

دو فصلنامه علمی-پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره نهم، زمستان ۱۳۸۹ و بهار ۱۳۹۰: ۵۹-۷۹

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۷/۲۵

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۳/۲۵

سرشت امر سیاسی در شهر خدای آگوستین

شروین مقیمی*

چکیده

این مقاله می‌کوشد تا با بررسی فقراتی اساسی و مهم از رساله شهر خدا اثر سنت آگوستین، متأله برجسته مسیحی، پرتویی بر تضمینات سیاسی آن بیفکند. در اینجا با توجه به رأی پیتر بورنل، که در مقاله‌ای با عنوان «جایگاه سیاست در شهر خدای آگوستین» به نگارش درآمده است، نشان خواهیم داد که در الهیات آگوستین، جایی برای بحث از «سیاست» به مثابه موضوعی مستقل وجود ندارد. سیاست در نظر وی، امری سلبی و ملازم با سرشت عدمی و اینجهانی وضعیت پساہبوط است و در بهترین حالت می‌تواند نمودی از حفظ امنیت و آرامش در این سرای فانی، به عنوان منزلگاهی برای زائران «شهر خدا» باشد. آگوستین انسان را موجودی بالطبع «اجتماعی» می‌داند، اما این اجتماعی‌بودن به زعم وی، در اثر «سیاسی‌شدن» وی که به ضرورت شرایط پساہبوط بر او رخ نموده است، مخدوش گشته است. بنابراین، آگوستین با اعراض کامل از سنت فلسفه سیاسی یونانی، و با نفی مناسبات مدنی، اینجایی و اکنونی، شهر خدای خود را در ساحتی غیرجسمانی ترسیم می‌کند.

واژه‌های کلیدی: امر سیاسی، امر اجتماعی، شهر خدا، آگوستین، طبیعت.

مقدمه

آگوستین نگارنده رساله شهر خدا/ نخستین کسی بود که طرحی تفصیلی از الهیات مسیحی عرضه کرد. تاثیر آراء او بر اندیشه سیاسی سده‌های میانه غیرقابل انکار است؛ با این حال مضمون نوشته‌های او در این حوزه به ویژه اثر پر حجم و دوران ساز او یعنی شهر خدا/، تفاسیر متفاوت و بعضاً متضادی را به دنبال داشته است. مفسران را به طور کلی می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: آنان که شهر خدا/ را رساله‌ای در «الهیات سیاسی»^۱ دانسته و در همان سده‌های میانه «آگوستینیسم سیاسی» را بنیاد نهادند؛ و گروهی که اساساً سرشت آراء آگوستین را ناظر بر «الهیات مسیحی» و «الهیات تاریخ» تلقی می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۵۶) و موضوعیت امر سیاسی در آن را به عنوان امری مستقل منتفی می‌دانند.

آنچه در این مقاله می‌آید در جهت رویکرد دوم و آشکار ساختن خلل‌های نظری حامیان رویکرد نخست با تمرکز بر مقاله‌ای از پیتر بورنل^۲ با عنوان «جایگاه سیاست در شهر خدا/ آگوستین»^۳ خواهد بود. در اینجا تلاش خواهیم کرد تا با ابتنا بر نظرگاهی «پارادایمی»^۴ به ایضاح اندیشه سیاسی آگوستین در پرتو آنچه می‌تواند روح کلی تفکر وی نامیده شود، پردازیم. در این مقاله فقراتی از رساله شهر خدا/ را که بورنل در باب آنها بحث کرده است مورد ملاحظه قرار داده و نشان خواهیم داد که با توجه به الگوی فکری آگوستین، نتایجی که او از آن فقرات می‌گیرد چندان موجه نیست. روش این مقاله، تحلیل محتوای متن رساله شهر خدا/ و سنجش استدلال‌ها و پیتر بورنل با توجه به متن آگوستین خواهد بود. در این روش با ذکر فقره‌ای از رساله که بورنل بدان استناد کرده است و سپس نقل استدلال بورنل، به نقد آن پرداخته و سعی می‌شود که استدلالی بدیل عرضه گردد.

هدف مقاله

هدف این مقاله نشان دادن گسستی است که از حیث بحث در اندیشه سیاسی میان یونانیان، به ویژه دوره کلاسیک فلسفه سیاسی نزد افلاطون و ارسطو از یک سو و متألهان و متکلمان مسیحی از سوی دیگر روی داد. این گسست می‌تواند نمایانگر گذر از نگاه و تأمل فلسفی به مقوله سیاست به نگاه از منظر کلامی یا الهیاتی به آن باشد. از سوی دیگر وجود مفرداتی در الهیات مسیحی که حکایت از نفی زندگی اینجهانی و عطف نظر کامل نسبت به آسمان‌ها و جهان

-
1. political theology
 2. Peter Burnell
 3. the status of politics in St. Augustine's city of god
 4. paradigmatic

باقی دارد در این گسست نقشی به سزا ایفا کرد. در اینجا با تمرکز نقادانه بر تفسیری از اندیشه سیاسی آگوستین، تلاش می‌شود تا این گسست توضیح داده و عناصر و مؤلفه‌های اصلی آن با توجه به رساله شهر خدا/ برجسته شود. در واقع تمرکز بر مقاله پیتربورنل محملی است برای رسیدن به مقصود اصلی این مقاله که نشان‌دادن افول جایگاه امر سیاسی از یک مقوله «بالتبع ضروری» به جایگاه مقوله‌ای «ابزاری» در بهترین حالت است. فهم این گسست از آن رو اهمیت دارد که می‌تواند گذر اندیشه سیاسی کلاسیک به مدرن را نیز با ابتدای بر آن توضیح بدهد؛ زیرا در تفکر مدرن هم سیاست خصلتی ابزاری پیدا کرده و موضوعیت ذاتی‌اش را از دست می‌دهد. با این حال این فراز آخر از حوصله این مقاله بیرون است.

در این مقاله پس از بیان مسئله و طرح فرضیه پیشنهادی، در ابتدا به نحوی کاملاً اجمالی به بررسی فلسفه نظری آگوستین خواهیم پرداخت. سخن از فلسفه نظری آگوستین به معنای آن نیست که وی صاحب تألیفات یا آرای مستقلی در حوزه فلسفه یا حکمت عملی به تعبیر قدامت، بلکه مراد ما این است تا طرحی کاملاً اجمالی از آن دسته از مفردات مابعدالطبیعی آگوستین که به نوعی در بازسازی تلقی وی از سیاست و تدوین اندیشه سیاسی او مدخلیت دارد، به دست دهیم. سپس توضیحی مجمل از مقاله پیتربورنل که در واقع آرای مطرح‌شده در آن موضوع نقد و بررسی این مقاله است، عرضه خواهیم کرد. بحث از اندیشه سیاسی آگوستین در رساله شهر خدا/ با توضیحی در باب معنایی که ما در این مقاله از امر سیاسی مراد می‌کنیم، آغاز می‌شود و سپس فقرات مورد اشاره در مقاله بورنل را یک‌به‌یک از متن رساله شهر خدا/ نقل کرده و به سنجش انتقادی آرای بورنل در تفسیر این فقرات خواهیم پرداخت. در پایان از مباحث مطرح‌شده در مقاله، در قالب یک بخش، نتیجه‌گیری خواهیم کرد.

بیان مسئله

آنچه به عنوان موضوع اصلی و محوری در این بررسی مد نظر است، پرسش از سرشت فلسفه آگوستین از منظر اندیشه سیاسی است. به عبارت دیگر، پرسشی که در کانون تأملات این مقاله جای دارد عبارت است از اینکه فلسفه و الهیات سنت آگوستین در کلیت، چه نگاهی به مقوله سیاست به عنوان ساحتی اینجهانی و دنیوی دارد؟ پاسخ به این پرسش محوری بی‌تردید متضمن پرداختن به این مسئله است که اساساً نگاه آگوستین نسبت به مقوله سیاست، از چه جنسی بوده است. آیا وی به تأسی از فیلسوفان یونانی، برای این ساحت، خصلتی «بالتبع ضروری»، قائل بوده است یا نسبت به آن دیدگاهی «سلبی» و در بهترین حالت «اضطراری» اتخاذ نموده است؟

فرضیه

به نظر می‌رسد که روح کلی حاکم بر دستگاه فلسفی آگوستین حاکی از آن است که وی در نگاه به مقوله سیاست، زاویه‌ای جدی با اسلاف یونانی خود پیدا می‌کند و سیاست را در بهترین حالت شر ضروری تلقی می‌کند که می‌بایست سرای فانی را با آن سپری کرد. در شهر خدای آگوستین که در آن خبری از موانع عالم محسوس نیست، از سیاست نیز خبری نخواهد بود.

