



هانا آرنٹ

محبت و آگوستین قدیس

ترجمہ و اضافات: فرهنگ رجایی



مقوله «محبت» که آرنت در گفتگویی کارساز و نافذ با اندیشه آگوستین قدیس به آن رسید، در مرکز فلسفه وجودی او قرار دارد. انتخاب آگوستین به دلیل باور وی به توانش آدمی برای «زایش، محبت و جاودانگی» است که از مفاهیم اصلی این کتاب و بعداً در بقیه آثار آرنت هستند. آگوستین دانشور و اندیشه‌ورزی بود که در زندگی شخصی از گرفتاری در چنبر دنیای موجود آغاز کرد و مدتی ابزار کامل آن قرار گرفت اما توانست کاملاً به ورای تمام تصادفات رفته، تا بدانجا خود را آزاد کرد که هم‌کیشانش لقب قدیس به او اعطا کردند، و او خود را با جزئی از عالم وجود کردن، نامیزنده و جاودانه کرد.

آرنت در این کتاب یکی از دو مقوله کلیدی در اندیشه آگوستین یعنی «محبت»، به‌ویژه معنا و مصداق فلسفی آن را از نوشته‌های خطابه‌ای و موعظه‌ای او توضیح می‌دهد و ضمناً تبیین می‌کند که چگونه محبت باید با دانش و خردورزی همراه باشد.

این اثر پژوهشی از استقلال فکری و ذهن خلاق و بصیرت‌بین آرنت و نشان‌دهنده آن است که او نه فقط از استاد راهنما و الگوی فکری خود کارل یاسپرس مستقل است بلکه از برخی جهات، از دیگر استاد و شاید رقیب اندیشگی‌اش مارتین هایدگر نیز متمایز و متفاوت است.



۸۲۰۰۰ تومان



بنگاه ترجمه و نشر
کتاب پارسه

هانا آرنست

محبت و آگوستین قدیس

به اهتمام و ویراست

جوآنا و چیارلی اسکات و جودیت چلیوس استارک

ترجمه و اضافات: فرهنگ رجایی



بنگاه ترجمه و نشر
کتاب پارسه

سرشناسه: آرنه، هانا، ۱۹۰۶ - ۱۹۷۵ م. Arendt, Hannah
عنوان و نام پدیدآور: محبت و آگوستین قدیس/ به اهتمام و ویراست: جوآنا و چیارلی اسکات و جودیت
چلیوس استارک/ ترجمه: فرهنگ رجایی
مشخصات نشر: تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه ۱۴۰۰
مشخصات ظاهری: ۲۳۲ ص
شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۲۵۳-۸۱۹-۲

وضعیت فهرست‌نویسی: فیا
یادداشت: عنوان اصلی: Liebesbegriff bei Augustin, 1996
یادداشت: کتاب حاضر از متن انگلیسی با عنوان «Love and Saint Augustine» به فارسی
برگردانده شده است.
موضوع: آگوستین قدیس، ۳۵۴ - ۴۳۰ م/ عشق -- جنبه‌های مذهبی -- مسیحیت -- تاریخ
عقاید -- کلیسای اولیه، ح. ۶۰۰ - ۳۰ م.
شناسهٔ افزوده: رجایی، فرهنگ، ۱۳۳۱ - مترجم
رده‌بندی کنگره: BV ۴۶۳۹
رده‌بندی دیویی: ۱۷۷/۰۹۲
شمارهٔ کتابشناسی ملی: ۸۴۷۱۶۱۴



■ محبت و آگوستین قدیس

ترجمه فرهنگ رجایی	هانا آرنه
بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه	آماده‌سازی و تولید:
چاپ و صحافی: دالاهو	طراحی گرافیک: پرویز بیانی
نوبت و شمارگان: چاپ اول ۱۴۰۰، ۱۱۰۰ نسخه	

همه حقوق چاپ و نشر برای بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه محفوظ است.
هرگونه اقتباس از این اثر، منوط به دریافت اجازهٔ کتبی از ناشر است.

بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه

تهران، خیابان انقلاب، خیابان فخررازی، خیابان شهدای ژاندارمری شرقی، پلاک ۷۴.

طبقهٔ سوم، تلفن، ۶۶۴۷۷۴۰۵

www.parsehbook.com / info@parsehbook.com

@ketabeparseh

فروشگاه: تهران، خیابان ولیعصر، روبروی دوراهی یوسف‌آباد، پلاک ۱۹۴۱

تلفن: ۸۸۹۱۸۹۴



هانا آرنٹ (۱۹۰۶-۱۹۷۵)

این فیلسوف و تاریخ‌نگار آلمانی-آمریکایی از تأثیرگذارترین اندیشمندان قرن بیستم بود.
از مهم‌ترین آثار او می‌توان به این عناوین اشاره کرد:
ریشه‌های توتالیتاریسم، بحران‌های جمهوری، آئین در اورشلیم، وضع بشر

فهرست

۹.....	درباره نویسنده، کوشندگان و مترجم.....
۱۳.....	مقدمه مترجم.....
۲۳.....	مقدمه کوشندگان: بازکشف محبت و آگوستین قدیس.....
۳۷.....	درآمد.....

بخش اول: عشق به عنوان تمایل؛ آینده قابل انتظار

۴۷.....	گفتار یک: ساختار هوس (آپتیتوس).....
۶۳.....	گفتار دو: محبت و اشتیاق.....
۹۳.....	گفتار سه: نظم عشق.....

بخش دوم: خالق و مخلوق؛ گذشته به یادمانده

۱۰۹.....	گفتار یک: ریشه.....
۱۶۱.....	گفتار دو: محبت و اشتیاق.....
۱۸۷.....	گفتار سه: عشق به همسایه.....

بخش سوم: زندگی جمعی

۲۲۳	منابع (آثار هانا آرنٹ).
۲۲۵	فارسی واژگان تخصصی
۲۲۷	نمایه

درباره نویسنده، کوشندگان و مترجم

هانا آرنت (۱۹۰۶-۱۹۷۵) نظریه‌پرداز امریکایی آلمانی‌تبار است که به بیان خودش در یک خانواده «دموکرات» زاده شد و از کودکی مایل بود فلسفه بخواند؛ زیرا انسان‌ورزی و انسان‌شدن را در تفکر و به تعبیر او در «گفت‌وگوی صامت انسان با خویشتن خویش» می‌دانست. در دانشگاه فلسفه، با دو رشته فرعی «علم کلام» و «زبان یونانی» درس گرفت. ابتدا دانشجوی مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) شد، که به رابطه فکریِ عمرانه با وی، هرچند رقیبانه تبدیل شد. برای تحصیلات عالی خود در سال ۱۹۲۶ به دانشگاه هایدلبرگ رفت و رساله دکتری‌اش را بر مفهوم محبت، حُب، دوستی، علاقه یا عشق در اندیشه آگوستین قدیس (۳۵۴-۴۳۰) متمرکز کرد که با عنوان «مفهوم عشق در اندیشه آگوستین قدیس: کوششی در یک تفسیر فلسفی»، زیر نظر و در هم‌سخنی با کارل یاسپرس (۱۸۸۳-۱۹۶۹) در سال ۱۹۲۸ به پایان رساند. یاسپرس نه فقط استاد وی که به مشوق و همدلِ عمرانه، بلکه بالاتر، به دوست خانوادگی نزدیک و پدری تبدیل شد، که آرنت در کودکی از دست داده بود.

پس از ظهور نازی‌ها در آلمان، در سال ۱۹۳۳ و به‌ویژه پس از واقعه سوزاندن

مجلس نمایندگان در بیست و هفتم فوریه همان سال و دستگیری‌های غیرقانونی، عده زیادی به امر سیاسی و سیاست روز علاقمند شدند. همین وقایع او را به فکر مهاجرت از آلمان انداخت. پس از خروج از آلمان، ابتدا برای مدتی برای سازمان جامعه ملل در ژنو کار کرد و بعد از پاریس سر در آورد و در سازمان‌های آوارگان یهودی مشغول به کار بود. وقتی فرانسه در سال ۱۹۴۰ به اشغال نازی‌ها درآمد، از طریق پرتغال به آمریکا پناه برد. در درازای جنگ، در نهادهای یهودی به کار اداری و ضمناً تحقیق (احتمالاً در موضوع کتاب ریشه‌های تام‌گرایی)^۱ ادامه داد. در سال ۱۹۵۰، شهروند آمریکا شد و از آن پس برای مدتی در چندین دانشگاه به‌عنوان استاد مهمان تدریس کرد. نشر کتاب ریشه‌ها در سال ۱۹۵۱، مقام وی را به‌عنوان متفکری پیچیده به جهانیان معرفی کرد. سپس، از سال ۱۹۶۳ تا ۱۹۶۷ در دانشگاه شیکاگو و به‌عنوان یکی از اعضای «کمیته اندیشه اجتماع» تدریس کرد؛ این کمیته در سال ۱۹۴۱ تأسیس شده و تا به امروز یک جمع فکری مهم، پراعتبار و مؤثر در نظام دانشگاهی آمریکا تلقی می‌شود. از سال ۱۹۶۷ تا زمان مرگش، عضو هیئت علمی در «مدرسه جدید برای پژوهش‌های اجتماعی» شد (تأسیس ۱۹۱۹)، که یک دانشگاه تحقیقاتی خصوصی در نیویورک است). به گمان من، آرنست ارسطوی زمان و حتی از وی سر است و از همین رو همیشه مطرح خواهد بود. یکی از شاخص‌های حضور،

۱. کاملاً آگاهم که عنوان این کتاب در فارسی یا به صورت «ریشه‌های توتالیتاریسم» و یا «ریشه‌های استبداد تام» یا صرف «توتالیتاریسم» ترجمه شده است. من چون اولاً می‌کوشم هیچ واژه بیگانه به کار نگیرم، به‌ویژه مفاهیم کلانی که انسانی هستند و به هیچ فرهنگ خاص تعلق ندارند و ثانیاً بیشتر بر برگردان مفهومی از زبان میزبان به زبان مهمان اصرار می‌ورزم، واژه «تام‌گرایی» را دقیق‌تر می‌دانم. «تام‌گرایی» شخصی، فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و حتی علمی خود را نشان می‌دهد. ذهنیتی است که خود و برداشت را محق و قابل تعمیم و حتی تحمیل به دیگری می‌داند. در حوزه امر سیاسی و شکل حکومتی به صورت «استبداد تام» خود را بروز می‌دهد.

ماندگاری، نفوذ و اهمیت فکری آرنت این است که در حال حاضر چندین مرکز تحقیقاتی مهم به نام وی در دانشگاه‌های گوناگون وجود دارد و فعالانه در ارتقای بینش و دانش آزاداندیشی در سایه افکار وی کار می‌کنند.

جوآنا وچیارلی اسکات (۱۹۴۳-۲۰۱۵) علوم سیاسی دان امریکایی بود. دوره تحصیلات عالی خود را در امریکا و سپس در اسکاتلند به پایان رساند. در دانشگاه‌های متعدد تدریس کرد و آخرین مقام دانشگاهی اش در دانشگاه میشیگان شرقی بود. تمام عمر خود را بر مطالعه آثار آرنت گذراند که خود به برخی از جنبه‌های آن در مقدمه کوشندگان به این کتاب توضیح می‌دهد.

جودیت چلیوس استارک استاد دانشگاه ستون هال (در نیوجرسی) است. حوزه تخصص وی اندیشه سیاسی با تمرکز بر سه موضوع است: فلسفه آگوستین قدیس، نظریات فمینیستی و مقولات محیط‌زیست. عنوان یکی از آثار جالب وی این است: یک تاریخ غیر معمول از فلسفه؛ گفت‌وگو بین فلاسفه مؤنث و مذکر (۲۰۰۸). تخصص وی بر فلسفه آگوستین روشنائی جالبی به فهم اندیشه آرنت می‌افزاید. در مقدمه کوشندگان جنبه‌هایی از زندگی علمی وی طرح شده است.

فرهنگ رجایی (۱۳۳۱-) اندیشه‌ورز و پژوهشگر امرسیاسی با حوزه تخصصی نظریه‌های سیاسی و روابط بین‌الملل است. پس از تکمیل دوران مقدماتی و دبیرستان در اراک، دوره کارشناسی خود را در دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران و تحصیلات عالی خویش را در امریکا به پایان رساند. نزدیک به یک‌دهه در ایران و بیش از دو دهه عضو هیئت علمی دانشگاه کارلتون در کانادا بود. به دلیل علاقه به رابطه فرهنگ و سیاست، هم در دانشکده‌های علوم سیاسی تدریس می‌کرد هم در دانشکده‌های فلسفه، تاریخ، علوم اجتماعی و بالاخره «دانشکده امرانسائی»، که برنامه خاصی براساس «شاه‌کتاب‌ها یا کتاب‌های ماندگار» دارد. در این دانشکده آخر بود که بر آرنت تمرکز خاص داشت و مرتباً کتاب وضع بشر او را تدریس کرده است. در بسیاری از دانشگاه‌ها از جمله دانشگاه‌های شهید بهشتی، تهران، امام صادق(ع) و تربیت مدرس در ایران و

دانشگاه‌های ویرجینیا و ایالتی شانی اوهایو در آمریکا، هامبولت در آلمان و آکسفورد در انگلستان تدریس و تحقیق کرده است. این شانس را داشته تا در ایران از محضر اساتید بزرگی مانند حمید عنایت (۱۳۱۱-۱۳۶۱ش)، و در آمریکا مانند کنت و تامپسن (۱۹۲۱-۲۰۱۳)، و اینیس کلاد (۱۹۲۲-۲۰۱۳) بهره‌مند شود. اهل کتاب ایران با آثار تألیفی، ترجمه، مقالات و مصاحبه‌های او آشنا هستند. دغدغه اصلی رجایی مطالعه وضع بشر یا به‌وجهی که وی مسئولیت را در درجه اول متوجه شخص می‌داند، چگونگی انسان‌ورزی است. و از آنجا که هویت - و سه بُعد آن، یعنی تعریف و فهم خویش، «دیگری» و کل زیست‌جهان آدمی - را تأثیرگذارترین متغیر در انسان‌ورزی می‌داند، تقریباً تمام آثارش به مقوله هویت و جنبه‌های فکری، دنیایی و مادی حیات آدمی، به‌ویژه عبرت‌گرفتن از تمدن‌ها، شامل تمدن تجدد اختصاص دارند.

مقدمه مترجم

به گمان من، در میان اندیشه‌ورزان امرسیاسی در سده بیستم میلادی هانا آرنت سرآمد همگان است. این ادعایی گرانسنگ، اما بیراه نیست. آرنت آدمی را موجودی می‌داند که توانش ورای تصادفات رفتن دارد و همین او را «انسان» می‌کند. به‌طورنمونه، محل تولد، نژاد و فرهنگ، جنسیت، رنگ پوست و امثال آن همه تصادفند. البته به ورای آن‌ها رفتن به معنای نادیده‌گرفتن، دست‌کم گرفتن، و بجا و به‌اندازه قدر آن‌ها را ندانستن نیست، بلکه هریک از آن‌ها عضوی از ارکستر عظیمی است که «انفرادی» بالقوه و درون آدمی را تحقق می‌دهد و ما می‌توانیم درباره «کس» بودن و شخصیت وی صحبت کنیم که خاص و نادر هر فرد است. از سوی دیگر، تبدیل هریک از مقولات توانشی فرد به ابزار برتری‌خواهی یا قربانی جلوه‌دادن خود باعث تلف شدن افراد و ویژگی آدمی می‌شود. آرنت خود ثابت کرده است که این توانش آدمی را به بالاترین وجه در خود تحقق بخشیده است. وی در آثاری مانند آئشمن در اورشلیم، نشان داد که ستم و نامردمی و «یهودآزاری» جانفرساست اما درعین حال کوشید آن را مصداقی از یکی از جنبه‌های وضع بشر توصیف کند و نه قربانی شدن یک گروه

خاص یا بروز «شر مطلق و ذاتی». یکی دیگر از تصادفات مواضع و مسالک حزبی و سیاسی است که دگر باره آرنت با توانمندی خود را به ورای آن ارتقا داد و از این رو نمی‌توان وی را طرفدار یا «هوراکش» هیچ جریان فکری یا هیچ فرقه سیاسی خاص دانست. به‌طور نمونه، او دربارهٔ ایدئولوژی‌های سیاسی مارکسیسم و نازیسم بسیار نوشت اما آن‌ها را گناه یکسونگرانهٔ انسان غیر پرسشگر و مصداق نااندیشیدن دانست و نه میدان بروز مبارزهٔ حق و باطل.

این ویژگی آرنت باعث شده است که به‌سادگی نتوان او را در دسته‌بندی‌های گاه جزمی دانشگاهی جای داد که به برچسب بیشتر می‌مانند تا عدسی علمی کشف و فهم. اثر حاضر که عمدتاً پژوهاک رسالهٔ دکتری آرنت و طبیعی است که اولین کار دانشوری وی باشد، سرخ‌های فراوانی به جامع‌الاطراف بودن جهان اندیشه‌اش به‌دست می‌دهد. مفهوم محوری آن رابطهٔ میان سه مقوله است: (۱) عالم وجود (کلیت وجود و هرچه در آن هست یا جنبهٔ ابدی و نامیرنده)؛ (۲) عالم موجود یا مصداق زمانی و مکانی عالم وجود (شامل دنیاهای ایجادشده توسط آدمی، یا جنبهٔ میرنده و غیر ابدی وجود)؛ و (۳) آدمی به‌عنوان بازیگر و عامل تأثیرپذیر و تأثیرگذار و درعین حال شاهد در رابطه با دو مقوله یا دو دنیا. تأکید دارم که به‌زعم آرنت، نقطهٔ مرکزی این رابطه در کنش یا بازیگری آدمی در محل و زمان نقطهٔ تلاقی انسان، کیهان و زمین و دنیاهای ساخته‌شده به‌دست خود وی مصداق و عینیت پیدا می‌کند. مقولهٔ محبت که او در گفتگویی کارساز و نافذ با اندیشهٔ آگوستین قدیس به آن رسید، در مرکز فلسفهٔ وجودی آرنت قرار دارد. انتخاب آگوستین به‌دلیل باور وی به توانش آدمی برای «زایش، محبت و جاودانگی» است که از مفاهیم اصلی این کتاب و بعداً در بقیهٔ آثار آرنت هستند. آگوستین دانشور و اندیشه‌ورزی بود که در زندگی شخصی از گرفتاری در چنبر دنیای موجود آغاز کرد و مدتی ابزار کامل آن قرار گرفت اما توانست کاملاً به ورای تمام تصادفات رفته و تا بدانجا خود را آزاد کرد که هم‌کیشانش لقب قدیس به او اعطا کردند، و او خود را با جزئی از عالم وجود کردن، نامیرنده و جاودانه کرد.

اثر حاضر برگردان رساله کاملاً بازبینی شده توسط خود آرنت است که وی به عنوان «مفهوم عشق از نظر آگوستین؛ کوششی برای یک تفسیر فلسفی» زیر نظر کارل یاسپرس نوشت و در ۲۶ نوامبر ۱۹۲۸ با موفقیت آن را دفاع کرد. یاسپرس برای رساله آرنت نمره ۲-۱ (با تحسین) را ثبت کرد که در نظام نمره‌گذاری آلمان «کمتر از عالی» است، چرا که به بیان یاسپرس «توجه تاریخی و فلسفی کافی به اثر [بررسی] نشده... و گاه قرانت جزمی‌گرایانه از منابع... و معانی جزمی به مفاهیمی داده است که آگوستین گاه به طور مترادف به کار گرفته است» (نک نامه‌های آرنت-یاسپرس، زیرنویس نامه دوم). البته محصول نهایی که در سال ۱۹۲۹ به آلمانی نشر شد هم بازبینی آرنت و هم نظرات مجدد یاسپرس را در بر دارد (نک منبع پیشین، نامه‌های شماره ۴ و ۱۰ که قدری هم از این بازبینی‌ها بحث شده است). وقتی در ابتدا رساله به انگلیسی ترجمه می‌شد زیر نظر خود آرنت انجام گرفت و همان‌طور که مقدمه کوشندگان نشان می‌دهد مجدداً خود آرنت چندین بار متن را بازبینی کرد و مطالبی بر آن افزود. اما البته کتاب در زمان حیات آرنت نشر نشد، که باز کوشندگان دلایل آن را توضیح داده‌اند (نک مقدمه کوشندگان در ادامه). پس، کتاب حاضر در واقع اثری تازه، بازبینی و کامل‌شده رساله دکتری، و متنی بسیار جامع‌تر از چاپ اول آن به زبان آلمانی است.

اثر حاضر از جهاتی بسیار فاخر و برجسته است. عموماً رساله دکتری اولین اثر یک دانشور است و حتی برخی برآنند که رساله دکتری عملاً اثر مشترکی از شخص دانشور و نظرات استاد راهنمای وی است که اغلب نقش معلم مشوق برای دانشور را بازی می‌کند. اما (همان‌طور که کوشندگان هم یادآور شده‌اند)، این اثر بالاتر از رساله دکتری و واقعاً پژوهشی از استقلال فکری و ذهن خلاق و بصیرت‌بین آرنت و نشان‌دهنده این است که آرنت نه فقط از استاد راهنما و الگوی فکری خود کارل یاسپرس مستقل است و از برخی جهات از دیگر استادش و به گمان من رقیب اندیشگی‌اش، مارتین هایدگر نیز متمایز و متفاوت است. در واقع، اثر حاضر سه جنبه مهم فکری را با پیچیدگی خاص نشان می‌دهد. از

یک سو، یکی از دو مقوله کلیدی در اندیشه آگوستین یعنی «محبت» به ویژه معنا و مصداق فلسفی آن را از نوشته‌های خطابه‌ای و موعظه‌ای آگوستین بیرون کشیده و برای بشریت توضیح می‌دهد و ضمناً تبیین می‌کند که چگونه محبت باید با دانش و خردورزی همراه و همزاد باشد. (مقوله دیگر «زایش» یا تولد دوباره است که رد پای آن در این اثر وجود دارد، اما آرتن بعدتر در کتاب وضع بشر آن را بسط می‌دهد).

از سوی دیگر، این کتاب سرنخ‌های برجسته‌ای از چارچوب کلی بنای فکری آرتن را باز می‌نماید که سه مفهوم اساسی زایش، محبت و نامیرندگی / جاودانگی پایه‌های آن است و وی جنبه‌های گوناگون هر یک را بعداً در دیگر آثارش، به ویژه دو اثر گران سنگش، حیات ذهن و وضع بشر، تصویرسازی و تفصیل می‌کند. و بالاخره، از سویی که برای صاحب این قلم بسیار مهم و با آن موافق و همدل است، این اثر عرضه توضیح و تبیینی از مهم‌ترین عامل و کمک‌کننده به بازیگری انسان در روی زمین است، یعنی مقوله محبت. منظور بیداری، تشویق و تحقق احساس فطری و درونی آدمی و همراه کردن آن با خرد، دانش و آگاهی است که در آدمی در سه جنبه هویتی وی منعکس می‌شود: ۱) تعریف، سامان و هماهنگی رابطه شخص با خویشتن خویش (که در اینجا در رابطه با خداوند منعکس است)؛ ۲) تعریف، سامان و هماهنگی رابطه شخص با دیگران (که در اینجا در محبت به همسایه منعکس است)؛ و ۳) تعریف، سامان و هماهنگی رابطه شخص با دنیای آفاقی به طور کلی (که در اینجا در زیستن در دنیا بدون از دنیا شدن منعکس است). این جمله از آگوستین که کوشندگان برای تکمیل زیرنویس آخر از درآمد آرتن بر متن افزوده‌اند، هر سه جنبه را خاطر نشان می‌کند: «کاریتاس می‌گوید: عشق به خداوند و عشق به همسایه؛ کاریتاس می‌گوید: عشق به دنیا و عشق به دوره حاضر».

نکته اساسی و جالب در مورد آخری، به گمان نگارنده، قیاس، همدلی و هم‌سخنی آرتن با مولاناست (۱۲۰۷-۱۲۷۳) که او نیز بازیگری در زندگی

بشر در عالم و در وضعیت جدا افتاده از اصل خویش را در محبت و محبت و همراه با دانش و به هدف رسیدن به روزگار وصل می‌داند: «هرکسی کو دور ماند از اصل خویش - باز جوید روزگار وصل خویش» (مثنوی، دفتر اول: ۳). آرنت، آگوستین را الگو می‌گیرد که از یک سو عاشق خداوند بود و از سوی دیگر با کتاب اعترافات نشان داد که محبت و عشق وقتی می‌تواند مناسب و انرژی‌زا باشد که عاقلانه و عارفانه باشد. محبت و خرد دشمن نیستند بلکه کامل‌کننده یکدیگرند و می‌دانیم که مولوی در نهایت وقتی به یک «عارف - عاشق» یا «عاشق - عارف» تبدیل شد، توانست به شأن ماندگار اولیایی نایل آید. پس تعجبی ندارد که مولانا هم معرف و هم مشوق محبت عارفانه یا عشق عاقلانه باشد که در مثنوی و غزلیات شمس منعکس است. برای نمونه فقط فقره زیر را از مثنوی تقدیم می‌کنم:

از محبت مس‌ها زرین شود	از محبت تلخ‌ها شیرین شود
از محبت دردها شافی شود	از محبت دردها صافی شود
از محبت شاه بنده می‌کنند	از محبت مرده زنده می‌کنند
کی گزافه بر چنین تختی نشست	این محبت هم نتیجه دانش است
عشق زاید ناقص اما بر جماد	دانش ناقص کجا این عشق زاد

(دفتر دوم: ۱۵۳۰-۱۵۳۴)

البته این فکر نه فقط در اندیشه مولانا که در ادب و فرهنگ ایرانی فراوان است که برای مقایسه فقره کوتاه زیر را از شاعر معاصر فروغ فرخزاد (۱۳۱۳-۱۳۴۵) می‌آورم:

دلم می‌خواست‌های من زیادند، بلندند، طولانی‌اند
 اما مهم‌ترین دلم می‌خواست‌های من این است که:
 انسان باشم، انسان بمانم و با انسان محشور شوم

چقدر وقت کم است تا وقت دارم باید مهر بورزم
 وقت کم است، باید خوب باشم مهربان باشم
 و دوست بدارم همه زیبایی هارا

از آنجا که مفهوم اصلی آرت در این رساله مقوله «محبت» است باید در مورد واژگان‌های متفاوتی که وی به کار می‌گیرد، نکته‌ای به عرض خواننده برسانم. آرت در این متن برای القای مقوله مهر، چهار واژه را به کار گرفته است: واژه «لاو» به زبان انگلیسی که منظور احساس میل، کشش، علاقه، شهوت، طلب، وصال و امثال آن را دارد و هر جا آرت آن را به کار گرفته است همه جا واژه جاری «عشق» را برای برگردان آن به فارسی مناسب دانسته‌ام. اما آرت سه واژه لاتینی را نیز برای القای سه صورت متفاوت تحقق عشق در اندیشه آگوستین به کار می‌گیرد، «آپیتوس، کیوپیدیتاس و کاریتاس»، که به ترتیب برگردان‌های «هوس، اشتیاق و محبت» را برای آن‌ها برگزیده‌ام که با توجه به ریشه هریک از این واژگان‌های باستانی، آن‌ها را دقیق می‌دانم. از طرفی هر جا آرت در متن این واژه‌ها را به صورت «ایتالیک» آورده است به دلیل وسواسی که در وی سراغ دارم، من هم در سراسر متن «ایرانیک» کرده‌ام. کاریتاس مفهوم اصلی برای آرت است که در ابتدا مدتی تصور کردم از واژه «مهر» استفاده کنم اما هر چه با کاریتاس و مقصود آگوستین و آرت بیشتر آشنا شدم، دریافتم که با واژه «حُب» در قرآن مجید که به کرات آمده است (به‌طور نمونه بقره، ۱۹۵؛ توبه، ۴؛ آل‌عمران، ۱۴۶؛ مانده، ۴۲؛ و حجرات ۹) قرابت دارد. از این رو برگردان محبت را که در اندیشه عرفانی هم آمده و در مقدمه ذکر شد، بیشتر می‌پسندم. خلاصه اینکه، این کتاب در روایت تاریخی اولین اثر هانا آرت و عمدتاً رساله دکتری بازبینی شده اوست. اما در روایت محتوایی و ارتباطش با دیگر آثار وی، به وجهی که توسط آرت بازبینی شده است، مقدمه کلانی است بر بنای فاخر و پر بصیرت اندیشه فلسفی و اندیشه‌ورزی اش در خصوص وضع

بشر، به‌ویژه در رابطه با امرسیاسی. از نظر موضوعی، تکرار می‌کنم، رساله بر مقوله «محبت» بنا شده و آرنت برای تبیین این مقوله مهم با آگوستین قدیس، یکی از برجسته‌ترین و پرنفوذترین متفکران مسیحی، به گفتگو نشسته است. محبت در مرکز تمام مباحث آرنت از وضع بشر قرار دارد و منظور او از آن، بینش همدلانه با خود، با دگری و با کل وجود است که از همه مقولات برانگیزاننده بشر برای پندار و گفتار و رفتار اختصاصاً انسانی مهم‌تر است. محبت از نسبت خویشاوندی، کشش و علاقه دنیایی و حتی جذابیت فهم علمی، حظ فلسفی و استعلای کلامی فراتر و همه‌گیرتر است. با محبت است که می‌توان از همه تعلقات رها و آزاد شد و به کمال حضور رسید، که در این جا آرنت آن را جنبه «وجودی بشر» می‌داند و بعداً در اثر ماندگار دیگرش آن را «وضع بشر» خواند. البته از دیدگاه آگوستین به‌عنوان یک قدیس مسیحی، این جنبه وجودی یا وضع بشر با حضور در محضر خداوند تحقق می‌یابد.

در آخر به چند نکته ویراستاری و نسخه‌پردازی اشاره کنم: نکته اول و اساسی این است که برخی قسمت‌های کتاب را ترجمه نکرده‌ام. بخش‌هایی از مقدمه کوشندگان تهیه کتاب، «سپاس‌نامه» و کل بخش دوم تحت عنوان «بازکشف هانا آرنت» را حذف کرده‌ام. دلیل اصلی آن این است که در مقدمه مطالب حذف‌شده، اطلاعاتی «نسخه‌شناسانه» و درباره چگونگی متن و ترجمه‌های اولیه رساله به انگلیسی بود که به گمان نگارنده کمکی به فهم بهتر بنای فکری آرنت نمی‌کرد. بخش دیگری که ترجمه نشده «سپاس‌نامه» مفصل کوشندگان است که باز کمکی به فهم بنای اندیشه آرنت نمی‌کند. بخش دیگر یعنی «بازکشف هانا آرنت»، اگر از واژه محبوب خود آرنت استفاده کنم، نه فقط «آشکارساز» و روشن‌کننده نکات بدیع و تکان‌دهنده‌ای درباره دنیای ذهنی آرنت نیست،

که هیچ، به گمان من بیشتر کاشف نظرات کوشندگان است تا هانا آرنٹ. البته هرجا متنی حذف شده باشد در بین دو گروه باز و بسته در متن به خواننده یادآور شده است.

نکته دوم ویراستارانه این است که به هر دلیل در هرجا، بیت یا ابیاتی از شاعری گفت‌آورد کرده‌ام، از نام وی و نوع شعر وی مانند غزل یا قصیده و امثال آن و سپس از شماره بیت یاد کرده‌ام و نیازی هم به کتاب‌شناسی دیوان آن‌ها ندانسته‌ام.

نکته سوم ویراستارانه اینکه هرکجا در این اثر، تاریخی گفت‌آورد شده است برای یکدست بودن، همه را به تقویم رایج میلادی آورده‌ام.

نکته چهارم ویراستارانه اینکه از آوردن معادل‌های فرنگی (در هر زبانی) با حروف لاتین برای مفاهیم و حتی اسامی خودداری کرده‌ام زیرا از یک‌سو حضور آن‌ها را مزاحم مطالعه روان و بی‌سکته می‌دانم؛ از سوی دیگر، زبان فارسی را برای القای منظور خود استوار و کارآمد می‌دانم و افزودن بر آن معادل‌های بیگانه را نوعی فضل‌فروشی بی‌مورد تلقی می‌کنم. هرجا ضرورت ایجاب کرده است، وقتی واژه خارجی آمده و آن را به صورت «ایرانیکی» و در دو کمانه یا دو گروه باز و بسته به فارسی آوانویسی کرده‌ام. در جاهایی که هانا آرنٹ واژگان‌ها لاتین را در انگلیسی آوانویسی کرده است من هم به فارسی آوانویسی کرده و همان‌طور و به صورت ایرانیکی آوردم و البته معادل فارسی را وقتی لازم بوده در دو گروه باز و بسته افزوده‌ام.

نکته پنجم اینکه در سراسر متن اگر مطلبی افزوده شده است در میان دو گروه آمده است؛ افزوده‌های آرنٹ یا کوشندگان را با آوردن نامشان بعد از مطلب شناسایی کرده‌ام اما اگر توضیحی در گروه بدون نام آمده است، افزوده نگارنده است. گاه هم زیرنویسی را لازم دانسته‌ام که توضیح کرده و به توالی شماره زیرنویس‌ها افزوده و مسئولیت آن را به افزودن «ف-ر» در آخر آن پذیرفته‌ام. نکته آخر ویراستارانه اینکه، مسلماً این اثر از کاستی و خطا خالی نیست؛

مستولیت همه آن‌ها متوجه نگارنده است که بدین وسیله از قبل برای آن‌ها طلب بخشش کرده و بالاتر از آن از خوانندگان تقاضا می‌کنم، به نگارنده یادآور شوند تا ان شاء الله در چاپ یا ویراست‌های آتی رفع و اصلاح شود.

در آخر ولی نه به هیچ وجه غیر مهم، سپاس از زحمات دوستان انتشارات، ویراستار، همکاران طراحی و چاپ است، که صاحب این قلم را بهتر به خواننده جلوه می‌دهند - اجرشان مأجور باد.

فرهنگ رجایی

اتاوا، کانادا

اردیبهشت ۱۴۰۰ / آوریل ۲۰۲۱

مقدمه کوشندگان: بازکشف محبت و آگوستین قدیس

کوشش برای ویراست و بازبینی روایت انگلیسی اثر هانا آرنِت، محبت و آگوستین قدیس، یک همکاری عمدۀ برای ما بوده که ده سال طول کشید. گرچه تعداد کتاب‌ها، مقالات، و همایش‌ها درباره آثار آرنِت هر ساله در حال افزایش است، به‌ویژه در علوم سیاسی، محبت و آگوستین قدیس تقریباً ناشناخته مانده است - که آخرین دستنوشته آرنِت است که به صورت این کتاب به زبان انگلیسی [و حالا به فارسی] نشر می‌شود. کار مشترک ما بر روی این دستنوشته در سال ۱۹۸۵ پس از یک ملاقات تصادفی در همایش «انجمن مطالعات سده‌های میانه و رنسانس» آغاز گردید که در دانشگاه ویلونووا [در ایالت پنسیلوانیا، امریکا] برگزار شده بود. من [در آن همایش] از دید یک علوم سیاسی‌دان در رساله دکتری آرنِت به دنبال حلقه گمشده بین شناخت‌شناسی «هنجاری/ اخلاقی» و «امر سیاسی» بودم و جودیت به‌عنوان یک فیلسوف، در پی این بود که انگاره آگوستین از شر و رابطه آن با آمریت سیاسی را مورد بررسی قرار دهد. [این چنین] راه مشترک ما به‌سوی رساله دکتری آرنِت باز شد.

راه اسکات به محبت و آگوستین قدیس

در کالج بارنارد و در دانشگاه کلمبیا [نیویورک]، جایی که من در دوره کارشناسی ارشد نظریه سیاسی و در دوره مطالعات عالی، پژوهانه نهاد ریاست دانشگاه را داشتم، پژوهاک هوشمندی و اندیشه هانا آرنت امری گریزناپذیر بود. آرنت مانند مارگارت مید [۱۹۰۱-۱۹۷۸]، انسان‌شناس امریکایی و از فارغ التحصیلان دانشگاه کلمبیا]، یکی دیگر از زنان برجسته در شعبه مورینگسایت هایت [بخشی از دانشگاه کلمبیا]، در تقاطع خیابان ۱۱۶ و برادوی، همیشه «حضور» داشت. افسانه‌ها و قصه‌ها درباره آرنت گزارش می‌شد. جامعه علوم سیاسی در بارنارد و کلمبیا در اوج جنگ سرد، کتاب‌های ریشه‌های تام‌گرایی و در انقلاب آرنت را به مقام کتاب‌های اصلی رشته ارتقا داده بودند.

من در نهایت به انگلستان رفتم (۱۹۶۷-۱۹۷۰) و مدرک دکتری‌ام را از دانشگاه یردکلاید [اسکاتلند] اخذ کردم. قبل از اینکه دانشگاه کلمبیا را با مدرک کارشناسی ارشد ترک کنم، به مطالعه تاریخ اندیشه سیاسی که در بارنارد آغاز کرده بودم ادامه دادم، اما این بار با تمرکز بر استفاده ریشه‌ای و انقلابی از منابع سنتی در دوره سده‌های میانه آغاز کردم؛ رساله کارشناسی ارشد خود را بر بازسازی آگوستین‌گرایی توسط مارسلیو پادوا [۱۲۷۰-۱۳۴۲]، متفکر ایتالیایی] تمرکز کرده و به اتمام رساندم. استادهایم - هربرت دین، جولیان فرانکلین، آرتور هایمن، پل اسکار کریستلر و نورمن کانتور - منابع تفکر سیاسی غربی را با دقت و هیجانی که بی‌شبهت به آرنت نبود، می‌شکافتند. در واقع، کریستلر در هایدلبرگ با آرنت هم‌کلاس بوده است. در نتیجه، گفتمان سیاسی سده‌های میانه برای من هیچ‌گاه زبان بیگانه‌ای نبود که معمولاً برای کسانی است که عمدتاً در آثار و نوشته‌های متفکران جدید تعلیم دیده‌اند.

روند کشف آرنت را به کمک رساله دکتری‌اش آغاز کردم که در ۱۹۳۸ بازبینی شده بود و نه فقط نسخه‌ای از ترجمه انگلیسی آن را از کتابخانه کنگره به دست آوردم، که به توضیحات او در دستنویس دوباره ماشین‌شده دست یافتم.

قبلاً یک بررسی از سخنرانی‌های گیفورد او را که پس از مرگش نشر شده بود مطالعه کرده بودم و کنجکاوی‌ام به ارجاع مختصر و وسوسه‌برانگیزی دربارهٔ موجود بودن نسخهٔ ترجمه شده از رسالهٔ دکتری‌اش در اسناد نگاه داشته در کتابخانهٔ کنگره جلب شد. با توجه به اینکه فکر می‌کردم می‌دانم که رهیافت آرنت به دنیای عمومی «فقط سیاسی» است، این واقعیت غیرقابل انکار که زندگی حرفه‌ای او با جستاری در انگارهٔ آگوستین دربارهٔ زندگی اجتماعی آغاز شده بود، کنجکاوی مرا بیشتر برانگیخت. وقتی متن - صفحات انبوه پیش از حد دستنویس - از طرف کتابخانهٔ کنگره به دستم رسید، شگفتی‌ام دوچندان شد. ترجمهٔ ا.ب. آشتین [۱۹۰۹-۱۹۸۳]، مترجم آثار زیادی از فلاسفهٔ آلمانی به انگلیسی که رسالهٔ آرنت را نیز ترجمه کرد، که گویا در سال ۱۹۶۳ به پایان رسیده بود، توسط آرنت بین خطوط و در حاشیهٔ بازبینی شده بود و بخش‌هایی از آن با افزودن بازبینی‌ها و افزودگی‌ها ماشین شده بود.

جین [الشتین] [۱۹۴۱-۲۰۱۳]، فیلسوف اخلاق و امرسیاسی امریکایی که در ۱۹۸۴ میزگردهای نظریهٔ سیاسی برای همایش «انجمن امریکایی علوم سیاسی» در واشنگتن را هماهنگی منی کرد از من دعوت کرد تا ارزیابی خود را از رسالهٔ دکتری بازبینی شده [آرنت] ارائه دهم. آرنت یکی از احترام‌برانگیزترین و جنجالی‌ترین شخصیت‌ها در علوم سیاسی سدهٔ بیستم است. در عین حال، تعجب آور اینکه فقط بحث من دربارهٔ اهمیت رساله و مواجههٔ آرنت با آگوستین در رشتهٔ منتخب ایشان در دنیای دانشوری امریکا ارائه می‌شد. همچنین این اولین بار بود که رسالهٔ دکتری آرنت فی‌نفسه در علوم سیاسی به‌عنوان اثری بزرگ‌تر از کاری مقدماتی در زندگی دانشگاهی مؤلف به‌طور جدی مطرح می‌شد. با اینکه رساله به‌شدت مدیون مشوقان علمی‌اش، مارتین هایدگر^۱ و

۱. تا جایی که مطالعاتم اجازه می‌دهد، این مشاهده در مورد نقش فعال هایدگر در تشویق وی در درازای رساله‌نویسی درست نیست. البته هایدگر به آرنت توصیه کرد به

کارل یاسپرس است، در عین حال رساله آرنت اعلام استقلاللی احترام‌آمیز [از هردو] و نشان‌دهنده راه آرنت در آثار سیاسی بعدی اوست. پس از همان آغاز، بازکشف رساله دکتری از طریق بازبینی شده آن در دهه ۱۹۶۰ جنجال برانگیز بوده است و جنجال برانگیز باقی خواهد ماند، مگر وقتی که کل آثار آرنت در امریکا و آلمان مورد ارزیابی قرار گیرند و به جزئی از «سنت جاافتاده» از ترجمان اندیشه سیاسی آرنت تبدیل شوند.

راه استارک به محبت و آگوستین قدیس

علاقه من به آگوستین و آرنت، هر دو، در دوره مطالعات عالی ام در فلسفه در دانشگاه مارکیت [در استان ویسکانسین، امریکا] آغاز شد. من در آنجا رساله کارشناسی ارشد خود را درباره «مفهوم آگوستین از صلح» تحت سرپرستی پل برایان به اتمام رساندم که دانشوری آگوستین‌شناس است. در درازای روزهای پرتلاطم اواخر دهه ۱۹۶۰، من در آثار آرنت غوطه‌ور بودم، به‌ویژه [کتاب‌های] میان گذشته و آینده، در انقلاب و جنجالی‌ترین اثر وی، آئشمن در اورشلیم. وقتی آن آثار را می‌خواندم از کشف اینکه یک متفکر معاصر با مشکل‌ترین و پیچیده‌ترین مقولات زمان دست‌وپنجه نرم می‌کند، بسیار خرسند بودم.

در ۱۹۶۹، تصمیم گرفتم به نیویورک بازگردم و تحت نظر آرنت درس بخوانم و به‌همین دلیل دوره دکتری خویش را در «مدرسه جدید برای پژوهش‌های اجتماعی» به پایان بردم. در دوره تحصیلاتم در مدرسه جدید، همچنین با هانس جوناس، ویلیام بارت، آرون گوروویچ و آرتوز هایمن کار کردم. این دوره

→ هایدلبرگ و مطالعه با یاسپرس برود، اما به گمان من خیلی زود چه‌بسا به رقابت با آرنت و یاسپرس افتاده باشد. هم از نظر فکری و هم از نظر سیاسی به‌ویژه از ۱۹۳۳ به بعد رابطه هایدگر و یاسپرس غیردوستانه و تلخ بود. با آرنت هم به‌همچنین و به‌ویژه وقتی هایدگر کتاب «وضع بشر» آرنت را به آلمانی خواند خوشحال نشد، ف - ر.

سال‌هایی بود که آرنت درگیر پایان‌دادن به آخرین اثر عمده‌اش، سخنرانی‌های گیفورد، بود که بعدتر به کتاب حیات ذهن: تفکر و اراده تبدیل شد.^۱ آگوستین در این اثر نقشی عمده داشت، به‌ویژه مجلد اراده. تحقیقات برای رساله دکتری خود من درباره نظرات اولیه آگوستین درباره اراده تحت نظر آرنت انجام می‌شد، و این توجه به رساله وی، محبت و آگوستین قدیس را نیز شامل می‌شد، که نسخه‌ای از آن [به زبان آلمانی] در کتابخانه مدرسه جدید برای دانشجویان در اتاق مطالعه مقرر شده بود. متأسفانه من در آن زمان از این متن غامض آلمانی بهره زیادی نگرفتم و ترجیح می‌دادم وقت خود را به بحث و جدل با آرنت درباره آگوستین و اندیشه‌های گیج‌کننده‌اش درباره اراده بگذرانم. آن موقع اصلاً نمی‌دانستم که دانشجویی من در خدمت آرنت با تمرکز بر آگوستین، در نهایت مرا به رساله آرنت بازخواهد گرداند. پس از نشر حیات ذهن در ۱۹۷۸، تازه به‌طور کامل تداوم و عمق توجه آرنت به آگوستین را دریافتم و قدر آن را شناختم. در ۱۹۸۶، دعوت شدم که تحقیقاتم را در رم در یک کنگره بین‌المللی برگزار شده توسط «پارتیستیک اینستیتود آگوستینی» [موسسه آگوستینی مطالعات اسلاف] ارائه دهم. همایش به‌مناسبت شانزدهمین سده مسیحی شدن آگوستین بود و به‌وضوح دلالت بر اهمیت رساله محبت و آگوستین قدیس در میان متخصصان آگوستین‌شناس داشت.

۱. حیات ذهن آخرین اثر آرنت است که در زمان حیات خودش سامان گرفت. کتابی است سه مجلدی که اگر دقیق‌تر بگویم، دو مجلد اول تحت عنوان «تفکر و اراده» نوشته شده بود و لی پس از مرگش توسط وصی و کارگزار آثارش در ۱۹۷۸ نشر شد. بخش سوم از یادداشت‌های وی توسط رونالد بینر فیلسوف سیاسی کانادایی در ۱۹۹۲ نشر شد. خوشبختانه هر سه بخش به فارسی ترجمه شده‌اند: هانا آرنت. حیات ذهن: جلد اول، تفکر. ترجمه مسعود علیا (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۹۱)؛ هانا آرنت. حیات ذهن: جلد دوم، اراده. ترجمه مسعود علیا (تهران: انتشارات ققنوس، ۱۳۹۳)؛ و هانا آرنت. درس گفتارهای فلسفه سیاسی کانت [داوری]. به اهتمام و ویراست رونالد بینر، ترجمه و اضافات فرهنگ رجایی (تهران: انتشارات دمان، چاپ دوم، ۱۳۹۹)، ف. ر.

با وجود این، یادگرفتم که دودلی و تردید آرنت درباره فلسفه به طرز رایج در دانشگاه - که (ضمناً از طریق مسیر انحرافی در کلام به آن رسیده بود) رشته مورد علاقه اولیه آرنت بوده است - عیناً [متقابلاً] در واکنش فلسفه معاصر به [آثار] و اندیشه وی پژواک دارد. در میان دلایل متعدد، موضع او برخاسته از چیزی است که وی تنش فطری بین فلسفه و سیاست می دانست، که خود را در وسوسه حمایت از خودکامگی نشان می دهد و می دانیم فلاسفه ای مانند افلاطون و هایدگر به آن تسلیم شدند. با وجود این، آرنت هیچ گاه از سنت فلسفی آلمان که خودش از آن سیراب شده بود، دست برنداشت. امروزه، پژوهش های متمرکز بر آرنت در همایش ها و آثار چاپ شده سنت مرسوم فلسفی کماکان در حاشیه قرار دارند، یعنی در جاهایی که انگاره ها و نوشته های متفکران زن مورد بحث قرار می گیرد. البته، آرنتی که من می شناسم برای موقعیت و مقامش در میان فلاسفه «در سنت فلسفی» اهمیتی قائل نبود؛ به جای آن، وظیفه خود را خطر کردن برای تفکر و تشویق و ستایش آن می دانست، صرف نظر از اینکه در کجا اتفاق می افتاد.

رساله بازبینی شده

وقتی جویدیت و من دستنویس را بازبینی می کردیم، واضح شد که آرنت آن قدر بر ترجمه افزوده و زیرنویس آورده است که فهم و آماده سازی آن برای انتشار به اقدامی طولانی و پیچیده نیاز دارد. با روش پیگیری سرنخها و اشارات در نامه ها، قراردادهای، ارجاعات مبهم و خاطرات دوستان در «مدرسه جدید» یاد گرفتیم که آرنت در ۱۹۶۲ قراردادی با انتشارات کروئل - کولیر برای نشر رساله بسته بود؛ قرار بود پیش پرداختی برای حق تألیف دریافت کند. منطقاً در قرارداد انتظار می رفت که متن بازبینی شود، که البته شواهدی عینی برای چنین انتظاری هنوز به دست نیامده است. صفحات دستنویس آشتین، بازبینی های آرنت، صفحات بازتایپ شده آرنت شماره بندی ندارند.

مهم‌ترین سند برای «جدید» تلقی کردن دستنویس بازیبنی شده انعکاس [عینی] مطالب رساله در آثار وی در اواخر دهه ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ و انتقال مفاهیم از این آثار به رساله بازیبنی شده است. در واقع، متن جدید از مولدترین دوره اندیشه‌ورزی سیاسی وی در ایالات متحد برخاسته است. بازگشت به آگوستین در بازیبنی‌های وی از ریشه‌های تام‌گرایی، در مطالعه جدیدش در انقلاب و مجموعه مقاله‌اش میان گذشته و آینده و در آئشمن در اورشلیم با ارجاعات مستقیم و غیرمستقیم به چشم می‌خورد. در عین حال، بازیبنی‌ها دلالت بر تعهد پیگیر وی به این موضوع، شیوه گفتمان و نتایجی که در ۱۹۲۹ به آن‌ها رسیده بود، دارد. پرسش تحقیقاتی وی درباره «جایگاه همسایه [دگری]»، نتیجه او مبنی بر اینکه فلسفه آگوستینی به‌طور هم‌زمان درگیری در دنیا و عدم تعلق به آن را شامل است و رهیافت و راهبرد فلسفی وی - جمع‌پدیدارشناسی آلمانی و وجودگرایی مسیحی - اساساً بی‌تغییر ادامه پیدا کرد، حتی در زمینه فکری متفاوت در نیویورک در دهه ۱۹۶۰ به‌طور بارز، نه در آمد بنیادی و نه بخش سوم [رساله] بسط داده شده یا تعدیل شدند.

گرچه بازیبنی‌ها ویژگی رساله را دگرگون نکردند، اما متأسفانه قابل دسترس بودن آن را نیز افزایش ندادند. دستنویس جدید در واقع مردابی از عبارات پیچیده و غیرمتعارف است که به‌طور تحت‌اللفظی از آلمانی ترجمه شده‌اند و درست به‌همان شکل توسط آرنت بازیبنی شدند. میزان بالایی از ارجاعات یونانی و لاتینی در ترجمه آشتین بدون تغییر حفظ شده بود و بازیبنی‌های بعدی آرنت نیز بدون تغییر مانده‌اند. فهم و دریافت این مفاهیم با دستخط بیش از حد غیرقابل فهم آرنت پیچیده‌تر شده بود. همچنین زیرنویس‌های آرنت شامل مفاهیم سلیقه‌ای، انتقال نادرست و حذفیات و ترجمه‌های خاص خود آرنت بود، که آشتین آن‌ها را بدون هیچ دستبردی حفظ کرده بود.

ما با جمع کردن آشنایی [و تخصص‌ها مان] در علم سیاست، فلسفه، منابع سده‌های میانه و آثار آرنت، به گروهی متخصص تبدیل شدیم که به طرز نادری

حاضر بودیم موانعی را که بر سر راه بازکشف بنیادهای آگوستینی اندیشه سیاسی آرنت وجود داشت از میان برداریم. به جز مقالات نشر شده و مقالاتی که ما در کنفرانس‌ها در رشته‌های خاص خود ارائه کرده‌ایم، جامعه مطالعات آگوستینی توجهی را که شایسته این ارتباط است به آن نکرده‌اند. یکی از دلایل ممکن برای این نادیده گرفتن این است که ارزیابی نقادانه‌ای از متن نشده است و آن کار به آشنایی به فلسفه معاصر و سده‌های میانه نیاز دارد، که در میان متخصصان آرنت، چندان رایج نیست. دلیل دیگر این است که جدی بودن آرنت در درگیر شدن با آگوستین و پژوهاک واضح آن در آثارش که در امریکا نشر شده‌اند برای وضعیت موجود در رشته [علوم سیاسی] خوشایند نیست. متن ارائه شده و توضیحات اضافی هدفشان ایجاد توازن دانشوری در این رشته است. با استفاده از الگوی مفهومی خود آرنت یعنی زاینده‌گی، ما در پی این بودیم که رساله او را در عرصه عمومی و بحث‌های دانشگاهی احیا و وارد کنیم.

ما کوشیدیم از متن رمزگشایی کرده و همراه با یادداشت‌های فراوان [که بسیاری را خود آرنت افزوده بود] مجدداً ماشین‌شده آن را به کفایت برای خوانندگان «انگلیسی کنیم» (آن‌طور که آرنت خود می‌گفت). بازبینی‌های آرنت، همراه با متن [ترجمه شده توسط] آشتین، سه مرحله از بازکشف متن را نشان می‌دهند. اولین مرحله همانا متن اصلی [ترجمه] آشتین است؛ دومین مرحله بازبینی‌های اولیه آرنت است که این دورا «نسخه الف» می‌خوانیم؛ و سومین مرحله بازبینی‌های تایپ شده توسط شخص آرنت است که «نسخه ب» می‌خوانیم. ما هیچ سندی در کتابخانه کنگره [جایی که اسناد آرنت نگهداری می‌شود] نیافتیم که تاریخ این بازبینی‌ها را یادآور شود، گرچه از واضحات است که دستنویس [آرنت] بین خطوط یا حذف وی (در نسخه الف) مقدم‌تر است. آرنت مدتی بعد، بازبینی‌های خود را در متن وارد کرد که گویا به دست خودش تایپ شدند و پس از تایپ مجدد، برخی جاها را بازبینی کرد (نسخه ب). بنابراین متن ما با عنوان محبت و آگوستین قدیس شامل بخش‌های زیر است: نسخه الف برای

گفتار اول از بخش اول تا اواسط گفتار اول در بخش دوم؛ نسخه الف همراه با دستنویس‌های بازبینی‌شده بین خطوط که آرنت مجدداً تایپ کرده بود، برای مقدمه [آرنت] و مابقی بخش دوم و سوم.

[دو کوشنده در این قسمت (صفحات متن انگلیسی از اواسط «یازده» تا آخر «سیزده») روایتی از روش کار خود در نسخه‌پردازی و کم و کیف دسترسی به روایت‌های مختلف رساله و مقایسه آن‌ها ارائه می‌کنند که مترجم برگردان آن‌ها را مفید فایده برای بحث از آرنت و حتی آرنت‌شناسی، به‌ویژه خواننده ایرانی ندانست و لذا از ترجمه آن‌ها صرف‌نظر کرد، ف. ر.]

قابل قبول‌ترین دلیل برای اینکه چرا دستنویس رساله هرگز چاپ نشد، بسیار ساده است. شواهد فراوانی دلالت بر این دارد که از ۱۹۶۱ به بعد، تمام حواس آرنت متوجه محاکمه آیشمن، گزارش‌اش برای مجله نیویورکر و بعد طوفان انتقادات بعدی به او بود. در واقع، کل دوره اواخر دهه ۱۹۵۰ تا آخر ۱۹۶۸، دوره شدیداً شلوغ در زندگی آرنت بود. آثار متعدد چاپ‌شده وی، تعداد و گسترش موضوعات سخنرانی‌های عمومی (هم برای مخاطبان دانشگاهی و هم برای عموم)، و دغدغه مشغول‌کننده وی به امور [و وقایع جامعه] و ملت امریکا (جدایی‌زدایی [سیاه و سفیدپوستان] در شهر لیتل راک، انتخابات کنتاکی، جریان خلیج خوک‌ها [در کوبا]، بحران موشکی کوبا، ترور سیاسی در کنتاکی) و وقایع بین‌المللی (سخنرانی خروشچف، انقلاب مجارستان، بحران کانال سوئز و تأثیر آن بر اسرائیل) دلالت بر این دارد که وقت و انرژی کمی برای وی باقی مانده بود که به طرح [اتمام و نشر رساله] بپردازد. به جای این کار، آرنت توانست رساله خود را در دیگر آثار آشکارا سیاسی خود وارد کند و همین کار را هم کرد و مفاهیمی مانند «زاینده‌گی» را نیز به رساله بازبین شده افزود.

آرنت در ۱۹۶۱ به اورشلیم سفر کرد تا گزارشی از محاکمه آیشمن برای مجله نیویورکر تهیه کند. وی یادداشت‌های خود را آماده کرد و تحلیل خود از روند و معنای دادگاه در تابستان و پاییز ۱۹۶۲ نوشت، و این درست بعد از این

بود که با انتشارات کروئل - کولیر قراردادی برای نشر رساله امضا کرده بود. چندی بعد نوشته پنج قسمتی وی [در باره محاکمه] در فوریه و مارس ۱۹۶۳ چاپ شد؛ کتاب شده آن‌ها هم تحت عنوان آیشمن در اورشلیم؛ گزارشی از ابتدال شر به سرعت در ماه مه به بازار عرضه شد. تقریباً بی‌درنگ جنجالی پر از ناسزاگویان در جامعه نیویورک و در نهایت در سراسر دنیا درباره الگوی معروف وی «ابتدال شر» و همچنین این ادعای وی برپا شد که بزرگان جامعه یهودی با صاحب‌منصبان نازی درباره تبعید اعضای جامعه یهودی همکاری کرده‌اند. جنجال برای سال‌ها بدون نشانه‌ای از نقطه پایان ادامه پیدا کرد و در واقع از یک حیات مستقل برخوردار شد. آرنت آن را صرفاً «جنجال» خواند. بین ۱۹۶۳ و ۱۹۶۹ کوشید به سوء تعبیرها و حملات شخصی به صورت نامه، سخنرانی در جامعه یهودیان نیویورک و سازمان‌های دانشجویی در دانشگاه هوفسترا و دانشگاه شیکاگو و در مصاحبه‌ها پاسخ بدهد اما نتیجه آن‌ها همیشه به شعله‌ورتر شدن جنجال ختم می‌شد. در ۱۹۶۹ به این موضع رسید که باید پاسخی ندهد. پس در پایان دهه ۱۹۶۰ به آماده‌سازی [آثار] دیگری توجه نشان داد که در مراحل مختلف پایان بودند. این کارها تمام کردن ویراست اثر والتر بنجامین، اشراقیات (با مقدمه مفصل آرنت) و مقالاتی که در بحران جمهوری نشر داد. با این اثر آخر، آرنت به دنیای پر از جنجالِ خشونت دانشجویی در دانشگاه‌های ایالات متحد علیه درگیری نظامی امریکا در ویتنام وارد شد. تعجبی ندارد که در این گیرودار، دستنویس درباره آگوستین بین اوراق و نوشته‌های وی بماند - نشر نشده اما در عین حال فراموش نشده.

