

یکی از مسائل مطرح در حوزه اخلاق، مسئله محبت است که از گذشته، تا به امروز، مورد توجه نحله‌های گوناگون فکری و دینی می‌باشد. همچنین یکی از مسائل مطرح در این خصوص «محبت»، به‌ویژه نسبت به «دشمن» است که به اذعان بسیاری از متألهان مسیحی معاصر، این مسئله عمدتاً با اخلاق فضیلت پیوند خورده است. در این نوشتار، تلاش شده است تا براساس نظریه آگوستین، خاستگاه و امکان این مسئله بررسی شود. مطابق سنت مسیحی کاتولیک، هفت فضیلت اصلی وجود دارد: سه فضیلت «الهیاتی» (ایمان، امید و محبت) و چهار فضیلت «انسانی» (مصلحت‌اندیشی، بردباری، اعتدال و عدالت). آگوستین، چهار فضیلت انسانی را نمودهایی از محبت می‌انگاشت و تنها سه فضیلت اول را اصلی می‌شمرد (فرانکتا، ۱۳۷۶، ص ۱۴۱-۱۴۲). البته اصلی انگاشتن سه فضیلت نخست، به استناد کتاب مقدس است، به طوری که پولس در رساله اول خود (قرن‌تین ۱۳: ۱۳)، فضایل اخلاقی دیگر را به آن سه و بخصوص به اصل محبت بر گردانده است: «... و الحال این سه چیز باقی است: یعنی ایمان و امید و محبت. اما بزرگتر از اینها، محبت است». هدف این مقاله نشان دادن گسستی است که بین اندیشه فکری-سیاسی مسیحیان دوره آباء و متألهان و متکلمان مسیحی قرون وسطا است. این گسست، می‌تواند نمایان‌گر گذر از نگاه و تأمل اخلاقی به مقوله محبت به دشمن، از منظر کلامی یا الهیاتی به آن باشد. از سوی دیگر، وجود مفرداتی در الهیات مسیحی دوران اولیه، که حکایت از نفی زندگی این جهانی و عطف نظر کامل نسبت به آسمان‌ها و جهان باقی دارد، در این گسست نقشی بسزا ایفا کرده است. در اینجا، با تمرکز نقادانه بر تفسیری از اندیشه سیاسی و الهیاتی آگوستین، تلاش شده است تا این گسست توضیح داده شود و عناصر و مؤلفه‌های اصلی آن، با توجه به دیدگاه‌های وی برجسته گردد. در واقع، برای رسیدن به مقصود اصلی، که نشان دادن افول جایگاه امر محبت به دشمن از یک مقوله «بالتبع ضروری الهیاتی»، به جایگاه مقوله‌ای «ایزاری و شعاری»، در بهترین حالت است. فهم این گسست از این بحث اهمیت دارد که می‌تواند گذر اندیشه محبت‌آمیز مسیحی را به جنگ و خشونت با دشمن را توضیح بدهد.

بررسی خاستگاه مسئله محبت به دشمن، از موضوعات ضروری است تا زوایای مخفی آن شکافته گردد. بایستگی این مسئله زمانی دوچندان می‌شود که بدانیم این موضوع مهم‌ترین آموزه الهیاتی است که مسیحیت آن را باعث امتیازات خویش تلقی می‌کند. لازم به یادآوری است که مسیحیان اندیشه‌ها و تألیف‌های پولس، آگوستین و آکوئیناس را بسیار مهم تلقی کرده، به طوری که الهیات کاتولیک، بدون

خاستگاه و امکان محبت به دشمن؛ بررسی و نقد نظریه آگوستین

رضاقری / کارشناس ارشد ادیان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
سیداکبر حسینی قلم‌بهمن / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۱۳۹۲/۱۱/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۳/۵/۱۴

rghaz@ymail.com

چکیده

شواهد تاریخی مبنی بر توجیه فقرات ناظر به محبت اناجیل از یک‌سو، و جنگ‌های عادلانه از سوی دیگر، جایگاه نظریه محبت به دشمن در میان مسیحیان را در معرض تردید جدی قرار داده است. وجود چنین عقیده‌ای در ادیان و فرهنگ‌های کهن، در میان یهودیان و یونانیان، از جمله مباحثه بین سقراط و اتوفرون در کتاب «محواره اتوفرون» افلاطون، نشان از اهمیت آن به‌مثابه رام‌کننده دل‌هاست. این مقاله به بررسی نظریه محبت به دشمن آگوستین می‌پردازد که بر این اصل استوار است که خداوند با فرمان به محبت، از ما می‌طلبد که نگرش باطنی صائب انتخاب و روحی مهرورز داشته باشیم. از این رو، این آموزه به تدریج تبلوری مبالغه‌آمیز پیرامون شخصیت و شریعت مسیح یافته است. این مقاله به روش تحلیلی - انتقادی، به بررسی دیدگاه خاستگاه و امکان نظریه آگوستین در باب محبت به دشمن و نقد و بررسی می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: آگوستین، فرمان الهی، امکان، محبت، خشونت، دشمن.

در نظر گرفتن این سه الهیدان، بی‌ریشه و بی‌اصل و نسب است (رودریگیس و هاردینگ، ۱۳۹۰، ص ۹۲-۹۴؛ کونگ، ۱۳۸۴، ص ۹۴؛ دورانت، ۱۳۷۱، ص ۱۱۰۹-۱۱۱۰). این بحث، خاستگاه مناقشات فراوانی میان مسیحیان و پیروان سایر ادیان از جمله اسلام شده است که آیا مسیحیت حقیقتاً دین محبت است؟ کدام دین دعوت به محبت می‌کند؟ پرسشی که در کانون تأملات این مقاله جای دارد، عبارت است از اینکه فلسفه و الهیات آگوستین در کلیت، چه نگاهی به مقوله محبت به دشمن، به‌عنوان ساحتی این جهانی و دنیوی دارد؟ دیگر آنکه از منظر آگوستین مسئله محبت به دشمن، با جنگ‌های مقدس مسیحیان چگونه قابل توجیه است؟ تلاش نگارنده در پاسخ به این پرسش محوری، بی‌تردید متضمن پرداختن به این مسئله است که اساساً نگاه آگوستین نسبت به مقوله دشمن، از چه جنسی بوده است؟ آیا وی به تأسی از استادان خود، برای این ساحت، آموزه الهیاتی «گناه ذاتی»، قائل بوده است، یا نسبت به آن دیدگاهی سیاسی یا حقوقی اتخاذ نموده است؟ به نظر می‌رسد، روح کلی حاکم بر دستگاه فکری آگوستین، حاکی از پذیرش گناه ذاتی و تفکیک شهر خدا و شهر غیر خداست. وی در نگاه به مقوله محبت به دشمن، زاویه‌ای جدی با اسلاف الهی خود ندارد و محبت را در بهترین حالت، روح مهرآمیز و قلبی عاطفه‌گرایانه تلقی می‌کند. هرچند ممکن است در مواردی خلاف آن رفتار ظاهری از ما بروز کند (Holmez, 1998, p. 72). ایشان همچنین بر این باور است که محبت مطرح‌شده، در حوزه محبت درونی است و به این جهت، جایگاهی در حوزه عدالت (رفتار) بیرونی ندارد (Augustine, bk. 22, par. 76, 368. 36).