فلسفه نظری آگوستین

آگوستین یک نوافلاطونی است. بر همین اساس سرشت ایمانی‌ای که وی در الهیات خود بر آن تأکید می‌ورزد «عقلی» نیست، بلکه اشراقی است. از این منظر، پس از کسب ایمان است که حضور عقل برای فهم آن موضوعیت می‌یابد. آگوستین در *اعترافات* چنین می‌گوید: «فهم پاداش ایمان است، لذا در پی آن مباش که بفهمی تا ایمان آوری، بلکه ایمان بیاور تا بفهمی» (آگوستین، ۱۳۸۷: ۱۷۶) به بیان ژیلسون مراد آگوستین از «تعقل» «نوعی بصیرت عقلی نسبت به مضامین وحی» است. «بدین ترتیب... اولاً وحی ما را به ایمان آوردن فراخوانده است و مادام که ایمان نیاوریم نمی‌توانیم بفهمیم؛ ثانیاً انجیل نیز به همه کسانی که حقیقت را در کلام منزل می‌جویند، وعده فهمیدن داده است» (ژیلسون، ۱۳۷۱: ۱۰).

درک نسبت این نوع نگرش با انسان‌شناسی و فلسفه تاریخ آگوستین که در رساله *شهر خدا* صورت‌بندی شده است می‌تواند در فهم انگاره او در باب سیاست سودمند باشد. انسان آگوستین انسان گناهکار است؛ انسان تاریخی، نه انسان فلاسفه یونانی که با انتزاع عقلی، از تاریخ و شرایط آن خارج شود و وسائل سعادت خود را در جامعه مهیا کند. تاریخ دارای طرح و نقشه از پیش معین است و قابلیت‌های انسان گناهکار - از جمله عقل - نمی‌تواند موجبات رستگاری یا نجات وی را فراهم آورد (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۹۰). تنها از مجرای ایمان است که لطف الهی نصیب انسان شده و او را رستگار می‌کند. عقل پساایمان، عقل مشایی نیست، عقل اشراقی است که هر چه بیشتر با عقل الهی ممزوج شود حقایق بیشتری را درک می‌کند (همان: ۹۱).

آنچه در فلسفه آگوستین تحولی عمده محسوب می‌شود به نوعی با همین نگرش اشراقی در پیوند است. عقل اشراقی در نظر آگوستین، متضمن نوعی درون‌نگری بود که با نفس یا فکر ارتباط می‌یافت. این درون‌نگری در مقابل جهان وهمی پدیدارها به تعبیر افلاطونی آن، مقوم نوعی دوگانه‌انگاری بود که بعدها در فلسفه دکارت به تقابل سوژه/ابژه منتهی شد. آنچه منظرگاه آگوستین را در این خصوص از آراء افلاطون متمایز می‌کند همین تأکید بر درونی‌بودن حوزه ایده‌ها به جای بیرونی‌بودن آنهاست (تیلور، ۱۹۹۲: ۱۳۹). رجوع به درون، شناخت را تماماً به امری

فردی و اختصاصی بدل می‌کند؛ امری که در استقلال از جهان ابژه‌ها در پیوندی درونی و اشراقی با خدای متعال، مبنای معرفت قرار می‌گیرد.

در اینجا به سبب اهمیت مقوله اراده در تفکر آگوستین ضروری است تا به اجمال نکاتی را پیرامون آن متذکر شویم. آگوستین در کتاب دوازدهم از رساله شهر خدا به تفصیل به بحث در باب مقوله اراده و جایگاه و سرشت آن در نظام هستی می‌پردازد. وی در آغاز اظهار می‌دارد که طبیعت و هر آنچه مخلوق خداوند است، خیر و بری از شر است (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل دوازدهم: ۱). بنابراین «شر» مخلوق خداوند نیست. شر بدین معنا سویه‌ای سلبی یا عدمی دارد نه ایجابی. به عبارت دیگر شر، فقدان خیر است نه چیزی بیش از آن (همان: فصل دوازدهم: ۳۰). بر اساس همین مقدمات آگوستین بیان 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 خود-محوری بازدارد و سرسپرده وجود مطلق یعنی خداوند نگاه دارد. علت اینکه برخی از فرشتگان و آدمیان اراده نیک‌شان را تباه ساختند، طبیعت آنان نیست، بلکه اراده شری است که موجودیت‌اش منوط به فاصله و انحراف آنها از خیر و وجود مطلق است (همان، فصل دوازدهم: ۱۰). با توجه به این مقدمات می‌توان دریافت که «خدای آگوستین، خیر محض و خالق و عامل همه چیزها در دنیا است» (ایلخانی، همان: ۱۰۷). بنابراین، قائل بودن به شر وجودی یا عینی می‌توانست با خیر مطلق بودن خداوند در تباین قرار گیرد. از همین رو آگوستین ذاتی بودن شر را رد کرد. «به نظر وی شر فقط به صورت اخلاقی وجود دارد و عاملش نیز گناه است» (همان: ۸-۱۰۷). 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.

این بهره‌مندی از عدم که انسان را نیز به عنوان یکی از مخلوقات شامل می‌شود، باعث شد تا اختیار انسانی همواره در ذیل لطف الهی قرار گیرد و بی‌مدد آن امکان رستگاری انسان وجود نداشته باشد. اختیار تابع لطف و لطف در پیوند با ایمان است. همین لطف الهی بود که سبب شد تا پسر خدا برای بازخرید انسان مصلوب شود؛ انسانی که به واسطه پیوستگی جوهری‌اش با «آدم» در گناه نخستین با او شریک بود. چنانکه در ادامه خواهد آمد انگاره گناه نخستین در کانون ملاحظات سیاسی آگوستین جای می‌گیرد. در اینجا با توجه به بحث از مقوله اراده، می‌توان نتیجه گرفت که آزادی در نزد آگوستین، با اینکه انسان اراده خود را در اختیار لطف الهی قرار دهد، اینهمان می‌شود. در نهایت خواهیم دید که این تفسیر از اراده آزاد تا چه اندازه بر دریافت آگوستین از مقوله سیاست به منزله امری مستقل اثر گذار بوده و آن را سرشت‌نمایی می‌کند.

اراده نیک همان ایمان به خداوند و عشق‌ورزی به اوست؛ هر آنچه از دایره این ایمان بیرون رود، به اراده شر مبدل می‌گردد.

مختصات کلی آراء بورنل در باب اندیشه سیاسی آگوستین

چنانکه در مقدمه اشاره شد، پیتر بورنل در مقاله‌ای تحت عنوان «جایگاه سیاست در شهر خدای آگوستین»، می‌کوشد تا نشان دهد که جامعه سیاسی یا مدنی در نزد آگوستین امری طبیعی است که به واسطه «هبوط» مخدوش شده و به شکل اعمال زور درآمده است (بورنل، ۱۹۹۲: ۲۸-۲۹).

بورنل در آغاز به تمایزی میان تفاسیر مختلف از اندیشه سیاسی آگوستین اشاره می‌کند. به زعم او سه رویکرد اساسی را در این خصوص می‌توان از یکدیگر متمایز کرد:
الف) اینکه حیات سیاسی - مدنی در نزد آگوستین امری طبیعی است. ب) اینکه حیات سیاسی - مدنی حاصل هبوط و در نتیجه غیر طبیعی است. ج) اینکه حیات سیاسی - مدنی در نظر آگوستین امری خنثی و فاقد موضوعیت است (همان: ۱۴-۱۳).