انگیزه و بررسی‌های رساله

برای تحلیل رساله، یک مشکل عمده برای دانشوران این بوده است که توضیح بدهند چگونه یک دانشجوی جوان یهودی با دو فیلسوف طرفدار و مشوق «اگزستانسیالیست» [وجودگرا] کار کرد و رساله‌اش را درباره آگوستین، اسقف

مسیحی و یک قدیس، نوشت. وقتی از دوست و همکار آرت، هانس جوناس [۱۹۰۳-۱۹۹۳] پرسیده شد که چگونه چنین چیزی ممکن است، پاسخش این بود که «چنان موضوعاتی در دانشگاه‌های آلمان در آن زمان غیر معمول نبود». احساس جوناس درباره رساله آرت و آگوستین این بود که «فی نفسه اقدامی قابل فهم بود»، زیرا هم هایدگر و هم یاسپرس خود به چنان متفکرانی توجه داشتند و برای آن‌ها «پیام هستی‌شناسانه آگوستین معنا داشت».

در واقع، جوناس آگوستین و پرسش آزادی را در اولین اثر خود، آگوستین و پرسش آزادی [از منظر اهل اقدیس]، مورد توجه قرار داده بود (گوتینگن، ۱۹۳۰)، اما تأکید داشت که جنجال پلاگیوس [۳۵۵-۴۲۰، راهب انگلیسی] بر آثار بعدی آگوستین سایه انداخته است. گمان جوناس این بود که موضوع رساله آرت «برآمده از قرائت وی از آثار آگوستین با قرائت وی از اثر یاسپرس نزدیک بود». آن طور که وی به یاد می‌آورد، متفکران مسیحی از جمله آگوستین، پاسکال، و کیرکگور «موضوع داغی» در دانشگاه‌های آلمان بودند؛ و عظیم‌ترین توجه، به کتاب اعترافات آگوستین معطوف بود. جوناس به یاد می‌آورد که اعترافات «متنی تعیین‌کننده و اساسی بود»، که دانشجویان را برمی‌انگیخت «تا به خود اکتشافی و غوطه‌ور شدن در ژرفای وجدان بپردازند». دانشجویان فلسفه شیوه اعترافی آگوستین را در مقایسه با سنت یونانی، به طرز تکان‌دهنده‌ای «اصیل» می‌یافتند (جوناس ۱۹۹۰).

مروری بر فصلنامه‌های آلمانی در اواخر دهه ۱۹۲۰ که در آن‌ها رساله‌های دکتری مرتباً ارائه و بحث می‌شد، برداشت جوناس از موضوع انتخابی آرت را تأیید می‌کند. البته توجه و علاقه به آگوستین به دانشگاه‌ها محدود نمی‌شد.

۱. اشاره به یک موضع کلامی در مسیحیت است که این راهب انگلیسی مطرح کرده بود. براساس آن، مفهوم «گناه اولیه» که در مسیحیت نقشی اساسی دارد، سرشت آدمی را لکه‌دار نکرده است و انسان‌ها که از اختیار برخوردارند می‌توانند بدون فیض و کرم الهی رستگار شوند. آگوستین موضع مخالف وی را داشت، ف-ر.

گردهمایی‌های پروتستانی، مقالات کلامی و کلیسایی فراوانی درباره آگوستین تولید می‌کردند که در آن‌ها نویسندگان برجسته مسئله مسیحیت و تجدد را مورد بحث قرار می‌دادند. بدون شک تصاحب آگوستین توسط مارتین لوتر و نقد عظیم این اصلاح‌طلب از مباحث سنتی و کلیسایی علاقه‌شدید نسبت به آگوستین را در جبهه پروتستان‌ها بیدار کرده بود. علایق همه‌شمول‌گرایانه در پایان دهه، وقتی مقالات زیادی به ناگهان ارائه شد، مذهب مختار شد. یکی از این مقالات به قلم آرنت بود که هزاروپانصدمین سالمرگ آگوستین را یادآور می‌شد (نک «آگوستین و پروتستانتیسم»، در آرنت ۱۹۹۴).

آنچه درباره بررسی رساله دکتری آرنت تکان‌دهنده است، طنین بسیاری از نظرات انتقادی است که سال‌ها بعد درباره روش آرنت و شیوه‌گفتمان وی مطرح شدند. حیات حرفه‌ای نوشته‌های آرنت با بررسی‌های مخلوط آغاز شده و همین‌طور ادامه پیدا کرده است. مفسران درباره انتخابی بودن تحریف‌کننده‌ی وی در تمرکز بر محبت [کاریتاس]، قرائتی نادرست از نقش آگوستین در تاریخ سنت اندیشه سیاسی و کوتاهی وی در توضیح محتوای اثر آگوستین شکایت داشتند. البته با اینکه آرنت تاریخ، سنت و ادبیات معتبر دانشجویی درباره آگوستین را نادیده گرفته بود، اما برای بصیرت و ابتکار اصیلی که در بحث‌اش از آگوستین نشان داده بود بهترین ارزیابی را دریافت کرد. همگان موافق بودند که آرنت یک نویسنده جدید و مهم است که در یک روش به‌وضوح تازه تربیت شده بود (پدیدارشناسی هستی‌گرایانه) و باید آثار او را مورد بررسی جدی قرار داد.

جی. هِسن، در یک بررسی کوتاه در کانت‌استودین [مجله مطالعات کانت]، به «دقت و ذهن تیز» آرنت اقرار کرد، ضمن اینکه می‌پرسد چرا وی کارهای دانشوران قبلی را نادیده گرفته است و بحث کرد که «او می‌توانست از آن‌ها بسیار چیزها بیاموزد» (هِسن ۱۹۳۱: ۱۷۵). پس زمینه‌ضمنی در این بیان دلالت بر این داشت که «نویسنده‌ای که در پدیدارشناسی تحصیل کرده است» در خارج از گروه دانشوران قرار دارد. آرنت رساله‌اش را درباره آگوستین زیر نظر یک متخصص

آگوستین شناس نوشته بود و به تمامی تحقیقات درباره این قدیس ارجاع نداده بود. یک بررسی طولانی تر به قلم ماکس زمپف در گنومان [مجله ای انتقادی برای مطالعه دانشوری از دنیا قدیم، تأسیس ۱۹۲۵] کوشش آرنت را در تمرکز بر یک جنبه از اندیشه آگوستین به عنوان موضوع مطالعه به زیر سؤال برده و چنین بحث کرد که «جنبه مورد پرسش حتی بخش اساسی و بنیانی دنیا فکری این شخص [آگوستین - افزوده کوشندگان] نیست» (زمپف ۱۹۳۲: ۱۰۱). زمپف که اصلاً حرف اصلی آرنت را در نیافته بود فکر می کرد او رهیافت نادرستی به کار گرفته است و لهدا پیشنهاد کرد که خوب بود آرنت دلایلی را درباره تناقض گویی در آگوستین مورد بحث قرار می داد. زمپف مدعی شد که منبع تناقض در فلسفه آگوستین قابل ردیابی در دو سنت متفاوت است که وی به ارث برده بود، «فلسفه باستان و انگاره های مسیحی - شرقی» (منبع پیشین: ۱۰۲).

آرنت دقیقاً همین نکته را در رساله خود مطرح کرده بود، البته در شیوه گفتمانی وجودشناسانه که خوانندگان وی نگرفته بودند. همان طور که در نقد اثر وی در امریکا هم مطرح شده است، آرنت متهم بود که از یک انتخاب محدود از منابع تاریخی برای پیشبرد علایق جدید خویش استفاده کرده است. زمپف رساله آرنت را یک «اثر آموزنده و تأثیرگذار» می خواند، اما در عین حال - ضمن اقرار به اینکه وی ممکن است چیز تازه ای در مفهوم محبت در اندیشه آگوستین کشف کرده باشد - نتیجه می گیرد که «باورهای کلی او توسط تجربه برعکس وی در تحصیلات دانشگاهی اش رقم خورده است تا بتواند به انگاره های تازه، به ویژه در رشته خودش برسد» (منبع پیشین: ۱۰۴). و بالاخره، اچ. اِگر، بررسی کننده ای در مجله ای درباره تاریخ کلیسا به تمامی رهیافت آرنت درباره آگوستین ایراد می گیرد، به ویژه درباره ادعای آرنت که وی فلسفه آگوستین را بدون سروکار داشتن با جنبه های اعتقادی در اندیشه او بررسی می کند. تأکید آرنت بر اینکه وی می تواند این کار را انجام دهد بدون اینکه نکته ای ضروری از اندیشه آگوستین را از دست بدهد برای بررسی کننده قانع کننده نیست (اِگر ۱۹۳۰: ۲۵۷-۲۵۹).

البته، اگر رساله به‌عنوان تحلیلی کلامی در چارچوب دانشوری دانشگاهی درباره آگوستین در آن زمان مرور شود اکثر این انتقادات معتبر جلوه می‌کنند. اما کوشش آرت برای وارد کردن روش «وجودشناسی» در رشته سنتی مطالعات فی‌نفسه به این هدف بود که سرزمین‌های تازه‌ای را کشف کند، به همان شکل که مشوقان علمی‌اش این کار را کرده بودند. استدلال وی این است که صرف‌نظر از اینکه محبت به‌عنوان محبت به همسایه، انتخاب تعمدی آگوستین باشد، برای مربوط کردن سنت‌های نوافلاطونی، پل قدیس یا رومی که او به ارث برده است، در عمل نقشی «ابتکاری و اصیل» بازی کرد. پرسش آگوستینی درباره اینکه «همسایه چه جایگاه و اهمیتی برای ما دارد» برای وی پاسخ‌های بسیار و احتمالاً غیرقابل جمع داشته باشد، که آرت آن‌ها را موضوع یک بررسی هستی‌شناسانه می‌دانست. از این‌رو، رساله [آرت] بیش از آنکه اثری دانشگاهی درباره آگوستین اهل هیپو [شمال آفریقا] باشد، آشکارکننده شخصیت آرت در جهت اولیه افکار وی است.

در ۱۹۲۹ آرت در راه حرفه‌ای و عمرانه خود برای اندیشیدنی پرهیجان قرار داشت و خود را هم در داخل و هم در خارج سنت اندیشه غربی شناسانده بود تا به نقادی ریشه‌ای خود از آن اقدام کند. به دلیل انتخاب دیدگاه ژانوسی [دو چهره‌ای] خود، که ضمناً ویژگی روش هایدگر و یاسپرس هم بود، انگاره‌های اولیه وی بی‌درنگ هم ستایش و هم هراس برانگیخت. مخالفت‌های آرام درباره آثار آرت که در مجلات دانشگاهی اواخر دوره وایمار در آلمان رو نشان داده بود به تدریج به مجادلاتی تبدیل شد که در دهه ۱۹۶۰ در میان خوانندگان وی در عرصه عمومی منتخب وی یعنی علوم سیاسی امریکارخ نشان داد.

درآمد

[نسخه الف: ۰۳۳۲۴۱- افزوده کوشندگان] به دلیل ویژگی اثر آگوستین قدیس، مشکلات تفسیر هوشمندانه آن را می‌توان با سه نکته اصولی حاکم بر ارائه نشان داد. اول جریان‌های اندیشگی که به موازات هم در آن جاری است؛ دوم جزمیت در اعتقاد آگوستین که با مسن‌ترشدنش افزایش یافت؛ و سوم یک تحول زیستنامه‌ای قابل مشاهده که دلالت بر تغییری در افق اندیشه آگوستین دارد.

جستارنوشت حاضر بر سه بخش تقسیم می‌شود تا نسبت به اندیشه‌ها و نظریاتی که به موازات هم پیش می‌روند حق مطلب ادا شود، که معمولاً آن‌ها را به‌عنوان متناقض نقل کرده‌اند. در حوزه‌ای که با فکر مرکزی آن تعریف می‌شود، سه قسمت برای نشان دادن سه زمینه مفهومی است که در آن پرسش متمرکز بر عشق نقشی تعیین‌کننده بازی می‌کند. ما به‌ویژه با هدایت مداوم مسئله معنا و اهمیت عشق به همسایه، هر سه زمینه را در این بحث دنبال می‌کنیم. از آنجا که عشق به همسایه به‌عنوان یک حکم در مسیحیت متکی به عشق به خداوند و در نتیجه نحوه نگرش تازه نسبت به خود است که اهل باور با اشتیاق می‌پذیرند، هر یک از دو بخش اول باید با این پرسش آغاز شود که عشق به خداوند و عشق به

خود معنایش چیست. در هر نوبت فقط یک نتیجه مختصر کار بست آن را نشان می‌دهد و از پرسش جایگاه و اهمیت همسایه برای اهل باور نتیجه می‌شود که از دنیا و هوس‌های آن بیگانه شده‌اند. [نسخه الف: ۰۳۳۲۴۲ - افزوده کوشندگان] بینش شخص آگوستین و هر نظری که درباره محبت می‌دهد حداقل تا حدی به محبت نسبت به همسایه مربوط می‌شود. پس پرسش مربوط به جایگاه و اهمیت همسایه همیشه به‌طور هم‌زمان به نقد از مفهوم مسلط محبت در طرز برخورد انسان درباره خود و درباره خداوند تبدیل می‌شود. از این‌رو گفته شده است: «به همسایه خود همچون نفس خود عشق بورز» [انجیل، مرقس ۱۲: ۳۱] و کسی می‌تواند چنین کند که غرق در عشق به خداوند و احکام وی باشد. از یک دیدگاه جزئی کلامی و فلسفی، این نقد هرگز نمی‌تواند قطعی باشد. فقط از این نظر نقد است که برآمده از ادعای عشق از نوع مسیحی است. افزون بر آن، «مسیحی» بودن هرگز نمی‌تواند معنایی بالاتر از طرفدار پل قدیس بودن باشد، زیرا آن‌طور که آگوستین خود در کتابش اعترافات یادآور شده است، او محتوای زندگی و اندیشه خود را از پل قدیس برگرفته است زیرا هردوی آن‌ها حقیقتاً دیندار بودند تا تحت نفوذ نوافلاطونیان یونانی.

جریان‌های فکری متوازی که در اینجا نشان داده خواهند شد از هر پیوستگی نظام‌یافته‌ای گریزانند. نمی‌توان حتی آن‌ها را به‌صورت متناقض به‌هم وصل کرد، مگر اینکه میل داشته باشیم دقتی نظام‌یافته و منطقی بر اندیشه آگوستین تحمیل کنیم که وی خود از آن برخوردار نبود. بخش‌های مختلف این جستار با پرسش مربوط به جایگاه و اهمیت دیگر انسان‌ها به‌هم مربوط می‌شوند. برای آگوستین این جایگاه و اهمیت، مقوله‌ای اساسی بود. هیچ چیز به‌جز باور در جایگاه و اهمیت هریک از این جریان‌های فکری نشان داده شده (اهمیتی که با نشان دادن آن‌ها قابل اثبات است) نمی‌تواند این ناپیوستگی را در این جستار توجیه کند. این ناپیوستگی‌ها صرفاً علنی هستند زیرا یک پرسش منفرد که نویسنده مطرح می‌کند، به‌عنوان حلقه رابط عمل است و این ناپیوستگی به‌طور اساسی

متکی بر ناپیوستگی در اثر آگوستین است، [نسخه الف: ۰۳۳۲۴۳- افزوده کوشندگان] که در آن واحد، نوعی وفور و شیفتگی را باعث می‌شود.

در عین حال، این واقعیت که سه نیت اساسی مستقل در سه بخش جدا مورد بررسی قرار می‌گیرند به این معنی نیست که نوشته‌های آگوستین ممکن است به سه گروه تقسیم شوند که هریک شامل بیان مفصلی از موضع مربوطه باشد. در این نگرش، معنای آن این است که هریک از گزاره‌ها را باید در جهت یکی از سه نیت تفسیر کنیم. منظور ما از تفسیر واضح کردن چیزهایی است که آگوستین صرفاً به طور تلویحی بیان داشته است و با این توضیح نشان دهیم که چگونه نیت‌های متفاوت به هم مربوطند و به طور دوجانبه در یک زمینه خاص یا در هر زمینه‌ای برهم اثر می‌گذارند. جستار حاضر در سراسر بحث تحلیلی خواهد بود، یعنی تحلیلی ارائه می‌دهد که خواهد کوشید روزه‌هایی به حوزه‌های مبهم که آگوستین روشن نکرده است، باز کند. نتیجه رهیافتی نظام‌یافته است که به دور از اینکه آگوستین را در انسجامی که برای آگوستین ناشناخته بود زندان کند، صرفاً خواهد کوشید گزاره‌های ظاهراً گوناگون و جریان‌های فکری را در جهت پایه‌های اساساً مشترک تفسیر کند. در این کوشش، اساس بنیانی، خود ممکن است نیت‌های گوناگون را تجسم بخشد (مثلاً مانند مفهوم دولا به‌ای از دنیا که در بخش دوم عرضه شده است). این نیت‌های اساسی هر گزاره منفرد را در یک رابطه که دیگر به وضوح شفاف نیست، تعیین یا چه بسا منحرف کند. هدف این تحلیل این است که این ارتباط را تبیین کند. پس، به کمک رهیافت منظم و تفصیلی خود، این ناپیوستگی را به طور کلی نشان خواهد داد.

سرسپردگی اعتقادی آگوستین به آمریت متنی و کلیسایی به طور بارز از تحلیل ما غایب است، [نسخه الف: ۰۳۳۲۴۴- افزوده کوشندگان] که از نظر اصول در نفس اساسی و بارز خود به طور اعتقادی محدودکننده نیست. چنین عدم وابستگی تعمودی نسبت به تمام عناصر اعتقادی ممکن است تفسیر یک نویسنده دینی را نابود کند، اما به سادگی درباره آگوستین قابل توجیه است.

آگوستین می نویسد: «آن‌ها نفهمیده‌اند که حکم "با دیگران آن‌چنان رفتار کنید که می‌خواهید آن‌ها با شما رفتار کنند،" [انجیل، لوقا ۳:۱۶] نمی‌تواند در هیچ گوناگونی ملی عادات و رسوم متفاوت باشد. وقتی این قاعده درباره محبت به خداوند اعمال می‌شود، همه رذیلت‌ها زایل می‌شوند؛ وقتی این قاعده درباره محبت به همسایه اعمال می‌شود، تمام جرم‌ها ناپدید می‌شوند».^۱ مقدم دانستن محبت به همسایه یک اصل دیگر است، یعنی مستقل از هر وحی الهی که در [حضرت] مسیح حقیقت پیدا کرده است. این «قانونی است که در قلب ما حک شده است».^۲ حکم مسیحیت [در این باره صرفاً] این حقوق «طبیعی» را صیقل می‌دهد و بدین وسیله جامعه بشری را به بالاترین حقیقت خود استعلا می‌دهد که در آن جرایم ناپدید می‌شوند. از این روش، ما قادر می‌شویم تا حوزه تفسیر خود را به دور روش محدود کنیم بدون اینکه به جز می‌اندیشی دچار شویم. اولین روش، پرسش از سپهر ماقبل کلام است. با دومین روش، ما به دنبال این خواهیم رفت تا چیزی را که تفسیر متن آگوستین به عنوان یک ابداع ویژه در تحلیل مسیحیت است، دریابیم. در اینجا حقیقت ادعایی و پذیرفته شده از زندگی انسانی دیگر صرفاً موضوع قوانین نوشته شده در قلب انسان‌ها نیست بلکه موضوع قانون الهی است که از خارج [از آدمی] حکم شده است. افزون بر آن، ما خواهیم پرسید که چرا برای موجودیت انسانی که درباره خود تعمق می‌کند («من به پرسشی برای خویش تبدیل شدم»)،^۳ این قانون الهی باید تنها روش برای رسیدن به حقیقت خود باشد، به حقیقتی که در وجدان وی حک شده است. آگوستین وقتی برای امریت فقط کارویژه آماده‌سازی و تعلیم و تربیت را قائل است، خود به ما حق جستار و تفسیر داده است: [نسخه الف: ۰۳۳۲۴۵-]

1. *Christian Doctrine III, 14, 2Z*; see also *Commentaries on the Psalms 57, 1*.

۲. برای پرسش ما در سراسر متن، به ویژه نک اعترافات (کتاب دوم، ۴، ۹)، جایی که آگوستین به صراحت بین قانون و «قانون خداوند» تمایز می‌گذارد.

3. *Confessions X, 33, 50*: "Quaestio mihi factus sum."

افزوده کوشندگان] «پس، از آنجا که ما ضعیف‌تر از آنیم که با استدلال واضح حقیقت را کشف کنیم، و به دلیل اینکه، در نتیجه آن، ما به آمریت متون مقدس نیاز داریم...»^۱ با همان منطق، «دربارۀ کسب دانش نیز همین‌طور است که ما به ضرورت به وجهی دوگانه هدایت می‌شویم: با آمریت و خرد. در جغرافیای زمان، آمریت در درجه اول است، اما در نظم حقیقت، خرد اولویت دارد»^۲. در این تفسیر، آن‌طور که توسط پل قدیس و لوتر فهمیده می‌شد، هیچ شکاف ریشه‌ای بین آمریت و خرد ما را مجبور نمی‌کند در مسائل تا ابد متناقض‌نمای باور درگیر شویم. برای آگوستین، آمریت از بیرون به ما چیزهایی را حکم می‌کند که وجدان از درون ما حکم می‌کند، یعنی قانون درونی، مشروط بر اینکه نیروی عادت ما را در چنگال خود در گناه کردن گرفتار نکرده باشد.

اولین دو گفتار در تطابق با این تمایل دوجانبه‌گرایانه در هریک از اولین دو بخش سامان داده شده است، درحالی‌که آخرین گفتار مقوله مورد بحث را به ارزیابی می‌گذارد. اولین گفتار در هر بخش خواهد کوشید که سپهر ماقبل کلام را به ذهن بیاورد که فقط از آن تعاریفی مانند «عشق نوعی هوس کردن است» یا رابطه مخلوق به خالق به‌عنوان منبع آن قابل فهم است. در گفتار دوم در هر قسمت می‌کوشیم توجهات خاص به مسیحیت را دریابیم، که به‌رغم تمام تفاوت‌های تعیین‌کننده (به‌ویژه در بخش دوم)، از تمایل بنیانی تشکیل می‌شود که پیش از تمام تفسیرهای به‌ویژه کلامی تشکیل شده است. استقرار مفاهیم بنیادی، معیاری برای این واقعیت به‌دست می‌دهد که آیا فرد به وجهی که آگوستین می‌فهمد در حضور خداوند هست یا نه. البته بحث‌های ارائه شده، ثابت نمی‌کنند که آیا در عمل چنان سپهرهای ماقبل کلامی [نسخه الف: ۰۳۳۲۴۶ - افزوده کوشندگان] اصلاً قابل توجیه است یا آیا پدیداری وجود یا عدم پدیداری وجود آدمی حقیقتاً در حضور خداوند حاصل شدنی است.

1. *Confessions* VI, 5, 8.2. *On Order* II, 9, 26.

نابپوستگی در نوشته‌های آگوستین، که تا حدی قابل توجیه و معمولاً به وسیله واقعیت‌های زندگی وی قابل توضیح است. او از یک فرهنگ متعلق به دنیا در اواخر روزگار باستان می‌آمد و در بعضی موارد به طور تعیین‌کننده تقریباً از تمام جریان‌های آن تأثیر گرفته بود. بعد از گرویدن وی [به مسیحیت] در یک جریان طولانی که تاریخ‌های آن را در زیستنامه وی می‌توان پی گرفت، به طور فزاینده تحت نفوذ مفاهیم و قواعد دینی و اعتقاد مسیحیت قرار گرفت. این خطیب و نویسنده با استعداد به طور فزاینده به یکی از «پدران کلیسا» تبدیل شد، و در این نقش تاریخی زندگی و کار کرد. آن‌چنان تغییر کرد که در پایان زندگی خویش در کتاب ریتزکشن [عقب‌نشینی مواضع]، تمامی نوشته‌های خود را از این دیدگاه به‌صراحت بازبینی کرد. در نگاهی گذرا، اقدامی کاملاً غیر مسئولانه به نظر می‌رسد اگر این تحول را نادیده بگیریم، آن‌چنان که من در تحلیل خود این کار را کرده‌ام. در عین حال، برای دفاع از یک کوشش با موضع خالصانه فلسفی و متمایز از روایتی از تحول اندیشه آگوستین،^۱ می‌توان گفت که هیچ‌یک از انگاره‌های فلسفی روزگار باستان و روزگار اواخر دوره باستان که آگوستین در دوره‌های متعدد زندگی‌اش برای خود جذب کرده بود - از کتاب هورتنسیوس اثر سیسرون تا ترجمه ویکتورینوس از فلوطین به‌طور ریشه‌ای از افکار وی محو نشده بود. [نسخه الف: ۰۳۳۲۴۷ - افزوده کوشندگان] انتخاب اساسی و ریشه‌ای تعمق فلسفی و اطاعت از باور دینی، آن‌طور که به‌طور نمونه عملاً لوتر جوان انجام می‌داد، برای آگوستین بیگانه بود. صرف نظر از درجه‌ای که به یک باورمند متعهد مسیحی متقاعد تبدیل شده بود و صرف نظر از میزان عمقی که نسبت به ظرافت‌های مسائل مسیحی در اثر مطالعه رساله‌های پل قدیس، مزامیر

۱. تا آنجا که من خبر دارم، بهترین تحلیل از این موضوع در کتاب زیر است، اما متأسفانه، فقط تحول اندیشه آگوستین را به ورای نوافلاطونی برده است:

Prosper Alfaric, *L'Evolution intellectuelle de S. Augustin; du Manichisme au Neoplatonisme* (Paris, 1918).

و انجیل، و رساله‌های جان قدیس پیدا کرده بود، هرگز نبض پرستشگری فلسفی خویش را از دست نداد. آگوستین هرگز این نبض را از اندیشه خود نزدود. معنای این حرف برای مقوله تحلیل عبارت است از امکان ردیابی نیت‌های گوناگون، مستقل از تحولاتی که آن‌ها را به جایگاه‌های گوناگونشان آورده است. این را فقط با تحلیلی انضمامی می‌توان به اثبات رساند. معنای این نوع نگرش احتمالی این است که چگونه مقولات بنیانی نوافلاطونی، گرچه به صورت پنهان، در تمام پرش‌های مسیحی فعال باقی مانده و آن‌ها را به طور خاص نسبت به نقطه نظر مسیحی خالص دگرگون (حتی آن‌ها را پنهان) کرده است. از همان آغاز، هرگز پرش این نیست که کدام یک اصالت دارند، مسیحیت یا روزگار باستان. تحلیل ما نشان نمی‌دهد که چه چیزی مسلط شد بلکه چه چیزی دغدغه آگوستین را هدایت کرد. نقطه آغاز آگوستین که در گزاره‌هایی از جمله «من به پرستی برای خویش تبدیل شدم» صرفاً به عنوان یک پدیده جاری تلقی می‌شود و نه موضوع تفسیر در چارچوب این جستارنوشت. در چارچوب تفکر مرکزی ما یعنی مفهوم محبت، می‌کوشم جهت‌هایی را که تفسیر آگوستین گرفته و حرکت می‌کند، شناسایی و روشن کنم.

این جستارنوشت سه تحلیل ارائه می‌کند. اولی با [مفهوم] عشق به عنوان هوس آغاز می‌کند، که تنها تعریفی است که آگوستین ارائه می‌دهد. [نسخه الف: ۰۳۳۲۴۸- افزوده کوشندگان] در بحث از «عشق خوب - نظم یافته» در پایان این تحلیل ما ناسازگاری‌هایی مشاهده خواهیم کرد که این تعریف از محبت آگوستین را هدایت می‌کند. پس ما به زمینه مفهومی بسیار متفاوتی هدایت می‌شویم، که از تحلیل اول غیرقابل فهم‌تر است و در عین حال در یک معنای حاشیه‌ای عجیب کوشش برای استنتاج محبت همسایگی در مقابل عشق به معنای هوس (آپیتوس) را پیشنهاد می‌کند. تحلیل دوم به ما اجازه می‌دهد که صرفاً بفهمیم در چه معنایی در اطاعت از حکم محبت به همسایه، محبت به همسایه تحقق پیدا می‌کند. در تحلیل سوم است که ناسازگاری بین اولی و

دومی روشن می‌شود. این ناسازگاری این پرسش را بزرگ می‌کند که چگونه شخصی که در محضر خداوند است و از چیزهایی دنیایی منزوی می‌شود، اصولاً خواهد توانست به همسایه‌اش علاقه نشان دهد. این مقوله در نشان دادن جایگاه و اهمیت همسایه در یک زمینه کاملاً متفاوت روشن خواهد شد. این روشن‌کنندگی مقوله ناسازگاری با راه‌حل مسائلی که از مفهوم بسته و زمینه تجربی بروز کند، معادل نیست. فقط به این پرسش که ناسازگاری چگونه پدیدار شد پاسخ می‌گوید، یعنی اینکه کدام نیت‌های کاملاً متفاوت به چنان تناقضاتی منجر شد، که برای اندیشه نظام‌یافته غیرقابل فهم است. ما باید اجازه دهیم تناقضات به وجهی که هستند وجود داشته باشند، بگذاریم به‌عنوان تناقضات فهمیده شوند و آنچه را بین آن‌ها قرار دارد دریابیم.

بخش اول

عشق به عنوان تمایل؛ آینده قابل انتظار

گفتار یک ساختار هوس (آپیتوس)

[نسخه ب: ۰۳۳۱۳۱- افزوده کوشندگان] آگوستین می نویسد: «عشق در واقع چیزی جز هوس به چیزی به طور فی نفسه نیست» و بالاتر از آن خاطر نشان می کند که «عشق نوعی هوس کردن است».^۱ هر هوسی (آپیتوس) به یک موضوع معین متصل است و این موضوع را از آن خود می کند تا اشتیاق را تحقق بخشد، و این گونه هدفی برای آن عرضه کند. اشتیاق قطعاً توسط چیزی مشخص که به دنبال آن است عینیت پیدا می کند، درست همان طور که حرکت با هدفی که به سوی آن حرکت می کند، تعیین می شود. زیرا آن طور که آگوستین می نویسد، عشق «نوعی حرکت است و همه حرکت ها به سوی چیزی می روند».^۲ آنچه حرکت هوس را مشخص می کند همیشه از قبل وجود داشته است. اشتیاق ما به سوی اهدافی است که در دنیا می شناسیم؛ چیز تازه ای کشف نمی کند. چیزی که ما می شناسیم اشتیاق «خوب» (بونم) است، در غیر این صورت، ما به طور فی نفسه به دنبال آن ها نخواهیم بود. تمام چیزهای خوب که ما با اشتیاق خود

1. *Eighty-three Different Questions* 35, 1 and 2.

2. *Ibid.*, 1.

در پی آن‌ها هستیم، مقولات مستقلی هستند و با مقولات دیگر بی‌ارتباطند. هر یک از آن‌ها چیزی جز خوبی منفرد خود را به نمایش نمی‌گذارند. ویژگی متمایز این خوبی که ما مشتاق آنیم چیزی است که فاقد آن هستیم. وقتی ما آن مقوله را صاحب شدیم، اشتیاق ما پایان می‌گیرد، مگر اینکه حس کنیم ممکن است آن را از دست بدهیم. در چنین شرایطی هوس داشتن (اپیتتوس هبندی) به ترس از دست دادن (میتوس آمیتندی) تبدیل می‌شود. اشتیاق به‌عنوان پیگیری یک خوبی خاص و نه چیزهای تصادفی، مجموعه‌ای از «هدف‌گیری» و «ارجاع به گذشته» است. ارجاع به گذشته شخصی است که خوبی را از شر تشخیص می‌دهد و در پی شادبودن (بی‌توم) سه‌وله) است؛ مفهوم ما از شادی ما را به تصمیم ما درباره‌ی خوب اعلام کردن چیزی که به مقوله‌ی اشتیاق ما تبدیل می‌شود، هدایت می‌کند.^۱ هوس یا عشق یک امکان بشری برای رسیدن به مالکیت چیزی است که شخص را شاد می‌کند، داشتن چیزی که به بالاترین وجه از آن وی است.

این نوع عشق می‌تواند به ترس تبدیل شود: «هیچ‌کس تردید ندارد که تنها علت ترس یا از دست دادن چیزی است که به آن عشق می‌ورزیم و به دست آورده‌ایم، یا شکست در کسب چیزی است که با آن عشق می‌ورزیم و به دنبال آن هستیم». [نسخه ب: ۰۳۳۱۳۲- افزوده‌ی کوشندگان] اشتیاق به‌عنوان اراده به داشتن و برای خود نگاه داشتن، در زمان تصاحب احساس از دست دادن را بیدار می‌کند. چون اشتیاق در پی چیز خوب است، ترس و وحشت، نوعی شر (ملوم) با خود دارد و «آن‌کس که از چیزی می‌ترسد، ضرورتاً از آن اجتناب می‌کند».^۲ شری که ترس ما را به اجتناب از آن وادار می‌کند چیزی است که شادی ما را به خطر می‌اندازد، که جزئی از داشتن خوبی است. تا زمانی که ما

1. *Enchiridion* 28,104 and 105; *The Free Choice of the Will* II,16,41; *Sermon* 306, 3 and 4;

[*The Happy Life* 2, 10].

2. *Eighty-three Different Questions* 33.

چیزهایی دنیایی می‌خواهیم، مرتب با خطر مواجهیم و ترس ما برای از دست دادن همیشه با اشتیاق ما برای داشتن آن همخوان است. چیزهای فانی و مستقل از انسان که او به دلیل اشتیاق به آن‌ها وصل است، پدید می‌آیند و از بین می‌روند. ما که به طور مداوم تحت تأثیر اشتیاق و ترس برای آینده نامطمئن قرار داریم، آرامش تمام لحظه‌های اکنون یا اهمیت ذاتی آن‌ها را از آن‌ها سلب می‌کنیم و دیگر نمی‌توانیم از آن‌ها لذت ببریم؛ بنابراین، آینده زمان حال را از بین می‌برد. آنچه را می‌توان از نشاط فی‌نفسه و ماندگار گرفت، احتمالاً نمی‌تواند مقوله مناسبی برای اشتیاق باشد.^۱ در اصل، زمان حال توسط آینده معین نمی‌شود (گرچه این نیز همان‌طور که در ادامه خواهیم دید با آگوستین امکان پذیر است)، بلکه توسط وقایع مشخصی که ما به دنبال آن هستیم یا از آن می‌ترسیم و به همین دلیل به آن‌ها اشتیاق داشته و به دنبال آن‌ها هستیم یا از آن‌ها دوری و اجتناب می‌کنیم، شکل می‌گیرد. شادمانی (بی‌تی تودو) در داشتن است، یعنی مالکیت و در تصرف داشتن (هاپره ات تیهره) چیزهای خوب و حتی بالاتر از آن برخورداری از این اطمینان که آن‌ها را از دست نخواهیم داد. اندوه (تریستیتا) یعنی از دست دادن و رنج از دست دادن چیزهایی که ما خوب تلقی می‌کنیم. با این حال، برای آگوستین شادمانی مالکیت چیزی در تقابل با غم از دست دادن نیست بلکه در تقابل با ترس از دست دادن آن است. مشکل شادمانی آدمی این است که مرتباً با ترس احاطه شده است. مقوله مرکزی نداشتن و عدم تصرف نیست بلکه امنیت داشتن و تصرف است.

اهمیت بارز امنیت - اینکه چیزهایی که موضوع از دست دادن هستند و هرگز نمی‌توانند موضوع مالکیت بشوند - به دلیل وضع بشر است و نه اهداف اشتیاق. خوبی و شر، برای کسی که می‌خواهد زندگی شادی داشته باشد، خوب و بد است. گرچه همه انسان‌ها می‌خواهند شاد زندگی کنند، اما هر یک به دنبال

چیز خاصی برای شادمانی و چیزهایی هستند که شادی را تشکیل می‌دهند. از اینجاست که این پرسش‌ها مطرح می‌شوند: خوب چیست؟ شر کدام است؟ هر آدمی از این‌ها چیز خاصی مراد می‌کند. با وجود این، همه در یک چیز وجه مشترک دارند، یعنی اینکه همه می‌خواهند زندگی کنند. پس زندگی شاد (بیه‌تا ویتا) خود زندگی است؛ و همچنین ادامه منطقی این حرف، می‌شود حیاتی که مرتباً در خطر مرگ باشد، که حقیقتاً زندگی نیست، زیرا مرتباً در خطر از دست دادن آن چیزی است که هست، و این هم قطعی است که روزی آن را از دست خواهیم داد. «زندگی حقیقی آن است [نسخه ب: ۳۳۱۳۳-۰. افزوده کوشندگان] که هم همیشه ماندنی و هم شاد است». ^۱ و از «آنجا که همه انسان‌ها می‌خواهند شاد باشند، آن‌ها اگر بدانند چه می‌خواهند، همچنین می‌خواهند همیشه ماندنی باشند؛ زیرا در غیر این صورت نخواهند توانست شاد باشند». ^۲ پس عشق خوب، اشتیاق به زندگی دارد و آن ترس‌پلیدی که به آن دچارند چگونگی اجتناب از مرگ است. زندگی شاد آن زندگی است که نتوانیم آن را از دست بدهیم. زندگی بر روی زمین نوعی مردگی متحرک است، «مرگ زندگی نمایا زندگی مرگ‌آمیز». به‌طورکلی مرگ است که آن را معین می‌کند؛ در واقع نام مناسب و درست آن مرگ است. ^۳ زیرا ترس مداومی که بر آن حاکم است، اجازه نمی‌دهد از حیات

1. *Sermon* 306, 7.

[در متن آلمانی رساله، زیرنویسی که پس از این ارجاع آورده شده است، گفت‌آوردی از شهر خدا (گفتار ۲۱، ۸) آمده است که در آن آگوستین درباره روند بازگشت به سوی خدا صحبت می‌کند: «در اینجا موجودیت ما مرگ ندارد، دانش ما اشتباه ندارد، محبت ما با مانعی برخورد نمی‌کند». متن دیگری از شهر خدا (گفتار ۱۴، ۲۵) با دقت بیشتری با متن آلمانی آرنه مطابقت دارد: «بنابراین، زندگی فقط وقتی حقیقتاً با نشاط است که ابدی باشد» - افزوده کوشندگان].

2. *The Trinity* XIII, 8, II.

3. *Confessions* 1, 6, 7: "vita mortalitatis"; *ibid.* X, 17, 26: "in homine vivente mortaliter"

برخوردار شود، مگر اینکه شخص زنده بودن را با در ترس بودن یکی بدانند.^۱ این هراس اساسی تمام ترس‌های ما از شیطان‌های خاص را هدایت می‌کند. با پایان دادن به زندگی، مرگ در عین حال علت نگرانی مدام دربارهٔ خویش است - دغدغهٔ بی‌پایان برای شادی گذرا - و دربارهٔ زندگی پس از مرگ. اما آن‌طور که آگوستین می‌نویسد: «چه می‌شود اگر فرض کنیم مرگ به تمام نگرانی‌ها پایان می‌دهد و همهٔ نگرانی‌های ما را همراه با احساسات نابود می‌کند؟»^۲ آیا در آن صورت تسلی در مرگ وجود ندارد؟ آمریت پاسخی به جز عرضه کردن «آمریت باور مسیحی» و ادعای آن دربارهٔ زندگی نامیرندگی ندارد.^۳ آیا همهٔ انسان‌ها موافق نیستند که می‌خواهند زنده بمانند؟ فقط جایی که مرگ وجود ندارد، و یعنی آینده‌ای هم نیست، انسان قادر است «بدون اضطراب از نگرانی»^۴ زندگی کند. در ترس از مرگ، آنان با ترس از زندگی روزگار می‌گذرانند، نوعی زندگی که محکوم به مرگ است. از این‌رو، ترس آن‌ها فطرت حقیقت زندگی را به آن‌ها می‌آموزد. «همه‌چیز از مرگ اجتناب می‌کند، زیرا مرگ نقطهٔ مقابل زندگی است؛ ضرورتاً نتیجه این است که زندگی که از ضد و مفهوم مخالف خود اجتناب می‌کند و بر آن اساس خود را درک می‌کند».^۵ شیوه‌ای که زندگی خود را با آن می‌شناسد و درک می‌کند، نگرانی است. پس هراس، خود موضوع ترس می‌شود. اگر فرض کنیم ترس محتوایی ندارد، و مرگ شر نیست، واقعیت ترس (اینکه تمام چیزهای زنده از مرگ اجتناب می‌کنند) باقی می‌ماند. از این‌رو، «یا شری که ما از آن

→ (گفتار ۱۲، ۲۱): «اگر در واقع بتوان آن را زندگی خواند در حالی که حقیقتاً مرگ است».

1. Sermon 306, 7.

2. Confessions VI, I, 1, 19:

«بی‌دلیل و بی‌معنا نیست که کرامت و آمریت ایمان مسیحی در سراسر جهان پخش شده باشد. اگر حیات روح با مرگ جسم پایان می‌گرفت خداوند این چیزهای عظیم و جالب را هرگز برای ما انجام نمی‌داد».

3. Ibid.

4. Letter 55, 17.

5. The Free Choice of the Wi/III, 4, 10.

می‌ترسیم وجود دارد، یا خود عین حقیقت ترس است.^۱ امنیت بی‌ترس فقط جایی غالب می‌شود که چیزی برای از دست دادن وجود نداشته باشد. بی‌ترس بودن وضعیتی است که محبت به دنبال آن است. محبت به‌عنوان هوس (آپتیتوس) با هدف آن تعیین می‌شود، و هدف آزادی از ترس (متو گره‌ره) همین است.^۲ از آنجا که زندگی در رهیافت خود مرتباً در حال «نابودشدن» است و بنابراین خود را از دست می‌دهد، پس تجربه از دست دادن است که [نسخه ب: ۰۳۳۱۳۴ - افزوده کوشندگان] کافی بودن هدف (آماندوم) عشق را تعیین می‌کند.

بدین ترتیب خوبی عشق اثبات شد: «چیزی است که بدون اراده خود آن را از دست نمی‌دهید».^۳ پس می‌بینیم، خوبی که برای انسان شادی می‌آورد اساساً توسط آگوستین در دو زمینه متفاوت تعریف می‌شود. اولی این است که خوب موضوع اشتیاق است، یعنی چیز مفیدی که انسان قادر است در دنیا پیدا کند و امیدوار است آن را به‌دست آورد. در زمینه دوم، خوب با ترس از مرگ تعریف می‌شود، یعنی با ترس از نابودی خودش. همه تصادف‌های دیگر زندگی، که انسان در دسترس ندارد، به نداشتن قدرت درباره زندگی ردیابی می‌شود. «کدام انسانی قادر به زندگی به وجهی است که میل دارد درحالی که واقعیت زندگی دلالت بر این دارد که قدرتی نسبت به آن ندارد»؟^۴ به همین قیاس، مرگ نیز به دو

1. *Confessions* VII, 5, 7.

[آیا این حدس و گمان من بود که خلقت فانی توسط جنابعالی (خداوند)، [که] وجود ازلی و باقی [هستید] پر شده است و گفتیم: «بنگر به خداوند و بنگر به هر آنچه خداوند خلق کرده است... از آنجا که خوب است چیزهای خوب خلق کرده است. بنگر که چگونه بر همه چیز محیط و بر همه چیز محاط است! پس شیطان کجاست و چگونه و به چه وسیله به اینجا آمده است؟... بنابراین، یا اینجا یک شیطان است که ما در آن هستیم، یا ما می‌ترسیم که این خود یک شیطان باشد». افزوده کوشندگان].

2. *Eighty-three Different Questions* 34.

3. *The Free Choice of the Will*, 16, 34; *Sermon* 72, 6.

← 4. *The City of God* XIV, 25.

روش تفسیر شده است: اول، به عنوان شاخصی از نداشتن کنترل و دوم به عنوان شرترین عاملی که زندگی با آن مواجه است - یعنی به سادگی و کاملاً دشمن آن است. مرگ به عنوان شرترین عامل از بیرون به سراغ زندگان می آید که آن‌ها از وی اجتناب می کنند، در حالی که با مفاهیمی مانند زندگی مرگ آمیز، انسان‌ها در درجه اول به عنوان موجوداتی میرا تلقی می شوند. زندگی و مرگ به هم تعلق دارند. آگاهی به این ناتوانی که در آن زندگی به عنوان چیزی فطرتاً میرنده تلقی می شود، متناقض با تعریف محبت به عنوان اشتیاق است، زیرا اشتیاق مطابق با تعریف آن به عنوان به دنبال رفتن ما را وادار می کند تا در پی چیزی باشیم که دست یافتنی است، گرچه ممکن است ما در کوشش برای رسیدن به آن شکست بخوریم. فقط وقتی مرگ به عنوان شرترین مقوله تصور شود، معنای زندگی از بیرون، انسجام بحث (عشق به عنوان هوس) را حفظ می کند.

دلیل این ناسازگاری در مفاهیمی است که آگوستین از سنت فلسفی یونانی گرفت حتی وقتی که می خواست تجربه ای را بیان کند که با آن سنت کاملاً بیگانه بود. این نکته به ویژه درباره تعمقاتش پیرامون هوس صحت دارد، که می توان رد پای آن را از طریق فلوطین در اندیشه ارسطو پیدا کرد. ارسطو مرگ را به عنوان «شری که بالاترین ترس را دارد» تعریف کرد، بدون اینکه ضمناً بر این ترس برای فهم آدمی اصرار بورزد.^۱ در عین حال، دقیقاً در این تفسیر دو لایه از مرگ

→ «در موقعیت فعلی ما، وقتی زندگی واقعی در کنترل ما نیست، چه کسی می تواند آن طور که مایل است زندگی کند؟»

1. Aristotle, *Nicomachean Ethics* III, 1114b26. For the origin of *appetitus* (in the Greek desire or appetite), see *Nicomachean Ethics* I, 1094aI, 1095aI6; and Plotinus, *Enneads* III 5, 4 and VI, S, 2-8. For Aristotle's influence on Plotinus's Neoplatonism, see Gerhard Nebel, *Plotinus Kategorien der Intelligiblen Welt* (Tubingen, 1929).

برای اتکای آگوستین بر ترجمه یونانی و روشی که به آیندگان منتقل شده است، نک Harald Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke* (Berlin, 1926), reprinted in *Neue Philologische Untersuchungen* (Berlin, 1965).

است که مقولات بنیادی و چسبیده به این دسته از مسائل، خود را نشان می‌دهند. برای بحث حاضر ما می‌توانیم این نکته را طرح کنیم: آن زندگی وجه مشخصه آن مرگ است، از نظر اصول، نمی‌تواند به وجهی آن را کسب و پیگیری کند که گویی در اختیار خودش قرار دارد.

خوبی‌ها و پلیدی‌های فراوانی در سر راه قرار دارند. [نسخه ب: ۰۳۳۱۳۵- افزوده کوشندگان] آنچه در پایان راهی قرار دارد که ما تمام زندگی مان را در آن سیر می‌کنیم، مرگ است. این قریب‌الوقوعی بر هر لحظه اکنون حکومت می‌کند. تمام زندگی آدمی «نه‌هنوز» است. ترس بر تمامی «داشته‌ها» و هوس بر تمامی «نداشته‌ها» حکومت می‌کند. پس، آینده‌ای که انسان در آن زندگی می‌کند همیشه آینده قابل انتظاری است که کاملاً با هوس‌ها و ترس‌ها تعیین می‌شود. آینده به هیچ وجه ناشناخته نیست زیرا چیزی نیست جز «نه‌هنوز» از زمان حال تهدیدکننده یا در حال تحقق است. با وجود این، هر تحقق‌یافتنی فقط ظاهری است زیرا در پایان آن مرگ که زیانی عمیق است، چشمک می‌زند. این حرف به معنای این است که آینده، یعنی «نه‌هنوز» یا زمان حاضر چیزی است که همیشه باید از آن ترسید. برای زمان حال، آینده همیشه خطرناک است. فقط زمان حال بدون آینده غیرقابل تغییر و کاملاً امن است. در چنین زمان حالی است که داشتن قرار دارد، و این داشتن است که زندگی است؛ زیرا فقط برای زندگی است که همه خوب‌ها وجود دارند تا آن را از زیان آن که مرگ است حفظ کنند. زمان حال بدون آینده - که هیچ خوب خاص نمی‌شناسد اما خود خوب مطلق است (سو موم بوئم) - که ابدیت است. ابدیت چیزی نیست که «شخص نمی‌تواند علیه اراده خود از دست بدهد». محبتی که به دنبال چیزی بی‌خطر و از دست‌دانی بر روی زمین باشد، مرتباً عقیم می‌ماند زیرا همه چیز محکوم به فناست. در این وضعیت عقیم است که محبت سر بر می‌آورد و هدف آن می‌شود نفی کردن، تا جایی که نباید هیچ چیز جز آزاد شدن از ترس را آرزو کرد. چنان بی‌ترس و وحشت‌بودنی فقط ممکن است در وضعیت کاملاً آرامش وجود داشته

باشد که دیگر توسط وقایع قابل انتظار آینده به حرکت در نمی‌آیند. خوب، که فقط می‌تواند به عنوان چیزی مربوط به محبت به عنوان اشتیاق فهمیده شود، و برای زندگی میرنده قابل کسب نیست، به زمان حاضر مطلق قابل فرافکنی است که پس از مرگ آغاز می‌شود. با اینکه زمان حاضر برای زندگی میرنده مقوله‌ای مطلق می‌شود، هنوز مورد اشتیاق است و بنابراین مانند دیگر خوب‌ها در آینده باید انتظار آن را داشت. تنها استثنا نسبت به این، آن زندگی است که هدف از انتظارات آن در آینده مطلق قرار دارد و دیگر ناامیدکننده نیست. با وجود این، به موازات تبدیل هر چه بیشتر هدف اشتیاق به آرامش خالص و نبود کامل ترس، خوبی منفی بودن و نداشتن محتوای خود را بیشتر حفظ می‌کند. این کیفیت‌ها از بی‌معنا بودن اشتیاق برای زندگی‌ای برمی‌خیزند، که اساساً از منظر مرگ شکل می‌گیرد، زیرا در چنین زندگی‌ای است که اراده برای صاحب شدن و اراده برای دور انداختن چیزها صرفاً به اقدامی مسخره تبدیل می‌شود.

بدون تردید مرگ، و نه فقط ترس از مرگ، در زندگی آگوستین تعیین‌کننده‌ترین تجربه بود. [نسخه ب: ۳۳۱۳۶-۰. افزوده کوشندگان]. آگوستین با بلاغت ویژه‌ای در اعترافات توضیح می‌دهد که وی با گفتن از دست دادن یک دوست چه منظوری دارد و چگونه در نتیجه این خسران «به پرسشی برای خودش» تبدیل شد. پس از «اینکه فرد در حال مرگ زندگی‌اش را از دست داد» نوبت به «مرگ زندگان» رسید. این تجربه‌ای بود که در ابتدا آگوستین جوان را که در سن نوزده سالگی پس از خواندن هورتسیوس (یکی از آثار نابودشده سیسرون که دیگران را به کار بست فلسفه تشویق می‌کند)، اثر سیسرون، به خودش بازگرداند. اگر چه هنوز به نظر آگوستین محرک تعیین‌کننده برای گرویدن وی به مسیحیت «ترس از مرگ» بود زیرا هیچ چیز دیگر به این قوت وی را از «لذت‌های شهوانی» عقب نکشیده بود.^۲ در این وضعیت، تقریباً یک روال عادی بود که پل حواری

1. *Confessions* IV, 4, 7-9.

2. *Ibid.*, VI, 16, 26.

[مسیح] آگوستین را قانع کند، زیرا در هیچ کجای دیگر از انجیل واقعیت مرگ، یعنی «نه دیگر» حتمی و نهایی زندگی، از چنین اهمیت اساسی برخوردار نشده است.^۱ هر چه آگوستین مسیحی در جریان زندگی طولانی اش بیشتر رشد کرد، تمایلاتش به پیروی از پل بیشتر شد.

مالکیت بدون ترس فقط در وضعیت بی‌زمانی امکان دارد، که هم آگوستین و هم پل آن را با ابدیت یکسان می‌گیرند. از این رو، آگوستین در جهت خالی کردن ارزش چیزهای دنیایی حرکت کرد و آن را به مقولات نسبی تبدیل نمود. تمام چیزهای خوب دنیایی تغییر پذیرند (میتوانایی). از آنجا که آن‌ها ماندگار نیستند، پس در حقیقت وجود ندارند؛ نمی‌توان به آن‌ها تکیه کرد. فلوپین می‌نویسد.

زیرا آنچه وجود دارد با آنچه همیشه وجود دارد تفاوت ندارد، همان‌طور که فیلسوف از فیلسوف خالص متفاوت نیست... ما به عبارت «چه هست» کلمه «همیشه» را می‌افزاییم و به «همیشه» کلمه «وجود» را، و به این دلیل ما از «وجود ازلی» صحبت می‌کنیم. معنای این حرف این است: آنچه همیشه هست، آن حقیقت است.^۲

اما حتی اگر چیزها قرار است ماندگار شوند، زندگی آدمی ماندگاری ندارد. ما آن را هر روز از دست می‌دهیم. به موازات زندگی کردن، سال‌ها از ما می‌گذرد و ما را به نیست بودن می‌کشاند.^۳ به نظر فقط حال حقیقت دارد، زیرا «آنچه گذشته است و آنچه قرار است بیاید حقیقت ندارند»؛ اما چگونه ممکن است زمان حاضر (که من نمی‌توانم اندازه‌اش بگیرم) قادر است حقیقت باشد،

1. Ibid., VII, 21, 27.

2. See especially Plotinus's treatise on "Time and Eternity," *Enneads* III, 7, 6.

[البته بین وجود و وجود ازلی تفاوتی وجود ندارد؛ همان‌طور که تفاوتی بین فیلسوف و فیلسوف حقیقی وجود ندارد. صفت «حقیقی» به این دلیل مطرح شد که کسانی به وجود آمدند که تظاهر به فلسفه می‌کردند. به دلیل مشابه، قید «ازلی» به «وجود» افزوده شد که چیزی بیشتر از «وجود اصیل نیست». افزوده کوشندگان.]

3. Sermon 109,4; see also Sermon 38, 5.

در حالی که «فضایی» ندارد؟^۱ زندگی همیشه یا دیگر نیست یا هنوز نیامده است. زندگی مانند زمان «از چیزی می‌آید که هنوز نیست، از درون چیزی می‌گذرد که فضایی ندارد و در چیزی ناپدید می‌شود که دیگر وجود ندارد».^۲ آیا می‌توان گفت که زندگی اصولاً وجود دارد؟ هنوز واقعیت این است که انسان وقت را ارزیابی نمی‌کند. شاید انسان «فضایی» داشته باشد که در آن زمان می‌تواند تا مدتی حفظ شود [نسخه ب: ۰۳۳۱۳۷- افزوده کوشندگان] که بتوان آن را اندازه گرفت و آیا این «فضا» که انسان با خود حمل می‌کند هم به ورای زندگی و هم زمان می‌رود؟

زمان تا جایی وجود دارد که بتوان آن را اندازه گرفت و خط‌کشی که با آن زمان را اندازه می‌گیریم فضاست.^۳ فضایی که به ما اجازه می‌دهد زمان را اندازه‌گیری کنیم، کجاست؟ برای آگوستین پاسخ این است: خاطره ما یعنی جایی که ما چیزها را انبار می‌کنیم. خاطره، یا محل انبار زمان، حضور «نه‌دیگر» (پام نوم) به عنوان انتظارات حضور «نه‌هنوز» (نون‌دُم) است.^۴ بنابراین، من چیزی را که نه‌هنوز است اندازه‌گیری نمی‌کنم، بلکه چیزهایی را که در خاطره من ثابت می‌ماند.^۵ فقط با حاضر کردن گذشته و آینده در زمان حال و به‌یاد آوردن و انتظارات است که اصولاً زمان موجودیت پیدا می‌کند. از این‌رو، تنها زمان معتبر، زمان حال یا اکنون، است. فلوطین می‌نویسد: «اگر کلی صحبت کنیم، گذشته زمانی است که اکنون در حال پایان و آینده زمانی است که حالا در حال آغاز است.»^۶ اکنون چیزی است که زمان را با بازپس‌نگری و با آینده‌نگری

1. *Confessions* XI, 21, 27.

2. *Ibid.*

زمان بدون مکان غیرقابل اندازه‌گیری است و نمی‌توان آن را در اختیار گرفت؛ نک اعترافات (گفتار ۱۱، ۲۷، ۳۶).

3. *Ibid.*, XI, 21, 27.

4. *Ibid.*, XI, 28, 37.

5. *Ibid.*, XI, 27, 35.

6. Plotinus, *Enneads* III, 7, 9.

اندازه‌گیری می‌کند، زیرا اگر دقیق صحبت کنیم، اکنون در زمان نیست بلکه خارج از زمان است. در لحظه «اکنون»، گذشته و آینده ملاقات می‌کنند. برای یک لحظه زودگذر، آن‌ها به وجهی همزمانند که می‌توان آن‌ها را با خاطره انبار کرد، که چیزهای گذشته را به خاطر می‌آورند و چیزهای قابل انتظار را در خود نگاه داشته و عرضه می‌دارند. برای یک لحظه زودگذر (لحظه «اکنون» زمانی) تو گویی زمان می‌ایستد، و در این «اکنون» است که الگوی آگوستینی ابدیت که برای [توضیح] آن از استعاره‌های نوافلاطونی استفاده می‌کند - اکنون شناور [نونک استازن] یا اکنون ابدی [استازن] اترنیتاتوس] - البته معنای ویژه عرفانی آن‌ها را تخلیه می‌کند.^۱ آگوستین می‌نویسد:

چه کسی [قلب را - افزوده آرت] به دست گرفته و آن را تعمیر می‌کند تا شاید برای چند زمانی بیشتر بی حرکت بماند و برای یک لحظه شکوه ابدیت را که برای همیشه بی حرکت است از آن خود کند و این را با لحظات زمانی ای مقایسه می‌کند که هرگز بی حرکت نیستند و بعد در می‌یابد که آن‌ها غیرقابل قیاسند... البته در همین حال در ابدیت، هیچ چیزی نمی‌گذرد و همه چیز زمان حال است.^۲

به وضوح این نکته یادآور بصیرت‌های فلوپین است: آنچه «نه وجود داشته است، نه وجود خواهد داشت، بلکه صرفاً وجود دارد»، یعنی آنچه بی حرکت می‌ماند هنوز موجودیت دارد زیرا نه در روند تغییرکردن به سوی آینده است و نه [در گذشته - افزوده آرت] وجود داشته است - این همان ابدیت است.^۳

آنچه انسان را از «زندگی» در زمان حاضر بی‌زمان باز می‌دارد، خود زندگی

1. For Augustine's use of mystical terms while discarding their original meaning, see Karl Holl, "Augustins innere Entwicklung," *Preussische Akademie der Wissenschaften* (1928): 24, and Max Zepf, "Augustins Konfessionen," *Heidelberger Abhandlungen Zur Philosophie* 9(1926): 28.