در این مقاله این اندیشه را که تکیه بر آراء آگوستین دارد، به چالش طلبیده‌ایم و بر اساس کتاب عهد جدید، منابع تاریخی و آثار نویسنده مذکور نشان داده‌ایم که خاستگاه این آموزه در تفکر وی بر آموزه گناه ذاتی قرار گرفته است و از مقوله‌های دیگری مانند «جهل» و از صفات رذیله‌ای چون حسادت، بخل و تکبر مغفول مانده است.

مفهوم و ماهیت محبت

معنای واژه Love «محبت»، که Charity نامیده می‌شود (بکر، ۱۳۸۰، ص ۱۸۷)، البته برخی مترجمان Love را به محبت معنا نموده‌اند و مناسب دانسته که واژه Charity را به «محبت و احسان» ترجمه شود. با وجود تاریخچه پیچیده‌اش، امر مبهمی است؛ زیرا این اصطلاح برای پدیده‌ای به کار می‌رود که برای ما از مضامین و محتوای زیادی برخوردار است. در قاموس کتاب مقدس آمده است: محبت صفتی است ذاتی و اگر به موافق آن عمل نماییم، تکالیف خود را درباره خدا و انسان به نیکوترین وضعی به عمل آورده‌ایم (هاکس، ۱۳۸۳، ص ۷۸۵). آگوستین، که دانش آموخته مکتب نوافلاطونی بود، Charity به عقاید مسیحیان وارد

می‌کند. او می‌گوید که واژه لاتین کاریتاس، «Caritas»، ترکیبی از اروس و آگاپه است. آگاپه متوجه انسان است و موجب می‌گردد که او به معنای واقعی کلمه، دوست‌دار و مشتاق خداوند باشد. بدون آگاپه، انسان در معرض خطر ابتلا به محبت زمینی است. از این رو، کار آگاپه این است که اروس را تصفیه کند. کاریتاس آگوستین قدیس، در مقیاس وسیعی نظریه ثابت کلیسای کاتولیک شد (Lewis, 1960, p. 107). بالاترین درجه «آگاپه»، محبت خدا نسبت به انسان است که در مواردی بروز کرده است؛ مانند فرستادن مسیح برای راهنمایی و نجات مردم و یا محبت و فداکاری حضرت عیسی ﷺ برای انسان‌ها، بدون توجه به خوبی و بدی آنها که حتی دشمنان و گناهکاران را نیز دربرمی‌گیرد. (Catechism, 1994, p. 449).

دشمن

امروز استاد آگوستین می‌گوید: «دشمن کسی است که انس به پیشتازی در ارتکاب گناه دارد» (Ambrose, PL 16, 454; cf). اما از زمان آگوستین به بعد، دو نوع نگاه به دشمن مطرح شد: ۱. دشمن درونی یا جدایی طلب ۲. دشمن بیرونی یا غیرمؤمنان.

دسته اول را به اصطلاح «مرتدان» گویند. مسیحیانی هستند که تصور می‌شد از تعالیم راستین ایمان مسیحی منحرف شده‌اند (Gregory & Syse & Begby, 2006, p. 88). فرقه‌هایی مانند دوناتیست‌ها، که بر اثر آزار و شکنجه امپراطوران رومی مسیحیت را ترک کرده بودند، همچنین ماران‌آنا، سایمونیان، والزیان، آریوسیان، نیکلایان، سوریان، نوماتوخیان، مانویان و نصرانیان در شورای محلی (سینود) اناتیمیا (ملعون) شناخته شدند. (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۱۷۳). دسته دوم، شامل غیرمؤمنان از سایر ادیان غیرمسیحی می‌شد (Gregory & Syse & Begby, 2006, p. 154).

دشمنی: دائرةالمعارف جدید کاتولیک، به واژه دشمن نپرداخته است، در مقابل، واژه دشمنی «Enmity» را مورد توجه قرار داده است. «دشمنی حالت بین آزاررساننده و شونده است، در مسیحیت، به پیروی از اخلاق مسیح، باید در مقابل برخورد دشمن، محبت و دعا برای او نمود» (Fallon, vol. 5, p. 264). با این تعریف، دشمنی از کتاب مقدس مشخص می‌شود که دشمن آن کسی است که در صدد آزار و اذیت شخص دیگری برآید. البته، پس از مسیحی شدن امپراتور روم و گسترش قلمرو کلیسا، به مرور دامنه واژه «Enemy» نیز وسیع‌تر شد.

خاستگاه نظریه محبت به دشمن

آگوستین در باب مقوله اراده و جایگاه آن در نظام هستی معتقد است که طبیعت و هر آنچه مخلوق

خداوند است، خیر و بری از شر است (Atkins & Dodaro, 1998). بنابراین، «شر» مخلوق خداوند نیست. «شر» بدین معنا، مفهومی سلبی یا عدمی دارد نه ایجابی. به عبارت دیگر، شر فقدان خیر است، نه چیزی بیش از آن. بر اساس همین مقدمات، آگوستین اظهار می‌دارد که چه در مورد انسان‌ها و چه در مورد فرشتگان، آنچه در سرشت آنان به هنگام خلقت به ودیعه نهاده شد، اراده خیر بود؛ اراده‌ای که قرار بود انسان را از غرور و خودمحوری بازدارد و سرسپرده آن وجود مطلق، نگاه دارد. علت اینکه برخی فرشتگان و انسان‌ها، اراده نیکشان را تباه ساختند، طبیعت آنان نیست، بلکه اراده شری است که موجودیتش مشروط به فاصله و انحراف آنها از خیر و وجود مطلق است. با توجه به این مقدمات، می‌توان دریافت که «خدای آگوستین، خیر محض و خالق و عامل همه چیزها در دنیاست» (ایلیخانی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷). بنابراین، قائل بودن به شر وجودی، یا عینی می‌توانست با خیر مطلق بودن خداوند در تباین قرار گیرد. از این رو، آگوستین ذاتی بودن شر را رد کرد. «به نظر وی، شر فقط به صورت اخلاقی وجود دارد و عاملش نیز گناه است» (همان، ص ۱۰۷-۱۰۸). بدین ترتیب، چون مخلوقات فاقد وجود مطلق هستند، به نسبت همین فقدان وجود، واجد حدی از شر می‌شوند. شر در این معنا، مترادف با عدم است. مجموعه قرائن موجود، حاکی از این است که خاستگاه نظریه محبت به دشمن، بدون توجه به مؤلفه‌های فکری در اندیشه آگوستین، هرگز امکان‌پذیر نخواهد شد. مطالعه پیشینه نظریه محبت به دشمن، در بی‌طرفانه‌ترین وجه خود، هر محقق را از پذیرش قطعی این ادعا به‌مثابه یگانه میراث و توصیه الهیاتی مسیح به سوی گفتاری مناقشه‌برانگیز متمایل می‌سازد. وجود متون و کتب تاریخی، نقطه آغازی محسوب می‌شود تا به دور از هر نوع تعصبات قومی، دینی یا تاریخی، به ضرورت مستندات موجود، ردّ خاستگاه نخستین این نظریه را در مسیحیت کاتولیک از جمله آگوستین دنبال کنیم.

