

آگوستین

آرماند.ا. مائورر / ترجمه سیدعلی حقی

سخن مترجم

زندگی قدیس آگوستین، آگوستین در شهر تاگاست (Tagaste) در الجزائر، در سیزدهم نوامبر سال ۳۵۴ میلادی به دنیا آمد. مادر او مونیکا (Monica) زنی پارسا و مسیحی و پدرش پاتریکیوس (Patricius) فردی مشرک بود. که در اواخر زندگی متدین شد. تحصیلات ابتدایی او نخست در تاگاست و بعد در مادورا (Madaura) بود. در سال ۳۷۰، برای تحصیلات عالی به کلناژ فرستاده شد. در این جا به گفته خودش تحت تاثیر غرور و شهوت جوانی، از دین مسیحیت که مادرش به وی القا کرده بود، روی برگرداند. در سال ۳۷۳، رساله معروف کیکرو، به نام موعظه (Hortentius) را خواند. این اثر رغبت وی را به فلسفه برانگیخت، لهذا در طلب حقیقت و فرزانیگی برآمد، ولی آن را در مسیحیت نیافت و تورات نیز حس حقیقت طلبی وی را ارضا نکرد.

در فاصله سالهای ۳۷۳ تا ۳۸۲ پیرو کیش مانویت شد. در ۳۸۳، آگوستین که معلم ادبیات در شهر کارتاژ بود، آفریقا را ترک گفت و به شهر رم رفت. در این زمان، ایمان او به مانویت متزلزل شد و به شکاکیت آکادمی جدید متمایل گردید. در سال ۳۸۴، کرسی خطابه را در میلان پذیرفت، و در همین اوان، به موعظه‌های قدیس آمبروز (St. Ambrose) گوش می‌داد و در همین زمان برخی آثار نوافلاطونیان را مطالعه کرد.

در سال ۳۸۶، پس از یک سال عزلت و مطالعه، در خارج از میلان، به آیین مسیحیت گروید، و در سال بعد به وسیله قدیس آمبروز غسل تعمید داده شد. در ۳۸۸ به آفریقا بازگشت، و در تاگاست، مایملک خود را فروخت و زندگی راهبانهای پیش گرفت. در سال ۳۹۵ به عنوان معاون اسقف و در ۳۹۶، به سمت اسقف شهر هیپو (Hippo) منصوب گردید و تا آخر عمر در این سمت انجام وظیفه کرد.

او در ۲۸ آگوست سال ۴۳۰، هنگامی که وانداال‌ها، شهر هیپو، را به محاصره خود درآورده بودند، دار فانی را وداع گفت.

حکمت هدف زندگی

زندگی قدیس آگوستین، که به نحوی غمگسارانه در اعترافاتش روایت شده است، طلبی طولانی برای حکمت بود. در سن نوزده سالگی رساله «موعظه» کیکرو را خواند که ترغیبی برای حکمت فلسفی بود. این کتاب در وی عشق به حقیقت را بیدار کرد که در بقیه عمرش همراه وی باقی ماند. تقریباً به مدت ده سال، حکمت را از دین مانوی می‌طلبید که لاف می‌زد عقل بشری به تنهایی می‌تواند آدمیان را حکیم کند. سرخوردن اتفاقی وی از کیش مانویت برای مدت اندکی او را به شکاکیت سوق داد. پس از این، برحسب تصادف، با پارامی آثار نوافلاطونیان، افلوپین و فرفوروس، مواجه شد که وی را به تفکر فلسفی طراز اولی رهنمون کردند.

این فیلسوفان به او کمک کردند تا ذهن خود را از ماده‌گرایی (Materialism) به‌لاید و او را تحریش کردند تا زندگی اخلاقی‌اش را بهیچ‌یک از این حریت هنوز کامل نبود، طلب وی فقط وقتی می‌توانست خاتمه پذیرد که او به کیش مسیحیت درآید. هدف پیش رو بود و وسایل نیل به آن در دسترس، وی به وضوح می‌دید که آن تغییر آیین در حکمت، تغییر اعتقادی نسبت به مسیح، به حکمت خداوند است که فروغ ذهن ما و قدرت اراده ما است.

بدین سان، رهبرد قدیس آگوستین به فلسفه، رهبردی اکیداً شخصی بود.

آگوستین با تیره بختی خاص خویش که نمره فکر و زندگی اخلاقی متشتت وی بود، دست به گریبان بود. شر به سنگینی بر روی او سایه گسترده بود. وی در تقلای برقراری نظم در ذهن خویش بود و اخلاقیات او را به سوی خدا که سرچشمه هر نظم و نیکیبختی بود، سوق می‌داد.

از این رو، فلسفه برای قدیس آگوستین از دین جدایی ناپذیر نبود. به گفته وی غرض فیلسوفان، همانند مسیحیان، نیکیبختی است. ولی فقط مسیحیان نیکیبختی حقیقی انسان را می‌شناسند، و فقط ایشان وسایلی برای احراز آن در اختیار دارند. بدینسان، فلسفه حقیقی با دین حقیقی منطبق می‌شود.

ایمان و عقل: دو واسطه حکمت

اندکی پس از تغییر کیش آگوستین به مسیحیت، وی رئوس برنامه خود را برای یافتن حکمت اعلام کرد. در یکی از رساله‌های خود به نام برضد آکادمی‌گرایان می‌نویسد: «اجازه دهید برنامه‌ام را بطور کامل برای شما به اختصار باز گویم. ماهیت حکمت بشری هر چه باشد، تصور من این است که هنوز آن را درک نکرده‌ام. اما هر چند من در حال حاضر سی و سه ساله هستم، ولی فکر نمی‌کنم از اینکه روزگاری بدان نایل شوم باید نومید باشم. بدین جهت از تمام چیزهایی که آدمی‌زادگان آنها را خیر می‌پندارند، روی برگردانیدم،

دهد. در قرن یازدهم، قدیس آنسلم صورت‌بندی ممتازی به این آرمان در کلمه قصار خویش می‌دهد: «ایمان جوئیای فهمیدن است».

این است مفهوم حکمت مسیحی که قدیس آگوستین به قرون وسطی ارائه کرد و آرمان عقلی وی شد. حکمت بد انسان که توسط قدیس آگوستین و اصحاب معتبر و موثق وی عمل و فهمیده می‌شود، به هیچ وجه یک نظرپردازی انتزاعی و بی‌روح نیست، بلکه کاوش و تأملی عاشقانه در کتاب مقدس، در جهت تجربه عارفانه خداوند و ژرف‌بینی فرجامین است.

همه سرمایه‌های ذهن آدمی بایستی به خدمت این [حکمت] گمارده شوند.

کلیه حقایقی که توسط مشرکان [= غیر مسیحیان] کشف می‌شود - گوهرهای نفیس فلسفه، علم، تاریخ، و دستور زبان - بحق به مسیحیان تعلق دارند و باید به کار آنان آید. قدیس آگوستین هرگز در فکر توسعه فلسفه‌ای بخاطر فلسفه، جدای از کلام، نبود. درست است که آگوستین به وفور و عمیقاً فلسفه‌پردازی می‌کرد، ولی [فلسفه‌پردازی] وی همواره در خدمت حکمت مسیحی بود.

سروکار ما در این جا با مفاهیم کاملاً کلامی قدیس آگوستین - از قبیل نظریات تثلیث و لطف نیست - بلکه بیشتر با دیدگاه‌های فلسفی وی که در مطاوی کلامش ابراز شده، می‌باشد.