2. *Confessions* XI, II, I3.

3. Plotinus, *Enneads* III, 7, 3; see also Plato, *Timaeus* 37c-38a.

است، که هرگز «بی حرکت نمی ماند». خوب که محبت به آن مشتاق است در ورای هوس های صرف قرار دارد. اگر صرفاً پرسشی از آرزو کردن بود، تمام آرزوها در ترس تمام می شد. و از آنجا که هر آنچه از بیرون با زندگی به عنوان موضوع اشتیاق روبه رو می شود برای خود زندگی دنبال می شود (آن زندگی که ما آن را از دست خواهیم داد)، هدف نهایی تمام هوس ها خود زندگی است. زندگی آن خوبی است که ما باید به دنبال آن باشیم، منظور زندگی حقیقی است، که [نسخه ب: ۰۳۳۱۳۸ - افزوده کوشندگان] با «وجود» یکی است و بنابراین برای همیشه ماندگار است. این خوبی، که نباید برای کسب آن در روی زمین کوشید، در ابدیت فراقنی می شود؛ بنابراین مجدداً چیزی است که از خارج در آینده وجود دارد. برای انسان، ابدیت آینده است و این واقعیت، وقتی از منظرگاه ابدیت دیده شود، یک مقوله متناقض است.

دلیل اینکه تناقض بروز می کند، این است که ابدیت به عنوان زندگی ماندگار مانند هر هدف دیگری آرزو می شود، یک «خوب» در میان خوبی ها، ضمن اینکه بالاترین است. موضوع اشتیاق فقط می تواند چیزهایی باشد که من می توانم تصاحب کرده و از آن ها لذت ببرم، و بنابراین دقیقاً قابل انتظار است که در این زمینه آگوستین حتی قادر است از خداوند به عنوان «موضوع لذت» صحبت کند. آگوستین می نویسد: «از این رو هر آنچه یک چیز نباشد مطلقاً هیچ چیز نیست» و «چیزهای مناسب برای لذت بردن، پدر، پسر و روح القدس است». این اشتباه لپی، اگر واقعاً اشتباه بوده باشد، بسیار آشکارکننده است زیرا آگوستین به وضوح

1. *Christian Doctrine* I, 2, 2. See also *ibid.*, I, 7, 7.

[زیرا آنچه یک چیز نباشد مطلقاً هیچ چیز نیست، اما البته نه هر چیزی علامت است (منبع پیشین، الف، ۵، ۵): «پس مقولات مناسب برای نشاط ما پدر، پسر و روح القدس، همان واحدند که به صورت تثلیث ظاهر می شوند، یک وجود واحد که در اختیار تمام کسانی است که از او لذت می برند. در واقع او یک چیز است و نه سبب همه چیزها یا شاید هم یک چیز و هم سبب چیزها]. [افزوده کوشندگان].

بین محبت برای یک شخص و محبت به چیزها تمایز می‌گذارد.^۱ باید این نکته را جدا از همه چیز به این دلیل خاطر نشان کنیم که اعترافات شواهد فراوانی برای برتر بودن عشق شخصی در پهنه تجربه آگوستین عرضه می‌کند. پس زندگی، نیز به «چیز» یا موضوعی تبدیل می‌شود که از دنیا ناپدید می‌شود و مانند دیگر موضوعات آرزوهای ما، ماندگار نیست. از دیدگاه هوس و آرزو، زندگی از بیرون نگاه می‌شود (یعنی از بیرون شخصی که زندگی می‌کند) و چیزی است که در دنیا روی می‌دهد و از ناپایدار به چیز پایدار متصل می‌شود تا بلکه از آن به یک استمرار برسد. چنان استمراری از ابدیت می‌آید، که موضوع هوس است. همان‌طور که یک موضوع است که هوس برمی‌انگیزد و آن را تعیین می‌کند، آگوستین خود زندگی را با چیزی که مشتاق آن است تعریف می‌کند. زندگی میل به خوبی‌هایی دارد که در دنیا بروز می‌کنند؛ بنابراین خود را به یکی از آن‌ها تبدیل می‌کند، اما فقط درمی‌یابد که چیزها، اگر با زندگی مقایسه شوند، تقریباً به‌طور ماندگار پایدارند. چیزها ادامه پیدا می‌کنند. آن‌ها فردا همان چیزی خواهند بود که امروز هستند و همان چیزی که دیروز بودند. فقط زندگی است که در عجله خویش به سوی مرگ هر روز غیب می‌شود. زندگی دوام ندارد و یکسان باقی نمی‌ماند. هرگز همیشه حضور ندارد و در واقع هرگز حضور ندارد، زیرا همیشه یا «نه‌هنوز» یا «نه‌دیگر» است. هیچ چیز خوب دنیایی نمی‌تواند به ناستواری زندگی کمکی برساند. آینده همه چیز را از آن می‌گیرد و در مرگ خود

1. Etienne Gilson draws attention to this distinction in *The Christian Philosophy of St. Augustine* (New York: Random House, 1960), 311 n. 40:

«در این مورد، درست مانند بسیاری موارد دیگر، مفاهیم آگوستین نسبتاً انعطاف‌پذیر است. تا جایی که بشود از متون متفاوت قضاوت کرد، کلی‌ترین معنای نیکوکاری [چریتی] عبارت است از محبت کامل شخص برای دیگری (برخلاف محبت به چیزها)». با وجود این، مفاهیم آگوستین از «انعطاف» بیشترند و معمولاً از کلمه توجه [دلی چره] برای محبت به شخص استفاده می‌کند.

را با تمام دستاوردهایش از دست می‌دهد. درست است که تمام خوبی‌های دنیا فی‌نفسه خوبند زیرا توسط خداوند خلق شده‌اند. فقط آن زندگی که به آن‌ها متصل است و همیشه در آینده از آن‌ها بی‌بهره است، آن‌ها را به مقولات درحال تغییر یا موتاییلیا تبدیل می‌کند. آگوستین می‌نویسد: «زیرا ما [نسخه ب: ۰۳۳۱۳۹- افزوده کوشندگان] دنیا را فقط بافت‌های که خداوند خلق کرده است نمی‌خوانیم، بهشت و زمین... بلکه ساکنان دنیا نیز دنیا خوانده می‌شوند. ... به‌ویژه محبت‌ورزان به دنیا همگی دنیا خوانده می‌شوند»^۱.

دنیا نه فقط از یک دنیای زمینی تشکیل شده است که کار خداوند است بلکه از «عاشقان دنیا» یعنی از انسان‌هایی و هر آنچه آن‌ها به آن عشق می‌ورزند. عشق به دنیاست که بهشت و زمین را به دنیایی به‌عنوان چیزهای قابل تغییر تبدیل کرد. برای فرار از مرگ بود که میل برای پایداری به همان چیزهایی متصل می‌شود که مطمئناً با مرگ از بین خواهند رفت. این عشق هدف نادرستی دارد، هدفی که به‌طور مداوم میل به آن را به شکست می‌کشاند. عشق درست از موضع درست تشکیل شده است. انسان‌میرنده، که در روی زمین قرار گرفته (در اینجا به‌عنوان بهشت و زمین هر دو فهمیده شود) و باید آن را ترک کند، اما به آن می‌چسبد و در این روند است که خود دنیا را به دنیایی درحال نابودی تبدیل می‌کند، یعنی دنیایی که محتوم به نابودی با مرگ وی می‌شود. هم‌هویتی خاص [مقولات] زمینی و میرندگی فقط وقتی ممکن می‌شود که دنیا از نقطه‌نظر انسان‌میرنده دیده شود. مفهومی که آگوستین برای این عشق نادرست و دنیایی که انسان به آن می‌چسبد، و بنابراین در همان زمان تشکیل‌دهنده دنیا است، کلمه اشتیاق [کیوپیدیتاس] را به کار می‌گیرد. در نقطه مقابل آن، عشق درست به دنبال ابدیت و آینده کامل است. آگوستین این عشق درست را محبت [کاریتاس] می‌خواند: «ریشه تمام شرها اشتیاق [کیوپیدیتاس] است، ریشه همه خوبی‌ها محبت [کاریتاس]

1. Homilies on the First Epistle of John II, 12.

است.»^۱ با این حال، هردو عشقِ درست و نادرست (کاریتاس و کیوپیدیتاس) در یک چیز مشترکند - به دنبال هوس [آپیتوس] هستند. از این رو، آگوستین هشدار می‌دهد که «عشق بورز، اما مواظب باش به چه چیزی عشق می‌ورزی».^۲

1. *Commentaries on the Psalms* 90, 1,8. [Augustine cites Eph. 3:17,

«اینکه شما ممکن است در محبت ریشه گرفته و غوطه‌ور شوید»، و «زیرا علاقه به پول ریشه تمام شرهاست» (1 Tim. 6: 10). [افزوده کوشندگان].

2. *Ibid.*, 31, 5.

[جمله بعدی این است؛ «کاریتاس می‌گوید: عشق به خداوند و عشق به همسایه؛ کاریتاس می‌گوید: عشق به دنیا و عشق به دوره حاضر (سایکولوم)». افزوده کوشندگان].

گفتار دو محبت و اشتیاق

[نسخه ب: ۰۳۳۱۴۳ - افزوده کوشندگان] عشق اگر به عنوان پیگیری امیال و هوس (اپیتیتوس) فهمیده شود و هوس هم در چارچوب سنت یونانی از ارسطو تا فلوطین تلقی گردد، ریشه هر دو یعنی محبت [کاریتاس] و اشتیاق [کیوپیدیتاس] را تشکیل می دهد. آنچه آن ها را متمایز می کند اهداف آن هاست، اما در عین حال آن ها انواع مختلف احساس نیستند: «همان طور که عاشقان زندگی دنیایی قدر آن را می دانند، به همان شکل ما باید قدر زندگی ابدی را بدانیم که فرد مسیحی به آن اقرار می کند و به آن عشق می ورزد». ^۱ هوس در بین فاعلیت و موضوعیت در نوسان است و فاصله بین آن ها را با دگرگون کردن فاعلیت به عاشق و موضوعیت به معشوق از بین می برد. زیرا عاشق هرگز از آنچه به آن عشق می ورزد منطوی نیست؛ خود به آن چیز تعلق دارد. «مگر عشق جز نوعی زندگی که انسان را مقید می کند، یا به دنبال مقید کردن است نیست، یعنی مقید کردن دو شخص، عاشق و معشوق؟ و این حتی در عشق شهوانی هم صادق است.» ^۲ از این رو،

1. Sermon 302, 2; see also Letter 127, 4.

2. The Trinity VIII, 10, 14.

در اشتیاق یا در محبت، ما دربارهٔ محل مأوا گرفتن خود تصمیم می‌گیریم، که آیا می‌خواهیم به این دنیا تعلق داشته باشیم یا به دنیایی که خواهد آمد، اما قوه‌ای [که در درون ما] تصمیم می‌گیرد همیشه یکسان است. از آنجا که انسان خودبسنده نیست و همیشه میل به چیزی می‌کند که در ورای خودش قرار دارد، پرسش اینکه انسان کیست فقط با موضوعاتی که میل در او را برانگیخته است و نه آن‌طور که رواقیون تصور می‌کردند با سرکوب انگیزه‌های امیال تعیین می‌شود. «هرکس چیزی است که به آن عشق می‌ورزد».^۱ جزمی صحبت کنیم، هر آن‌کس که عشق نمی‌ورزد یا اصلاً هیچ میلی ندارد، [فی الواقع] هیچ‌کس نیست.

تلاش برای دنیایی بودن، سرشت آدمی را تغییر می‌دهد. این تلاش او را به موجودی دنیایی تبدیل می‌کند. انسان در اشتیاق خود را در مسیر بی‌برگشت قرار می‌دهد که نابودشدنی می‌شود. در محبت که موضوع آن ابدیت است، انسان خود را به چیزی ابدی یا موجود نابودشدنی تبدیل می‌کند. انسان در معنای دقیق کلمه، در سرشت خود، قابل تعریف نیست، زیرا همیشه میل تعلق به چیزهای خارج از خود را دارد و براساس آن تغییر می‌کند. از این‌رو، آگوستین وی را در انزو و جدا از چیزها و افراد موردنظر قرار می‌دهد. با وجود این، دقیقاً همین انزو است که برای آدمی تحمل‌ناپذیر است. اگر اصولاً بشود گفت آدمی سرشتی دارد، همانا محرومیت از خودبسندگی است. از این‌رو انسان به دنبال آزاد شدن از انزوای خویش از طریق عشق‌ورزیدن است - خواه اشتیاق او را مقیم این دنیا بنماید یا محبت او را وادارد که در آینده‌ای مطلق زندگی کند که او را مقیم دنیایی بنماید که خواهد آمد. از آنجا که فقط عشق‌ورزیدن می‌تواند هریک از این‌دو را به منزلگاه وی تبدیل کند، «این دنیا برای اهل باور [کسانی

1. *Homilies on the First Epistle of John II, 14.*

[«بکوش که در محبت به خداوند استوار باشی، زیرا همان‌گونه که خداوند برای همیشه وجود دارد، چه بسا شما هم برای همیشه باقی بمانید؛ زیرا هریک چنین هستیم، همان‌طور که محبت چنین است»]. افزودهٔ کوشندگان.]

که عاشق دنیا نیستند - افزوده آرنت] مانند بیابان برای قوم بنی اسرائیل است» - آن‌ها در خانه‌ها ساکن نبودند بلکه در چادرها اقامت داشتند.^۱ پس، آیا بهتر نیست در اشتیاق به دنیا عشق بورزیم و خود را در وطن حس کنیم؟ چرا باید از این دنیا بیابان درست کنیم؟ توجیه برای چنان اقدام خارق‌العاده‌ای فقط می‌تواند در نارضایتی نسبت به چیزهایی باشد که دنیا در اختیار عاشقان خود می‌گذارد. عشقی که در پی موضوعات دنیایی است، خواه یک چیز باشد یا یک انسان در تلاش خود برای شادی مرتباً به بن‌بست می‌رسد.

[نسخه ب: ۰۳۳۱۴۴ - افزوده کوشندگان] میل یا طلب چیزی را داشتن فقط توسط کسب موضوع مورد طلب آرام می‌شود، که میل داشتن مرتباً انتظار آن را دارد. با معشوق بودن، عشق را آرام می‌کند و سکون و آرامش می‌آورد. حرکت عشق به عنوان هوس با متصرف شدن معشوق و در برگرفتن او آرام می‌شود. فقط در تصرف است که انزوا حقیقتاً پایان می‌گیرد و این پایان عین شادی است. زیرا «آن‌کس که کاری می‌کند که به آن عشق نمی‌ورزد انسان شادی نیست. حتی کسانی که به چیزهایی عشق می‌ورزند که نباید، فقط خود را شاد تصور می‌کنند نه به دلیل اینکه به آن عشق می‌ورزند، بلکه به این دلیل که از آنچه هوس کرده‌اند، لذت می‌برند».^۲ از این روست که شادی، مقوله‌ای عکس انزوا، بیشتر از تعلق صرف ضرورت دارد. شادی فقط وقتی حاصل می‌شود که معشوق برای همیشه به عنصر ماندگاری از وجود شخص تبدیل شود. آگوستین نزدیکی بین عاشق و معشوق را با به‌کار گرفتن واژه این‌هانزِرر [واژه‌ای لاتینی به معنای پیوستن] منتقل می‌کند که معمولاً به فعل «وصل شدن» ترجمه می‌شود و اکثراً در عبارت «اتصال به خداوند» به‌کار گرفته می‌شود و وضعیتی را در روی زمین

1. Ibid., VII, I; see also *Tractates on John! Gospel* XXVIII, 9:

«پس در زمان حال، قبل از آنکه ما به سرزمین موعود یعنی قلمرو ابدی، برسیم، در بیابان قرار داریم و در چادرها زندگی می‌کنیم.»

2. *The City of God* VIII, 8.

القا می‌کند که از خداوند خالی است.

شادی وقتی بروز می‌کند که فاصله بین عاشق و معشوق از بین رفته و پرسش این بشود که آیا اشتیاق یا عشق به این دنیا هرگز قادر است چنین وضعیتی را متحقق کند. از آنجا که هدف نهایی عاشق شادی خویش است، او عملاً در تمام امیالش با میلی هدایت شود که فی نفسه به جهت خوبی حرکت می‌کند، یعنی برای چیزی که در درون خود آن چیز است. در اشتیاق، من به دنبال چیزی هستم که در خارج است، خارج از خودم (افزون بر من و در بیرون من است) و این کوشش حتی اگر برای خدا باشد بی‌ثمر است.^۱ خود - شیفتگی ریشه تمام امیال است، ریشه محبت و ریشه اشتیاق. و دلیل اینکه خود - شیفتگی، که با رهاکردن خداوند آغاز می‌شود، نادرست است، و هرگز هم به هدف نمی‌رسد، این است که چنان عشقی هدفش «چیزهایی است که خارج از [عاشق - افزوده آرت] است و به همین دلیل به جهت خارج از خود حرکت می‌کند». پس در اشتیاق، انسان به دنبال خود نیست بلکه به دنبال دنیا است و در خواستن دنیا است که به جزئی جداناپذیر از آن تبدیل می‌شود. انسان در اصل جزئی از دنیا نیست، زیرا اگر [جزئی] از دنیا بود، میلی به آن نداشت. قطعاً انسان همچنین از خداوند منزوی است. هم محبت و هم اشتیاق دلالت بر انزوای اساسی آدمی از هر آن چیزی است که ممکن است برای وی شادی آور باشد، یعنی جدایی آدمی از خویشتن خویش. طلب آنچه خارج از خویشتن خویش در آدمی است، موجب می‌شود اشتیاق او را دلتنگ هدفش کند - خویشتن خویش.

خوبی‌های خارج از من در حیطة قدرت من نیستند، که در میان آن‌ها بالاترین خوبی خود زندگی است. هوس به دنبال این است و این کار را می‌کند که مرا به چیزهایی که اصولاً خارج از مهار من است وابسته کند [نسخه ب: ۰۳۳۱۴۵ - افزوده کوشندگان] یعنی به چیزهایی که من «بر خلاف اراده‌ام از دست خواهم

1. *Confessions* VI, I, I, and *True Religion* 39, 72.

2. *Sermon* 96, 2.

داد» (اینویتوس آمیته‌ره پوسم). در واقع، این واقعیت که زندگی بریده از چیزهایی است که نیاز دارد، با تمام قوا مشتاق است که انسان مستقل و خودبسنده نباشد. انزوای اولیه‌ی وی از خوبی خود شاهی است برای این وابستگی. انسان در مسیر راهی که نیاز دارد طی کند تا خود بشود، با دنیای خارج مواجه می‌شود و از آنجا که هرگز قادر نیست فاصله بین خود و دنیای خارج را از بین ببرد، اسیر و برده آن می‌شود. آگوستین در بحثی که از آزادی اراده یا درست‌تر بگوییم آزادی اختیار (به‌ویژه در آزادی انتخاب اراده) ارائه می‌دهد، با محبت مخالف نیست بلکه با آزادی برای اشتیاق مخالف است که در اینجا «شهوت» (لیبیدو) یا میل است، که آن‌ها نیز مانند اشتیاق به معنای عشق داشتن به چیزی است که انسان برخلاف اراده‌اش از دست خواهد داد. به همین دلیل، آگوستین اشتیاق را بیش از هر چیزی دشمن «اراده نیک» معطوف به آزادی می‌داند.^۱ در روند تعلق داشتن به هر آن چیزی که «خارج من» قرار دارد، من اسیر و برده شده‌ام و این بردگی در ترس من خود را نشان می‌دهد. آزادی در روی زمین چیزی جز خودبستگی نیست و جریان فکری آگوستین اغلب به نظر عیناً فلاسفه رواقی را دنبال می‌کند. جملاتی مانند جمله زیر می‌توانست توسط اپیکور نوشته شود: «چیزهایی که در حیطه قدرت ما نیست نمی‌تواند از ارزش بالایی برخوردار باشد و ارزش دوست داشتن داشته باشد... کسی که آن‌ها را دوست ندارد در موقع از دست دادن آن‌ها رنج نمی‌برد و اصولاً آن‌ها را حقیر می‌شمارد.»^۲ زیرا برای رواقیون ترس در ریشه‌ای‌ترین صورت خود ترس ما را از نداشتن قدرت در زندگی بیان می‌کند و همین دلیل اساسی برای آرمان خودبستگی است. پس می‌بینیم که حقیر شمردن دنیا و خوبی‌های آن ریشه در مسیحیت ندارد. خداوند در این زمینه نه خالق است نه قاضی بزرگ و نه هدف نهایی برای زندگی و عشق بشری. بلکه خداوند به عنوان «وجود کل» جوهر وجود است، یعنی خودبستگی، که

1. *The Free Choice of the Will*, 16, 34.

2. *Ibid.*, I, 13, 27.

به هیچ کمکی از بیرون نیاز ندارد و اصولاً خارج از خود چیزی ندارد. آگوستین چنان بر این جریان‌های [فکری] خارج از مسیحیت وابسته است که گاه حتی از آن‌ها برای توصیف خداوند استفاده می‌کند: «خداوند برای عمل خلقت به هیچ کمکی از هیچ منبع دیگر نیاز ندارد [در غیر این صورت] گویی او کسی بود که خودبسندۀ نیست».^۱

بی‌تردید وقتی آگوستین عشق را نوعی میل تعریف می‌کند به‌سختی به‌عنوان یک مسیحی حرف می‌زند. نقطه آغاز بحث وی خداوندی نیست که خود را به بشریت آشکار کرده است، بلکه تجربه وضع اسفناک بشر است و هر آنچه در این زمینه در اواخر سده باستان می‌گفت به‌ندرت نوآوری بود. تمام مکاتب فلسفی زمانه در این تحلیل از موجودیت بشر اشتراک نظر داشتند و این نشانه حساسیت آگوستین درباره [نسخه ب: ۰۳۳۱۴۶ - افزوده کوشندگان] ارتباط فلسفی بود که وی در کوشش‌های اولیه فلسفی خود به‌جای رواقیون به فلوطین روی آورد. به‌نظر فلوطین، «میل و هوس ما را به بیرون می‌طلبد و پیامد آن نیاز است؛ میل داشتن کماکان کشش به غرق شدن است حتی اگر به طرف خوبی [غرق شویم - افزوده آرنه]. به‌وضوح، «نیاز، میل سرسخت به ارضاء شدن از چیزی که به سوی آن اجبار وجود دارد، آزادی نیست».^۲ از این نتیجه می‌شود که هوس خداوند را داشتن، همان‌قدر غیرآزادانه است که عشق به دنیا. آگوستین می‌کوشد با گفتن اینکه خداوند با خوبی آدمی هم‌هویت است، از چنین نتیجه‌ای اجتناب کند، اما این مشکل اضافه‌ای به‌بار می‌آورد مبنی بر اینکه پس خداوند دیگر بیرون از انسان نیست و آگوستین در واقع گاه از «خداوند که در درون ما جریان دارد» صحبت می‌کند.^۳ با وجود این، این مشکل در مقایسه

1. Ibid., I, 2, 5.

2. Plotinus, *Enneads* VI, 8, 4; VI, 8, 2.

3. Etienne Gilson comments on *Sermon* 163, I, I (in *The Christian Philosophy of St. Augustine* [New York: Random House, 1960], 141-42) in the following:

«لازمه در محبت زیستن دو چیز است: حرکت به سوی خداوند، یعنی به طرف ←

با این واقعیت ساده که میل داشتن مفروضش این است که بین عمل «درونی» و موضوع «بیرونی» تمایز وجود دارد، پس میل داشتن در سرشت خود هرگز قادر نیست به اهداف خود برسد، مگر اینکه اهداف نیز در درون انسان باشد و بدین وسیله در حیطه قدرت وی قرار گیرند. فلوطین برعکس آگوستین، در تعمقات خود کاملاً نامتناقض است: آزادی فقط در جایی مصداق پیدا می‌کند که میل داشتن پایان می‌گیرد. برای فلوطین این آزادی در زندگی آدمی به دلیل نوس یا روح آدمی تحقق می‌یابد، که ویژگی اصلی آن این است که فقط به خودش مربوط می‌شود. از نقطه نظر زندگی، وضعیتی که روح انسان به خود مربوط می‌شود، نوعی مرگ است. زیرا تا آنجا که ما زنده و فعال هستیم (و میل نوعی فعالیت است)، ما ضرورتاً درگیر چیزهای بیرون خود بوده و نمی‌توانیم آزاد باشیم. فقط روح در چیزی خارج از خود ریشه ندارد و از این رو خوب خویش است. به نظر فلوطین، آزادی «باید مقوله‌ای باشد که به تلاش مربوط نباشد، یعنی به چیزی که در بیرون انجام می‌دهیم مربوط نباشد بلکه به فعالیت درون مربوط می‌شود، یک عمل ذهنی مربوط به بینش فضیلت»^۱.

صرف نظر از اینکه نظریه آگوستین از آزادی، آن‌طور که در آزادی انتخاب اراده بیان شده است، تا چه حد [نسخه ب: ۰۳۳۱۴۷ - افزوده کوشندگان] به فلوطین مدیون است، وقتی این رساله را می‌نوشت یک مسیحی بود و برای همین است که چارچوب مفهومی نوافلاطونی هرگز کاملاً کار نمی‌کند. برای

→ محبت و تملک محبت حتی اکنون به‌عنوان تعهدی برای شادی آینده، و خلاصه تملک خداوند. در واقع، محبت نه فقط وسیله‌ای است که ما با آن خدا را تصاحب می‌کنیم؛ بلکه خدایی است که ما از قبل صاحب آن هستیم، حاصل شده است و اگر به بیان دیگری بگوییم از طریق هدیه‌ای که خداوند خود به ما داده است در درون ما جریان دارد». ژیلسون سپس به خطبه ۱۶۳ (۱، ۱) ارجاع می‌دهد که آگوستین درباره محبت به‌عنوان خداوند «که در ما جریان دارد» صحبت می‌کند.

آگوستین، بالاترین خوب برای آدمی نمی‌تواند روح خودش باشد و شادی نمی‌تواند بر قدرت آدمی متکی باشد، حتی اگر بالاترین باشد. بالاترین خوب برای یک موجود خلق‌شده باید خالقش باشد و در این تردیدی وجود ندارد که خالق به وجهی که روحش (نوس) در درون انسان است، در درون مخلوقاتش نیست. پس، استفاده غیر منتقدانه آگوستین از روایون بلکه همچنین از مقولات نوافلاطونیان نه فقط به وی کمکی نمی‌کند بلکه او را به نانسجامی می‌برد، اگر نگوییم دچار تناقض می‌کند. ما بعداً خواهیم دید که آگوستین [نسخه ب: ۰۳۳۱۴۷ - افزوده کوشندگان] با اینکه هرگز کاملاً به جنبه ناکافی بیانش واقف نشد، اما از نوع دیگری از محبت اطلاع دارد، که منظور از آن علاقه‌ای است که هیچ رابطه‌ای با هوس یا اشتیاق ندارد و بنابراین ریشه‌اش کاملاً الهی است و نه انسانی. این نوع کاملاً متفاوت از علاقه همان محبتی است که درون قلبی است، «علاقه‌ای که در قلب ما نور می‌افکند» ([انجیل]، رومیان، ۵: ۵). در این معنا، محبت نشان‌دهنده «جاری بودن» حضور خداوند در میان انسان‌هاست، اما موهبتی است که خالق بر مخلوقات خود اعطا کرده است.

دلیل اینکه تا مدت‌ها بعد از آنکه آگوستین رسماً فلوطین را کاملاً کنار گذاشت، برایش مشکل بود خود را از مفاهیم وی آزاد کند این بود که هیچ‌کس به اندازه فلوطین نتوانسته بود تا بدین حد قانع‌کننده از بیگانگی کامل انسان نسبت به دنیایی که در آن زاده شده بود، بحث کند و متقاعدکننده‌تر از وی عمیق‌شکاف بین انسان و دنیا را که در مقولات اشتها و امیال انسان منعکس می‌شوند، صحبت کند. ممکن است این عمیق‌ترین تجربه قبل از مسیحیت برای آگوستین بوده باشد که در فلوطین فیلسوف آن را پیدا کرد. با وجود این، تمایز بین این دو متفکر به اندازه شباهت‌شان زیاد است. هرگز در آگوستین چیزی نبود که قابل قیاس با آرامش باشکوه، «خودبسندگی» یا اگر به زبان آن زمان صحبت کنم، رضایت در تنها بودن با خود در فلوطین باشد. آن‌طور که ژیلسون [تیین، ۱۸۸۴-۱۹۷۸، فیلسوف فرانسوی] به درست خاطر نشان می‌کند، برای فلوطین،

اما نه برای آگوستین، روح خود الهی بود.^۱ فلوطین در یک معنا درونش تمام آن چیزهایی را داشت که آگوستین آرزوی آن‌ها را می‌کرد. و دقیقاً به همین دلیل است که فلوطین در خود ترسی نداشت، یعنی دقیقاً همان تجربه‌ای که آگوستین را به گفتگو با وی برانگیخت.

بنابراین، اگر آگوستین، مانند فلوطین و تا حدی شبیه به رواقیون، در عمل این موضع را می‌گیرد که چیز دوست‌داشتنی، نداشتن ترس است، و بعد نداشتن ترس را با خودبسندگی یکسان می‌داند، حقیقتاً همان معنا را مراد نمی‌کند زیرا آگوستین هرگز باور نداشت که حالت ترس نداشتن یا خودبسندگی توسط انسان در روی زمین قابل حصول است، صرف‌نظر از اینکه انسان تمام توانایی‌های خود در روح و ذهنش را در این راه مصرف کند. درست است که وجود حقیقی معنایش «در وضعیت حس بی‌نیازی است»، که با طرزفکر یا بینش ترس نداشتن یکی است. با وجود این، کیفیت خاص انسان بودن دقیقاً داشتن این ترس است که هیچ چیز نمی‌تواند آن را از میان بردارد. این ترس یک احساس بیهوده نیست، که مصداق وابستگی است. میل به این دلیل بد نیست که [مقولات] «بیرون» بد هستند. بلکه میل بد و اسارت‌آور است زیرا پیامد آن وابستگی به چیزی است که از نظر اصول قابل حصول نیست. این نکته بیان قبلی را نقض نمی‌کند که تمام امیال توسط موضوعات آن‌ها تعیین می‌شوند و توسط آنچه به دنبال آنند یا به محبت تبدیل می‌شوند یا اشتیاق. دلیلش این است که فقط با پیگیری [نسخه ب: ۳۳۱۴۸ - افزوده کوشندگان] آنچه بیرون است، میل «بیرون» خنثی را به دنیا و اگر دقیق صحبت کنیم آن را به محل سکونت برای انسان مبدل می‌کند. فقط دنیایی که از «عاشقان دنیا» (دپلکتورز موندی) تشکیل می‌شود، شر است و فقط هوس [اپیتوس] برای این «شر» به اشتیاق تبدیل می‌شود. هنوز مهم‌ترین ویژگی این شر این است که در «بیرون» است و بیرون در معنای خاص کلمه

1. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Augustine*, 110.

اسارت می‌آورد و آزادی را می‌گیرد، زیرا آزادی اساساً رهاشدن از ترس است. کسی که به چیزهای بیرون وابسته است نمی‌تواند خالی از ترس باشد. همان‌طور که بعداً خواهیم دید، محبت دقیقاً به این دلیل آزاد است که ترس را از صحنه خارج می‌کند (تیمورم فوراس می‌تبت).

اتصال به زمین، که به معنای تحقق در اشتیاق است، باید قطع شود زیرا ترس بر آن حاکم است. انسانی که در اشتیاق زندگی می‌کند به دنیا تعلق داشته و از خود بیگانه شده است. آگوستین این نوع دنیایی بودن را که انسان خود را گم می‌کند، «تفرقه و پراکندگی» می‌خواند. من با میل به سوی چیزها و اتکا بر آن‌ها وحدتی را که به دلیل آن می‌توانم بگویم «من هستم» از دست می‌دهم. در اثر آن [مقوله]، در گستره چندلایه‌ای دنیا پراکنده و در چندگانگی بودن داده‌های ناصوتی گم می‌شوم. برای رهایی از این تفرقه و پراکندگی، آگوستین از خدا تمنا می‌کند که او را «از تفرقه و پراکندگی که در آن دونیم شده است به وحدت بازگرداند».^۱ چون تفرقه و پراکندگی باعث گم‌شدن خود می‌شود، این مزیت عظیم را دارد که حواس او را از ترس منحرف می‌کند، جز اینکه این از دست دادن ترس با از دست دادن خود هم‌هویت است. من از خودی فرار می‌کنم که باید بمیرد و تمام تملیکاتش را رها کند تا من بتوانم به چیزهایی متصل شوم که بیش از خود من ماندنی هستند. آگوستین می‌نویسد: «انسان‌هایی که آرزوی چیزهایی را دارند که خارج از خودشانند از خود تبعید شده‌اند».^۲ این خودباختگی از کنجکاو می‌آید، عملی که به‌طور غریبی فارغ از خود، «شهوة چشم‌هاست» (انجیل، اول یوحنا، ۲: ۱۶)، که جذب چیزهای دنیایی است. شهوة چشم‌ها اشتیاق دانستن سرشت چیزهای دنیایی را بدون تعمق درباره‌ی خود و بدون کمترین طلب نوعی لذت از آن‌ها دارد. زیرا لذت احساسی (وولوپتاس) طلب هر آن چیزی است که برای احساسات خوشایند است، همان‌طور که زیبایی خوشایند چشم‌هاست،

1. Confessions II, I, 1.

2. Commentaries on the Psalms 57, 1.

نواهای آهنگین خوشایند گوش هاست و نرمی‌ها خوشایند قوه لامسه و چیزهای خوشبو برای حس بویایی. با وجود این، تصور از دیگر احساسات از این نظر متمایز است که از وسوسه‌ای «به مراتب خطرناک‌تر» از نوع جذب صرف به زیبایی است. چشم‌ها تنها قوه حسی هستند که ضمناً می‌خواهند چیزهایی را که خلاف لذت است ببینند، «نه به دلیل رنج‌بردن از درد بلکه برآمده از تجربه پی‌بردن به آن». ^۱ در حالی که لذت احساسی برای شخصی که به دنبال لذت است منعکس می‌شود، تا اینکه بد یا خوب او هرگز خود را کاملاً از دست ندهد، اشتیاق به دانستن حتی اگر به هدفش برسد، هیچ ثمری برای خود شخص ندارد. در دانستن [نسخه ب: ۳۳۱۴۹ - افزوده کوشندگان] یا جستار برای دانستن، من منافی برای خودم در نظر ندارم. من خود را به همان شیوه فراموش می‌کنم که تماشاگر در سالن تئاتر خود و تمام نگرانی‌هایش را وقتی با یک «نمایش خیره‌کننده» روبه‌رو می‌بیند، فراموش می‌کند. این علاقه غیراحساسی برای دنیاست که انسان‌ها را وامی‌دارد «به جستجوی کارهای پنهان طبیعت بروند، که خارج [پاراتر - افزوده آرنت] از خود ما قرار دارد که دانستن آن‌ها کاملاً بی‌فایده است، و در آن‌ها انسان جز شهوت صرف دانستن ندارد». ^۲

هرآن‌کس که میل دارد بگوید «من هستم» و وحدت و هویت خویش را طلب نماید و آن را در میدان مبارزه با چندگانگی متعدد دنیا جستجو می‌کند، باید به خود پناه ببرد، به درون خود برود، و بر هر آنچه دنیای «بیرون» عرضه می‌کند

1. *Confessions* X, 35, 55.

2. *Ibid.*

[تأکید آرنت در این ترجمه بر تمایل انسان به جذب شدن توسط عوامل «خارجی» دنیا است و بعد گم شدن، و یا آن‌طور که آگوستین می‌گوید، خود را در دنیا فراموش کردن. ترجمه کلمه به کلمه متن چنین است: «انسان‌ها از همان انگیزه (کنجگویی) درونی در پی یافتن اسرار طبیعت می‌روند که در ورای بصیرت ما قرار دارند، - چیزهایی که دانستن آن‌ها هیچ فایده‌ای برای ما ندارند به جز میل به دانستن به صرف دانستن». افزوده کوشندگان.]

پشت کند. در این زمینه است که آگوستین به طور معین از تعلیمات فلسفی زمان خود جدا می‌شود، یعنی از میان رواقیون و نوافلاطونیان، راهی مستقل برای خود برمی‌گزیند. زیرا وی برعکس اپیکور و فلوپتین در این دین درونی خویشتن خویش نه بسندگی و نه آرامش پیدا کرد. آگوستین از آن افراد نیست که «می‌توانند در درون خود عمل کنند تا از آن رفتار واقعی بروز می‌کند. برعکس امیدوار است که "خداوند ببیند که من کجا هستم... بر من رحمت آورده و مرا شفا دهد" (مزامیر ۲: ۶)». چراکه هرچه بیشتر او از خود جدا شد و خود را از پراکندگی و عوامل منحرف‌کننده دنیا آزاد کرد، هرچه بیشتر «برای خود به یک پرسش تبدیل شد». ^۱ از این رو، بازگشت به خویش به هیچ وجه مقوله‌ای ساده نیست که آگوستین با غرق خویش در پراکندگی و عوامل حواس‌پرت‌کن دنیا مخالفت می‌کند، بلکه برعکس بازگشت به خود، پرسش و کشف این مطلب است که خود شخص غیرقابل نفوذتر از «کارهای پنهان طبیعت» است. آنچه آگوستین از خداوند انتظار دارد، پاسخ به پرسش «من کیستم» است - که تمام فلاسفه قبلی قطعی بودن آن را حقیقت محض تصور کرده‌اند. یا اگر به بیان دیگری گفته شود، در پی این جستار تازه برای کشف خود است که وی به خداوند روی آورد، و آگوستین از وی نخواست رازهای کیهان یا حتی پیچیدگی‌های وجود را برای وی بازگشاید. او از خداوند خواست که «در باره خویش بشنود» تا به کمک آن «خود را بشناسم». «در جستار برای خداوند در خارج از خود»، در مصداق باشکوه خلقت، او «خداوند دل خویش» را نیافته بود. ذهن او («نور چشم‌های من») «با من همراه نبود؛ زیرا در درونم بود، در حالی که من بیرون بودم». ^۲ وقتی خویش را طلب می‌کند و «به دنیای درون وارد می‌شود»، تحت هدایت خداوند است. آگوستین فقط به این دلیل توانست خود را پیدا کند که خداوند یار و یاور او بود. ^۳ خود - کشفی و خداوند - کشفی هم‌زمان اتفاق می‌افتد

1. Ibid., X, 33, 50.

2. Ibid., X, 3, 3; VI, I, I; VII, 7, II.

3. Ibid., VII, 10, 16.

زیرا با بیرون شدن از خود من دیگر از دنیا نیستم. دلیل اینکه در چنین وضعیتی خداوند به کمک من می‌آید همین است. به وجهی من در هر حال به خداوند تعلق دارم. چرا من باید از آن خدا باشم وقتی در پی خودم می‌روم؟ رابطه بین این دو چیست، [نسخه ب: ۰۳۳۱۵۰- افزوده کوشندگان] یا شاید [بگویم] بین خود و خداوند چه پیوستگی وجودی دارد؟

آگوستین در کتاب دهم از اعترافات، به این پرسش پاسخ می‌دهد. پرسشی که او طرح می‌کند این است: «وقتی من خداوند خویش را دوست دارم، چه چیز را دوست دارم»^۱؟ تأکیدی که در کلمه خویش افزوده‌ام پاسخ این پرسش را دربردارد. جستار وی در اینجا برای خداوندی است که در قلب انسان قرار دارد، و اگر درعین حال جستاری برای بالاترین وجود باشد، یعنی در این معنا جستار است که این «وجود» (خداوند) همانا سرشت قلب آدمی است. چون «وقتی خدای خویش را دوست دارم» من نه دوستدار «زیبایی اجسام هستم، نه شکوه زمان، نه درخشندگی نور، نه دوستدار این چشمان، و نه شیرینی آهنگ انواع متفاوت آواها»، البته درعین حال «نوعی از نور و برخی صداها و برخی رایحه‌ها» را دوست دارم و این جنبه به «درون انسانی من» مربوط می‌شود، همان‌طور که قطعاً زیبایی به اجسام درخشندگی نور و شیرینی آهنگ‌ها تعلق دارد، جز اینکه این مقولات حالا مکانشان در درون، در ورای دنیای بیرون است و دیگر به پیوستن به موضوعات از بین رفتنی ربط ندارد و به ذات‌های صرف تبدیل می‌شود - نور خالص که «درون روح من می‌درخشد و فضایی را اشغال نمی‌کند، آنچه در آنجا صدا می‌کند ربودنی نیست، آنچه آنجا بوی خوش دارد هیچ باد و طوفانی نمی‌تواند با خود ببرد... و نیروی عظیمی مرا از آنچه نزدیک من است جدا نتواند کرد».^۲ به بیان دیگر، این خداوند از آن خود من است، موضوع درست اشتیاق و علاقه من، جوهر اصلی خود درونی من و بنابراین

1. Ibid., X, 7, II.

2. Ibid., X, 6, 8.

به هیچ وجه هم هویت با خود من نیست. در واقع، این رابطه به همان اندازه که نمی توان گفت با یک جسم خاص هم هویت است، با زیبایی و درخشانی تمام اجسام زیبا هم هویت نیست. و همان طور که جسم ممکن است مصرف شود اما زیبایی خیر، نور ممکن است خاموش شود اما درخشندگی نه، صدا می آید و می رود اما زیبایی موسیقی خیر، «مغاک های» تاریک قلب انسان تحت تأثیر زمانند و زمان آن ها را می بلعد اما نه جوهر اصلی وجود که به آن می پیوندند. به این وجود اصلی من قادر هستم از طریق محبت پیوندم، زیرا محبت تعلق اعطا می کند: «به محبت خداوند استوار پیوند که چون خداوند ابدی است، شما نیز ممکن است ابدی بمانید؛ زیرا چنان است هر کسی وقتی محبت خداوندی چنین است».^۱ انسان به خداوند محبت می ورزد زیرا خداوند به وی تعلق دارد همان طور که جوهر به موجود تعلق دارد، اما دقیقاً به همین دلیل انسان چنین نیست، در یافتن خداوند انسان چیزی را پیدا می کند که ندارد، همان چیزی که او نیست، جوهر ابدی. این ابدیت خود را «به طور درونی» متحقق می کند - «درونی برای همیشه» (اینترنوم ای ترنوم)، درونی تا آنجا که ابدی است.^۲ و می تواند ابدی باشد فقط به این دلیل که «مکان» جوهر آدمی است. «انسان درونی» که از دید تمام انسان های فانی ناپیداست جای مناسبی است که یک خداوند نادیدنی عمل کند. انسان درونی نادیدنی که در زمین بیگانه است به خدای نادیدنی تعلق دارد. همان طور که چشمان جسمی من با نور به این دلیل به هیجان می آیند که خوب مناسب آن ها درخشانی است، به همان شکل «انسان درونی» خداوند را دوست دارد زیرا خوب مناسب وی ابدی است.

در این معناست که خداوند «بالاترین خوب» خوانده می شود، یعنی حضرت باری خوب ترین خوبی ها یا آن خوبی است که ما عملاً برای پیگیری دیگر خوبی ها به آن اشتیاق داریم. از این رو، تنها خداوند هم پیوند امیال است. و از

1. *Homilies on the First Epistle of John II*, 14.

2. *Confessions IX*, 4, 10.

آنجا که میل هوس تملیک دارد، ما نمی‌توانیم چاره‌ای جز این داشته باشیم که این خوب‌ترین خوب‌ها را داشته باشیم همان‌طور که مایلیم تمام دیگر خوب‌ها را داشته باشیم.^۱ تا جایی که انسان به «بالاترین خوب‌ها» عشق می‌ورزد، [نسخه ب: ۳۳۱۵۱+ - افزوده کوشندگان]. هیچ‌کس را جز خودش دوست ندارد، یعنی اینکه خودش که موضوع حقیقی تمام انواع خود - شیفتگی خود است: یعنی جوهر خویش. با وجود این، از آنجا که این جوهر انسان فی‌نفسه تغییرناپذیر (این کامیونیلیس) است، در موضعی متناقض با موجودیت انسان قرار می‌گیرد، که موضوع زمان است و هر روز و هر ساعت در حال تغییر است، از نا- وجود با تولد ظاهر می‌شود و با مرگ به نا- وجود ناپدید می‌شود. تا جایی که انسان موجودیت دارد، او نیست. او فقط می‌تواند جوهر خود را با کوشش برای ابدیت انتظار داشته باشد، و در صورتی می‌تواند آن باشد که در نهایت صاحب آن شده و از آن لذت (فرویی) ببرد. این نوع درست خود - شیفتگی (آمور سوپی)، خود فعلی‌اش را دوست ندارد که نابود خواهد شد بلکه آن خودی را دوست دارد که او را وامی‌دارد برای ابد زندگی کند. وقتی انسان در پی خود واقعی‌اش در زندگی فعلی باشد، اول از همه درمی‌یابد که محکوم به نابود شدن است و اینکه تغییرپذیر (موتوبیلیس) است.^۲ او موجودیت را می‌فهمد تا وجود را، و موجودیت قابل‌انکاء نیست. یک خود موجود و تغییرپذیر همیشه موقتی و قابل‌تعریف است: «مادامی که شخص با خود چیزی دارد که از دست دادنی است و در مرگ یا زندگی می‌توان از آن دست کشید، نمی‌تواند همیشه با شخص باقی بماند.»^۳ از این رو، زمانی که «شما کشف می‌کنید در سرشت خود تغییرپذیر هستید، باید به ورای خود بروید.»^۴ این «ورا رفتن» به ورای زمان می‌رود و می‌کوشد ابدیت را از «زندگی ابدی» در تقابل با «زندگی موقتی» پُر بیاورد.

1. *The Free Choice of the Will* II, 9, 26.

2. *True Religion* XXXIX, 72.

3. *Sermon* 125, II.

4. *True Religion* XXXIX, 72.

با وجود این، از آنجا که چنین ابدیتی نمی‌تواند جز در چارچوب آخرت مطلق توسط موجود فانی فهمیده شود، نمی‌تواند فقط با صورتی از انکار ریشه‌ای زمان حاضر تحقق یابد. به بیان دیگر، از آنجا که خودشیفتگی، زمان حاضر را دوست دارد، می‌بایست به صورت تنفر از خود دگرگون شود. این قضیه بدین دلیل نیست که خودشیفتگی در اصل یعنی وضعیت غرور و شهوت (به وجهی که پل قدیس تصور می‌کرد)، بلکه به این دلیل که آخرت مطلق فقط در وضعیتی قابل انتظار است که زمان حاضر فانی و موقتی ناپدید شود، یعنی از طریق تنفر از خود موجود (اودیوم سویی). سرشت زندگی، «خوبی» ذاتی آن، تا جایی که زندگی دنیایی توسط ضد آن یعنی مرگ تعریف می‌شود که هدف ذاتی و طبیعی آن است، باید به ورای زندگی رفته و حتی آن را نفی کند. پس، هدف یا غایت زندگی حقیقی باید از خود زندگی و واقعیت فعلی موجودیتی آن جدا شود. هدف حقیقی زندگی به آینده مطلق حواله می‌شود. با وجود این، به وجهی این حواله‌شدن کار نمی‌کند. هیچ آینده‌ای، نه حتی آخرت مطلق، هرگز نمی‌تواند ریشه خود را در زمان بودن عادی آدمی انکار کند. انتظاری که از این آینده مطلق می‌رود این است که مقولات مربوط به خود را در اشتیاق و هوس بیابد، یعنی در آن قوای انسانی که چاره‌ای ندارند جز اینکه «خوبی‌های» خود را در بیرون پیدا کنند. [نسخه ب: ۳۳۱۵۲- افزوده کوشندگان] در این زمینه مفهومی، محبت مانند هر علاقه دیگر باید به عنوان میل داشتن فهمیده شده و از هوس توسط موضوع آن متمایز می‌شود. از این نکته نتیجه می‌شود که زندگی خود انسان، تا جایی که یک «زندگی شاد» است، به مقوله خوبی تبدیل شده است که از بیرون انتظار می‌رود. به بیان دیگر، زندگی فعلی انسان برای زندگی آینده نادیده گرفته شده است و معناداری و جایگاه خود را در مقایسه با زندگی حقیقی از دست می‌دهد، که به یک آینده مطلق حواله شده و شکل هدف نهایی زمان حاضر یا موجودیت دنیایی انسانی به خود گرفته است.

اینکه البته «بالاترین خوبی» بر روی زمین در عمل تلاش برای دسترسی به

آن «گرفتار» شده است، تناقض در لفظ است. همان طور که خودشیفتگی به طور متناقض نما فقط در تنفر از خود تحقق می‌یابد، همچنین است «گرفتاری» که در اینجا فقط با نسیان تحقق می‌یابد. ما در آرزو و اشتیاق برای آینده است که در خطر فراموش کردن زمان حال هستیم که از آن جهش کنیم. اگر زمان حاضر در مجموع انباشته از اشتیاق به آینده باشد، انسان می‌تواند زمان حاضر بی‌پایانی را در نظر داشته باشد «که امروز نه با پایان دیروز آغاز می‌شود و نه با آغاز فردا به پایان می‌رسد؛ همیشه امروز باقی می‌ماند».^۱ احتمالاً این زمان، «الهی» خوانده می‌شود، یعنی زمانی برای آن کسی که «امروزش ابدیت است».^۲ این تصور یعنی اینکه انسان بتواند به وجهی در آینده زندگی کند گویی حال که می‌تواند ابدیت آینده را «در اختیار» (ته‌نهره) داشته و «لذت» (فرویی) ببرد، بر پایه تفسیر آگوستین از موقتی بودن امکان‌پذیر می‌شود. برعکس فهم خود ما، زمان برای آگوستین در گذشته آغاز نمی‌شود تا به سوی زمان حال و بعد آینده پیش برود، بلکه از آینده به سمت گذشته می‌آید، از زمان حال می‌گذرد و در گذشته به اتمام می‌رسد. (جا دارد یادآور شوم که این فهم رومیان از زمان بود که مفهوم‌سازی خود را انحصاراً در اندیشه پیدا کرد). افزون بر آن، تا جایی که به موجودیت آدمی باز می‌گردد، گذشته و آینده به مثابه وجوه دیگری از حال هستند. آگوستین می‌نویسد: «سه زمان وجود دارد؛ یک زمان حال درباره آنچه گذشته، یک زمان حال درباره آنچه حاضر است، یک زمان حال درباره آنچه در آینده خواهد آمد»، زیرا آینده فقط در انتظارات وجود دارد و گذشته در خاطره و هر دوی انتظارات و خاطره در زمان حال بروز می‌کنند.^۳ از این رو، زیستن در انتظار نسیان هنوز خود نوعی زندگی در زمان حاضر است. این صرفاً نوعی خودمحوسازی است: «باید به خداوند چنان عشق ورزید که اگر اصلاً واقعاً

1. *Enchiridion* 14, 49.

2. *Confessions XI*, 13, 16.

3. *Ibid.*, XI, 20, 26; XI, 28, 37.

ممکن بشود، خود را فراموش کنیم.»^۱

با وجود این، فراموشکاری به هیچ وجه یگانه ویژگی عشق به خداوند نیست. از آنجا که میل داشتن شیوه اصلی موجودیت در آدمی است، انسان‌ها همیشه «چیزی را فراموش می‌کنند»، منظور چیزی است که تصادفاً میل به آن دارند. پس، در حالی که «روح خود را به دلیل عاشق بودن به دنیا فراموش کرده است [نسخه ب: ۱۵۳-۲۳۳]، اجازه می‌دهد که روحش برای عشق به خداوند خود را فراموش کند».^۲ هر آنچه انسان دوست دارد و به آن میل می‌کند، همیشه چیزی را فراموش می‌کند. انسان در میل به دنیا خود را فراموش می‌کند و دنیا را فراموش می‌کند؛ کشف اینکه نمی‌تواند خودش را پیدا کند مگر در اشتیاق به خداوند، خویشتن خویش را فراموش می‌کند. با اینکه میل از اراده برای خوشحالی (بی‌توم اس‌بیه و یلیه) برمی‌خیزد و بنابراین به خودش بازمی‌گردد، این ریشه را فراموش می‌کند و خود را از سکان رها می‌کند و به‌طور کامل مجذوب موضوع آن می‌شود. این تغییر در موضع مرجعی که در جریان میل بروز می‌کند و عاشق در تلاش برای رسیدن به معشوق خود را فراموش می‌کند، مرحله «گذار» (تَرَنسیتوس) است که ویژگی تمام میل کردن‌هاست.^۳ «گذار» به لحظه‌ای اشاره دارد که عاشق دیگر با مرجعیت خود عشق نمی‌ورزد، وقتی که کل موجودیتش به «عشق‌ورزی» تبدیل شده است. به همان شیوه، محبت، میل کردن برای عشق به خداوند، «گذار» به سوی ابدیت آینده را کسب می‌کند.

انسان با چنین اقدامی است که خود را فراموش می‌کند، البته به وجهی که خود بودنش را کنار می‌گذارد، یعنی این انسان خاص در این زمان و مکان خاص، شیوه موجودیت انسانی خود را از دست می‌دهد، که فانی است، بدون اینکه آن را با موجودیت به شیوه الهی تغییر دهد، که همان ابدیت است. تا جایی که زندگی آدمی زمانمند است، شیوه بودن آن از منشأیی است که به جهت یک

1. Sermon 142, 3.

2. Ibid.

3. Ibid.

هدف می‌رود. گذار، یک فراموشی «از» به ورای آن یعنی «به‌سوی» حاصل می‌شود و از آن طریق، فراموشی منشأ تمامی ابعاد گذشته را محو می‌کند. با «دست‌درازی» (اکسپتتوس) به‌سوی آنچه در تقابل با (آنته) ماست، یعنی «نه‌هنوز» (نون‌دوم)، انسان گذشته دنیایی خودش را همراه با کثرت که از آن خود را بسط داده است، فراموش می‌کند و خوار می‌شمارد. آینده زمانی (آنچه نه‌هنوز است) از آینده به زمان حال و بعد به گذشته می‌رود. با وجود این، آینده مطلق که در گذار به‌دست می‌آید برای همیشه همان می‌ماند که بوده است - به‌طور تجربی قریب‌الوقوع، غیرقابل حرکت با اعمال آدمی و برای ابد از میرندگی انسانی جدا و متمایز است. از آنجا که انسان هیچ کاری درباره آن نمی‌تواند انجام دهد، تنها موضع نسبت به آن انتظار است، انتظاری آمیخته با امیدواری یا ترس. برای کسانی که از طریق محبت به خداوند تعلق دارند، انتظار آمیخته با امیدواری و کسانی که با مرگ از دنیا جدا می‌شوند، پر از ترس است. از این‌رو، آیین مسیحیت از امیدواری تشکیل شده است. درواقع، عشق و امید به‌عنوان پایه‌های باور است که آن را مسیحی می‌کند و آن را از باور خرافات به شیاطین متمایز می‌نماید.^۱ در قرابت دائمی با آن‌هاست که آینده مطلق نمی‌تواند منحرف شود. انسان در تلاش شدید به سوی آن است که «در وضعیت قبض نیست بلکه در بسط» است، حتی با اینکه نتیجه آن خودفراموشی یا خوداستعلایی است.^۲ [نسخه ب: ۰۳۳۱۵۴ - افزوده کوشندگان] آگوستین می‌نویسد که «هیچ‌کس نمی‌تواند به خداوند برسد مگر به ورای خود برود».^۳

ارزیابی موجودیت آدمی از دیدگاه ماندگاری نشان می‌دهد که موقتی بودن ویژگی اصلی آن است: «اتلاف وقت ضایع کردن خویش است.»^۴ به نظر آگوستین، وجود و زمان نقطه مقابلند. برای بودن، انسان باید بر موجودیت خویش فائق

1. Letter 194, II on belief in demons.

2. Confessions XI, 29, 39.

3. Tractates on John's Gospel XX, II.

4. Confessions IX, 4, 10.

آید، که از جنس زمان است: «تا به کمک آن شما بتوانید به ورای زمان بروید.»^۱ بنابراین، «گذار» از «به ورای زمان رفتن» و آنچه لازم است فراموش شود، تشکیل می‌شود، اما در میرندگی فراموش می‌شود. همان‌طور که عاشق خود را در راه معشوق فراموش می‌کند، انسان میرنده و موقتی می‌تواند موجودیت خود را در ابدیت فراموش کند. این گذار همانا فراموش کردن است. افزون بر آن، به‌رغم تمام اعتراض‌کنندگان که ادعا می‌کنند بالاترین خوب برای انسان نباید در خارج وی قرار داشته باشد، گذار از خود به چیزی پرواز می‌کند که در خارج قرار دارد. از این‌رو، اولین توصیه این است: «به بیرون نرو؛ به خویش بازگرد»، زیرا این کار به رسیدن به «سرشت خود که تغییرپذیر است» می‌انجامد، اما بی‌درنگ توصیه دوم است: «به ورای خود نیز برو.»^۲ پس فقط دنیا نیست بلکه سرشت آدمی هم هست که در اصل به ورا می‌رود.

عظیم‌ترین مسئله‌ای که این خودفراموشی و انکار کامل موجودیت انسان برای آگوستین مطرح می‌کند این است که تقاضای مرکزی مسیحیت را برای عشق به همسایه به وجهی که گویی خودتوست ناممکن می‌سازد. منشأ مشکل این است که عشق به‌عنوان هوس تعریف می‌شود و انسان به‌عنوان کسی که همیشه تمنا دارد و برای همیشه از آنچه به او شادی می‌دهد، منزوی می‌گردد. حتی محبت بین انسان و خداوند به همان شیوه‌ای حکمیت می‌کند که اشتیاق بین انسان و دنیا. تمام کاری که می‌کند، حکمیت است. تحقیقی از هم‌ارتباطی میان انسان و خدا و یا انسان و دنیاست. از آنجا که هر اشتیاقی متکی بر موضوع آن و توسط آن تعیین می‌شود، راه انسان به سوی خویش (که تحت عنوان خودبستگی خداوند و اندیشه خودبستگی رواقی آغاز شد) باید برای هدف دنیا و برای هدف

1. *Tractates on John's Gospel* XXXVIII, 10 for the important discussion of the non-being of time.

