معرفت ادیان ـــــــــــــــــــــــــ سال هفتم، شماره دوم، پیاپی ۲۶، بهار ۱۳۹۵، ص ۳۵ ـ ۵۲

ساختار نظری و عملی عرفان مسیحی در اندیشه آگوستین

علیرضا کرمانی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ Kermania۵۹@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۴/۱۱/۶ ـ **پذیرش:** ۱۳۹۵/۳/۲۵

چکیده

آگوستین متألهی است دارای حالات عرفانی و عارفی است صاحب اندیشه‌های الهیاتی. عقل با عرفان و زهد با تصدی مناصب دینی و اجتماعی در عرفان وی جمع شده‌اند. در بعد عملی، محور اندیشهٔ عرفانی وی عشق و محبت به خدا و مخلوقات اوست. از دید وی، برای رسیدن به کمال در عشق، شرط مهم فروتنی یعنی عدم رضایت به مقام فعلی و نیاز به حرکت به سمت کمال است. این امر از رهگذر تهذیب نفس، کسب فضایل دینی و دعا و نیایش قابل دستیابی است. سالک با این امور سه‌گانه، مراتب نفس را از مرتبهٔ نباتی، حسی، عقلی (استدلالی)، آغاز کرده و با طی مرتبهٔ اخلاق و طمأنینه، به هدف نهایی، که مرحله تأمل است، نائل می‌آید. آنان که این مراحل را طی کنند، در بُعد ادراکی از ادراک حسی مادی و روحانی خیالی گذر کرده‌اند و با ادراکی عقلی، به معرفتِ نوری تغییرناپذیر دست یافته‌اند. در این مرحله، انسان خداوند را همه جا حاضر و ناظر می‌داند و می‌یابد که همه حقایق از او تغذیه می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: آگوستین، عرفان، عرفان مسیحی، شهود، عشق و محبت، رهبانیت.

مقدمه

«عرفان»، به معنای شناخت بی‌واسطهٔ خداوند و سلوک و ریاضتِ مطابق با قوانین دینی است. برای وصول به این شناخت، جایگاهی ویژه در ادیان ابراهیمی، به‌ویژه دین مبین اسلام وجود دارد. عرفان اسلامی، به دلیل ابتنا بر دین اسلام و توجه به ابعاد باطنی اسلام، دارای وجوه کمالی بسیاری است. شایسته است این میراث گران‌بها در طرازی جهانی، هرچه بیشتر عرضه شود. روشن است که محققان عرفان اسلامی، در صورت آشنایی با مباحث عرفانی در سایر سنت‌های دینی، به‌ویژه ادیان ابراهیمی هرچه بهتر و بیشتر می‌توانند به این مهم دست یازند.

این مقاله، همچون مقاله «بررسی عناصر عرفانی کتاب مقدس»، که در یکی از شماره‌های این نشریه منتشر شد، قصد دارد در زمینه‌ای تطبیقی، به عناصر عرفانی اندیشه *آگوستین*، که از مؤثرترین عارفان و الهی‌دانان مسیحی است، بپردازد. هرچند در این مقاله، به اقتضای حجم آن، به جنبه‌های تطبیقی نظریه *آگوستین* با عارفان مسلمان تصریح نشده، اما سعی شده است دیدگاه‌هایی از این متأله مسیحی مورد بررسی قرار گیرد که در عرفان اسلامی نیز عارفان مسلمان بدان پرداخته‌اند. لذا برای آشنایان با عرفان اسلامی، جنبه‌های تطبیقی آن قابل تشخیص است. از جمله این جنبه‌ها، می‌توان به بحث عشق به خدا و مخلوق با درون‌مایه‌ای سلوکی، حقیقت شهود، مراتب انسان و وحدت وجود اشاره کرد.

اگرچه آراء *آگوستین*، به‌ویژه در زمینهٔ الهیات متأثر از اندیشه‌های *پولس*، نیازمند بررسی انتقادی است، اما در این مقاله تلاش شده است با بیان آراء عرفانی وی در دو زمینهٔ نظری و سلوکی، با روشی توصیفی و تحلیلی محورهای کلی اندیشهٔ سلوکی و نظری وی و نه جزییات این اندیشه‌ها مورد بررسی قرار گیرد. ازاین‌رو، مباحثی همچون دستورالعمل‌های سلوکی *آگوستین*، که در رسالهٔ چند صفحه‌ای قوانینِ منسوب به وی آمده است، مباحث نظری حول محور اختیار انسان، تفسیر شر در نظام عرفانی، نسبت مرتبهٔ عقلی انسان با تأمل عرفانی، جایگاه دعا و نیایش در سلوک سالک، که همگی جای نقد و بررسی و مطالعه‌ای تطبیقی دارد، مورد بررسی تفصیلی قرار نگرفته است. شایسته است پس از اینکه ساختار کلی اندیشه *آگوستین* در مباحث سلوکی و وجودی ترسیم شد، در مقاله‌ای جداگانه مورد بررسی انتقادی قرار گیرد.

آگوستین و عرفان مسیحی

عرفان در معنایی که بیان شد، در عبارات عهد عتیق و تعالیم عهد جدید، بسیار به چشم می‌خورد. این هر دو، مورد توجه عارفان مسیحی بوده است. انکار نفس و انقطاع از دنیا و تبعیت کامل از عیسی‌ؑ

به‌عنوان راه سلوک و وصول به ملکوت از طریق عیسی به‌عنوان هدف سلوک در اناجیل اربعه و رساله‌های کتاب مقدس تصریح شده است (کرمانی، ۱۳۹٤، ص ۱۳۲). عرفان و معنویت در آثار به‌جای مانده از دورهٔ پدران رسول هم قابل توجه است. عرفان این دوره، دارای چهار ویژگی مسیح‌محوری، فرجام‌باوری، زهد و توجه به مراسم عبادی است(آمان، ۱۹۸۵، ص ۲۳ـ۲۳). یاد عیسی در فکر و ذهن مسیحیان آن دوره و امید به بازگشت قریب‌الوقع او و بعدها، جایگزین شدن آزار و شکنجه، زندگی‌ای توأم با زهد و بر محور مراسم متعارف عبادی را موجب شده بود(پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۳٦ـ۳۷).