قدیس آگوستین خود پیشاپیش به ما هشدار می‌دهد که [این دیدگاهها] ملهم از افلاطون‌اند مگر وی، در سر آغاز مسیر خویش، از تیقن‌اش در خصوص توافق میان

و خودم را برای خدمت به هدف تعقیب این حکمت آماده کردم. احتجاجات هواخواهان، آکادمی [یعنی شکاکان]، مرا بطور جدی از یک چنین اقدامی باز می‌داشتند، لذا در منازعه فعلی، آنطور که بنظر می‌رسید، می‌بایست خود را به قدر کافی در برابر آن احتجاجات صیانت می‌کردم. مضافاً بر اینکه هر کسی قبول دارد که ما بر اثر الحاح مضاعف حجیت و عقل ناگزیر به آموختنیم. از این لحظه به بعد مصمم شدم که هرگز از حجیت مسیح نگسلم، زیرا من هیچ کس را پرمایه‌تر از وی نیافتم. اما با وجود این، بایستی پس از این همراه با حداکثر باریک‌بینی عقل گام بردارم. چرا که من فعلاً آنچنان ظرفیت [استعدادی] را درخود می‌یابم که شوقی بیکرانه به ادراک حقیقت، نه تنها بر اثر باور کردن آن، بلکه از طریق فهمیدن آن دارم، ضمناً مطمئن هستم که در میان افلاطونیان من چیزی را نخواهم یافت که معارض با تعالیم دین ما باشد».

در این برنامه دو راهنما برای نیل به حکمت به چشم می‌خورد: حجیت مسیح و عقل بشری تجربه خود آگوستین، وی را متقاعد کرده بود که عقل بشری، اگر بخود وا نهاده شود، [برای دست یافتن به حکمت] کافی نیست. ایمان به مسیح، نخست می‌باید پدید آید تا زمینه را برای فهمیدن آماده کنند. وی مایل است این سخن «اشعیا» را نقل کند که: «ایمان بیاورید والا نخواهید فهمید».

اما به مجرد آنکه ما حقایق ایمان را بپذیریم، عقل پا به میان می‌گذارد تا ما را در فهم بهتر آنچه ایمان آورده‌ایم، یاری

مثلاً آیا یک جهان وجود دارد یا چند تا؟ و اگر چندتا وجود دارد آیا تعداد آنها متناهی است یا نامتناهی؟ علاوه بر این ما یقین داریم که جهان یا آغاز زمانی دارد یا ندارد. البته ممکن است مطمئن نباشیم که کدامیک از این شقوق درست است، ولی این قضایای منفصله خودشان صحیح هستند. فرض کنید شکاکی در مقام پاسخ بگوید که ما حتی به وجود عالم خارج، به دلیل اعتماد ناپذیری حواس، یقین نداریم، بسیار خوب، ما دست کم یقین داریم جهان بدانسان که آن را ادراک می‌کنیم، بر ما نمودار می‌شود. ممکن است ما در نحوه داوری در مورد پارویی که در آب است از لحاظ اینکه واقعا شکسته است یا نه، دچار خطا شویم، ولی در اینکه بطور شکسته نمودار شده است، خطا نمی‌کنیم.

حواس بحسب واقع اعتماد پذیرند. آنها اشیاء را دقیقاً آنچنان که باید، به ما گزارش می‌کنند، ولو اینکه پاره‌ای اوقات ذهن به خطا داوری کند که واقعیت دقیقاً آنچنان است که نمودار می‌شود.

انسان خردمند، همراه با افلاطون گرایان، درخواهد یافت که شناخت حسی صرفاً ظنونی را باب واقعیت ارزانی می‌کند، و معطی حقیقت نیست. برای شناخت حقیقت، باید واقعیت را از صور خیالی کاذب واقعیت تفکیک کرد. از احلام و حالات جنون آشکار است که حواس ناتوان از این [تفکیک] اند. لہذا بدین نتیجه می‌رسیم که ما نمی‌توانیم یقین نسبت به حقیقت را از حواس توقع داشته باشیم. «حکم حقیقت»، بیشتر در نزد عقل و نفس باطنی یافت می‌شود.

افلاطونیان و مسیحیان سخن نگفت؟ بماند که بعداً وی از این تیقن تا حدی تأسف می‌خورد و دریافت که لازم است افلاطون‌گرایی را در مواضع مهم آن تعدیل و اصلاح نماید.

با وصف این، دیدگاههای اساسی فلسفی وی همواره عمیقاً به افلاطون‌گرایی مدیون بودند. قدیس آگوستین این مطلب را با دقت معهود خود ابراز می‌کند: «هر زمان آگوستین، که ملهم از نظریه‌های نوافلاطونیان است، در آثارشان چیزی را بیابد که همساز با ایمان باشد، آن را می‌پذیرد، و هر چه را معارض با ایمان بیابد، به اصلاح آن می‌پردازد».

مسأله یقین

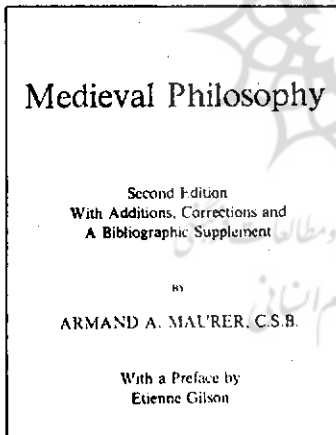
قدیس آگوستین، قبل از تغییر کیش، پیرو آکادمی جدید و شکاکیت آن بود. در همین زمان، وی ماده‌گرا نیز بود. تغییر آیین عقلی وی، تحولی بود از شکاکیت به یقین، و از ماده‌گرایی به بازشناسی واقعیت روحانی.

[ذهن] قدیس آگوستین محل تردد این گونه سوالات شده بود: آیا می‌توانیم به چیزی یقین داشته باشیم؟ اگر می‌توانیم، به چه چیز می‌توانیم یقین داشته باشیم؟

آکادمی‌گرایان، فی‌المثل «کارن‌آدس» و «کیکرو»، بر این تصور بودند که یقین ناممکن است. قدیس آگوستین، در رساله‌اش «برضد آکادمی‌گرایان» که بر علیه کیکروی آکادمی‌گرا نوشته شده، مبادرت به اثبات نامعقول بودن این موضع می‌کند. ما بسیاری چیزها را می‌توانیم به قطعیت حتی درباره جهان فیزیکی بدانیم.

مشهور دکارت، نقطه شروع یک نظام فلسفی است. آگوستین، چنانکه دیدیم، قصد تأسیس یک چنین نظامی را ندارد. او در طلب حکمتی ورای فلسفه بود و پیروزی وی بر شکاکیت ذهن او را به روی امکانات نامتناهی آن حکمت گشود.

یکی از اختصاصی‌ترین وجوه تفکر آگوستین از روش تفوق وی بر شکاکیت، یعنی از درون‌گرایی (= Interiorism) او آشکار می‌گردد. ما نه تنها در وی آن نوع درون‌گرایی را که مشترک در میان همه متفکران دینی و عارفان عمیق است، می‌یابیم، بلکه در نزد وی یک درون‌گرایی فلسفی و به تعبیر دقیقتر یک درون‌گرایی افلاطونی نیز یافت می‌شود.



از نظر آگوستین خط سیر فعل دانستن، از درون به سوی خود فرد است، نه از بیرون به سوی اشیاء مادی. برای کشف حقیقت، آدمی بایستی به درون خود فرورود و خودش را بشناسد.

قدیس آگوستین ما را تحذیر می‌دهد: «به بیرون مرو، به درون خودت بازگرد. حقیقت در انسان دورن‌گرا، مأوی دارد.»

این مطلب مسلم است که حواس نمی‌توانند به ما یقین ارزانی کنند، در عین حال [دست یافتن به] حقیقت امکان‌پذیر است. واقع امر این است که حالت شک مطلق تناقض‌آمیز است.

دست‌کم ما یقین داریم که هستیم و فکر می‌کنیم. اما فرض کنید که ما مجنون یا در خواب باشیم که آنچه را فکر می‌کنیم یک پندار باشد. اگر ما اشتباه کرده باشیم، لااقل وجود داریم و زنده هستیم.