برای نمونه جی. ان. فیگیس زندگی مدنی را در تفکر آگوستین امری طبیعی می‌داند که البته به نحوی تلویحی در شهر خدا تصدیق شده است. بورنل با قبول مفروضات وی، در پی آن است تا با طرح دو تمایز اساسی و به کار بستن آن در خصوص برخی از فقرات رساله شهر خدا، به تقویت موضع فیگیس مدد رساند. نخست اینکه بورنل بیان می‌دارد که دغدغه او بیش از آنکه ایضاح مناسبت مسیحیت با سیاست باشد، مناسبت سیاست با مسیحیت است. در واقع وی به تلویح اشاره می‌کند که عنوان مقاله او - جایگاه سیاست در شهر خدای آگوستین - گویای این نکته است که وی با جایگاه سیاست آغاز می‌کند و آنگاه در پی ارزیابی وضعیت آن در شهر خدای آگوستین برمی‌آید. چنانکه خود وی می‌گوید، دغدغه‌اش در خصوص مناسبت سیاست با مسیحیت از آن روست که «این همان چیزی است که از حیث مابعدالطبیعی، جایگاه سیاست را در طرح وسیع‌تری از امور مستقر می‌سازد» (همان: ۱۵). تمایز دوم، تمایز میان گفتن این است که «چیزی در اصل درست است»، و اینکه «چیزی در عمل جهانشمول (یا حتی) ضروری است». این تمایز مشابه تمایزی است که می‌توان میان سرشت یا طبیعت یک چیز و وضعیت آن چیز قائل شد. سخن از چیزی در اصل و در عمل، به ترتیب با طبیعت و وضعیت یک چیز همبسته است. برای مثال وی با توجه به این مقدمات نتیجه می‌گیرد که ما می‌بایست ملازمت زور و سلطه با نهاد

1. something is true in principle

2. something is universal (even necessarily so) in practice

دولت را از جمله ملازمت‌های در عمل و ناشی از اوضاع دولت- در دوران پس از هبوط- بدانیم نه امری مرتبط با اصل و ماهیت آن (همان: ۱۶).

پیش از ورود به بحث در خصوص تفاسیر بورنل از برخی فقرات رساله شهر خدا که آن را بر مقدمات فوق مبتنی می‌کند، ملاحظه‌ای انتقادی و اجمالی در همین مقدمات ضروری است. نخست اینکه پرداختن به اندیشه سیاسی آگوستین و نظرگاه او در باب سیاست، مستلزم آن است که از پیش امکان دگرگونی سرشت امر سیاسی در تفکر او را ممتنع ندانیم. به عبارت دیگر طرح تمایز نخست به یک معنا دورزدن دعوی مفسران رقیب است. اینکه برای من مناسبت سیاست با مسیحیت مد نظر است نه مسیحیت با سیاست، مبین این نکته است که من از پیش غیرطبیعی بودن یا تبعی قلمدادکردن سیاست را در تفکر آگوستین رد کرده‌ام. اما چنانکه در طی این مقاله نشان خواهیم داد اگر بتوانیم از اصطلاح «روح کلی» اندیشه آگوستین سخن بگوییم، سیاست و مناسبات مربوط به آن به هیچ وجه در نزد وی اصالت نداشت. به دیگر سخن تنها تأمل در «مناسبت مسیحیت با سیاست» است که می‌تواند پرتویی بر سرشت اندیشه سیاسی آگوستین بیفکند نه بالعکس. با توجه به این ملاحظه، تمایز دوم نیز تنها به شرطی می‌تواند سودمند باشد که سیاست را در نزد آگوستین، اساساً حاصل شریط هبوط بدانیم نه چیزی بیش از آن.

سرشت امر سیاسی در شهر خدای آگوستین

با توجه به کلیت بحث آگوستین در رساله شهر خدا، می‌توان تمایزی اساسی را میان امر سیاسی و امر اجتماعی که در عین حال به معنای فاصله‌ای جدی از اندیشه سیاسی کلاسیک نیز بود، تشخیص داد. مترجم انگلیسی شهر خدا در درآمدی که بر این اثر نوشته است، اظهار می‌دارد که نزد آگوستین «انسان بالطبع موجودی اجتماعی است، نه سیاسی» (آگوستین، ۱۹۹۸: xvii). این تمایز تمایزی سرنوشت‌ساز در فهم آراء سیاسی آگوستین است. برای فیلسوفی هم چون ارسطو، آنچه موضوع فلسفه سیاسی قرار می‌گرفت، امر سیاسی مستقل بود. در نزد فلاسفه باستان از جمله افلاطون و ارسطو، اساساً چیزی جدای از امر سیاسی یا مناسبات شهروندی به عنوان امر اجتماعی موضوعیت نداشت. آنچه تحت عنوان «امر سیاسی» در اندیشه سیاسی کلاسیک یونان ملاحظه می‌شود، در نظر گرفتن حوزه مستقل مناسبات شهری است (کارتلج، ۲۰۰۷: ۱۲). سخن از سرشت «اجتماعی» تنها زمانی ممکن شد که با گسست از اندیشه سیاسی یونانی، راه برای تمایز دقیق میان امر شخصی و امر عمومی، هموار شد (همان: ۱۳). البته برای آگوستین نیز امر اجتماعی به معنایی که در علوم اجتماعی جدید از آن مراد می‌شود محلی از اعراب نداشت (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۶۷-۲۰۲). با این حال آگوستین در پرتو دریافت نوافلاطونی‌اش از الهیات

مسیحی به نظری متفاوت با هر دو رویکرد فوق رسید که اتفاقاً بعدها از حیث تحول در الهیات مسیحی در دوره اصلاح دینی بسیار تاثیرگذار بود. آگوستین در فصل بیست و هشتم از کتاب دوازدهم رساله شهر خدا عنوان می‌دارد که «هیچ موجودی بنا به سرشت‌اش، اجتماعی‌تر از انسان نیست» (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل دوازدهم: ۲۸). دعوی مشابهی را در فصول پنجم و دوازدهم از کتاب نوزدهم می‌یابیم. اما در هیچ یک از این فقرات: صفت اجتماعی با سیاسی ملازم نمی‌شود که نشان‌دهنده این است که نزد آگوستین می‌توان وضعیتی را تصور نمود که در آن انسان در عین برخورداری از زیست اجتماعی، سیاسی نباشد. نکته جالب توجه اینکه بعدها و در دوره نوزایش سده دوازدهم که رجعتی دوباره به آراء ارسطو، به ویژه رساله‌های اخلاق نیکوماخوسی و سیاست او صورت پذیرفت ملازمت این هر دو صفت را در کنار هم می‌بینیم (آکویناس، ۱۹۸۲: ۴). در ادامه توضیح خواهیم داد که وضعیت اعضای «شهر آسمانی»^۱ آنچنان که آگوستین طرح می‌کند، می‌تواند با وضعیت پیش‌گفته یکسان باشد.

اکنون با التفات به این تمایز بنیادین، به بررسی تفسیر بورنل از فقراتی از رساله شهر خدا می‌پردازیم.

۱. فقره ۲،۲۹

نقل قول بورنل: «آرزومندم این امور تحسین‌برانگیز،..... هر آن تفوق و برتری بالطبع، که نزد شما حقیقتاً سزاوار تحسین است، از مجرای ایمان راستین، پاک و منزه شود..... امروز به هوش باشید..... بازیگران و صحنه‌آریان نمایش‌ها را رخصت حضور در حیات اجتماعی ندهید، که بدون آنان نیز مساهمت در حیات مدنی، خیر است. از خواب غفلت برخیزید!» (بورنل، ۱۹۹۲: ۱۷)^(۱).

با تأمل در زمینه بحث آگوستین در فصل بیست و نهم از کتاب دوم، آشکار می‌شود که تفسیر بورنل بسیار دلبخواهانه و مبتنی بر نگاهی گزینشی به عبارات اوست. آگوستین فصل مزبور را این‌گونه آغاز می‌کند: «آرزومندم این امور تحسین‌برانگیز، از بیهودگی شرم‌آور و بدطینتی فریب‌آمیز شیاطین خلاصی یابد؛ این تنها زمانی رخ خواهد نمود که همه آنچه نزد شما اموری بالطبع سزاوار تحسین است، از طریق خداوند راستین منزّه و تطهیر و پاک شده و بی‌تقوایی آن از میان برود...» (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل دوم: ۲۹).

آگوستین در ادامه می‌گوید: «بنابراین، ما شما را دعوت می‌کنیم: ما از شما می‌خواهیم که نام خود را در زمره ساکنان آن شهری قرار دهید که در آنجا گناهانتان مورد عفو و بخشش حقیقی

قرار می‌گیرد؛ شما به سخنان دولتمردانی که به مسیح و مسیحیان ناسزا می‌گویید، التفات نکنید» (همان).