2. *True Religion* XXXIX, 72.

خداوند در انکار - خود و خود - فراموشی پایان پذیرد. باید واضح باشد که این نوع خودانکاری، حتی اگر آن را محبت بخوانیم، پدیده‌ای شبه مسیحیت است. (ما این نکته را به تفصیل در بخش دوم، گفتار دوم به بحث خواهیم گذاشت.) آن «خوبی» که انسان از آن محروم است و به همین دلیل به آن میل می‌کند، یک زندگی بدون مرگ و بدون زیان است. خداوند به عنوان موضوع عشق (به عنوان میل) عیناً تجسم همین «خوبی» است.^۱ انسان با انتظار برای ابدیت (آینده مطلق) به خود آینده‌اش میل می‌کند و «من - خود» را در یک واقعیت زمینی پیدا می‌کند. او در خودتفری و خودانکاری [نسخه ب: ۰۳۳۱۵۵ - افزوده کوشندگان] زمان حاضر را انکار می‌کند و از آن متنفر است، یعنی خود میرنده که در هر حال مخلوق خداوند است. معیار درست و غلط در عشق ورزیدن خودانکاری به خاطر دیگران یا برای خداوند نیست، بلکه برای رسیدن به ابدیتی است که در آینده قرار دارد. از این مطلب نتیجه می‌شود که انسان نباید در این دنیا عشق بورزد زیرا به قیمت از دست دادن زندگی ابدی تمام می‌شود. اگر به نادرست عشق بورزد، [درواقع] تنفر ورزیده است و اگر به خوبی تنفر بورزد، [درواقع] عشق ورزیده است.^۲ عشق به خداوند به معنای خوب دوست داشتن خود است و معیار خداوند نیست، بلکه شخص انسان است، یعنی شخص انسان که ابدی خواهد بود.

آن کس که می‌داند چگونه به خود عشق بورزد، به خداوند نیز عشق می‌ورزد؛ اما کسی که به خداوند عشق نمی‌ورزد، با اینکه ممکن است به خود به وجهی عشق بورزد که طبیعت به وی امر می‌کند، اما بهتر است بگوییم از خود تنفر دارد زیرا به وجهی عمل می‌کند که گویی دشمن خویش است.^۳

عشق به خداوند [همانا] عشق به خویشی است که خواهد بود (شخص

1. Confessions I, 13, 21

2. Tractates on John's Gospel 5 I, 10. I, 13, 21.

3. The Trinity XIV; 14, 18.

جاودانه و نامیرنده) و تنفر از خویش [یا همان] شخصی است که هست (شخص می‌رند). این خودبیزاری با خودانکاری در مسیحیت یکسان نیست، که برآمده از آگاهی به مخلوق بودن خویش است و به همین دلیل عضوی از دعوت خداوندی برای اطاعت در باور است. ضمناً انکار آرمان خودبسندگی نیست که پل قدیس آن را به معنای «تفرعن» محکوم می‌کرد. برعکس، این خودبیزاری آخرین پیامد گریزناپذیر از خودشیفتگی است که میل به «خوبی» خود دارد، اما هیچ‌گاه هم به آن نمی‌رسد. بیچارگی انسان از آنجا برآمده است که برعکس خداوند، در پی «محرور کردن خود از شادی به‌عنوان یک خوبی فی‌نفسه» نیست و اینکه «خوبی» برای وی در خارج از وی قرار دارد، که باید در پی آن باشد و به آن میل داشته باشد. انسان در این پیگیری باید خودش را برای آن خوبی، که در پی آن است «فراموش» کند و این خطر را به جان بخرد که خود را برای خوبی‌های دنیا فراموش کند و خود را از دست بدهد.^۱ میل این کارویژه را دارد که «خوب» را از چیزی که شادی نتیجه آن است به دست می‌آورد. مشکلی که در میل غلط، یعنی عشق به دنیا، هست آن قدر در این واقعیت نیست که انسان به خداوند عشق نمی‌ورزد، بلکه در این است که «آدمی در خود باقی نمی‌ماند [زیرا خداوند را اخراج کرده است - افزوده آرنت] بلکه همچنین حتی از خود نیز بیرون رفته است.^۲ عشق به‌عنوان میل و هوس برای تحقق خویش به ابدیت رو می‌کند. به نظر آگوستین، این جفت‌شدن در حادثه رؤیت اتفاق می‌افتد، زیرا شخص دیدار

1. Sermon 330, 3.

2. *The City of God* XII, I:

با وجود این، موجودی که شادی وی از خوبی خودش به جای از دیگری نشئت می‌گیرد نمی‌تواند ناشاد باشد زیرا نمی‌تواند خود را از دست بدهد. [از محتوای این متن، به وضوح برمی‌آید که آگوستین به خداوند اشاره دارد، که وجودی خودبسند و خوب است. تمام وجودهای دیگر (مخلوقات) که توانایی شادی دارند (خردورزند) باید در پی شادی از بیرون از خودشان باشند و بدانند که شادی حقیقی فقط در رسیدن به خداوند حاصل می‌شود - افزوده کوشندگان].

را به عنوان کامل ترین وجه تصاحب تلقی می کند. فقط موضوع رؤیت شده به همان شکل که هست حاضر می ماند. آنچه من می شنوم یا بو می کنم آمدنی و رفتنی است و آنچه من لمس می کنم تغییر می کند یا توسط شخص من مصرف می شود. در نقطه مقابل، عمل رؤیت کردن همانا «لذت» (فرونی) خالص است و مادامی که طول می کشد، در آن تغییری رخ نمی دهد. در آرامش و استواری مطلق زندگی ابدی، رابطه بین انسان و خداوند برای ابد ادامه می یابد، «لذت» رؤیت دهنده، و این، باری تنها طرزبرخورد کافی در انسان نسبت به خداوند است. این از مسیحیت به روایت پل قدیس بسیار به دور است. برای پل، عشق به هیچ وجه به معنای اشتیاقی نیست که به تحقق یافتن نیاز داشته باشد. آنچه بدان [نسخه ب: ۳۳۱۵۶- افزوده کوشندگان] برای جفت شدن نیاز هست، باور است و عشق پایان باور نیست بلکه رؤیت است. باور نیست بلکه عشق است که به واگذاشتن خداوند توسط انسان پایان می دهد. عشق همان «پیوند کمال» است حتی در روی زمین. در این معنا، عشق تحقق دادن به میل داشتن نیست بلکه بیان واضح وابستگی انسان به خداوند است. دلیل اینکه محبت از ایمان و امید عظیم تر است دقیقاً به این دلیل است که پاداش محبت در خود آن است و چه در این زندگی و چه در زندگی بعدی یکسان می ماند. معنای بیانات معروف پل در اولین نامه اش به اهالی قُرنت همین است (انجیل، قرتیان ۱: ۱۳). رسالت ها شکست می خورند، زبان ها ناپدید خواهند شد و دانش به وجهی که انسان در این دنیا از آن برخوردار است، از بین می رود. فقط «محبت هرگز شکست نمی خورد». ما به خداوند با همان محبت در دنیا عشق می ورزیم که در دنیایی که خواهد آمد. عشق و نه چیز دیگر بر سرشت آدمی در روی زمین و موجودیت آدمی و تعلقاتش در «دنیا» چیره می شود. این محبت به دنبال موضوعی نیست و با آن تعریف نمی شود بلکه حقیقتاً معشوق را دگرگون می کند - «انسان همانی است که محبت او» در فهم پل قدیس، محبت «وقتی با آن در آینده روبه رو شدیم» افزایش نمی یابد. وقتی انسان به «شادی» رسید، پایان

نمی‌گیرد، یعنی وقتی به رؤیت («لذت») آن چیزی رسید که صرفاً در روی زمین به آن «علاقه» و اشتیاق دارد.

آگوستین درباره اهمیت اساسی عشق به همسایه برای پل به عنوان امکان «کمال» حتی در این دنیا موافق نبود، حداقل نه در این زمینه مفهومی که در آن محبت به عنوان هوس (اپیتیتوس) فهمیده می‌شود. زیرا این نوع، محبتی نیست که آگوستین در یک زمینه کاملاً متفاوت درباره آن می‌نویسد که از این قدرت برخوردار است که «خداوند را حاضر می‌کند». ^۱ در این زمینه، آگوستین می‌تواند بنویسد که «اگر شما به خدا عشق بورزید در بهشت واقع شده‌اید حتی اگر کماکان در روی زمین باقی بمانید». ^۲ کل امیال به سوی تحقق میل دارند، یعنی می‌خواهند به هدفی برسند. یک اشتیاق ابدی تنها می‌تواند یا تناقض در لفظ باشد یا توصیف جهنم. از این رو، وقتی آگوستین می‌نویسد که «فقط محبت برای همیشه ماندگار است» ^۳ و اینکه «بعد از مرگ فقط محبت است که باقی می‌ماند»، زیرا به جای باور ما می‌دانیم و به جای امید ما صاحب می‌شویم، او ضرورتاً به نوع دیگری از عشق ارجاع می‌دهد. ^۴

دست‌آورد و غایت میل، «لذت» (فرونی) است. این هدفی است که عشق به دنبال آن است و شادی را شامل می‌شود. البته، شادی وقتی حاصل می‌شود که تمام تلاش‌ها به پایان می‌رسد و وقتی که انسان در همسایگی بلافصل چیزی اسکان می‌گیرد که به آن میل کرده است. اگر داشتن چیزی میل انسان را آرام کند، به دنبال آن برای خود آن چیز است (خواه در محبت و خواه در اشتیاق). پس، اگر به دنبال چیزی به خاطر هدف دیگری هستیم، نمی‌توان گفت که در واقع به آن عشق نمی‌ورزیم. بنابراین، لذت و میل در یک چیز مشترکند: آن‌ها به دنبال چیزها برای خود آن‌ها هستند. ^۵ ضد آن‌ها استفاده (اوتی) است، که چیزها را

1. Sermon 378.

2. Commentaries on the Psalms 85, 6.

3. Sermon 158, 9.

4. Soliloquies 1,6, 13.

5. Christian Doctrine I, 4, 4.

به عنوان ابزاری برای هدفی دیگر به خدمت می‌گیرند. هدف عشق [نسخه ب: ۰۳۳۱۵۷ - افزوده کوشندگان] «خوبی» است که به دست آوردن آن در اصل به منزله پایان مقوله مصطلح عشق است. عشق فقط برای هدف چنین «لذتی» است و بعد هم تمام می‌شود. غایت عشق تسلیم است یا به دنیا یا به ابدیت آینده، جایی که تمام اعمال و تمام امیال به آرامش رسیده است. با وجود این، اولین امکان - تسلیم به دنیا - هرگز غایت حقیقی عشق نیست زیرا «چیزهای موقتی و فانی نمی‌توانند آتش اشتیاق را خاموش کنند». ^۱ چیزهای موقتی و فانی تا وقتی که ما آن‌ها را صاحب نشده‌ایم، یعنی نمی‌توانیم از آن‌ها لذت ببریم، دوست‌داشتنی‌اند. افزون بر آن، می‌توان آن‌ها را از دست داد و مرگ یا از دست دادن دنیا ما را از آن‌ها محروم می‌کند.

زندگی آدمی که شادی آن به این دلیل به آینده مطلق حواله داده شده است که «استعلاء» و «فراموشی» در چنگال «به‌خاطر» (پروپر) گرفتار و مهار شده است. تمام خوبی‌های ابدی تحت جنبه هدف نهایی عشق مشاهده می‌شوند و فقط برای آن است که مشروعیت نسبی دارد. «به‌خاطر» بیان رابطه درونی تمام خوبی‌های مطلوب است. فقط «بالاترین خوب» از تمام روابط محروم است زیرا برای پایان دادن به امیال خود را از تمام روابط آزاد می‌کند. ^۲ این انزوای کامل با اصطلاح «برای وجود فی‌نفسه» (پراپتر سیه ایپسوم) بیان می‌شود، و تا جایی که معنی واژه برای (پراپتر) اشاره به چیز دیگری دارد،

1. *Commentaries on the Psalms* 105, 13.

آرنت فقره‌های زیر را اضافه می‌کند: میل «به چیزهایی که به‌خاطر چیز دیگری دنبال می‌شوند نباید هوس خوانده شود» (*Soliloquies* I, 11, 19)؛ و «لذت بردن و یعنی اتصال به چیزی به‌خاطر خود آن چیز است» (*Christian Doctrine* I, 4, 4). - افزوده کوشندگان].

2. *Christian Doctrine* I, 38, 42.

[«این تفاوت مابین خوب‌های موقتی و ابدی وجود دارد که چیز موقتی قبل از آنکه ما آن را داشته باشیم بیشتر مورد علاقه است، اما وقتی به مالکیت ما درآمد ارزش آن کم می‌شود. از روح برخوردار نیست و قلمرو مشخص شده برای آن ابدیت است» - افزوده کوشندگان].

عبارت «برای وجود فی نفسه» [پراپتر سه ایسوم] (جایی که چیز و هدفی که برای آن در خارج قرار دارد، باهم تلاقی می‌کنند) شامل یک متناقض‌نماست و بنابراین خود را نفی می‌کند. متناقض‌نما دلالت بر این دارد که «لذت» در ورای مقولات موقتی انسانی قرار دارد و از این رو فقط می‌تواند به «حیات نفی» [ویتا نِگِتیوا] اشاره کند. لذت یک وضعیت هستی‌گرایانه است که با همه چیز جز خودش نامربوط است. تنها چیزی که میل می‌تواند در روند «به‌خاطر» مهار کند، یعنی به آن عشق بورزد «بالاترین خوبی به‌خاطر خوبی» و تمام «خوبی‌های» دیگر تا جایی است که ممکن است ما را به بالاترین [سطح] هدایت کنند. راه به «شادی» با میل نشان داده می‌شود و از طریق «استعمال» به «لذت» رهنمون است. هدف درست لذت دامنه استعمال درست را تعیین می‌کند: «چیزهایی که برای لذت بردن است ما را خوشحال می‌کند. چیزهایی که مورد استفاده است به ما کمک می‌کند بفهمیم چه کسی به طرف شادی می‌رود.»^۱ از آنجا که محبت به «بالاترین خوب» متصل است، فقط تا جایی به دنیا مربوط می‌شود که دنیا برای رسیدن به هدف نهایی مورد استفاده قرار می‌گیرد. «استفاده از چیزها به معنای استعمال هر آن چیزی است که به ما رسیده است تا برای کسب آنچه می‌خواهیم به کار بگیریم، به شرط اینکه خواستن آن برای ما کار درستی باشد». از این رو، اگر هدف میل ما خداوند باشد، دنیا به خداوند با استفاده ما از آن، مربوط می‌شود. از آنجا که دنیا استفاده می‌شود، معناداری مستقل خود را از دست می‌دهد و بنابراین دیگر انسان را به وسوسه نمی‌اندازد. نحوه برخورد درست از دنیا این است که از آن استفاده کنیم: «دنیا برای استفاده آدمی است و نه برای لذت وی.»^۲

از آنجا که محبت با «به‌خاطر» درگیر است، خود را در استفاده درست از لذت تجسم می‌بخشد: «و محبت نمی‌تواند جز با اصطلاح «به‌خاطر» گویاتر

1. Ibid., I, 3, 3.

2. Ibid., I, 4, 4.

و تعیین کننده بیان شود.^۱ عبارت قیدی «به خاطر شما» تمام رشته های الفت بین انسان و دنیا را از بین می برد. [نسخه ب: ۳۳۱۵۸- افزوده کوشندگان] این عبارت فاصله مناسب بین آن ها را برقرار می کند، یعنی فاصله تعیین کننده بین استعمال کننده و استعمال شونده که نه الفت را تحمل می کند و نه تعلق را. آن زندگی که محبت بر آن حاکم است، هدفش غایتی است که از نظر اصول خارج دنیا قرار دارد و از این رو خارج از محبت نیز هست. محبت چیزی نیست جز راهی که انسان و هدف نهایی را به هم متصل می کند. اگر با همین منطق ادامه دهیم، محبت از نوعی ابدیت مشروط برخوردار است. با همان فرض، به عنوان ابزار صرف در جهت این هدف، ویژگی هیبت آور خود را از دست می دهد و با این روند از طریق نسبی شدن، درجه ای از معنا پیدا می کند. عشق به عنوان هوس همیشه با بدیل استعمال یا لذت مواجه است. این مطلب هم برای عشق الهی صحت دارد و هم عشق انسانی: «زیرا اگر خداوند نه لذت می برد و نه استفاده می کند، من نمی توانم بفهمم که چگونه می تواند عشق بورزد.»^۲ لذت نیست که آن را می طلبد، بلکه محبت است که صرفاً خود به آن اشتیاق دارد. محبت «میل به دیدن و لذت بردن دارد».^۳ وقتی از ناآرامی میل آزاد شد، کمال مطلق لذت در آینده قرار دارد. هیچ کس، حتی «یک انسان مقدس» در این زندگی کامل نیست.^۴ با وجود این، از آنجا که موضوع همیشه دوست داشتنی محبت، خود

1. *The Way of Life of the Catholic Church* I, 9, 15.

[«اختلال، اضطراب، سرکوب، گرسنگی، غریانی و خطر همگی به طور اساسی در زندگی انسان بر وی تأثیر می گذارند. بنابراین، تمام این مفاهیم در یک متن از قانون قدیم جایی که می گوید، «به خاطر خودتان است که به آن ها دچار می شوید» (مزامیر ۴۲: ۲۳). آنچه باقی می ماند شمشیر است، که به زندگی درد و رحمت وارد نمی کند، بلکه به طور کلی زندگی را می گیرد. بیانات زیر با این مطابقت می کند: «ما به عنوان گوسفندان برای قربانی هستیم. و قطعاً محبت را بهتر از عبارت «به خاطر خودتان است» نمی شد بیان کرد»- افزوده کوشندگان.]

2. *Christian Doctrine* I, 31, 34.

3. *Soliloquies* 1,6,13.

4. *Christian Doctrine* 1,39,43.

ابدی است، از دست رفتنی نیست و گم نمی‌شود، نوعی ابدیت مشروط درباره آن در زندگی دنیایی، خود را به صورت ترس نداشتن مطلق متحقق می‌کند. به وراى انتظار ابدیت رفتن به این معناست که مرگ مقوله‌ای نسبی می‌شود. مرگ مرده است.^۱ برای زندگان، اهمیت خود را از دست داده است. بدون مرگ ترس از دست دادن وجود ندارد و ترس نداشتن اساساً به معنای ترس از دست دادن است. به همین دلیل است که «آزادی محبت ممکن است به وراى در خدمت ترس در آمدن برود». ^۲ چون زندگی خود انسان (تا جایی که یک زندگی حقیقی است) به آینده به عنوان یک خوبی بیرونی که می‌توان برای آن تلاش کرده فراقنی می‌شود، آدمی به سرور آن تبدیل می‌شود. خود خویشتن وی، نه آنچه هست بلکه آنچه خواهد بود، خودبسنده شده است. این خودبستگی آینده خود را در روی زمین در قوه امیال متحقق می‌کند. ما دیدیم این فراقنی در آینده مطلق فقط وقتی ممکن می‌شود که زندگی خود انسان در هم‌ارتباطی با «آپیتوس» [هوس] قرار بگیرد. در این زمینه، پیچیدگی اساسی در تجربه مرگ خود را نشان می‌دهد (وضعی که زندگی نمی‌تواند از خود خلاص شود) و در مفهوم محبت است که حل می‌شود. مرگ به بدترین پلیدی دگرگون می‌شود (مقابل «بالا ترین خوبی») زیرا «کیوپیدیتاس» [اشتیاق] بر زندگی حکومت می‌کند.

همان‌طور که آگوستین در استدلالش علیه رواقیون توضیح می‌دهد، در این مرحله، پرسش نحوه کنار آمدن با مرگ نیست، بلکه [چگونگی سروکار داشتن] با زندگی است: «زیرا هستند کسانی که با آرامش روحی می‌میرند؛ اما کامل کسانی هستند که با آرامش روحی زندگی می‌کنند.»^۳ محبت به معنای کنار آمدن

۱. این نکته‌ای است که معمولاً آگوستین در رابطه با گفت‌آوردهایی که از متون دینی می‌کند، مطرح می‌نماید. مثلاً نک:

Tractates on John's Gospel XLI, 13.

2. *Eighty-Three Different Questions* 36,2.

3. *Homilies on the First Epistle of John* IX, 2.

با زندگی و دنیا از طریق «استفاده» آزاد آن‌هاست، بدون اینکه با آن‌ها محدود یا مهار شویم. البته در واقع، این آزادی مشروط است: «هنوز کامل نیست [نسخه ب: ۰۳۳۱۵۹-افزوده کوشندگان]، هنوز خالص نیست، هنوز آزادی کامل نیست، زیرا هنوز ابدیت نیست.»^۱ با وجود این، در یک شناسایی خالص به طور منفی، این آزادی دقیقاً با آرمان خودبستگی مطابقت دارد. زندگی در روی زمین حتی در محبت استقلال ندارد. زندگی در روی زمین موضوع ترس از دست دادن «بالاترین خوبی» است. از این رو، برای زمان حاضر، زندگی با اشتیاق و ترس باقی می‌ماند: «میل و ترس به هر عمل درست منجر می‌شود؛ میل و ترس به هر گناه می‌انجامد.»^۲ اگر موفق شویم خود را از دنیا آزاد کنیم، «بردهٔ محبت» (سرفی کاریتاتس) و موضوع «ترس عقیف» (تیمور کاستوس) می‌شویم. ترس عقیف از محبت برمی‌خیزد و وظیفهٔ آن این است که ما را از اشتیاق محافظت کند. اشتیاق ترس از خداوند را می‌فهمد، اما به عنوان ترس از عذاب وی، همان‌طور که باور به خداوند را بدون امید یا عشق درمی‌یابد. این ترس غیراصیل است، دقیقاً به این دلیل که خود از عشق بر نمی‌خیزد؛ از ملاحظات درجه دوم برمی‌خیزد. در مقابل، ترس خالص («ترس عقیف») وحشت دارد که موضوع تلاش برای عشق را از دست بدهد، از این رو، جزء جدایی‌ناپذیر محبت است. و این ترس است «که محبت دارد؛ در واقع، فقط محبت آن را دارد».^۳ زیرا این «ترسی نیست که ما را از پلیدی که ممکن است به سر ما بیاید، ایمن می‌کند، بلکه ما را در آن خوبی قرار می‌دهد که از بین رفتنی نیست».^۴ پس، آزادی محبت یک آزادی آینده است. آزادی آن در روی زمین شامل انتظار برای آینده‌ای است که تعلق به آن به معنای این است که میل واسطه

1. *Tractates on John's Gospel* XLI, 10.

2. *Commentaries on the Psalms* 79, 13.

3. *Homilies on the First Epistle of John* IX, 5.

4. *The City of God* XIV, 9.

آن است. نشانه محبت در روی زمین نداشتن ترس است، درحالی که جریان اشتیاق آغشته با ترس است - ترس از کسب نکردن چیزی که به آن میل داریم و ترس برای از دست دادن آن وقتی و بعد از آنکه آن را کسب کردیم.

گفتار سه نظم عشق

[نسخه ب: ۰۳۳۱۶۶ - افزوده کوشندگان] آزادی آینده که در محبت قابل انتظار است، به عنوان هدایت و معیار نهایی برای فهم درست دنیا و تخمین درست از هر آن چیزی عمل می‌کند که در آن بروز می‌کند - هم چیزها و هم افراد. اینکه به چه چیزی باید تمایل داشت و به چه چیزی نداشت، به چه کسی باید عشق ورزید و به چه کسی نباید با ارجاع به آینده قابل انتظار تعیین می‌شود و همچنین است درجه تمایل و عشق به هر آنچه در زمان حاضر بروز می‌کند. نظم و درجه عشق را آینده قابل انتظار برقرار می‌کند (دیلکتیونیس اُردو [ت من سورا]).^۱ به نظر آگوستین، در چنان نظم سلسله‌مراتبی، عشق همیشه وجود دارد - ابتدا فامیل نزدیک می‌آید، بعد دوستان و در نهایت کسانی که آن‌ها را نمی‌شناسیم.^۲ آگوستین به عنوان یک رومی رفتار درست آدمی در این دنیا را «فضیلت» آن‌ها

1. *The Trinity* VIII, 8, 12; IX, 4, 4; see also *Christian Doctrine* 1,27,28: "well-ordered love"; *The City of God* xv, 22 (for the definition of virtue as the order of love).2.

2. *Christian Doctrine* I, 28, 29.

می‌خواند. در اثر سیاسی خود، شهر خدا، می‌نویسد: «یک تعریف خلاصه و واقعی برای فضیلت، نظم عشق» است.^۱ تفاوت بین این نظم سلسله‌مراتبی دنیایی و نظمی که از آینده قابل انتظار می‌آید، این است که سلسله مراتب دنیایی و نظم عشق‌ها و تمایلات به هر چیز و هر کس که عشق می‌ورزد و تمایل دارد برای نفس خود آن‌هاست، گرچه درجه و غلظت متفاوت خواهد بود. با وجود این، نظمی که با آینده قابل انتظار شکل گرفته است، این چنین توصیه می‌کند که هیچ چیز و هیچ کس برای خود آن مورد تمایل و عشق نباشد: «هر انسانی تا جایی که انسان است به خاطر خداوند باید مورد علاقه باشد، [تنها] خداوند برای وجود خودش.»^۲ از نقطه نظر آینده قابل انتظار، دنیا نه فقط ابدی نیست، که هرگز برای خود وجود ندارد. از این رو، بینش مناسب انسان درباره دنیا «لذت» (فروتنی) نیست بلکه «استفاده» (اوتی) است. انسان‌ها باید آزادانه از دنیا استفاده کنند و با همان درجه از استقلال که یک استادکار ابزارها و وسیله‌های خود را به کار می‌گیرد. ارتباط وسیله و ابزار با اهداف نهایی استفاده‌کننده تعیین می‌شود. و از این رو دنیا، که در چنگال «به خاطر» گرفتار است، معنای خود را از معطوف به هدف بودن استفاده‌کننده اخذ می‌کند. اگر از این منظر دیده شود، دنیا با یک نظم مشخص برقرار شده است - نظمی که اهمیت آن مناسب بودن وسیله‌ها در جهت یک هدف خاص است و از آنجا که انسان استفاده‌کننده است که درباره اهداف و وسایل تصمیم می‌گیرد، این نظم «عینی» نیست (که توسط دنیا تعیین شده باشد)، بلکه «ذهنی» یا انسان‌مدار است. همان‌طور که انسان برای وجود خداوند است، دنیا برای وجود انسان است. رابطه بین انسان و یک چیز (رس)، یعنی با هر آنچه

1. *The City of God* XV, 22:

«از این رو، به نظر چنین می‌رسد که تعریف حقیقی فضیلت نظم محبت است» [بدین دلیل است که روحانی‌ترین سرود روحانی چنین سر می‌دهد: «نظم عشق من را به خود پذیر» - افزوده کوشندگان.

2. *Christian Doctrine* I, 27,28.

وجود دارد، با تمایل و عشق تعیین شده است. بنابراین، عشق به دنیا، [نسخه ب: ۳۳۱۶۷-۰. افزوده کوشندگان] که با هدف نهایی فرازمینی هدایت می‌شود، اساساً ثانوی و اشتقاقی است. دنیا در «عینیت» مستقل خود به فراموشی افتاده است، گرچه عاشق هنوز به آن تعلق دارد. انسان از آینده مطلق، که محبت او را وادار به تسلیم به آن می‌کند، ضرورتاً به دنیایی بازگشت که حالا در آن زندگی می‌کند، تا فقط دریابد که دنیا اهمیت اولیه خود را از دست داده است و اینکه اشتیاق و علاقه به آن داشتن تمایلات و عشق‌ها به خاطر آن نیست. درعین حال، او در آینده مطلق نقطه ارجاعی کسب کرده است که از نظر اصول در خارج از دنیا قرار دارد و بنابراین می‌تواند حالا نظم‌دهنده به همه چیز در درون دنیا و روابطی باشد که آن‌ها به هم مربوط کرده است. رگه هدایت‌کننده برای اتحاد این نقطه ارجاعی نظم‌دهنده «بالاترین خوبی» است در حالی که هدف آن دنیای موجود است. در بالا دیدیم که چگونه انسان در جستجو برای خویشتن خویش، موجودیت انسانی خود را موضوع اشتیاق داشتن و هوس می‌داند؛ یعنی «چیزی» که موضوع علاقه است، تو گویی به طور عینی موجودیت دارد، یک «زندگی حقیقی» در خارج از زندگی فعلی. این «عینیت بخشی ذهنی» از هستی با فرافکنی آن به آینده‌ای استوار و بی‌زمان کامل می‌شود. آن کس که از آینده مطلق باز می‌گردد تا به دنیا نظم بدهد حتی موجودیت فعلی خود را به عنوان «چیزی» در میان چیزها می‌بیند، که باید جای خود را در میان هر آنچه موجودیت دارد، پیدا کند.

ما برای درک کامل پیامد این کارکرد باید به مفهوم آگوستین از «آمور سویی» [عشق به خود] آگاهی داشته باشیم، که می‌تواند با دو معنای بسیار متفاوت ظاهر شود: «عشق به خود» که به برآمدن انسان خود - جستجوگر می‌انجامد («من به پرسشی برای خویش تبدیل شدم») که به طور کامل با «عشق به خود» غیر پیچیده که از نظم محبت نتیجه می‌شود، متفاوت است.^۱ فقط دنیا نیست

که همچنین خود فرد است که به سوی فراموشیِ زمان حاضر در آینده کشیده می‌شود. بینش و طرز برخورد شخص به این نیز توسط عشق یا تنفر تعیین نمی‌شود، بلکه تا حدودی عشق و تنفر نتیجه منطقی این تخمین کلی از دنیاست که خود در زمان حاضر به آن تعلق دارد. منبع تخمین همانا «بالاترین خوب» و ترتیب نظم یافته‌ای است که از آن مشتق می‌شود. «من» در این نظم، مانند هر چیز دیگر - صرفاً - یک «چیز» است که باید در زندگی حقیقی که خواهد آمد، مورد استفاده قرار گیرد. این واقعیت که دنیا نسبی شده است، شامل این است که فرد نیز به همان شکل، تا جایی که او خود را جزئی از دنیای بیرون «می‌بیند»، به عنوان موضوعی از این تلاش خواهد بود. در محبتی که از این نظم نتیجه می‌شود، خود انکاری شبه - مسیحی واقعی و مؤثر شده [نسخه ب: ۳۳۱۶۸ - افزوده کوشندگان] و بر آن زندگی انسانی که محبت آن را بالاترین خوب درگیر کرده است، حکومت می‌کند.

در نظمی که از آینده مطلق مشتق می‌شود، به چیزی که نظم داده می‌شود، فقط با هستی خالص مواجه می‌شود. نظم‌دهنده که عینیت وی نسبت به دنیا و خودش توسط انتظار پر محبت و خوب مورد طلب تضمین می‌شود، دیگر دغدغه دنیا یا خود را ندارد. با این عینیت بی دغدگی تصمیم می‌گیرد که به چه چیزی باید عشق ورزید. عشق خود پیامد این قاطعانه عمل کردن است. این موضوع برای درجه غلظتی که عشق برای این موضوع مصرف می‌کند نیز صحت دارد، البته بسته به نظمی است که برای هر یک جای مناسبی را تعیین می‌کند. به هرکس همان قدر عشق ورزیده می‌شود که باید، نه کمتر و نه بیشتر.

کسی است که ارزیاب بی طرف چیزهاست و یک زندگی عادلانه و مقدس دارد. او کسی است که عشق خوب - نظم یافته دارد و به آنچه نباید عشق نمی‌ورزد، و در عشق ورزیدن به آنچه باید کوتاهی نمی‌کند. او عینیتی را که شایسته دوست داشتن زیاد نیست، بیش از حد دوست ندارد [به همان اندازه، آنچه را که باید دوست بدارد نه بیشتر دوست دارد و نه کمتر، و کسانی را که باید به تساوی دوست بدارد نیز نه

بیشتر دوست دارد و نه کمتر - افزوده آرنت].^۱

بنابراین، این فرمان که «به همسایه خود همچون نفس خود عشق بورز» [انجیل، مرقس ۱۲: ۳۱] در معنای تحت‌اللفظی آن توسط آگوستین فهمیده شده است، «محدویت دوست داشتن همسایه همانا محدودیت دوست داشتن خود است» و آن‌کس که «همسایه خود را از خودش بیشتر دوست دارد» تقصیر و تخطی می‌کند.^۲ به‌وضوح دوست داشتن خود و همسایه در این زمینه به‌طور عجیبی متضاد با معنای اولیه تعریف عشق به‌عنوان هوس است، که چیزها را برای نفس خودشان می‌خواهد، از آن‌ها تأثیر می‌گیرد و در نتیجه به آن وابسته است. تاحدی، این مشکل در متن لاتین کمتر علنی است تا ترجمه من از آن، زیرا ترجمه لاتینی سه مفهوم یونانی عشق را منتقل می‌کند - «ایراس، استورگ و آگاه» - که معادلشان در لاتین: «آمور، دیلیکتیو و کاریتاس» [عشق، دوستی/عشق، و محبت] است.^۳ این درست است آن‌طور که ژیلسون خاطر نشان می‌کند، استفاده آگوستین از این سه مفهوم «نسبتاً انعطاف‌پذیر» است.^۴ افزون بر آن، آگوستین مرتباً آن‌ها را به‌طور مترادف استفاده می‌کند و حتی این کار را به کرات و با تأکید انجام می‌دهد.^۵ اما در هر حال، آگوستین سه مفهوم در اختیار داشت در حالی که ما فقط یکی، یا حداقل دوتا؛ عشق و صدقه. آگوستین به‌طور کلی اما نه مرتباً «آمور» را برای امیال و هوس استفاده می‌کند (یعنی برای عشق در معنای کلی و به کمترین وجه اختصاصی)؛ «دیلیکتیو» را برای عشق به خود و به همسایه به‌کار می‌گیرد؛ و «کاریتاس» را برای عشق به خداوند و «بالاترین

1. *Christian Doctrinel*, 27, 28.

2. *On Lying* 6, 9.

3. *The City of God* XIV, 7; see Harnack, "Der Eros in der alten christlichen Literatur," *Sitzungsbericht der preussischen Akademie der Wissenschaften* (1918):85.

4. Etienne Gilson calls attention to this "flexibility" in Augustine's terminology in *The Christian Philosophy of St. Augustine* (New York: Random House, 1960), 311 n.40.

5. *The City of God* XIV, 7.

خوب» به خدمت می‌گیرد. با وجود این، برای نشان دادن حداقل یک مورد از استفاده یکسان از مفاهیم در آگوستین، او همچنین گاه بین «کاریتاس» درخواست شده و درخواست نشده تمایز می‌گذارد.^۱ حتی مشکل عظیم‌تر وقتی بروز می‌کند که بپرسیم چرا انسان در حال انتظار برای آینده مطلق، با استفاده از دنیا و هر آنچه در آن است (شامل شخص خودش و همسایه‌اش) باید این نوع رابطه مؤکد را برقرار کند که به طور ضمنی در انواع عشق وجود دارد و مسیحیت به صراحت طالب آن است [نسخه ب: ۰۳۳۱۶۹ - افزوده کوشندگان]: «شما باید همسایه‌تان را مانند خودتان دوست بدانید». واضح است که در چارچوب مفهومی فعلی، پاسخی برای این پرسش وجود ندارد جز خود فرمان الهی، که در اینجا مانند «دنوس (کس ماشینا) [یک قدرت غیرقابل انتظار] ظاهر شده است. با وجود این، منظور این نیست که بگوییم عشق به همسایه در اندیشه آگوستین جایگاهی ندارد. برعکس، ما با آن در زمینه‌ای کاملاً متفاوت برخورد می‌کنیم؛ زمینه‌ای که به طور خاص در مسیحیت و به ویژه باصراحت در قوانین طبیعی، ما قبل دین و ناسوتی به صورت اصل «کاری را با دیگران نکن که نمی‌خواهی آن‌ها با تو انجام دهند» (کوود تی بی فیه ری نون ویس، آلتزی نه فسهریس) ظاهر شد. با وجود این، عشقی را که به نظم درست تسلیم نشده است دیگر نمی‌توان میل و هوس خواند زیرا جهت آن توسط هیچ عینیت خاصی تعیین نمی‌شود، بلکه توسط نظام کلان چیزها به وجهی که هستند مشخص می‌شود. این نظم عاشق را شامل است، گرچه نظم عشق از دیدگاه فرد انسان یعنی عاشق، مشخص شده است. چون این سلسله مراتب بین آنچه در ورای ما (سوپرانوس) قرار دارد، آنچه کنار ماست (یوکس تانوس)، و نهایتاً آنچه زیر ماست (این فرانوس)، تمایز می‌گذارد. به وضوح، آنچه در ورای ما وجود دارد بالاترین است و باید به بیشترین

1. Sermon 349, 1 -3; see also Gilson, *The Christian Philosophy of St. Augustine*, 311-12

درجه به آن عشق ورزید و آنچه در زیر ما قرار دارد، بدن ما، را باید به کمترین وجه دوست داشت.^۱ آنچه در ورای ماست «بالاترین خوب» است بنابراین باید برای خودش به آن عشق ورزید؛ درحالی که همه نسبت به چیزهای دیگر - شخص خود ما، همسایگان ما، بدن‌های ما - باید به خاطر بالاترین خوب عشق بورزند: «هر آن چیز دیگر که برای ما از قابلیت عشق‌ورزی برخوردار است، باید بگذاریم در جهتی برود که کل انگیزه به سرعت به آن سو می‌رود.»^۲ هنوز، از آنجا که «بالاترین خوب» از بینش کامل آینده‌نگرانۀ خود ما می‌گذرد، نظم نتیجه‌شده به ناچار به خود من متصل می‌ماند. نظم عشق نه همه چیز را، بلکه چیزی را که در رابطه با خود من قرار دارد، شامل است. و این رابطه در جامعه (سوسیته تاس) کسانی برقرار می‌شود که مانند خود من می‌توانند فقط در خداوند، در «بالاترین خوب» به شادی برسند و بنابراین «نزدیک‌ترین به من» (پراکسیمی) یا همسایگان واقعی من هستند. به همین صورت، من این رابطه را با بدنم به عنوان متعلقات موجودیت زمینی‌ام برقرار می‌کنم. بنابراین، اختلافی وجود دارد بین استفاده صرف از دنیا (اوتی) در بیگانگی مطلق از آن و این عشق که همچنین به سوی دنیا دارم، حتی اگر به من اجازه ندهد از عینیت‌ها به خاطر خودشان (فرویی) لذت ببرم.

نباید به هر چیزی که مورد استفاده قرار می‌دهیم عشق بورزیم، مگر چیزهایی که از طریق یک جمع خاص که با ما در رابطه با خداوند هستند، از جمله انسانی دیگر [نسخه ب: ۰۳۳۱۷۰ - افزوده کوشندگان] یا یک فرشته؛ یا آنچه... به خود ما مربوط می‌شود، مثلاً به‌طور نمونه بدنمان.^۳

فرشته، انسان، و بدن - «آنچه ما هستیم و آنچه در زیر ما هست به دلیل حقوق طبیعی غیرقابل اختلال» به ما تعلق دارد.^۴ در این مرحله، واضح شده است که

1. *Christian Doctrine* I, 23, 22.

2. *Ibid.*, I, 22, 2I.

3. *Ibid.*, I, 23, 22.

4. *Ibid.*, I, 26, 27.

مقولات مخالف در اندیشه آگوستین، یعنی، مقولاتی مانند استفاده و لذت (اوتی و فرویی)، مانند وسیله و هدف، دیگر کافی نیستند و اینکه ما با نوعی از محبت سروکار داریم که نمی‌توان آن را به‌عنوان اشتیاق فهمید یا تعریف کرد. به‌وضوح آنچه در ورای من وجود دارد یا در زیر من وجود دارد، می‌تواند در چنان طرحی فهمیده شود. آنچه در کنار و مجاور من هست، شخص - خودم و همسایه‌ام، نه قرار است مورد «استفاده» قرار گیرند و نه مایه «لذت بردن» باشند. این محبت را فقط می‌توان در یک زمینه دیگر فهمید، که بعداً ارائه و بحث خواهد شد (در زیر به گفتار سوم از بخش دوم و به بخش سوم توجه کنید). در پیش‌زمینه محبت و هوس، این روابط تا جایی مورد توجه ما هستند که آن‌ها نیز از بیرون سفارش شده‌اند، یعنی از دیدگاه «بالاترین خوب». و تصادفی نیست که تبیین مداوم یک زمینه مفهومی - که در آن محبت همیشه به‌صراحت یا به‌طور ضمنی به‌عنوان داشتن اشتیاق تعریف می‌شود - در این موقع با مشکلات قابل ملاحظه‌ای روبه‌رو می‌شود و دیگر از زمینه‌های دیگر منزوی نیستند. نفوذ قوی مفاهیم رواقی و نوافلاطونی در اندیشه‌های اولیه آگوستین در اینجا از وی انتقام می‌گیرند که نتیجه آن هرچه بیشتر گیج‌کننده است زیرا این «مفاهیم رسمی در تمام مراحل» توسعه‌شان بدون تغییر باقی می‌مانند.^۱ تا جایی که آگوستین وقتی در جستجوی خود شیفتگی در چارچوب آرمان خودمختاری و خودبستگی است، چاره‌ای ندارد به‌جز رسیدن به آرمانی از انزوا و استقلال مطلق فرد از هر چیزی «خارج» از این خود ندارد که ضمناً فرد نسبت به آن هیچ قدرتی ندارد. و این «خارج» نه فقط «همسایه مرا» شامل می‌شود بلکه جسم خودم را نیز در بر می‌گیرد. این بیگانگی از دنیاست، که ریشه‌ای‌تر از هر چیزی است که درخواست شده است

۱. نک به نکات جالب درباره مفاهیم آگوستین وقتی جوناس درباره آزادی بحث می‌کند:

Hans Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem: Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee* (1930; reprint, Göttingen, 1965), 23.

یا حتی در راست اندیشی مسیحیت امکان پذیر است.

نظم آگوستین از عشق نشانه کاملاً اشتقاقی ترین ویژگی کل روابطی است که به ورای استفاده صرف از داده‌های دنیایی می‌رود. از آنجا که آگوستین هرگز ویژگی واقعی این روابط را انکار نکرد، برای وی یک پیچیدگی حقیقی به بار می‌آورند. برای کوشش وی در جهت توأم کردن رابطه خاص مسیحی را با دنیا، با محبت به همسایه به هیچ وجه توسط سرسپردگی وی به سنت مکتوب مسیحی دیکته نمی‌شود. بلکه فرافکنی شادی و شکوفایی در آینده مطلق است و از این رو غیر ممکن بودن در زمان حاضر که او را به مسئله واقعی چگونه در دنیا زندگی کردن باز می‌گرداند. مفهوم خودپسندگی صرف در «الذت» که باید در آینده انتظار آن را داشت، ریشه‌اش در تفکر رواقی و نوافلاطونی است، اما مفهوم آینده خود [نسخه ب: ۰۳۳۱۷۱ - افزوده کوشندگان] و همچنین امکان نظم دادن به زمان حاضر از نقطه نظر آینده مطلق نیز کاملاً خصیصه رواقی و نیز نوافلاطونی دارد. در واقع تا جایی که آینده در این اشتیاق مورد انتظار باشد، «بالا ترین خوب» به آینده منتقل می‌شود و می‌تواند زندگی بر زندگی مسلط شده و آن را در این دنیا نظم بدهد. با وجود این، واقعیت مرگ که انسان را کاملاً از دنیا و از موجودیت حاضر جدا می‌کند، دست کم گرفته نمی‌شود. او فقط می‌تواند به سوی آن تلاش کند (اکس‌تین توس‌اِسِه) و بعد با دنیا کنار بیاید و نظم عشق در دنیای واقع، قواعدی را دیکته می‌کند که بر اساس آن‌ها این سازش مقدماتی باید با دنیا و با زمان حاضر حاصل شود. با وجود این، تا جایی که عشق خوب - نظم یافته از آینده مطلق مشتق می‌شود، قرار است عشق بماند (یعنی هوس و اشتیاق داشتن برای چیزی فی‌نفسه برای خود آن چیز)، چاره‌ای نیست جز اینکه به مؤسس خود را متصل کند. عشق من به همسایه‌ام در بهترین شرایط دغدغه‌ای ثانوی برای میل و هوسی است که هدف آن به ورای انسانیت و دنیا می‌رود، که هر دوی آن‌ها فقط تا بدان جا موجودیتی قابل توجیه دارند که می‌توان از آن برای چیزی که به طور ریشه‌ای از آن‌ها متفاوت و جداست، «استفاده» شود.

در نظم عشق، همسایه از مقامی در کنار من برخوردار است، یعنی در موقعیت و سطح سلسله مراتب سه گانه ای [خود، همسایه و خداوند] قرار دارد. از این نتیجه می شود که من باید «او را مانند خودم دوست بدارم». او از چنان مقامی برخوردار است زیرا او مانند خود من است؛ او نیز می تواند از «خداوند لذت ببرد» (دثو فروئی). او تا جایی همسایه من است که به همان روابط با خداوند یا آینده مطلق وارد شده است. از این رو، کسانی که من با آن ها در این دنیا زندگی می کنم می توانند به گروهی تقسیم شوند که من به آن ها کمک می کنم؛ گروهی که در این کوشش پروراندگی به من کمک می کنند. آگوستین می نویسد: «از تمام کسانی که می توانند از خداوند با ما لذت ببرند ما کسانی را دوست داریم که به آن ها کمک می کنیم یا کسانی که آن ها به ما کمک می کنند.»^۱ تأکید در عشق به همسایه در یک یاری دوجانبه است، و تأکید آن واضح ترین نشانه است که عشق مطیع مقوله «به خاطر» باقی می ماند، که ملاقات هموعانم را در حق فی نفسه آن ها (در حقیقت انضمامی دنیایی شان و در رابطه با من) کنار می زند. آگوستین از مسئله و از خطری که این مقوله برای روابط انسانی ایجاد می کند آگاه است، که می توان گفت انسان را به ابزاری صرف برای یک هدف تقلیل می دهد. او مشاهده کرد، «این یک پرسش عظیم است که آیا انسان ها باید از یکدیگر استفاده کرده یا لذت ببرند، و یا اینکه هر دو کار را بکنند». و او با اندکی اکراه به این نتیجه می رسد:

چراکه وقتی ما کسی را برای نفس خودش دوست داریم، از وی لذت می بریم؛ اگر او را به خاطر چیز دیگری دوست داریم از او استفاده می کنیم. [نسخه ب: ۳۳۱۷۲-
افزوده کوشندگان] اما به نظر من چنین می رسد که باید وی را به خاطر چیز دیگری دوست بداریم. زندگی شاد بر چیزی بنا شده است که باید آن را به خاطر خودش دوست داشت؛ و چیزی که این زندگی را شاد می سازد هنوز در اختیار ما نیست،

1. *Christian Doctrine* 1,29, 30.

گرچه امید به داشتن آن ما را در حال حاضر آرام می‌کند.^۱

این امید در آن واحد در عشق تحقق می‌یابد و نظم آن را مشخص می‌کند. معنای این حرف این است که عشق اشتقاقی است - از امید می‌آید. این عشقی نیست که وجود همسایه‌ام را برای من آشکار می‌کند. آنچه من به او مدیونم از قبل بر طبق نظمی که محبت دنبال می‌کند، تصمیم گرفته شده است که محبت باید دنبال کند اما هنوز تأسیس نشده است. برقراری نظمی که برای هر چیز جایگاه مناسب آن را مقرر کرده است، فقط می‌تواند از بیرون ریشه بگیرد. این اقدام به یک عینیت و عدم دغدغه نسبت به چیزی که در حال منظم کردن است، نیاز دارد. «بیرون» همانا آینده مطلق است که در امید انتظار آن می‌رود. نبود دغدغه یا عینیت این «عشق نظم‌یافته»، که در تضاد علنی نسبت به هر جوهری از عشق در تمام اشکال آن وجود دارد، به‌طور واضح وقتی خود را نشان می‌دهد که آگوستین می‌خواهد حکم «دشمن خود را دوست‌بدار» را در این زمینه توضیح دهد. او می‌نویسد: «از این‌رو نتیجه این می‌شود که ما حتی دشمن خود را دوست داریم؛ چون ما از آن‌ها نمی‌ترسیم زیرا آن‌ها نمی‌توانند چیزی را که ما دوست داریم از ما بپايند.»^۲ بی‌باکی از عشق برانگیخته نمی‌شود. برعکس، ما دیدیم که آنچه عشق را در معنای میل و هوس غیرقابل تحمل می‌کند ترس دائم است - که باید با عشق همراه باشد - ترس از دست دادن موضوع آن. عشق نظم‌یافته مفروضش این است که عاشق در خطر نیست. هوس وی بی‌تغییر باقی مانده است. او انسان‌ها را در جای خود دوست دارد، نه به دلیل اینکه نوع خاصی انسانند، بلکه به این دلیل که «آن‌ها از روح منطقی برخوردارند، و من آن را دوست دارم، حتی در دزدان».^۳ این عینیت است که شخص را نسبت به دنیا و خود بی‌تفاوت می‌کند. یک پیامد دیالکتیک‌های عجیب و متوازن‌کننده عشق

1. *Ibid.*, I, 22, 20.

2. *Ibid.*, I, 29, 30.

3. *Soliloquies* I, 7; see also *Christian Doctrine* I, 2, 7, 28 and III, 16, 24.

و میل عبارت از این است که خود فراموشی به سرعت عینیت به خود می‌گیرد. خودانکاری شبه - مسیحی به اوج خود رسیده است. به این پرسش که «همسایه من کیست؟» (پراکسیموس کی‌اس، در معنای تحت‌اللفظی آن «چه کسی در کنار من است؟»)، آگوستین همیشه پاسخ می‌دهد، «همه‌کس» (اومنیس هومو).^۱ پاسخ دوپهلو است. یک معنا همان تحت‌اللفظی آن است یعنی تمام کسانی که می‌توانند در کنار من باشند؛ من حق انتخاب ندارم؛ من حق قضاوت ندارم؛ همه انسان‌ها برابرند. با وجود این، معنای آن می‌تواند همچنین این باشد که کل اعضای نوع بشر همه به تساوی در کنار من هستند، البته نه در معنای هر یک در وضعیت انضمامی و نادر خویش، بلکه در این معنا که هر انسانی با هر انسان دیگر در کیفیت کاملاً انتزاعی انسان بودن مشارکت دارد: «من همه انسان‌ها را دوست دارم زیرا انسان هستند» و نه حیوان.^۲ افزون بر آن، آگوستین می‌نویسد: «آن‌کس که بر اساس [اراده] خداوند زندگی می‌کند... از یک انسان به خاطر یک رذیلت متنفر نیست یا یک رذیلت را به خاطر یک انسان دوست ندارد، بلکه او از رذیلت متنفر است و انسان را دوست دارد.»^۳ [نسخه ب: ۰۳۳۱۷۲ - افزوده کوشندگان] به بیان دیگر، او همسایه خود را در بی‌طرفی رفیع دوست دارد، صرف‌نظر از اینکه او چیست یا کیست. در هر مورد، محبت به همسایه نمی‌تواند با هوس یا میل تعیین شود. با وجود این، آگوستین مجبور بود روایتی از عشق به همسایه در زمینه این مفاهیم‌شناسی ارائه دهد. نتیجه این است که او مجبور بود عشق را اشتقاقی بداند و ادعا کند که هیچ گزینه دیگری برای ارتباط‌دادن

۱. آرت منابع این مطالب را ارائه نمی‌کند، گرچه آگوستین به توضیحات بر مزامیر و خطابه‌ها اشاره دارد، پس بی‌تردید هدف داشت که منابع را در تاریخ‌های بعد کامل کند. منابع به شرح زیرند - افزوده کوشندگان:

Commentaries on the Psalms XV; 5; Psalm 25,2; Eighty-Three Different Questions 53, 4;

The Lord's Sermon on the Mount I, 19,59; The Trinity VIII, 6, 9.]

2. *Soliloquies I, 7.*

3. *The City of God XIV, 6.*

با یک هدف میل شده نداشت، جز استفاده (اوتی) یا لذت (فرویی). نتیجه آن به وضوح تنزل عشق است که به جای خود مرکزی بودن نقش مفهوم عشق در اندیشه آگوستین را دچار تناقض می‌کند.^۱ عشق من به همسایه‌ام، یا به طور کلی عشق بین دو انسان، از منبعی متفاوت از هوس‌ها و امیال می‌آید. یک مفهوم تازه از عشق به عرصه بازی وارد می‌شود، که ما در گفتارهای بعد دنبال خواهیم کرد.



۱. گانر هالتگرن این مشکل اساسی در مطالعه مهمش بحث می‌کند:

Gunnar Hultgren. *Le Commandement d'Amour chez Augustin: Interpretation philosophique et thologique d'après les écrits de la période 386-400* (Paris, 1939):

«مفهوم زندگی طیبه که کمال خود را در خداوند به عنوان خوب مطلق می‌یابد به آگوستین کمک نمی‌کند تا مشکل عشق به همسایه را حل و فصل کند. و گرچه تمایز لذت - استفاده را به عنوان آرزو برای شادمانی به عنوان نقطه آغاز می‌گیرد، کاملاً واضح است که تعریف تمام عشق در کنار خداوند به عنوان "استفاده"، یعنی تعریفی که منطقی‌اً از این تمایز گرفته می‌شود، پیامدش در عمل این است که مفهوم جدیدی از عشق معرفی می‌شود که نمی‌تواند فقط از طرح شکوفایی [ارسطویی] برآمده باشد. این مشکلات و نبود در اختیار گذاشتن ما را مجبور می‌کند که با مشکل روبرو شده و دریابیم که نمی‌توان توضیح یا راه‌حلی برای خوب مطلق پیدا کنیم». درباره نکتۀ آخر من با هالتگرن موافق نیستم. فکر می‌کنم و امیدوارم نشان بدهم که دقیقاً مفهوم خداوند به عنوان خوب مطلق است که مشکل ایجاد می‌کند.

بخش دوم:

خالق و مخلوق؛ گذشته به یادمانده

گفتار یک

ریشه

[نسخه ب: ۳۳۱۸۱- افزوده کوشندگان] در چارچوب مفهومی بخش اول، جایی که عشق به عنوان هوس تعریف شد، انسان سلوک‌هایی برای رفتارش در دنیای حاضر از آینده گرفت. در شیوه حاضر موجودیت وی امید و انتظار بود. با وجود این، به دلیل مفهوم عشق او می‌توانست انتظار رسیدن به «بالاترین خوب» را داشته باشد، و به وجهی با بازگشت از ابدیت، می‌توانست نظام و میدان هوس برای اعطا به چیزهای دنیا را برقرار کند. در این نظم‌دادن، خودشیفتگی اولیه و همراه با آن عشق به همسایه‌اش کنار زده شد. گرچه تمام هوس‌ها نه فقط به چیزی هدف گرفتند بلکه به موضوعی ارجاع دادند که به دنبال شادی بود، دستیابی به «بالاترین خوب» قابل انتظار انسان، که در آینده مطلق قرار داشت، خودشیفتگی را کاملاً نابود می‌کرد و تمام معیارها و انگیزه‌های زمان حاضر را برای عشق و هوس از اعتبار می‌انداخت. از این رو، ناسازگاری خاص زیر بروز کرد. حکم دینی «به همسایه خود همچون نفس خود عشق بورز» معنایش را از دست داد، اگر عشق به عنوان هوس تعریف شود، یعنی به عنوان احساسی که موضوع تعریف آن در آینده قرار دارد. از این مطلب ما ممکن است نتیجه

بگیریم که تعریف «عشق به عنوان نوعی میل داشتن» ناکافی است. در مقابل، تمام هوس‌ها به نظر نوعی از عشق به حساب می‌آید که هوس‌انگیز نیست. برای روبه‌رو شدن با چنین عشقی در زمینه مناسب آن تا بتوان بین آن و زمینه هوس تمایز گذاشت، ما یکبار دیگر به این بیان اولیه بازمی‌گردیم: عشق هوس است. ما دیدیم که میل داشتن مجموعه‌ای از «هدف گرفتن» و «بازگشت به» است (نک به مطالب قبل، بخش اول، گفتار اول). ما به چیزی میل کرده و هدف قرار می‌دهیم که ما را خوشحال می‌کند. و از آنجا که ما میرنده هستیم، نمی‌توانیم امید تصرف مطمئن آنچه را ممکن است هوس کنیم داشته باشیم زیرا زندگی خود، یعنی مفروض تمام شادی‌ها، در اختیار ما نیست. بنابراین، از آنجا که میل داشتن ابزار و تجهیزات خود را از مفهوم فعلی شادی می‌گیرد، برای همیشه عقیم می‌ماند. پس، زندگی متعین شده با هوس، اگر خود را بفهمد، مجبور است «زندگی شاد» را به آینده مطلق و بی‌زمان به عنوان «خوب» که هرگز نداشت اما فقط می‌توانست از خارج انتظار داشته باشد، فرافکنی کند. به بیان دیگر، اگر امیال انسان‌های میرنده قرار نیست کاملاً بی‌ثمر باشند، باید ارجاع اولیه را به خود میل‌کننده در همان روند میل به مناسبت اعتمادناپذیر بودن کامل آن، از بین ببرند. میل داشتن باید به خودفراموشی بینجامد (نک به؛ بخش اول، گفتار دوم). با وجود این، این خودفراموشی به هیچ وجه نشانه [نسخه ب: ۳۳۱۸۲-۰ افزوده کوشندگان] رهایی از امیال یا بازبودن برای ارتباط با چیزها و افراد نیست که از خواستن آن‌ها آزاد است. برعکس، نشانه این است که کلیت فرد به میل تبدیل شده و توسط از دست دادن و عقب‌کشیدن قدرت به آینده «گسترش» می‌یابد، بازگشت به خود و وضعیت فعلی شادی. افق تجربه انسانی حالا به‌سختی به آینده‌ای که فقط از آن «خوب» و «شر» انتظار می‌رود، محدود می‌شود.