آگوستین می‌گوید: «از حیث اینکه ما هستیم، و می‌دانیم که هستیم و به بودن خود و شناختی که از آن داریم، عشق می‌ورزیم، در این سه مطلب هیچ کذبی، و چیزی که به منزله حقیقت خودنمایی کند که ما را مشوش کند، وجود ندارد. زیرا برخلاف اموری که در خارج ما هستند، ما [هیچ یک از امور مذکور را] توسط حاسه‌های جسمانی لمس نمی‌کنیم... اما بی‌هیچ تصور یا تخیل فریبده‌ای، من قاطعانه یقین دارم که هستم. و می‌دانم که هستم و بدان عشق می‌ورزم. این حقایق بی‌هیچ بیمی در برابر احتجاجات اکادمی‌گرایان، راسخ ایستاده‌اند.»

دکارت در قرن هفدهم با شکاکیت موننتی به همین منوال روبرو شد. هم آگوستین و هم دکارت می‌بایست در سرآغاز سیر و سلوک خود بر شکاکیت فائق آیند، و هر دو با اثبات وجود خودشان به منزله نخستین و قطعی‌ترین حقیقت، از میان همه حقایق، بر شکاکیت فائق آمدند. اما این مقایسه [میان آگوستین و دکارت] نباید خیلی متکلفانه باشد.

جمله «من فکر می‌کنم، پس هستم»

روی، اثبات وجود حقیقت، ضمناً اثبات وجود خدا- که حقیقت است- نیز هست. این همان راه برگزیده قدیس آگوستین به سوی خداوند است: سیر و سلوک وی از دنیای برون به درون خود است، جایی که وی حقیقت را کشف می‌کند، و دلیل منحصر به فردش هم این است که وی [حقیقت] را در یک خدای متعالی می‌یابد. آگوستین خود مراحل این سفر را با دقت معهود خویش، خاطر نشان می‌کند. سفر به سوی خداوند «از برونی به درونی و از دانی به عالی» منتهی می‌شود.

نفس

غرض قدیس آگوستین از بکار بردن روش تعمق به منظور کشف حقیقت، نفسی وجود جهان محسوس خارجی نیست، بلکه او توجه خود را بر آنچه بحق واقعی و معقول می‌پندارد، یعنی خدا، متمرکز می‌کند. هم چنین این روش وی را با نفس خودش، که کانون حقیقی آدمی است، رو در رو می‌کند. بدین ترتیب، او در هنگامه گریز از شکاکیت، ماده‌گرایی را نیز به دور می‌افکند.

زیرا در هنگام کشف حقیقت خود را یک موجود متفکر، یا ذهنی که از ماده تعالی دارد، می‌یابد. نفس خودش را بلاواسطه به منزله یک [وجود] معقول، و لذا غیر مادی، نظیر خود حقیقت، می‌شناسد. هم چنین می‌داند که فناناپذیر است، زیرا حامل حقیقت، فناپذیر است.

خدا و نفس، اینان دو تعلق خاطر عمده قدیس آگوستین‌اند. وی می‌نویسد: «من خواهان شناخت خدا و نفسم- دیگر هیچ، دیگر هیچ، هر چه می‌خواهد باشد».

وقتی انسانی به درون خویش می‌نگرد نه فقط یقین دارد که وجود دارد و می‌داند، بلکه حقایق دیگری را نیز در آنجا می‌یابد. چنین فردی به حقایق ریاضی (مثلاً $۱+۳=۴$) به اندازه قوانین اخلاقی (مثلاً پاینده ارجح از ناپایدار است) یقین دارد. در تعقل این قبیل موضوعات، ما اشیاء محسوس را نمی‌بینیم، بلکه قوانینی سرمدی، معقول و ضروری [=واجب] را می‌یابیم.

حضور [= وجود] این دانش حقیقی را در نفسمان چگونه می‌توانیم تعلیل کنیم؟ آیا این، معلول موجودات محسوس است؟ بعید است، زیرا موجودات محسوس و ممکن‌اند، در حالی که حقیقت نامتغیر و واجب است. همچنین ذهن ما نمی‌تواند سرچشمه این نوع دانش باشد، زیرا ذهن نیز در معرض تغییر است. واقع مطلب این است که ذهن ما تابع حقیقت و محکوم آن است. حقیقت در ذهن ماست، ولی فراتر از آن نیز هست. مضافاً براینکه، حقیقت نمی‌تواند معلول اذهان فردی ما باشد، زیرا حقیقت عمومی و گسترده در برابر دیده همگان است، همانند یک موجود مادی، که توسط همه کسانی که به آن می‌نگرند دیده می‌شود. وقتی من می‌گویم چیزی حق است و شما هم قول مرا تصدیق می‌کنید، در کجا می‌بینیم که آن حق است؟ شما آن را در من نمی‌بینید، من هم آن را در شما نمی‌بینیم، هر دوی ما آن را در حقیقتی می‌بینیم که از ما فراتر است. پس، ما یقین داریم که آن حقیقت فراتر از ذهن ماست، و ضروری، نامتغیر و سرمدی است. اینک [می‌گوییم] این خصوصیات، صفات خداوندند. بدین

جزء انسان چیست؟
 بدیهی است که نفس وی است، زیرا
 انسان از رهگذر نفس خود است که به
 حقیقت و بهجت حقیقت، که نیکبختی
 اوست، نایل می‌شود. به این معنی انسان به
 حقیقت همان نفس خویش است.

جوهر روحانی نفس چگونه با جوهر
 مادی بدن، متحد می‌شود؟

بدین بهررش غامض قدیس آگوستین
 چنین پاسخ می‌دهد که این اتحاد نوعی
 التفات حیات بخش است. نفس محافظ بدن
 است و پیوسته آن را نظاره می‌کند. مضافاً
 بر اینکه همچون یک کل در همه اجزاء
 بدن، حضور دارد. شاهد اثبات این مطلب
 این است که کل نفس، آنچه را در هر جزئی
 از بدن جاری است، ادراک می‌کند. نفس
 به مثابه یک کل در هر جزئی احساس
 می‌کند، و پیوسته باید به منزله یک کل در
 هر جزئی حاضر باشد.

وی می‌نویسد: «وقتی که پا درد می‌کند،
 چشم آن را می‌بیند، زبان گزارش می‌دهد،
 دست به طرف [محل درد] می‌رود. اینها
 نیست مگر بدین علت که نفس در همه این
 اجزاء حضور دارد... از این رو نفس در آن
 واحد به مثابه یک کل در هر جزئی از بدن
 وجود دارد، دقیقاً بدین سبب که به منزله
 یک کل در هر جزئی احساس می‌کند».

در این دیدگاه، حضور نفس در بدن،
 بخاطر بدن است. نفس میلی طبیعی به
 نظارت بر بدن و رسیدگی به احوال آن
 دارد، و می‌خواهد زیبایی، هماهنگی، و
 نظم را که خود از خداوند اخذ کرده
 است، برای بدن به ارمغان بیاورد. اما بدن
 می‌خواهد نفس را گرانبار کند، بدین

او دعا می‌کند: «بار خدایا، که همواره
 یکی هستی، مرا رخصت ده که خودم و ترا
 بشناسم».

آیا شناختن خود، شناختن نفس خود
 نیست؟ وی غالباً تعابیری نظیر این را بکار
 می‌برد: «من، یعنی نفسم». و انسان را،
 همراه با افلاطون و افلوپطین، یک «نفس»
 ناطقه، که از بدنی فانی و زمینی استفاده
 می‌کند» تعریف می‌کند.

و باز نفس را، «یک جوهر خاص، سهیم
 در عقل، و برارنده نقش حکمروایی بر
 بدن» می‌داند. خلاصه، انسان حقیقی،
 همانا نفس است و بدن آلت وی است.
 با وصف این، قدیس آگوستین بخوبی
 واقف است که انسان مرکب از نفس و بدن
 است. وی هیچ تردیدی ندارد که بدن جزئی
 از ماهیت انسان است.