اگر از جریانات و مکاتب افراطی همچون انکراتیت‌ها و مکتب مونتانوس، که رفتاری افراطی داشتند و بدعت‌گذار معرفی شدند، چشم بپوشیم (ر.ک: پیترز، ۱۳۸٤، ج ۳، ص ۲۱۱؛ گریدی، ۱۳۸٤، ص ۱۱۱؛ اندرهیل، ۱۳۸٤، ص ۷۲)، زهدگرایی مسیحی در قرون اولیه، مسیری تدریجی به سمت رهبانیت و زندگی در عزلت و جدای از خلق و در مواردی، به واسطهٔ تعالیم *کلمنت* و *اریجن اسکندرانی*، آمیخته با تعالیم افلاطونی را طی می‌کرد(کینگ، ص ۱۵؛ هادی‌نا، ۱۳۹۰، ص ۱۳۱). در پایان قرن سوم میلادی، برخی متأثر از آموزه‌های کتاب مقدس و اعتقاد به مانعیت دنیا و بدن دنیوی و با هدف تشبه به کلیسای اولیه و زندگی حواریون، برای کسب معرفت و وصول به خدا(آمان، ۱۹۸۵، ص ۳٤)، راه نجات خود را از دنیاگرایی و وسوسه‌های شیطانی، دوری از جامعه و عزلت‌گزینی یافتند تا در کمال آرامش، به تأمل در خدا و تزکیه نفس بپردازند. ایشان در ابتدا به حومهٔ شهرها و روستاها رفتند، اما در ادامه به دلیل فرار از مراجعات مردمی و ملاقات‌های پی‌درپی خانواده و به تقلید از الیاس پیامبر و یحیای تعمیددهنده، به بیابان‌های دورافتاده و غارها پناه بردند و زندگی راهبانه را در مسیحیت بنیانگذاری کردند(پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۷۷). زندگی رهبانی در صحرا، به دو روشِ رهبانیت فردی و رهبانیت جمعی تحقق یافت(آمان، ۱۹۸۵، ص ۳۵؛ فانینگ، ۲۰۰۵، ص ۲۷). عمدتاً *آنتونی* (۳۵٦ـ۲۵۱) را مؤسس رهبانیت فردی و *قدیس پاکومیوس* (۳۴٦م) را مؤسس رهبانیت جمعی می‌دانند(پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۸۰؛ فانینگ، ۲۰۰۵، ص ۲۸). رهبانیت جمعی، حاصل جذابیت مردان مقدس بود که طالبان ایشان حتی در صحرا نیز به ندرت آنها را تنها می‌گذاشتند. این امر، موجب شد تا افراد دارای هدف مشترک، زندگی خود را نه در حجره‌هایی پراکنده، که در جوامعی که «سنوبیا» خوانده می‌شود، آغاز کنند (پیترز، ۱۳۸٤، ج ۳، ص ۲۲۵). در رهبانیت جمعی، بر خلاف رهبانیت فردی، قوانینی مشترک وجود داشت و صومعه دارای مرشدی واحد بود. همه آنها خود کار می‌کردند و با حاصل آن زندگی می‌گذراندند و مازاد آن را به اقامت‌گاه راهبه‌ها می‌دادند(پیترز، ۱۳۸٤، ج۳ ، ص ۲۲۷، پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۸٤).

اگرچه عرفان مسیحی در شرق جهان مسیحیت، توسط افرادی همچون *باسیل*(۳۷۹ـ۳۳۰م) و برادرش *گریگوری نیصی* ادامه و رشد یافت، اما در شرق محصور نماند و از طریق راهبانی همچون *قدیس آناتانیوس* نویسندهٔ زندگی‌نامهٔ *آنتونی* و *قدیس روفینوس* و دوست وی *قدیس جروم* در غرب نیز ظهور و گسترش یافت(پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۱۳۹).

اما بی‌شک مهم‌ترین شخصیت عرفانی تا قرن چهارم، که عرفان و معنویتی متفاوت ارائه کرد، *قدیس آگوستین* است. وی، که نام کامل وی *مارکوس اورلیوس اوگوستینوس* است، شهروندی رومی و اهل شمال آفریقا بود. وی در سال ۳۵٤ میلادی در شهر تا گاسته، واقع در الجزایر به دنیا آمد. مادرش مسیحی و پدرش یک غیرمسیحی و معتقد به ادیان رومی بود. در کودکی توسط مادرش با مسیحیت آشنا شد، اما در آغاز جوانی، از مسیحیت روی‌گردان شد. در سال ۳۷۳ میلادی به دین مانوی گروید. در سال ۳۸۳ میلادی به شهر رم سفر کرد و در آنجا با فلسفه‌های افلاطونی، اپیکوری، و رواقی آشنا گردید. پس از مدتی در شهر میلان، به تفسیر نوافلاطونی از مسیحیت گرایش پیدا کرد و موجب شد با مطالعهٔ هرچه بیشتر آثار بزرگان مسیحی، در تابستان سال ۳۸٦ دین مسیحی را بپذیرد. وی، که به‌عنوان پدر کلیسای غرب نیز شناخته می‌شود(لین، ۱۳۸۰، ص ۸۱؛ آمان، ۱۹۸۵، ص ۵۳)، به دست *قدیس آمبروز* تعمید یافت و با هدایت وی، نه‌تنها مسیحی که راهبی مسیحی گردید (پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۱٦٤). وی در صومعه‌ای نزدیک شهر میلان به عبادت، خواندن کتاب مقدس و مطالعهٔ متون فلسفی پرداخت. آن‌گاه که به آفریقا برگشت و خانهٔ پدری خود را محلی برای عبادت قرار داد. وی با دوستان خود در آن مکان به مطالعه و عبادت مشغول شد. وی زمانی که در سال ۳۹۱ کشیش شهر هیپو شد، با بنای صومعه‌ای رهبانیت جمعی را در آفریقا تأسیس کرد (همان، ص۱٦٤ـ۱٦۵) و در سال ۳۹٦، که به اسقفی رسید، همهٔ همکارانش را از افراد صومعه انتخاب کرد. وی در ٤۳۰ میلادی، در همین شهر درگذشت (یاسپرس، ۱۳٦۳، ص ۸ـ۹).

اگرچه در آثار *آگوستین*، اثری نظام‌مند در زمینهٔ عرفان نمی‌یابیم، اما وی تجارب عرفانی خود را در کتاب تأثیرگذار ***اعترافات***(شلدریک، ۲۰۰۷، ص ۳۰) و برخی اندیشه‌های عمیق عرفانی خود را به طور پراکنده و در آثاری همچون تفاسیری که بر مزامیر و انجیل نگاشته است و در کتاب تثلیث بیان کرده است(کینگ، ص ۲٦ـ۲۵). دستورالعمل‌های سلوکی وی را می‌توان در رساله‌ای کوتاه، تحت عنوان قوانین (Praeceptum or Regula ad servos Dei)، که امروزه اکثراً در انتساب آن به *آگوستین* تردید ندارند (ر.ک. آمان، ۱۹۸۵، ص ۵۷) و در نامه ۲۱۱ از مجموعه نامه‌های وی می‌توان یافت (همان).

ساختار سلوکی عرفان آگوستین

آگوستین آن‌گونه که خود اعتراف می‌کند، از طریق مطالعهٔ زندگی‌نامه *آنتونی قدیس*، با سلوک رهبانی آشنا شد و زندگی مسیحی را در سبک زندگی راهبانهٔ آن آغاز کرد(آگوستین، ۱۳۷۹، دفتر ۸ فصل ٦ و۷). او نیز به مانند *جروم* و *روفینوس*، هیچ‌گاه رهبانیت فردی *آنتونی* را نپذیرفت(پیترز، ۱۳۸٤، ج ۳، ص ۲۳۱) و بر آن بود که سبک زندگی *آنتونی* و اتباع وی، معیاری دوگانه در حیات مسیحیان را در پی خواهد داشت که حاصل آن، تفکیک مسیحیت به مسیحیت خالص و مسیحیت سهل خواهد بود، بلکه وی بر اساس کتاب مقدس، به دنبال احیای سبک زندگی صدر اول مسیحیت در اورشلیم بود؛ سبک خاصی از حیات زاهدانه، که توأم با عقلانیتی نافذ در یافت حقایق الوهی، عشق به خدا، و انجام وظایف اجتماعی در نیل به شهری آسمانی، بر محور محبت به خدا و مخلوقات خدا بود. براین‌اساس، دیر او نه محلی برای عزلت‌گزینی، بلکه جایگاهی بود برای تقویت مهربانی و محبت به خدا و خلق او(لیزر، ۲۰۰۰، ص ۹ـ۱۰).

آگوستین در عرفان غرب، خودْ تکذیبیه‌ای است بر:

۱. دیدگاهی که عرفان را واکنش و فریاد اعتراضی در مقابل روحانیت رسمی، نظام شعائر محور و مرجعیت کلیسا می‌داند؛ چراکه *آگوستین* خود عارفی دارای مقام کلیسایی بود و در نظام روحانیت حضوری مؤثر داشت.

۲. دیدگاهی که عرفان را مدافعِ دینِ شخصی و در مقابل دینِ دارای نظامِ مبتنی بر مرجعیت کلیسا معنا می‌کند؛ اما *آگوستین* هر دوی این ابعاد، یعنی بعد فردی و تشکیلاتی را در کنار بعد عقلانی در دین مسیحیت جای می‌دهد.