گناه ذاتی

در شهر خدای آگوستین تعلیم داده می‌شود که انسان را نمی‌توان به‌طور طبیعی بی‌گناه و بدون اشتباه تصور کرد. اراده او متمایل به شر است که البته نتیجه گناه حوا و عشق آدم است. در حالی که پیش از ارتکاب گناه نخستین، یعنی در ابتدای خلقت، همه عضو شهر الهی بودند. از نظر او، انسان به دلیل گناه فطری نخستین والدینش گناهکار است. به قولی «در او همه گناه کرده‌اند» (رومان ۳: ۲۳؛ ۱۲: ۵). به همین دلیل، انسان گرایش به شهوات و لذایذ جسمانی دارد و اساساً منشأ جنسی وجود انسان گناه بوده و تمایل به انجام گناه نیز یک ضعف ارثی محسوب می‌شود. بدین سان، انسان مستوجب لعنت ابدی است؛ زیرا وارث گناه آغازینی است

که توسط آدم ابوالبشر انجام گرفته است و چون ما همه فرزندان آدمیم، در گناه او نیز شریکیم. حتی «مجازات کردن همه بنی آدم به دلیل گناه آدم ابوالبشر، عین عدل است؛ زیرا بر اثر این گناه، انسان که ممکن بود دارای جسم روحانی باشد، صاحب روح خاکی و شهوانی شد (Augustine, BK.XIV, ch. 15). پیتر بورنل در مقاله خود تحت عنوان «جایگاه سیاست در شهر خدای آگوستین»، نشان داده است که جامعه سیاسی در نزد آگوستین، امری طبیعی است که به واسطه «هبوط» مخدوش شده و به شکل اعمال زور درآمده است (Burnell, 1992, p. 13-29). از نگاه آگوستین، گناه ذاتی و فطری ذریه و نسل آدم شده، و رهایی از آن گناه موروثی، به واسطه اعمال نیک و انجام شریعت نتیجه‌بخش نخواهد بود. از این رو، انسان برای نجات و رستگاری، نیازمند فیض الهی از طریق فدای عیسی منجی است (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۷۰). گناه ذاتی آگوستین، به‌زعم بسیاری از محققان و صاحب نظران، تاکنون قوی‌ترین و مستدل‌ترین گمانه خاستگاه برای محبت مذکور به‌شمار می‌رود (Clark rscj, 1994, p. 49).

شهر خدا و شهر انسان

پس از انگاره گناه نخستین در کانون ملاحظات سیاسی آگوستین، او با مواجهه با شرور، گناهان و بی‌عدالتی‌ها ادعا کرد که اخلاق بی‌خشونت، که عهد جدید تعقیب می‌کند، مانند: «من به شما می‌گویم با شریک مقاومت نکنید، بلکه هر که به گونه راست تو طپانچه زند، دیگری را نیز به سوی او بگردان و اگر کسی خواهد با تو دعوا کند و قبای تو را بگیرد، عبای خود را نیز بدو واگذار و هرگاه کسی تو را برای یک میل مجبور سازد، دو میل همراه او برو» (متی ۵: ۳۸-۴۲؛ لوقا ۶: ۲۹)، فقط در یک دنیای کامل کاربرد دارد، نه در دنیای ویران‌شده‌ای نظیر دنیای ما (Weaver, 1998, p. 206-208). در مسیحیت، منشأ جنگ عادلانه به دلیل بی‌عدالتی‌های ناشی از گناه است. آگوستین می‌گوید: «این از ناحیه طرف مقابل که جنگ را بر آدم‌های عاقل تحمیل می‌کند یک بی‌عدالتی است» (Tkacz & Kries, 1994, p. 149). اما پیش از هر چیز، فهم دریافت آگوستین از محبت، منوط به ایضاح انگاره دو شهر اوست. او بر این است که به‌زعم همه اختلافات میان فرهنگ‌ها، ملل و زبان‌ها، بنیادی‌ترین شقاق میان دو دسته است، اعضای «شهر خدا» و «شهر زمینی» در شهر خدا، موضوع محبت کسی جز خداوند یکتا نیست و آنچه آنها را به هم پیوند می‌دهد؛ یعنی در هیئت یک اجتماع قرار می‌دهد، همین محبت به پروردگار است. اما ساکنان شهر زمینی سرشار از محبت و عشق به خویشان، حتی به قیمت کنار گذاشتن خداوند (Weithman, 2002, p. 235-236). آگوستین، قایل، اولین فرزند آدم را نخستین سنبل و نماینده شهر زمینی و هابیل، دومین فرزند آدم را نخستین سفیر شهر خدا

یا شهر آسمانی می‌داند و می‌گوید: اراده‌ی لایزال الهی بر این امر تعلق گرفته بود که از صلب آدم ابوالبشر، آن بخش که ناپاک و دنیوی است، مقدم بر قسمتی که پاک و یزدانی بود پا به عرصه وجود گذاشت (Augustine, 2003, p. 596).

حکومت الهی و حکومت مادی

مسیح ﷺ می‌فرماید: «پادشاهی من در این دنیا نیست» (انجیل ۱۸: ۳۶). همچنین پطرس رسول در نامه خود به رومیان، وضع امت مسیح را در دولت مدنی چنین بیان کرده است:

از برای خداوند از ولی امر، یعنی شاه به‌عنوان حاکم و یا والی که از جانب او برای سیاست کردن بدکاران و پاداش نیکوکاران منصوب شده است، تبعیت کنید؛ زیرا مشیت الهی بر آن جاری شده است که با حسن رفتار خود دهان گسسته خردان را که بر شما وقعی نمی‌نهند، بر بندید. از خداوند بترسید و به شاه احترام بگذارید» (اول پطرس ۲: ۱۳-۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۸).

آگوستین، نظم الهی و نظم انسانی را از هم جدا دانست و گفت: مؤمنان همزمان تابع دو نظم؛ یکی، متعلق به شهر زمینی و دیگری، مربوط به شهر مینوی هستند. مؤمنان ضمن اطاعت از نظم شهر زمینی، باید خود را در این جهان با شهر مینوی هماهنگ کنند. به این ترتیب، در میان متکلمان مسیحی دو حوزه اقتدار دینی و دنیایی از هم مجزا شد (پولادی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸). در تفسیر آیه «گفتند: ای سرور اینک دو شمشیر. به ایشان گفت: کافی است». در تفسیرهایی که از آغاز سده دهم تا اول سده دوازدهم از کتاب مقدس و ملهم از شهر خدای آگوستین شد، از عبارت «دو شمشیر»، به دو قدرت دینی و دنیایی تعبیر شد. در تفسیرهایی که متکلمان مسیحی از این آیه می‌کردند، چنین گفته می‌شد که منظور از دو شمشیر، یکی شمشیر کلیساست و دیگری شمشیر شهریار. این شمشیر دومی، برای حفظ امنیت است. در تفسیرهای بعدی گفته شد که چون حفظ امنیت با خشونت سروکار دارد، شایسته نیست که این شمشیر در دست کلیسا باشد. از این رو، کلیسا این شمشیر را به دست شهریار می‌دهد. به این ترتیب، قاعده معروفی که به «قاعده دو شمشیر» معروف شده بود، از اواخر قرن پنجم تا دوازدهم میلادی به‌عنوان جدایی بین اقتدار شهریار و مرجعیت کلیسا معنا شده بود (تیندل، ۱۳۷۴، ص ۱۰۶).