با وجود این، درحالی که این جهت کامل و بی‌پروا به سوی آینده ظاهراً به‌طور منطقی ساختار هوس را دنبال می‌کند، اما این واقعیت ساده را که برای میل به شادی باید بدانیم شادی چیست و اینکه این دانش نسبت به موضوع میل

شده است، ضرورتاً برای قبل از کسب آن لازم است کنار گذاشته یا درست تر بگوییم نادیده گرفته شود. در زمینه میل و هوس، این دانش به عنوان «ارجاع به گذشته» به خود است که به خاطر وی انسان امیال را هدف قرار می دهد. از آنجا که این زمینه لوازمات خود را انحصاراً از آینده اخذ می کند، ویژگی موقتی و فعلی دانش را نادیده می گیرد که قبل از هوس می آید. از نقطه نظر امیال، این دانش به گذشته ارجاع می دهد که از آن خود مفهوم «زندگی شاد» برمی خیزد تا انسان بتواند به آن میل کند و بعد آن را به آینده فراقند.

من فقط می توانم به دنبال چیزی باشم که نسبت به موجودیت آن اطلاع دارم. برای آگوستین این اطلاع در خاطره انسان حفظ شده است، که وی آن را با مقوله رایج خود آگاهی یکی می داند. او می نویسد: «همان طور که ما خاطره را قوه به یاد آوردن چیزهای گذشته می خوانیم، پس بدون هیچ احساس پوچی خاطره را چیزی بدانیم که در زمان حاضر ذهن را قادر می سازد در حضور خود باشد که ممکن است به کمک اندیشه خود بفهمد». ^۱ آگوستین راه یادآوری آنچه را از خاطره ام رفته است با راهی که من می دانم و احتمالاً علاقه یا هوس مرا آنچه من به دنبال آن هستم، همانند می داند. اگر کاملاً فراموش شده باشد، من نخواهم توانست آن را بشناسم. در واقع، من حتی نخواهم فهمید که چیزی را فراموش کرده ام. ^۲ این احتمالاً به سادگی درباره «تصویرهای مادی و جسمانی» فهمیده شود، جایی که فقط کوششی از اراده لازم است تا تصویر شهر کارتاژ [قرطاجنه] را که قبلاً دیده بودم به من بازگرداند. با وجود این، «در واقع این اعجاب آور (میرایله) است که ذهن بتواند در خود چیزی را ببیند که در هیچ جا ندیده است»، مثلاً «معنی عادل بودن چیست». ^۳ به همان شکل، ما که در پی زندگی شاد هستیم، راهی برای شناخت آن نداریم که دانستن کافی برای امکان موجودیت آن چه شکلی است تا آن را آرزو کنیم. روشی که ما درمی یابم زندگی

1. *The Trinity* XIV, 11, 14.

2. *Ibid.*, XI, 7, 12.

3. *Ibid.*, VIII, 6, 9.

شاد چیست شبیه به این است که بدانیم اگر نامیرندگی / جاودانگی با فطرت آدمی ناسازگار بود، چنان حیاتی غیر ممکن می‌شد.^۱ دانش به امکان موجودیت زندگی شاد در آگاهی خالص نسبت به تمام تجربه‌ها داده شده است و آن شناخت زندگی شاد را در هر وقت [نسخه ب: ۰۳۳۱۸۳ - افزوده کوشندگان] که با آن در آینده برخورد می‌کنیم، تضمین می‌کند. برای آگوستین این دانش نسبت به زندگی شاد یک انگاره درونی نیست، بلکه به‌ویژه در خاطره به‌عنوان جایگاه آگاهی انبار شده است. از این رو، این دانش به گذشته ارجاع می‌دهد. وقتی شادی به آینده مطلق فرافکنی شد، با نوعی گذشته مطلق تضمین می‌شود، زیرا دانش آن، که در ما حضور دارد، نمی‌تواند توسط هیچ تجربه‌ای در این دنیا توضیح شود. امکان چنان یادآوری توسط تحلیلی کلان از صورتی که خاطره به‌طور کلی کار می‌کند قابل فهم می‌شود. آگوستین می‌پرسد، چگونه من «زندگی شاد» را به یاد می‌آورم؟ پاسخ وی چنین است:

آیا مانند وضعیتی است که ما شادی را به یاد می‌آوریم؟ احتمالاً چنین باشد، چون حتی وقتی من غمگینم، شادی را به خاطر می‌آورم، درست همان‌طور که وقتی بیچاره‌ام، زندگی شاد را به خاطر می‌آورم. اما هرگز شادی را با احساس جسمی ندیدم، یا نشنیدم، یا بو نکردم، یا مزه نکردم. اما وقتی به وجد آمدم و دانش آن در خاطره‌ام ثبت شد، آن را در ذهن خود تجربه کردم.^۲

از این رو، در فطرت خاطره است که به ورای تجربه‌های حاضر رفته و گذشته را پاس بدارد، همان‌طور که در فطرت آرزو است که به ورای زمان حاضر رفته و به سوی آینده برود. از آنجا که همه انسان‌ها میل دارند شاد باشند و هیچ‌کس نمی‌تواند تظاهر کند که «در آن تجربه ندارد، قابل شناسایی است که هر جا از

1. Ibid., XIII, 8, 11.

[برای اینکه انسانی شاد زندگی کند، باید ابتدا زنده باشد] - افزوده کوشندگان.

2. Confessions X, 21, 30.

زندگی شاد صحبت می‌شود، [زندگی شاد - افزوده آرنت] در خاطره مشاهده شود.^۱ آگوستین در این تحلیل، که استدلال دفاع از تذکار امکان‌پذیری استعلاء تا حدی قرار دارد، بیانی قطعی درباره این شیوه تذکار عرضه می‌کند. زندگی شاد بدون تناسب بیشتر آن برای زمان حاضر، به سادگی و به‌طور خالص به‌عنوان گذشته قابل تذکر نیست. تا جایی که زندگی شاد به‌خاطر می‌آید، جزئی و بخشی از زمان حاضر است و امیال و انتظارات ما را برای آینده برمی‌انگیزد. غرض از یادآوری شادی وقتی غمگین هستیم، این است که درنهایت به بازگشت آن امیدواریم، درست همان‌طور که وقتی در وضعیت شادی هستیم آن را به‌یاد می‌آوریم زیرا عملاً می‌ترسیم غمگینی ممکن است بازگردد. فقط تا جایی که آن را به‌عنوان یک توانش خاص به‌یاد می‌آوریم، «زندگی شاد» به هادی نهایی برای تمام کوشش‌های آدمی تبدیل می‌شود. فقط به دلیل اینکه این فراخوانی باید به ورای زندگی حاضر در این دنیا برود می‌تواند به تضمینی برای آینده‌ای استعلایی تبدیل شود. «پس من در کجا و چه وقت زندگی خود را شاد تجربه کردم که باید آن را فرابخوانم؟» چون هروقت چیزی را به‌یاد می‌آوریم، «آن را چیز جدیدی نمی‌گیریم، بلکه با فراخوانی آن ادعا می‌کنیم که چیزی است که قبلاً گفته شده است». پس وقتی به‌دنبال خداوند یا زندگی شاد هستیم، عملاً «با سرعت خاطره‌ام به جلو می‌روم و آن‌ها را خارج از آن جستجو نمی‌کنم».^۲ کارویژه خاطره این است که گذشته را «حاضر» کند (آن را به‌حضور بخواند) و گذشته را از ویژگی مطلقاً گذشته آن خالی کند. خاطره‌ها گذشته را زنده می‌کنند. پیروزی خاطره این است که در عرضه گذشته و در یک معنا محروم کردن آن از کیفیت قبلی، گذشته را به یک آینده ممکن دگرگون می‌کند. آنچه بوده است

1. Ibid., X, 21, 31.

[آرنت این زیرنویس را در متن اولیه نوشته‌های رساله جا داد - افزوده کوشندگان].

2. Ibid., X, 24, 35.

می‌تواند دوباره باشد - این چیزی است که خاطره ما [نسخه ب: ۰۳۳۱۸۴ -
افزوده کوشندگان] در امید و ترس به ما منتقل می‌کند.

همچنین، از همان ذخیره فراوان، من یکی از تصویرهای چیزها را، خواه چیزهای
باتجربه دانسته‌شده یا از آنان که من نسبت به آنها براساس آنچه تجربه کرده‌ام باور
دارم، با چیزهای گذشته جمع می‌کنم و با آنها درباره اعمال آینده تعمق می‌کنم،
وقایع و امیدها؛ و براساس تمام آنها به وجهی تعمق می‌کنم که گویی حاضر هستند.^۱

این مطلب به‌وضوح نشان می‌دهد که هوس و میل یک مقوله شناور - آزاد
نیست و خودبه‌خود از جایی سربرنمی‌آورند. میل داشتی که ما به نمایش
می‌گذاریم و روابطی که از طریق آن ایجاد می‌کنیم فقط به نظر در قدرت خود
ما قرار دارد. درحقیقت، میل داشتن و رابطه آن متکی به ارجاع از قبل موجودی
است که هدف آن در جهت انحصاری میل نسبت به آینده فراموش شده است.
پس خاطره راه را به یک استعلای گذشته به‌عنوان منبع اصلی برای خود زندگی
شاد باز می‌کند. بنابراین، تلاش برای این زندگی به هوس کردن برای میل به
«بالاترین خوب» نیست. برعکس، «اگر یک روح ضعیف بخواهد شاد باشد،
باید بپرسد از چه جایی یا منبعی یک روح شاد می‌شود».^۲

پس، کل پرسش در این زمینه پیرامون هدف و به طرف کجانی می‌چرخد، بلکه
درباره ریشه و از چه جایی می‌آیم است و نه درباره قوه میل بلکه قوه یادآوری. میل
حقیقتاً در جهت استعلاء و استعلای آینده است زیرا درنهایت بر میل به سوی
یک زندگی شاد استوار است. در یک روش مشابه، از آنجا که به‌خاطر آوردن
دانشی عرضه می‌کند که ضرورتاً در مقابل هر گذشته خاص است، همچنین
جهتش به سوی استعلاء و دگرگونگی استعلانی گذشته است - یعنی به طرف ریشه
موجودیت انسانی در معنای رایج انسانی است. زیرا یادآوری برای آگوستین

1. Ibid., X, 8, 14.

2. Tractates on John's Gospel XXIII, 5.

به خاطر آوردنی بنیانی است، «که مرا از تفرقه و پراکندگی جمع می‌کند». این تذکار صرفاً توسط یک عشق پر از امیال برای بالاترین خوب هدایت نمی‌شود، که خداوند است، بلکه توسط «عشق به عشق جناب‌عالی» هدایت می‌شود، که نه باید و نه می‌تواند موضوع هوس باشد.^۱ جستار برای ریشه با به خاطر آوردن تفرقه و پراکندگی آغاز می‌شود. و «آمور آموریس دنی» [عشق به عشق خداوند]، که در زیر چتر آن به خاطر آوردن کار خود را انجام می‌دهد، فرضش این است که از قبل در پی برقراری یک رابطه با خداوند بوده است که صرفاً «آمور دنی» [عشق به خداوند] و میل و هوس خداوند را داشتن با آن همراه است. به خاطر آوردن گذشته و بیرون کشیدن خود از تفرقه و پراکندگی با «اعتراف کردن» یکی است. و آنچه به فراخواندن، تذکار و اعتراف می‌انجامد میل به «زندگی شاد» نیست. گرچه شادی نیز قابل کشف است و بالاتر از همه در بعد خاطره مقبولیت یافته و تضمین می‌شود. بلکه تلاش برای [رسیدن به] ریشه موجودیت و تلاش برای وجود واحدی است که «مرا ساخته است». از این قوای استعلاء بخش [نسخه ب: ۳۳۱۸۵-۰ افزوده کوشندگان] بینش، که ما با حیوانات به طور مشترک داریم، و به تدریج «به او که مرا ساخته است» استعلاء می‌یابیم، آگوستین در «اردوها و محل‌های خاطره» به آن می‌رسد.^۲ او در آنجا مفهوم «زندگی شاد» را پیدا می‌کند، که در ریشه‌اش و در قاعده جوهر اصلی وجود خودش قرار دارد. معلوم می‌شود که آینده مطلق، گذشته نهایی است و برای رسیدن به آن باید از مسیر یادآوری و تذکار رفت. با فراخوانی یک گذشته که قبل از تمام تجربه‌های ممکن زمینی و ناسوتی انسان حضور است، انسانی که خلق شد خود را وادار نکرد که حدنهایی گذشته خویش را پیدا کند. یعنی «از کجای» خود را. پس اتکای هوس (اپتیتوس) بر آرزوی کلی برای شادبودن شیوه اتکایی اساسی‌تر و عمیق‌تر آدمی را می‌طلبد که میل و هوس وقتی در معنای پدیدارشناسانه خود

1. *Confessions* II, I, 1.2. *Ibid.*, X, 7, 11-8, 12.

عمل می‌کند، هرگز قادر نیست شناسایی کند. فهم این وابستگی و پیامد آن هدف گفتار حاضر است.

این وابستگی از قبل به هوس و میل تا آنجا خود را متحقق می‌کند که به شخص باز می‌گردد و فقط خوبی مطلوب را هدف خود قرار نمی‌دهد. این وابستگی شخص خلق شده به خالق خویش است. اینکه انسان در میل و هوس خود برای شادبودن به مفهومی از شادی متکی است که هرگز در زندگی زمینی نمی‌تواند آن را تجربه کند، و اینکه افزون بر آن چنین مفهومی باید عامل منفرد تعیین‌کننده رفتارش در زندگی زمینی باشد، فقط نشانه‌اش این است که موجودیت انسان از نظر قاعده متکی به چیزی خارج از وضع بشر به وجهی است که ما می‌دانیم و آن را تجربه کرده‌ایم. و از آنجا که مفهوم شادی در درون ما از طریق نوعی آگاهی وجود دارد که با خاطره برابری می‌کند (یعنی، از آنجا که شادی «درونی» نیست بلکه یک انگاره «به‌یادآوردنی» است)، این «وضعیت خارج از انسان» عملاً به معنای قبل از موجودیت انسان است. پس خالق، هم خارج و هم ماقبل انسان است. خالق فقط به سبب خاطره انسان در «درون» انسان است، که به او الهام می‌دهد تا شادی را آرزو کند و همراه با آن موجودیتی را که برای همیشه ادامه دارد: «ای خداوند من، اگر تو در من نبودی، من، من نبودم، من اصلاً موجود نبودم»، که منظور در خاطره من است.^۱

جنابعالی، یا ربی، که برای همیشه زنده‌اید و در شما هیچ چیز نمی‌میرد، چون قبل از آغاز سده‌ها و قبل از هر آن چیزی که بشود «قبل» خواند، جنابعالی هستید... و با جنابعالی مسبب‌های همه چیزهای قابل تغییر و ریشه‌های تغییرناپذیر همه چیزهای تغییرپذیر استوار می‌مانند و [با جنابعالی - افزوده آرنه] دلایل جاودانه و هر آنچه غیرمنطقی و فانی است به زندگی ادامه می‌دهد.^۲

فقط با ارجاع به گذشته از موجودیت میرنده به سوی منبع نامیرنده این

1. Ibid., I, 2, 2.

2. Ibid., I, 6, 9.

موجودیت است که انسان خلق شده تعیین کننده‌هایی برای وجود خود پیدا می‌کند. چون در خالقی که «او را ساخته» است، ضرورتاً «دلیل ساختن انسان» است [نسخه ب: ۰۳۳۱۸۶ - افزوده کوشندگان] و از «عمل خلقت» جان سالم به در می‌برد.^۱ هر عمل خاص عشق معنای خود یا حکمت و جود خود را در عمل با ارجاع به گذشته به ریشه آغاز، دریافت می‌کند، زیرا این جریان که در آن علت‌ها ابدی‌اند (راسیونس سیمپترنه)، «علت» نهایی و نابودشدنی برای تجسم یافتن موجودیت نابودشدنی نهفته است. «پس درحالی که نه همه مخلوقات باید شاد باشند... آن مخلوقی که این توان را دارد، نمی‌تواند به شادی برسد زیرا از هیچ خلق شده است، اما فقط از طریق کسی که از اوست».^۲

مهم است دریابیم که گرچه انسان «از هیچ چیز» ساخته شد، او از هیچ چیز یا هیچ کس نمی‌آید. علت موجودیت انسان وجود واحدی است که [همیشه] «هست». اگر انسان به جایی بازگردد که از آن آمده است، با خالق خود روبه‌رو خواهد شد. اگر از این بازگشت (ردیپه) خودداری کند به غرور (سوپریا) دچار شده است:

نفرین بر آن روحی باد که نمی‌خواهد بازگردد، زیرا به غرور خودداری از برگشت دچار شده است. پس غرور مانع بازگشت روح است... روحی که از خود بیرون رفته بود به بازگشت به خود فراخوانده می‌شود. و به موازات اینکه روح از خود خارج شده باشد، به همان میزان رب خود را رها کرده است.^۳

از آنجا که «بازگشت به خویشین خویش» یک عمل تذکار و فراخوانی است، با بازگشت به خالق هم‌هویت است. انسان خود را با ارتباط با خداوند به‌عنوان سازنده‌اش دوست دارد. همان‌طور که هوس و تلاش برای «زندگی شاد» معنای خود را از خاطره‌ای می‌گیرد که آن را به یاد می‌آورد، هر چند مبهم، از یک

1. *Literal Commentary on Genesis VI, 9, 16.*

2. *The City of God XII, I.*

3. *Sermon 142, 3.*

منطقه مافوق می‌آید، پس مخلوق در مخلوق بودن خود احساس معناداری را از منبعی می‌گیرد که قبل از خلقت وجود داشته است، یعنی از سازنده‌ای که او را ساخته است. منبع و ریشه به‌عنوان خالق ماقبل‌عینیت خلق شده است و همیشه وجود داشته است. از آنجا که مخلوق بدون منبع آن هیچ چیز نیست، رابطه آن با ریشه‌اش همانا اولین عاملی است که آن را به‌عنوان یک واحد آگاه به‌وجود می‌آورد. این واقعیت عینی که انسان خود را نساخته است بلکه خلق شده است دلالت بر این دارد که معنادار بودن موجودیت انسان در خارج از او قرار دارد و پیش‌تر از خلق وی وجود داشته است. خلقت داشتن (کرِ آتوم) سه معنایش این است که وجود و موجود یکی نیستند. «وجود اعظم» (سومِه) سه که به انسان توسط خلق وی، وجود اعطا می‌کند همچنین «وجود اولیه» (پریمیتوس) سه است، به این معنا که در مقایسه با همه چیز که ثانوی و اشتقاقی است، اولین است.^۱ پس «بازگشت به خداوند» عملاً تنها راهی است که یک مخلوق می‌تواند «به خویشتن خویش بازگردد». «چون اگر شخص آرزوی بیشتر و بیشتر بودن داشته باشد، شخص به آنچه در بالاترین درجه است نزدیک می‌شود». ^۲ به بیان دیگر، خواهید دید که هرچه کمتر به آن چیزی نزدیک شوید که در بالاترین سطح و درجه است، بیچاره‌تر خواهید بود. و شما ممکن است باور کنید که اگر حواستان پرت شده و آن را در بهترین سطح است نمی‌بینید بهتر این است که اصلاً نباشید تا در وضعیت بیچارگی باشید. [نسخه ب: ۰۳۳۱۸۷ - افزوده کوشندگان] با وجود این، شما میل به بودن دارید، زیرا شما از کسی آمده‌اید که در بالاترین سطح و درجه است.^۳

تفاوت بین «نوع موجودات منطقی‌میرنده» و دیگر چیزهای مخلوق، مانند «ددان، درختان، سنگ‌ها» این است که قبلی‌ها از آگاهی و به‌همان دلیل از

1. *The Way of Life of the Manichaeans II, I, I.*

2. *The Free Choice of the Will III, 7, 71.*

3. *Ibid., III, 7, 70; III, 7, 20.*

خاطره برخوردارند و از این رو می‌توانند به منشأ خود بازگردند.^۱ فقط تا جایی این بازمتصل شدن برقرار می‌شود که بتوانیم بگوییم یک چیز مخلوق حقیقتاً موجودیت دارد. بدون آن، موجودیت انسان مانند موجودیت دنیا کاملاً نابودشدنی است. برای آگوستین این یک جریان است که «وجود» حقیقی و [چیزهای] نابودشدنی متناقض یکدیگر هستند.^۲ از این رو، آگوستین می‌نویسد: «انسان تا زمانی چیزی است که به کسی که انسان را ساخته است وفادار می‌ماند، زیرا اگر انسان خود را از خداوند جدا کند، هیچ چیز نیست».^۳ این اتصال مقوله اراده و تصمیم آزاد نیست؛ بلکه این بیان اتکایی است که در واقعیت خلقت ذاتی قرار دارد. میل و هوس نیز انسان را وابسته می‌کند (نک به؛ بخش اول، گفتار دوم). شخص به عینیت مطلوب وابسته می‌شود. با وجود این، این وابستگی از یک ناپسندگی خاص در زندگی برمی‌خیزد و همیشه توسط آینده تعیین می‌شود، که از آن انتظار «خوبی» یا «شر» در امید یا ترس انتظار می‌رود. در تقابل با این، اتکا انسان بر این انتظار تکیه ندارد و هدفش چیزی نیست، بلکه به طور انحصاری به یادآوری و ارجاع به گذشته متکی است.

به بیان دیگر، واقعیت تعیین‌کننده برای تحقق بخشیدن به انسان به عنوان یک وجود آگاه، یعنی یادآوری اینکه «وجود» تولد یا «زایش» است، این واقعیت است که ما از طریق تولد به دنیا وارد شدیم، واقعیت تعیین‌کننده برای مشخص کردن انسان به عنوان یک وجود هوس‌آلود مرگ یا میرندگی بود؛ این واقعیت است که ما دنیا را در مرگ ترک خواهیم کرد. ترس از مرگ و ناپسندگی زندگی چشمه‌های میل و هوسند. در مقابل، شاکر بودن برای اینکه اصلاً به انسان زندگی داده شده چشمه یادآوردی است، زیرا یک زندگی حتی در بیچارگی نیز گرمی است:

1. *The City of God* XII, I.

2. *The Way of Life of the Manichaeans* II, I, I; *The Nature of Good* 19.

3. *Commentaries on the Psalms* Lxxv, 8.

«حالا که شما بیچاره هستید هنوز نمی‌خواهید بمیرید اگر نه به‌هیچ‌دلیلی جز اینکه می‌خواهید باشید». آنچه درنهایت ترس از مرگ را از بین می‌برد امید و میل نیست، بلکه یادآوری و شاکر بودن است: «برای این سپاسگزار باش که می‌خواهی همان‌طور که هستی باشی، زیرا ممکن است تو را از موجودیتی که نمی‌خواهی باشی نجات دهد. چون میل دارید که باشید، اما میل ندارید که بیچاره باشید». ^۱ این اراده به بودن در تمام شرایط نشانه بارز وابستگی انسان به منبع دگرگونی استعلانی ریشه موجودیت خویش است. برعکس میل به «بالا‌ترین خوبی»، اگر دقیق صحبت کنیم، به اتصال به اراده اتکاء ندارد، بلکه ویژگی خودبه‌خودی وضع بشر در معنای مصطلح است. تعمقات آگوستین درباره موجودیت انسان در زمینه خالق - مخلوق [نسخه ب: ۳۳۱۸۸۰ - افزوده کوشندگان] مستقیماً از تعلیمات یهودی - مسیحی می‌آید و به‌وضوح از دغدغه‌های عموماً رایج و عرفی اصیل‌تر است؛ دغدغه‌هایی که بز میل و ترس تمرکز دارند که در بخش اول، گفتار اول از آن‌ها بحث کردیم.

هر آنچه خلق شده است موجودیشان در یک وضعیت شدن است: «آسمان‌ها و زمین مدعی‌اند که آن‌ها شده‌اند، زیرا متحول و دگرگون می‌شوند». از آنجا که فعل «فیه‌ری» (شدن) صورت انفعالی از فعل «فاچره» (ساختن) است، شدن و ساخته شدن برای آگوستین هم‌هویت هستند. در مقابل، خالق «حقیقتاً هست زیرا او بدون تغییر‌پذیری باقی می‌ماند». ^۲ قاعدتاً از نظر اصول، خالق قبل از هر چیز دیگر (آنته اومینا) است. هیچ چیز «در وی در حال شدن نیست» و همه چیز تا زمانی که آن‌ها در وی هستند «ابدی هستند». ^۳ فقط چیزهایی که در وجه شدن هستند، نشان از چیزی دارند که بر موجودیت خود تقدم دارد و قبل از آن قرار دارند: زیرا «هر آنچه که وجود پیدا کرده است و ضمناً در درون خود چیزی

1. *The Free Choice of the Will* III, 6, 64.2. *Confessions* XI, 4, 6; VII, 11, 17.3. *The Free Choice of the Will* III, 3, 24.

ندارد که قبلاً آنجا نبوده باشد.^۱ از زمانی که چیزهای خلق شده موجودیت پیدا کرده‌اند، در وضعیت تحول و دگرگونی هستند. موجودیت پیدا کردن آن‌ها اولین تغییر بود، شیوه وجودی آن‌ها نه وجود است و نه نا-وجود، بلکه چیزی است بین این دو. آن‌ها صرفاً وجود ندارند، بلکه فقط در رابطه با یک چیز دیگر وجود دارند: «در حالی که [خداوند - افزوده آرت] در خود باقی می‌ماند، هر آنچه بیرون از وی قرار دارد باید به خود او بازگردد». ما دیدیم این ظرفیتی است که فقط نوع بشر از آن برخوردار است، «به این دلیل که هر مخلوقی محدودیت و غایت [تر مینوس - افزوده آرت] فطری در درون خود دارد و وجودی نیست که خداوند هست». ^۲ خداوند «وجودی» تغییر، تحول و دگرگون‌پذیر نیست. از این رو، انسان با «وجود» مرتبط خلق شده است، که عیناً متضاد با شیوه موجودیت خودش است. با وجود این، انسان در این مخالفت با خود است که وجود خویشتمن خود را پیدا می‌کند، به وجهی که کل چیزهای نابودی‌پذیر «وجود واقعی» خویش یا در مفهومی طرح «انگاره» نظام کل (سیمپیترا تاسیو) است. وقتی زندگی در [چارچوب] این تغییرپذیری به عنوان موجودیت پیدا کردن و گذر کردن دیده شود، و بنابراین نه کاملاً وجود و نه کاملاً نا-وجود، پس در شیوه روابطی موجودیت دارد. در این معنا، زندگی انسانی «وجودی» را که از آن می‌آید در خود نخواهد داشت، زیرا وجود «نمی‌تواند از چیزی حاصل شود که ناقص است»، و شامل آن هیچ چیزی نیست که از آن ساخته شده است. ^۳ با وجود این، از آنجا که حتی تغییرپذیری فقط می‌تواند در ارتباط با یک وجود نامتغیر موجودیت پیدا کند («بدون یک کالای تغییرناپذیر کالاهای تغییرپذیر وجود نخواهند داشت»);^۴ زندگی انسانی در ارتباط داشتنی با «وجود» موجودیت پیدا می‌کند. از وقتی حیات آدمی به موجودیت دعوت شد، دیگر نمی‌تواند به هیچ بودن

1. *Confessions* XI, 4, 6.2. *Literal Commentary on Genesis* VI, 18, 34.3. *The City of God* XII, 8.4. *The Trinity* VIII, 3, 5.

تبدیل شود. [نسخه ب: ۰۳۳۱۸۹ - افزوده کوشندگان] «انسانی که از بالاترین خوب بازمی‌گردد کیفیت یک ذهن خوب را از دست می‌دهد، اما نه کیفیت یک ذهن را».^۱ با وجود این، صرف‌نظر از درجه وفاداری به بالاترین خوب، هرگز نخواهد توانست وجود حقیقی بشود: یعنی ابدی، غیرقابل تغییر یا خودبسنده شود.^۲ دقیق‌تر بگوییم؛ موجودیت انسان اصلاً هستی ندارد، که البته معنایش این نیست که او هیچ چیز «است». درست این است که موجودیت انسان شامل عمل و رفتار به انواع مختلف همیشه در حال حرکت است، و بنابراین به وجهی با ابدیت «ماندگار درونی خودش» (پرمانه‌ری این سه) در مخالفت است.^۳ هر آنچه خلق شده است در تصویر زندگی انسانی دیده می‌شود، که از هیچ چیز می‌آید و به هیچ چیز می‌رود. تا جایی که حتی این شیوه موجودیت شکننده هیچ چیز نیست، در رابطه با ریشه خویش موجودیت دارد. این ویژگی خاص زندگی انسانی است که می‌تواند خود را با این ارجاع تطبیق دهد و آگاهانه در محبت به آن متصل شود (نک به؛ بخش اول، گفتار دوم). با وجود این، ارجاع قاعدتاً متکی به آن چیزی نیست که انسان در محبت یا در اشتیاق انجام می‌دهد یا در انجام آن شکست می‌خورد؛ این همان عنصر تشکیل دهنده موجودیت انسان است و نسبت به رفتار آدمی بی‌تفاوت است.

مرتبط بودن موجودیت آدمی در تقلید تحقق پیدا می‌کند. ابتکار کردن، و همچنین بازگشت به ریشه آدمی یک ویژگی کلی از موجودیت انسان است قبل از اینکه به عنوان یک روش آگاهانه مورد قبول واقع شود. حتی شرارت

1. Ibid.

2. *Confessions* VII, 11, 17.

[من چیزهای دیگری پایین‌تر از جنابعالی دیده‌ام، و متوجه شدم که آن‌ها به‌طور کلی موجود یا ناموجود نیستند. آن‌ها هستند زیرا از جنابعالی هستند؛ آن‌ها نیستند زیرا آن‌ها چیزی نیستند که جنابعالی هستید - افزوده کوشندگان].

3. *The Way of Life of the Manichaeans* II, 6, 8.

نمی‌توانست بدون ارتباط با «وجود اکبر» موجودیت داشته باشد و از آن تقلید کند. «تمام کسانی که از شما [خداوند] روگردانده‌اند و خود را در مقابل شما بزرگ تصور کرده‌اند از شما به صورت وارونه تقلید می‌کنند. اما آن‌ها در چنان تقلیدی از شما ثابت می‌کنند که جنابعالی خالق کل طبیعت هستید». آیا حتی غرور (سوپریا)، که ام‌الردایل است زیرا می‌خواهد به جای در خدمت خداوند بودن از او تقلید کند، «بالایی وی را تقلید نمی‌کند»؟ چون این تقلید از خداوند «عملی انحرافی» نیست زیرا عملاً می‌خواهد جایی باشد که خداوند قرار دارد، یعنی «کسی که بالاتر از همه است»^۱.

ممکن است چنان انحرافی از چیزی برخیزد که انسان از آن ساخته شده است. با وجود این، برای آگوستین این نوعی انحراف در وجود است، و نه فروافتادن در هیچ چیز، یعنی شکل‌دهنده به رذیلت و گناه، گرچه گاه اعمال شیطانی را چیزهایی می‌داند که به هیچ‌بودن نزدیک (اپُرُوپینکاره نی هیلو) می‌شود. «انسان تا آنجا پیش نمی‌رود که کاملاً هیچ بشود... اما به هیچ نزدیک می‌شود»^۲. رفتار انسانی، در مخالفت با بالاترین وجود که در آن بودن یا عمل کردن با سادگی و وحدانیت همراه می‌شود، و این در سراسر جریان خود با تقلید انجام می‌شود.

وجود همانا چیزی جز وحدانیت نیست. از این‌رو، تا جایی که برخی چیزها [نسخه ب: ۰۳۳۱۹۰ - افزوده کوشندگان] به وحدانیت می‌رسند، تا جایی که این اتفاق می‌افتد... برای چیزهای ساده در درون خودشان است. با وجود این، آنان که ساده نیستند وحدانیت را از طریق هماهنگی با بخش‌های خود تقلید می‌کنند و این‌ها تا جایی خارج می‌شوند که آن را با موفقیت انجام می‌دهند.^۳

به‌طور خلاصه، تقلید اولین ساختار در میان ساختارهای اصلی است که بر رفتار آدمی حاکم است، پس آنچه که ظاهراً کنار گذاشتن است باید به‌عنوان

1. *Confessions* II, 6,14; II, 6, 13.

2. *The City of God* XIV, 13.

3. *The Way of Life of the Manichaeans* II, 6,8.

وارونگی صرف فهمیده شود. دوم، تقلید می‌تواند به‌صراحت از طریق عشق تحقق یابد: «آن‌ها توسط باورمندی عشق ورزیدند؛ آن‌ها با عشق ورزیدن تقلید کردند»^۱.

فقط نابودی‌پذیری نیست بلکه موقتی بودن هم علامت و نشانه مخلوق بودن همه چیزهاست. فقط انسان‌ها که می‌دانند زاده شده و خواهند مرد، این موقتی بودن را در موجودیت صرف خود متحقق می‌کنند. خداوند همیشه بوده، هست و خواهد بود؛ درحالی‌که «ما نبوده‌ایم، نیستیم» و نخواهیم بود.^۲ دیگر چیزها یک‌بار موجود بودند، اما حالا نیستند؛ یا آن‌ها موجودیت خواهند داشت، اما قبلاً نبودند و حالا نیز موجودیت ندارند. در تمام این موارد، جوهر قبل از موجودیت می‌آید: «چون جوهر (راتسیو) که به‌عنوان چیزی خلق شده برقرار شده، مقدم است در کلام خداوند و مخلوقی که برقرار شده است».^۳ از آنجا که کل خلقت چیزی جز قبلاً نبوده نیست، پس آغازی داشته است. و هر آنچه آغاز می‌شود در شیوه «شدن» موجودیت پیدا می‌کند. بدان‌وسیله، کل خلقت همیشه موضوع دگرگونگی‌پذیری است. همیشه آنچه بوده است نبود، اما چنان شد.

آگوستین بین ابتدا/ازل دنیا و آغاز زمان تمایز می‌گذارد که هر دو قبل از انسان و آغاز انسان موجودیت داشته‌اند. او قبلی را «پرینچیپوم» [ابتدا/ازل] و دومی را «اینیتیوم» [آغاز/ابتکار] می‌خواند. «این پرینچیپوم» [از آغاز] به خلقت کیهان اشاره و دلالت می‌کند - «در ابتدا، خداوند آسمان‌ها و زمین را آفرید» (سفر پیدایش، ۱: ۱). اما، «اینیتیوم» به آغاز «ارواح» اشاره و دلالت دارد، منظور نه فقط مخلوقات زنده بلکه شامل انسان نیز هست. آگوستین می‌نویسد: «این آغاز قبلاً به‌هیچ‌وجه موجودیت نداشت. برای اینکه چنان آغازی موجودیت

1. *Commentary on Paul's Epistle to the Galatians*, chap. 24.

2. *Homilies on the First Epistle of John* I, 5.

3. *Literal Commentary on Genesis* II, 8, 17.

پیدا کند، انسان خلق شد که قبل از وی کسی نبود». افزون بر آن، انسان در زمان خلق شد، اما خود زمان همزمان با دنیا آفریده شد، یعنی همراه با حرکت و تغییر. نه فقط زمان بدون موجودیت «کسی که به دلیل حرکت‌های او زمان قادر به گذر شد» غیرقابل تصور است و البته حرکت بدون مفهوم گذر زمان غیرقابل تصور است.^۱ در عین حال، آغازی که با خلقت انسان حادث شد، زمان و کیهان آفریده شده را به عنوان یک کلیت از چرخش ابدی به وجهی بی‌هدف و بدون اینکه هیچ اتفاقی بیفتد، بازداشت. به همین دلیل، در یک معنا به خاطر «ناویتاس» [نوینی، تازگی] بود که انسان خلق شد. از آنجا که انسان می‌تواند نسبت به «آغاز» یا پیدایش خود آگاه باشد و آن را به خاطر بسپارد، قادر است به عنوان آغازگر عمل کند و در سرگذشت بشریت از نو بازیگر باشد.^۲

هر آنچه ابتکاری است، در این معنا که یک داستان تازه آغازی دارد (یعنی «اینیتیوم» و نه «پرینچیپوم» [ابتدا/ ازل])، نیز می‌بایست پایانی داشته باشد و بنابراین [نسخه ب: ۰۳۳۱۹۱- افزوده کوشندگان] حقیقتاً نمی‌تواند صرفاً «باشد». کسی که «هست و حقیقتاً هست... بدون ابتکار (اینیتیوم) و بی‌آغاز و بی‌پایان است».^۳ برعکس، انسان «در آن واحد در زندگی و همچنین در مرگ هست؛ یعنی در زندگی تا وقتی که زندگی از وی کاملاً گرفته می‌شود، و البته در

1. *The City of God* XII, 21; XI, 6.

۲. آرنت در این بخش مهم‌ترین فهمی را که نسبت به دو دنیای «وجود و موجود» پیدا کرده است بیان می‌دارد که بعداً رد پای آن را در تمام آثارش می‌توان دید. اگر انسان آفریده نمی‌شد دایره کون و مکان در چرخه «بی‌آغازی و بی‌پایانی» باقی می‌ماند. آفرینش انسان بود که وقتی به بیان حافظ «تجلی» پیدا کرد، «آتش به همه عالم زد» (غزل ۱۵۲). با تولد هر انسانی دنیایی تازه امکان موجودیت پیدا می‌کند، آغازی تازه و دنیای تازه و نو. افزون بر آن، آرنت در همین چند سطر مواد خام بنای اندیشه‌اش را که به گمان نگارنده «زایش، آغازگری، بازیگری، و وجود ناخودبین» برخی از مقولات اصلی آن است، به تصویر کشیده است، ف-ر.

3. *Commentaries on the Psalms* 134, 6.

مرگ که از طریق آن حتی او زمانی می‌میرد که زندگی از وی گرفته می‌شود.^۱ پایان وی در درون وی از همان ابتدا به کار آغاز می‌کند. درحالی‌که این زندگی که به مرگ نزدیک می‌شود در آن واحد هم هست و هم نیست، همچنین منبع آن «وجود» ابدی است. اگر از نقطه‌نظر زندگی آدمی دیده شود، این «وجود» ویژگی شاخصش این است که قبل از آغاز زندگی بوده است، وقتی زندگی بگذرد خواهد بود و بنابراین در جلوی آن در آینده قرار دارد. «وجود» با زندگی آدمی به‌عنوان آن چیزی مربوط می‌شود که از آن می‌آید و به‌سوی آن می‌رود، و بنابراین در معنای دو لایه گذشته و آینده «قبل» (آته) از انسان قرار دارد.

از طریق یادآوری [ذکر] است که انسان این دولاپی را «مقابل» موجودیت خود کشف می‌کند. همان‌طور که دیدیم، (نک به؛ بخش اول، گفتار اول)، خاطره همانا کارویژه‌اش فراخوانی گذشته و تبدیل مجدد آن به حال در ذهن است. در روند این نمایاندن، گذشته نه فقط در میان چیزهای دیگر که حضور دارند جای آن را می‌گیرد، بلکه به امکانات آینده متحول می‌شود. با به‌خاطر آوردن شادی گذشته، ما امیدواریم که [همان وضعیت] در آینده بازگردد؛ درست همان‌طور که یادآوری گذشته غمبار در درون، ترس از مصیبت قریب‌الوقوع را متبادر می‌کند. به این دلیل است که بازگشت به ریشه خود (ردپه آد کریاتورم) در عین حال می‌تواند به منزله ارجاع قابل‌انتظاری نسبت به پایان شخص (سه رفه آد فینم) فهمیده شود. تا وقتی که آغاز و پایان هم‌زمان روی ندهند، دولاپی «قبل» معنای مناسب خود را به‌دست نمی‌آورد. برای شخصی که به گذشته کامل بازمی‌گردد، خالق که او را ساخته است، او - از چه جایی - آمده است، خود را هم‌هویت با او - به طرف کجا - می‌رود، نشان می‌دهد. از این‌رو، ابدیت تعمق‌شده وجود آغاز و پایان وجود را در چارچوب ارجاع دنیایی خلقت به

1. *The City of God* XIII, 10.

[آرنت زیرنویسی را که در دستنویس اول رساله بود حذف کرده است - افزوده کوشندگان].

موجودیت خود قابل جابه‌جایی می‌کند. از آنجا که وجود «تغییرناپذیر است»، در آن واحد، حد نهایی برای گذشته بسیار دور و آینده بی‌نهایت دور هم هست. هویت انفرادی خالق برای همیشه یکسان می‌ماند، مستقل از مخلوقاتش و هر آنچه در بین آن‌ها اتفاق می‌افتد. ابدیت او از شیوه‌های دنیای فانی متفاوت نیست، البته اگر دقیق بگویم، بی‌زمان است. حتی این «عملیات» نمی‌تواند با «فطرت‌های زمان» به‌طور دنیایی و فانی فهمیده شود، جز اینکه انسان ممکن است بگوید که آن‌ها همه «به‌طور هم‌زمان (سیمول)» اتفاق می‌افتند.^۱

تصویر دنیایی از نا-زمان که همانا ابدیت است، همان زمان حاضر است، «امروز» جاودانه و این زمان حاضر همراه می‌شوند، البته با گذشته مطلق و همچنین است آینده مطلق. با وجود این، انسانی که موجودیت وی در سه زمان مختلف از وقت تعیین می‌شود و توسط این واقعیت که موجودیت (فیه‌ری) پیدا کردن وی فقط می‌تواند این امتداد دنیایی [نسخه ب: ۰۳۳۱۹۲- افزوده کوشندگان] را از طریق خاطره و انتظار به اتحاد مجدد برساند. با این کار، او همچنین موجودیت خود را در یک کلیت متحد می‌کند، که در غیر این صورت چیزی جز تکرارهای متداوم نیست. از طریق این تمرکز ذهنی است که وی از «حواس‌پرتی» نجات می‌یابد، یعنی از گم‌شدن در لحظه‌های پیاپی نجات می‌دهد، انسان را به «امروز» جاودانه، یعنی حاضر مطلق ابدیت نزدیک می‌کند. این واقعیت که گذشته برای همیشه گم نشده است و اینکه به‌خاطر آوردن می‌تواند آن را به زمان حاضر بیاورد چیزی است که قدرت عظیم (ویس) خاطره را باعث می‌شود.^۲ از آنجا که انتظارات و امیال ما به‌وسیله چیزی که ما به‌یادمی‌آوریم برانگیخته و با دانش قبلی هدایت می‌شود، خاطره است و نه انتظارات (مثلاً

1. *Literal Commentary on Genesis V; 12.*

[آرنت این زیرنویس را حذف کرده بود - افزوده کوشندگان].

2. *Confessions X, 17, 26; X, 8, 14.*

انتظار مرگ در رهیافت هایدگری^۱ که وحدانیت و کمال به موجودیت انسان می‌دهد. در ساختن و حفظ زمان حاضر، گذشته و آینده هر دو، یعنی، خاطره و انتظاراتی که از آن‌ها مشتق می‌شود، در زمان حال است که باهم مواجه شده و موجودیت انسان را تعیین می‌کند. این امکان انسانی به آدمی نقش‌اش را در وجودی «دگرگونی‌ناپذیر» وامی‌گذارد؛ دورترین گذشته و دورترین آینده نه فقط اگر به طور عینی بگوییم، واحد دو لایه‌ای «قبل» از زندگی انسانی هستند، بلکه در واقع در حالی که انسان هنوز زنده است تحقق پیدا می‌کنند. فقط انسان و نه هیچ موجود فانی دیگر، در جهت ریشه‌نهایی خویش حرکت می‌کند، در حالی که به سوی حد و مرز نهایی مرگ زندگی می‌کند. از آنجا که انسان می‌تواند از طریق به‌خاطر آوردن و در حال انتظار بودن، تمامی زندگی خود را در زمان حال متمرکز کند، قادر است در ابدیت، در این زندگی که برای همیشه حیات دارد، نامتغیر و از فطرت دائمی برخوردار است، زندگی کند و در این زندگی حتی «خوشحال» باشد. زیرا «آن خوشحالی که به وسیله آن روح خوشحال می‌شود به دست نمی‌آید مگر از طریق مشارکت در این زندگی که برای همیشه زندگی می‌شود، غیر قابل تغییر است و از محتوای ابدی درست شده است؛ یعنی در آن زندگی که خداوند است»^۲. عرضه گذشته و آینده که در آن هر دو برخورد می‌کنند، زمان و انقیاد انسان به آن را از بین می‌برد.

خلاصه کنم: انسان جستار برای خویشتن را با این ادعا آغازی می‌کند - «من به پرسشی برای خویش تبدیل شدم»^۳. این جستار برای وجود خود، برآمده از این است که موجودی با خاطره آفریده شده و به وی می‌گوید که او خود را به وجود نیاورده است. از این رو، جستار وجود خویش عملاً جستار برای ریشه

1. Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper and Row, 1962), 279-304, sect. 46-52.

2. *Tractates on John's Gospel* XXIII, 5.

3. *Confessions* X, 33, 50.

خویش است - برای خالق مخلوقات. در این جستار، که در خاطره صورت می‌گیرد، گذشته به حال وارد می‌شود و عطش برای بازگشت به ریشه گذشته به اشتیاقی در حال انتظار برای آینده‌ای تبدیل می‌شود که ریشه را مجدداً در اختیار می‌گذارد. به بیان دیگر، به دلیل جستار آدمی برای وجود خویش، آغاز و پایان زندگی وی از قابلیت جابه‌جا شدن برخوردار می‌شود.

پدیده قابلیت جابه‌جایی آغاز و پایان زندگی در آدمی سه پرسش را باعث می‌شود. [نسخه ب: ۰۳۳۱۹۳ - افزوده کوشندگان]. اول، مفهوم آگوستین از عالم وجود چیست، که براساس آن او «حقیقت وجودی» (وره إسه) انسان را به‌عنوان در برگیرنده تمامیت آنچه به انسان به‌عنوان مقوله دولایه‌ای «قبل» و مربوط به گذشته و آینده مطلق ظاهر می‌شود؟ دوم، چه وجهی از زندگی فانی در این دنیا آدمی را از طریق «بازگشت به خویش» (ردیره آد سی) قادر می‌سازد چیزی را کشف کند که به هیچ‌وجه نمی‌تواند در آن تجربه کند؟ زیرا «وجود حقیقی» انسان خلق شده هرگز در زندگی فانی دنیایی ماندگار نیست. وجود حقیقی وی از نظر اصول ماقبل این دنیاست و منبع خلقتی است که خود او بدان تعلق ندارد. سوم، چه نوع دنیایی است که انسان خلق شده زاده می‌شود و هم به آن تعلق دارد و هم تعلق ندارد؟

در اندیشه آگوستین، اولین پرسش و دو پرسش آخر به‌صورت کاملاً متفاوت پاسخ داده می‌شوند و تا حدودی نفی‌کننده یکدیگرند. فهم آگوستین از وجود از مفهوم یونانی آن می‌آید که وجود را با ماندگاری و بودن نامحدود هم‌هویت می‌گیرد، «زیرا منظور از وجود چیزی است که باقی می‌ماند».^۱ «وجود»، همان‌طور که خواهیم دید چیزی جز ساختار جاودانی کیهان نیست. برعکس، فهم آگوستین

1. *The Way of Life of the Manichaeans* II, 6, 8:

«به دلیل فساد، همه چیز از آنچه هست نابود می‌شود و به عرصه غیردائمی آورده می‌شود، به عرصه غیر - وجود، زیرا پیامد وجود دائمی بودن است».

از دنیا با تعلیمات مسیحی هدایت می‌شود که تمام موجودیت‌های دنیایی را خلق شده تصور می‌کند، و بدان وسیله دقیقاً ماندگاری آن‌ها را انکار می‌کند. آگوستین همچنین با تمایز ویژه مسیحی بین دنیا و کیهان رهنمود می‌شود، و دنیا در آن دنیای انسانی فهمیده می‌شود که از انسان‌ها ساخته شده است.^۱ مشکل زیر از این دو مفروض متفاوت برمی‌خیزد: از یک سو، جستار آدمی برای وجود توسط ساختار کیهان در کلیت آن پاسخ داده می‌شود، که انسان جزئی از آن است. از سوی دیگر، در بینش مسیحی، با گفتن اینکه «من به پرستی برای خویش تبدیل شدم»، انسان از خود در موقعیت دنیایی [این را] می‌پرسد زیرا برای «وجود حقیقی» جستار می‌کند. کار ما این است که نشان دهیم چگونه تعریف آگوستین از خالق و از ابدیت به‌عنوان مقولهٔ دولایه‌ای «قبل»، از این دو نیت برخاست که او می‌بایست مخالفت فطری‌اش را سازش دهد. تعجب ندارد، که ما در یابیم رابطهٔ خالق - مخلوق در جهان بینی مسیحی بسیار مهم و تعیین‌کننده است. با وجود این، این دلیل نمی‌شود که بدهی آگوستین به فلسفه یونان را نادیده بگیریم، که علنی‌ترین مظهر آن در مفهوم وی از کیهان منعکس است. افزون بر آن، فقط با منحرف کردن زمینهٔ مفهومی مسیحیت است که آگوستین می‌تواند به مفهوم دولایه‌ای «قبل» برسد.

بر اساس سنت فلسفی یونان آن‌طور که آگوستین می‌شناخت، وجود به معنای تمامیت کیهان بود زیرا برای همیشه عیناً یکسان می‌ماند، صرف‌نظر از اینکه بخش‌هایی از آن گوناگونی داشته باشد. [نسخهٔ ب: ۰۳۳۱۹۴ - افزودهٔ کوشندگان] هر بخش از کیهان تا جایی هست که بخشی از وجود است، در کل، در جای مناسب خود مشارکت دارد، و «هر بخشی که با کلیت خاص خود هماهنگ نباشد بی‌درکجا خواهد بود». کار ویژهٔ بخش‌هاست که کل را در حرکت (آگره)

1. See Rudolf Bultmann, "Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums," *Zwischen den Zeiten* 1 (1928).

نگاه می‌دارد، و آن‌ها این کارویژه را از طریق «گذرکردن و موفق‌شدن» انجام می‌دهند، از طریق رشد و نابودی انجام می‌دهند، به وجهی که بخش‌ها هرگز به‌طور همزمان موجودیت ندارند.^۱ همان‌طور که «به‌وضوح یک خانهٔ عظیم، به‌معنای [مقولۀ] عظمت نیست» بلکه عظمت خود را از طریق مشارکت در عظمت می‌گیرد، که باید قبل از تمام چیزهایی باشد که ما عظیم می‌خوانیم، به‌همان شکل کلیت کیهان که «وجود» است، «از قبل و بسیار برتر» از همهٔ چیزهایی است که فقط به این دلیل وجود پیدا می‌کنند که [در کل] مشارکت دارند.^۲ مطمئناً، کیهان وقتی به‌عنوان خلقت خداوند دیده شود باید به‌عنوان چیزی فهمیده شود که تمام چیزها را در آن واحد شامل است، زیرا «خداوند همه‌چیز را در آن واحد خلق کرد»، و آن‌ها به وجهی پنهان موجودیت دارند «درست مانند تمام چیزهایی که به‌وقت خود بدون اینکه دیده شوند در درون بذرها و [در یک معنا] همزمان رشد کرده و درخت می‌شوند» و با کلیت خلقت همراهند.^۳ با وجود این، بخش‌ها که خود موجودیت می‌یابند و از بین می‌روند، از این همزمان بودن آگاهی ندارند. از آنجا که انسان‌ها خود بخشی از کل هستند، دقیقاً به این دلیل نمی‌توانند هرگز آن را ببینند: «هرجا که برای مشاهده آن می‌روی، فقط بخش‌ها را می‌بینی.»^۴ «خودمان، به‌دلیل میرندگی که داریم، در بستر یک بخش [از نظم کیهان] تخته‌بند هستیم و نمی‌توانیم کیهانی را تصور کنیم که بخش‌هایی مخالف ما به‌طور مناسب و محترم در جای خود قرار دارند.»^۵ برای آگوستین، تنش فانی بخش‌ها از این همزمانی غیرقابل‌تصور برمی‌خیزد. در این زمینه، هنجار/اخلاق انسان چیزی بیش از یک مورد خاص موقتی بودن بخش‌های کیهان نیست. در این راه، موقتی بودن براساس بی‌ثباتی و زودگذری

1. *Confessions* III, 8, 15; IV, 10, 15.

2. *The Trinity* V, 10, 11.

3. *Literal Commentary on Genesis* V, 23,45.

4. *Sermon* 117,5.

5. *The City of God* XII, 4.

انسان نیست، بلکه در رابطه فطری بین بخش‌ها و کل است. زمان وجود دارد زیرا، برای یک بخش همزمانی خود را در نقاب توالی نشان می‌دهد. «سیمول»، یا «تماماً یکباره» بودنِ ابدیت، به صورت توالی برای تمام چیزهایی که ابدی نیستند دگرگون می‌شود. با وجود این، ابدیت ساختار اساسی کل است، یعنی، کیهان به تمامی. زیرا گرچه کیهان خلق شده و آغازی داشته است و به آن دلیل باید همچنین زوال گیرد و به پایانی برسد، اما آگوستین به هیچ وجه مطمئن نیست که «نابودی کامل» هرگز اتفاق بیفتد. آگوستین از پل گفت آورد می‌کند (اول قرن‌تین ۷: ۳۱-۳۲): فقط [نسخه ب: ۳۳۱۹۵-۰. افزوده کوشندگان] «شکل و شمایل این دنیا»، یعنی به وجهی که بر ما ظاهر می‌شود «از بین می‌رود و نه [فطرت] طبیعت». ^۱ به بیان دیگر، آنچه مستقلاً از بخش‌های آمدنی و رفتی ماندگار است کلیت غیرقابل نابودی و هماهنگ است که در آن بخش‌ها جای خود را دارند. اگر توالی شیوه‌ای است که در آن کلیت برای بخش‌ها ظاهر می‌شود، زمان شیوه‌ای است که در آن، انسان آن را می‌فهمد. آگوستین می‌نویسد: «آن‌ها می‌کوشند به چیزهای برسند، اما قلب آن‌ها در میان چیزهای درحال تغییر گذشته و آینده پرپر می‌زند و قلبشان کماکان سرگردان است. چه کسی آن [قلب - افزوده آرنت] را در اختیار می‌گیرد و مهار می‌کند تا برای مدتی استوار بماند، و برای چندی شکوه ابدیت را تصاحب کند و برای همیشه به سکون برسد، و این را با زمان‌هایی مقایسه کنید که هرگز آرامش ندارد، و ببینید که اصلاً قابل قیاس نیستند؟ اجازه بدهید [که قلب - افزوده آرنت] ببیند که طولی نمی‌کشد که از حرکت‌های گذرای بسیاری تشکیل شود که نمی‌توانند خود را تماماً و یکباره [سیمول - افزوده آرنت] بسط دهند، اما البته در ابدیت هیچ چیز نمی‌تواند گذرا باشد زیرا کلیت حضور دارد؛ و قطعاً هیچ زمانی کاملاً حضور ندارد. و اجازه بدهید که قلب ببیند چگونه هر گذشته از آینده به جلو می‌رود و

هر آینده از گذشته جریان دارد، و تمامی گذشته و آینده از آنچه همیشه حاضر است خلق شده و جریان دارد.^۱

این راهی است که «وجود» ابدی، وقتی به عنوان کون و مکان همیشه حاضر بر بخش های آن ظاهر می شود که به وجود می آیند و از بین می روند. فقط نوع یا نژاد بشر، اما نه افراد منفرد، در همزمانی کیهان مشارکت دارند و به همان دلیل به شکلی با آن فطرتی یکسان دارد. نژاد بشر عملاً فقط به شکل افراد منفرد وجود دارد. این روشی است که ابدیت «کار می کند» (آگره). از این رو، موجودیت اما نه جوهر، در کیهان از طریق زمان تحقق می یابد. این درباره زندگی آدمی نیز صادق است: کل زندگی وی از طریق «اعمال انسان که اجزای آن است» تحقق می یابد. این زندگی خود، تا جایی که باور می شود ابدی است، باید از همان ویژگی همزمانی ریشه ای به عنوان وجود (کیهان) برخوردار شود.^۲

این تفسیر پیامدهای خطیری برای فهم زندگی بشر دارد. کلیت بنا به تعریف تمامیتی است که همه چیز را در بر می گیرد و نسبت به اجزای خود بی تفاوت است. کل در تغییرناپذیری خود از بخش هایی تشکیل شده است که هیچ معنایی خارج از اتحاد آن ها به صورت کل (توتوم) ندارند. در رابطه بین کل و بخش های آن، توالی بخش ها که به دلایل آن ها کل وجود دارد، از اهمیتی برخوردار نیست. بنابراین، زندگی آدمی از نادر بودن و غیرقابل برگشت بودن آن محروم می شود که در آن توالی زمانی از تولد تا مرگ دنبال می شود. توالی های زمانی بخش هایی هستند که فقط موجودیت دارند [نسخه ب: ۳۳۱۹۶-۰. افزوده کوشندگان] زیرا زندگی زمینی از همزمانی برخوردار نیست و بنابراین موقتی است. در این نگرش، وجود با کون و مکان یکسان تلقی می شود و کل در برگیرنده همه چیز است که زمان چنان نیست. حاضر ابدی است که تمام چیزها را به طور همزمان نشان می دهد و بنابراین بخش ها را در ناپایدار بودن موقتی در بر می گیرد. از آنجا که

هیچ بخشی از این کیهان، هیچ زندگی بشری و هیچ بخشی از زندگی، نمی‌تواند اهمیت خودمختار خود را داشته باشد، هیچ نوع «بدی» (ملوم) نمی‌تواند وجود داشته باشد. فقط «خوبی» (بونا) در جایگاه مناسب خود وجود دارند، که ممکن است فقط از نقطه نظر گذرای فرد (سینگولوم) به نظر بدی برسد. این کیفیت از خوبی از خود چیزهای جزئی منشأ نمی‌گیرند، بلکه توسط کیهان به آن‌ها اعطا شده است:

حتی چیزهای جزئی خوبند زیرا زیبایی قابل تحسین کیهان از تمام آن‌ها تشکیل شده است. ... در این کیهان حتی آنچه بدی خوانده می‌شود به‌خوبی نظم دارد و در جایگاه مناسب خود قرار دارد و بنابراین به ما به‌طور اساسی‌تر خوبی را توصیه می‌کند تا بلکه ما را بیشتر خوشحال کند و بیشتر مورد ستایش باشد، وقتی که آن‌ها با چیزهای شر مقایسه می‌شوند.^۱

زیرا مگر نه اینکه همه چیز توسط خداوند خلق شده است؟ مگر می‌شود خداوند بدی خلق کند؟ «[خداوند - افزوده آرنت] تمامی طبیعت را ساخت، نه فقط آن چیزهایی که در فضیلت و عدالت حفظ کرد، که حتی آنانی که قرار بود گناه کنند؛ و این آخری را نیز [او ساخت - افزوده آرنت]، نه برای اینکه آن‌ها باید گناه کنند، بلکه منظور این است که آن‌ها صرف نظر از اینکه ممکن است به گناه میل کنند یا نکنند، و کیهان را با وجود خود مزین کنند.»^۲

همان‌طور که وجود به‌عنوان کیهان، نه جمع کل بخش‌های آن است نه می‌تواند به‌سادگی با خداوند به‌عنوان خالق یکی تلقی شود، کسی که به‌وضوح آفرینندگی صرفاً از وی نشئت می‌گیرد. برای آگوستین وجود، همان‌طور که برای یونانیان چنین بود، ساختار و هماهنگی تمام اجزای همیشه ماندگار و برای همیشه قانون کیهان است. پس تفسیر مناسب نابکاری، که رسیدن به آن مشکل

1. *Enchiridion* 3, 10 and 11.2. *The Free Choice of the Will* III, II, 32.