او می‌نویسد: «هرکس بخواهد بدن را از
 ماهیت انسان جدا کند، احمق است» برای
 فهم [نظریه] آگوستین، در خصوص
 همسان‌نگاری (= identification) انسان با
 نفسش، بایستی رهبرد او را به انسان - که
 اساساً رهبرد یک اندیشمند اخلاقی و دینی
 است - و از همه بیشتر با نیکبختی انسان و
 وسایل نیل به آن سروکار دارد، بشناسیم.
 در حق وی بی‌انصافی است اگر در باب
 نظریه‌اش، برحسب مابعدالطبیعه مدرسی
 انسان قرن سیزدهم، داوری کنیم. از این
 لحاظ مسأله وحدت وجود انسان یک بحث
 پر حرارت است، ولی برای قدیس آگوستین
 چنین نیست. مسأله برای وی بیشتر این
 است که بداند چگونه انسان، برای نیل به
 غایت نهایی خویش، باید تحت نظم و قاعده
 درآید. از این دیدگاه، والاترین و کامل‌ترین

بطور دائم بدن را تحت مراقبت دارد وقتی اجسام دیگر بر بدن ما تأثیر می‌کنند و آن را تغییر می‌دهند، موجب نمی‌شود که التقات نفس از بدن برگرفته شود. نفس التقات خودش را بر وفق تغییرات بدن، تعدیل می‌کند. احساس، تمرکز التقات خاص نفس است که از اختلالات بدن ناشی می‌شود. بر این اساس، احساس یک فعل روحانی نفس است، یعنی پذیرش منفعلانه تصاویری از عالم خارج نیست. تصاویر حسی و مفاهیم عقلی متناظر به آنها، توسط خود نفس پدید می‌آید و نفس آنها را بر اساس جوهر خود شکل می‌دهد.

قدیس آگوستین می‌نویسد: «هنگامی که ما جسمی را می‌بینیم و تصاویر این جسم در نفس ما ظاهر می‌شوند، جسم نیست که این تصاویر را در نفس ما منقش می‌کند. این نفس است که خود با چابکی شکفت‌انگیز ذاتی خود، آنها را پدید می‌آورد.»

مطالب فوق از نظریه انتزاع تصورات از موجودات مادی فاصله‌ای بعید دارد. همچنین از نظریه تصورات فطری فاصله دارد. آگوستین برهان مشهور افلاطون دایره بر اینکه آموختن همانا تذکر تصوراتی است که در یک حیات پیشین آموخته شده‌اند، یادآوری می‌کند، اما این نوع تبیین از شناخت را نمی‌پذیرد.

وی می‌نویسد: «ما بایستی بیشتر به این اعتقاد روی آوریم که ذات ذهن خردمند به گونه‌ای پرداخته شده است، که طبعاً، تابع واقعیات معقوله است. برحسب ترتیبی که آفریننده مقرر داشته و به این دلیل حقایق [فی‌المثل هندسه] را در [پرتو] یک نور خاص غیر جسمانی منحصر بفرد،

جهت، رهایی نفس از بدن مدتهای مدید به طول می‌انجامد.

قدیس آگوستین در آثار اولیه خویش، نظیر افلیوطین، بدن را به عنوان زندان نفس توصیف می‌کند. البته منظور وی این نیست که بدن باطناً شریر است، یا اینکه اتحاد نفس با آن فی‌نفسه شر است. به عنوان یک مسیحی وی می‌داند که ماده خیر است، زیرا به وسیله خداوند آفریده شده است. از این لحاظ، حتی بدن نیز خیر است، ولو نفس بتواند بر اثر التقات زیاد به بدن و به فراموشی سپردن خداوند، شر باشد.

شناخت

تصور قدیس آگوستین از انسان، پیامدهای مهمی برای نظریه شناخت او دارد. ما جسمی را می‌بینیم که رنگین است و صدای ضربه‌ای را می‌شنویم. این احساسات را چگونه توصیف می‌کنیم؟ ما نباید فکر کنیم که بدن تصویر خویش را بر نفس منطبق می‌کند. چنین کاری محال است، زیرا نفس روحانی است، حال آنکه بدن مادی است. ماده نمی‌تواند بر روح تأثیر گذارد، نیز دانی نمی‌تواند بر عالی اثر کند. ما نباید بپنداریم که بدن موجد هر تأثیری بر نفس است، چنانکه گویی نفس مادی است و پذیرای تأثیرات بدن است. خلاصه آنکه، نفس در احساس متفعل و پذیرنده نیست، بلکه فعال است.

پس احساس چیست؟ ما دیده‌ایم که نفس بدن را احیاء می‌کند و به دلیل التقات حیات بخش خویش در بدن حضور دارد. نفس

مُثل (=اعیان ثابتة) او نمی‌توانند باشند، زیرا ما حقیقت را مشاهده می‌کنیم، بیشتر در اوج حالات غیر متعارف، نظیر خلسه، ولی نمی‌توانیم خدا یا مثلش را ببینیم که با او [خدا] همسان شده باشند.

با وجود این، اشراق الهی حقیقت، از طریق مثل الهی، انجام می‌شود. وقتی ما حقیقت را می‌شناسیم، این مثل با انطباق تصاویر خود بر ذهن ما، بر آن اثر می‌کنند، نظیر انطباق تصویر یک مهر (انگشتی) روی موم. آیا این انطباق، مثل ما را به ما اعطا می‌کنند؟

آگوستین صرفاً به بحث مختصری از مسأله منشأ مثل ما اکتفا می‌کند. وی می‌گوید ذهن شناخت خویش را از موجودات مادی، از طریق حواس جسمانی، گردآوری می‌کند. همچنانکه تصورات غیر حسی (فی‌المثل، مفهوم حکمت یا عدالت) را، از [باطن] خویش اخذ می‌کند. بعداً فیلسوفان قرون وسطی، اشتیاق و اقربی به حل مسأله منشأ مثل ما نشان دادند.

مسأله قدیس آگوستین [با آنها] متفاوت است. آنچه مورد علاقه وی است، چندان به منشأ مثل ما یا تمیز میان مثل و احکامی که حاوی مثلند، ربطی ندارد، بلکه اشتیاق وافر وی این است که بداند چگونه، ما، موجودات ممکن و متغیر، می‌توانیم احکام ضروری و نامتغیر صادر کنیم.

غرض از اشراق الهی توضیح این واقعیت شگفت‌انگیز است. از طریق این اشراق، هر گاه ما حکم حقی صادر کنیم، ذهن ما با حقایق لایتغیر و ضروری علم خدا تماس پیدا می‌کند، هر چند که این تماس موجب نمی‌شود که ما بتوانیم مثل الهی را مشاهده

مشاهده می‌کند، نظیر چشم سر که اشیاء پیرامون خود را در نور مادی رویت می‌کند».

قدیس آگوستین در اینجا بجای نظریه یادآوری (=reminiscence) افلاطونی نظریه کشف حقیقت بر اثر اشراق الهی را، جایگزین می‌کند. همانگونه که چشم بطور طبیعی در نور فیزیکی جلا می‌یابد، هم چنین ذهن در نور معقول جلا می‌یابد، و با این نور حقیقت را می‌بیند. نمی‌توان تردید کرد که خداوند سرچشمه این نور است. کتاب مقدس به ما می‌گوید که خداوند «پدر انوار» است و کلمه خداوند «هرکسی را به این جهان درآید منور می‌کند» افلاطونیان نیز خداوند را شمس عالم معقول می‌دانند.

سه مطلب بایستی در نظریه شناخت آگوستین در نظر گرفته شوند:

۱- خداوند نور روحانی است و همه انسانها را تنویر می‌کند. این تنویر (=اشراق) به همه آدمیان اعطا شده است، ولو به درجات مختلف.

۲- اذهانی وجود دارد که جهان حقیقت را در پرتو این اشراق الهی مشاهده می‌کنند.