بیان امکان محبت و رابطه آن با جنگ و خشونت

محبت به دشمن از منظر آگوستین

آگوستین، محبت نسبت به دشمن درونی را تا مادامی که بر خلاف صلح و آرامش باشد، محترم

می‌شمارد. ماهیت چنین محبتی فقط روحانی است؛ یعنی داشتن روح محبت‌آمیز نسبت به او است. بنا بر مبانی آگوستین، در ابراز محبت به دشمن می‌گوید: «حضرت مسیح مثلی را بیان می‌کند. این مثل در مورد کشاورزی است که تخمی را می‌کارد و هنگام درو در محصول خود هم گندم و هم علف هرز می‌یابد. بیرون آوردن علف‌های هرز، پیش از درو به گندم‌ها آسیب می‌رساند، ولی هنگام برداشت محصول جداسازی آنها از یکدیگر ممکن است» (متی ۱۳: ۲۴-۳۰). آگوستین، با استفاده از این مثل در مورد دشمنان درونی مسیحیت (مرتدان و بدعت‌گذاران) می‌نویسد: کلیسا نیز باید دوست و دشمن، قدیس و گناهکار را دربر بگیرد و جدا کردن آنها در انتهای تاریخ واقع شود چنانچه یک مسیحی از آیین خویش دست کشید و از کلیسا خارج شد، ولی بار دیگر به مسیحیت روی آورد، کلیسا باید او را بپذیرد (رسول‌زاده و باغبانی، ۱۳۸۹، ص ۶۱۷). ایشان در توجیه اینکه چگونه می‌توان بین امر محبت به دشمن، با خشونت علیه او سازگاری برقرار کرد؟ پاسخ می‌دهد که آنچه خداوند با فرمان محبت از ما می‌خواهد، این است که نگرش باطنی صائب را اختیار کنیم. این امر حاکی از این است که باید روحی مهرورز و محب داشته باشیم. وی می‌افزاید: مراد مسیح از این دستور در موعظه جبل همین بود، نه انجام دادن اعمال ظاهری (Holmez, 1998, p. 72).

آگوستین معتقد است که خداوند نگران حال روحی انسان‌هاست. به تعبیر ایشان، دل‌واپس حال نفس می‌باشد که خاستگاه گناه است؛ یعنی به‌جای اینکه از سر محبت به خداوند عمل کنیم، با انگیزه بیزاری دست به عمل بزنیم. عمل ظاهری هر اندازه که بی‌عیب و نقص انجام گیرد، اما اگر با انگیزه شیطانی (دشمنی) صورت گرفته باشد، ناقض فرمان محبت و رزیدن به خداوند است. بنابراین، آگوستین می‌گوید: «وقتی خداوند حکم می‌کند که عملی مخالف با آداب و رسوم یا عرف مردم انجام گیرد، باید آن عمل صورت پذیرد. هرچند تا آن زمان چنین عملی را انجام نداده باشند و اگر آن عمل متوقف شده باشد، باید احیا گردد و اگر هرگز برقرار نبوده باشد، باید برقرار گردد» (Augustinus, 1956, Bk III, vol. 1, ch8). آگوستین تنها دلیل برای جنگیدن را برقراری صلح قلمداد می‌کند (قربان‌نیا، ۱۳۸۲). از نظر او، جنگ همیشه نتیجه گناهان و کفاره گناهان است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، ص ۲۹۷-۲۹۸). از نگاه آگوستین، چون حکومت مسئول حفظ صلح است، می‌تواند در جهت دستیابی به صلح متوسل به جنگ شود (قربان‌نیا، ۱۳۸۲). بر اساس این حکم، مسئولان سیاسی و صاحبان حکومت در جهت احیای صلح مجوز هر رفتاری از جمله جنگ را دارند.

امکان محبت به دشمن در مسیحیت

بحث از امکان محبت به دشمن، با این سؤال مطرح می‌شود: آیا هر آنچه را که خداوند فرمان به انجام آن داد، واجب است؟ هر چند آن فعل نادرست به نظر برسد؟ در اینجا، دو نوع عمل نادرست به نظر می‌رسد: ۱. اعمالی هستند که خداوند به کاری فرمان داده است که نادرست به نظر می‌رسد؛ زیرا نفرت‌انگیز است. نظیر فرمان خداوند به ابراهیم علیه السلام مبنی بر قربانی کردن فرزندش؛ ۲. اعمالی هستند که خداوند به کاری فرمان داده است که نادرست به نظر می‌رسد، اما نه از جهت نفرت‌انگیز بودنش، بلکه به خاطر اینکه بی‌اندازه آرمان‌گرایانه است، نظیر فرمان عیسی علیه السلام دایر بر محبت دشمنانمان مانند خودمان (Holmez, 1998, p. 72). بسیاری از متألهان، این دو دستور را خلاف امکان فرض کردند. نل نادینگر، در مورد فرمان اول می‌گوید: «به‌زعم ما تصمیم ابراهیم، نه‌تنها از حیث اخلاقی ناموجه است، بلکه در نهایت فرومایگی، خلاف اخلاقیات متعالی است» (Noddings, 1984, p. 43). در مورد فرمان دوم، گفته شده است به اندازه‌های دشوار است که انجیل از ما می‌خواهد: «دست به یک کار محال بزنیم». البته متألهان بر این اعتقادند: چیزی که درست به نظر نمی‌رسد، خود عمل نیست، بلکه فرمان الهی است. قاطبه مسیحیت از صدر تاکنون امکان چنین عملی را غیرممکن دانستند. تاریخ سراغ ندارد محبت به دشمنی را که مسیح بیان کرد، به وقوع پیوسته باشد. بسیاری از نویسندگان، دوره آباء کلیسا را تا سال ۳۱۳ میلادی هم‌زمان با روی کار آمدن اولین امپراتوری مسیحی دوره صلح و دوستی مسیحی تلقی می‌کنند، بلکه معتقدند: تئولوژی مسیحیت اولیه، جنگ را لعن کرده و مطرود دانسته است و بر این باورند که کسانی که برای حل و فصل مسائل از شمشیر استفاده می‌کنند، مطمئناً با ضربه شمشیر به هلاکت خواهند رسید. با این حال، باید میان محبت رفتار کردن و پذیرفتن صلح و تسلیم، آن هم از موضع ضعف، تفاوت قائل شد و سبب مزیت و امتیاز مسیحیت بر غیر خود نمی‌شود. حیات آگوستین، توأم با قدرت سیاسی کلیسا و امپراتوری مسیحی شد، امکان محبت به دشمن را که قبلاً تصورش محال نبود، برای همیشه به حاشیه و انزوا کشیده شد.

اینکه آگوستین بین محبت باطن‌گرایانه و ظاهرگرایانه تفاوت می‌گذارد و این نوع محبت را با خشونت علیه دشمن در تضاد نمی‌بیند، تلاشی نافرجام است (Holmez, 1998, p. 72). از یک‌سو، ایشان ملتزم است به اینکه وقتی خداوند حکم می‌کند که عملی مخالف با آداب و رسوم یا عرف مردم انجام گیرد، باید آن عمل صورت پذیرد. از سوی دیگر، به نتیجه این قیاس هم اعتراف دارد: هرآنچه خداوند جایز می‌شمارد، نهی می‌کند و فرمان می‌دهد، به ترتیب درست، نادرست و واجب است.