است، به صورت زیر است: «کسی که به اراده [شخص خودش] نابکار شده است و کیهانی را که از طریق اطاعت از مفاهیم خداوندی صاحب آن بود، از دست داده است، هنوز از نظم مناسب (اوردیناتوس) [به عنوان بخشی از کل - افزوده آرنت] به وجهی برخوردار است، مانند کسی که علاقه نداشت قانونی عمل کند اما قانون نسبت به وی اعمال می شود.»^۱ به بیان دیگر، کسی نابکار است که بیهوده می کوشد از هماهنگی از قبل برقرار شده کل فرار کند. ساختار این هماهنگی در برگیرنده همه چیز است که به عنوان «قانون ابدی بر ما تأکید می شود»، همان طور که بر تک تک واحدها تأکید می شود و از این رو بهترین انسان ها «انسان کاملاً نظم یافته است» (هومو اوردیناتیسیموس).^۲ اگر آگوستین در همان پیش زمینه می گوید هر آنچه «عادلانه و قانونی در قانون دنیایی است از قانون ابدی مشتق شده است»، ضرورتاً درباره خداوند [نسخه ب: ۰۳۳۱۹۷ - افزوده کوشندگان] به عنوان قانونگذار ابدی فکر نمی کند، بلکه درست این است که قوانین تحرکات و اعمالی در اجزای تعیین می کنند که ضرورتاً از قانونی که کل را در بر می گیرد مشتق شده اند.

مشکل می توان نفوذ فراوان این مفهوم از عالم وجود به عنوان کیهان در برگیرنده همه چیز در اندیشه آگوستین را دست کم بگیریم. این نکته به بهترین وجه در فقره هایی منعکس است که در آن کمال انسان یا دیگر چیزهای خلق شده نه از وجود در معنای رایج که از خالق مشتق شده باشد. حتی در پیش زمینه ای که به وضوح مسیحی است، اندیشه دقیقاً «یونانی» دیگر در متن زیر منعکس است: «کمال هر چیز آن قدر کیهانی نیست که جزئی از آن است، که در خداوند است که از طریق وی وجود پیدا کرده است و کیهان خود در درون اوست.»^۳

1. *On Music* VI, II, 30.

2. *The Free Choice of the Will* I, 6, 15; I, 8, 18.

3. *Literal Commentary on Genesis* IV; 18, 34.

[آرنت مابقی این زیرنویس را حذف کرده است، جایی که خاطرنشان کرده است: «اینکه

به چه قوتی آگوستین تحت سلطه مفهوم کیهان به عنوان در برگیرنده و

به وضوح، اگر انسان چیزی جز بخشی از کیهان باشد و هیچ رابطه مستقیمی با خداوند به عنوان خالق نداشته باشد، نمی تواند به خوبی به ریشه اش «بازگردد» (ردپره) یا به «گذشته برگردد» (رِپِزه سی). آگوستین به سختی هرگز این مفاهیم را در پیش زمینه هایی که کیهان و وجود بحث می شوند، استفاده کرد. بخشی از کل آغازی ندارد که بتواند به آن بازگردد. کیهان، [نسخه ب: ۰۳۳۱۹ - افزوده کوشندگان] که کیهانی بودنش توسط بخش های آن هرگز قابل فهم نیست، ریشه نیست بلکه نظم بالاتری است که در جهت آن بخش ها ممزوج شده اند. از این رو، کیهان چارچوب ابدی تعیین می کند، اما مختصات ساختاری و دیگر مختصات آن را خلق نمی کند.^۱ این نظم کیهانی همان است که در سراسر ابدیت بوده است، و بنابراین آن چیزی است که نظم می دهد، حتی با اینکه واحدهای فردی می آیند و می روند، و در فردیتشان رشد می کنند و از بین می روند. بخش می تواند در هر زمان عوض یا جانشین شود، دقیقاً به این دلیل که از بین رفتنی است. بخش فقط برای «زیبایی کل» (پُلچری تودو یونیورسیتاتیس) وجود دارد، و نه فی نفسه برای خودش. یک شخص منفرد، مانند انسان، صاحب می شود و در همزمانی یکسانی و ابدی کیهان هم قبض پیدا می کند و هم گم می شود. در اینجا «قبل» در معنای خالق، معنی خود را از دست می دهد. اگر انسان و زندگی وی بخش های از برخی کلیت در برگیرنده همه چیز باشند، نمی توان گفت که آن ها ریشه ای دارند و میرندگی آن ها نامربوط شده است.

این گمانه زنی ها درباره عالم وجود دائمی و کیهان به اندیشه افلاطون بازمی گردد. مفهوم آگوستین از دنیا تا حدی متعلق به سنتی است که از افلاطون

→ انسان به عنوان بخشی در بر گرفته است، ممکن است از فقرهایی که در آن کامل شدن آدمی، درست مانند تمام چیزهای خلق شده، در خالق جستجو می شود، و در عین حال به عنوان بخش جدایی ناپذیر کیهان ظاهر می شود». بعد، آرنه این فقره را از منبع یادشده بر متن گفتار بعدی افزود - افزوده کوشندگان.]

به فلوطین رسیده است. مشکل آغاز کیهان، که چنان برای آگوستین که آغازی قطعی برای دنیا از طریق خالق قائل است گیج‌کننده بود، این سنت را از همان آغازش دچار زحمت کرده بود. افلاطون در [هم‌پرسه] تیمائوس با قطعیت اعلام می‌کند که کون و مکان «از آغاز خاصی به وجود آمده است»؛ و بعد می‌افزاید، «پیدا کردن سازنده و پدری برای این کیهان مشکل است، و وقتی آن را یافتیم ناممکن خواهد بود او را به تمام بشریت اعلام کنیم». با وجود این، افلاطون به این سازنده علاقه‌ای ندارد که بیشتر مانند یک استاد هنرمند و بشری است تا یک خالق الهی که دنیا را براساس یک الگوی خاص ابدی طراحی کرده است. آنچه افلاطون به آن علاقه‌مند است الگویی است که به روی فهم آدمی باز است و «قابل دریافت و گفتمان خردورزانه است... و همیشه در وضعیتی یکسان قرار دارد».^۱ بدین ترتیب ما در افلاطون سه عامل می‌بینیم که برای توضیح کیهان هست: سازنده الگو و محصول. به نظر افلاطون، الگویی است که آغازی ندارد، بلکه «ازلی» (آیدیون) است، و هیچ تغییری ندارد. البته محصولی که وجود پیدا کرده است، آغاز دارد و همچنین به دلیل «تقلید» از الگویی که براساس آن شکل گرفته است همیشه ماندگار اما دائماً در حال تغییر است. در این معنا محصول آن جاودانه و در حال «شدن» است.^۲

فقط در اندیشه آگوستین است که «تقلید» نشانه وابستگی به خالق است، در حالی که در افلاطون به وضوح نشانه وابستگی به الگویی است که هم در ورای خالق و هم در ورای محصول وی قرار دارد. آگوستین کاملاً به این تمایز مهم آگاه است - برای آگوستین «شدن» هرگز ابدی نیست، آن‌طور که برای افلاطون هست.^۳ و در حالی که براساس آگوستین زمان نیز خلق شده و از آغاز و

1. Plato, *Timaeus* 28c, 29a.2. *Ibid.*, 29b-d.3. *The City of God* XII, II, 12, 14, and 16 for Augustine's arguments against the eternity of cosmos.

پایان برخوردار است، برای افلاطون، گرچه زمان به وجود آمده است، «ایماژ متحرک ابدیت» است و از اجرام همیشه ماندگار بهشتی تشکیل شده است.^۱ حقیقت دارد که کیهان (کون و مکان) چیزی جز «ایماژ» ابدیت «وجود» واقعی و بدون «شدن» نیست. بنابراین کیهان از ابدیت نه خودمختار و نه مستقل است. برعکس، کون و مکان و تمام بخش‌های آن در چند لایه بودنشان، «وجود» خود را از «واحد» می‌گیرند (آن‌ها کاته هِن [وجود زنده] هستند).^۲ با وجود این، «تقلید» برای کیهان «وجود» ازلی آن را به صورت تغییر تضمین می‌کند. کیهان صرفاً «کپی» نیست؛ آینه‌ای است که «وجود» حقیقی را منعکس می‌کند. تا جایی که «شدن» همیشه همچنان ازلی (آته‌نی) است، مستقل از آغاز خویش است. با بودن آنچه هست، «شدن ازلی» (آته‌یی گِشْتایی) می‌شود: کیهان به طور مداوم به ما می‌آموزد که به آن ابدیت (آیون) می‌رسد، که براساس آن شکل داده شده بود. «آیون» [ابدیت] به عنوان «الگوی» (پارادایگما) ابدی است، درحالی که کون و مکان (که در اینجا و در سراسر متن تیمائوس «بهشت» خوانده می‌شود) «به طور دائم بوده است، هست و خواهد بود».^۳

در تحلیل ارسطویی، کیهان افلاطونی آغاز خود را از دست داده است. باور ارسطو این است که کل کیهان «واحد و ابدی است، در موجودیت خود نه آغاز و نه پایانی دارد و در خود زمان لایتناهی را شامل است و در برمی‌گیرد».^۴ این کون و مکان فی نفسه با [نسخه ب: ۰۳۳۱۹۹ - افزوده کوشندگان] نگهداری تمام گوناگونی ممکن برابری می‌کند [سیستامیس در تقابل با دیاتیزز]. از آنجا که این گوناگونی‌ها در اجرام (سوماتا) بروز می‌کنند، محدود و بنابراین تغییرپذیرند. با وجود این، کل از اجزا تشکیل دهنده‌اش پیشینی‌تر است و می‌تواند آمدن و رفتن آن‌ها را تجربه کند، یعنی تغییرپذیری آن‌ها را. ارسطو

1. Plato, *Timaeus* 37d.2. *Ibid.*, 30c.3. *Ibid.*, 38c.4. Aristotle, *On the Heavens* II, I, 283b 26-31.

می‌نویسد: «قبل از روند شدن همیشه مقوله نگهداری [تمامی گوناگونی] که قبل از آن و از آن بود نمی‌توان گفت تغییر کرده است، زیرا هرگز به وجود نیامده بود.»^۱ از آنجا که این کل، نظام اجرام بهشتی، در یک حرکت دواری می‌چرخند، نه آغازی دارند و نه پایانی. به طور ابد «در اطراف زمین» در حرکت هستند.^۲ ابدیت کل به آن از طریق «تقلید» برخی الگوی ابدی در ورای آن به آن اعطا نشده است، اما، برعکس، جزء فطرت آن است. زیرا همان طور که ارسطو به صراحت در استدلال علیه افلاطون خاطر نشان می‌کند، اگر، آن طور که در تیمائوس نوشته شده است، عناصر بدون نظم قبل از کون و مکان حرکت می‌کردند و به وجود آمدند، حرکت آن‌ها ضرورتاً یا بر آن‌ها تحمیل شده بود یا بر اساس طبیعت آن‌ها بود. اگر طبیعی بودن درست باشد، ضرورتاً کیهان کون و مکان موجودیت داشته است.^۳

به بیان دیگر، خود نظم کون و مکان، یعنی هر آنچه کون و مکان را می‌سازد، باید به وجهی قبل از هرج و مرج موجودیت داشته باشد تا بتواند به کون و مکان تبدیل شود. این نکته نوع دیگری از این بیان است که تصور آغاز کون و مکان غیرقابل تصور است.

آخرین و برای آگوستین مهم‌ترین نماینده تفکر فلسفی یونان درباره «وجود» و کیهان فلوطین بود که آگوستین اغلب اندیشه وی را بدون پس و پیش برگردان کرده است.^۴ فلوطین نیز متقاعد بود که کون و مکان همیشه، بدون آغاز و بدون پایان، ماندگار بوده است: «اینکه کون و مکان هرگز آغاز نشد، آن طور که خاطر

1. Ibid., I, IO, 280a 24.

2. Aristotle, *The Meteorologies* I, 2, 339a 15-30.

3. Aristotle, *On the Heavens* III, 2, 300b 16.

4. See especially Louis Grandgeorge, *S. Augustin et le Neo-platonisme*, (Neudruck der Ausgabe, Paris, 1896; reprint Frankfurt 1966),

کسی که تعدادی از فقره‌ها را با فقره‌های مربوط از [کتاب فلوطین]، Enneads، جمع‌آوری کرده است.

نشان شده است این حرفی یاوه است، به آینده آن اعتبار می‌دهد.^۱ مجدداً، آغاز یک «تقلید» است و از آنجا که آغاز وجود ابدی را ابتکار می‌کند، در جای خود جاودانی و ازلی است. در نتیجه دنیا «آغاز نشد و پایان ندارد». تمام چیزهای جزئی و موجودات زنده در نظم (نکسیس) کل در بستر بخش قرار دارند، گرچه تشکیلات خود آن‌ها کاملاً از تشکیلات کل متفاوت است. کون و مکان به‌عنوان یک کل تحت نظمی قرار می‌گیرد که برای همیشه باقی است، درحالی‌که بخش‌ها یک تمایل گریز از مرکز دارند و با کل از طریق علقه‌ای که از طبیعت خود آن‌ها نمی‌آید، متصل می‌شوند. صرفاً جایی برای آن‌ها وجود ندارد که فرار کنند. این نابرابری پایانی بر سرنوشت بشر در کون و مکان می‌گذارد.

اگر یکی از این بخش‌ها براساس فطرت خود حرکت کنند، به کسانی که این حرکت به ضد فطرت آن‌هاست زیان می‌زند، درعین‌حال به خود قبلی هم به‌عنوان جزئی از کل لطمه می‌رساند. کسانی که نمی‌توانند نظم کل را تحمل کنند، نابود خواهند شد... زیرا نخواهند توانست از چنگال نظم آن فرار کنند... البته اگر بتوانند [نسخه ب: ۰۳۳۲۰۰ - افزوده کوشندگان] مناسب با نظم کل عمل کنند، هیچ لطمه‌ای از آن نخواهند دید.^۲

دلیل اینکه فلوپتین چنان برای اندیشه آگوستین مهم بود این است که فلوپتین، متفاوت از گذشتگان ماقبل خویش، عمدتاً به سرنوشت بشر در کون و مکان ازلی علاقمند بود. به همین دلیل، فلوپتین پرسش ریشه‌بدی را مطرح می‌کند، که برای افلاطون و ارسطو هیچ‌کدام اهمیت زیادی نداشت اما برای آگوستین

1. Plotinus, *Enneads* II, 1,4.

۲. [آرنت در اینجا یادآور می‌شود که او «از *Enneads* II, 9, 7 نقل به مضمون کرده است، که از آن این معنای کلی مراد می‌شود». ترجمه رایج تا حدی فرق دارد. افزوده کوشندگان]، نک: (Plotinus, *The Enneads* [London: Faber and Faber, Ltd., 1956], 139) with Emile Brehier's bilingual Greek-French edition (Plotin, *Enneads*, vol. 2 [Paris, 1924], 120).]

از اهمیت تکان‌دهنده‌ای برخوردار است. نکته‌ای که از آن ارسطو از فلوطین جدا می‌شود در فهم او از «تقلید» است. برای آگوستین تقلید با «شدن» در معنای رایج یکی نیست. تمام مخلوقات موضوع «شدن» هستند، اما در اندیشه آگوستین تقلید، ویژگی خاص انسان است. با وجود این، مفهوم شر برای فلوطین، که انسان «نباید تصور کند چیزی باشد جز... خوب کمتر و تواضع و کوچکی شدن مداوم»،^۱ در اکثر بحث آگوستین درباره‌ی این پرسش پژواک دارد. به‌وجهی مشابه، مفهوم کلی «وجود» به‌عنوان «نظم کل» (در بیان فلوطین، تکسیس تو هولو) و برای انسان‌ها به‌عنوان بخشی از «وجود» برای مفهوم آگوستین از «انسان خوب نظم‌یافته» (هومو اوردیاتی سیموس) تعیین‌کننده است. انسان خوب شخصی است که آگوستین وی را از انسان «شور» که به‌دلیل «مخالفت با نظم کل نابکار شده است» متمایز می‌کند.^۲

[نسخه الف: ۰۳۳۲۹۹ - افزوده‌ی کوشندگان] درحالی‌که این نگرش از کون و مکان که از سنت یونان گرفته شده است، حقیقتاً در مرکز نوشته‌های بعدی آگوستین جایی ندارد، به‌وضوح مفهوم وی از دنیا (موندوس) را منحرف می‌کند، که حال به آن می‌پردازیم. همان‌طور که آگوستین درباره‌ی دنیا می‌نویسد: «بنابراین، هیچ چیز در دنیا تصادفی اتفاق نمی‌افتد. حال که این مشخص شد، به نظر از آن نتیجه می‌شود که هر آنچه در دنیا انجام می‌شود، بخشی توسط بازیگری الهی انجام

1. Plotinus, *Enneads* II, 9, 13.

2. *Confessions* III, 8, 15.

[مفهوم نظم و کاربرد آن درباره‌ی بنی نوع بشر به‌عنوان «موجودی منظم» مقوله‌ی مهمی بود که در بسیاری از نوشته‌های آگوستین ظاهر شد. به‌طور مثال به فقره‌ی زیر توجه کنید از *The Free Choice of the Will* I, 8, 18. «چیست که با آن انسان از دیگر موجودات برتر تلقی می‌شود، خواه ذهن یا روح باشد، یا هر یک از آن‌ها درست است (ما هر دو را در کتاب مقدس می‌بینیم). اگر این‌ها دیگر عناصر را که انسان از آن‌ها ساخته شده است، مدیریت یا مهار می‌کنند، او موجودی به بالاترین درجه خوب - منظم است.» See also, I, 7, 16; I, 10, 20 - افزوده‌ی کوشندگان].

می‌پذیرد و بخشی توسط ارادهٔ ما.^۱ ما با ارادهٔ خود در دنیا مشارکت می‌کنیم. و تا جایی که چیزها همچنین در نتیجهٔ عمل الهی انجام می‌شوند، خداوند به‌طور ابدی کسی نیست که همه چیز شامل اعمال ما را در برگیرد. رابطه نصف-نصف است. پس دنیا جایی است که چیزها اتفاق می‌افتند. در یک معنا، خارج از دنیا، چیزی قرار می‌گیرد که حدوث آن‌ها را ممکن می‌کند، خواه انسان یا خداوند. در هر صورت، وقایع در دنیا بخشی توسط انسانی شکل می‌گیرد که در دنیا ساکن است. در عین حال، باید پرسید این دنیا خود چیست؟ آگوستین پاسخ می‌دهد، «دنیا اسمی است که نه فقط به چیزی داده می‌شود [نسخهٔ الف: ۰۳۳۳۰۰ - افزوده کوشندگان] که خداوند ساخته است، بهشت و زمین؛ بلکه ساکنان دنیا نیز دنیا خوانده می‌شوند... همهٔ دوستداران دنیا نیز دنیا خوانده می‌شوند.»^۲ پس دنیا از کسانی تشکیل می‌شود که به آن عشق می‌ورزند. این دو مفهوم دو لایه است: اول، دنیا مخلوق خداوند است (بهشت و زمین)، که قبل از کل عشق‌ورزی به دنیا است؛ و دوم، دنیای انسانی است که از ساکن بودن و عشق داشتن (دیلیگره) درست شده است.^۳ آنچه با «ارادهٔ ما به منصهٔ ظهور می‌رسد» در معنای دوم، بهشت و

1. *Eighty-Three Different Questions* 24.

2. *Homilies on the First Epistle of John* II, 12.

3. See M. Heidegger, "Vom Wesen des Grundes," *E. Husserl-Festschrift* (Halle, 1929), 86-87.

در عرضهٔ طرحی از تاریخ مفاهیم دنیا، مفهوم آگوستینی در میان دیگران مطرح می‌شود. هایدگر همچنین دو معنای آگوستینی را از دنیا متمایز می‌کند: از یکسو، دنیا آنزکریتم [وجود حادث] است (که در زمینهٔ بحث ما با ساختن الهی همراه است، بهشت و زمین)، و از سوی دیگر، دنیایی است که به‌عنوان دوستداران دنیا تصور شده است. هایدگر فقط به تفسیر دومی می‌پردازد: «بنابراین دنیا به معنای آنز [وجود] در کل، به‌عنوان چگونگی به منزلهٔ قطعی است که براساس آن موجودیت انسان به آنز مربوط و در رابطه با آن عمل می‌شود.» در حالی که تفسیر او بدین وسیله به روشن نمودن دنیا به‌عنوان «زندگی با دنیا در قلب خویش» محدود می‌شود، همان‌طور که گفته شد، مفهوم دیگری تفسیر باقی می‌ماند. هدف تفسیر ما این است که دقیقاً این رهیافت دو لایه را تفهیم کنیم.

زمین را به دنیا تبدیل می‌کند. دنیایی که چنین موجودیت پیدا کرده است در ابتدا به وجود آورده شد، اما نه از هیچ چیز، مانند مورد خلقت. بلکه از ساخت خداوند (فابریکا دنی)، یعنی از خلقت قبل از - موجودیت، اینکه انسان دنیا را می‌سازد و خود را به بخشی از آن دنیا تبدیل می‌کند. آگوستین می‌پرسد: «چرا گناهکاران دنیا خوانده می‌شوند؟ زیرا آن‌ها به دنیا عشق می‌ورزند و با دوست داشتن آن در دنیا زندگی می‌کنند؛ مانند یک خانه که وقتی از آن صحبت می‌کنیم منظور هم ساختن و هم سکنا گزیدن در آن است».^۱ آنچه با اراده ما اتفاق می‌افتد با عشق به دنیا (دیلکتیو موندی) هدایت می‌شود، که برای اولین بار دنیا یا ساخته الهی را به یک خانه قابل مشاهده برای ماوای انسان تبدیل می‌کند. وقتی انسان‌هایی زنده جای خود را در یک خلقت از قبل موجودیت یافته که در آن متولد شده‌اند پیدا می‌کنند، [در واقع] ساخته خلقت را درون دنیا می‌برند.^۲

عشق به دنیا، که آن را «دنیایی» می‌کند، بر چیزی بنا شده است که «از دنیا بودن» (دو موندو)، همان‌طور که خلقت خداوندی در معنای عادی دنیایی نیست، انسان نیز دنیایی نیست با اینکه از قبل از دنیا است.^۳ ما بعداً خواهیم دید که مفهوم «دنیایی بودن» دقیقاً چه معنایی دارد. انسان از این اقبال برخوردار است که نخواهد در دنیا احساس وطن کند و بنابراین مرتباً خود را در جایگاهی قرار می‌دهد که به خالق بازگردد: «در ساختمان ساکن نشو بلکه در سازنده ساکن شو».^۴ [نسخه الف: ۰۳۳۳۰۱ - افزوده کوشندگان] خلقت خداوند در

1. *Commentaries on the Psalms* 141, 15.

2. *Against Julian* (incomplete work), IV; XX:

«خلاصه اینکه زندگی آدمی که براساس میل انسان و نه خداوند می‌شود است که حواریون دنیا خوانده‌اند.»

۳. آیا آرتن این بیت اوحدالدین انوری (۱۰۲۶-۱۱۸۹) را پڑواک نمی‌کند: «در جهانی و از جهان بیسی - همچو معنا که در بیان باشد» (قصیده ۶۰: ۲۲)؟، ف - ر.

4. *Commentaries on the Psalms* 141, 15.

موجودیت یافت می‌شود و وقتی مخلوق به دنبال دنیاست، خود را «از دنیا» و همچنین خلق شده توسط خداوند یافته است. مخلوق در عمل خالص خود را به عنوان جزئی از خلقت خداوند یافتن، هنوز در دنیا احساس وطن نمی‌کند. انسان فقط وقتی دنیا را به وطن خود تبدیل کرد در معنای عادی دنیا را ساخته است. بالاتر و در مخالفت با این «یافتن» یا کشف (این‌ونیره) که مخلوق در تمام «ساختن‌هایش» (فایسره) وابسته باقی می‌ماند، خلقت آزاد و انتخاب خداوند قرار دارد.^۱ اتکای انسان به عنوان مخلوق بر «یافتن» در «ساختن» خود بیان‌کننده نکته عجیب خاصی است که در آن دنیا «بیابانی» (یره‌موس) است که از قبل برای انسان موجودیت یافته است.

برعکس خداوند که «به دنیا وارد شد و آن را خلق کرد»^۲ و بنابراین او یک

1. *Against Felix the Manichaeon II*, 18:

«هرچیز که ساخته می‌شود، هر چیزی که کسی می‌سازد یا خود ساخته است، یا از چیز دیگری یا از هیچ‌چیز ساخته است. از آنجا که انسان قادر مطلق نیست، فرزند خود را از خودش می‌سازد؛ و چون آنچه وی از خودش ساخته است از چیز دیگری ساخته شده است، مانند یک صنعتگر در چوب حکاکی می‌کند، باید گفت انسان زاده شده است و نه اینکه ساخته شده است.»

Against Two Letters of the Pelagians II, 15:

«از آنجا که او می‌گوید انتخاب و در این خداوند چیزی پیدا می‌کند که توسط کس دیگری آنچه را او انتخاب کرده است، ساخته نشده است چیزی را بلکه خودش چیزی را که ما پیدا می‌کنیم ساخته است.»

2. *Tractates on John's gospel II*, 10:

«زیرا او به وجهی که یک نجار یک کمد می‌سازد، دنیا را نساخت. کمندی که نجار می‌سازد از خود وی بیرون است و بنابراین در زمان ساخت آن در جای دیگری قرار دارد. و گرچه نجار دم دست است، اما جای دیگری را اشغال می‌کند و نسبت به چیزی که ساخته است بیرونی است. اما خداوند که در دنیا وارد شده است آن را شکل می‌دهد. خداوند آن را می‌سازد و در همه جا حاضر است و به جایی دیگری خود را کنار نمی‌کشد، و در معنای معمول موضوع را از خارج رسیدگی نمی‌کند.»

ارتباط اولیه با محصولی که به عنوان خلقت وی موجودیت یافته است دارد، انسان با این محصول به عنوان یک فرد بیرونی مواجه می‌شود. همچنین برعکس خلقت خداوند، که یک حراست و محافظ مداوم است، هر محصول آدمی که به عنوان چیزی در دنیا یافت می‌شود، دیگر هیچ ارتباطی با سازنده آن ندارد.^۱ انسان می‌تواند در هر موقع از آن کنار بکشد و موجودیت آن در دنیا دلیل این کار نیست. انسان در خارج (فورن‌سیکوس) محصول خود قرار می‌گیرد و هیچ قدرت فطری به آن ندارد، بنابراین، دنیا بیگانگی اولیه خود را حفظ می‌کند. حتی در همان زمانی که انسان در حال «ساختن» دنیا به صورتی مأوایی مناسب برای خویش است. از آنجا که نداشتن قدرت آدمی موجب می‌شود که هر محصول وی بی‌درنگ به چیزی تبدیل شود که موجودیت پیدا می‌کند و به عنوان «دنیا» با وی در تقابل قرار می‌گیرد، انسان دو انتخاب دارد. اول، او می‌تواند منشأ خود یادآوری شود و از این دنیا فاصله بگیرد که با خودداری از این کار آن را قابل سکونت خواهد کرد؛ یا دوم، می‌تواند به‌طور علنی تر دنیا را توسط امیال فراجنگ آورد. «ساختن» در معنای رایج نیست که بیگانگی از دنیا را پایان می‌دهد و اجازه می‌دهد انسان به آن تعلق داشته باشد، زیرا ساختن [نسخه الف: ۰۳۳۳۰۲ - افزوده کوشندگان] کماکان جوهر انسان را در خارج از محصول خود باقی می‌گذارد. از طریق عشق به دنیاست که انسان به‌صراحت در آن مسکن و مأوا می‌گزیند، و بعد برای وطن گرفتن در دنیا با اشتیاق فقط به آن نگاه می‌کند. فقط در این لحظه است که دنیا و انسان «دنیایی» می‌شوند. در یک معنای دیگر، انسان بدون گزاره‌هایی از دوست داشتن دنیا مانند «از چیز دیگری ساختن» (فَریکاره [کس آلیکو] و «وطن گرفتن در [دنیای] ساخته شده» (هَبیتاره این

1. *Literal Commentary on Genesis V, 20, 40:*

«بنابراین اجازه بدهید اگر ممکن است باور کنیم و همچنین دریابیم که خداوند حتی حالا مشغول به کار است، زیرا اگر عمل وی از مخلوقاتش دریغ شود، آن‌ها نابود خواهند شد.»

فَریکا)، خود را «از دنیا» می‌یابد. انسان «از دنیاست» اما فقط به عنوان شخصی که با آن و در آن خلق شده است.^۱ دنیا نمی‌تواند دنیایی باشد تا ساختن و دوست داشتن انسان مستقل از حادث بودن صرف بروز نکند.

فقط تا جایی که اصولاً دنیایی وجود دارد، انسان می‌تواند در وضعیتِ ضروری در دنیا بودن قرار داشته باشد. «هر آنچه از دنیاست بعد از دنیاست، زیرا دنیا اول آمد؛ و بنابراین انسان از دنیاست. اما [حضرت] مسیح اول بود و بعد دنیا آمد». ^۲ کشف کردن «بعد» را شامل است. درست است که انسان خود را به دنیا خلق نمی‌کند، اما خود را در آن می‌یابد، پس اساساً «بعد» است - بعد از دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم و همچنین در این معنای خاص، بعد از وجود خویش است. ^۳ با وجود این، از آنجا که او به دنیا زاده شد و بدان وسیله از دنیاست، این دنیای موجود - از قبل برای اوزمان حال و در دسترس است. افزون بر آن، خود وی، «دلیل ابدی» برای اینکه انسان آنچه را هست ساخته است، به قبل از دنیا باز می‌گردد که، به عنوان وجودی «از دنیا» به آن تعلق دارد. ^۴ وجود خود وی مقابل او قرار دارد و قابل دسترس برای اوست فقط به عنوان چیزی که در گذشته مطرح شده است، یعنی در خاطره. جستار وی برای خودش، امکان کشف خودش بر این واقعیت تکیه دارد که خلق شده است. پس، انسان «بعدتر» از وجود خویش است. از نظر اصول، وجود انسان «قبل‌تر» از خلقت وی است. از این وجود «قبل‌تر» که [نسخه الف: ۰۳۳۳۰۳ - افزوده کوشندگان

1. Ibid., V, 23,45:

«پس دنیا، از آنجا که خداوند همه چیز را همزمان خلق کرد، باید به‌عنوان همزمان همه چیز را که با آن و در آن ساخته شده است، تلقی شود.»

2. *Tractates on John's Gospel* XXXVIII, 4.

۳. این واقعیت که انسان خود را کشف می‌کند، همچنین، در معنایی که در آغاز (که «ساختن از خود است» و نه «از چیز دیگر») انسان به چیزی از قبل موجود - بوده تبدیل شد.

4. *Confessions* I, 2, 2, and I, 6, 9.

که مخلوق چیزی است که هست، و او در جستجو برای این «قبل تر» خود را می‌جوید. پس «از دنیا» بودن قبل از هر دوست داشتن صریح دنیاست، و معنای آن به حوزه چیزهای خلق شده تعلق داشتن است.

حادث بودن دنیا یک معنای دولایه‌ای برای خلقت دارد. اول، مخلوق در ورود به دنیا خلق شده است و بنابراین «بعد از دنیا» (پست موندوم) است. بر این «بعداً» است که وابستگی وی به دنیا متکی است، یعنی، امکان دنیایی شدن. در این معنا، دنیا «قبل» نادرستی است (ما این نکته را بعداً توضیح خواهیم داد، نک در ادامه به بخش دوم، گفتار دوم). دوم، مخلوق با بخشی از خلقت بودن همان قدر از دنیاست که خود دنیا، و به منبع حقیقی خود باز می‌گردد. ما به وضوح می‌بینیم که «قبل» از زمینه این مخلوق - دنیا مشتق شده است. از آنجا که مخلوق به دنیا خلق شده است، خود را به عنوان تنها منبع «از دنیا بودن» می‌جوید، که بعد از خویشتن خویش است. این پژوهش جستارگر درباره وجود خود مخصوص موجودیت انسان است، اما نه برای تاروپود دنیا. جستار بر این آرزو متکی است که شاد باشد، که به جای خود بازگشت کردن در خاطره است و به سوی خالق نشانه می‌رود، که در دنیا بودن به عنوان تاروپود کاملاً غیرقابل منازعه است.^۱ فقط این دنیا قبل و بعد از انسان وجود دارد؛ و گرچه خلق شده است، این دنیا هیچ جستاری برای بعد از موجودیتش بر نمی‌انگیزد. تاروپود دنیا هیچ چنان جستاری نمی‌شناسد زیرا، درست است تغییرپذیر است، از بین رفتنی نیست.

انسان در پرسش درباره وجود خودش که با مفهوم یونانی وجود هدایت می‌شود، درباره وجود نابودشدنی می‌پرسد و دقیقاً به دلیل تجاربش از دنیا

1. *The City of God* XII, 1:

«همه موجودات از ظرفیت شادی برخوردار نیستند. حیوانات، درختان، سنگ‌ها و چنان چیزهایی نه این ظرفیت را دارند و نه می‌توانند آن را کسب کنند.»

به‌عنوان بهشت و زمین این کار را می‌کند. تجربه اصلی این نیست که خداوند نابودنشده‌ای است، بلکه دنیا نابودنشده‌ای است. ما این در مرحله [نسخه الف: ۰۳۳۳۰۴ - افزوده کوشندگان] «بعد از دنیا» (پست موندوم) مشاهده می‌کنیم. زیرا، همان‌طور که در بالا دیدیم، آنچه «بعداً» هستی پیدا کرد همیشه توسط ریشه (فیهری) تعیین‌کننده‌اش از آنچه که «قبل» است، متمایز می‌شود. وقتی آگوستین از گذرایی بودن دنیا صحبت می‌کند، همیشه از دنیایی صحبت می‌کند که از انسان‌ها ساخته شده است و هرگز منظورش بهشت و زمین نیست. وی این را به واضح‌ترین وجه با ارجاع به دنیای برساخته به‌عنوان «سیکولوم» [انسان‌حضور] (از جمله در «هاک سیکولو» [امرزمانی]) نشان می‌دهد تا مربوط بودن به زمان را بیان کند.^۲ با وجود این، این زمانی کردن دنیایی در معنای دنیا نیست که مخلوق «بعد» است، بلکه دنیایی است که انسان خود در «از دنیا بودن» تأسیس می‌کند. (برای شامل کردن دنیا در انسان گذرا، به بالا مراجعه کنید، نک بخش اول گفتار اول). پایان این دنیا (تِرمینوس سیکولی) با پایان نژاد بشر همراه می‌شود.^۳ مخلوق در جستارش برای وجود خویش با «قبل» مواجه می‌شود - خالق.

۱. 5, 1: *Homilies on the First Epistle of John*, 5, 1: «در این دنیا در میان وسوسه زندگی کن.»

۲. 9, 76: *Sermon*, 9, 76: «دنیا فقط می‌داند چگونه دوستدارانش را ببلعد و نه حفظ کند.»

3. See also *Confessions IX*, 4, 10: «چیزهای دنیایی را ببلعد و با آن‌ها بلعیده شود.»

Also, *Literal Commentary on Genesis V*; 19, 38:

«هر مخلوقی از دنیا آمد، نه قبل از آن. زیرا دنیا در مخلوق و مخلوق در دنیا ریشه دارد چون آغاز آن، آغاز دنیاست. اما فقط زاده شده، که از طریق وی دنیا وجود پیدا کرد، قبل از دنیا بود.»

3. *The Goodness of Marriage* 10, 10:

«چه می‌شود اگر آن‌ها بپرسند، همه انسان‌ها آروز داشتند از مراده خودداری کنند، پس نژاد بشر چگونه ادامه حیات خواهد داد؟... شهر خدا سریع‌تر پر می‌شود و پایان دنیا نزدیک می‌گردد.»

با وجود این، برای فهم این دو لایه «قبل»، ما باید بیشتر و به طور انضمامی تر درباره شیوه زندگی مخلوق جستار کنیم. در حال حاضر، این توضیح به ما اجازه می دهد بیان زیر را ارائه دهیم: مفهوم دنیا که در بالا بحث شد (که در آن دنیا به معنای «کلیت» یا «کیهان» بود، که ابدیت خود را مدیون غیرقابل تغییر بودن زمینه ساختاری اش است و در آن انسان یک مخلوق نیست بلکه جزئی از آن است، به معنایی برخوردار می کند که دنیا از انسانی ساخته می شود که ما در حال حاضر بحث می کنیم. این کار در ابتدا مفروض ریشه ای را کنار می زند که از آن، «از دنیا» قرار است فهمیده شود، یعنی فهمی از انسان به عنوان همزمان خلق شده در دنیا و با دنیا و دوم اینکه «دنیا» به عنوان «پریوس» [قبل] غیرقابل تغییر فهم می شود. با این مقوله، [نسخه الف: ۰۳۳۳۰۵ - افزوده کوشندگان] زندگی انسان مجدداً به عنوان بسته شدن توسط دنیا به جای همزمان با آن فهمیده می شود. زیرا زندگی تداوم یافته بعد از مرگ با تولد «بعد از دنیا» مطابقت دارد. واقعیت مخلوق بودن ساختار فی پری [در آستانه تحقق یافتن] دارد، یعنی برخوردار از به منصف ظهور است، بنابراین در واقع از ساختاری گذرا برخوردار است. هر موجودی از محل «نه هنوز» (نوندوم) می آید و به سوی «نه دیگر» (ایام نون) حرکت می کند. اگر انسان که از «نه هنوز» می آید قرار باشد به طور کلی در پی بودن فی نفسه خود باشد، وی پرسش درباره «قبل» را به بیانی برای ارجاع به گذشته، به ریشه خود براساس این رابطه از قبل تبدیل می کند. مخلوق برای رسیدن به «نه دیگر» به جلو به سوی مرگ ارجاع داده می شود (سه رفرت آد فینیم).^۱ زندگی در دنیا از «نه هنوز» به سوی «نه دیگر» جریان دارد. از این رو، انسان با جستار پیش رونده و پس رونده، ورای دنیا را می جوید، مشروط بر اینکه دنیا به وجهی دیده شود که بخشی توسط انسان تأسیس شده است؛ بنابراین در

1. *The City of God* XIX, 10:

«فضیلت] خود به پایان ارجاع می دهد جایی که صلح ما چنان کامل و چنان عظیم خواهد بود نه افزایش و نه بهبود بپذیرد.»

ویژگی آن محصولی دولایه است. انسان به عنوان مخلوق پرسشگر، درباره همان چیزهایی که خود وی نیستند سؤال می‌کند، یعنی درباره هر آنچه قبل از هر نوع خلقت آمده است. این پرسشگری و رای دنیا بر دو مقوله منفی متکی است که زندگی در آن قرار دارد. و این دو منفی («نه هنوز» و «نه دیگر») دقیقاً به معنای «قبل» و «بعد» در دنیا است. ما به دنیا زاده می‌شویم و در مرگ دنیایی را ترک می‌کنیم که در آن زندگی کردیم. پس خودپرسشگری (سه کواژه) می‌تواند دوگانه هدایت شود: انسان می‌تواند از خود هم درباره «از چه وقت» و «تا چه وقت» موجودیتش بپرسد.^۱ گرچه هر دو پرسش از نفی زندگی سؤال می‌کنند، نفی زندگی نوعاً متفاوت است.^۲ نفی «نه هنوز» منبع زندگی را نشان می‌دهد و «نه دیگر» به مرگ اشاره دارد.^۳ به رغم اینکه منفی بودن آن‌ها ظاهراً هم‌هویتند، نفی‌های گذشته و آینده مانند هم نیستند.

زیرا از آنجا که مخلوق از هیچ ساخته می‌شود، محدودیت نهایی گذشته در واقع ناوجود است.^۴ [نسخه الف: ۰۳۳۳۰۶ - افزوده کوشندگان] با وجود این، دقیقاً در این محدودیت نهایی است که مخلوق وجود مناسب خود را ملاقات می‌کند زیرا به وجود دعوت شده است. پس دقیقاً از هیچ چیز نمی‌آید، بلکه از بالاترین وجود در خصایصش به عنوان «اولین اصل» (سومه اِسِه کوا پرینچیوم) نشئت می‌گیرد.^۵ بنابراین قبل از آنکه مخلوق وجود داشته باشد،

۱. در یک زمان زندگی به خالق بازمی‌گردد، در زمانی دیگر با مرگ تعیین می‌شود.

2. *Confessions XI*, 2 1, 27, and *XI*, 14, 17.

3. *Ibid.*, *XI*, 14, 17:

«چگونه ما می‌توانیم بگویم زمان هست وقتی انگیزه بودن آن این واقعیت است که از بودن بازایستد؟» نفی «هنوز نه» همان «ساخته شدن از هیچ چیز است:

See also *ibid.*, *XI*, 13, 15-16.

4. *The City of God XII*, 8.

5. *Tractates on John s Gospel XXXVIII*, II:

«آگاه باش که وجود چیست! اولین اصل تغییر، نمی‌تواند تغییر کند.» ←

یک بالاترین وجود و همچنین نبودن مطلق وجود داشت.^۱ خداوند در اصل فقط برای آن مخلوق که از هیچ ساخته شد «قبل» است. هر «قبلی» به جز شخص خداوند فقط به گذشته قبل تر اشاره دارد، مانند «قبل» از دنیا. جایگزین این است که مخلوق از خداوند می آید، مانند «تنها فرزند زاده شده» و اساساً از خداوند متفاوت نخواهد بود و از نظر محتوا با وی یکسان است.^۲ تنها زاده شده نیز «از خداوند» است، اما درباره «تنها فرزند زاده شده»، خداوند هیچ اولویتی ندارد. تنها زاده شده [شده خداوند] آغازی هم ندارد، زیرا او هرگز هیچ چیز نبود. «اصل اول» دائمی است و قبل از خلقت وجود داشته است. با وجود این، رابطه مخلوق با این دائمی بودن قطعاً از نوع «آمدن از» است.

نفی زندگی توسط «نه هنوز» یک معنای مثبت در بر دارد: این معنا با آنچه پس از «نه هنوز» خواهد آمد سروکار دارد. معنای مثبت «نه هنوز» خلقت است و خلقت فقط موجودیت دارد؛ ارتباط با «نه هنوز» خودش ابدیت آن را [از چه وقت] مطمئن می کند. زندگی با آمدن از «نه هنوز» به سوی بودن «میل» می کند.^۳ این تمایل در این واقعیت صرف قرار دارد که از هیچ چیز به وجود رسیده است.

→ اولین اصل در خودش می ماند و همه چیز را تازه می کند.

1. *The Nature of Good* XXVI:

«بنابراین، از آنجا که خداوند همه چیز را آفرید که خود آغاز نکرده بود، نه آن چیزهایی که از قبل وجود داشتند، بلکه چیزهایی که اصلاً وجود نداشتند، آن هم از هیچ چیز [حواری پل می گوید، او چیزهایی را به وجود می خواند که وجود ندارند (رم، ۴: ۱۷)].»

2. *Against Julian* (incomplete work) V; 31:

«در این وجود داشتن از او، آن ها همان چیزی هستند که او هست [حضرت مسیح] در تولد، در جلورفتن؛ و به وجهی آن ها از او هستند و او هرگز قبل از آن ها نبوده است.»

3. *Confessions* Iv; 10, 15:

«پس، وقتی آن ها رستاخیز کرده و به سوی وجود میل می کنند، هرچه زودتر رشد کنند، تا باشند، هرچه سریع تر به سوی ناوجود حرکت می کنند. چنین است شیوه آن ها.»

See also *The Way of Life of the Manichaeans* II, 6, 8.

در عین حال، زندگی که در آن «میل به بودن» (بتدیره) است، اتفاق می افتد، پایانی دارد زیرا آغازی داشته است. به بیان دیگر، زندگی «کامل نیست، و در عین حال کاملاً هیچ چیز هم نیست».^۱ پس، حیات با زندگی به طرف پایان خویش از طریق همان میل به بودن، به سوی یک ناوجود دیگر زندگی می کند که با اولی متفاوت است. «میل به بودن» در بازگشت به «نه هنوز» خودش تحقق می یابد [نسخه الف: ۰۳۳۳۰۷ - افزوده کوشندگان]، زیرا ریشه زندگی نیز در نفی اولیه قرار دارد. بنابراین «نه هنوز» زندگی هیچ چیز نیست، بلکه همان منبع است که زندگی را در مثبت بودن وجودش تعیین می کند. زندگی باید به «نه هنوز» خود بازگردد زیرا زندگی در دنیا تمام می شود.

آغاز زندگی در معنای ورود ما به دنیا و غایت آن معنایش این است که ما باید دنیا را ترک کنیم. ارجاع به قبل از دنیا و قبل از زندگی در دنیا بازمی گردد. از این رو، آنچه «بازگشت به قبل» القا می کند از «نه دیگر» کامل مرگ مستقل است. از آنجا که «نه دیگر» مرگ در آغاز توسط کل کلام و ویژه مسیحی تفسیر نشد، این «نه دیگر» به وجودی اشاره ندارد که مخلوق را در رابطه قبل - از موجودیت قرار می دهد. «نه دیگر» مرگ معنایش صرفاً «نه دیگر» نهایی همه چیزهاست که زندگان در شرایط غیرابدی دارند یا هستند.^۲ با وجود این، اگر زندگی موقتی نبود، «بازگشتی به قبل» وجود نداشت. فقط به دلیل اینکه زندگی ما پایانی دارد (که حالا با آغاز آن به آن داده شده است) جستار برای خودمان الزام می کند که ما به قبل بازگردیم. اگر زندگی از منبع وجودی خود

1. *Confessions* VII, II, 17:

«من دیگر چیزها را پایین تر از شما می بینم و می بینم که آن ها کاملاً موجودیت ندارند و کاملاً هم هیچ چیز نیستند. آن ها هستند زیرا آن ها از شما هستند؛ آن ها نیستند زیرا آن ها شما نیستند.»

۲. این دقیقاً نکته نهفته در «از دست دادن» مداوم است که در بخش اول نشان داده شد و ساختار اساسی زندگی در معنای آگوستینی است.

دور شود، وجود را به مرگ از دست می‌دهد.^۱ مخاطره انسان نادیده گرفتن ضرورت «میل به بودن»، و کوتاهی در بازگشت به قبل در حقیقت است؛ و بدین ترتیب شکار نوعی از مرگ است که بیگانگی کامل و ابدی از خداوند (الیه‌ناسیا آدنآ) است.

مرگ لازم است تا جهت توجه انسان را به منبع زندگی جلب کند. معنای گذرا بودن و معنای مخلوق بودن به وجهی است که قبلاً در این گفتار بحث شد. زندگی توسط مرگ به منبع وجودی خود ارجاع داده می‌شود. اینجاست که ما می‌توانیم اهمیت کامل «بازگشت» را دریابیم. [نسخه الف: ۰۳۳۳۰۸ - افزوده کوشندگان] معنای آن رابطه‌ای نیست که باید با اراده در هر مورد یا هر مخلوق ایجاد شود. از طریق پرسشگری جهت‌دار به سوی مرگ، که ما رخصت می‌یابیم «خالق به‌عنوان وجود» را ملاقات کرده [و] از مرگ بازگشت کنیم. در این جستار، زندگی خود را به‌عنوان چیزی که از وجود می‌آید و واکنش‌کننده به هیچ چیز بودن است، می‌فهمد. از نقطه نظر مرگ، منبع که در ابتدا منفی به معنای «نه‌هنوز» فهمیده می‌شد، معلوم می‌شود که کاملاً مثبت و وجود مطلق است. در همان زمان، مرگ که در ابتدا به‌عنوان «نه‌دیگر» از چیزی که خلاقانه از «نه‌دیگر» می‌آمد چرخش می‌کند و به هیچ چیز بودن مطلق تبدیل می‌شود.^۲ این وضع - بینابینی برای انسان، بین وجود و ناوجود، [نسخه الف: ۰۳۳۳۰۹ - افزوده کوشندگان] که حالا اساساً به‌عنوان موضعی زمانی دیده می‌شود. در واقع،

۱. این بنیان این اعتقاد است که مرتباً در تفسیر آگوستینی از مفهوم پل [قدیس] از مرگ، «مزد گناه موت است» [انجیل رومیان ۱، ۶: ۲۳]: مرگ تقصیر خود انسان است برای گناهانش و نه یکی از واقعیت‌های طبیعی؛ برای نمونه، در Sermon 231,2. See also The City of God VI, 12، «عظیم‌ترین و بدترین مرگ‌ها واقعه‌ای است که مرگ خود نمی‌میرد. حالا از آنجا که روح، که ابدی خلق شده است، نمی‌تواند از هر نوع زندگی محروم شود، بالاترین مرگ همانا روح بیگانگی از زندگی خداوندی در دائمی بودن مجازات است.»

2. The City of God VI, 12.

خود زمان است.^۱ وقت نه فقط نمودار گذرابودن نیست - وقت خود گذراست. تا جایی که زندگی انسانی جنبه احتمالی مثبت خود را فقط به گذشته اش مدیون است، خاطره به احتمال حقیقی به گذشته و نجات گذرایی متصل می شود. دلیل این قضیه، این است که در خاطره، گذشته (نه فقط «نه دیگر وجود»)، بلکه زمان گذشته به عنوان زمان حال «عرضه می شود».^۲ مرگ است که زندگان را به گذشته به منبع شان بازمی گرداند. آن ها را به گذشته دنیا و ورودشان را به دنیا و بدان وسیله به «نه هنوز» خودشان پرتاب می کند. در این «نه هنوز» - که واقعاً «قبل» خالص است - تمام تفاوت های فردی از میان برداشته می شود. در مرگ به عقب پرتاب کننده تمام آن ها را همسان (ای دم) می کند.^۳ نفی دوگانه «نه دیگر» و «نه هنوز» را با تاب می کند. همراه با آخرین «نه دیگر»، نشان می دهد که تمام ما در زمانی موجودیت نداشتیم. چیز دیگری که همچنین تحقق و بازتاب می کند. همراه با «نه دیگر» نهایی به ما نشان می دهد که هیچ یک از ما موجودیت نداشتیم. آنچه حقیقتاً محقق است اینکه جنبه دقیقاً مثبت موجودیت اساساً مرگ - تعیین کرده در این «نه هنوز» قرار دارد، یعنی در چیزی که به تاریخی قبل از ما بازمی گردد. ما تا جایی موجودیت داریم که به طور مستقیم به «قبل» و «نه هنوز» موجودیت خود مربوط می شویم.

پایان زندگی، که زندگی به آن مربوط می شود و زندگی را بازپس می زند،

۱. از آنجا که زمان از «نه هنوز» می آید و به سوی «نه دیگر» می رود، به عنوان زمان شناخته می شود «که تمایل به نبودن» دارد (اعترافات، یازدهم: ۱۴، ۱۷).

2. Ibid., XI, 27, 35:

«بنابراین، من این هجاها را که دیگر وجود ندارند به حساب نمی آورم، بلکه چیزی در خاطرات من است که به عنوان یک برداشت مانده است.»

3. *The City of God I*, 11:

«افزون بر آن، پایان زندگی تمام تفاوت ها بین زندگی بلند و کوتاه را از بین می برد. برای دو چیز که دیگر وجود ندارند، یکی به سختی می شود گفت بهتر و دیگری بدتر است، یا یکی کوتاه تر و دیگری بلندتر است.»

پایانی در معنایی دو لایه‌ای است. عبارت است از «فینیس ویتِه» [پایان زندگی]، انجامی که زندگی فطرتاً از آن می‌آید. به اصطلاح رایج، پایانی است به‌عنوان نشانه‌نهایی و گذرا بودن ریشه‌ای زندگی.^۱ با وجود این، «پایان» همچنین به‌عنوانی انجامی فهمیده می‌شود که توسط آن زندگی به آخر می‌رسد و برای آن زندگی می‌شود.^۲ در این معنا، «پایان» ممکن است به‌عنوان نقطه‌ای تعریف شود که در آنجا زندگی با ابدیت ملاقات می‌کند یا حتی به خود ابدیت تبدیل می‌شود. پس ابدیت پایانی است که دستاورد زندگی است. در معنای اول، پایان (به‌عنوان «پایان زندگی») با زندگی به‌همراه «قبل» خود روبه‌رو می‌شود و به وجهی این معنای تحریک‌کننده را دارد. پایان خود به‌عنوان صرف و غیرقابل‌تغییر، همانا هیچ چیز بودن است که زندگی مرتب به‌سوی آن است و از آن است که زندگی از طریق «بازگشت» خود را نجات می‌دهد. در معنای دوم، پایان به‌عنوان نقطه انقطاعی می‌شود در معنای ابدیت کاملاً مثبت و به‌عنوان فرصتی برای مشاهده درنگ‌آلود و آرامشی برای تعمق کردن. از این رو، درحالی‌که زندگی یک زمانی وجود خود را در «پرتاب به گذشته» به اصل خود می‌دید، حالا آن را به‌عنوان مسابقه برای رسیدن به وجود خود می‌بیند. در واقع، هر جا آگوستین از «سِه رِفْرِه اَد فینیم» [ارجاع به پایان] صحبت می‌کند معنایش این است که مرتباً و منحصرأً بروز می‌کند. بنابراین ابهام «پایان» با دو زمینه متفاوت مطابقت نمی‌کند، بلکه باید بر زمینه ما یعنی «ارجاع دادن» (یا خود «ارجاع») اتکا دارد.

ما با «خود را به پایان ارجاع دادن»، وجود را مجدداً در «مقابل» خود قرار می‌دهیم. درباره محتوای این «آینده قبل» دقیقاً ویژگی‌اش به‌عنوان «قبل» از دورترین گذشته‌هاست، به مثابه [وضعیت] تغییرناپذیر. با وجود این، تعمق

1. For this notion of the "end of life," see Sermon 306, 7, and *The City of God* I, 11.

۲. *Homilies on the First Epistle of John* X, 5. «هر آنچه فی‌نفسه و آزادانه دوست داشته شود،

ما درباره خودمان به عنوان مخلوق و درباره «خداوند به عنوان خالق» در این زمینه وارد نمی‌شود. آنچه باردیگر این ابهام را روشن می‌کند [نسخه الف: ۰۳۳۳۱۰- افزوده کوشندگان] پدیده هدایت‌کننده برای ماست، یعنی آغاز و پایان جایگزین‌پذیر (نک به؛ بخش پیشین این گفتار)، که زندگی آن را در مشکوک بودن موجودیتی می‌فهمد که در نفی دو لایه و تناسب این جایگزینی‌پذیری محیط است. بصیرت نسبت به این پدیده براساس بیانی از دنیا امکان‌پذیر است که در ورای آن زندگی جستار می‌کند و براساس یک استسراق از آغاز و پایان به عنوان خلقت در دنیا و کنار کشیدن از آن قرار دارد.

ما در ابتدای این گفتار دیدیم چگونه آگوستین با مفهومی از «دنیا» کار می‌کند که دولایه و از نظر واقعیت ناهمگون است. وقتی زندگی را در این میرندگی انضمامی و مخلوقی آن مشاهده کنیم، به عنوان زندگی «با» و «در» دنیا فهمیده می‌شود. مقدمتاً، زندگی نه از دنیا مستقل است (مانند «بازگشت» یا ارجاع به قبل از دنیا یا منبع)، و نه دنیا از زندگی مستقل است. به جای آن، زندگی در ایجاد دنیایی که در آن زندگی می‌کند، نقش دارد. این زندگی آن‌طور که وجود به دنیا و موجودیت دعوت می‌شود و بعداً از موجودیت خارج شده یا دنیا و موجودیت از آن گرفته می‌شود، آغاز و پایانی دارد. براساس این نگرش، موضوع این نیست که آیا منظور ما از «دنیا» دستداران دنیا یا تاروپود الهی دنیاست. زیرا حتی اگر انسان در ایجاد دنیا دست داشته باشد، این تأسیس همیشه در سطح تاروپود الهی بنا می‌شود، یعنی در سطح دنیایی که به عنوان خلقت خداوند موجودیت پیدا کرده است. این نکته به تنهایی امکان ایجاد دنیا را یکبار دیگر در معنایی صریح فراهم می‌آورد. مرگ ما را از دنیای تشکیل شده از انسانیت و تاروپود الهی می‌گیرد. از آنجا که انسان گذراست، هم دنیایی را که در آن خلق شده از دست می‌دهد و هم دنیایی را که خود به دلیل عشق به دنیا به وجود آورده است.

بخشی به عنوان یک بخش از کل تغییر‌پذیر و قابل جابه‌جایی است. [نسخه

الف: ۰۳۳۳۱۱- افزوده کوشندگان] کل، بخش را شامل است و درعین حال نسبت به بخش بی تفاوت است. در هر حال، کل به طور همزمان و همه شمول وجودی تغییرپذیر است که انسان با آن در ارتباط قرار دارد. این وجود خود دو تفسیر را مجاز می‌کند. همخوان با سنت یونانی، وجود به طور مناسب خالق نیست بلکه ساختار ابدی کون و مکان است و از طریق تقلید (میمه‌سیس)، جوهر آدمی در وجود ابدی شریک می‌شود. بر همین اساس، بازگشت به خویش دیگر به معنای کنارکشیدن از دنیا نیست. برعکس، تقلید از خداوند از طریق امتزاج مناسب با دنیا به دست «انسان خوب نظم‌یافته» حاصل می‌شود (نک در بالا به زیرنویس‌های ۱۹۸ و ۲۱۴)، کسی که خود را با دربرگرفتنگی هماهنگ می‌کند؛ یعنی در درون کلی که او را جزئی می‌سازد که هست. با این وجود، اگر وجود تغییرناپذیر اساساً از «وجود دنیا» به عنوان «قبل» از دنیا جداست (یعنی اگر وجود تغییرناپذیر هنوز به مفهوم دنیا وارد نشده است، بلکه به ورای آن به عنوان منبعش می‌رود)، در آن صورت «بازگشت» مجدداً در معنای اولیه آن دیده می‌شود، «رفتن به قبل». اما از آنجا که وجود خود انسان به عنوان نقطه ارجاعی به عنوان تغییری‌پذیری مطلق فهمیده شود، وجود نیز به دربر بودن ادامه پیدا می‌کند زیرا ابدیت آن شامل موقتی بودن نیز هست. در آخر همان است که در آغاز بوده است. جهت یا هدف زندگی با منبع آن یکسان است.