آگوستین می‌گوید: «در [انسانها] نور عقل سرمدی وجود دارد. تاحدی که بتوانند آن را فرا چنگ آورند- که با آن حقایق لایتغیر دیده می‌شود».

یکی از مشکلات مبرم شارحان آگوستین این است که دقیقاً تشخیص بدهند ماهیت این حقایق لایتغیر چیست. اینان نمی‌توانند مخلوق باشند، زیرا مخلوقات متغیرند و حقیقت لایتغیر همچنین خود خدا یا

کنیم، ولی [این تماس] مبین عدم تغیر و ضروری بودن معرفت ماست.

ذات خدا

حضور حقیقت در عقل ما، ما را از حضور باطنی خداوند مطمئن می‌کند. زیرا حقیقت سرمدی و لایتغیر است و تنها خدا واجد این صفات است. خلاصه آنکه، خداوند حقیقت است. پس خداوند در درون ماست، ولی بالاتر از ما، و متعالی از ماست و بر اذهان ما سیطره دارد.

می‌دانیم که او در ما حضور دارد، والا نمی‌توانستیم معرفت حقیقی داشته باشیم، اما در عین حال، ذات او از چنگ ما می‌گریزد. برای ما دانستن اینکه او چه نیست آسانتر است از چه هست. در واقع، ما او را به بهترین وجه می‌شناسیم، هنگامی که به جهل خودمان از ذات وی واقف شویم. وی نه تنها متعالی‌تر از ذهن ماست، بلکه هیچ چیز شناخته شده‌ای از وی برتر نیست. سپس قدیس آنسلم، این مفهوم را، در برهان مشهور خویش، بر وجود خدا، به کار گرفت.

با وصف این، یک اسم، بهتر از هر اسم دیگری، خدا را ترسیم می‌کند. این اسمی است که خداوند خود در کتاب سفر خروج (۳/۱۴) بر ما فرو فرستاده است هنگامی که موسی از خداوند اسمش را پرسید، او پاسخ داد: هستم آنکه هستم (= I am Who am) این بدین معنی است که خدا وجود بالذات (= Ipsiwasse)، است.

ولی معنی وجود چیست؟ بدین منظور، باید به پاسخ آگوستین توجه کافی مبذول کنیم، زیرا این پاسخ، ژرف ترین دیدگاه مابعد طبیعی وی را در خصوص واقعیت،

اشکار می‌کند. وجود حقیقی چیزی است که بدون تغیر تاب [= دوام] می‌آورد. در نتیجه گفتن اینکه خدا وجود است، در حکم این است که بگوییم لایتغیر است. وی همواره بریک حال است و دثور و زوال نمی‌پذیرد. در واقع او سرمدی است. گوهر خداوند، همانا سرمدیت است. علاوه بر این، به دلیل آنکه خدا از بالاترین انحاء وجود برخوردار است، والاترین موجود (Essentia) است و همین علت لایتغیر بودن اوست. از این جاروشن می‌شود که وجود، به معنی درست کلمه، از نظر آگوستین چیزی لایتغیر و بالذات واحد است.

هر چیزی که تغیر می‌کند به حقیقت وجود نیست، زیرا حاوی عنصری از لا وجود است، هم هست و هم نیست. چنین چیزی در این لحظه هست، ولی همین چیز در آینده نخواهد بود. هر چیزی که در زمان وجود دارد، فاقد وجودی معتبر است، بهتر است چنین چیزی «شدن» نامیده شود.

قدیس آگوستین، این مفهوم وجود را از افلوطین به میراث برده است. البته وی [آگوستین] از این نو افلاطونی کبیر [افلوطین] به واسطه اتصاف وجود به اقنوم اول عالم متمایز می‌گردد. بر طبق نظر افلوطین، اقنوم اول، «احد» است، که فوق وجود است. افلوطین تثلیثی از علل کلی را مطرح می‌کند: «احد»، که از آن همه چیز نشأت می‌گیرد، عقل یا وجود، که بی‌درنگ از احد فایض می‌شود، و «نفس عالم» که علت جهان مادی است.

تثلیث قدیس آگوستین، که ملهم از کتاب مقدس است، کاملاً با این فرق دارد. تثلیث آگوستین، شامل «پدر»، «لب» یا «کلمه

مداقه نمی‌کند. این یکی از معدود مسائل است که وی برای نظر پردازشی مستفکران قرون وسطایی بعدی، به میراث گذاشته است.

افلوپین خود با فراست تمام از ایسن مشکل آگاه بود، به همین جهت از اتصاف مثل یا معرفت به احد، امتناع ورزید، زیرا احد متعالی از هرگونه کثرتی است.

آگوستین هیچ مشکلی در اتصاف مثل متعدد به خدا و در عین حال یکسان انگاشتن آنها به خدا، نمی‌بیند.

خداوند عالم را فقط از طریق مثل اش - یعنی بطرز معقولی - بیافزید، بلکه آن را مختارانه آفرید.

چرا او خلقت عالم را برگزید؟

وی این کار را به دلیل نیکی خویش کرد و نیز برای اینکه اشتیاق داشت که مخلوقات را با حصای از این نیکی سهمیم کند. اما، علی الاطلاق، وی نمی‌بایست بیافزیند. از این دیدگاه نیز قدیس آگوستین، با نو افلاطون گرای، تعارض دارد.

از نظر افلوپین، عالم، بالضروره از احد، فیضان می‌گردد، عالم به واسطه انتخاب مختارانه خدا آفریده نشده است. عالم یک افاضه ازلی از احد است، از نظر آگوستین چنین نیست، خداوند، عالم را از عدم به عقل و اختیار آفرید. خود ماده مخلوق خداوند است. او صرفاً در خلقت، صورت را بر ماده تحمیل نکرده، بلکه از عدم خود همان ماده‌ای را که از آن هر چیزی بوجود می‌آید، برآورده است. بدین قرار، ماده خیراست زیرا هیچ چیزی نیست که توسط خدا آفریده شود و شر باشد.

پدر و «روح القدس» است. اقانیم این تثلیث در سرشت یا گوهر (= Ousia) یکی هستند، بدین جهت در وجودی واحد سهمیم اند.

خلقت

جهان محسوس و نفس برای آگوستین مویه می‌کنند که آفریده شده‌اند. آگوستین با گوش سپردن دقیق به آنها می‌شنود که می‌گویند: «ما خودمان را نساختمایم، بلکه او ما را ساخت که جاویدان باقی است».

خود همین تغییر پذیری موجودات [محسوس] اقتضای یک موجود سرمدی، ولایتیقر به منزله علت آنها را، دارد.

این جهت ثابت فکر قدیس آگوستین است. دیده وی هرگز به روی جهان متغیر ثابت نمی‌ماند، بلکه او نگاه خود را بی‌درنگ به جهانی متعالی که قوام اصل و اساس لایزال [این جهان متغیر] است، می‌افکند.

همین اشکال و کمالاتی که مادر مخلوقات می‌یابیم، چیزی بجز انعکاسات گذاری مثل الهی در علم خدا نیستند. اینان مدلهایی هستند که خدا براساس آنها، همه موجودات را آفریده است. همه انواع دارای مثل الهی‌اند، و نه فقط انواع، بلکه همه افراد مندرج در انواع، فی المثل افراد انسانی، دارای مثلند.

بدینسان کلیه موجودات، به شکل مثل معقول، در خداوند وجودی ازلی دارند، چیزی شبیه وجود قبلی هنر در ذهن هنرمند.

قدیس آگوستین عمیقاً در مسأله سازگاری وحدت خداوند با کثرت مثل او،

مدرسیان برای تلفیق آن با کتاب مقدس، یکه خوردند.