۳. دیدگاهی که نقش نیرومند عقل را مانعی برای تأمل عرفانی می‌داند. درحالیکه *آگوستین* در کنار شهود عرفانی، دارای ذهنی وقاد و اندیشهٔ فلسفی‌ای نافذ بود.

٤. دیدگاهی که فراغت از اشتغالات را شرط تأمل عرفانی می‌داند و بر آن است که عارف، باید فارغ از هرگونه فعالیتی باشد. این سخن نیز در *آگوستین* تکذیب شد. وی کشیش، اسقف و خطیبی مردمی بود. الهی‌دان بود و با اختصاص وقت به عمدهٔ سؤالاتی که از او پرسیده می‌شد، در ضمن نامه‌ای پاسخ می‌داد(باتلر، ۱۹۲٦، ص ۲۵ـ۲٦).

با این حال، سبک سلوکی و اندیشهٔ عرفانی *آگوستین*، با رهبانیت شرقی و پدران صحرا، در نوع فردی و یا جمعی آن، که در *آنتونی* و *پاکومیوس* ظهور داشت، تفاوت دارد. عرفان *آگوستین*، عرفانی است نه در صحرا، بلکه در اجتماع و با محوریت عشق به خدا و مخلوقات خدا؛ محبتی که از دیدگاه *آگوستین*

مبنایی است برای تشکیل شهری ملکوتی است. نقطهٔ مقابل آن، یعنی طمع و تکبر موجد شهری زمینی است(پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۱۹۱). اساساً «فشار فزایندهٔ ناشی از کارهای کشیشی و رسمی، که مستلزم صرف وقت و همدلی بود، در او محبت و ملایمت و خودفراموشی را پروراند و به بوتهٔ آزمایش گذارد» (اندرهیل، ۱۳۸٤، ص ۸٦).

عشق و مهربانی از یک‌سو، محور اندیشهٔ سلوکی و از سوی دیگر، نتیجهٔ تأملات عرفانی *آگوستین* است. در دستورالعمل‌های نسبتاً سخت‌گیرانه و در آثاری که حاصل ذهن وقاد و فلسفی *آگوستین* است، همواره روح حاکم، عشق و مهربانی است(پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۱۸۵). کمال عبارت است از: وصول به بالاترین مراتب عشق و وصول به این کمال، که با تهذیب نفس، کسب فضایل و نیایش تأمین می‌شود، از طریق عشق میسر است(همان، ص ۱۸۵). به عبارت دیگر، کمال انسان در کمال درستی و انصاف است که خود عبارت است از: کمال در عشق و مهربانی؛ چراکه کمال درستی در رعایت اوامر الهی و اجتناب از گناهان حتی گناهان صغیره است. کسی که خدا را با تمام وجود دوست دارد، هرگز گناهی مرتکب نمی‌شود. بنابراین، کمال نهایی در حصول نهایت عشق است که از دیدگاه *آگوستین* منحصر در عیسی مسیح و مادرش مریم مقدس است. سایرین به مدد لطف و فیض خداوند، به مراتبی از آن و به کمالی نسبی دست می‌یازند (همان، ص۱۸٦). همواره باید سعی کرد بدون سستی و پیوسته در این مسیر گام برداشت و به وطن خود، که سرزمین پدری است، نزدیک‌تر شد. این مسابقه‌ای است در رسیدن به کمال بیشتر و صعود به سوی خدا؛ هرچند هرگز از وسوسه‌ها در امان نخواهیم بود (همان، ص۱۸٦ـ۱۸۷).

اما باید توجه داشت که لازمهٔ عشق، حرکت و رشد است و توقف نوعی بازگشت است (همان، ص۱۸۷). در این مسیر، شخص نباید به مقام خود رضایت دهد؛ زیرا به محض رضایت از خود، راه رشد و کمال را بر خود خواهد بست (همان، ص۱۸۸). این عدم رضایت، همان فضیلت فروتنی است که در عرفان مسیحی جایگاه ویژه‌ای دارد که *بندیکت* در قوانین خود به تفصیل بدان پرداخته است (پیترز، ۱۳۸٤، ج۳، ص ۲۳۷ـ۲۳۵). براین‌اساس، هیچ‌چیز همچون فروتنی به کمال راه نمی‌برد و هیچ چیز همچون تکبر، مانع کمال نیست(پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۱۸۸؛ آگوستین، ۱۳۷۹، دفتر دهم ۳۹). ازاین‌رو، عشق و فروتنی دو فضیلتی هستند که روح انسانی را به سوی خداوند صعود می‌دهند(پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۱۸۸).

این عشق و مهربانی، که هم کمال است و هم راه به کمال، انسان را در جایگاه خاصی نسبت به خداوند و مخلوقات می‌نشاند. آنچه که لیاقت تعلق عشق حقیقی را دارد، عشق به خداست و محبت به

ماسوا، در مسیر این عشق معنا خواهد داشت. مهربانی و عشق، میل ذاتی نفس انسانی است به سمت خداوند، به خاطر خدا و میل نفس انسانی است به همسایه خود، به خاطر خدا و تا حدی که خداوند اجازه می‌دهد (همان، ص ۱۸۸). *آگوستین* با تفکیک معنایی برخورداری(enjoy) و بهره‌وری(use)، «برخورداری» را حاصل وصول به امری می‌داند که هدف نهایی است و «بهره‌وری» را در مورد ابزارهایی به کار می‌برد که ما را در نهایت به هدف نهایی وصل می‌کنند. ما همچون مسافرانی در حال سفر به شهری آسمانی هستیم که تنها هدف راستین، التذاذ به هنگام رسیدن بدان شهر است. در مسیر این هجرت، ما سوا به ما داده شده است تا از آن بهره‌مند شویم. همانند کشتی‌ای که مسافر را به سوی ساحل امن می‌رساند. بنابراین، ما صرفاً باید از خداوند برخوردار شویم و نهایتاً از سایر مخلوقات در جهت رسیدن به آن هدف متعالی بهره‌مند گردیم(همان). با توجه به این اصل، باید از مخلوقات تا اندازه‌ای که ما را به هدف می‌رساند، بهره برد و سعادت نهایی خود را نه در آنها، که در یافت خدا جستجو کرد(همان، ص۱۸۹).

از دیدگاه *آگوستین*، محبت حقیقی به خدا محبتی مطلق و خالص است. کسی که در راستای منافع زودگذر، خدا را دوست می‌دارد، محبتی خالص و حقیقی نخواهد داشت. محبت او در واقع، محبت به خود است، نه خدا. بنابراین، تنها پاداشی که شخص باید به جهت محبت به خداوند متوقع باشد، خود خداست و لاغیر. این عشق و محبت حقیقی به خدا، علاوه بر اینکه انسان را از محبت استقلالی به ماسوا دور می‌کند، نشانهٔ برخورداری انسان از خداوند در همین دنیا نیز هست. به عبارت دیگر، کسی می‌تواند مدعی عشق خداوند باشد که خداوند را در درون خود یافته باشد و از او برخوردار باشد (همان).

مراحل کمال

بنابراین، راه کمال در ارتقاء عشق و مهربانی است و با طلب انحصاری خداست که عشق حقیقی حاصل می‌شود. اما چه باید کرد که این عشق حاصل شود، رشد کند و کمال یابد؟ همان‌گونه که اشاره شد، *آگوستین* معتقد است: وصول به کمال یعنی همان مرحله نهایی‌ای که عارفانِ بعدی از آن به «اتحاد» تعبیر کردند. *آگوستین* آن را مرحلهٔ کمالی تأمل می‌داند. این مراحل در گرو چند عامل است:

۱. سخت‌گیری بر بدن و تحت انقیاد در آوردن آن در جهت دوری از گناهان و اطاعت هر چه راحت‌تر از قوانین الهی؛

۲. عمل بر اساس فضایل دینی؛

۳. دعا و نیایش.