خداوند فرمان می‌دهد که به دشمنانمان محبت بورزیم. بنابراین، واجب است محبت خود را شامل حال دشمنانمان کنیم.

در عین حال، معتقد به نگرش محبتانه است، نه عملکرد محبت‌آمیز؛ چیزی که به باور او، مغایرتی با کشتار دشمنان ندارد. رابرت هولمز، در مورد تردید چنین ادعایی و در بخشی از مبانی فلسفه اخلاق، اشاره می‌کند که دوست داشتن دشمنانمان در عین حال آنها را از دم تیغ گذراندن، جای اما و اگر دارد (Ibid). بنابراین، آیا محبت به دشمن امکان دارد؟ پاسخ مثبت است. سؤال دیگر اینکه آیا متألهان مسیحی، به این فرمان مسیح «هرکه به رخساره راست تو طپانچه زند، دیگری را نیز به‌سوی او بگردان» (متی ۳۹:۵) جامه عمل پوشیدند؟ پاسخ منفی است؛ زیرا هر چند عمل ممکن است، اما در ظاهر نادرست به نظر می‌رسد. اما این اشکال مطرح است که سرپیچی از فرمان الهی جایز نیست، بلکه گناه و شرارت محسوب می‌شود. تئوری که آگوستین در حل معما ارائه می‌دهد، این است که ما با پردازش تفسیری جدید از فرمان‌های خداوند، می‌توانیم با دشمنانمان بجنگیم و در عین حال، ناقض فرمان الهی نیز نباشیم (Ibid). چنانچه زمزمه‌هایی از صلح و دوستی در مسیحیت حاضر مطرح می‌شود، تنها مقصودشان عدم جنگ است. تقریباً از عصر آگوستین است که شمشیر صلح غلاف می‌شود و شمشیر خشونت سر برمی‌آورد. ایشان معتقد است که مسیحیت، با دلاوری و پیکارجویی، به شرط آنکه بر ضد ستم باشد، نه‌تنها مخالف نیست، بلکه آن را واجب می‌داند. آگوستین را به سبب اعلان این فکر، از بنیان‌گذاران اصل «جنگ دادگرانه» در حقوق بین‌الملل می‌دانند (طاهری، ۱۳۷۹، ص ۱۴۳).

تبیین جنگ با دشمن از منظر آگوستین

نخستین گروندگان دیانت مسیح، علاقه چندانی به آموزه‌های سیاسی نداشتند. در آموزش‌های نخستین مسیحیان، تأکید بر اخلاق فردی بود و به حکومت به‌عنوان مرجع اقتدار عمومی توجه چندانی نبود. مسیحیان در این دوره، ملکوت معنوی آسمانی را از مُلک این‌جهانی خاکی جدا می‌کردند و به صراحت اعلام کردند که کاری با امور دنیایی ندارند. در واقع، آنها نوعی تابعیت منفعل را در آموزه‌های خود ترویج می‌کردند. آگوستین، از دولت زمینی چیزی بیش از تأمین صلح و امنیت را انتظار ندارد (راسخی لنگرودی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۸). در نظر وی، مهم این است که دولت موقعیتی را فراهم آورد تا مؤمنان برای انجام فرائض دینی خود با موانع و مشکلاتی روبه‌رو نشوند و به راحتی و سهولت بتوانند فرامین خدا را اجرا کنند. بر این اساس، خشونت را باید به‌عنوان واقعیتهایی قلمداد کرد که نوعی از آن، برای بقای نوع و

دیگر، غرور و تکبر ارباب نیز سرانجام به ضرر ارباب تمام می‌شود و موجب نابودی وی می‌گردد (پولادی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۰؛ راسخی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴).

جیمز ترنر جانسون، یکی از معروف‌ترین مورخان معاصر معتقد است که دیرینه‌ترین سنت جنگ را باید به متون عبری عهد قدیم و دیدگاه‌های هنجاری روم و یونان کلاسیک معطوف کنیم؛ یعنی به آراء نظریه‌پردازانی همچون ارسطو و سیسرو، که درباره نظام سیاسی و استفاده از قدرت صاحب‌نظر هستند (Johnson, 2003, p. 20). نظریه جنگ مشروع، یا نظریه جنگ عادلانه (Doctrina bellum iustum)، دکتترین قرون وسطایی و متضمن جنبه‌های فلسفی، اخلاقی و نظریات کلیسای کاتولیک رومی است. این نظریه، که ریشه در آموزه‌های مسیح دارد، توسط آگوستین مطرح و توسط توماس آکوئیناس مدون شد. برخی از جلوه‌های نگرش آگوستین، بیش از آنکه برگرفته از کتاب مقدس باشد، وامدار دیدگاه‌های، آیین مانویت و مکتب نوافلاطونی است (Max, 1987, V.3, p. 455). ایشان در احتجاج بر علیه دوناویست‌ها می‌گوید: چنانچه با اقناع‌سازی محبت‌آمیز نتوان اعضای جدایی طلب کلیسا را به دامن کلیسا بازگرداند، باید با قوه قهریه و ترس از مجازات، یا درد و رنج، آنان را به ایمان حقیقی بازگرداند (Gregory & Syse & Begby, 2006, p. 88). از منظر ایشان، جنگ تحت شرایطی جایز و مشروع است و کشور زیان‌دیده، که حق مشروع دفاع یا تعقیب را دارد، می‌تواند به جنگ متوسل شود. همچنین طرفداران این نظریه معتقدند: می‌توان خشونت و درگیری‌ها را از طریق معیارهای فلسفی، مذهبی و سیاسی تحت نظم و قاعده درآورد. برخلاف دوران باستان، که جنگ یک امر طبیعی در روابط بین‌المللی تلقی می‌شد، این نظریه توانست تا زیادی کاربرد زور در روابط بین‌المللی را محدود و قواعد مربوط به آن را تنظیم کند. لازم به یادآوری است که تکیه آگوستین در بحث جنگ‌های عادلانه با دشمن، بیشتر تابع «اصل مشروعیت جنگ» بود؛ زیرا وی بر این باور بود که جنگ‌های مطرح در عهد عتیق، جای بحث از مشروعیت نداشت؛ چون این جنگ‌ها به فرمان خدا صورت می‌پذیرفت، اما این نکته نه‌تنها در عهد جدید وجود ندارد، بلکه با فرمان محبت به دشمن توأم است. از این‌رو، آگوستین برای توجیه جنگ به حقوق رومی متوسل می‌شود؛ حقوقی که از نظر وی، به دلیل آنکه مبتنی بر عقل هستند، به‌طور غیرمستقیم، بیان‌کننده اراده الهی‌اند (James Turner, 1975). داگلاس لیکی، نظرات اخلاقی در مورد صلح را به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱. کسانی که معتقد به غیراخلاقی بودن جنگ‌اند. ۲. دیدگاهی که هرگونه خشونت را اعم از شخصی و حکومتی را غیراخلاقی می‌داند؛ ۳. تفکری که خشونت شخصی را محکوم، اما خشونت سیاسی را در برخی موارد جایز می‌داند؛ ۴. دیدگاهی که

نیز نظم اجتماع ضرورت دارد؛ همان عنصری که آگوستین برای رسیدن به آن، حکم جنگ مشروع را تجویز نمود. وی به این امر، اذعان داشت که امپراتور یا شاه بیش از آنکه بتواند فضایل را به مردم بقبولاند، می‌تواند از بی‌نظمی‌ها جلوگیری کند. فضایل از طریق «نظام مبتنی بر محبت» پروراند می‌شوند، به طوری که از طریق آنها حرص و آزمندی و رفتار ضداجتماعی از قلب انسان ریشه‌کن می‌شود. نیاز به نظم در زندگی اجتماعی سالم، موجب الزام به اطاعت حتی از حاکمان فاسق می‌شود. آیا پولس مقدس از نقش حکومت‌ها در جلوگیری از شرور حمایت نکرده بود؟ (رومیان: ۱۳).