آگوستین و لحن خطابی او در اینجا به معنای تأیید نهادهای سیاسی به منزله اموری بالطبع نیست؛ سخن او این است که حتی اگر امر قابل تحسینی نیز در حیات عمومی رومیان وجود داشته باشد- که بنابر آنچه گفته شد سازمان حکومتی نمی‌توانست در زمره آن باشد- باز هم متعلق به شهر خداست: «هر آن امر قابل ستایش در روم، اگر وجود داشته باشد، نه متعلق به مدعیان یا خدایانشان، بلکه از آن خداوند یکتاست که خطا در کارش راه ندارد...» (همان) دعوی بورنل مبنی بر اینکه ستایش ضمنی آگوستین از برخی سویه‌های حیات مدنی رومیان بدان معناست که سیاست طبیعی مشرکان و غیرمسیحیان می‌تواند بنیانی برای فضیلت مسیحی باشد، با روح کلی تفکر آگوستین در این رساله سازگار نیست. این موضوع می‌تواند به ماهیت خطابی کل اثر مربوط باشد و اینکه شهر خدا اثری نظام‌مند در حوزه اندیشه سیاسی نیست. با این حال نمی‌توان گفت که مؤلفه‌های اساسی الهیات آگوستین در این اثر قابل تشخیص نیست. او کتاب‌های آغازین رساله را به نقد حیات سیاسی - اجتماعی رومیان و به ویژه الهیات مدنی آنان اختصاص می‌دهد و آن را مشحون از فریب و نیرنگ و شقاوت می‌یابد. شهر خدا در اساس به عنوان پاسخی به اتهامات رومیان نسبت به مسیحیت و مسئول دانستن آن به دلیل سقوط امپراتوری روم به رشته تحریر درآمد. آگوستین بر آن بود تا با فاش ساختن سویه‌های تیره و تار حیات سیاسی - اجتماعی روم، از زاویه‌ای مخالف به آسیب‌شناسی سقوط آن بپردازد.

همان‌گونه که بوروس هداک به درستی اظهار داشته است: «به زعم آگوستین، کردارهای مذهبی ملحدان که خود بخشی از زندگی مدنی آنان به شمار می‌رفت، از درون به اضمحلال فرهنگ مدنی روم منجر شد» (هداک، ۱۹۹۶: ۷۴). قسمت اعظم کتاب سوم، به ذکر شواهد متعدد از پریشانی‌ها، نابسامانی‌ها و جنگ‌های داخلی و خارجی که بر روم پیش از مسیحیت رفته اختصاص دارد. آگوستین در فصل سیزدهم این کتاب به صراحت قوانین ازدواج، خویشاوندی و اساساً حیات اجتماعی و مدنی رومیان را نقد می‌کند (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل سیزدهم: ۳).

آگوستین بر آن بود که آن نظریه سیاسی، مذهبی و اخلاقی که در تفوق ناروای لذت و شعف اینجهانی در روم نقش ایفا نمود، در مواجهه با مصائبی که اتفاقاً ذاتی انسان هبوط کرده است، حاصلی جز پوچی در بر نداشته است (هداک، ۱۹۹۶: ۷۷). بنابراین، آنچه در فقره مورد نظر بورنل به نحوی تلویحی و البته خطابی تحسین می‌شود، تنها با توجه به سنخیت احتمالی اش با آن وجه از حیات اجتماعی که در شهر آسمانی تقرر می‌یابد، قابل فهم خواهد بود. چنان که پیشتر بدان اشاره شد، مناسبات جاری در شهر خدا اگرچه ضرورتاً و بنا به سرشت انسان خصلتی «اجتماعی»

دارد، اما سیاسی - دست کم به معنایی که فیسوفان «سیاسی» کلاسیک از آن مراد می‌کردند - نیست.

۲. فقره ۵،۱۷

نقل قول بورنل: «تا آنجا که این حیات گذرا مد نظر است، حیاتی که به روزگاری چند به سر خواهد رسید، اینکه انسان فانی تحت حکومت چه کسی به سر برد، چه اهمیتی دارد؟ حتی اگر حکمرانان وی را به سوی بی‌دینی و بی‌تقوایی و ارتکاب اعمال نادرست سوق ندهند؟» (بورنل، ۱۹۹۲: ۱۹).

این فقره نیز با عطف نظر به کلیت بحث آگوستین، با صراحت بیشتری به بلاموضوع بودن حیات سیاسی - اجتماعی از حیث آخرت‌شناختی و به منزله امری بالطبع تأکید می‌کند. اما بورنل با نقد این نوع تفسیر اظهار می‌دارد که: «آگوستین نمی‌گوید دلیل اینکه مهم نیست چه کسی حکومت کند این است که حاکمان نمی‌توانند او [انسان] را وادار به عمل نادرست کنند، بلکه می‌گوید با این فرض که حاکمان انسان را مجبور به عمل نادرست نکنند، چه اهمیتی دارد که چه کسی حکومت کند؟» (همان: ۲۰) او با تأکید بر وجه «التزامی»^۱ یا «شرطیه» گزاره فوق، بر آن است که عبارت مزبور تلویحاً مبین این نکته است که حاکمان ممکن است به نحوی عمل کنند که انسان مجبور شود دست به اعمال ناپسند بزند. وی از این بحث نتیجه می‌گیرد که «بنابراین سیاست می‌تواند برای آگوستین، واجد اهمیتی بنیادین از حیث اخلاقی باشد» (همان).

اما در نقد نظرگاه بورنل می‌توان استدلال کرد که تأکید آگوستین در آغاز عبارت، بسیار روشن‌گر و صریح است. او اظهار می‌دارد: «تا آنجا که این حیات گذرا مد نظر است، حیاتی که روزگاری چند به سر خواهد رسید...» (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل پنجم: ۱۷). فهم دریافت آگوستین، منوط به ایضاح انگاره دو شهر اوست. او بر آن است که به‌رغم همه اختلافات میان فرهنگ‌ها، ملل و زبان‌ها، بنیادی‌ترین شقاق میان دو دسته است، اعضای «شهر خدا» و «شهر زمینی». تمایز آگوستین به هیچ روی ناظر بر تأملی فلسفی در باب سیاست به مثابه موضوعی مستقل برای پژوهش عقلی نیست؛ تمایزی که وی وارد می‌کند تماماً «الهیاتی» و مبتنی بر فرض تفوق ایمان بر عقل است. هیچ یک از این دو شهر را نمی‌بایست با یک جامعه سیاسی اینهمان گرفت. آنچه این دو شهر را از یکدیگر متمایز می‌کند، موضوع^۲ عشق یا محبت ساکنان هر یک از آنهاست. در

1. protasis

2. object

شهر خدا یا شهر آسمانی، موضوع محبت و عشق کسی جز خداوند یکتا نیست و آنچه آنها را به هم پیوند می‌دهد - یعنی در هیئت یک اجتماع قرار می‌دهد - همین عشق به پروردگار است. اما ساکنان شهر زمینی مملو از عشق به خویش‌اند، حتی به قیمت خوارداشت خداوند (ویتمن، ۲۰۰۲: ۲۳۶-۲۳۵).

جوزف کانینگ نیز در همین باره بر آن است که نزد آگوستین «هرگونه سامان سیاسی در قیاس با سعادت اخروی و خیر اعلی در شهر آسمانی، امری پیش پا افتاده و فاقد اهمیت تلقی می‌شود» (کانینگ، ۱۹۹۸: ۲۲).

چنان که ملاحظه می‌شود، تفسیر فوق به هیچ روی دال بر این نیست که آگوستین ترتیبات سیاسی را نفی می‌کند. روابط موجود در این جهان همگی به اذن خداوند و در مواقعی به منزله مجازاتی برای گناه نخستین آدم ابوالبشر تحقق یافته است. بنابراین، از منظری دیگر می‌توان حیات سیاسی - مدنی این جهانی را امری ضروری قلمداد کرد. اما ضرورتی که با استفاده از اصطلاحات خود بورنل، می‌توان آن را ضرورت «در عمل» نامید نه ضرورت «فی نفسه» یا «بالطبع».

۳. فقره ۱۷، ۱۹

نقل قول بورنل: «[شهر آسمانی] بی‌التفات نسبت به اختلافاتش در خصوص عرف‌ها، قوانین و نهادهایی که صلح زمینی از رهگذر آن حاصل و حفظ می‌شود، و بی‌آنکه حکم به لغو آنها دهد، همه مؤمنان را در درون خود جای داده است. همه این نهادها و قوانین در عین اختلاف، مادامی که راه حصول غایت اعلی را که با پرستش خداوند محقق می‌شود سد نکنند، معطوف به هدفی واحد یعنی صلح زمینی است. از این رو حتی زائران شهر آسمانی نیز از صلح زمینی بهره می‌برند. این به ترکیبی از خواست‌های انسانی در جهت موضوعات مرتبط با حیات اینجهانی و فانی می‌انجامد...» (بورنل، ۱۹۹۲: ۱۹-۱۸).