آگوستین نیز همچون هر عارف دیگری، شرط ضروری تأمل عرفانی و شهود حقایق تغییرناپذیر(باتلر، ۱۹۲۶، ص ۲۶) را تهذیب نفس می‌داند. این امر، خود نتیجهٔ انکار خود و غلبهٔ بر خود در ضمن جهادی سخت با بدن دنیوی است (همان، ص۲۷). چنان‌که *کاسین*، پیش از *آگوستین*، معرفت عرفانی را به دو قسم عملی، یعنی ترک معاصی و کسب فضایل و نظری، یعنی تأمل بر حقایق الهی تقسیم می‌کرد. وی بر آن بود که وصول به تأمل، بدون نظم رفتاری و ریاضت امکان‌پذیر نیست؛ زیرا در حجاب نمی‌توان برای شهود خدا تلاش کرد (همان، ص۲۸). از این دیدگاه، تهذیب نفس و جهادی که در مسیر دوری از هوای نفس و تکبر و نزدیکی به محبت است، همان زهد در معنای راستین آن است که با تمرین و ریاضت حاصل می‌شود. در این جهاد، اگر بدن پیروز شود و عشق به خود تا حد تنفر از خداوند پیش می‌رود، شهری زمینی به وجود می‌آید. اما اگر غلبه با محبت خداوند باشد، به نحوی که عشق به خدا به تحقیر نفس بینجامد، نتیجهٔ آن ایجاد شهری خدایی است. این مبارزه که از زمان هبوط [آدم] آغاز شده و همواره در سینهٔ آدمیان جریان دارد، موجبی است برای نزاع دایمی میان خوب و بد (پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۱۹۱).

این بعد عملی و نظری، عمدتاً در آثار عرفانی پس از *آگوستین* در سه مرحلهٔ سلوکی بیان شده است: مرحلهٔ تهذیب، مرحلهٔ اشراق و مرحلهٔ اتحاد. اما *آگوستین* را با بیان مراحلی هفت‌گانه، پیش‌گام در بیان مراحل نفس در رسیدن به مقصود می‌دانند. مراحل هفت‌گانه *آگوستین*، که وی آن را در رساله De quantitate animae بیان کرده است، عبارتند از: ۱. مرحلهٔ نباتی؛ ۲. حسی؛ ۳. عقلی؛ ٤. اخلاق یا تهذیب و خلوص؛ ۵. سکون و طمأنینه؛ ٦. قرب تأمل یا ورود به نور الهی؛ ۷. تأمل یا اتحاد. از دیدگاه وی، مسیحی کسی است که مرتبهٔ چهارم را داشته باشد و آن‌گاه که بر شهوات خود چیره شود، به مرتبه پنجم راه یافته است. در مرتبهٔ ششم، نفس شروع به نفوذ در لاهوت می‌کند. در مرتبهٔ هفتم به این مرتبه واصل می‌شود (آمان، ۱۹۸۵، ص ۵۵). سه مرتبهٔ اخیر منطبق بر مراحل تهذیب، اشراق و اتحاد است که عارفان بعدی از آن نام برده‌اند(اینج، ۱۸۹۹، ص ۱۳۰). اما *آگوستین*، مفهوم تهذیب را بیشتر برای چهارمین مرحله به کار می‌برد. وی بر آن است که در این مرحله، خداوند نفس آدمی را پاک می‌کند. در مرحلهٔ پنجم اصلاح کرده با مرحلهٔ ششم هدایت و در نهایت، در مرحله هفتم تغذیه می‌کند. براین‌اساس، مرحله چهارم و پنجم، مراحل بازسازی نفس است. آنچه که در چهارم به دست می‌آید، در پنجم

استقرار می‌یابد. به عبارت دیگر، در چهارمین مرحله، نفس خالص می‌شود. در پنجمین مرحله، نفس به خلوصش باقی می‌ماند. مرحله چهارم، نفس را از آلودگی نجات می‌دهد و مرحله پنجم موجب می‌شود که دوباره آلوده نشود(باتلر، ۱۹۲۶، ص ۲۸). مراحل ششم و هفتم نیز مراحل شهودی است که عارف در خلوص و فارغ از زواید، خدا را مشاهده کرده و بدان عشق می‌ورزد(همان، ص ۵۳). در واقع، مرحله هفتم یعنی شهود یا تأمل حقیقت، یک مرحله نیست، بلکه هدف از سلوک است(اینج، ۱۸۹۹، ص ۱۳۰).

اگر موجِّه همهٔ این تهذیب‌ها و جهادها، عشقی سلوکی است برای رسیدن به حقیقت عشق، لازم است به لوازم این عشق هم توجه داشت. عشق و مهربانی، ما را عاشق هر آنچه دوست‌داشتنی است می‌کند؛ چه چیزی دوست‌داشتنی‌تر از اراده خدا، که در فرامین او ظهور یافته است. بنابراین، اگر بخواهیم درست عمل کنیم، باید خدا را دوست بداریم. اگر خدا را دوست بداریم، انجام اوامر الهی برای ما دشوار نخواهد بود و از آن خسته نمی‌شویم. اگر هم خسته بشویم، از آن خستگی لذت خواهیم برد(پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۱۹۲). اما راه عشق، راهی نیست که به رعایت احکام رضایت دهد، بلکه خواهان آن است تا از این مرحله نیز فراتر رود. اگر می‌خواهیم بر بدن قانون‌ناپذیر غلبه یابیم، باید از برخی امور مباحِ لذت‌بخش نیز صرف‌نظر کنیم. البته این مرحلهٔ کمال، برای کسانی مناسب است که تشنهٔ سختی ریاضت باشند. گوش دادن به آوازی دلنشین و استشمام بویی خوش، اموری مباح هستند که تبعیت از عشق، ما را از نزدیک شدن به آنها بازمی‌دارد (همان). با تقوا و پرهیزگاری و تجرد ناشی از عشق است که روح می‌تواند بر بدن غالب شود. این امور، انسان را از سطح آدمیت فراتر برده، در شمار ملائکه قرار می‌دهد. انسان را به جایی می‌رسانند که دیگر خبری از شهوت نیست، تا در جهان بعدی وجهی درخشان داشته باشد (همان، ص۱۹۳).

از دیدگاه *آگوستین*، انکار خود و ریاضات بدنی، تنها راه رشد و رسیدن به کمال نیست، بلکه این امر باید با فضایل دینی همراه باشد. ایمان، امید و محبت، فضایل دینی‌ای هستند که روح ریاضات بدنی را تشکیل می‌دهند. ریاضت بدون ایمان و امید مولّد حب و عشق نیست. پس از تحقق این عشق، کمال ایمان و امید هم بدان عشق وابسته است. به عبارت دیگر، ایمان و امید در صورتی ره به سعادت می‌برند که با عشقْ اصلاح شده و کمال یابند (همان).

اما محرک اصلی تلاش برای کسب این فضایل، عشق به مسیح به‌عنوان انسان کامل (آگوستین، ۱۳۷۹، دفتر هفتم ۱۹) و نمونهٔ اتم همه فضایل است. اگر ما بدو عشق بورزیم، خواسته‌ایم که همانند او باشیم و تشبه به او، حرکت ما به سوی کمال را تسریع می‌کند(پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۱۹۴). از سوی دیگر، عشق

به مسیح، بیانگر فضیلت عشق به همسایه هم هست. اصولاً عشق به خدا، عشق به مسیح و عشق به همسایه از یک جنس هستند و در نهایت، هم یکی می‌باشند. مؤمنانْ همه شاخه‌های تاک مسیحند و به‌منزلهٔ بدن او به‌شمار می‌روند. با این حال، ادعای دوستی درخت بدون شاخه‌های آن، یا انسان بدون بدن آن، ادعایی بی‌پایه است. کسی که مسیح را دوست دارد، بدن او را نیز دوست دارد. کسی که مسیح را دوست ندارد، خداوند را دوست نخواهد داشت (همان). اساساً از دیدگاه *آگوستین*، عیسی انسانی است که هم در نزول عالمْ واسطه خلقت است(آگوستین، ۱۳۷۹، دفتر پنجم ۳؛ دفتر هشتم ۱) و هم تنها طریقی است که مؤمنان به مدد او، به محبت خداوند واصل می‌شوند.