در توجیه اینکه چگونه می‌توان بین امر محبت به دشمن، با خشونت علیه او سازگاری برقرار کرد، آگوستین پاسخ می‌دهد که آنچه خداوند با فرمان محبت از ما می‌خواهد، این است که نگرش باطنی صائب را اختیار کنیم و این حاکی از آن است که باید روحی مهرورز و محب داشته باشیم. وی می‌افزاید: مراد مسیح از این دستور در موعظه جبل همین بود، نه انجام دادن اعمال ظاهری (Holmez, 1998, p. 73). منظور این است که انسان از نظر روحی و باطنی باید نسبت به نوع انسان از جمله دشمنانش محبت داشته باشد، در عین حال به دلیل مواردی ناگزیر از جنگ و کشتار علیه اوست. این گفته آگوستین، که محبت بورز هر آنچه خواهی انجام بده (برانتل، ۱۳۸۱، ص ۲۰۶)، در توجیه همین مسئله است. از این‌رو، تأثیر فکری آگوستین، که در میانه قرن چهارم در سرزمین‌های مسیحی‌نشین می‌زیست، بر شکل‌گیری نگرش‌های جنگ عادلانه غیرقابل انکار است.

آگوستین، بجز اجازه جنگ و خشونت، از جمله مواردی را که ایشان تحت پوشش «گناه ذاتی» قرار می‌دهند، برده‌داری است. آگوستین معتقد است: بردگی نیز تحت پوشش نظریه گناه نخستین قرار می‌گیرد و آن را به‌گونه‌ای توجیه می‌کند. ایشان در کتاب شهر خدا و متناسب با شرایط زمانه خویش، نوعی بردگی را به رسمیت شناخته است و توجیهاتی را با استفاده از قرائتی از آموزه‌های دینی، آن را امری اجتناب‌ناپذیر می‌نماید: «هر کس که مرتکب معصیت شود، غلام حلقه به گوش همان معصیت گردد» (راسخی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۳). او بردگی را نتیجه گناه و معصیت انسان تلقی کرده، می‌گوید:

حکم خدا به این تعلق گرفته است که شخص گناهکار جامه بردگی به خود پیوشد و در اختیار فردی به نام ارباب قرار گیرد. برده گناه‌کاری است مستوجب تنبیه. از این‌رو، به بردگان توصیه می‌کند از وضع خود راضی باشند و به اربابان خود با حسن نیت و گشاده‌رویی خدمت کنند. وظیفه ارباب این است که تشخیص دهد برده‌اش نیازی روحی و همیشگی به خداوند دارد (Augustine, BK. XIX, ch. 7). تفکر ایشان بر این قرار گرفته است که هرچند بردگی غیردشمن و در منطقه غیرنظامی ظالمانه است، ولی سرانجام به نفع آن بنده است؛ زیرا خواری ناشی از بردگی او را به خالقش نزدیک‌تر می‌سازد. از سوی

خشونت شخصی را در مواردی تجویز می‌کند، اما جنگ را مطلقاً جایز نمی‌داند. لیکمی، آگوستین را به دلیل اینکه دفاع شخصی را محکوم، ولی جنگ علیه بدعت‌گذار را تصدیق می‌کند، در گروه سوم قرار می‌دهد و وی را صلح‌طلب شخصی می‌داند. از منظر او، آگوستین جنگ را صرفاً در محیط و شرایط خاصی محکوم می‌کند (White, 2006, p. 480-481). از نگاه آگوستین، اطاعت از حاکمیت هر چند ظالم باشد رواست؛ چراکه او نماینده الهی است و بشر را به دلیل گناهانش باید مجازات کند. پیش‌فرض این نظریه، مطلبی است که در عهد جدید مطرح گردیده و آن اینکه، «هر منصب بشری را به‌خاطر سرور اطاعت کنید، خواه پادشاه را که فوق همه است و خواه حکام را که رسولان وی هستند، به جهت انتقام کشیدن از بدکاران... پادشاه را احترام نمایید» (اول پطرس ۲: ۱۳-۱۷). آنچه در پس این نگاه به انسان و جامعه در عبارات آگوستین نهفته است، نگاهی بسیار منفی به سرشت آدمی است. اعمال خشونت دولتمردان، به این دلیل ضروری است که انسان‌ها گناهکار و ویرانگرند. این نگاه، با این وضوح در عهد جدید دیده نمی‌شود. اما از نوشتار آگوستین می‌توان دریافت که انسان‌ها بازیچه هوا و هوس‌های نفسانی‌اند؛ زیرا مردمان گناهکار و بدعت‌گذار را نمی‌توان اصلاح کرد، بلکه باید فقط آنها را مهار کرد. ابزار مهار هم چیزی نیست، مگر قدرت اجبارکننده دستگاه قدرت. بنابراین، خدا حکام و فرمانروایان را فرمانروایی بخشیده است، برای آنکه مقامات سیاسی بتوانند وظیفه خود را به نحوی مؤثر انجام دهند، باید همه مطیع دولت باشند. بنابراین، مسیحیان به اطاعت فراخوانده می‌شوند، نه صرفاً برای فرار از مجازات، بلکه به این دلیل که جهان گناه‌آلود، مستلزم فرمانروایی سیاسی است. بنابراین، بر اساس وجدان هم باید از آن اطاعت کرد (کلوسکو، ۱۳۹۰، ص ۱۰۵-۱۰۷). آگوستین در کتاب *شهر خدا* توضیح می‌دهد که مقصود وی از دو شهر، در واقع دو گروه از جامعه انسانی، با دو گرایش مختلف است: جامعه‌ای پاک و با رفتار اخلاقی و عادلانه که به دنبال سعادت ابدی است و جامعه‌ای که اعضای آن صرفاً به زندگی دنیوی، که با گناه و کینه آمیخته است، خو گرفته و به آن راضی شده‌اند (Augustine, 2003, p. 595).

نقد و بررسی

۱. امیل برنر (Emil Brunner) (۱۸۸۹-۱۹۶۶)، متفکر مسیحی در نقد آگوستین گفته است: ماهیت گناه مستلزم آزادی در تصمیم‌گیری است. گناه نتیجه انتخاب خود شخص است و به ارث ارتباطی ندارد (هوردرن، بی‌تا، ص ۱۰۴). وقتی برگزیدگان و مردودین، هر دو مستحق لعنت ابدی‌اند، دیگر جای شکایتی برای مردودین باقی نمی‌ماند. اما آگوستین با این دیدگاه، روشن نیست چگونه خواهد

توانست حرکتی در زمینه اجتماعی در شهر خدا بیافریند و بستر همواری از شوق، تلاش و نیرو را در میان اعضای مدینه فراهم آورد. تا محبت مردودین را جلب کند.