بورنل از این فقره نتیجه می‌گیرد که برای آگوستین سیاست در حوزه خود آزاد است تا مستقلاً قواعدی را وضع کرده و اجرا کند (همان: ۱۹). اما اگرچه آگوستین در اینجا حدی از پلورالیسم را مجاز شمرده است، قیود و ماهیت آن را نیز صراحتاً روشن کرده است. وی در همین فصل هفدهم از کتاب نوزدهم، چنین می‌گوید: «اما شهر آسمانی - یا بخشی از این شهر که البته در مقام زائران، در شرایط اینجهانی و فناپذیر به سر می‌برند و بر مبنای ایمان [به خداوند] زندگی می‌کنند - از این صلح زمینی تا وقتی که این وضعیت به سرآید سود می‌جویند. با آنکه در انتظار تحقق وعده خداوند مبنی بر رستگاری ابدی‌شان هستند، اما در این جهان از اطاعت قوانین شهر زمینی، سر نمی‌پیچند» (آگوستین، ۱۹۹۸).

با ملاحظه بستر کلی بحث در این فصل آشکار می‌شود که رای آگوستین در فقره‌ای که از سوی بورنل نقل شده است، ناظر بر دریافتی است که او [آگوستین] از مختصات زندگی اینجهانی به طور عام و زیست سیاسی ملازم با آن به طور خاص دارد. تکثری که آگوستین از آن یاد می‌کند، اساساً حاصل نوعی اعوجاج و غیرطبیعی بودن اوضاع در شرایط هبوط است. مسلماً وی نیز برخی از این اشکال اعمال قدرت را بر دیگری ترجیح می‌دهد؛ اما این بدان معنی نیست که آگوستین «اصالتاً» موضوعیتی برای آن قائل است. تفکر سیاسی آگوستین به نحوی بنیادین به فهم روایت انجیل در خصوص واقعه هبوط بستگی دارد. آنگاه که خداوند آدم و حوا را آفرید، زندگی آنها در بهشت اساساً فارغ از رنج و مملو از سرور و سعادت بود. شیطان به واسطه حسدش بر وضعیت آدمی، حوا را فریفت و او نیز شوهرش [آدم] را به سوی گناه و تجاوز سوق داد... آدم و حوا به دنبال این گناه از بهشت رانده شدند و حیات‌شان تابع مرگ و فلاکت و بدبختی شد؛ پیامدی که کل تاریخ بشر را تعیین کرد (همان، فصل سیزدهم: ۱۰). شهر زمینی را قابیل تأسیس کرد که قاتل برادر خود بود و از آن پس نیز این برادر کشی سرمشق روم قرار گرفت که برای ریاست بر دیگر کشورها تأسیس شد (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۲۵۸).

این نکات سرشت^۱ (۲) مناسبات اینجهانی را- که حیات سیاسی را نیز شامل می‌شود- نزد آگوستین آشکار می‌کند. دولت، مالکیت، بردگی و قوانین مجازات همگی حاصل واقعه هبوطاند و ضرورتشان منوط و مشروط به شرایط خاص است. هر چند شهر آسمانی «در غربت زمینی خود پیوسته مناسباتی با شهر زمینی دارد»، از آنجا که این دو نقیض یکدیگرند، پیوندهای مزبور «مانع از آن نیست که تضادهای اساسی میان آنها وجود داشته باشد، زیرا غایت مدینه زمینی دست‌یافتن به ثروت، شهرت و غلبه بر دشمنان از راه جنگ است و از این رو هیچ مدینه زمینی هرگز روی صلح و آرامش واقعی را نخواهد دید» (همان: ۲۵۹).

مناسبات سیاسی برای سامان امور اینجهانی ضروری است و از باب همین ضرورت است که آگوستین در خصوص آن به ارزشداوری می‌پردازد. اما غایت آن که صلح زمینی است، به هیچ وجه هم‌شأن غایت اعلی در شهر آسمانی نیست. به زعم فورتین محوریت اقتداری برتر و قضاوتی غیراینجهانی در آراء آگوستین، وی را از سنت فلسفه سیاسی به معنای ارسطویی یا سیسرونی آن دور می‌کند (فورتین، ۱۹۸۷: ۳۶۰). بنابراین، باید گفت هرگونه بحثی را که آگوستین در خصوص نهادهای سیاسی پیش می‌کشد، نهایتاً بایست با توجه به دریافت وی از مقوله «گناه» ملاحظه کرد (هادوک، ۱۹۹۲: ۸۶). در ادامه و به مناسبت بحث از فقرات دیگر رساله شهر خدا، وقتی به ایضاح

مقوله فضیلت در نزد آگوستین و تعریف غیر کلاسیک او از آن بپردازیم، سوبیه‌های دیگری از این تفسیر روشن خواهد شد.

۴. فقره ۱۹،۱۵

نقل قول بورنل: «او[خداوند] نمی‌خواست آن موجود عقلانی که آن را بر اساس تصویر خود خلق کرده بود، بر موجود عقلانی دیگر مسلط شود: نه سلطه انسان بر انسان، بلکه غلبه انسان بر جانوران. از این روست که می‌بینیم آدمیان عادل و درستکار اولیه، بیشتر از آنکه با شاهان [مسلط بر] آدمیان نسبت داشته باشند، با چوپانان رمه‌سخت داشتند.» (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل نوزدهم: ۱۵).

بورنل بر آن است که آگوستین در این فقره، و در ادامه سنت فلسفه سیاسی، حکمرانی بر اساس منافع فرمانبرداران^۱ را از حکمرانی مبتنی بر سلطه^۲ تفکیک می‌کند. به زعم او، آگوستین در اینجا نمی‌گوید که خداوند نمی‌خواست انسان بر انسان حاکم شود، بلکه «سلطه» یکی بر دیگری را نهی کرده است (بورنل، ۱۹۹۲: ۲۱). تفسیر وی منطقیاً به تأیید این نظر منتهی می‌شود که نزد آگوستین شیوه‌ای از حکمرانی وجود دارد که «سلطه» از مقومات آن نیست و ماهیت‌اش مبتنی بر حصول و حفظ نفع فرمانبرداران است. بنابراین، تنها سلطه انسان بر انسان است که از ویژگی‌های جهان پساہبوط است نه سیاست به منزله مقوله‌ای که فی‌نفسه ناظر بر مناسبات میان آدمیان است.

آنچه می‌بایست در وهله نخست بدان اشاره کرد این است که رویکرد اساساً الهیاتی آگوستین به مناسبات اینجهانی و خاصه روابط سیاسی و مدنی به معنای متعارف آن، سرشت امر سیاسی و تعریف آن را که پیشتر در فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو بنیادگذاری شده و بعدها در دوره یونانی‌مآبی نیز به نوعی ادامه یافته بود، دستخوش تغییر و ابهام کرد. همان‌گونه که در ادامه و در بحث از فقره‌ای که در آن آگوستین تعریفی اساساً غیر کلاسیک از عدالت عرضه می‌کند روشن خواهد شد، تفوق خورشید ایمان بر کورسوی عقل بشری با تغییر جایگاه سعادت از مناسبات افقی شهروندی در این جهان به رابطه عمودی شهروندان شهر آسمانی با خداوند یکتا، همبسته بود و همین تغییر جایگاه توضیح می‌دهد که چرا استقلال حوزه سیاست در نزد آگوستین، دست‌کم در قاموس یونانی- رومی آن از موضوعیت افتاد. برای ارسطو حصول «سعادت»^۳ مستلزم کسب فضیلت بود و کسب فضیلت مستلزم حضور در بطن مناسبات شهروندی. مطابق رأی

1. consulare
2. dominare
3. eudaimonia

ارسطو «انسان بنا به سرشت خود، موجودی شهری [سیاسی] است» (ارسطو، ۱۹۶۴: ۱۲۵۳a). او از این عبارت این معنا را مراد می‌کند که تحقق سرشت آدمی که همانا فعلیت‌یافتن استعدادهای بالقوه اوست، تنها در درون اجتماعی کامل یعنی «پولیس» یونانی میسر است. سویه سیاسی حیات انسانی امری تعیین‌کننده به شمار می‌رود و همه دیگر وجوه حیات را در برمی‌گیرد. جوزف کانینگ اشاره می‌کند که این منظرگاه که به ماهیت انسان در مقام موجودی اینجایی و اکنونی ملاحظه می‌کند، با الهیات مسیحی در تعارض بود که طبیعت راستین بشر را تنها در دوره پیش از هبوط به رسمیت می‌شناخت (کانینگ، ۱۹۹۸: ۴۰).