قدیس آگوستین در تفسیر «سفر پیدایش» این سؤال را مطرح می‌کند که مراد از اینکه در کتاب مقدس آمده است: عالم در شش روز آفریده شده است، چیست. آیا خلقت خدا در روز اول تکمیل نگردید؟ برحسب نظر آگوستین خدا همه موجودات را یکباره، و لواز نظر کمال ناهمسان، آفرید. در آغاز، پارهای موجودات به صورت کامل وجود داشتند، در حالی که دیگران به هیئت جنین یا «بذر» آفریده شدند و بعداً به کمال لایق خویش نایل شدند. پس در اصل جهان آکنده از «بذر» موجوداتی بود که بعداً پدید آمدند.

آگوستین این را «مبادی بذری» (= عقل بذری = *rationes seminales*) می‌نامد که خود مفهومی وام گرفته از رواقیان است و آگوستین آن را از طریق افلوطین به میراث برده است. پارهای از مورخان این [نظریه عقلهای بذری] را پیشدرآمد نظریه تطور می‌دانند. اما قدیس آگوستین هیچ تصویری از تطور به معنی امروزی کلمه نداشت. از نظر وی یک نوع از نوع دیگر نشأت می‌گیرد. در دیدگاه آگوستین، خداوند مبادی بذری هر نوعی را در ماده غرس کرده، به نحوی که در طی زمان، و تحت شرایط مطلوب، هر یک، چنانکه مقرر است، می‌رسند و به طور کامل به بار می‌نشینند. از یک نقطه نظر فلسفی، نظریه مبادی بذری به این دلیل حائز اهمیت است که متضمن مسأله علیت است. نقش خدا و مخلوقات، در پیدایش یک معلول، دقیقاً چیست؟

در نتیجه، یک خوش‌بینی در تفکر قدیس آگوستین دیده می‌شود که در تعارض با بدبینی مانویان است که ماده را جوهراً شر می‌دانستند، و نیز در تعارض با نوافلاطونیان است که ماده را به مثابه اصل شر و نقصان لحاظ می‌کردند.

نظیر نوافلاطونیان، آگوستین میان ماده با صورت و بی‌صورت فرق می‌گذارد. منتهی از نظر وی هر دو آفریده شده از عدم‌اند. ماده بی‌صورت، چیزی میانه وجود و لاوجود است. این ماده، «تقریباً عدم»، یا «نه کاملاً عدم» است. این ماده از حداقل واقعیت برخوردار است، اما در عین حال واقعیت دارد. خداوند این ماده را فی‌نفسه نیافریده است، بلکه آن را بی‌درنگ همراه با صور مختلفی که بدان نظم، هماهنگی، و زیبایی می‌بخشند، آفرید.

علاوه بر ماده جسمانی جهان مرئی، به نظر آگوستین ماده‌های معنوی در [جهان] فرشتگان و نفوس انسانی وجود دارد. به دلیل آنکه کلمه مخلوق است، از نظر زمانی ابتدا دارد. زیرا زمان خود یک مخلوق است و هیچ مخلوقی ازلی نیست.

قدیس آگوستین هرگز تصور امکان یک جهان مخلوق را که از حیث زمان ازلی باشد، به خود راه نداده است. کتاب مقدس هم این را نمی‌گوید: «در آغاز، خدا آسمان و زمین را آفریده است؟» (سفر تکوین ۱/۱).

نتیجه بدبینی این مطلب این است که جهان آغاز زمانی دارد، و عقل هم همین را می‌پذیرد. اینک قابل فهم است که چرا متکلمان و فیلسوفان قرن سیزدهم، که از آگوستین‌گرایی ارتزاق می‌کردند، از نظریه ارسطویی ازلیت عالم و تلاش برخی

درجه تأثیر مخلوقات بکاهد.

ما پیش از این با این گرایش، در تبیین از مسأله شناخت، آشنا شدیم، فعل الوهی اشراق، نه فعل ذهن بشری، علت حقیقی [شناخت] حقیقت است. نظریه مبادی بذری نیز که جلال و قدرت خداوند را تضمین می‌کند و بر نقصان و هیچ بودن مخلوقات تأکید می‌نماید، نمایانگر همین گرایش است. ما نظیر این گرایش را در اخلاق آگوستین نیز مشاهده خواهیم کرد.

مفاهیم اخلاقی

پیش از این، به خصلت بارز اخلاقی اندیشه آگوستین، اشاره شده است. وی بیش از هر چیز دل‌بسته یافتن نیکبختی است که او آن را «شادی مقرون به حقیقت» وصف می‌کند. همه سرمایه فکری و قلبی وی دل در گرو این مشغله دارد. به همین دلیل هر بحثی که شروع می‌کند همزمان به خدا، که حقیقت است، سوق داده می‌شود. این مقام، کانون علائق اوست.

هر چیز دیگر، فقط تا حدی که وی را به سوی خدا بکشانند او را آشکارتر نمودار سازند، ارزش و معنی دارند. نیرویی که وی را بدین کانون جذب می‌کند، عشق است. اجسام فیزیکی به واسطه وزنشان به سوی مرکز زمین کشیده می‌شوند.

آگوستین به مرکز ش - خدا - به وسیله عشق کشیده می‌شود. وی همین مطلب را با ایجاز و ابهام چنین بیان می‌کند:

«وزن من همان عشق من است».

خواننده آگوستین، غالباً از اینکه هیچ نظامی را در فکر وی نمی‌یابد، دچار تحیر می‌شود. آگوستین هیچ نظام فکری به معنی مدرسی کلمه ندارد. وی به شیوه‌ای منظم

در دیدگاه آگوستینی، همه صور طبیعی به وسیله خدا آفریده شده‌اند و دارای وجود قبلی در ماده، در مبادی بذری خودشان، هستند.

یک مخلوق فعال، قادر نیست صور را به طبیعت اعطا کند، او فقط می‌تواند صور موجود را تحریض کند که به موجودی کامل بدل شوند.

باغبان در باغچه خویش می‌کارد و آب می‌دهد، ولی وی در واقع کاری نمی‌کند، این خدا است که موجب رشد [نباتات] می‌شود.

از نظر آگوستین این قول پولسی (=منسوب به پولس قدیس) نه فقط بخوبی در مورد آیین لطف، بلکه در خصوص طبیعت نیز صادق است. فی‌المثل والدین که بچه‌های را بوجود می‌آورند، هیچ کاری نمی‌کنند، خداست که این طفل را شکل می‌دهد.

مادر که گودکش را شیر می‌دهد، ابداً در شمار نمی‌آید، خداست که نمودار ارزانی می‌کند. خدا بی‌وقفه در طبیعت در گار است، و بطور مستمر مبادی بذری را فعال می‌کند تا صور مرئی‌ای را که ما، در پیرامون خود می‌بینیم، رشد دهند.

در این مقام - آنچنانکه قدیس توماس بعداً تعلیم داد - اصلاً بحثی از علل ثانوی نیست که صورتی را از قوه ماده تمشیت می‌کنند، مخلوقات فقط رخ از نقاب صوری برمی‌گیرند که در طبیعت به وسیله خدا، در لحظه آفرینش به ودیعت نهاده شده است. گرایش دائمی آگوستین این است که به منظور هر چه والاتر نمودن قدرت و فعالیت خلاقه خداوند، تا جایی که ممکن است از

چنین کسی خیر را نمی‌خواهد، یا اگر می‌خواهد، نمی‌تواند حق خیر آنچه را خواسته است، برآورده کند. آزادی به معنی راستین کلمه با گناه سرناسازگاری دارد، آنچنانکه کتاب مقدس به ما می‌گوید، آن کسی که گناه می‌کند، برده گناه است (یوحنا ۸/۳۴).

انسان که بر اثر گناه نخستین، آزادی خود را از کف داده است، فقط به واسطه لطف و عنایت الهی می‌تواند دوباره آنرا احراز کند. اما حتی پس از این هم آدمی می‌تواند گناه کند و بر اثر یک چرخش [و میل به گناه] هم لطف و هم آزادی را از دست بدهد. انسان از آزادی، فقط در حیات بسعد، هنگامی که از حیث لطف پابر جا شود و دیگر نتواند گناه کند، می‌تواند بهره‌مند گردد. بدین ترتیب، عشق در کانون حیات اخلاقی انسان قرار می‌گیرد، واقعیتی که چندان موجب شگفتی نمی‌شود، اگر بخاطر آوریم، که خداوند خود عشق است (یوحنا ۱۶/۱). خدا به وسیله موهبت عشق، ما را به جانب خود می‌کشد و همزمان با آن، دیگر فضایل اخلاقی که اراده ما را در خصوص خدا و ممنوع ما، مهذب می‌کنند، غرس می‌نماید.