حالا ما معنای ابهام در مفهوم «پایان» را درمی‌یابیم. «خود را به پایان ارجاع دادن» (سه‌رُفَرِه اَد فینیم)، فقط وقتی معنا پیدا می‌کند که منظور آگوستینی «میل به بودن» را که در آن «پایان» درعین حال منبع هم هست بفهمیم، وجود دربرگیرنده و ابدیت در معنای عادی آن. معنای معمول پایان به عنوان «پایان زندگی» فقط براساس مفهومی از وجود می‌تواند معنای دوم بگیرد که در آن وجود به منزله [نسخه الف: ۰۳۳۳۱۲- افزوده کوشندگان] متعالی و درعین حال به عنوان زندگی و دنیای در برگیرنده همه چیز است. مرگ به انسان نشان می‌دهد چیزی وجود ندارد اگر خود را به عنوان بخشی از کل نفهمد. با وجود این، با

نشان دادن به انسان که هیچ چیز نیست، مرگ همچنین هر دو منبع و امکان راه فرار از هیچ چیز را خاطر نشان می‌کند - از مرگ. فرار مفهومی است از تغییرناپذیری وجود که مرگ خود آن شده است. زندگی که ابدیت بر آن احاطه دارد، در مرز ابدیت در آغاز و همچنین در پایان قرار دارد. مرز اولیه آغاز و پایان (به عنوان محدودیت‌ها علیه «نه‌هنوز» و «نه‌دیگر») انگیزه خود - پرسشگری را بیدار کرده است. حالا، در جریان جستار انسان برای وجود خویش، چرخشی کرده است و مرزها خودشان در ابدیت محدود شده‌اند. عین ویژگی آن‌ها به عنوان مرزها با این محدود شدن دولا به و در محدودیت قرار گرفتن زندگی فسخ شده است. دیگر هیچ معنایی برای «از هیچ چیز آمدن» و «عجله به سوی هیچ چیز» وجود ندارد. مرگ معنای خود را از دست داده است. وقتی از نقطه نظر وجودی که اطرافش را گرفته است دیده شود این ویژگی اختصاصاً محدود شده، وجه مشخصه زندگی شده است.

پس، «قبل» دولا به را باید از ابهام «پایان» و همچنین بر طبق مفروض اصلی وجود به عنوان وجود برای همیشه فهمید. در عین حال، برای اینکه مرگ در «قبل» بیاید، ابتدا باید به زندگان کار و ویژه‌اش به عنوان کاشف مفیدی زندگی خاطر نشان شود، که در آن واحد به منبع نیز ارجاع می‌دهد. مرگ در این نقش زندگان را از دنیا با نشان دادن بی‌اعتباری «در دنیا بودن»، جدا می‌کند. این بی‌اعتباری دقیقاً در تغییر از وجود به ناوجود قرار دارد. اگر مرگ به آغاز ابدیت تبدیل شود که زندگی در بسترش جریان دارد، بی‌اعتباری ویژه زندگی پرهیز می‌شود. [نسخه الف: ۳۳۳۱۳ - افزوده کوشندگان] پس، مرگ پایانی است که به عنوان نکته‌ای مثبت از انقطاع باید کسب شود.

با وجود این، با این بازتعریفی، جریان واقعی زندگی از یک حرکت منفرد، بی‌تغییر و بازگشت‌ناپذیر به سوی ناوجود بازمی‌ایستد. حالا زندگی از وجود به وجود، از ابدیت به ابدیت در حرکت است. همراه با این کم‌ارزش کردن پایان، جریان زندگی خود هموار می‌شود، زیرا آغاز و پایان دیگر کاملاً جدا نیستند

بلکه در مفهوم دربرگیرندگی باهم یکی شده‌اند. پرسش درباره وجود آدمی که در آن وجود خاص در زندگی، حتی اگر به عنوان بی‌اعتباری دیده شود، چنان اهمیت تعیین‌کننده‌ای به خود می‌گیرد، به یک پرسش بحث‌انگیز تبدیل می‌شود. جریان انضمامی زندگی دیگر اهمیت ندارد. اگر مرگ فقط برای ما آغازی تازه می‌آورد (که در واقع وجود اولیه ماست)، موجودیت هموار شده است و اهمیت ندارد که زندگی آدمی طولانی یا کوتاه باشد.

پس جریان زندگی چیزی نیست جز مسابقه برای مرگ، مسابقه‌ای که در آن هیچ‌کس بی‌حرکت نمی‌ماند یا حتی برای یک لحظه سرعت خود را کم نمی‌کند، بلکه همه باید با سرعت برابر بدونند و هرگز تاخت و تاز خود را تغییر ندهند. زیرا خواه برای عمری - کوتاه و خواه برای عمری - بلند، همه روزها با سرعت تغییرناپذیر در حال حرکتند. ... در سر راه مرگ، کسی که وقت بیشتری به آن سفر اختصاص می‌دهد آهسته‌تر نمی‌رود، حتی اگر مسافت بیشتری را طی کند.^۱

جابه‌جایی آغاز و پایان زندگی اجازه می‌دهد که زندگی ظاهر شده و از مسافتی خالی شده از هرگونه اهمیت کیفی بیشتر نباشد. موجودیت معنای خودمختاری‌اش را از دست می‌دهد، که فقط می‌تواند ادامه‌ای از زمان باشد. وقتی ما این بینش را قبول کنیم که دیگر زندگی را به عنوان «قبل از مرگ» ببینیم بلکه آن را «بعد از مرگ» ببینیم، مرگ به منزله بی‌ارزش کردن زندگی است همان‌گونه که هست.

گفتار دو محبت و اشتیاق

[نسخه ب: ۰۳۳۳۱۴ - افزوده کوشندگان] ملاحظه شد که بازگشت به خالق همانا توصیف اولیه ساختاری از موجودیت خلقت است. در عین حال، بازگشت تا زمانی که ارتباط ساختاری برای انسان توسط آگاهی از مرگ خاطر نشان شد، موضوعیت نداشت. تا زمانی که انسان به طور مثبت آن را تحویل نگرفته است، «قبل» به عنوان «قبل» وجود ندارد. این بازگشتی مثبت به حقیقت خویش در رابطه اش با خداوند در «محبت» کسب می شود. نبود بازگشت - اشتباه گرفتن دنیایی که موجودیت دارد برای قبل و بعد انسان به جای ابدیت - بازگشتی به «قبل» نادرست است. ویژگی آن طمع ورزی (کانکیوپی چنتیا) یا «کیوپیتاس» [اشتیاق] است. «محبت» و «اشتیاق» هر دو بر جستجوی انسان برای خویشتن خویش متکی اند و هر بار این وجود ماندگار به عنوان دربرگیرنده موجودیت انضمامی، دنیایی و موقتی شکل می گیرد.

«انسانی نیست که عشق نورزد؛ اما او می پرسد به چه چیز باید عشق بورزد. بنابراین من به شما نصیحت نمی کنم عشق نورزید، بلکه انتخاب کنید به چه چیز

عشق بورزید. «^۱ فقط موضوع عشق نیست که «محبت» را از «اشتیاق» متمایز می‌کند، بلکه خود انتخاب نیز همین کار را می‌کند. عشق ورزیدن به دنیا هیچ وقت انتخاب نیست، زیرا دنیا همیشه وجود دارد و طبیعی است که آن را دوست بداریم. در ارجاع به گذشته، ما به ورای دنیا می‌رویم و دقیقاً علاقمند شده و انتخاب می‌کنیم که دنیا خود چه چیزی عرضه نمی‌کند. در این عشق انتخابی نزدیک شدن با خالق یک انتخاب شخصی است. انسان وقتی خالق را در «محبت» انتخاب می‌کند، خود را به عنوان مخلوق شناخته است. موجودیت او کاملاً به خالق متکی است که قبل از انتخاب انسان وجود داشته است. به بیان دیگر، انتخاب انسان هنوز بر اولویت آنچه او انتخاب می‌کند متکی است [نسخه ب: ۳۳۳۱۵- افزوده کوشندگان] اما این انتخاب فقط براساس یک انتخاب پیشینی است که خالق خود کرده است. آن طور که آگوستین می‌نویسد: «اگر ما در عشق سست و کند هستیم، بیایید در پاسخ به دوست داشتن سست نباشیم. خداوند در آغاز به ما عشق ورزید؛ آیا ما نیز نباید مانند وی عشق بورزیم.»^۲ حتی انتخاب «محبت»، که در آن بازگشت به گذشته حقیقت پیدا می‌کند، به چیزی از قبل نیاز دارد. اگر خالق خود رابطه وابستگی انسان را به یک واقعیت تبدیل نکند، انسان قادر نخواهد بود نقش خود را در روند تحقق پیدا کردن در محبت به انجام برساند.^۳ این تحقق الهی رابطه انسان، «انتخابی خارج از این دنیا است» (إلکسیا إکس موند).^۴ این حقیقتاً «رحمت خداوندی» است. رحمت خداوند انسان را قادر می‌سازد به وجود خود بازگردد، که در «بازگشت» توصیف شده است، و اگر این وجود از خداوند است (اگر در واقع خداوند است)، معنایش در توانایی

1. Sermon 34, 2.

2. Homilies on the First Epistle of John VII, 7.

3. Ibid., IX, 9.

4. Tractates on John's Gospel CVII, I:

«حالا منظور او از دنیا کسانی هستند که برای شهوت دنیا زندگی می‌کنند و در آن وضعیت از رحمت [الهی] نیستند یا کسانی نیستند که از این دنیا برده شده‌اند.»

«زندگی در هماهنگی با خداوند» (سیکوندومه دِنومه و یوه) است.^۱ با قبول صریح رحمت الهی ما خود را به عنوان مخلوق می‌پذیریم و وابستگی از قبل بر وجود خود را که موجودیت ما را آن چیزی کرده است که هستیم، تحقق می‌بخشیم. از آنجا که این موجودیت در دنیا زیست می‌کند، هنوز با چیزی تعیین می‌شود که کاملاً خارج و قبل از دنیا قرار دارد. با وجود این، رحمت الهی انسان را از دنیا بیرون می‌برد؛ انتخابی خارج از دنیا است.^۲ انسان خود را به عنوان مالکیت خداوند و نه دنیا از طریق این انتخاب درک می‌کند.^۳

در عمل عشق‌ورزی است که یکبار دیگر و به‌طور کامل‌تر نقش تعیین‌کننده مرگ در پایان دادن به وجود انسان را می‌فهمیم. از آنجا که مرگ تنها قدرت غیر از خداوند است که قادر است انسان را از دنیا بیرون ببرد، بدین وسیله انتخاب خارج از دنیا را به ما نشان می‌دهد. وحشت مرگ به عشق به دنیا اتکا دارد. مرگ نه فقط تمام مالکیت‌های دنیا را از بین می‌برد، بلکه همچنین تمام اشتیاق‌های احتمالی برای هر چیز احتمالی آینده را که ما [نسخه ب: ۰۳۳۳۱۶ - افزوده کوشندگان] ممکن است از دنیا انتظار داشته باشیم.^۴ مرگ نابودکننده رابطه طبیعی ما با دنیا است، که بیان آن عشق‌ورزی به دنیا است. بنابراین در یک معنای کاملاً منفی، مرگ به همان اندازه قدرت دارد که ما را از دنیا جدا کند که [عشق قدرت دارد ما را به آن متصل کند]، که وجود خود را در خداوند انتخاب می‌کند. آگوستین می‌نویسد:

1. *Against Julian* (incomplete work) 1\1, 20.

2. *Tractates on John S Gospel* LXXVI, 2:

«زیرا کسانی که محبت می‌ورزند انتخاب شده‌اند زیرا آن‌ها محبت می‌ورزند... اشخاص مقدس در دنیا تمایزشان این است که محبت می‌ورزند و همان ممکن می‌سازد که اشخاص موحد در یک خانه مسکن بگیرند.»

۳. *Confessions* I, 13, 21: «زیرا دوستی این دنیا به معنای ناباوری نسبت به جنابعالی است.»

4. See above Part I, chapter I.

در عشق به خداوند ما برای دنیا می‌میریم و زندگی ما در خداوند تحقق می‌یابد. پس برای دنیا عشق ما به خداوند مانند مرگ است... بنابراین اگر وقتی روح بدن را ترک می‌کند به معنای مرگ است، چگونه است که وقتی عشق خود را به دنیا کنار می‌نهم، مرگ به حساب نمی‌آید؟ بنابراین عشق به همان اندازه قدرتمند است که مرگ.^۱

انتخاب خروج از دنیا، زندگی هماهنگ با خداوند را ممکن می‌سازد. در انتخاب و اعمال «محبت»، تقلید ضروری و هستی‌شناسانه هر انسان، یک هم‌رنگ‌سازی صریح با خداوند (سی‌چوته دیوس) است. در عین حال، «در خارج دنیا بودن» فردی‌سازی و انزوای انسان را که از دنیا مشتق می‌شود، نابود می‌سازد. «در خارج دنیا بودن» مانند مرگ، هر فردی را مثل دیگران می‌کند، زیرا ناپدید شدن دنیا امکان لاف‌زدن را از بین می‌برد، که دقیقاً از دنیایی بودن فرد می‌آید وقتی خودش را با دیگری مقایسه می‌کند. هر چه انسان در «محبت» به سوی وجود پیش می‌رود، که در آن واحد با همان مطلقی و قدرت کامل وجود خویش است، او تمام آن چیزهایی را که به وی به‌عنوان فردی خاص تعلق دارد، کنار می‌زند. و به همین دلیل، آگوستین چنین دعا می‌کند: «که آیا ممکن است خود را انکار و شما را انتخاب کنم».^۲

حقیقت این است که تقلید به‌عنوان یک ساختار هستی‌شناسانه بر کل زمینه زندگی حکومت می‌کند، صرف‌نظر از اینکه تقلید درست یا نادرست باشد. به هر حال، تقلید هر عمل منفرد در این زندگی را از اراده انسان که آن کار را اتخاذ می‌کند، کاملاً آزاد و مستقل می‌گذارد. زندگی و اعمال انسان در دنیا نتیجه کارویژه تقلید است، اما خود او در وابستگی صریح به قواعد آن تسلیم

1. *Tractates on John S Gospel* LXV; 1.

2. *The City of God* V, 17:

«وقتی لاف‌زدن‌ها کنار زده شد آیا هر انسانی چیزی جز یک انسان نیست؟» خطبه ۱۴۲،

۳: «غرور است که روح را از بازگشت بازمی‌دارد.»

3. *Confessions* X, 2, 2.

نمی‌شود. [نسخه ب: ۰۳۳۳۱۷- افزوده کوشندگان] تقلید به عنوان یک ساختار هستی‌شناسانه، از طرز برخورد انسان با آن مستقل است و انسان را در آزادی فطری خویش مادامی که این کارویژه (که خود اوست) به طور وضوح توسط وی تحویل گرفته نشده است، رها می‌کند؛ از طریق تسلیم نشدن به قضاوت آن درباره درست یا نادرست بودن اعمالش، چنین می‌کند. او در تقلید آزاد است، البته نه برای خودش و نه برای خداوند. خداوند به عنوان تعیین‌کننده تمام اعمال و ترک اعمال آدمی، تا زمانی که انسان تقلید را عینی رها می‌کند قابل کشف نیست، و این تا زمانی است که انسان به طور واضح تقلید را بر نمی‌گزیند تا بدین وسیله یکبار دیگر وابستگی خود به چیزی بیرون از خود را محکم کند.^۱ فقط وقتی تقلید به صراحت تحویل گرفته شده است که «به عنوان خداوند» ظاهر می‌گردد.^۲ محدودیت ابدی بر روند هم‌رنگ‌سازی مقوله برابری است.^۳ این محدودیت

۱. معادل «معلوم شدن» در شالوده‌سازی آگوستینی از تاریخ «قبل از قانون بودن» است.

See *Propositions from Paul's Epistle to the Romans* 13- 18:

«پس ما بین این چهار نوع از انسان‌ها تمایز می‌گذاریم: قبل از قانون، موضوع قانون، موضع رحمت، و در صلح... بنابراین، قبل از قانون ما مبارزه نمی‌کنیم زیرا ما نه فقط طمع کرده و گناه می‌کنیم، بلکه گناه را تأیید می‌کنیم؛ موضوع قانون، ما مبارزه می‌کنیم، اما تسخیر می‌شویم.»

2. *Homilies on the First Epistle of John* IV, 9:

«پس به این دلیل که او خالص است به ما خلوص می‌بخشد». و در بخش نهم، فقره سوم: «پس اگر این کمالی است که خداوند ما را به آن دعوت می‌کند، اینکه ما دشمنانمان را به وجهی دوست بداریم که او دشمنانش را دوست دارد؛ این جسارت ما برای روز حساب است همان طور که او هست ما نیز مانند او در دنیا باشیم. و بنابراین، مانند اینکه او دشمنانش را دوست دارد و خورشید را وامی‌دارد که هم بر آدم‌های خوب بتابد و هم بد و باران برای مردمان عادل و غیرعادل می‌فرستد، ما نیز همان کار را می‌کنیم. و از آنجا که ما نمی‌توانیم بر آن‌ها خورشید و باران اعطا کنیم، وقتی برایشان دعا می‌کنیم، اشک‌هایمان را تقدیم می‌کنیم.»

3. *Tractates on John's Gospel* XLII, 10. «به وضوح، خالق خالق است و مخلوق مخلوق؛ و

نمی‌توان مخلوق را با خالق برابر کرد».

← *Homilies on the First Epistle of John* IX, 3:

معمول برای مخلوق هم هست. او در پیشرفتش به سوی وجود خودش، همیشه در راه باقی می ماند. گرچه خارج از دنیا انتخاب شده است، اما کماکان از دنیاست. انسان در ابتدا به دنیا خلق شد و به زعم انتخابش، واقعیت در دنیا بودن وی را از خداوند، یعنی از وجود خالص، جدا می کند. به این دلیل است که آدمی هرگز به عنوان یک کل (توتوم) نخواهد بود. اگر خود را به وجه کمال داشت، وجود خود را به وجهی که در اینجا این مفهوم را می فهمیم، پیدا می کرد. با وجود این، از آنجا که او به وجهی خلق شده است که وجود وی برایش فقط به عنوان منبع است؛ موجود انضمامی آدمی، توسط موقتی بودن مدیریت می شود که خود هرگز آن را کاملاً در نمی یابد.^۱ با این حال، در همان زمان، برابری هدف است، یعنی کمالی که هرگز حاصل شدنی نیست. آنچه برای انسان در حوزه امکان باقی می ماند شباهتی همیشه - در حال افزایش است.^۲ هدف همرنگ و مستحیل شدن در خداوند است به عنوان «بالاترین وجود»، به عنوان «وجود» ساده و خالص، که تمام تمایزهای شخصی را از بین می برد [نسخه ب: ۳۳۳۱۸ - افزوده کوشندگان] زیرا آن‌ها به مخلوق بودن وابسته می شوند. خودانکاری با شبیه خداوند بودن یکسان است. در اجرای این تقلید، که حقیقت آن عبارت است از انکار کامل خودی است که در دنیا یافت می شود، آدمی موجودیت خود را به عنوان کاملاً مخالف خداوند فهم می کند، که در غیر ممکن بودن برابری بین وی و خداوند

→ «زیرا آیا ممکن است که انسان خدا باشد؟» من قبلاً به شما توضیح دادم که «به عنوان» همیشه به معنای برابر نیست، اما از برخی شباهت‌های حکایت می کند.

1. 15. Confessions X, 8, 15:

«در عین حال خاطره، قدرت ذهن من است و به طبیعت من تعلق دارد؛ من خود تمام چیزهایی را که هستم در نمی یابم. پس ذهن بسیار محدودتر از آن است که خود را حفظ کند.»

2. Ibid., VII, 16, 22:

«زیرا آن‌ها [نابکاران] با به همان اندازه که از جنابعالی [خداوند] متفاوتند، با چیزهای پست‌تر خلقت هماهنگند، اما به همان اندازه که به جنابعالی شباهت پیدا می کنند، با چیزهای والاتر هماهنگ هستند.»

بیان می‌شود. آدمی این تضاد و مخالفت را در یک معنای بیشتر ریشه‌ای‌تر از یادآوری ارتباط بین خالق (به‌عنوان وجود) و مخلوق که در آن دنیا و انسان از یک تقلید همیشگی از الهیت تشکیل می‌شود، درمی‌یابد. فقط در اینجا، در انتخاب عشق به خالق است که مخلوق محدودیت‌های خود و ناکافی بودن مطلق خویش را برای تقاضایی می‌بیند که در مخلوق بودنش توسط خداوند قرار دارد که همچنین باید معنایش «به خداوند» نیز باشد. این تقاضا، همراه با غیرممکن بودن تحقق آن، نشان می‌دهد که انسان به خداوند متکی است و بیان انضمامی آن در قانون و غیرممکن بودن اطاعت از آن (ایمپلره) یافت می‌شود. «قانون در قلب انسان‌ها نوشته شده است، که حتی شرارت نخواهد توانست آن را پاک کند.»^۱ قانون تقاضای همیشه حاضری است که خداوند به‌عنوان خالق از مخلوقش می‌سازد. قانون از انسان تقاضاهایی دارد که انسان به اختیار خود تمایلی به انجام آن ندارد، منظور پیشبرد خویش به وجود خویش و فهم مخلوق بودن خویش است. پیامد این حرف، این است که خود را به‌عنوان کسی دریابد که صرفاً موجودیت ندارد، بلکه کسی است که به دنیا آفریده شده است و بدین دلیل در میان تردیدهای خاص دربارهٔ وجود زندگی می‌کند.^۲ قانون دربارهٔ گناه معرفت (کائیتو پکاتی) می‌آموزد.^۳ تقاضای انضمامی قانون ادعای قطعی می‌کند: «انسان نباید طمع بورزد.»^۴ دانشی که ما از قانون می‌گیریم

1. Ibid., II, 4, 9.

2. Ibid., X, 16, 25:

«اما چه چیزی به من از خودم نزدیک‌تر است؟ گوش کن: من قدرت خاطرهم را نمی‌فهمم، و تازه از این گذشته، من حتی نمی‌توانم خود را بنامم.»

3. *The Spirit and the Letter* 52:

«البته علم به گناه از طریق گناه [دریافت می‌شود]». متن‌های بسیار دیگری وجود دارد که در آن‌ها آگوستین همین نکته را بیان می‌کند.

4. *Tractates on John's Gospel*, XLI, 12:

«زیرا چه چیزی خوب را کامل می‌کند به‌جز حذف و پایان دادن به شرارت؟ ←

دانش درباره طمع ورزی (کاگنیتو کونکوپیشانتیه) است. طمع ورزی بازگشت به «قبل» نادرست است. از آنجا که دنیا قبل از زمانی بوده است [نسخه ب: ۰۳۳۳۱۹-افزوده کوشندگان] که آدمی به دنیا خلق شده است، پس بعد از آن است. دنیا برای وی کیفیتی غیرقابل نابود شدن است. درست است که مرگ او را از دنیا خارج می کند، اما دنیا را دست نخورده وامی گذارد. او در طمع ورزی به این دنیا رومی آورد و به آن میل کرده و در عشقش به دنیا برای خود دنیا، به جای خالق به خلقت عشق می ورزد.^۱ انسان طمع کار از طریق جستار به گذشته و به دنبال ابدیت خود بودن با دنیا ملاقات می کند و برای اولویت های دنیاست که اولویت مطلق خداوند را فراموش می کند.^۲ انسان در این روند مشاهده می کند که موجودیت خود - که با مرگ تعیین می شود و بنابراین به وضوح درباره موجودیت خود هیچ قدرتی ندارد - به سوی گذشته نشانه می رود. با وجود این، او نمی بیند که تمامی خلقت، یعنی، تمامی موجودیتی که وجود مطلق نیست، به سوی گذشته نشانه می رود، حتی وقتی میرنده و گذرا نیست.

هر آنچه خلق شده است وقتی در رابطه اولیه اش با خالق دیده شود، خوب است.^۳ در عین حال، اگر ما خالق را در جای خالق دوست بداریم، مخلوق متمایز می شود و به عنوان وجودی مستقل تلقی می شود، تو گویی وی خود را ساخته است. عشق ورزان به دنیا آنچه را خداوند خلق کرده است به چیزی

→ و چه چیز حذف شرارت به جز آنچه قانون می گوید: نباید طمع کرد؟ شهوت نورزیدن کمال بخشیدن به خوب است زیرا این همانا حذف شرارت است.»

۱. *The Trinity IX*, 8, 13: «زیرا هوس است وقتی انسان دوست داشتن را فی نفسه دوست دارد.»

2. *Confessions II*, 3, 6:

«او [پدر آگوستین - افزوده آرنه] در این خصوص با آن مشت شدن به وجد آمد و بدان وسیله دنیا... تو را، خالق آن را فراموش می کند و مخلوق تو را بیش از خود شما دوست دارد.»

۳. *Ibid.*, VII, 14, 20. «آنهایی که تمام بخش های خلقت جنابعالی را ناخوشایند می دانند از

سلامت برخوردار نیستند.»

تبدیل می‌کنند که می‌توان به آن طمع ورزید. طمع‌ورزی آنچه را در ابتدا توسط انسان ساخته شده بود، دوست دارد و این گناه حقیقی اوست. وقتی انسان با عشق‌ورزیدن به دنیا آن را از نو بنا می‌کند، در آن واحد خود را به کسی تبدیل می‌کند که به دنیا تعلق دارد. به همان شکل، با عشق‌ورزی به خداوند انسان به خداوند یعنی خالقش متعلق می‌شود. با وجود این، در عشقش به دنیا، انسان منحصرأ به چیزی تعلق دارد که خود ساخته است، درحالی‌که در عشق به خداوند به او تعلق دارد که در ابتدا او را ساخته است. به این دلیل است که غرور و نخوت تقلید برعکس شکوه خداوند است، زیرا به انسان اجازه می‌دهد خود را به‌عنوان یک خالق تصور کند.^۱ اساس طمع‌ورزی آدمی ارادهٔ شخص آدمی است، یعنی امکان اینکه هرکاری دلش خواست انجام می‌دهد.^۲ اگر انسان خود را براساس ارادهٔ خویش دوست بدارد، آنچه را خداوند خلق کرده است دوست ندارد، [نسخهٔ الف: ۰۳۳۳۲۰ - افزودهٔ کوشندگان] بلکه چیزی را دوست دارد که خودش سرخود ساخته است. انسان نمی‌تواند خود را به موجود بودن، دعوت کند و نمی‌تواند هر آنچه می‌خواهد از هیچ چیز بسازد؛ به بیان دیگر، او از قدرت خلقت حقیقی برخوردار نیست، که در آن واحد معنایش وجود خالص است. در نتیجه او فقط می‌تواند از این واقعیت آغاز کند که وی «از این دنیا» است و خود را دوستدار دنیا نماید، از طریق تبدیل آن «به وطن خویش» (پاتریا) و انکار کند که دنیا یک بیابان است.^۳ او با این کار نکتهٔ اولیه

1. Ibid., II, 6, 13:

«غرور از مناعت ذهن تقلید می‌کند؛ همچنین نک همان منبع، دوم، ۶ و ۱۴: «در یک روش برعکس، انسان از جنابعالی تقلید کرده و خود در در فاصلهٔ دور از شما قرار می‌دهند، و علیه جنابعالی شورش می‌کنند.»

۲. *The Free Choice of the Will*, 11, 21. «هیچ چیز ذهن را وادار نمی‌کند که هوس داشته باشد به اجازهٔ اراده و انتخاب آزاد خود شخص.»

مخلوق بودن خویش را انکار می‌کند، که دقیقاً برای نشان دادن راه به وی به سوی ورای دنیایی و به منبع مناسب خود وجود دارد.

وسوسه برای از دست دادن این راه در عادت (کونسوئته‌تودو) قرار دارد و به نظر آگوستین، «دلیلش این است که قانون گناه، نیروی عادت است که ذهن را با خود می‌کشد و آن را با استواری حفظ می‌کند، حتی برخلاف اراده آن، اما کماکان شایسته آن است زیرا با اراده خویش است که به دنیای عادت لغزیده است». مرتباً و به کرات عادت این است که زندگی را در مهار خود گیرد. تا جایی که انسان از دنیاست، عادت وی را در اختیار دنیا می‌گذارد. به بیان دیگر، از طریق عادت است که انسان به وسوسه، تسلیم شده و دنیا را به چیزی تبدیل کرده است که دوستان آن، آن چنان تعریفش می‌کنند. از این رو، عادت تحقق بخشیدن به آن «طبیعت دوم» است که اگر آدمی بتواند منبع حقیقی خود را به یاد بیاورد، خود را از آن بیگانه می‌کند.^۱ از طریق عادت، طمع‌ورزی مرتباً به دنبال این است که منبع حقیقی را با این تأکید که انسان «از دنیا» است بپوشاند، و بدان وسیله دنیا را به منبع تبدیل کند. پس طبیعت خود انسان است که او را به جای اینکه در خدمت سازنده آن باشد در خدمت «چیزهای ساخته شده» درمی‌آورد.^۲ بازگشت به منبع خویش با مرگ جوش خورده است، که کارویژه آن نشان دادن بی‌ثباتی و گذرابودن [زندگی] است. عادت، نقطه مقابل این نگرش درباره موقتی بودن و مرگ است، که از آن به اندازه مرگ بیزار است.^۳ عادت با بستن دید ما [نسخه

۱. *On Music VI, 19*: «از این رو بی دلیل نیست که عادت دومین و نوعی طبیعت ساخته شده

خوانده می‌شود.»

۲. *Homilies on the First Epistle of John II, 11*: «اما ای بر شما اگر چیزها را دوست بدارید

و سازنده آن‌ها را نادیده بگیرید.»

3. *Confessions VIII, 7, 18*:

«آنچه باقی مانده بود بی‌سخنی وحشت‌آور بود و روح من پر از ترس بود، تو گویی از مرگ خود می‌ترسد، و وجودی که از جریان عادت بازداشته شده بود که با آن به سوی مرگ ضایع می‌شد.»

الف: ۰۳۳۳۲۱- افزوده کوشندگان] نسبت به مرگ و کشاندن ما به درون دنیا حتی تا زمان مرگ هدایت‌کننده است.

تحقق بازگشت در «محبت» یک انتخاب است که به اراده آزاد متصل است. در این عمل ارادی، انسان به‌طور همزمان منبع خود را اراده می‌کند، که آخرین حد گذشته و آینده است. برای وی گذشته و آینده در ارجاع به ابدیت همراه می‌شوند. عادت با واداشتن انسان به اتصال به «قبل» نادرست وقتی آن را قبول کرد، هم با گذشته و هم با آینده مخالفت می‌کند. عادت دیروز ابدی است و آینده‌ای ندارد. فردای آن با امروز یکسان است. در پایین‌ترین مکان این همسان‌سازی موقتی و گذرا، موجودیت فانی با ترس از آینده دور که مرگ باشد قرار دارد. مرگ موجودیت را نابود می‌کند که انسان با اراده خویش ساخته است. به‌عنوان محدودیت نهایی آینده، مرگ به‌طور همزمان محدودیت نهایی قدرت زندگی روی خویش است. وقتی زندگی آدمی به‌سوی دنیا روی آورد، مخلوق بودن خود را به وجهی که خداوند خلق کرده است، انکار می‌کند و به عادت متصل می‌شود. عادت فقط قادر است توجیه کند که یک زمانی دنیا را دوست داشته است. عادت خطرهایی را که گذشته را که به‌سوی دنیا رفتن، ضرورتاً به‌همراه دارد پنهان می‌کند، زیرا از معنای مخلوق آن‌چنان که هست، تخلف می‌کند. مرگ فقط وقتی نابودی است که آدمی اتکای خود را بر منبعش هنوز کشف نکرده باشد؛ کشف این وابستگی کارویژه مرگ است.

در وابستگی عادت به چیزهای نادرست «قبل» دنیا، از خود زندگی چیزهای نابودنشده می‌سازد، نوعی از زندگی که به این دنیا و ویژگی ناپدیدنشده‌اش تسلیم می‌شود، توگویی مقدم بر او بوده است. در عادت، زندگی همیشه به چیزی تعلق دارد که یک زمانی انتخاب شده است؛ خود را به گذشته خود متصل می‌کند که دقیقاً گناه آن است.^۱ با وجود این، نقطه مقابل قانون گناه است که [نسخه الف:

۱. 103. IV, *Against Julian* (incomplete work): «آنچه با نیروی عادت انجام می‌شود، بدون

۰۳۳۳۲۲ - افزوده کوشندگان] از پافشاری ما بر اراده مان بر می خیزد. آگوستین استدلال می کند که «تمایل نوع بشر به ارزش گذاشتن بر گناه بیشتر به دلیل شهوت نیست که به دلیل عادت است».^۱ تمایل به گناه بیشتر از عادت بر می خیزد تا از شهوت، زیرا دنیایی که انسان بر اساس طمع بنا کرده است بر عادت استوار است. مخلوق در جستجو برای وجود خویش به دنبال امنیت برای موجودیتش می رود و عادت با در برگرفتن نهایت حدودهای موجودیت خویش امروز و فردا را مانند دیروز می کند و آن ها را وادار می کند به گذشته نادرست متصل شوند و بدین ترتیب به آن ها امنیت کاذب می دهد.^۲ این تمایل خود بر این واقعیت قرار دارد که زندگی «در پی دنیا است». وقتی به نوع بشر ریشه اش را که حد نهایی گذشته اش است نشان می دهد، تمایل پیدا می کند نوع نادرست «قبل» را بپذیرد - نادرست از این جهت که آن «از کجایی» موجودیتش نیست. دقیقاً به دلیل تمایل همیشگی به اتصال به گذشته است که عادت ثابت می کند گناهکار بودن آدمی از اراده خود وی است، زیرا فقط اراده است که عادت را به عنوان بهشت مقرر می کند، وضعیتی که مرگ به او وابسته بودن خلقت زندگی آدمی را یادآور نمی شود.^۳

علیه استواری عادت است که قانون به وجدان رو می آورد.^۴ وجدان «از خداوند» است و کارویژه آن به سوی خالق است و نه مخلوق.^۵ از آنجا که وجدان

1. *Christian Doctrine* III, 10, 15.

2. *Homilies on the First Epistle of John* I, 7.

3. *Against Julian* (incomplete work) IV, 103.

«آیا او کارش را با کارش از دست نمی دهد، از اراده اش توسط نیروی عادت محروم نمی شود، وقتی عادت بدون اراده وجود ندارد؟ در واقع جنابعالی گفته اید که وقتی آن ها با هم توافق کنند و وقتی با هم مخالفت می کنند، اراده و ضرورت در آن واحد وجود نخواهد داشت.»

4. *Confessions* III, 7, 13:

«همچنین من عدالت درونی و حقیقی را نمی دانستم که قضاوت خود را بر عرف نمی گذارد، بلکه بر قانون بلندمرتبه ترین درستی، به زعم خداوند متعال می نهد.»

5. *Homilies on the First Epistle of John* VI, 3: «اجازه بده وجدانت شاده باشد، زیرا از خداوند

از خداوند است، به ما امکان می‌دهد که مستقیماً به خالق بازگردیم. قانون چنین حکم می‌کند، «نباید طمع ورزید»، انتظار این است که انسان از هر آنچه خلق شده است خود را آزاد کند - از دنیا در معنای گسترده کلمه. طمع‌ورزی پیامدش [چیزهای] انسان - ساخته است، دنیای مبتنی بر عادت که از خالق مستقل شده است. در دنیای انسان - ساخته که آدمی تأسیس کرده است، انسان دیگر در رابطه خلوت با «از کجایی» خویشتن خویش نیست؛ [نسخه الف: ۰۳۳۳۲۳ - افزوده کوشندگان] به جای آن او در دنیایی زندگی می‌کند که همراه با دیگر انسان‌ها به وجود آورده است. او [صدای] دیگر را که از وجدانش می‌آید نمی‌شنود، [صدایی] که از خداوند است، بلکه از «زبانی بیگانه» (آلیه نالینگوا) می‌شنود.^۱ او خود را به ساکنی در این دنیا تبدیل کرده است، کسی که دیگر تنها از خداوند نیست بلکه آنچه هست، مدیون این دنیا است که خود به تأسیس آن کمک کرده است. این زبان بیگانه به تعیین‌کننده وجود انسان تبدیل می‌شود، خواه خوبی یا بدی، یعنی از بیرون از آدمی و از آنچه انسان بنا کرده است. وجدان درون ما علیه این زبان بیگانه صحبت می‌کند،^۲ و به وجهی صحبت می‌کند که طرف مخاطب نمی‌تواند از آن بگریزد: «یک وجدان شیطانی نمی‌تواند از خود فرار کند؛ او جایی برای رفتن ندارد؛ او به دنبال خود است.»^۳ زیرا دنیایی که به آن پناه می‌بریم و عادت می‌کنیم دقیقاً همان چیزهایی است که وجدان ما را به آن‌ها متهم می‌کند. مجدداً، برای وجدان، دنیا بیابان است. وجدان، آدمی را به ورای دنیا و به دور از عادت هدایت می‌کند. وجدان به عنوان ندای خالق،

۱. Ibid., VI, 2. «نه وقتی که زبان دیگر شاهد اوست، بلکه وجدان خودش شاهد است.»

2. Tractates on Johns Gospel LXXIV, 5:

«بنابراین، خداوند به وجهی نادیدنی تصور می‌شود. ما همچنین نمی‌توانیم هیچ معرفتی نسبت به او پیدا کنیم تا زمانی که او در ما نباشد. زیرا به روش مشابهی است که ما وجدان خود را در درون خودمان می‌بینیم.»

3. Ibid., XLI, 4.

وابستگی آدمی به خداوند را برای او روشن می‌کند. آنچه قانون حکم می‌کند، وجدان به کسی خطاب می‌کند که به دنیا از طریق عادت تسلیم شده است. صدای قانون به او علیه آنچه «عادت او را در آن گرفتار کرده است» هشدار می‌دهد.^۱ بیگانه شدن از دنیا اساساً بیگانه شدن از عادات است. مادامی که که آدمی در عادت زیست می‌کند، در معرض دید دنیا زندگی می‌کند و موضوع قضاوت درباره آن است. وجدان او را در «کورام دنو» یا «در محضر خداوند» [یک انگاره کلامی مسیحی] قرار می‌دهد.^۲ در شهادت وجدان، خداوند تنها قاضی ممکن درباره خوبی و بدی است. شهادت، گواه وابستگی آدمی به خداوند است، که او را در درون خود پیدا می‌کند.^۳ دنیا و قضاوت‌های آن در مقابل این شهادت درونی فرومی‌پاشند. هیچ راه فراری از وجدان وجود ندارد. در دنیایی که می‌تواند مسئولیت وجدان را کم کند، هیچ یگانگی و وجودی که احساس در وطن بودن داشته باشد، موجود نیست.^۴

وجدان [نسخه الف: ۰۳۳۳۲۴ - افزوده کوشندگان] که محرک آن قانون الهی است، با زندگی درگیر در دنیای آدمی صحبت می‌کند و انسان را در محضر

1. *Seventeen Questions on the Gospel of Matthew III.*

2. *Commentary on Paul's Epistle to the Galatians 57:*

«عمل قضاوت درباره کوتاهی دیگران هرگز نباید انجام شود مگر ما روح خود را مورد آزمون قرار داده و در وجدان خود جستجو کرده‌ایم و به وضوح به خودمان در محضر خداوند پاسخ داده‌ایم که ما این کار را از روی محبت انجام می‌دهیم.»

3. *The City of God XII, 8:*

«لاف زدن چیزی در نادرستی در ستایش انسانی نیست؛ تقصیر در روحی است که به غلط دیگران را ستایش می‌کند و اهمیتی به شهادت وجدان نمی‌دهد.» منبع پیشین، ۲۸: «شهر خدا در پی شنیدن شاکری افراد است در حالی که بالاترین شکوه و جلال برای انسان شنیدن خداوند با شهادت وجدان است.»

۴. *Commentary on Paul's Epistle to the Galatians 59* «کسانی که ما را تحسین می‌کنند بار

وجدان ما را کاهش نمی‌دهند.»

خداوند قرار می‌دهد تا با ریشه خود روبه‌رو شود. در رابطه انسان، مستقل از تحقق آن، او به چیزی بازگشت می‌کند که به‌عنوان «قبل» دولایه تصور می‌شد که در آن آغاز و پایان زندگی همسطح بود. در اینجا از آدمی دعوت شده است که برای اولین بار این رابطه را تحقق بخشد و این تحقق فقط در زمینه شهادتی امکان دارد که از خود خداوند مشتق شده است. افزون بر آن، این تحقق باید در محبت در سراسر جریان انضمامی زندگی انجام شود که طعمه عادت است و در نهایت به مرگ منجر می‌شود.^۱ در اینجا «قبل» در معنای دولایه خود، بازگشت به خالق است که مقدم بر همه چیز است و بازگشت به پایان، به نفع حضور فی‌الغور خداوند کنار گذاشته می‌شود. پس «در محضر خداوند» [کورام دنو] فقط در زمینه اتصال ساختاری آدمی با «قبل» خود امکان‌پذیر است.

با وجود این، در تحقق بخشیدن به بازگشت، مشخصه ریشه خود دیگر ابدیت و دربرگیرنده همه چیز نیست، بلکه خالق است و از مخلوق انتظاراتی دارد. تقلید از خداوند از این پس عامل تعیین‌کننده برای وجود انسان نیست. به جای آن، دعوت بیان‌شده خداوندی در وجدان است که قانون در هر لحظه انسان را با آن مواجه می‌کند. خالق به‌عنوان وجود ابدی همه‌شمول، دیگر فقط آغاز و پایان زندگی مخلوق را تعیین نمی‌کند. اگر انسان خود را از اتصالات دنیایی و تبدیل دنیا به وطن خود را آزاد کند، این چرخش ممکن در وجود خودش در حضور تحکم‌کننده خداوند اتفاق می‌افتد. فقط در این زمینه مفهوم هستی‌شناسانه خالص، خداوند به‌عنوان خالق و بالاترین وجود به مسیحی و کلامی رشد می‌کند. [نسخه الف: ۰۳۳۳۲۵ - افزوده کوشندگان] می‌توان گفت محتوای هستی‌شناسانه مفهوم خداوند در حکم الهی است که به دنیای انضمامی و زندگی موقتی وی ظاهر شده و بعد فراموش شده است. خالق حالا به‌عنوان قادر متعال و خداوندی شخصی فهمیده می‌شود که (به دلیل خالق بودنش) ادعایی نسبت به

1. See above, notes 278 and 279.

مخلوقش علیه تمام امکانات موجود دارد که با اراده خود آن‌ها را آفریده است. در هر حال، چگونه روی برگرداندن از «آنته» به «کورام»، یا از «قبل» به «در محضر» ممکن می‌شود؟^۱ در بازگشت واقعی به گذشته که انسان را به وجود خود به‌عنوان ابدیت می‌برد، او خود را در مواجهه با وجود، در یک معنای از قبل معلوم نشده می‌یابد، یعنی به‌عنوان [شخصی] ناتوان به بازگشت به وجود به‌عنوان ابدیت خویش. در واقع، این ناتوانی فقط براساس اتکایی است که همیشه وجود داشته و در تقلید بیان می‌شود. با وجود این، تقلید در معنای عادی هنوز به معنای ناتوانی مادر تحقق وابستگی مادر معنای مثبت آن نیست، یعنی ناتوانی در کسب صریح و متناسب با آنچه ما به آن متکی هستیم. تقلید صرفاً معنایش این است که انسان خود را به وجود دعوت نکرده است. معنایش این نیست که انسان به‌تنهایی قادر نیست که «از کجایی» خلقت خود را دریابد. معنای آن این است که تأثیر بر رابطه‌اش با وجود تقاضایی فطری در انسان است.^۲ اما فقط اگر انسان به دنیا از روی عادت تسلیم شود تقاضا با وی از بیرون مواجه می‌شود.^۳ احکام فردی قانون، که یکی از آن‌ها «طمع نورزید» است، بیاناتی هستند از تقاضاهای اساسی فطری در انسان. بنابراین تحقق قانون عبارت از

۱. «آگوستین از «در محضر خداوند» و «قبل از خداوند» به صورت مترادف استفاده می‌کند. من عبارت «در محضر خداوند» را انتخاب کرده‌ام زیرا لازم بود بین آن و «قبل» در معنای کاملاً متفاوت [دنیایی - افزوده کوشندگان] تمایز بگذارم و دوم از این نظر که «در محضر خداوند» ترجمه سنتی از زبان یونانی و عبری است.

2. *Confessions* II, 4, 9:

«مطمناً، خداوندا، قانون شما دزدان را مجازات می‌کند، همان‌گونه که قانون در قلب آدمیان منعکس شده است، که شرارت پاک می‌کند.»

See also *The Free Choice of the Will*, 15, 32:

«پس قانون ابدی به ما امر می‌کند که محبت خود را از چیزهای موقتی دنیایی برگردانیم، و آن وقتی خلوص پیدا کرد بازگشت دهیم به طرف چیزهایی که ابدی است.»

← 3. *Commentaries on the Psalms* 57, 1:

«تکمیل خوبی» و «هضم بدی» است.^۱

کمال خوبی به طور منفی تعریف می‌شود زیرا [نسخه الف: ۰۳۳۳۲۶- افزوده کوشندگان] خودفراغتی از دنیا به هر حال به معنای انتخاب خالق است. این تعریف منفی چیزی جز این نیست: در جستجو برای وجود خویش، تمام امکانات در اختیار انسان نیست بلکه موضوع جایگزینی است که در خلقت وجود دنیا طرح شده است. انسان قادر نیست این قانون را تحقق بخشد، او کماکان براساس تقوای خود زندگی می‌کند. قانون خداوند با «از وجود خداوند بودن» خلقت اعطا شده است. در «از خداوند بودن»، خداوند بالاترین موجود است و انسان وجود مناسب برای خویش است. این وجودی نیست که به طور صدوهشتاد درجه با وی مخالف باشد، بلکه وجودی است که تقاضای وی، به عنوان خود آدمی، او را بیچاره‌ها می‌کند.^۲ آنچه در اینجا گناهکار می‌شود استقلال در معنای جاری است، نه انقلاب بخش علیه کل، که اجرای مستقل تسلیم است. خداوند دیگر به عنوان بالاترین وجود فهمیده می‌شود که ابدیت قانون ابدی را به طور همزمان به بخش‌های متعدد ارائه می‌دهد؛ آمریت همیشه

→ «برای دیگران آنچه به خود روا نمی‌داری روا مدار. به کسی آزار نمی‌رسد اگر نسبت به این حقیقت جاهل باشد، حتی قبل از اینکه قانون وضع شده باشد تا بلکه قواعدی وجود داشته باشد که به وسیله آن حتی کسانی که قانون برای آن‌ها وضع نشده مورد قضاوت قرار گیرند... با وجود این، از آنجا که انسان چیزهای بیرونی را می‌خواهد و حتی از خودشان تبعید شده‌اند، یک قانون نوشته نیز اعطا شد؛ نه به دلیل اینکه این قانون در قلب ما منعکس نبود، بلکه به این دلیل که شما دلتان را پس زده بودید.»

1. Tractates on John's Gospel LXXI, 12.

2. Grace and Free Choice 24:

«[پل قدیس] می‌گوید که آن‌ها آرزو داشتند تقوای خود را برقرار کنند. این تقوا همانا قانون است، نه اینکه قانون توسط آن‌ها تأسیس می‌شود، بلکه آن‌ها تقوای خود را در قانون وارد می‌کنند که از خداوند است. آن‌ها این را موقعی انجام دادند که تصور کردند خود قادرند قانون را با قوت خود تحقق بخشند، جاهل نسبت به تقوای خداوندی، اما نه تقوایی که توسط آن خداوند خود بانقواست، بلکه آنچه انسان از خداوند دارد.»

حاضری است که انسان در مسیر خود در زندگی با آن مواجه می‌شود. ناتوانی انسان برای اطاعت از قانون، از فقدان اراده نیست بلکه به دلیل نبود توان است، زیرا در جستجو برای خالق و نه دنیا، او از قبل، پیروی از قانون را بدون تطمیع شدن انتخاب کرده است. تجربه این ناکافی بودن یعنی تجربه شکاف بین «اراده کردن» و «توانایی داشتن» است.^۱ درباره خداوند، اراده و قدرت همراهند.^۲ شکاف بین «اراده کردن» و «توانایی داشتن» نشانه مخلوقی است که قدرتی بر وجود خود ندارد. نداشتن قدرت، مخلوق را یکبار دیگر بر خالق متکی و به‌طور تعیین‌کننده‌ای وابسته می‌کند. در اختیار [نسخه الف: ۰۳۳۳۲۷ - افزوده کوشندگان] خداوند است که آیا انسانی که قصد جستجو برای وجود خود کرده است، یعنی از دنیا رو برگردانده است، هرگز به هدف شخصی خود برسد یا انزوایش از دنیا موفق شود.^۲ حتی در اقرار آگاهانه به قانون

1. *The City of God* V, 10:

«زیرا هر جا که اراده صرف بدون وجود قدرت برای تحقق آنچه انتخاب شده است باشد، با یک اراده قوی‌تر منع می‌شود. حتی در چنان وضعی هم اراده‌ای نخواهد بود مگر اینکه اراده‌ای باشد، و نه فقط اراده دیگری بلکه اراده کسی که انتخاب کرده است، حتی اگر او قادر نباشد آنچه را اختراع کرده است تحقق بخشد.»
 ۲. Confessions VII, 4, 6. «اراده و قدرت خداوندی همانا خود خداوند است.»

3. *Propositions from Paul's Epistle to the Romans* 40:

«زیرا هر انسانی وقتی نمی‌تواند برداشتی را که از عدالت می‌شناسد تحقق بخشد، قبول می‌کند که مرده است.» منبع پیشین، ۶۱: «ما هستیم که به اراده اعتقاد داریم، اما کسی که به اهل باور و اراده‌کنندگان، توانایی انجام کار خوب در طرح روح مقدس می‌دهد، که از طریق آن دوست داشتن خداوند به قلب ما سرازیر می‌شود، با آن وسیله ما را شفیق می‌کند.»

Letter 177, 5:

«باید تمایزی بیان قانون و رحمت باشد. قانون می‌داند چگونه حکم کند، رحمت چگونه کمک کند. اگر اختیار آزاد وجود نداشت قانون نمی‌توانست حکم کند و اگر اراده کافی بود، رحمت کمکی نمی‌کرد.»

(سبب لجه)، انسان چیزی جز علم به گناه کسب نمی‌کند.^۱ گناه او در معنای عادی در ناهمخوانی بین اراده و قدرت باقی می‌ماند. بنابراین، قانون تواضعی به دست می‌آورد که مخلوق را قادر می‌سازد تا خالق را باردیگر و از نو همراه با وابستگی تازه احساس کرده‌اش تجربه کند.^۲ اگر کوشش برای تحقق بازگشت در وجدانش مخلوق را وادارد تا احساس تقاضای فطری در خود را به عنوان قانونی که خالق اعطا کرده است، احساس کند (تقاضایی که به طور انضمامی در تحقق آن ملاقات می‌کند)، آن وقت ناکافی بودنش برای اطاعت از قانون این احساس را به وجود می‌آورد که خالق مجدداً اعطاکننده قدرت است. در این روند، انسان رحمت [الهی را] تجربه می‌کند: «همان طور که خداوند خالق کل طبیعیات است، به همان صورت خداوند اعطاکننده همه قدرت‌هاست، گرچه اراده‌کننده همه انتخاب‌ها نیست... بنابراین، اراده‌های ما تا جایی توان دارد که خداوند اراده کرده باشد تا بدانجا به آن‌ها توانمند باشند.»^۳ این قدرت فقط به اراده‌کنندگان اعطا شده است، درست همان طور که وجود ما از چیزی بیرون می‌زند که در خراج ما قرار دارد.^۴ گرچه حکم بازگشت به وجود به عنوان منبع، در درون وجدان ما قرار دارد، اعطای قدرت برای انجام آن، که رحمت خداوندی است، از بیرون از ما می‌آید. ما «بیرون از خودمان» را وجودی خواندیم

1. Propositions from Paul's Epistle to the Romans 13-18:

«قانون بدین دلیل وضع شده است که زنجیره گناه‌آلودگی چقدر سخت آن‌هایی را که فکر می‌کنند با قدرت خود عدالت می‌کنند در بر گرفته است.»

See also Commentary on Paul's Epistle to the Galatians 26:

زیرا در دانش نسبت به اینکه بیماری شدید است اشتیاق به پزشک شدت می‌گیرد.

2. Commentary on Paul's Epistle to the Galatians 24:

«پس به این دلیل فقط متواضع قادر است رحمت محبت را بپذیرد، و بدون این رحمت هیچ راهی نیست که احکام قانون اجرا شود. انسان با گناه متواضع می‌شود تا به دنبال رحمت باشد.»

3. *The City of God* V, 9.

4. *Ibid.*, V, 10.

که ما را به عنوان موجودی دوجنبه‌ای «قبل» از ابدیت می‌سازد. گرچه قانون از خداوند است، در عین حال در درون ما هم به عنوان حکمی فطری در موجودیت ما وجود دارد. ناکافی بودن آدمی را با عریانی به‌نمایش می‌گذارد و او را به سوی «خالق» تغییر جهت می‌دهد. جهت تازه از گناه آلودگی آدمی پرده برمی‌دارد [نسخه الف: ۰۳۳۳۲۸ - افزوده کوشندگان]، که گریزناپذیر است و در درون کسی که «از دنیا» است ریشه دارد و از این رو «قبل» نادرست را از طریق عادت انتخاب کرده است. کشف گناه آلودگی هنوز در مخلوق بودن توسط خداوند و بازگشت منتج از آن قرار ندارد. به جای آن، این کشف تازه انسان را تابعی از خداوند می‌کند، این بار به عنوان یک گناهکار. این برخورد گناه آلود با خداوند مطابقت دارد با وجود در محضر خداوند. «بازگشت به خداوند که قبل از هر چیز دیگر وجود داشته است» به طرف «کورام دنو» [در محضر خداوند] در لحظه‌ای بازمی‌گردد که ناکافی بودن آدمی برای انطباق با تقاضای گریزناپذیر فطری در وی به عریانی آشکار شده باشد.^۱ و این ناکافی بودن در محضر خداوند در این واقعیت صرف قانون قرار دارد که به عنوان قانون تقاضا و حکم می‌کند. شکاف بین اراده و قدرت مطابقت دارد با «اراده [ایجاب] کردن»، «اراده فسخ کردن» (پارتیم ولیه، پارتیم نوله).^۲ آنچه قانون حکم می‌کند وجدان ماست، که در آن واحد اراده ما هم هست». ^۳ اگر اراده کامل بود، نیازی به حکم نبود.

زیرا اراده حکم خواهد کرد که اراده وجود داشته باشد، و اینکه اراده خود باشد و نه چیزی دیگر. اما اراده کامل حکم نمی‌دهد، و بنابراین آنچه را حکم می‌کند در وجود نیست. زیرا اگر اراده کامل بود، خود را حکم نمی‌کرد که باشد؛ به هر حال می‌بود. از

۱. این را می‌توان در آگوستین دید. متون سبتوآگینت (ترجمه تلموت [قدیمی‌ترین ترجمه یونانی]) نشان می‌دهد که خشوع الهی و حضور مرتب آمریت خداوند می‌تواند از قبل در وضع بشر موجودیت داشته باشد، که آگوستین ویژگی آن را «موضوع قانون» می‌داند.

2. *Confessions* VIII, 9, 21.

۳. *The City of God* XII, 6, 6. «در واقع، آن‌ها چیز دیگری نیستند جز تمایلات اراده».

این رو، ددمنشانه نیست اگر انسان چیزی را بخشی مثبت و بخشی منفی اراده کند، بلکه نوعی بیماری ذهنی است. گرچه ذهن با حقیقت حمایت می‌شود، به‌طور کامل بر نمی‌خیزد زیرا به سنگینی تحت فشار و زیر بار عادت قرار دارد.^۱

ناهمخوانی در خود اراده، که از عادت ریشه می‌گیرد، به ما اجازه می‌دهد قانون را هم به‌عنوان حکم از خارج و هم به‌عنوان ناتوانی همزمان برای مطابقت با قانون بفهمیم.^۲ اراده کافی نیست.^۳

با یادآوری گناه‌آلودگی [لکه‌ای] که قادر به پاک کردن آن نیست، قانون میثاق بازگشت به خالق را تثبیت می‌کند. این بازگشت دیگر [نسخه الف ۰۳۳۳۲۹] رابطه‌ای ساده با خداوند نیست، بلکه تقاضا و تمنایی مستقیم برای کمک به [خود] شخص است. کمک خداوند رحمت است و این می‌تواند فقط توسط کسی کسب و قبول شود که متواضع (هومیلیاتوس) بوده است، یعنی توسط کسی که گناه‌آلودگی ناتوانی خود و فرودست بودن نسبت به حکم را می‌پذیرد.^۴ رحمت تجدید قبولی مخلوق است که وی ساخته است و معادل یک خلقت جدید است.^۵ این عشقی (دیپلکتیو) است که فقط شخص متواضع می‌تواند بداند و

1. *Confessions* VIII, 9, 21.

2. *Ibid.*, X, 40, 65:

«چنین است قدرت عادت! در اینجا من ایستادگی می‌کنم، گرچه من چنین نمی‌کنم؛ در آنجا آرزو دارم باشم، اما نمی‌توانم. در هر دو صورت من شاد نیستم.»

3. *Letter* 177,5.

4. *Letter* 217,12:

«بنابراین، رحمت خداوندی در طبیعت اراده آزاد یافت نمی‌شود، یا در قانون، یا در آموزه، آن‌طور که پلاجیوس گمراه [مکتب منحرف اعلام شده مسیحی که توسط پلاجیوس، ۳۲۵ - ۴۲۰، مطرح و اعلام کرد که انسان اختیار مطلق دارد] به‌طور نادرست ادعا می‌کند، بلکه به عمل جدای اراده اعطا می‌شود.»