با این وصف مراد آگوستین از فقره فوق چیزی جز این نیست که آن آزادی آغازین که انسان در بهشت عدن از آن بهره‌مند بود، به واسطه گناه نخستین به سلطه سیاسی و روابط مبتنی بر زور بدل شد (فورتین، ۱۹۷۸: ۱۸۳). حال اگر در نظر آوریم که آزادی مورد نظر آگوستین چیزی جز مستحیل‌شدن اراده انسان در عشق به خداوند نیست، آشکار می‌شود که رابطه مزبور بنا به تعریف کلاسیک نمی‌تواند «سیاسی» باشد. انسان آنگاه آزاد است که اراده خود را در اختیار لطف خداوند بگذارد. دریافت لطف الهی و مقهور عیسی مسیح شدن، یعنی تأیید اراده انسان به حدی که دیگر نتواند گناه انجام دهد؛ به عبارت دیگر رسیدن به نوعی معصومیت که بالاترین درجه آزادی است و به سبب حجاب تن، در این جهان امری غیرقابل حصول است (ایلخانی، ۱۳۸۲: ۵۰ و ۱۱۳). نکته جالب توجه اینکه اتفاقاً محور اندیشه سیاسی کلاسیک مقوله فضیلت بود نه «آزادی» (بلوم، ۱۳۷۳، فصل اول).

بر اساس فلسفه سیاسی افلاطون، فضیلت، پیامد منطقی فهم درست بنیادهای حیات سیاسی بود- نسبت وثیق لوگوس و پولیس. اما در نزد آگوستین گناه آدم، خرد و امیال بشر را مضمحل ساخته بود و آنچه می‌توانست راهگشا باشد و آزادی را به ارمغان آورد، چیزی جز ایمان مسیحی نبود. «آزادی» در این معنا با رستگاری^۱ اینهمان است. آزادی در این معنا به هیچ روی سیاسی نیست. فضیلت در قاموس کلاسیک آن، تنها زمانی به کار می‌آید که در جهت غلبه بر نتایج ناخوشایند گناه نخستین ملاحظه شود (هادوک، ۱۹۹۲: ۹۷). سعادت راستین در گرو عشق به خداوند به منزله عشقی راستین و فی‌نفسه است و این تنها در شهر خدا تحقق می‌یابد. در حوزه وجود اینجهانی^۲ که سیاست در آن رخ می‌دهد، مناسبات اجتماعی جز بر بنیاد زور و غلبه نخواهد بود (ویتمن، ۲۰۰۲: ۲۳۶).

در اینجا ترجیح می‌دهم برای تقریب به ذهن و کمک به فهم خصلت امر سیاسی در نزد

1. redemption

2. saeculum

آگوستین به نحوی اجمالی، استدلال اسطوره‌ای افلاطون در هم‌پرسه سیاستمدار را مرور کنیم. در آنجا افلاطون برای ایضاح ماهیت سیاستمدار یا مرد سیاسی، به نقل روایتی اسطوره‌ای می‌پردازد تا دو نوع زیست جمعی را از یکدیگر متمایز کند. افلاطون از زبان بیگانه‌نمایی می‌گوید: در عهد کرونوس، «زندگی آدمیان... فارغ از رنج و تلاش می‌گذشت؛ زیرا سرپرستی ایشان را خداوند خود به عهده داشت... در دوران فرمانروایی خدا، نه قوانین مدنی وجود داشت و نه کسی خود را صاحب زن و فرزند می‌دانست...» (افلاطون، ۱۳۸۴: ۸۶-۱۴۸۵) اما وقتی به واسطه تغییر در روند کائنات، خداوند دست از اداره امور جهان کشید، آدمیان ناگزیر شدند تا خود، وسایل زیست‌شان را مهیا کنند. در این دوران یعنی دوران زئوس، «آدمیان از رهبری و مراقبت خدایان بی‌نصیب مانده و ناچار شده بودند که مانند خود جهان، خود رهبری خود را به عهده گیرند، زیرا ما همواره از خود جهان تقلید و پیروی می‌کنیم» (همان: ۱۴۸۸). مناسبات بینافرادی در عهد کرونوس مبتنی بر الگوی شبان- رمه بود اما به واسطه تغییر در اوضاع، نیاز به دانش سیاسی به ضرورت بدل شد. یعنی دانش فرمان‌راندن فردی آزاد بر افراد آزاد یا غیرآزاد دیگر (گریسولد، ۱۹۹۸: ۱۷۴ و ۱۶۵-۱۶۴). نکته واجد اهمیت این است که برای افلاطون در مقام بنیادگذار فلسفه سیاسی، دست‌کم در این هم‌پرسه، امر سیاسی به معنایی که ما از وضعیت موجود در عهد زئوس مراد می‌کنیم موضوعیت می‌یابد. تنها در این دوران است که انسان بنا به سرشت خود موجودی شهری یا سیاسی است و از این حیث از دیگر موجودات متمایز می‌شود. آنچه رویکرد امثال افلاطون را در مقابل دریافت آن جهان‌محور آگوستین قرار می‌دهد، در فقره‌ای از هم‌پرسه مزبور تماماً آشکار می‌شود. افلاطون با طرح این پرسش «که کدام یک از این دو نوع زندگی بهتر و به نیکبختی نزدیک‌تر است؟» پاسخ می‌دهد: «اگر دست‌پروردگان کرونوس که فراغت کافی داشتند... از این فراغت و آرامش برای جست‌وجوی دانش سود می‌جستند... در آن صورت... مردم آن زمان هزاربار نیکبخت‌تر از مردمان کنونی بوده‌اند. ولی اگر وقت خود را به خوردن و نوشیدن و گفتن و شنیدن داستان‌هایی می‌گذراندند که امروز هم از ایشان نقل می‌شود، در این صورت به عقیده من حالشان معلوم است» (افلاطون، ۱۳۸۴: ۱۴۸۱).

با قیاس انگاره افلاطون و آگوستین در باب سرشت امر سیاسی، روشن می‌شود که تعارضات موجود به آسانی قابل رفع و رجوع نیست و به هیچ روی نمی‌توان آگوستین را دست‌کم در نگاه به مقوله سیاست و نسبت آن با جایگاه آدمی در جهان هستی، فیلسوفی کلاسیک به معنای یونانی- رومی آن دانست. بنابراین، چنانکه مارکوس^۱ اشاره کرده است، بنا به نظر آگوستین غلبه و تسلط انسان بر انسان به ترتیب از دایره امور طبیعی بیرون است (بورنل، ۱۹۹۲: ۲۱). امر طبیعی

برای کسی مثل آگوستین و با توجه به مبانی الهیاتی بحث او و باورش به اصل یهودی- مسیحی خلق/از عدم^۱، آن تعیین‌کنندگی را که در نزد فلاسفه کلاسیک مطرح بود، ندارد و در بهترین حالت از آن رو بدان توجه می‌شود که از مجرای آن چگونگی پیشرفت «مشیت الهی»^۲ آشکار می‌گردد (ویتمن، ۲۰۰۲: ۲۳۷). بنابراین روشن است که عدم التفات آگوستین به مقوله سیاست به عنوان امری فی‌نفسه واجد اصالت، همبسته با مستحیل‌شدن امر طبیعی در امر الهی است.