این فضایل از باب مثال عبارتند از چهار فضیلت اصلی: فکرت، شجاعت، عفت و عدالت. در نظریه قدیس آگوستین مسأله منشأ فضایل اخلاقی، با منشأ حقیقت در عقل، مشابهت دارد. ما قبلاً دیده‌ایم که عقل، به علت تغییرپذیری‌اش، نمی‌تواند حقیقت را، بدون اشراق مثل الهی، بشناسد. هم‌چنین اراده نیز به واسطه، ضعفش، نمی‌تواند بدون اشراق فضایل الهی، از خیر

و مستقل، مباحثی را که مربوط به مابعدالطبیعه، معرفت‌شناسی، فلسفه، طبیعت، یا اخلاق‌اند، بسط نمی‌دهد.

همه این‌ها مورد علاقه وی هستند، ولی فقط تا حدی که یادآور فحوای کانونی علاقه وی - خدا - هستند، و نیز تا جایی که عشق اتحاد او را با این کانون برمی‌انگیزند. رجوع به این کانون، که به بیشتر نظرات و تأملات وی نظم و نسق می‌دهد، در اندیشه آگوستین، امر شایعی است.

یک دستی اندیشه آگوستین از رهگذر عشق پدید آمده است. عشق و اخلاقی که مبتنی بر عشق است، آن هسته اصلی نحلّه آگوستینی است.

عشقی که ما را با خدا پیوند می‌دهد، یک عشق صرفاً طبیعی نیست، این عشق موهبتی فوق طبیعی است که توسط خود خداوند در ما به ودیعت نهاده شده است.

تجربه شخصی قدیس آگوستین، در ارتباط با شر، بر وی ثابت کرد که ما به لطف و عنایت الهی، به منظور خوب بودن و قرار دادن عشقمان در جهت هدف بایستاهش، نیازمندیم.

انسان خاطی ابداً از خود قدرتی ندارد که خیر را برگزیند. وی با لذات اسیر شهوات خویش و جهان محسوس است و همین او را از نفس خویش و خدا، منحرف می‌سازد.

قدیس آگوستین نفی نمی‌کند که انسان در حالت گناه، آزادی انتخاب (Liberum arbitrium) خویش را حفظ می‌نماید، بلکه وی پافشاری می‌کند که در این حالت، انسان از آزادی (Libertas) محفوظ نمی‌شود، زیرا نمی‌تواند از این آزادی - چنانکه باید - بهره‌برداری کند:

پیروی کند. به طور خلاصه، آدمی، همانند اشراق عقلانی، به اشراق اخلاقی هم نیازمند است.

اینک ببینیم این اشراق اخلاقی، چگونه پدید می‌آید.

شهر خدا
انسان احیا شده به وسیله خداوند، بر اثر عشق با وی متحد می‌شود. در همین حال، انسانها، بر اثر عشق مشترکشان به خداوند، با یکدیگر یگانه می‌شوند. اینان جامعه یا مردمی را تشکیل می‌دهند که قدیس آگوستین آن را چنین تعریف می‌کند.

«جامعه‌ای از موجودات خردمند که بر اثر اجماع عام بر اموری که عاشق آن هستند با یکدیگر یگانه شده‌اند»

بنابراین عشق در گنه این جامعه قرار دارد، و این نوع عشق معرف آن، و موجب امتیاز آن از هر جامعه دیگر است. پس در اصل دو نوع عشق وجود دارد: عشق به خدا و عشق به خود و عالم. این دو نوع عشق، دو نوع جامعه پدید می‌آورند. عشق به خدا آدمیان را در درون شهر خدا [= مدینه الله] و عشق به عالم، آنان را درون شهر جهان [= مدینه العالم]، یگانه می‌گرداند.

موضوع اصلی کتاب «شهر خدای» آگوستین، تاریخ این دو شهر، از سپیده دم آفرینش تا پایان جهان است. تصنیف این کتاب، مقارن با ایلغار رم توسط گتھا در سال ۴۱۰ بعد از میلاد بود، رویدادی که از حیث اهمیت پر دامنه بود، زیرا با آن، مرگ امپراطوری کبیر رم، رقم خورد. مشرکان [= غیر مسیحیان]، مسیحیان را بخاطر سقوط رم، نگوشت گردند.

آیا همین مسیحیت نبود که به اجتناب از امور این عالم، و به شهروندان، کناره‌گیری از خدمات دولتی را تعلیم می‌داد؟

خداوند به هر کدام از ما، وجدانی عطا نموده است، که به وسیله آن می‌توانیم از قانون اخلاقی مطلع شویم. در خداوند قانونی ازلی مکنون است که متضمن فرامین عقل الهی، یا اراده الهی است، و فرمان می‌دهد که نظم طبیعی محفوظ بماند و از اختلال آن ممانعت به عمل می‌آورد.

فی‌المثل، این نظم طبیعی است که اسفل باید تابع اعلی باشد، و در انسان بدن باید تابع نفس باشد، و در درون خود نفس، حواس باید تابع عقل باشند، و عقل تابع خدا باشد. ما برای اینکه این قوانین ضروری را بشناسیم، این قانون ازلی لایتنفیر بایستی وجدان ما را تنویر و اثر خود را بر روی آن، باقی گذارد. بدین ترتیب، این مقررات اولیه که در ما مرکوز شدند، قانون طبیعی را به وجود می‌آورند.

اما وقوف به این قانون، برای وجدان ما کافی نیست، اراده ما نیز باید به گونه‌ای اصلاح شود که تسلیم این قانون شود و آن را در عمل بکار بندد. این اصلاح اراده با فعل اشراق فضایل الهی، حاصل می‌شود. فضایل فکرت، شجاعت، عفت و عدالت در خداوند وجود دارند، در حالی که در درون آنها نظم اخلاقی مشابهی تثبیت شده است، همانند نور بر نفوس ما می‌تابند.

از خلال این اشراق اخلاقی، خداوند، بحق حیات نفس ما می‌گردد. و آن را از درون، احیا و تنظیم می‌کند، همانگونه که

گیرد.

قدیس آگوستین، در فصل دوم «شهر خدا»، به مقصود عمده خویش می‌پردازد. وی در این فصل ماهیت جامعه (Civitas) را مورد بررسی قرار داده و تاریخ این دو جامعه را که، از ابتدای دنیا تا انتهای آن در میان مردمان یافت می‌شود، ترسیم می‌کند. این دو عبارتند از: شهر خدا و شهر جهان.

شایان ذکر است که انسان بر حسب عشق خود، به یکی از این دو شهر تعلق دارد. شهر خدا، یک جامعه معنوی است که در رأس آن مسیح قرار دارد. افراد این جامعه، همگی -اعم از انسانها و فرشتگان- کسانیند که عاشق خدا در مسیح‌اند و از پیش مقدر است که با وی بر اریکه سلطنت در آسمان، تکیه می‌زنند. از طرف دیگر، شهر جهان، شامل آن کسانی است که بیش از خدا، عاشق جهان و خودند، و اینان کسانی‌اند که به کیفر ابدی، همراه با شیاطین، دچار خواهند گشت.

تعارض، میان این دو جامعه‌ای که بدینسان معرفی گردیدند، قطعی است، با وصف این، در این زندگی، آحاد این دو، با یکدیگر درآمیخته می‌شوند، برای تمایز کامل آنها از هم، بایستی تا [روز] داوری بازپسین، صبر پیشه کنیم.