> **راهی می‌جستم تا خود را برای بهره‌مندی از تو قوی گردانم و تنها طریق آن بود که به عیسی مسیح، میانجی خدا و انسان، که خود نیز انسان است توسل جویم. او همچون خدا بر همه چیز حاکم است و تا ابد سزاوار ستایش. او مرا به سوی خویش فرا می‌خواند و می‌گفت راه منم. حیات و حقیقت منم (همان، دفتر هفتم ۱۸).**

باید توجه داشت که کسب فضایل دینی و جهاد با نفس و ریاضات بدنی، راهی پر مانع است. انسان به‌تنهایی و استقلال نمی‌تواند در این مسیر موفق باشد. لذا نیازمند لطف و فیض الهی است تا در این مسیر، مددکارش باشد و او را از گذرگاه‌های سخت مسیر به سلامت عبور دهد. این حقیقت، نمایانگر فلسفهٔ ضرورت دعا و نیایش در برنامه‌های سلوکی *آگوستین* است(پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۱۹۶).

وسوسه در اندیشه آگوستین

اما عمده مانع این مسیر، وجود وسوسه‌های شیطانی و نفسانی است. *آگوستین* مسئله وسوسه را از ابعاد گوناگون مورد بررسی قرار داده است، به نحوی که نویسندگان بعدی عمدتاً شارح نظرات وی به‌شمار می‌آیند. از نظر وی، وسوسه هم می‌توان مخرب ایمان مؤمن باشد و هم وسیله‌ای برای شایستگی او: اگر انسان تسلیم وسوسه شود، سرانجام او مرگ نفس است. اگر بر آن غالب آید، به فلاح و رستگاری می‌رسد. بنابراین، مهم پاسخ به این سؤالات است: حقیقت وسوسه چیست؟ چرا ما در معرض آن قرار می‌گیریم؟ علل آن کدامند؟ و مهم‌تر از همه، راه مقاومت در برابر آن چیست؟ (همان، ص۱۹۹).

حقیقت وسوسه، هر نوع فریب و اغوا شدن به سوی شر و بدی است. *آگوستین*، سه عنصر یا مرحله را در وسوسه متمایز می‌کند. در مرحلهٔ اول، فکر بد آرام به نفس انسان رخنه می‌کند و قوه خیال، امر حرام را برای نفس جذاب جلوه می‌دهد. در مرحله دوم، مرتبهٔ پایین نفس یعنی نفس اماره به سمت فکر بدی میل کرده، لذتی خاص در آن می‌بیند و اراده را به تبعیت از آن تحریک می‌کند. مرحلهٔ سوم،

مرحلهٔ مقاومت یا پذیرش اراده در مقابل آن وسوسه است. مرتبهٔ بالای نفس مختار است که در مقابل پیشنهاد بدی مقاومت کند، یا آن را بپذیرد. نفس با غلبهٔ بر وسوسه، پاداش خود را از خدا می‌گیرد و در صورت مغلوب شدن و تن دادن به گناه، مستحق عقاب خواهد بود (همان، ص۲۰۰).

آگوستین، این سه مرحله را در سه عاملی که اولین وسوسه در عالم را موجب شدند، به تصویر می‌کشد: مار، حوا و آدم. مار فکر عصیان در مقابل خدا را با خوردن میوه ممنوعه به حوا پیشنهاد کرد، حوا آن را لذیذ یافت و از همسر خود خواست که به آن امر اقدام کند (همان). با این حال، نه پیشنهاد شیطان و نه التذاذ حوا، هیچ‌کدام برای تباهی نژاد آدمی کافی نبود، بلکه این پذیرش آدم بود که کار را تمام کرد و موجب هبوط انسان شد. در مورد ما آدمیان نیز این پذیرش اراده و نه وسوسه‌هاست که موجب گناه است. بنابراین، ممکن است مراتب پایین نفس آدمی، یعنی نفس اماره علی‌رغم امتناع اراده، امر به بدی کند. این البته نه اینکه ضرری در پی ندارد که امری طبیعی است. «زیرا خواهش جسم به خلاف روح است و خواهش روح به خلاف جسم و این و با یکدیگر منازعه می‌کنند» (غلاطیان. ۵: ۱۷). به همین دلیل، *آگوستین* در ***شهر خدا***، برای تسلی‌خاطر دوشیزگانی که در حملهٔ گوت‌ها بدان‌ها تجاوز شده بود، بر آن است که چون اراده آن دوشیزگان به آن شهوت رضایت نداده است، بر ایشان گناهی نخواهد بود (آگوستین، ۱۳۹۱، کتاب ۱ فصل ۱۶).

در این عالم، وجود وسوسه امری اجتناب‌ناپذیر است؛ چراکه ما در دورهٔ آزمون به سر می‌بریم و چگونه می‌توان بدون وسوسه، آزمونی داشت. وسوسه همچون جنگی است که ما در آن یا هلاک می‌شویم و یا فاتح و آنکه فاتح شود، اهل نجات خواهد بود. به عبارت دیگر، انجام گناه که حاصل تسلیم به وساوس است، مناسبات انسان را با مبدعش که خداست بر هم می‌زند (آگوستین، ۱۳۷۹، دفتر سوم، فصل ۸). این در واقع قیام بر علیه خود است، نه خدا(همان). خود عیسی نیز با وسوسه‌هایی آزموده شد و ما نیز که به تعبیری بدن معنوی او هستیم، از این امر مستثنا نخواهیم بود(پورات، ۲۰۰۸، ج ۱، ص ۲۰۱). حال که از وسوسه چاره‌ای نیست، باید حداکثر منفعت را از آن برد. *آگوستین* بر آن است که وساوس به ما تعلیم می‌دهند، ما را خالص می‌کنند و فضایل را در ما رشد می‌دهند. وسوسه ما را می‌آگاهاند که ما چه هستیم و میزان توانایی ما چیست؟ آن معیاری است برای ما تا خود را ارزیابی کنیم. وسوسه ما را به خودمان نشان می‌دهد و به عبارت دیگر، گناهی را که در ما لانه کرده، ظهور می‌دهد. همانند تکانی که میوه‌ای آفت‌زده را به زیر می‌افکند. همچنین وسوسه همچون آتشی است که خوبان را از افراد آلوده خالص می‌کند و این افراد را همچون کاهی از صحنه خارج می‌کند.

از دیدگاه *آگوستین*، علت وسوسهٔ انسان خداوند نیست، بلکه وسوسه نخست، عاملی درونی دارد و آن نفس اماره و طبیعت فاسد آدمی است. پس از آن، شیطان و شرورانی که خادمان اویند و در نهایت، هم این عالم دنیا. اگر آدمی نفس خود را بکوبد، هرگز عوامل بیرونی مؤثر نخواهند بود. ترس بیش از اندازه از شیطان وجهی ندارد؛ چراکه قدرت شیطان محدود است. اگر شیطان قدرتی نامحدود می‌داشت، انسانی بر کره زمین باقی نمی‌ماند. خداوند صرفاً به او اجازه داده، انسان به وسوسه کند. مادام که این وسوسه برای آدمی مفید باشد(همان، ص۲۰۳).