۲. مقصود از گناه در نظر آگوستین چیست؟ گناه شخصی است، یا گناهی که از آدم ابوالبشر منشأ می‌گیرد؟ قطعاً پاسخ آگوستین، گناه از نوع دوم است. اگر این‌گونه است، پس باید نوعی کیفر دسته جمعی را در مورد بشر شاهد بود، اما چگونه است که فقط برخی کیفر بردگی می‌گیرند و برخی در زمره اربابان به‌شمار می‌آیند و بردگان بیش از آنهایی که آزادند، رنج می‌کشند: «برای اینکه مجاز بدانیم عده‌ای باید رنج بیشتر بکشند، باید ثابت کنیم که آنها گناه‌کارتر از دیگرانند. آگوستین چنین کاری نمی‌کند» (پولادی، ۱۳۸۲، ص ۱۳۱).

۳. برخی اعتقاد استفاده از جنگ عادلانه را برای برقراری صلح و با استفاده از هنجارهای اخلاقی، پنداری خوشبینانه می‌دانند و اعتقاد به اینکه جنگ بخش حذف‌نشدنی از وضعیت بشری را بدبینانه می‌دانند (Gregory & Syse & Begby, 2006, p. 1).

۴. صاحب‌نظران مخالف جنگ عادلانه اظهار می‌دارند از آنجاکه هیچ جنگی را منطبق با اصول اخلاقی نیافته‌اند، نمی‌توان جنگی را تصور کرد که عادلانه باشد؛ یعنی مطابق با اصول اخلاقی انجام پذیرد (Raymond, p. 6).

۵. آگوستین تمام رخدادهای تاریخ را به گناه نخستین انسان ربط می‌دهد و دو جهان را که مبنایش هابیل و قابیل است؛ (شهر آسمانی و شهر زمینی) از هم جدا می‌کند و می‌گوید: این دو شهر در تمام روزگاران جریان دارد و رویدادهای روم نیز از این جریان خارج نیست (باسپرس، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷). از این رو، ترسیم و تقسیم شهر خدا به آسمانی و زمینی ساخته و پرداخته ذهن آگوستین است.

۶. به باور نظریه‌پردازان سیاسی، ضعف اساسی نظریه آگوستین، در توصیف نکردن معضل رفتار افراد در این شهر است. در واقع، او برای پرسش‌هایی نظیر، چگونگی کنترل امور، چگونگی برخورد با دشمن، چگونگی معامله با شهروندان و سازوکار کنترل مسئولان اداری و... پاسخی ندارد.

۷. پرسش اساسی این است که آگوستین، از مطرح کردن حاکمیت اراده خداوند بر سرنوشت انسان، جبری بودن بدبختی و خوش‌بختی، فقر و ثروت، کفر و هدایت، در پی القای چه چیزی است؟ آیا او می‌خواهد تسلیم در برابر وضع موجود را توجیه کند؟ تسلیم در برابر فرمانروای ظالم عقلانی نیست. وی با طرح حاکمیت الهی بر تاریخ و سرنوشت انسان، بر واقعیت‌های تلخ و استثمار زورگویان، لباس حق می‌پوشاند.

۸. استدلال آگوستین در توضیح نظام بردگی، چنان ضعیف است که در جانبدار بودن آن جای شک نیست. او نظام بردگی را به «گناه نخستین» بشر منتسب می‌کند. اما حتی با قبول این حکم، این پرسش مطرح است که به فرض نظام بردگی به‌عنوان کیفر دسته جمعی معصیت بشر وضع شده، اما چرا باید عده‌ای برده و عده‌ای دیگر آزاد باشند.

۹. نظریه آگوستین در مورد اینکه اعضای شهر خدا، چه کسانی هستند، بسیار مبهم و پرسش‌انگیز است. اگر شهر خدا در همین دنیا نیز اعضایی دارد، پرسش این است که اینها به چه ترتیب و به واسطه چه عواملی با هم پیوند می‌خورند و یک جامعه را تشکیل می‌دهند. وی حتی یک نمونه از آن را نشان نداده است.

۱۰. برخی مفسران گفته‌اند که اعضای شهر خدا را دوست‌داران خدا تشکیل می‌دهند و به واسطه همین صفت، رشته پیوندی بین آنهاست. اگر این نظر را بپذیریم، آن‌گاه این اشکال مطرح می‌شود که چرا دوست‌داران خداوند، یک جامعه تشکیل می‌دهند؟ به بیان دیگر، آیا دوست داشتن خداوند به خودی‌خود، می‌تواند رشته‌ای باشد که اعضای یک جامعه را به هم پیوند دهد؟ آگوستین در هیچ جا به توضیح این مطلب نپرداخته است. کسانی که معبودی را می‌پرستند، ممکن است با یکدیگر پیوند احساسی و قلبی داشته باشند، اما نمی‌توان گفت: صرفاً به این دلیل میان آنها پیوند اجتماعی و سیاسی برقرار است.

۱۱. از همه مهمتر، اینکه، آیا در شهر خدا، گناه، کینه و دشمنی وجود دارد، یا نه؟ اگر وجود دارد، آن شهر آسمانی و خدایی نیست؛ چراکه قرار است ویژگی‌های شهر خاکی را نداشته باشد. چنانچه وجود ندارد، پس چرا در مورد این پیام محبت نسبت به دشمن گفتید: فقط در یک دنیای کامل کاربرد دارد، نه در دنیای ویران‌شده‌ای نظیر دنیای ما (Weaver, 1998, p. 206-208).

۱۲. علاوه بر ابهام در مفهوم و محدوده دشمن، رابطه با رفتار محبت‌آمیز با او را اصلاً تجویز نمی‌کند. افزون بر این، دو دیدگاه را در برابر او اتخاذ کرده است: ۱. تا وقتی که صلح را به هم نزند، جنگ و خشونت علیه او را نمی‌پذیرد. ۲. اما در صورتی که در نظم اجتماعی اخلال وارد نماید، او را مستوجب عذاب و مرگ می‌داند. این اشکال وارد است که این چه محبتی است که حتی در زمان صلح، به دولتمردان و ثروتمندان اجازه می‌دهد که دیگران (دشمنان) را به بردگی بگیرند.

۱۳. شهر خدا یا جامعه آسمانی، با کلیسای کاتولیک نیز مطابقت ندارد؛ زیرا شهر خدا چنان‌که آگوستین گفته است، شامل کسانی غیر از اعضای کلیسای کاتولیک نیز می‌شود. علاوه بر این، چه‌بسا برخی از اعضای کلیسای کاتولیک، به شهر آسمانی تعلق نگیرند. البته بین شهر خدا و کلیسای کاتولیک، رابطه نزدیکی

وجود دارد؛ زیرا لازمه تعلق به شهر خدا برخورداری از لطف، خداوند و معمول‌ترین راه برای بهره‌مندی از این لطف، انجام مناسک دینی در کلیسا است. بندگان برگزیده خداوند، پیش از آنکه به ملکوت اعلا بروند، مدتی در خاکدان زمین به سر می‌برند. در این مدت، ضمن نیاز به امن و آسایش، باید به عبادت بپردازند تا امیدوار به برخورداری از لطف خداوند شوند (پولادی، ۱۳۸۲، ص ۲۰۵).