شهر جهان، با دولت یا جامعه مدنی، همسان نیست، افراد شهر خدا نیز به جوامع دنیوی تعلق دارند. هم‌چنین شهر خدا، با کلیسا یکی نیست، زیرا برخی از اتباع کلیسا ممکن است از ایمان منحرف شوند و هرگز به آسمان صعود نکنند. این مطلب هم بجای خود درست است که

آیا همین مسیحیت نبود که خطاپوشی از جرائم دشمنان را تلقین و در نتیجه میهن‌پرستی را تضعیف می‌کرد؟

بعلاوه، مشرکان استدلال می‌کردند که سرنوشت رم با پرستش خدایان آن، پیوند خورده بود. این خدایان رم را، از هنگامی که امپراطوری، تحت سلطه کنستانتین مسیحی شد، واگذاشتند، و خدای مسیحی هم نتوانست شهر را محافظت کند.

در سال ۴۱۳، آگوستین قلم خود را برداشت و پاسخ خویش را نوشت: «شهر خدا». در فصل اول از اتهام این مشرکان پاسخ می‌گوید: رم به واسطه مسیحیان مضمحل گردید. وی اثبات می‌کند که سرنوشت رم، در تاریخ منحصر به فرد نیست، همه امپراطوری‌های بزرگ، در گذشته سقوط کرده‌اند. انحطاط و سقوط امپراطوری‌های زمینی، به واسطه فساد خود آنهاست. در مورد رم همانطور که مؤلفات رمی نظیر سالوست و ژونال تصریح کرده‌اند، قبل از آمدن مسیحیت، فساد گشته بود.

قدیس آگوستین، هم‌چنین استدلال می‌کند که نظریه مسیحی، از ساختن شهروندانی ناباب سخت بدور است، و بلکه شهروندانی صالح به وجود می‌آورد. مسیحیت از اینکه کسی به خدمت دولت درآید یا در راه دفاع از وطن کشته شود، ممانعت به عمل نمی‌آورد. و اما محاسن مسیحی، حتی مشرکانی نظیر سالوست و کیکرو، بخشایش مظالم را، تعلیم می‌دادند. هیچ فرد مسیحی نباید برای سقوط امپراطوری [رم] نگوهرش شود، الحاد مشرف به موت، خود باید این مسئولیت را بر دوش

آن تبعیت کردند. همچنین به انسانها بخشید تا زمین را به صورت یک جامعه واحد در آورند و آن را همانند شهر آسمانی و برانگاره آن بنا کنند.

چهار قرن بعد از آگوستین، امپراطور شارلمانی، امپراطوری خویش را به عنوان تجسم شهر خدا بر روی زمین، قلمداد کرد. و در طی قرون و اعصار آدمیان همواره در رویای تأسیس یک جامعه کامل برای بشر بوده‌اند، خواه این رویا، آرمانی دینی باشد، نظیر آنکه در «راجریکن»، و «لا یبانیتز» است، یا آرمانی دنیوی، نظیر اتوپیاها (Utopias = آرمان شهرها) یا کارل مارکس.

خاتمه

قدیس آگوستین، یک تنه، بیش از هر نویسنده دیگری، به ذهنیت قرون وسطایی، شکل داده است. تا دیدار قدیس توماس آکوئینی، هیچ کس دیگر را نمی‌یابیم، که با این غول عقلی قابل قیاس باشد، و حتی خود قدیس توماس نیز، به معنی درست کلمه، مرید اسقف هیپو (= آگوستین) بود. مقایسه این دو، دشوار است، زیرا دیدگاههای آنها، خیلی متفاوت است.

از موقف فلسفه، آنچه بی‌درنگ جلب نظر می‌کند، یکی افلاطون‌گرایی قدیس آگوستین است، و دیگری ارسطوگرایی قدیس توماس، هریک از اینان، دو فلسفه بزرگ یونانی را، دم دست، حاضر و آماده پیدا کردند، تا آن را در کار حکمت مسیحی، بکار گیرند. اما هریک ابزار فلسفی یونانی خود را، با قریحه مخصوص بخود، و در پرتو نظریه مسیحی، تغییر داده

قدیس آگوستین برخی اوقات، بعضی امپراطوری‌های تاریخی، نظیر امپراطوری روم را، به شهر جهان ضمیمه کرده است.

وی همچنین کلیسا را، تجسم شهر خدا می‌خواند، زیرا هرگز از اشتیاق به برکات آسمان دست نمی‌کشد. ولی البته این به معنی یک همسان‌انگاری دقیق نیست. به نظر می‌رسد که این امر بستگی به اراده شامل و غالب یک جامعه دارد، خواه بتوان آن را بخشی از این شهر، یا آن شهر، محسوب کرد.

غرض آگوستین، تمیز میان کلیسا و دولت، یا معرفی روابط این دو، نیست. آنچه اساسی‌تر است این است که در نور ازلیت، یکی از این دو جامعه که در آن انسانها و فرشتگان، به وسیله آنچه عمیقاً ریشه در آنها دارد، یعنی عشقشان متعهد و مسئول می‌گردند، ارتقاء می‌یابد.

جهت فکری قدیس آگوستین، همواره یکسان است. وی هنگامی که طبیعت یا تاریخ بشری را مورد ملاحظه قرار می‌دهد، هیچ کدام را فی نفسه، از حیث بعد زمانی آنها مورد نظر قرار نمی‌دهد، بلکه آن را از دید گاهی فوق زمانی و ابدی می‌نگرد.

اگر از این روزن نگرسته شود، شهر خدا، به منزله علت آفرینش نمودار می‌شود. کل تاریخ بشری، باز شدن طومار خداوند است، برای تأسیس این شهر آسمانی تا زمان پیروزی نهایی آن در آخر دنیا.

«شهر خدا»، تأثیر عظیمی بجای نهاد. این اثر الگویی برای یک کلام تاریخی شد، یعنی نگرشی کلی به تاریخ در پرتو نظریه مسیحی، که تعداد زیادی از مورخان آتی از

و تعدیل کردند.

هیچ مسیحی‌ای، هرگز جسورانه‌تر یا محتاطانه‌تر از قدیس آگوستین، افلاطونی نشده است، اشتها کلامی آگوستین، به وی این توانایی را داد که از افلاطون‌گرایی بهره‌برداری کند، در عین حال از دامهایی که برای متفکران مسیحی دارای حزم و احتیاط کمتر، تعبیه شده بود، بپرهیزد.

قدیس آگوستین گویی به صورت غریزی می‌دانست که بینش‌های افلاطونی، برای حکمت مسیحی ارزشمند است، ولو پارهای از آنها لازم است تعدیل و تصحیح شود و پارهای دیگر بایستی طرد گردد.

معالوصف، باید اضافه کرد که برخی از مسائل غیریقینی ولاینحل، و معضلاتی که در مکتب آگوستین یافت می‌شود، دقیقاً معلول نارسایی ابزار فلسفی وی است.

طلبه‌ای که خواهان دسترسی به قدیس آگوستین است، و آشنایی اندکی هم با متکلمان و فلاسفه مدرسی قرن سیزدهم دارد، اگر بخواهد تمایزی میان کلام و فلسفه‌شان، یا تمایزی میان شاخه‌های مختلف خود فلسفه بیابد، سعی وی ضایع خواهد گشت. به این طلبه باید هشدار داد، که تمایز صریح مدرسیان از یکدیگر، فقط در تحت نفوذ ارسطو در قرن سیزدهم تحصیل خواهد گردید.

دیدگاه خود قدیس آگوستین در باب خدا و جهان، با این تمایزات کسجیده نمی‌شود. دیدگاه آگوستین، ساده‌تر است، زیرا رفیع‌تر است. وی همه‌چیز را از زیر نظر می‌گذراند، نه با نور خاص فلسفه یا حتی علوم کلامی، بلکه در پرتو والاترین حکمت و موهبت مسیحی.

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی منتشر کرده است