از دیدگاه *آگوستین*، دو غرض نفسانی یعنی طمع و ترس، دو دروازهٔ شیطان هستند تا در انسان ورود یابد. شیطان، که طمع و ترس آدمی را می‌بیند، می‌داند که در پی لذت بودن و ترس از درد موارد مناسبی‌اند تا آدمی را به دام بیاندازد. پس، این خود آدمی است که با این دو صفت، راه شیطان را در خود باز می‌کند و به او اجازه ورود می‌دهد. شیطان در این وسوسه، عمدتاً از یاران شریر خود بهره می‌برد: گاه با نقد و تحقیر مؤمنان، و گاه با شبهه توانمندی و ثروت کافران و فقر و تهی‌دستی مؤمنان به اغوا می‌پردازد. *آگوستین* در ***شهر خدا***، در پی نشان دادن همین امر است که عدم توفیق ظاهری مؤمنان و شکست امپراطوری مسیحی روم، صرفاً وسوسه‌ای شیطانی است از سوی یاران شیطان برای اغوای مؤمنان و سلب ایمانشان(آگوستین، ۱۳۹۱، کتاب اول، فصل ۸ و ۹).

غلبه بر وسوسه‌های درونی و بیرونی، نفس آدمی را شایستهٔ عشق الهی می‌کند که در مراحل نهایی سلوک رخ می‌دهد. *آگوستین* از آن تعبیر به مرحله «تأمل» می‌کند. رسیدن به این مرتبه، با شناخت نفس میسر است؛ چراکه خداوند انسان را بر صورت خود آفرید. لذا انسان برای شناخت خداوند، باید نفس و قلب خود رجوع کند. این رجوع، علاوه بر شناخت خداوند، موجبی برای همدلی و مهربانی بین مخلوقات خداوند خواهد بود(شلدریک، ۲۰۰۷، ص ۳۱).

ساختار نظری عرفان آگوستین

آگوستین، سه نوع ادراک یا شهود را به تبع متعلقات آنها از یکدیگر تفکیک می‌کند: شهود مادی یا حسی شهود روحانی یا خیالی و شهود عقلی. ادراک حسی، ادراکی است که امور مادی به وسیله اندام‌های ظاهری انسان، همچون چشم ظاهری درک می‌شود. حقایق ازلی هرگز با چنین ابزارهای ادراکی، که در قید زمان و مکانند، درک نمی‌شود. آن‌گاه که انسان از رؤیت ظاهری به باطن رو کند و به تعبیر *آگوستین* به باطن ربوده شود، ادراک روحانی یا خیالی رخ می‌دهد(فریترز، ۲۰۱۲، ص ۱۷۸). ادراک

روحانی، ادراکی است با چشم باطن، که به موجب آن از جمله ادراک صور جزئی امور مادی‌ای که در مرئی و منظر ما قرار ندارند، رخ می‌دهد. *آگوستین* خود توجه دارد که اطلاق ادراک روحانی بر این قسم ادراکات، صحیح به نظر نمی‌رسد، اما عذر خود را در کاربرد این واژه، توسط *پولس* در رساله اول قرنتیان(۱٤: ۱۵)، بیان می‌کند. ادراک عقلی ادراک اموری غیرمادی و غیرمقداری است. وی به سادگی مراد خود از این تقسیم سه‌گانه را در این فرمان الهی «تو باید همسایه‌ات را همانند خود دوست بداری» چنین توضیح می‌دهد: «کلماتی که این جمله را ساخته‌اند به ادراک مادی حسی، همسایه‌ای که هم اکنون غایب است به ادراک خیالی یا روحانی و مفهوم عقلی عشق و دوست داشتن با عقل درک می‌شوند(باتلر، ۱۹۲٦، ص ۳٦). در اکثر موارد، *آگوستین* ادراک حسی و خیالی را ادراک امور تغییرپذیر می‌داند که در معرض خطا هستند و موضوع علم را تشکیل می‌دهد. ادراک عقلی را ادراکی خطاناپذیر از امور تغییرناپذیر می‌داند که موضوع حکمت هستند(همان، ص ۳۷). در هریک از اقسام ادراک، اشیاء در پرتو نور مرتبهٔ بالاتر خود قابل ادراک می‌شوند. در ادراک مادی، اشیاء مادی در پرتو نور اجسام سماوی درک می‌شوند و مشاهدهٔ خیالی در پرتوی نور، حقایقی غیرجسمانی مناسب با خود ادراک می‌شود. در مورد امور عقلی، گاه بیان وی این است که در پرتوی مثل و گاه در پرتوی ذات باری قابل ادراکند (همان، ص ۳۸)؛ زیرا در برخی از آثار هم نهایتاً همهٔ ادراکات را در پرتو نور خداوند می‌داند. (همان، ص۳۹). وی در ***شهر خدا***، بعد از نقد نظر اپیکوریان و رواقیون می‌گوید:

کسانی که ما آنان را بر همگان به حق مقدم می‌داریم، همه چیزهایی را که با ذهن درک می‌شوند، از چیزهایی که با حواس درک می‌شوند، جدا می‌کنند، بدون اینکه چیزی را که شایسته حواس است، از حواس دریغ بدارند، یا چیزی را که فراتر از شایستگی حواس است، به حواس بدهند. و آنان نور اذهان ما را که هر چیزی به وسیلهٔ آن آموخته می‌شود، به همان خدایی نسبت می‌دهند که آفریدگار همه چیز است (آگوستین، ۱۳۹۱، کتاب هشتم ۷).

می‌توان گفت که نور مجردِ حکمت بسیط خدا، نفس مجرد را منور می‌سازد، همان‌طور که نور مادی هوای مادی منور می‌سازد. همان‌طور که هوا بر اثر محروم شدن از نور تاریک می‌شود (زیرا تاریکی مادی چیزی نیست جز هوای فاقد نور)، نفسی که از نور حکمت محروم شود، تاریک می‌شود (همان، کتاب یازدهم، ۱۰).

به نظر می‌رسد، از دیدگاه *آگوستین* بالاترین مراتب ادراک یعنی ادراک عقلی، بر بالاترین مراتب نفس، یعنی تأمل عرفانی منطبق است. تأمل، حظی است که در نور حقیقت مشهود حاصل می‌شود. کیست سعادت‌مندتر از آن‌کس که از حقیقتی نامتغیر و نامتزلزل برخوردار است؟ با توجه به اینکه،

آگوستین به نوافلاطونیان ادراک امور تغییرناپذیر کارکرد عقل می‌داند، در این مرحله از مشاهدهٔ عرفانی عقل است که به ادراکی مستقیم از حقایق نائل می‌آید(باتلر، ۱۹۲٦، ص ٤۱). وی می‌گوید:

اگر انسان به قلمرو عقلی برده شود، جایی که هیچ شباهتی با امور مادی ندارد، حقایقی آشکار را مشاهده می‌کند... در این موطن تنها و کل فضیلت عشق است نسبت به مشهود خود و سعادت متعالی آن است که آنچه عشق بدان تعلق گرفته را دارا شود. در آنجا حیات طیبه آن است که از سرچشمه سیراب شود؛ سرچشمه‌ای که از آن قطراتی بر حیات مردمان پاشیده است. آنجا درخشش رب دیده می‌شود، نه با مشاهده‌ای حسی یا خیالی (همان، ص٤۲).

آگوستین در بحثی پیرامون حقیقت شهود، خلسهٔ عرفانی را انقطاع از حواس مادی می‌داند. هر کجا بدن فعال باشد، نه صدایی شنیده و نه صورتی دیده می‌شود، بلکه خلسه در حالت انقطاع رخ می‌دهد؛ حالتی کمتر از مرگ و بیشتر از خواب. خلسه عزیمت نفس است. آنچه به هنگامی این خلسه در بدن باقی می‌مانند، نفس حیوانی است و نفس روحانی از بدن و حواس بدنی جدا می‌شود. پس، خلسه جدایی روح انسانی و روحانی از بدن است و نه نفس حیوانی(همان، ص۵۰ـ۵۱).