۵. فقره ۱۹،۲۱

آخرین فقره‌ای که بورنل به بحث در باب آن می‌پردازد، فصل بیست و یکم از کتاب نوزدهم است. آگوستین در این بخش با ذکر تعریف سیسرون از «عدالت»، با آن مناقشه می‌کند و تعریفی بدیل عرضه می‌کند که هر چند در ظاهر در چارچوب فهم فلاسفه کلاسیک از این مقوله است، با دقت در مبانی آن، تعارضاتش با آن نوع خاص از تفکر، آشکار می‌شود. اما بورنل ابتدا با نقل عبارت مشهور آگوستین از فصل چهارم از کتاب چهارم، می‌کوشد تا با تأکید بر خصلت خطابی بیان آگوستین زمینه را برای رد تعارضات مزبور مهیا کند. آگوستین در آنجا می‌گوید: «پادشاهی‌های عاری از عدالت، تا چه حد به دسته دزدان شبیه‌اند؟ آنگاه که عدالت از میان می‌رود، پادشاهی‌ها جز دسته‌های بزرگ دزدان چه هستند؟ دسته‌های دزدان چه هستند جز پادشاهی‌های کوچک؟» (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل چهارم: ۴). بنا به رای بورنل تعریف آگوستین از عدالت در فصل بیست و یکم از کتاب نوزدهم را نیز باید در پرتو بحث وی در اینجا ملاحظه کرد. بر این اساس نباید تصور نمود که آگوستین در صدد نفی ارتباط بنیادین جامعه [سیاسی] با مقوله عدالت است. عدالت مورد بحث سیسرون فی‌نفسه و *بالتبع* امری نیکوست ولی تحقق‌اش در شرایط پساہبوط امکان‌پذیر نیست. بنابراین، فضیلت مدنی عدالت، در اصل یک بنیان طبیعی برای فضیلت فراطبیعی یا الهی مسیحی محسوب می‌شود (بورنل، ۱۹۹۲: ۲۵-۲۴).

برای بررسی تفسیر بورنل در آغاز بهتر است تا کلیت بحث آگوستین در این فقره را در چارچوب عبارات خود وی صورت‌بندی کنیم. آگوستین ابتدا به نقل تعریف مقوله «کامن ولث» از رساله جمهور سیسرون می‌پردازد: «کامن ولث عبارت است از دارایی یا مایملک مردم». مردم نیز «جمع وحدت‌یافته‌ای از انسان‌ها در چارچوب انجمنی هستند که با ابتدای بر توافقی مشترک در باب انگاره حق، و بر اساس اشتراک منافع تشکیل شده است» (آگوستین، ۱۹۹۸، فصل نوزدهم: ۲۱). بر این اساس «کامن ولث» نمی‌تواند بدون وجود عدالت موضوعیت داشته باشد چراکه عدالت

1. *Ex nihilo*

2. Divine Providence

راستین بر چنین دریافتی از «حق» مبتنی است. اصطلاحات «حق»^۱ و «عدالت»^۲ در زبان لاتینی، از حیث ریشه‌شناختی هم از یک سنخ‌اند (مالتبی، ۱۹۹۱: ۳۱۹).

آگوستین پس از این مقدمه تعریف خود را از عدالت بیان می‌کند: «عدالت آن فضیلتی است که سهم درخور هر کس را به او مسترد می‌کند» (آگوستین، ۱۹۹۸). چنانکه مترجم انگلیسی شهر خدا در مقدمه‌ای بر این رساله اشاره کرده است، تا بدینجا تعریف آگوستین، تعریفی کلاسیک است (همان: xxii). اما آگوستین به یکباره و با توجه به منطق الهیاتی خود اظهار می‌دارد: «اما آنها [رومیان] نه به خداوند راستین و یکتا، که شیاطین خدمت می‌کنند». بنابراین، رومیان دین خود به خداوند را که پرستش او و عشق و ایمان به اوست ادا نکردند و از این رو از دایره عدالت خارج شدند. آنکه خدای راستین را نمی‌پرستد، نمی‌تواند فردی عادل باشد. بنابراین، عدالت به معنای راستین هرگز در میان رومیان تحقق نیافت (همان: xxiii). عدالت راستین در جایی به جز کشوری که بنیان‌گذار و حاکمش مسیح است، وجود نخواهد داشت (همان، فصل دوم: ۲۱). همان‌گونه که در خصوص مقولات فضیلت و حیات اجتماعی یا حتی دریافت شبه‌گنوسیستی آگوستین از مقوله آزادی دیدیم، روشن است که عدالت در این معنا، دست‌کم با توجه به سنت فلسفه سیاسی کلاسیک نمی‌تواند «سیاسی» تلقی شود. بنابراین، همان‌طور که سرشت مناسبات سیاسی در دل الهیات آگوستین، دستخوش تحولی اساسی می‌شود، تعریف او از عدالت نیز ماهیتی غیر «سیاسی» پیدا می‌کند. آگوستین بر آن بود که عدالت کامل، گرایش ماندگار به موضوع عشق حقیقی، یعنی خداوند یکتاست. گناه نخستین، سرچشمه دوری از خداوند و درافتادن به دام آشفستگی است. بنابراین، اساس این جهان و مناسباتش بر شالوده همین فاصله از عدالت کامل است (ویتمن: ۲۰۰۲: ۲۳۵).

برای آگوستین عدالت راستین اقتضا می‌کند که ما به امری عشق بورزیم که فی‌نفسه سزاوار عشق‌ورزیدن است. آنچه فی‌نفسه سزاوار عشق‌ورزیدن است جز خداوند نیست. اما فضیلت‌مندان رومی در نهایت عاشق افتخار بودند، نه خداوند. پس عدالت حقیقی جایی در روم باستان نداشته است. عدالت در این جهان، از آن رو که غایت اعلی‌انسان را بر حسب طبیعت‌اش - بخوانید مشیت الهی یعنی سعادت اخروی‌اش - برآورده نمی‌کند، نمی‌تواند فی‌نفسه فضیلت محسوب شود (همان: ۲۴۲). به بیان فورتین، این به معنای رد عدالت اینجهانی نیست، بلکه مبین این نکته است که عدالت به معنای سیسرونی آن، وجه ماهوی مسیحیت به شمار نمی‌رود (فورتین: ۱۹۸۷: ۲۰۱). تعریف آگوستین از عدالت او را از سنت ازبیوس نیز دور کرد که در صدد بود تا مبانی الهیات

1. ius

2. iustitia

مسیحی را با شالوده‌های اندیشگی امپراتوری روم، آشتی دهد- کاری که آگوستین خود نیز در جوانی آن را دنبال کرده بود (کانینگ، ۱۹۹۸: ۴۲).

نتیجه‌گیری و ملاحظات پایانی

آراء آگوستین در باب سیاست، عمیقاً متأثر از الهیات اوست. اصول اندیشه سیاسی وی نه از عقل- به معنای یونانی آن، بلکه از متن مقدس استنتاج می‌شود که اقتدارش بی‌چون و چرا و اصولش مبین حقایق ابدی- ازلی است (فورتین، ۱۹۸۷: ۱۷۶). آگوستین بر خلاف انتظار، نظریه یا فلسفه‌ای در باب سیاست در شهر خدا/ بیان نمی‌کند. در این رساله نه بحث از اشکال حکومت در میان است و نه دولت کمال مطلوب. در اینجا نیز هم‌چون دیگر آثار دوران بلوغ فکری او، همه چیز در خدمت هدف الهیاتی اوست. عدم التفات او به سیاست به منزله حوزه‌ای از پژوهش که دارای موضوع مستقلی است، تا نوزایش سده دوازدهم میلادی و رجعت دوباره به آثار معلم اول، به عنوان طرز تلقی غالب و رسمی در جهان مسیحی پایدار بود. در این طرز تلقی، حتی بهترین نوع دولت، منشأ و خاستگاه هراس و رنج و مرگ است و این از سرشت عدمی یا غیرطبیعی امر سیاسی ناشی می‌شود که بالذات با سلطه و غلبه همبسته است (ولمان، ۲۰۰۸: ۲۷۶-۲۶۹). اگرچه بسیاری از اصحاب کلیسا با تفسیری خاص از آراء آگوستین به تدوین نظریه «ولایت مطلقه پاپ و کلیسا» پرداخته و اقتدار سیاسی امپراتوری رم را در مرجعیت روحانی پاپ و کلیسا مستحیل کردند (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۱-۲۰)، اما آنان نیز دست‌کم در عالم نظر، امر سیاسی به معنی کلاسیک آن را تنها با توجه به تولید کلیسا در همه امور مؤمنان از جمله رتق و فتق امور اینجهانی مورد التفات قرار می‌دادند. حتی بعدها که رهبر جنبش اصلاح دینی در آلمان، یعنی مارتین لوتر، دعای او را بر ضد این نظریه آشکار کرد، باز هم از «آگوستینیسمی» بهره می‌برد که امر سیاست را به منزله وجهی از امور اینجهانی فاقد اصالت از حیث الهیاتی و رستگاری ابدی قلمداد می‌کرد (لانگ فورد، ۱۹۸۶: ۳۹؛ کولاس، ۱۹۹۷: ۶۳).