نتیجه‌گیری

ارزیابی یافته‌های مطالعات انجام‌شده در آثار آگوستین، نشان می‌دهد که مهم‌ترین نقش در تأثیرگذاری دیدگاه‌های آگوستین، نظیر «گناه ذاتی» و «شهر خدا»، ملهم از فقرات عهد جدید، بخصوص نامه‌های پولس می‌باشد. این مقاله، که خاستگاه آموزه محبت به دشمن را از منظر آگوستین مورد بررسی قرار داد، به این نتیجه دست یافت که دیدگاه او در بهترین وضعیت، در باب محبت، صلح و جنگ، مبهم، مجمل و عاری از جزئیات است و همواره با این پرسش مواجه است که «برای مسیحیان در چه صورتی، وارد جنگ شدن قابل توجیه است؟» البته نبرد عادلانه، که اخیراً مداخله بشر دوستانه و قتل‌عام عادلانه وارد ادبیات حقوقی و کلیسایی مسیحیت کاتولیک شده است، را تا حد برقراری نظم و امنیت مجاز می‌داند، اما توضیح نمی‌دهد که جنگ باید چه شرایطی داشته باشد تا متصف به عادلانه گردد. بنابراین شواهد، نظریه محبت به دشمن و آخرین راه‌حل آن؛ یعنی نبرد عادلانه حاصل توسعه و تکامل آن، با خاستگاه انجیلی است که به مدد ذوق و قریحه آباء کلیسا از جمله آگوستین و آکوئیناس به رشته تحریر درآمده است. «آموزه محبت به دشمن»، هویت اعتقادی‌اش را مرهون باورهای کلمات عیسی مسیح ﷺ و هویت مکتوب خود را مدیون اناجیل است. خاستگاه‌شناسی دیدگاه محبت به دشمن، سرآغاز رویکردی بنیادین در مسیحیت کاتولیک و پنداره نوین «مسیحیت دین محبت» شده است.

- Augustinus, 1956, *The Confessions*, Bk III, vol. 1, chapter. 8, in a select library of the nicen and post-nicene.
- Burnell, Peter, 1992, "the status of politics in St. Augustine,s city of god". In: *History of Political Thought*, Vol XIII. No.1.Spring.
- C. S. Lewis, 1960, *The Four Loves*, Chapter 6 "Charity".
- Catechism of the Catholic Church*, Mahwah (NJ), Paulist Press,1994.
- Clark rscj, Mary T., 1994, *Augustine*, London, Continuum.
- Max L. Stackhouse, 1987, *Christian Spirituality, The Encyclopedia of Religion*, ed. by: Eliade, Mircea, New York, Macmillan Publishing Company, V.3.
- Fallon, J. E. "Enmity (In the Bible)" *The New Catholic Encyclopedia*, V.5.
- Gregory Reichberg, Syse Henrik, & Begby Endre, 2006, eds. *The Ethics of War: Classic and Contemporary Readings*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Holmez, Robert.L, 1998, *Baisc Maral Philosophy*, Wadsworth Phblishing Company.
- James E. White, 2006, (Ed) *Contemporary Moral Problems*, Thomason Wadsworth.
- John Raymond, *The Just War Theory*, www.Monrsofadoration.org . just war.
- Johnson, James Turner, 1975, *Ideology, Reason and Limitation of War*, Princeton: Princeton University Press, (the discussion of Augustine s views in Russel).
- Johnson, James Turner, 2003, *Theoretical Context of Studies on Peace and Just War*, In Mehdi Faridzadeh (Ed).
- Mary Jo, Weaver, 1998, *Introduction to Christianity*, Wadsworth Publising company.
- Nel, Noddings, 1984, *Caring: A Feminine Approach toEthics and Moral Education*, Berkeley: Universityof California Press.
- Tkacz, Michael W. & Kries, Douglas, 1994, *Augustine, Political Writings*, ed. Ernest L. Fortin and Douglas Kries. Indianapolis: Hackett.
- Weaver, Mary Jo, 1998, . *Introduction to Christianity*, Wadsworth Publising company.
- Weithman, Paul, 2002 "Augustan's Political philosophy" In: *The Cambridge Companion to Augustine*, Edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. Cambridge university press.

- ایلخانی، محمد، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه در قرون وسطی*، تهران، سمت.
- برانتل، جورج، ۱۳۸۱، *آیین کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاهب.
- بکر، لانس، ۱۳۸۰، *مجموعه مقالات فلسفه اخلاق*، «محبت و احسان Charity» ترجمه احمد دبیری، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- تیندل، کلن، ۱۳۷۴، *فلسفه سیاسی چیست*، ترجمه محمود صدیقی، تهران، علمی و فرهنگی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۸، *اخلاق جنگ و صلح، اخلاق کاربردی چالش‌ها و کاوش‌هایی نوین در اخلاق عملی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- دورانت، ویل، ۱۳۷۱، *تاریخ تمدن*، ترجمه حمید عنایت و دیگران، چ سوم، تهران، انتشارات انقلاب اسلامی.
- راسخی لنگرودی، احمد، ۱۳۹۰، *افق‌های ناکجاآباد، (سیری انتقادی در مدینه‌های فاضله)*، تهران، اطلاعات.
- رسول‌زاده، عباس و جواد باغبانی، ۱۳۸۹، *شناخت مسیحیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- رودریگس، هیلاری و هاردینگ، جان اس، ۱۳۹۰، *درسنامه دین‌شناسی*، ترجمه سید لطف‌الله جلالی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- طاهری، ابوالقاسم، ۱۳۷۹، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب*، تهران، قومس.
- طباطبایی، جواد، ۱۳۸۰، *مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه سیاسی سده‌های میانه*، تهران، نگاه معاصر.
- فرانکنا ویلیام کی، ۱۳۷۶، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
- قربان‌نیا، ناصر، «بررسی مداخله بشر دوستانه از منظر اخلاق»، ۱۳۸۲، *نامه مفید*، ش ۳، ص ۱۲۵-۱۵۲.
- کلوسکو، جورج، ۱۳۹۰، *تاریخ فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، چ دوم، تهران، نی.
- کمال پولادی، ۱۳۸۲، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب از سقراط تا ماکیاوکی (یونان باستان و سده‌های میانه)*، تهران، مرکز.
- کونگ هانس، ۱۳۸۴، *تاریخ کلیسای کاتولیک*، ترجمه حسن قنبری، قم ادیان و مذاهب..
- هاکس، مستر، ۱۳۸۳، *قاموس کتاب مقدس*، چ دوم، تهران، اساطیر.
- هوردرن، ویلیام، بی‌تا، *الهیات پروتستان*، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، بی‌جا، بی‌تا.
- یاسپرس کارل، ۱۳۶۳، *سنت آگوستین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- Ambrose, *De Sacr.* 5, 4, 30: PL 16, 454; cf.
- Atkins & Dodaro, 1998, *Augustine: Olitical Writings (the City of God)*, Cambridge University Press.
- Augustine , *City of God*, BK.XIV, ch.15.
- Augustine, 2003, *City of God*, ed. G. R. Evans, trans. Henry Scowcroft Bettenson, London :Penguin Books.
- Augustine, *Reply to Faustus*, bk.22, par. 76, 368. 36.