با توجه به مراتب سه گانه ادراک، یعنی بدنی، خیالی و عقلی، به هنگام انقطاع از مرتبهٔ بدنی، خیالْ فعال ظاهر می‌شود و بیشترین شهودات همچون خلسهٔ پطرس در این مرحله رخ می‌دهد. اما با عروج آدمی و رهایی از مرتبهٔ خیال و ورود به مرتبهٔ عقلی، ادراکی بدون خطا و شفاف رخ می‌دهد که هیچ امر زایدی همراه آن نیست. شخص در این هنگام، به متعلق شهود خود عشقی خالصانه می‌ورزد (همان، ص۵۲ـ۵۳).

اما متعلق تأمل عرفانی و هدف شهود معنوی چیست؟ از دیدگاه *آگوستین*، هدف این شهود خداوند است. اصولاً انسان آرام نمی‌گیرد، مگر به هنگام وصول به خداوند(فرودر، ۱۹۳٦، ص ۱۹). و بر آن است که «تأمل همان حکمتی است که متضمن علم و عشق به موجود ثابتی است که خدا نام دارد». در جای دیگر، می‌گوید: «من به دنبال خدایم هستم که اگر ممکن است نه‌تنها به او باور داشته باشم که نظری هم او را ببینم»(باتلر، ۱۹۲٦، ص ٤۵ـ٤٤).

بی‌شک خداوند در دل همهٔ مظاهر خود حضور دارد. و با نظر به مظاهر می‌توان خدا را یافت، اما *آگوستین* از یافت خداوند فراتر از نظر به مظاهر، یعنی یافت خدا در ذات خود سخن به میان می‌آورد. موسیؑ، یکی از شواهدی است که *آگوستین* به او اشاره می‌کند. سفر اعداد ۱۲: ۸ می‌گوید:

اگر در میان شما نبی‌ای باشد من که یهوه هستم خود را در رؤیا بر او ظاهر می‌کنم و در خواب به او سخن می‌گویم، اما بنده من موسی چنین نیست. او در تمامی خانه من امین است با وی روبه‌رو و آشکارا و نه در مرزها سخن می‌گویم و شبیه خداوند را معاینه می‌بیند.

آگوستین این رؤیت را به رؤیت ذات تفسیر کرده، می‌گوید: «موسی می‌خواست خدا را ببیند در ذات او نه در ظواهر اجسام مخلوق بلکه در ذات تا جایی که مخلوقی ذوعقل می‌تواند رؤیت کند مجرد از حواس بدنی و خیال» (همان، ص٥٦). اما سفر خروج، به نحوی دیگر امر رؤیت را بیان می‌کند. در فصل ۳۳ آیه ۲۰، خداوند به موسی می‌گوید: «و گفت روی مرا نمی‌توانی دید؛ زیرا انسان نمی‌تواند مرا ببیند و زنده بماند». *آگوستین*، این عدم رؤیت را عدم رؤیتی مشروط می‌داند و بر آن است که انسان مادام که از حیاتی مادی و دنیوی ربوده نشده است، و به حیاتی معنوی ورود نیافته است، توان مشاهدهٔ خداوند را نخواهد داشت.

در ذات خود که با آن ذات خداست او فراتر از کلمات بی‌واسطه با صحبتی بیان‌ناپذیر تکلم می‌کند. و کسی که او را بدین نحو می‌بیند، به این حیات فانی متصف نیست و در حواس بدنی خود نمی‌زید، بلکه وی به گونه‌ای از این زندگی مرده است یا به این نحو که کاملاً روحش از بدن جدا شده است و یا آنکه از حواس مادی دنیوی مفارقت کرده به‌گونه‌ای‌که نمی‌داند در بدن است، یا فارغ از بدن. در غیر این صورت، به رؤیت حق ربوده نمی‌شود و به این مشاهده نایل نمی‌گردد (همان، ص۵۹).

آگوستین، *پولس* را نیز به‌عنوان شاهدی بر کسانی که به این تأمل دست یافته‌اند، معرفی می‌کند. وی این نحو شهود را منحصر در این دو نمونه نمی‌داند، بلکه ظاهر برخی عبارات او چنین است که هر آن کس از این حیات دنیوی فارغ شده باشد، توان وصول بدین مرتبه را خواهد داشت (همان).

آگوستین، خود به چنین مشاهده‌ای دست یافته و شناخت او از خداوند به‌عنوان متعلق تأمل عرفانی شناختی در حد باور و اعتقاد نیست، بلکه شناختی شهودی است که نه مدد عقلی مستقل که توسط سلوکی برآمده از ایمان مسیحی حاصل شده است(آگوستین، ۱۳۷۹، دفتر ششم ۵). او خود می‌گوید:

من وارد شدم و مشاهده کردم با چشم معنوی نفس خود نوری را که هرگز تغییر نمی‌کرد. بالاتر از چشم روحم و بالاتر از عقلم؛ کاملاً متفاوت از هر نور مادی دنیوی، بالاتر هر عقلی بود؛ زیرا به او ساخته شده بودم. کسی که معرفت به حقیقت یابد، نور را یافته است. کسی که نور را بیابد ابدیت را یافته است... این انوار بالای سر من چیست که قلب مرا به لزره در آورده است من می‌لرزم و می‌سوزم؛ می‌لرزم و احساس می‌کنم غیر اویم و می‌سوزم و احساس می‌کنم که شبیه او هستم(اینج، ۱۸۹۹، ص ۱۳۰).

نتیجهٔ این شناخت شهودی، یافت حضور مطلق و همه‌جایی خداست؛ خدایی حاضر، اما غیرقابل شناخت. از دیدگاه وی، خداوند بالاتر از هر آنچه است که بتوان در مورد او گفت. او را حتی نمی‌توان به توصیف‌ناپذیری توصیف کرد. سکوت بهترین ستایش او و نادانی بهترین علم به اوست(اینج، ۱۸۹۹، ص ۱۲۸). خدای *آگوستین*، خدایی همه‌جا حاضر است (آگوستین، ۱۳۷۹، دفتر پنجم ۲)، که همه اشیا در او وجود دارند(همان، دفتر هفتم ۱۵). در دوزخ و اعماق زمین هم حضور دارد (همان، دفتر اول ۲). وی با استناد

به ارمیا ۲۳: ٢٤ بر آن است که آسمان و زمین از خداوند پر است: «جملگی کائنات از او در او به سوی اویند» (همان). موطنی خالی از وجود حق نیست و حتی «همه کسانی که تو را ترک می‌گویند و در برابرت قد علم می‌کنند، صرفاً به طریقی ناصواب تقلیدگر تواند [صفات تو را نمایش می‌دهند] و در همین تقلید تنها نشان می‌دهند که تو خالق کل طبیعتی» (همان، دفتر دوم ٦). در ایشان نیز حضور داری اگرچه ایشان ندانند که در آنها حاضری.

تنها تویی که همواره حتی نزد آنان که از تو دوری می‌گزینند حضور داری (همان، دفتر پنجم ۲) ... آنچه که هست در تو است و تو ایشان را از آن جهت که در تو اند پر می‌گردانی... آنها اگر ذره ذره شوند تو از درونشان بیرون نخواهی ریخت (همان، اول ۳) ... تو از همه چیز پنهان‌تر و در عین حال از همه چیز آشکارتری، ... تو خود لایتغیری و با این حال تغییر همهٔ امور به تو است (همان، دفتر اول ٤).