درک آگوستین نسبت به مقوله تاریخ به نحوی بود که اساساً نمی‌توانست مناسبات اینجهانی را فی‌نفسه از جنس روابطی بداند که در شهر آسمانی جریان داشت. تاریخ از نظر وی «آشکارشدن تدریجی مقدرات مربوط به دو شهر آسمانی و زمینی، در یک فرآیند خطی از آغاز تا پایان است» (آگوستین، ۱۹۹۸: xviii). بر اساس مقدمات اندیشه یونانی- که ناظر بر دریافت دوری از زمان بود- فلسفه تاریخ نمی‌توانست معنادار باشد؛ اما سنت یهودی- مسیحی به ویژه با فلسفه آگوستین و به واسطه دارابودن سوپه آخرت‌شناختی^۱ نیرومند، توانست طرحی از فلسفه تاریخ

تدوین کند که بر اساس آن جایگاه تقرر خیر اعلی را برای آدمیان، از «اینجا» و «اکنون»، به آن جهان منتقل می‌کرد. هر چند کارل لویت اشاره می‌کند که باور به پیشرفت در دوران جدید، وجه عرفی شده اصل مشیت در الهیات مسیحی است (لویت، ۱۳۸۶: ۲۴)، این نکته را نیز به صراحت اضافه می‌کند که تا وقتی «اسوه معاندانیش باور به رستگاری»، جای خود را به تفسیر عرفی نداده بود، خبری از مقولات مدرن نیز در میان نمی‌بود (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۳۰).

اگر اهمیت آراء کسی چون آکویناس را در قوام خاستگاه‌های اندیشه سیاسی مدرن به یاد آوریم که با ابتدای بر فلسفه سیاسی ارسطو کوشید تا استقلال حوزه سیاست را احیاء کرده و آن را با مبانی الهیات مسیحی سازگار نماید، آنگاه درخواهیم یافت که در تحلیل کلی، اندیشه سیاسی مدرن جز با احیاء مؤلفه‌های «اینجایی» و «اکنونی» که در محور فلسفه سیاسی کلاسیک جای داشت، امکان‌پذیر نمی‌شد. آکویناس بر خلاف آگوستین، با بیان اینکه «لطف نظام طبیعت را نسخ نمی‌کند بلکه آن را کامل می‌کند»، بر آن شد که اجتماع و حکومت امری طبیعی و از لوازم سرشت انسان است (همان: ۲۸۱). اما آگوستین با تبدیل «طبیعت امور»^۱ به «مشیت الهی»^۲ از یک سو، و تعریف مناسبات سیاسی در این جهان بر اساس دریافتش از روایت هبوط در کتاب مقدس از سوی دیگر، استقلال امر سیاسی به منزله مقوله‌ای فی‌نفسه طبیعی را منتفی کرد. اگر تعریف مشهور ارسطو را مبنی بر اینکه «انسان بنا به سرشت‌اش موجودی شهری [سیاسی] است» یک بار دیگر به یاد آوریم، درک اینکه در اندیشه سیاسی آگوستین، پیوند امر سیاسی با طبیعت امور از هم می‌گسلد، کار دشواری نخواهد بود. سیاست در این معنا به منزله مجازات گناه نخستین، «در عمل» و نه «طبیعتاً»، ابزار ضروری برای سامان دادن جهان پساہبوط است. جهانی که در کلیت‌اش سوبیه‌ای عدمی دارد و به دنبال دورشدن از وجود مطلق و اراده شر حاصله از آن موضوعیت یافته است.

انسان در نظر آگوستین، بالطبع اجتماعی است ولی سیاسی نیست. سیاسی شدن انسان پیامد مخدوش شدن اجتماعی بودن اوست؛ اجتماعی‌بودنی که با توجه به مبانی الهیاتی آگوستین و تعارضاتش با سنت کلاسیک، هیئتی غریب پیدا می‌کند. آگوستین در جایی از رساله شهر خدا اظهار می‌دارد که روابط جنسی میان مرد و زن، چنانچه گناه نخستین روی نداده بود، هم‌چنان ادامه می‌یافت؛ با این تفاوت که در آن صورت صرفاً ناظر بر تولید مثل بود نه شهوت‌رانی و هرزگی (آگوستین، ۱۹۹۸: ۱۴: ۲۲). به همین ترتیب در صورت عدم بروز گناه نخستین، گروه‌های

1. phosei
2. providentia

انسانی پیوندهای اجتماعی‌شان را در چارچوبی عاری از سلطه ادامه می‌دادند. چارچوبی که البته عاری از «اقتدار سیاسی» به معنای متعارف آن بود (ویتمن، ۲۰۰۲: ۱۴: ۲۲).

پی‌نوشت

۱. ترجمه مزبور از متن لاتینی است که از سوی بورنل صورت پذیرفته است؛ با توجه به رویکرد بورنل نمی‌توان احتمال دخل و تصرف در ترجمه را نادیده انگاشت. از این رو ما همه جا از ترجمه ادکینزو و دودارو استفاده شده است.
۲. در اینجا عمداً از به کاربردن معادل «طبیعت» برای اشاره به مناسبات سیاسی-مدنی احتراز می‌کنیم چراکه بنا به رأی خود آگوستین، همه امور از حیث طبیعت‌شان خیرند و اگر شری در آنها پیدا می‌شود، برآمده از انحرافشان از وجود مطلق و خیر محض است نه برآمده از ماهیت یا طبیعت‌شان (کتاب دوازدهم رساله شهر خدا، فصول یک، سه و شش). بنابراین، از آنجا که مناسبات سیاسی خصلتی غیرطبیعی دارند، نمی‌توان از ماهیت یا طبیعت امر سیاسی سخن گفت، بلکه می‌بایست خصلت یا ویژگی آن را بر شمرد.

منابع

آگوستین (۱۳۸۷) اعترافات، ترجمه سایه میثمی، تهران، نگاه معاصر.
افلاطون، (۱۳۸۴) «مرد سیاسی»، ترجمه محمد حسن لطفی، مجموعه آثار افلاطون (جلد سوم)، تهران، خوارزمی.

ایلخانی، محمد (۱۳۸۲) تاریخ فلسفه در قرون وسطی، تهران، سمت.
بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳) نظریه نظام‌های سیاسی (جلد اول)، ترجمه احمد تدین، تهران، آران.
ژیلسون، اتین (۱۳۷۱) عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲) جدال قدیم و جدید، تهران، نگاه معاصر.
طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۹) ابن خلدون و علوم اجتماعی، تهران، طرح نو.
طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۰) مفهوم ولایت مطلقه، تهران، نگاه معاصر.
لویت، کارل (۱۳۸۶) ماکس وبر و کارل مارکس، تهران، ققنوس.

- Aquinas, St Thomas (1982) On Kingship. Translated by Gerald B. Phelan. Ponifical Institute of Medieval Studies.
- Aristotle (1964) Politics. Translated by W.D Ross . Oxford University Press.
- Augustine (1998) Augustine: olitical Writings (the City of God). Translated by Atkins and Dodaro. Cambridge Univrsity Press.
- Burnell, Peter (1992) "the status of politics in St. Augustine's city of god". In History of Political Thought. Vol. XIII. No. 1. Spring. p13-29.
- Canning, Joseph (1998) A History of Medieval Political Thought 300-1450. Rutledge.
- Cartledge, Paul (2007) "Greek Political Thought: The Historical Context" in The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought. Edited by Christopher Row & Malcolm Schofield. Cambridge University Press.
- Colas, Dominique (1997) Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories. Translated by Amy Jacobe. Sranford University Press.
- Fortine (1987) "St. Augustine". In History of Political Philosophy. Edited by Leo Strauss, Joseph Cropsey. University of Chcago Press.
- Griswold, Charles (1998) "Politike Episteme in Plato's Statesman". In Plato Critical Assessments (IV), Edited by Nicholas D. Smith. Routledge .
- Haddock, Bruce (1992) "Saint Augustine: The City of God". In The Political classics. Edited by Murray Forsyth, Maurice Keens-Soper. Oxford University Press.
- Langford, P (1986) Modern Philosopheis of Human Nature. Martinus Nijhoff Publisher.
- Maltby, Robert (1991) A Lexicon of Ancient Latin Etymologies. Francis Cairns.
- Taylor, Charles (1992) Sources of the self: the making of the modern identity. Cambridge University Press.
- Weithman, Paul (2002) "Augustan's Political Philosophy" In The Cambridge Companion to Augustine. Edited by Eleonore Stump and Norman Kretzmann. Cambridge university press.
- Ullmann, W (2008) Law and Politics In The Middle Ages. Cambridge University Press.

