چندساحتی که هیچ‌گاه روی ثبات به‌خود نمی‌بیند؟» (Confessiones, ۱۰. ۲۶)

با این حساب، چگونه می‌توان از ماهیات ثابت برای آدمیان سخن به‌میان آورد. آگوستین در اینجا از قابلیت‌های ناشناختهٔ قوای حافظه، هوش، و اراده سخن می‌گوید و سرانجام، نتیجه می‌گیرد که ما خود را درست نمی‌شناسیم. بنا بر این، باید دانست که هویت‌مان در همین آگاهی اندک و متغیری که از خودمان داریم، خلاصه نمی‌شود. هویت ما از دو بخش خودآگاه و ناخودآگاه فراهم آمده است. او حافظه را پاره‌ای از هویت ما در آخرت می‌شمارد و بر آن است که آنچه از ایمان دینی زمان‌مند در این دنیا داریم در حافظه‌مان می‌ماند و با ما به جهان دیگر می‌آید (De Trinitate, ۱۴. ۴-۵). اما آنچه هست این که در آن جهان شهود حقیقت جای ایمان دنیوی را می‌گیرد و ایمان دنیوی هم‌چون

خاطره‌ای از گذشته برجا می‌ماند. یادآوری تجربه‌های این زندگی در آخرت، کار تخیل بازآفرین است نه آنکه مانند یادآوری معمولی خاطرات در این جهان باشد. آگوستین وجود چنین حافظه‌ای را برای پس از مرگ، مشخصه‌ی ذاتی نفس جاودانه آدمی نمی‌شمارد اما از سخنانش روشن است که فرض چنین چیزی را ناممکن نمی‌داند.

در پایان مقاله بی‌مناسبت نیست نام آثار آگوستین را که در این مقاله از آنها نامی به‌میان آمده یا در متن به آنها ارجاعی صورت گرفته است، بیاوریم:

Latin	English	فارسی
<i>Confessiones</i>	<i>Confessions</i>	اعترافات
<i>De Trinitate</i>	<i>Trinity</i>	دربارهٔ تثلیث
<i>Epistula(e)</i>	<i>Letter[s]</i>	نامه‌ها
<i>Sermo(nes)</i>	<i>Sermon[s]</i>	موعظ
<i>Soliloquia</i>	<i>Soliloquies</i>	حدیث نفس
<i>De vera religione</i>	<i>True Religion</i>	دربارهٔ دین راستین
<i>De Musica</i>	<i>Music</i>	دربارهٔ موسیقی
<i>De Magistro</i>	<i>Master</i>	دربارهٔ استاد

منابع

۱. مجتهدی، کریم، *فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات)*، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۵ش.
۲. Dihle, A. *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Sather Classical Lectures, ۴۸), Berkeley/Los Angeles/London ۱۹۸۲
۳. J. O'Donnel, James, *Augustine, A New Biography*, Harper-Collins e-books
۴. O'Daly, Gerard, *Augustine's Philosophy of Mind*, University of California Press, ۱۹۸۷
۵. Stump, Eleonore & Kretzmann, Normann (editors), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, ۲۰۰۶