اگرچه *آگوستین*، ابتدا بر آن بود که در هر شیء به اندازهٔ ظرفیتش، بخشی از خداوند حضور دارد، اما بعدها یافت که او همه جا هست و در هر جا کل او حاضر است (همان، دفتر ششم ۳). تمثیل او در بدایت امر از زبان او، بدین قرار بود:

می‌گفتم، هوا که جو محیط بر زمین است خود جسمی مادی است، اما سد راه عبور نور خورشید نمی‌گردد. نور نه با خرد کردن هوا، بلکه با لبریز ساختن آن از خود از خلالش عبور می‌کند. تصور می‌کردم که تو نیز به همین طریق از خلال اجسام مادی، نه‌تنها هوا و آسمان و دریا، بلکه از زمین نیز می‌گذری و در جملگی اجزاء ریز و درشت آنها به یکسان نفوذ می‌کنی، به نحوی که آنها سرشار از تواند و با همین قدرت ناپیدا از درون و برون بر سراسر عالم خلق حکم می‌رانی... البته نظریه باطلی بود؛ زیرا در صورت صادق بودنش می‌بایست اجزای بزرگ‌تر زمین بخش بزرگ‌تری از تو را دربر گیرند و از اجزای کوچک‌تر، به تناسب از پاره‌ای کوچک‌تر بهره‌مند شوند... بر مبنای این نظریه، تو به تناسب حجم اجزاء عالم اجزاء تکه‌تکهٔ خود را در میانشان توزیع می‌کردی و این البته کذب محض است (همان، دفتر هفتم ۱).

آگوستین، از خداوند تعبیر به «غذا» می‌کند که تمام موجودات از وجود او تغذیه می‌کنند (همان دفتر سوم ۱):

من چه هستم جز مخلوقی که از شیر تو می‌مکد و از خود تو اطعام می‌شود، غذایی که پایان نمی‌پذیرد (همان، دفتر چهارم ۱) ... من خوراک به بلوغ رسیدگاه هستم. بیالید تا بتوانید از من سیر شوید. اما شما مرا به جوهر خود تبدیل نخواهید کرد آن گونه که با غذای جسم چنین می‌کنید، بلکه این شمایید که در من مستحیل می‌شوید (همان، دفتر هفتم ۱۰).

این حقیقتی که تار و پود وجود ما از اوست، همانطور که گفته شد، حقیقت نوری است که تمامی اشیا بدو پیداست؛ هرچند آدمی به جهت جهل و حجاب بدان آگاه نباشد. همچون کسی که پشت به نور داشته باشد و اشیایی را که در نور قرار دارند، به مدد آن نور ببیند و منشأ نور غافل باشد(همان، دفتر چهارم ١٦).

نتیجه‌گیری

آگوستین را به حق می‌توان از عارفان و حتی تأثیرگذارترین عارفان مسیحی دانست. هرچند وی پیش از تعمید توسط *آمبروز* با فلسفهٔ نوافلاطونی آشنا شده بود و عمدتاً تعالیم خود را در ادبیاتی نوافلاطونی بیان می‌کرد، اما معرفت عرفانی در بُعد عملی و نظری در اندیشهٔ وی، جایگاهی ویژه دارد. *آگوستین* در بُعد عملی عارفی عزلت‌نشین، فارغ از اشتغالات دنیوی، به‌دور از خردورزی، جدای از مناصب رسمی کلیسا و مردم اجتماع خود نیست. محور اندیشهٔ سلوکی وی، محبت به خدا و مخلوق است. آنان که هدف خود را محبت به خدا قرار داده‌اند و در این مسیر، به همسایگان و هم‌دینان خود محبت می‌ورزند و در این هر دو، اقتدای به مسیح دارند، بنیان شهری الهی را برپا داشته‌اند که محبت و فروتنی از محوری‌ترین فضایل آن است. ایشان شیاطین را دارای قدرت مطلقه نمی‌دانند. با اینکه تسلیم وسوسه‌های نفس اماره و شیاطین نمی‌شوند، اما این وسوسه‌ها را در نهایت خیری از جانب خداوند برای خود تلقی می‌کنند که موجب ارتقا و کمال وجودی آنان خواهد شد.

آگوستین، هفت مرحله برای سلوک نفس انسان به تصویر می‌کشد که مهم‌ترین آنها تهذیب، اشراق و تأمل یا اتحاد است. این مرحلهٔ نهایی، در واقع هدف سالک در سیر خود است و مجازاً به‌عنوان مرحله سلوک تلقی شده است. متعلق این اتحاد یا به تعبیر *آگوستین* تأمل، خداوند است. در این مرحله، انسان با ریاضت و تمرین از مرحلهٔ ادراک مادی و خیالی گذر کرده و به مرحله ادراک عقلی نائل شده است و توان این را دارد که نور تغییرناپذیر را رؤیت کند. شخص در این مرحله، خداوند را همه جا حاضر می‌یابد و ذات را در دل همهٔ اشیا به یکسان مشاهده می‌کند.

منابع

اندرهیل، اولین، ۱۳۸٤، ***عارفان مسیحی***، ترجمه احمدرضا مویدی و حمید محمودیان، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

آگوستین، ۱۳۷۱، ***اعترافات***، ترجمه سایه میثمی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

ـــــ ، ۱۳۹۱، ***شهر خدا***، ترجمه، حسین توفیقی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

پیترز، اف ئی، ۱۳۸٤، ***یهودیت، مسیحیت و اسلام***، مترجم حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

کتاب مقدس، ۲۰۰۲، ***ترجمه قدیم***، چ سوم، انتشارات ایلام.

کرمانی، علیرضا، ۱۳۹٤، «بررسی عناصر عرفانی کتاب مقدس»، ***معرفت ادیان***، ش ۲۳، ص ۱۲۹ ـ ۱٤۷.

گریدی، جوان. اُ، ۱۳۸٤، ***مسیحیت و بدعت‌ها***، ترجمه عبدالرحیم سلیمانی اردستانی، قم، مؤسسه طه.

لین، تونی، ۱۳۸۰، ***تاریخ تفکر مسیحی***، ترجمه روبرت آسریان، فرزان روز، تهران.

هادی‌نا، محبوبه، ۱۳۹۰، ***ریشه‌های الهیات مسیحی***، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب.

یاسپرس، کارل، ۱۳٦۳، ***آگوستین***، ترجمه محمد حسن لطفی، بی‌جا، خوارزمی.

Aumann, Jordan, ۱۹۸۵, ***Christian Spirituality in the Catholic Tradition***, Reprinted by Wipf and Stock Publishers, e-book.

Cuthbertler Butler, ***Western Mysticism*** ,The Teaching of SS. Augustine,Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life, London, Fletcher And Sonltd, ۱۹۲٦.

Fairweather, William, ۱۹۳٦, ***Among The Mystics***, Edinborgh.

Fanning, Steven, ۲۰۰۵, ***Mystics Of The Christian Tradition***, London and New York, Routledge, e-Book, ۲۰۰۵.

Fraeters, Veerle, ۲۰۱۲, ***Visio / Vision, In The Cambridge Companion to Christian Mysticism***, Edited By Amy Hollywood and Patricia Z. Beckman, Cambridge University Press.

Inge, William Ralph, ۱۸۹۹, ***Christian Mysticism***, New York Charles Scribner's Sons.

King, Ursula, ۲۰۰٤, ***Christian Mystics Their Lives and Legacies throughout the Ages***, London and New York, Routledge.

Leyser, Conrad, ***Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great***, Oxford, Clarendon Press, ۲۰۰۰.

Pourrat, P., ۲۰۰۸, ***Christian Spirituality***, Translated by W. H. Mitchell, London, Borns Gates and Washbourne, Digitized by the Internet Archive.

Sheldrake, Philip, ۲۰۰۷, ***A Brief History of Spirituality***, Blackwell Publishng, ۲۰۰۷.