5. *Enchiridion* 31:

«پس وقتی که خداوند ما را از نو شکل داد و ساخت، نه به‌عنوان انسان

قبول کند. در این محبت آشتی با خداوند اتفاق می‌افتد، و همیشه آشتی‌ای است با تقاضای فطری از خداوند نشنت گرفته شده در مخلوق.^۱ انسان با آزاد شدن از گناه‌آلودگی و از دنیا بودن مجدداً خلق می‌شود.^۲

با اینکه رهایی انسان به وی امکان می‌دهد که کاملاً دنیا را دوباره به‌عنوان بیابان دریابد، اما دیگر در این بیابان گم نخواهد شد. او می‌تواند در دنیا زندگی کند، زیرا حالا در «محبت» است که «از کنجایی» و بدان‌وسیله معنای این زندگی را دریافته است.^۳ این به‌جای خود معنایش چنین است که خداوند در قانون خود را از دور و به‌وسیلهٔ رحمت به‌عنوان نزدیک نشان می‌دهد.^۴ این نزدیکی به معنای زندگی دنیایی و حلول [حضرت] مسیح است. پس «محبت» است که «تمایل به بودن» را همان‌گونه کسب می‌کند که «اشتیاق» به «نزدیک شدن هیچ‌چیز» می‌رسد. با وجود این، این رهیافت بر تمایل قدیمی خداوند به مخلوق

→ (زیرا او این‌کار را قبلاً انجام داده است) بلکه به‌عنوان انسان خوب، ما حقیقتاً آزاد خواهیم شد، که رحمت او حالا انجام می‌دهد، یعنی وقتی ما از نو در [حضرت] مسیح خلق شدیم.»

1. *Tractates on John s Gospel* CX, 6:

«ما با کسی که ما را دوست دارد در سازش هستیم، ما به دلیل گناه با او خصومت داریم. همچنین نک بخش شصت‌ویکم، یک: «آیا دنیایی که سازش دارد از دنیای دشمنی آزاد شده است.»

2. *Ibid.*, CVIII, I:

«این موقعیت به آن‌ها از طریق خلق مجدد اعطا شد؛ زیرا باخلق طبیعی، آن‌ها از دنیا بودند.» همچنین نک بخش شصت‌ویکم، به: «بدین شکل دنیا از دنیا آزاد می‌شود.»
^۳ *Homilies on the First Epistle of John* VII, 1. «و بدین ترتیب، اگر شما از تشنگی در این بیابان می‌میرید، محبت بنوشید.»

4. *Sermon* 171, 3:

«حتی انسان نامیرنده و عادل بسیار از ما دور است، زیرا ما میرنده و گناهکار هستیم، او بر ما فرود می‌آید تا بلکه آن‌کس که بسیار از ما دور است ممکن است به ما بسیار نزدیک شود... برای اینکه او بتواند به ما نزدیک شود، مجازات ما را [برای خود] خرید، اما تقصیر ما را نپذیرفت.»

متکی است، که خلق تازه (نوا کریه تورا) است، به عنوان کسی با خداوند و در آن واحد با مخلوق بودن خویش آشتی کرده است. انسان مخلوق خود را انکار کرده است. حالا مخلوق فقط موضوع محبت خداوند است [نسخه الف: ۰۳۳۳۳۰ - افزوده کوشندگان] که به او به عنوان مخلوق داده شده است و نه به عنوان چیزی که به تنهایی می تواند باشد. همیشه در محضر خداوند، من در تنهایی خود گناه آلود هستم، خواه در طمع غوطه ور باشم یا برای خود بکوشم به عنوان مخلوق به دنبال ریشه خویش از طبیعتم بگذرم. هر زمانی که خداوند، در درجه اول به دنیا، و در درجه دوم به استقلال ممکن خود انسان، فروخته شد، در حقیقت خداوند فراموش شده است. در این استقلال، به دلیل غرور و نخوت انسان فرصت واقعی تحقق یافتن را از دست می دهد. او «از کجایی» را به قیمت خود فراموش می کند.^۱ پس غرور بود که بازگشت روح را مانع شد.^۲ فهم و انتخاب رحمت خداوند در «محبت» اتفاق می افتد. «محبت» در تطابق با ضرورت ارجاع به گذشته نیز «عشق ورزیدن متقابل» (ره دِمَرِه) تعریف می شود. فقط در این بازگشت عشق است که انسان قادر است به گذشته ارجاع دهد تا به حقیقت موجودیتش بازگردد («با حقیقت استعلاء می یابد و با عادت به پایین کشیده می شود»). تنها محبت به او رخصت می دهد که قانون را در قبول کمک خالق تحقق دهد، «اعطاکننده همه قدرت ها»، زیرا در رحمت قبول شده خداوند است که دنیا حقیقتاً انکار می شود. آگوستین از نامه اول پل [قدیس] به اهالی قُرنْت [شهری ساحلی در جنوب یونان] (بخش اول: ۲۷-۲۸) چنین گفت آورد می کند: «و شما چیزهای محقر و چیزهای تنفر آور دنیا را

1. *The City of God* XIX, 25:

«فضایی که ذهن نسبت به آن ها غرور دارد، به عنوان کنترل کننده بر بدن و فشارهای آن برای تصاحب کردن چیزی به جز خداوند هدف می گیرد، از نظر واقعیت رذایل هستند تا فضایل... [که] توسط غرور فاسد شده و باد کرده اند.»

2. *Sermon* 142, 3.

برگزیدید تو گویی می‌خواهید چیزهایی را که هستند به نیستی تبدیل کنید.^۱ فقط در انتخاب خداوند، که بعد از، اما نه مستقل از خلقت است، دنیا به چیزی بازگشت می‌کند که در زمان خلقت بوده است، و آنچه را که انسان ساخته است به نیستی می‌آورد. «محبت» قانون را تحقق می‌بخشد، زیرا برای «محبت» قانون دیگر حکم نیست؛ خود رحمت بیش نیست.^۲ در عشق ورزیدن به خداوند است که بازگشت جدید به وی رخ می‌دهد، قانون از تقاضا کردن و سهمناک بودن دست برمی‌دارد، [نسخه الف: ۰۳۳۳۳۱- افزوده کوشندگان] دنیا بیابان شده و طمع‌ورزی معنایش را از دست می‌دهد. این قبول دوستدارانه، مخلوق را با خالق آشتی می‌دهد. انسان از دنیا به خداوند بازگشته است؛ او دنیا و همچنین خود را تا جایی که از دنیا است، انکار کرده است. انسان در این انکار خود، حقیقت راستین و معنای مخلوق بودن را کسب می‌کند.

وقتی انسان براساس اختیار خود زندگی می‌کند، یعنی براساس راه‌های انسانی و نه براساس اراده خداوندی، در آن صورت در گمراهی به‌سر می‌برد. البته انسان دروغ نیست، زیرا خداوند که نویسنده و خالق است نمی‌توانست نویسنده و خالق

1. *Confessions* VIII, 4, 9.

حتی در مسیحیت ابتدایی (یعنی در رساله پل که گفت‌آورد شد) «از هیچ چیز آمدن» تنها اساس برای انتخاب عقب‌افتادگان و تحقیرشدگان است. این به معنای نابودی اما نه برعکس شدن همه رفتارهای انسانی است و این نکته مربوط و مهم است به‌ویژه در تقابلی با استنتاج روانشناسانه نیچه از خشم (هرقدر هم که این مطلب ممکن است درباره هر شخص منفرد درست بوده باشد). این نکته همچنین در مخالفت با نظریه شیلر در خصوص تمایل اشراف به غیراشراف تناسب دارد. نک:

“Das Ressentiment in Aufbau der Moralen,” in *Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, vol. 2.

2. *Various Questions for Simplicianus* I, 17:

«پس قانون در آن واحد برای کسانی که می‌ترسند حکم و برای کسانی که محبت می‌ورزند رحمت است.»

دروغ باشد. درست این است که انسان به وجهی ساخته شده است که قرار است نه براساس خواست خود بلکه براساس خواست کسی که او را ساخته است زندگی کند. منظور این است که معنای وجودی او این است که اراده خداوند را تحقق بدهد نه اراده خودش را. انسان وقتی به وجهی که برای آن خلق شده بود زندگی نمی‌کند، پس زندگی دروغ می‌کند.^۱

این خودانکاری فقط در «محبت» به دست می‌آید، زیرا در هیچ چیز دیگر دلیلی برای ایثار وجود ندارد. فقط از طریق عشق است که انسان اراده خود را انکار می‌کند، و این انکار که از عشق زاده می‌شود، پیش‌نیاز برای انتخاب رحمت است. به همین دلیل است که در مقایسه با «اراده‌ای که طبیعت در ما کاشته است»، عشق «اراده قوی‌تری» است.^۲ در خودانکاری است که انسان «به عنوان خداوند» نسبت به خود عمل می‌کند. او خود را به وجهی دوست دارد که خداوند وی را دوست دارد. هر آنچه دارد در وی ساخته شده است و خود را تا آنجا دوست دارد که مخلوق خداوند است. آنچه وی در خود دوست دارد انحصاراً خوبی خداوند است، یعنی خالق.^۳ انسان از خود تا جایی متنفر است که آزادی اراده او را توانمند می‌کند که وجود خود را به عنوان از دنیا یک اهمیت مستقل بدهد.

زیرا خداوند از ما به‌عنوان وجودی که وی به آن صورت ما را نساخته است متنفر است؛ و دلیلش این است که نابرابری ما اثر وی را در تمام بخش‌هایش هضم نکرده است. او می‌داند که چگونه از آنچه هر یک از ما ساخته‌ایم متنفر باشد، [نسخه الف: ۰۳۳۳۳۲ - افزوده کوشندگان] و چگونه هر آنچه را خود ساخته است دوست بدارد.^۴

1. *The City of God* XIV, 4.

2. *The Trinity* XV; 2 1,41.

3. *Tractates on John's Gospel* LXXXVII, 4.

4. *Ibid.*, CX, 6.

گفتار سه عشق به همسایه

[نسخه ب: ۰۳۳۳۴۰ - افزوده کوشندگان] به نظر آگوستین، خودانکاری در نحوه نگرش انسان به دنیا بیان پیدا می‌کند. عشق انسان به دنیا به عنوان یک مخلوق است؛ مخلوق در دنیا به دنیا همان‌گونه عشق می‌ورزد که خداوند. این فهم آن خودانکاری است که در آن هرکس، شامل خود شخص، در آن واحد اهمیت خدادادی خود را به دست می‌آورد. این دریافت همانا عشق به همسایه است.^۱ اجازه بدهید کوشش کنیم «همسایه» در این عشق را که هم خدادادی و هم خودانکارانه است، بفهمیم.

۱. این نکته اصلاً انکار بیانات کارل هال (Karl Holl in "Augustins innere Entwicklung," Preussische Akademie der Wissenschaften [1928]: 47) نیست که «در همین ابتدا، این چارچوب مختصر را تأیید می‌کند که نفوذ پل قدیس در نهایت تا بطن درونی آگوستین راه نیافت. جریان اساسی نظام اخلاقی وی درباره شکوفایی آدمی [برگرفته از سنت ارسطویی] یا به‌رغم صحبت فراوان از محبت، در کوشش وی در تمرکز بر خودیت شخص را تحت تأثیر قرار نداد». هال مدعی است که «دلیل آن برآمده از این واقعیت است که آگوستین فقط می‌تواند معنای موعظه سرکوه [مجموعه‌ای از مهم‌ترین تعلیمات

←

عشق به همسایه به نحوه نگرش انسان به همسایه اش بازمی‌گردد، که به جای خود برخاسته از محبت است. این نکته به دو رابطه اساسی بازمی‌گردد: اول، شخص باید به همسایه خویش به وجهی عشق بورزد که خداوند عشق می‌ورزد (سیکوت دِنُو)؛ دوم، باید به همسایه به وجهی عشق ورزید که شخص به خود عشق می‌ورزد (تَم کوآم سه ایسُم). به موازات همین ارتباطات، ما دو پرسش را طرح می‌کنیم: اول، انسان خودانکار چگونه با همسایه اش ملاقات می‌کند؛ و دوم، در این مواجهه، نقش همسایه چیست؟

قانون امر می‌کند که ما به یکدیگر عشق بورزیم. این جوهر قانونی است که به سوی آن، همه قوانین دیگر جهت دارند.^۱ قانون اقدامات دنیایی انسانی را که دنیا را بیابان می‌بیند و در رابطه با منابع خود زندگی می‌کند، هم تصمیم می‌گیرد و هم آن‌ها را نظم می‌دهد. از آنجا که دنیا همیشه از آدمیان تشکیل شده است، دنیاست که تعریف می‌کند آدمیان چگونه در رابطه با هم عمل کنند. عشق جوهر تمامی احکام متعدد است. هریک از این احکام براساس معنای خود به وسیله عشق است که به اجرا درمی‌آیند. تحقق عشق متکی به فیض و برکت خداوندی و قدرت محبت به همسایه متکی به محبت به خداوند است.^۲

→ و فرمایشات حضرت مسیح که در کوه زیتون در شهر جلیل ارانه کرد[را از جنبه منفی دریافت کند. مبانی ریشه‌ای عشق به همسایه، معنای آن و همچنین اراده برای قربانی کردن برای جامعه از نظر وی پنهان ماند» (همان: ۲۹). با وجود این، می‌توان نشان داد که حتی درباره پل قدیس (البته نه در فرمایشات خود [حضرت] مسیح)، عشق به همسایه به‌طور منسجم به فرد متصل می‌ماند، یعنی اینکه پرسش اساسی برای فهم عشق به همسایه، آن‌طور که [حضرت] مسیح فرمان می‌دهد، چنین است: وقتی انسان از خداوند اشباع می‌شود و خود را از دنیا جدا می‌کند، چگونه شخص هنوز خواهد توانست در دنیا زندگی کند؟

1. *Enchiridion* XXXII, 121:

«پس، غایت تمام احکام، محبت است، یعنی همه احکام هدفشان عشق است.»

2. *Commentary on Paul's Epistle to the Galatians* 45:

«چه کسی قادر است همسایه‌اش را مانند خودش دوست بدارد اگر خداوند را دوست نداشته باشد که فرمان و عطیه وی او را توانمند ساخته است که همسایه‌اش را دوست بدارد.»

در [نسخه ب: ۰۳۳۳۴۱- افزوده کوشندگان] قبول عشق خداوندی، انسان خود را انکار کرده است. حال او مانند عشق و تفر می‌ورزد. انسان با انکار خویش در آن واحد تمام روابط دنیایی را نیز انکار کرده است. از آن پس، خود را منحصرأ مخلوق خداوند می‌داند، [و بدان وسیله] هر آنچه خود ساخته است و هر رابطه‌ای که ایجاد کرده است کنار می‌زند. به این شکل است که همسایه معنای خود را در موجودیت انضمامی خود، مثلاً به‌عنوان یک دوست یا یک دشمن، از دست می‌دهد. برای عاشقی که به خداوند به وجهی عشق می‌ورزد که خداوند عشق می‌ورزد، همسایه همه چیزش را به‌جز مخلوق خداوند بودن از دست می‌دهد. عاشق فردی را که با عشق خداوندی تعریف می‌کند چیزی جز مخلوق خداوند نیست. همه در این عشق ملاقات می‌کنند، خود و روابط دو طرفه خود را انکار می‌کنند. در این ملاقات، همه مردم تناسبی برابر، گرچه بسیار کوچک، با موجودیت خود دارند. از آنجا که آدمی به منبع خویش متصل است، او همسایه‌اش را برای خودش و نه برای همسایه‌اش دوست دارد. عشق به همسایه عاشق را در انزوای مطلق خودش رها می‌کند و دنیا برای موجودیت انسان منزوی بیابان باقی می‌ماند. در اطاعت از حکم به همسایه‌ات عشق بورز این انزوا در رابطه با دنیایی که موجود نیز در انزوا زندگی می‌کند، متحقق و نه نابود می‌شود. از آنجا که انسان خداوند نیست و هرگز به برابری با خداوند نمی‌رسد، «مانند خداوند» او را از هر اقبالی برای انتخاب همسایه‌اش محروم می‌کند.^۱ و این «مانند خداوند» هر معیار انسانی را نابود می‌کند و عشق به همسایه را از هر عشق نفسانی جدا می‌سازد.^۲

1. *Commentaries on the Psalms* 25, ii, 2:

«باید تمام افراد را همسایه خود بدانید، حتی قبل از آنکه مسیحی بشوند. دلیلش این است که شما نمی‌دانید وی در پیشگاه خداوند چه مقامی دارد؛ افزون بر آن، شما نمی‌دانید خداوند چگونه وی را از قبل می‌شناخته است.»

← 2. *Tractates on John's Gospel* LXXV, I:

با وجود این، این نظر درباره عشق همسایگی به عنوان حکم خودانکاری از توضیح اینکه چگونه شخص کاملاً منزوی اصلاً همسایه دارد، ناتوان است. ما دیدیم که انسان در جستجو برای ریشه خویش در ورای دنیا جستار می‌کند. در این روند انسان «قبل» مطلق، خالق را ملاقات می‌کند و به طور انضمامی به سوی او [نسخه ب: ۰۳۳۳۴۲ - افزوده کوشندگان] در «محضر» تحقق یافته خداوند روی می‌آورد. در عین حال، در پرسش از «ورای دنیا»، جستار برای ریشه، همچنین از هر منبعی فراتر می‌رود که تاریخی و در دنیا سراسرگستر است. منبع تاریخی آدمی عین یادگار دنیایی بودن وی است و با موجود از دنیا بودن وی هماهنگ است. حتی در دورترین نقطه تعالی، فقط انتخاب «اشتیاق» است یعنی «قبل» نادرست. این «قبل» ممکن است نادرست باشد، اما بی‌هدف نیست زیرا نکته اصلی «اشتیاق» در واقعیت وجود «بعد از دنیا» قرار دارد. انزوی مطلق آدمی در محضر خداوند، که بازگشت را تحقق می‌دهد، توضیح می‌دهد که چگونه محبت همراه با تأیید الهی در خدمت تحقق خودانکاری درمی‌آید. دلیل آن این است که عشق به انکارکردن هر انتخاب مستقل و هر رابطه اصلی برقرار شده با دنیا می‌انجامد.

در عین حال، آنچه ما نمی‌توانیم بفهمیم اینکه چگونه از طریق عشقی که با آن ما هم خود و هم دنیا را انکار می‌کنیم، یک شخص دیگر بتواند هنوز همسایه ما تلقی شود، یعنی به عنوان شخصی که به طور ویژه به ما متصل است. در بخش سوم [این اثر] خواهیم دید که ما دیگری را به عنوان همسایه در «محبت جمعی» ملاقات می‌کنیم، زیرا انسان‌ها به دلیل نسبی تاریخی مشترک از آدم، به یکدیگر تعلق دارند. حتی اگر این تعلق از دنیا باشد، به همسایه یک تناسب قطعی حتی

→ «چون در واقع هر نوع عشقی نمی‌تواند آدمی را زنده کند یا درست‌تر بگوییم او را به اطاعت سوق دهد، مگر عشقی که درباره آن حضرت باری اضافه کرد، آن‌طور که من شما را دوست دارم» برای اینکه آن را از عشق‌های شهوانی متمایز کند.

در عشق خودانکاری دارد. اما در این مرحله ما از ناهمخوانی برآمده از انزوای مطلق آدمی در محضر خداوند را نادیده می‌گیریم. ما آن را انکار می‌کنیم زیرا از منظر آگوستین، ما خواهیم توانست تناسب همسایه را فقط از طریق «از دنیا بودن» بفهمیم، و بدین دلیل نخواهیم توانست درباره منبع حقیقی تناسب همسایه در اندیشه آگوستین عدالت به خرج بدهیم.

محبت خودانکارانه به معنای دوست داشتن از طریق انکار خودمان است؛ و این [نسخه ب: ۰۳۳۳۴۳ - افزوده کوشندگان] به جای خود معنایش عشق ورزیدن به تمام مردم کاملاً بدون هیچ تمایز که دنیا برای عاشق به بیابان تبدیل می‌شود. افزون بر آن، معنای آن عشق ورزیدن به آن‌ها «به عنوان خودمان» است. از آنجا که انسان هم «از خداوند» و هم «به سوی خداوند» است، وجود خود را در محضر خداوند درک می‌کند. این بازگشت از طریق باز تحویل گرفتن وجود خویش و انزوایی که در آن حاصل می‌شود تنها منبع عشق به همسایه است. پیش‌نیاز فهم درست همسایه همانا فهم درست خویش است. فقط در جایی که من به حقیقت وجود خود اطمینان پیدا کردم خواهم توانست همسایه‌ام را در وجود حقیقی وی دوست بدارم، که در خلقت اوست. و درست همان‌طور که من آن خودی را در تعلق به دنیا ساخته‌ام دوست ندارم، همسایه خود را نیز در مواجهه دنیایی و انضمامی با وی دوست ندارم. درست این است که من او را در مخلوق بودنش دوست دارم. من به چیزی در وی عشق می‌ورزم که دقیقاً همان چیزی است که در خودش، از آن وی نیست: «زیرا جنابعالی به چیزی در وی عشق نمی‌ورزید که او هست بلکه آنچه را که او ممکن است باشد.»^۱ این حالت نه فقط انزوای عاشق را حفظ می‌کند که حتی درباره نزدیک‌ترین افرادش به آن‌ها تا جایی عشق می‌ورزد که به خداوند درون آن‌ها عشق می‌ورزد.^۲

1. *Homilies on the First Epistle of John VII, 10.*

← 2. *Sermon 336, 2.*

همچنین معنای آن این است که برای همسایه نیز همچنین عشق صرفاً دعوتی به انزواست، دعوتی برای محضر خداوند.^۱ عاشق، معشوق را به برابر خود تبدیل می‌کند.^۲ او به این برابری در دیگری است که عشق می‌ورزد خواه معشوق آن را بفهمد یا نفهمد.^۳ در عشق خودانکارانه من شخص دیگر و همچنین خودم را انکار می‌کنم، اما او را فراموش نمی‌کنم (نک در بالا بخش اول، گفتار سه). انکار با «میل به احتمال بودن جنابعالی» و «بردن به خداوند» مطابقت دارد. من شخص دیگر را انکار می‌کنم تا بدان وسیله به وجود حقیقی وی نفوذ کنم، همان‌طور که در جستار برای خودم، خود را انکار می‌کنم.

→ «چون او حقیقتاً به دوستی عشق می‌ورزد که خداوند در وی دوست دارد، یا به این دلیل که خداوند در وی وجود دارد یا اینکه ممکن است خداوند در او باشد.»

1. *Letter 130, 14:*

[«چون زندگی دنیایی ما زمانی سودمند طی می‌شود که در جهت کسب فضیلت باشد تا از طریق آن زندگی ابدی حاصل شود. بنابراین، تمام چیزهای دیگر که سودمندند و به‌طور مناسب میل به آن‌ها وجود دارد بی‌هیچ پرسشی باید بر آن زندگی ارجاع داده شود که با آن ما با خداوند و با حیات وی زندگی می‌کنیم. تا جایی که ما خودمان را در خداوند دوست داریم، اگر واقعاً وی را دوست داریم، به همان صورت همچنین، براساس فرمان یکی از احکام دیگر، ما حقیقتاً همسایگان خود را مانند خودمان دوست داریم، و تا جایی که در توان ما هست آن‌ها را به سوی محبت مشابهی درباره‌ی خداوند هدایت می‌کنیم. بنابراین، ما خداوند را برای خودش دوست داریم، و خودمان و همسایه‌مان را نیز به‌خاطر وی دوست داریم. البته حتی اگر ما این چنین زندگی می‌کنیم، نباید تصور کنیم که در شادمانی زندگی می‌کنیم و دیگر دلیلی برای توسل به عبادت و دعا نداریم. چگونه می‌توانیم در زندگی به شادی برسیم وقتی تنها انگیزه‌ای که برای زندگی خوب داریم هنوز در ما غایب است؟» - افزوده‌ی کوشندگان.]

2. *Homilies on the First Epistle of John XIII, 8.*

«شما باید آرزو کنید که تمام انسان‌ها با شما برابر باشند.»

3. *Tractates on John's Gospel LXXXVII, 4.*

«بنابراین، ما از عشق ورزی در آن [دنیا - افزوده‌ی کوشندگان] از چیزی که به خود عشق می‌ورزد، آنچه در آن از عشق پنهان است و آنچه در خود از آن نفرت دارد منع می‌شویم، یعنی هنر خداوند و کهکشان‌های خوبی وی.»

در اینجا باید خاطر نشان ساخت که تجربه کافی [نسخه ب: ۰۳۳۳۴۴- افزوده کوشندگان] برای منابع یک شخص در خودانکاری اش قرار دارد، که فهم موجودیت خود است، آن طور که در ابتدا مملو و گراسنگ از معنا بود. در عین حال، انکار یک فرد دیگر به منزله پایان روند جستار در گذشته نیست، بلکه نقطه آغاز است. انکار قصدش این است که انگیزه برای خودانکاری را در اختیار بگذارد؛ وجود همسایه در انکار به این نکته اشاره می کند که درکی از وجود وی حضور دارد. پس، عشق به همسایه همانا دریافت انضمامی بازگشت به دنیاست، و با این کار دیگری را به جایی خارج این دنیا پرتاب می کند که وی علت وجودی خود می داند. مطابق با معنای وجود به عنوان وجود برای همیشه، محبت به همسایه به معنای محبت به دیگری در میرندگی وی نیست، بلکه محبت ورزیدن به آن چیزی است که در وی ابدی است، یعنی دقیقاً در «از کجایی» شخص.^۱ «اگر افراد خوشایند و آرامش دهنده اند، چه خوب است که در خداوند باشند، چون آن ها نیز متغیرند، اما وقتی بر خدا متمرکز می شوند، استوار می گردند؛ در غیر این صورت گذرا هستند و نابود می شوند.»^۲ در این استوارسازی معنای اصلی آنچه دوست داریم قرار دارد. عاشق در ورای معشوق به خداوند می رسد و تنها در وی موجودیت و عشق معنا پیدا می کند. برای عشق به همسایه، مرگ بی معناست زیرا با دورکردن همسایه ام از دنیا، مرگ فقط آن کاری را می کند که عشق قبلاً کرده است؛ یعنی من در وی به چیزی عشق می ورزم که در درون وی به عنوان ریشه وی زیست می کند. مرگ برای این عشق مقوله بی ربطی است زیرا هر معشوقی فرصت و وسیله ای برای عشق به خداوند است. همان منبع در تک تک افراد نوع بشر موضع عشق ورزیدن است. هیچ فردی در مقابل این منبع هم هویت با وی از معنا برخوردار نیست. پس فرد مسیحی می تواند به همه مردم عشق بورزد زیرا هر یک فقط یک فرصت است، و آن فرصت می تواند

1. *Confessions* N, 4, 7-9, 14.2. *Ibid.*, IV, 12, 18.

هرکسی باشد. عشق دقیقاً قدرت خود را در این اثبات می‌کند که حتی دشمن و حتی فرد گناهکار را [نسخه ب: ۰۳۳۳۴۵ - افزوده کوشندگان] را یک فرصت صرف برای عشق ورزیدن می‌داند. در وضعیت عشق به همسایه، این همسایه نیست که موضوع عشق ورزیدن است - بلکه خود عشق است.^۱ پس مناسبت همسایه به عنوان همسایه (که قبلاً به عنوان ناهمگونی توصیف می‌شد) کنار رفته و شخص در انزوا [به حال خود] رها می‌شود.

1. *Homilies on the First Epistle of John IX, 10:*

«آیا کسی می‌تواند به برادرش عشق بورزد اما به عشق نه؟ پس ضرورت است که به عشق عشق بورزیم... در عشق ورزیدن به عشق نیز به خداوند عشق می‌ورزیم.» همچنین نک:

The City of God XI, 27.

بخش سوم
زندگی جمعی

[نسخه ب: ۰۳۳۳۴۸- افزوده کوشندگان] با آغاز از این واقعیت که در این دنیا، «محبت» مسیحی به عشق به خداوند متصل است، ما دو جریان [فکری] متفاوت در اندیشه آگوستین را به جلو بردیم که نشان داد ارتباط انسان با خداوند در هر یک متفاوت است. نتیجه منفی این بود که عشق به همسایه در تناسب حقیقی آن غیر قابل فهم شد. بر اساس حکم سنتی، عشق به همسایه با عشق به خداوند و همچنین عشق به دیگران «همچون نفس خود» پیوند می خورد. هر وقت آگوستین درباره عشق به همسایه صحبت می کند، به ویژه درباره عبارت «همچون نفس خود» صراحت دارد. پس، در بازگشت از ابدیت، خودفراموشی میل به انسان اجازه می دهد همسایه و همچنین خودش را از یک فاصله مطلق مشاهده کند، زیرا هر رابطه اولیه و همراه با آن فراموش شده است. در خودانکاری بازگشت به گذشته، که در آن مخلوق معنای مجرد خود را در انزوای مطلق پیدا می کند، که ابتدای خودانکاری است، دیگری نیز باید همراه با خود شخص انکار شود. این پرسش باقی می ماند: چرا عشق به همسایه، به رغم ناهمخوانی ها، چنان نقش بزرگی بازی می کند حتی در زمینه در آغاز بیگانه در اثر آگوستین؟ آیا احتمالاً زمینه تجربی دیگری وجود ندارد که از اصل متفاوت است و به همسایه یک تناسب ویژه می دهد، ظاهراً از نظر تئوری با آنچه ما قبلاً گفتیم باطل شده

است، اما از نظر عملی بر آگوستین اثر می‌گذارد و ممکن است دغدغه وی را با این جنبه از سنت مسیحی توضیح بدهد؟

آگوستین با ارجاع [نسخه ب: ۰۳۳۳۴۸ - افزوده کوشندگان] به پیروان اولیه مسیح می‌نویسد: «آن‌ها دیدند؛ ما ندیده‌ایم و در عین حال ما او را دنبال می‌کنیم زیرا با آن‌ها باور مشترک داریم.»^۱ دوستی حقیقی بر واقعیت باور مشترک بنا شده است. بنابراین، ما از طریق مشاهده می‌توانیم جامعه اهل باور را با دو ویژگی متمایز تعریف کنیم. اول، از آنجا که جامعه اهل باور توسط چیزی که در اصل دنیایی نیست ایجاد شده، اجتماعی است با دیگران که بر حقیقت از قبل موجود در دنیا بنا نشده است، بلکه بر یک امکان ویژه بنیان دارد. دوم، از آنجا که این احتمال ریشه‌ای‌ترین امکانات موجود برای موجودیت انسانی است، اجتماع باور که در محبت به یکدیگر تحقق یافته است، دعوت و تقاضای یک پاسخ کامل از هر فرد را دارد. متفاوت از تمام اجتماعات دنیایی، که همیشه فقط در یک معنا از وجود منزوی می‌شوند که در رابطه با آن اجتماع، اجتماع است، اجتماع باور تقاضای انسان کامل را دارد، همان‌طور که خداوند نیز انتظار آن را دارد.^۲ پس در آن واحد، باور که درباره آن گفته می‌شود «هرکس باور خود را دارد» در همان حال همان‌قدر به‌طور ریشه‌ای باور مشترک است که هر فرد دیگر از نقطه نظر باور بالقوه‌ای دیده می‌شود که او را به یک هم‌کیش و هم‌باور تبدیل می‌کند.^۳ در آن واحد (همان‌طور که در بخش دوم، گفتار دو نشان داده شد)، این باور به‌عنوان آخرین و ریشه‌ای‌ترین امکان انسان بودن، فهمیده می‌شود. با وجود این، ما دیدیم که همین باور فرد را به انزوای از هم‌کیشان خود در

1. *Homilies on the First Epistle of John* I, 3.

۲. Sermon 34, 7: «کسی که تو را خلق کرده است تمامی وجودت را می‌طلبد.»

3. *The Trinity* XIII, 2, 5:

«بنابراین این باور در همه مشترک است... همان‌طور که تداوم انسان در همه مشترک است، زیرا این‌طور گفته می‌شود که در عین حال هر کس قطعاً صاحب خود است.»

محضر الهی فرومی برد. حتی اگر تمام افراد باور یکسان داشته باشند، این اتفاق همزمانی با وجود افراد («هرکس باور خود را دارد») بی ارتباط است. صرف همسان بودن نسبت به خداوند که به وی همه باور دارند، هنوز اجتماعی از اهل باور ایجاد نمی کند. چگونه هم اتفاقی صرف باورکنندگان به یک باور مشترک تبدیل می شود، یعنی اجتماعی از باور تشکیل می دهند که خود تمام مردم، حتی [نسخه الف: ۳۳۳۵۰ - افزوده کوشندگان] غیرباورمندان را برادر تلقی می کند، زیرا همه همسایه من هستند؟ فقط با طرح سؤال بدین صورت امکان دارد که ما تجربه ای مشترک کسب کنیم که بر آن جامعه مسیحی برای فرد باورمند به عاملی تعیین کننده تبدیل شود. و ما به این پرسش ادامه دهیم: چنین بنیان تجربی از کجا می آید که دیگر نمی توان رد پای آن را با گفتگوی درونی باور پیدا کرد؟ تمایل و ارجاع به گذشته هردو صرفاً راه هایی برای رفتار و انتخاب های یک امکان انسانی است که تحقق آن فقط به رحمت الهی متکی باقی می ماند. با وجود این، در اینجا باور به عنوان باور به یک واقعیت متمایز و انضمامی متصل است. ظاهراً آنچه همسایه مرا برای حکم عشق ورزیدن مناسب و مرتبط می کند این واقعیت نیست که «من به پرسشی برای خویش تبدیل شدم.»^۱ درست این است که از نظر تاریخی این یک حقیقت از قبل موجود است، که آن طور که باید حتی مرگ رهایی و رستگاری بخش [حضرت] مسیح را تکلیف و ضروری می کند تا آن را به یک حقیقت مشابه تبدیل کند. بنابراین، برای بحث حاضر، تفاوت در نقطه نظر با دو مفهوم احتمالی از باور ممکن قابل مشاهده می شود. اولی باور را دریافت فرد به پرسش از وجود خویش می داند. و دومی باور را اتصال بودن به واقعیت بودن تاریخ و واقعیت بودن گذشته در معنای رایج می داند.

مرگ رهایی و رستگاری بخش [حضرت] مسیح یک فرد را آزاد نکرد بلکه تمام دنیا (موندوس) را که به عنوان دنیای دست ساخت انسان فهمیده می شد. با

وجود این، باور ممکن است فرد را منزوی کند، هدف باور (آزادی و رستگاری توسط [حضرت] مسیح) به یک دنیای فرضی و از آن رو به یک اجتماع فرضی وارد شده است. باور انسان را از دنیا بیرون می‌برد، یعنی، از یک اجتماع خاص افراد، یا «سیویتاس ِ تِرِنا» [شهر زمینی]. شهر زمینی همیشه یک جامعه نیز هست؛ همچنین یک اندام اجتماعی از مردمی است که در آن باهم و برای هم، و نه فقط در کنار هم زندگی می‌کنند.^۱ «سیویتاس ِ تِرِنا» [شهر زمینی] [نسخه الف: ۰۳۳۳۵۱- افزوده کوشندگان] به طور دلخواهی بنا نشده است و به طور دلخواهی از هم نمی‌باشد، بلکه بر یک واقعیت تاریخی دوم بنا شده است. در طرح خداوند برای رستگاری، فقط این واقعیت تاریخی قادر خواهد بود [حضرت] مسیح را به یک حقیقت تاریخی و مؤثر تبدیل کند.^۲ این واقعیت دوم عبارت است از نسب مشترک از آدم، بنیان یک برابری معین و مکلف در میان مردم است.^۳ این برابری، آن طور که آگوستین می‌نویسد، به این دلیل وجود دارد که «نژاد بشر به وجهی ایجاد شد که توگویی ریشه [تام کوآم رادیکالیتیر، افزوده آرت]» در آدم دارد.^۴ «ریشه‌داشتن» معنایش این است که هیچ‌کس نمی‌تواند از این نسبت فرار کند، و در این نسبت است که تعیین‌کننده‌ترین عامل برای موجودیت انسان یکبار و برای همیشه ایجاد شده است.^۵ پس، آنچه همه مردم را متحد می‌کند یک شباهت (سیمولتودو) تصادفی نیست. بلکه، شبیه بودن

۱. *The City of God XIX, 17*; «البته به این دلیل که هر زندگی جمعی باید روابط اجتماعی را تأکید کند.»

2. See Paul's Epistle to the Romans 5: 12 - 21 for the correspondences between Christ and Adam; also, *On the Merits and Remission of Sins* 1,16-19.

۳. *Homilies on the First Epistle of John VIII, 8*; «شما باید آرزو کنید همه انسان‌ها برابر شما باشند.»

4. *Literal Commentary on Genesis VI, 9, 14*.

۵. *Homilies on the First Epistle of John VIII, 8*; «اگر دنیا را برای انسان بگیرید، اولین کسی که مرتکب گناه شد تمام دنیا را شر کرد.»

آن‌ها ضرورتاً پایه و اساسی دارد و از نظر تاریخی در نسب مشترکشان از آدم و در یک رابطه نسبی در ورای هر شباهت صرف تثبیت شده است. این رابطه نسبی نوعی برابری ایجاد می‌کند که نه در ویژگی و نه در استعدادها، بلکه در وضعیت است. همه انسان‌ها در سرنوشتی یکسان مشترکند. فرد در این دنیا تنها نیست. او همراهانی - در - سرنوشت (کونسورتس) دارد، نه صرفاً در این یا آن وضعیت، بلکه برای تمام عمر. کل زندگی به‌عنوان یک وضعیت سرنوشتی متمایز است، وضعیت میرندگی.^۲ در اینجا است که رابطه نسبی با تمام مردم و در عین حال در تجمعی بودن (سوسیه تاس) آن‌ها خود را نشان می‌دهد.

گرچه این برابری در شهر زمین فقط به‌طور ضمنی است، اما به ما اجازه می‌دهد وابستگی متقابل را بفهمیم، که ضرورتاً زندگی جمعی را در اجتماع دنیایی تعریف می‌کند. این وابستگی متقابل در مراداتی که از طریق مردم باهم

1. *The City of God XIV, I:*

«من در کتاب دیگری گفته‌ام که خداوند در اینکه همه انسان‌ها را از یک نفر گرفت، دو هدف داشت. هدف اول این بود که برای نژاد بشر اتحادی شبیه به طبیعت ایجاد کند. هدف دوم این بود که همه انسان‌ها را با علقه صلح از طریق رابطه خونی به‌صورت یک کل هماهنگ به‌هم پیوند دهد. ... گاهی که آن‌ها مرتکب شدند چنان عظیم بود که فطرت آدمی را در این معنا معیوب کرد که طبیعت انسان به آیندگان با قابلیت گناه‌کردن و ضرورت مردن منتقل شد.»

See also *ibid.*, XII, 22:

«خداوند یک انسان منفرد خلق کرد، نه به دلیل اینکه قرار بود این انسان تنها بوده و از همراهی انسانی محروم شود، بلکه به این دلیل که اتحاد جامعه و علقه هماهنگی ممکن است برای انسان معنای بزرگ‌تری داشته باشد، زیرا قرار بود مردم نه فقط به دلیل شباهت، در فطرتشان نیز متحد شوند بلکه همچنین به دلیل رابطه و احساسات خونی.»

2. *Confessions X, 4, 6:*

«چنین است قواعد اعترافات من، نه برای چیزی که بوده‌ام، بلکه برای آنچه هستم، اینکه من ممکن است نه فقط در قابل شما در شادی پنهان با ترس و لرز و غم پنهان با امید اعتراف کنم، بلکه در مقابل گوش شنوای فرزندان اهل باور آدمی، یعنی کسانی که قبل از من رفته‌اند و کسانی که بعد از من خواهند آمد و کسانی که در سفر من همراهان من هستند.»

زندگی می‌کنند خود را نشان می‌دهد.^۱ ویژگی طرز برخورد افراد با یکدیگر در اینجا با باور (کِرِدِرِه) تعیین می‌شود، که از تمام دانش‌های بالقوه یا حقیقی متمایز است.^۲ ما کل تاریخ، منظور تمام اعمال دنیایی و گذرای آدمی را [نسخه الف: ۰۳۳۳۵۲ - افزوده کوشندگان] از طریق باورشان می‌فهمیم - که منظور اعتماد به آن‌هاست، اما هرگز از طریق فهم و هوشمندی نه (اینْتیلیْگِرِه). باور به دیگری باوری است که او خود را در آینده مشترک ما به اثبات خواهد رساند. در عین حال، این باور که از وابستگی متقابل دوجانبه ما برمی‌خیزد بر هر اثبات ممکن اولویت دارد.^۳ تداوم موجودیت بنی نوع بشر بر اثبات بنا نشده است. بلکه، بر ضرورت باور بنا شده است، که بدون آن زندگی جمعی ناممکن خواهد شد.^۴ برابری همیشه پیش‌نیازی برای وابستگی متقابل دنیایی بوده است، اما هرگز به صورت موضوعی در زمان تأسیس اجتماع در روی زمین فهمیده نشد. وضعیت آدمیان تا زمانی که مرگ یک واقعیت صرف از طبیعت باشد به جای اینکه نشانه

۱. 16. *On Various Questions to Simplicianus I*: «از این رو از طریق دادوستد است که جامعه

انسانی به هم متعهد می‌شود.»

2. *Eighty-Three Different Questions* 48:

«سه نوع موضوع باور وجود دارد. برخی همیشه باور می‌شوند اما هرگز فهمیده نمی‌شوند، مانند تمام تاریخ که در اعمال انسانی و ناسوتی منعکس می‌شود. برخی دیگر باید فهمیده شوند تا باور شوند، چنین است کل خردورزی آدمی. سوم، موضوعاتی هستند که اول باور می‌شوند و بعد فهمیده می‌شوند، چنین است مقولات الهی.»

3. *Faith in Things Unseen* 2, 3:

«اما قطعاً، برای امتحان دوستان شما اگر باور نداشتید خودتان را به خطر نمی‌انداختید. چون شما خودتان را چنان تسلیم می‌کنید تا احتمالاً ثابت کنید، قبل از آنکه ثابت کنید، باور دارید.»

4. *Ibid.*, 2,4-3, 4:

«اگر باور به امور انسان کنار زده شود، چه کسی فریاد نخواهد زد که بی‌نظمی آن‌ها عظیم است و چه ابهام وحشتناکی در پی نخواهد آمد؟ بنابراین وقتی ما به آنچه نمی‌بینیم باور نداریم، انسجام از بین می‌رود و جامعه انسانی برجا نمی‌ماند.»

برابری باشد، نشانه گناه آلودگی است، یعنی تا زمانی که فرد نمی‌داند برابری واقعاً چه معنایی دارد. تا زمانی که نسبت آن شناخته نشود، وابستگی متقابل انسانی نمی‌تواند با انزوا که در آن در جستجوی وجود خویش است جابجا شود. پنهان بودن برابری آگوستین را به این پرسش هدایت می‌کند: «من از شما می‌پرسم، به من بگویید با کدام چشم اراده دوست را نسبت به خودت می‌بینی؟ زیرا هیچ اراده‌ای را نمی‌توان با چشم‌های جسمی و طبیعی دید.»^۱ در اینجا معادل اعتماد دو جانبه به معنای ناتوانی برای دیدن است مانند جاهای دیگر ناتوانی در فهم است. دیدن امکان دانش را بالا می‌برد و این در معنای خود از بدیهیات است. با وجود این، دانستن اراده دیگری درباره من فقط در [وضعیت] وابستگی متقابل مناسبت دارد. در برابری کل مردم در محضر خداوند، که در عشق به همسایه موضوعیت پیدا می‌کند، «اراده به سوی خویش» (که می‌تواند دوستانه یا خصمانه باشد) مقوله‌ای به اندازه مواجهه انضمامی دنیایی من [نسخه الف: ۰۳۳۳۵۳ - افزوده کوشندگان] با دیگران به عنوان دوست یا دشمن است. دقیقاً اهمیت دنیایی شخص دیگر نیست که با آن هر پرسشی درباره او جهت گرفته است. وجود او در محضر خداوند است. در عین حال، در وجود در محضر خداوند همه مردم برابر هستند، یعنی اینکه به طور برابر گناه آلودند.

هبوط مشترک انسانی سهم مشترک وی در گناه اولیه است. این گناه آلودگی، با تولد به وی اعطا شد و ضرورتاً به همگان متصل است. گریزی از آن نیست. در تمام انسان‌ها یکسان است. برابری وضعیت به این معناست که همه گناه آلوده‌اند. «تمام دنیا از آدم به بعد مقصرند».^۲ این برابری واقعیت مسلطی است که تمام تمایزات را نابود می‌کند. پس، حتی اگر چندین دولت و جامعه وجود داشته باشد، در واقع فقط دو شهر معنا دارد - خوب و بد، اولی مبتنی بر [حضرت]

1. Ibid., 1, 2.

2. Against Julian the Pelagian VI, 5.

مسیح و دومی مبتنی بر آدم.^۱ در معنای مشابه، فقط دو عشق وجود دارد: عشق به خود (یا به دنیا) و عشق به خداوند.^۲ همه افراد از قبل به آدم (در معنای نژاد بشر) از طریق نسبی تعلق دارند و نه با تقلید.^۳ امکان تقلید و بدین وسیله انتخاب آزاد رحمت خداوند (نک؛ بخش دوم، گفتار دو)، وجود نداشت تا [حضرت] مسیح این رحمت را برای تمام مردم از طریق سفر تاریخی بر روی زمین آشکار کرد. از طریق آزادی انتخاب فرد از دنیا بازخوانده می شود و ارتباطات اساسی اجتماعی خود با نوع بشر را قطع می کند، برابری تمام مردم، وقتی برقرار شد،

1. *The City of God* XN, I:

«حالا سلطنت مرگ، نوع بشر را چنان تحت استیلای خود گرفته است که انسان‌ها با سر به سوی مرگ دوم به عنوان مجازات به حقیقت می شتابند، که پایانی ندارد، مگر اینکه برخی به دلیل رحمت خداوند که شایسته آن نیستند از آن آزاد شوند. نتیجه این است که گرچه تعداد افراد بزرگ در سراسر دنیا وجود دارند که تحت آداب مذهب و هنجار اخلاق متفاوتی زندگی می کنند... [اما] کماکان حقیقت دارد که آن طور که ما آن‌ها را نام می دهیم فقط دو تقسیم اصلی در جامعه انسانی بروز کرده است. و درست این است که ما از راهبرد متون پیروی کرده و آن‌ها را دو شهر بخوانیم» [see Eph. 2: 19; Philip. 3: 20-]. افزوده کوشندگان].

2. *Ibid.*, XN, 28:

«پس دو شهر توسط دو نوع محبت درست شده‌اند: شهر زمین با خود - دوستی با رسیدن به نقطه اوج تحقیر خداوند و شهر خدا با محبت خداوندی که در تحقیر خود [انسان] ادامه پیدا می کند.»

3. *Against Julian* (incomplete work) II, 190:

«حواریون تقلید علیه تقلید مقرر نکردند، اما نسل علیه نسل چرا». همچنین نک به منبع پیشین، ۱۶۳. «از آنجا که همه ما در آدم بودیم که این کار را کرد (وقتی این کار را کرد) و جرم وی چنان گسترد و عظیم بود، کل فطرت آدمی توسط وی فاسد شد که به راستی بیچارگی انسانیت را توضیح می دهد.»

And also *Marriage and Concupiscence* II, 45:

«او عبارت توسط یک انسان را استفاده کرد [روم، ۵: ۱۲ - افزوده کوشندگان]، که البته نسل بشر آغازش را از او دارد، تا به ما نشان بدهد که گناه اولیه توسط نسل‌ها به تمام انسان‌ها سرایت کرده است.»

نمی‌تواند فسخ گردد. در این روند، برابری معنای جدیدی پیدا می‌کند - محبت به همسایه. در عین حال، معنای تازه تغییری در همزیستی مردم در جامعه‌شان، از چیزی که مقولهٔ گریزناپذیر و جزء روند است به مقوله‌ای که آزادانه انتخاب شده و پر از تکالیف است، به میدان می‌آورد. فرد این تکالیف را براساس یک ویژگی مشترک به‌عهده می‌گیرد، که در گناه‌آلودگی جمعی صراحت می‌یابد. این وضعیت مشترک هر یک را به دیگری متعلق می‌کند. [نسخهٔ الف: ۰۳۳۳۵۴ - افزودهٔ کوشندگان] نتیجه یک چرخش ناگهانی در طرز برخورد فرد نسبت به محیط و اهمیت تازه و تعیین‌کنندهٔ برابری است، و حتی به فرد مسیحی که از دنیا منزوی شده است، تعمیم می‌یابد. برای فهم نزدیک‌تر و انضمامی‌تر از این چرخش، ما باید معاشرت و نزدیکی نژادی را که آدم به وجود آورد و نوع روابط اجتماعی که توسط قانون جدید [حضرت] مسیح تجویز شده است، مورد ارزیابی قرار دهیم. سابقهٔ جامعهٔ کل مردم در میان خودشان به [حضرت] آدم بازمی‌گردد و در دنیا ادامه دارد؛^۱ همیشه بر هر شهر خدا (سیویتاس دِئی) مقدم است.^۲ یک جامعه از قبل - موجود است که فرد با تولد خود به آن وارد می‌شود. بنابراین، از

۱. در بحث زیر ما تمهیداً دیگر نظریهٔ آگوستینی دو جامعه را که سابقهٔ آن‌ها را به هابیل و قابیل بازمی‌گرداند نادیده می‌گیریم. مورد توجه قرار دادن این دیگر نظریه ضرورتاً تفسیر حاضر را مختل می‌کند. جامعهٔ خوب که در فرد هابیل تجسم می‌یابد منادی شهر خدا است، که بعداً [حضرت] مسیح به‌عنوان یک واقعیت عملی بنا نهاد. آنچه در ادامهٔ بحث ما می‌آید برای تفسیر فلسفی کافی است. آگوستین عمدتاً نظریهٔ هابیل و قابیل را در شهر خدا در بخش اول کتاب چهارم بحث می‌کند.

2. *The City of God* XIV, I:

«حال اولین انسانی که از والدین نژاد بشر زاده شد قابیل بود. او به شهر زمین تعلق داشت. دومین که به دنیا آمد هابیل بود و او به شهر خدا تعلق داشت.»

See also *Against Julian the Pelagian* VI, 4:

«در [حضرت] مسیح گناهی وجود نداشت و دلیل اینکه هر انسانی که زاده می‌شود برای زمین است، نه برای خداوند.»

طریق نسبی او نیز گناهکار می‌شود. گناهکار بودن وی مقدم بر هر انتخاب آزاد است. برابری انسانی فقط برابری کسانی است که تصادفاً باهم زندگی می‌کنند. سابقه آن به دورترین گذشته تاریخی بازمی‌گردد.^۱ همان‌طور که مخلوق وجود حقیقی و نشئت گرفته از خداوند را از ریشه‌اش در دورترین فاصله و گذشته غیردنیایی می‌گیرد، همچنین است انسان تاریخی که در این دنیا زندگی می‌کند و وجود خود را از قدیمی‌ترین گذشته که از نظر تاریخ اثبات شده است می‌گیرد. از اولین انسان. این دنیای تاریخی، یا «سیکولوم» [انسان‌حضور] این دنیا است که همه به‌عنوان یک جریان باهم زندگی می‌کنند.

در جامعه‌ای که بر «آدم» بنیاد شد، انسان خود را از خالقش مستقل کرد. او به انسان‌های دیگر و نه به خداوند وابسته شد. نژاد بشر عادی ریشه‌اش به آدم و نه خالق بازمی‌گردد. [اصل وجود اجتماع] بر نسب بنیان گرفت و با ریشه خود فقط از طریق نسب و نسل مربوط شد. بنابراین، اجتماع انسان‌ها براساس خویشاوندی از مرده‌هاست و با آن‌هاست که یک جامعه شد؛ به بیان دیگر، اجتماع انسان‌ها تاریخی است. استقلال دنیا از خداوند بر تاریخی بودن بنا شده است، یعنی بر ریشه بنی نوع بشر، که مشروعیت خاص خود را دارد. گناه‌آلودگی دنیا [نسخه الف: ۰۳۳۳۵۵ - افزوده کوشندگان] از اساس در این استقلال از خداوند ریشه دارد. با این حال، این ریشه اشتقاق یافتن مستقیم از وجود را بیان نمی‌کند که انسان اگر وجود دارد، بدون آن نمی‌بود. درست این است که، ریشه تمام نژادهاست که غیرمستقیم به فرد توسط نسب منتقل شده است. اولین انسان، یا منبع، غیرمستقیم بودن خود را از راه تمام انسان‌ها به‌وسیله دنیای تاریخی ساخته شده به نسل‌های بعد می‌سپارد. تنها غیرمستقیم

1. *Against Julian* (incomplete work) II, 163:

«از آنجا که همه ما در درون آدم بودیم که چنین کرد (وقتی این کار را کرد)... به‌وضوح هر آن‌کس که به تناوب در سلالة وی زاده می‌شود به او تعلق دارد.»

بودن است که اول برابری تمام مردم را برقرار می‌کند. زیرا فقط با سپرده‌شدن از یکی به دیگری است که میراث (و بنابراین مشارکت در گناه) برای فرد به‌عنوان منبع وی موجودیت پیدا می‌کند. غیرمستقیم بودن از طریق میراث خویشاوندی سرنوشت‌ساز را برقرار می‌کند، و از این‌رو استقلال کل نژاد بشر بروز می‌کند که بر آن جامعه می‌نشیند. بنابراین، این جامعه هم یک واقعیت طبیعی است و هم یک محصول تاریخ. این واقعیت که انسان بنا به فطرت یک موجود اجتماعی از نقطه نظر این ریشه مشخصاً انسانی، در آن واحد به این معناست که که او با دنیا هم به‌طور فطری و هم توسط نسل‌های تاریخی آشناست.^۱ فطرت انسان، به مثابه فطرت، منبع تاریخ خود را در آدم دارد. بر این آشنایی دولایه با دنیا در شهر خدا تفوق صورت می‌گیرد.

پس می‌بینیم در کوشش آگوستین برای رسیدن به یک تعریف اولیه از انسان به‌عنوان موجود اجتماعی، منبع وجود تماماً از آنچه ما در بخش دوم مطرح کردیم، متفاوت است. پرسش آگوستین درباره وجود انسان به‌عنوان مخلوقی که دغدغه فردیت دارد و موضوع خود پرسش در انزوای مطلق مطرح شد. پرسش درباره عین وجود انسان در میان انسان‌ها [نسخه الف: ۰۳۳۳۵۶ - افزوده کوشندگان] متوجه وجود نژاد بشر در معنای عام آن است. پرسش درباره وجود همیشه بر آخرین محدوده گذشته تمرکز می‌کند. با وجود این، درحالی که فرد احساس می‌کند در «مسیر به گذشته تا انتها» در «خارج از دنیا بود»، اما به‌عنوان عضوی از جامعه انسانی حتی در سراسر مسیر راه به سوی گذشته احساس می‌کند که دنیایی بوده است. ریشه انسان در آن واحد هم آغاز دنیای انسان - ساخته در

1. *The City of God* XII, 28:

«پس چیزی چنین با فطرت اجتماعی و چنین با گناه ضد - اجتماعی مانند انسان وجود ندارد. و اگر هرگز به بخشی علیه پلیدی نفاق نیاز داشته باشد... هیچ چیز بهتر از این نیست که به پدر منفرد تمامی نژاد بشر متوسل شود که خداوند وی را فردی منفرد خلق کرد.»

گناه اولیه آدم است و هم ریشه جدایی او از خداوند. میراث او با نسب و نسل تعریف می‌شود و نه با خلقت. دنیا دیگر محلی کاملاً بیگانه نیست که فرد بر آن خلق شده است، بلکه از طریق خویشاوندی در نسل‌ها، دنیا همیشه برای او آشنا بوده و به وی تعلق دارد. در این مفهوم‌سازی از وجود انسان، ساده است کارویژه تکلیفی برابری را درک کنیم. «پس حتی یک نفر در نژاد بشر نیست که در او عشق وجود نداشته باشد، یا به‌عنوان بازگشت احساسات دوجانبه یا به دلیل سهم او در فطرت مشترک ما».^۱ این عشق صرفاً بیان وابستگی متقابل است. در عین حال، آیا چگونه ممکن است که برابری آن‌ها، براساس احساس مسیحی گناه (منظور، در «قبل» نادرست در تحلیل ما در بخش دوم، گفتار دو)، برای کسی که در باور غوطه‌ور است به تکلیف تبدیل می‌شود؟ مخلوق خود را وابسته به منبع می‌داند، چکیده وجود خارج از دنیا، یعنی خالق. وظایف چگونه می‌تواند از گذشته‌ای مشتق شود که قرار است کاملاً از بین برده شود؟

آنچه شخص را عملاً توانمند می‌سازد، به‌عنوان مخلوق خالق، تا به منبع خود مربوط شود، یک واقعیت تاریخی است: وحی خداوند در [حضرت] مسیح. به‌عنوان یک واقعیت تاریخی، این وحی برای انسان‌هایی نازل شد که با هم در یک دنیای تاریخی زندگی می‌کنند. مانند باور، وجود در محضر خداوند (کورام دنو) (نسخه الف: ۰۳۳۳۵۷ - افزوده کوشندگان] فرد را از درگیری با دنیا فرامی‌خواند، از این رو، همچنین، پیام رستگاری برای همه مردم به دنیایی آمده است که خودشان بناکرده‌اند. آگوستین می‌نویسد: «او برادر شماست، مانند هم خریداری شده‌اید؛ یکی قیمتی است که برای تو پرداخت شده است و هر دوی شما با خون مسیح نجات یافته‌اید.»^۲ «همسانی»، یعنی مشارکت در غرامت وجود، مقام برابر را نشان می‌دهد، که در آن [حضرت] مسیح تمام

1. Letter 130, 13.

2. Homilies on the First Epistle of John V; 12.

مردم در دنیا را چنین می‌بیند.^۱ این برابری معنایش مشارکت در گناه اولیه است. دنیا واقعاً از این مشارکت آزاد می‌شود که در نسب و نسل مشترک بنیان دارد. با وجود این، آزادسازی و رستگاری بدون شایسته بودن همه افراد اتفاق می‌افتد؛ همگی باهم آزاد می‌شوند، همان‌طور که همگی باهم در وضعیت یکسان قرار داشتند. این وضعیت برابر در ابتدا برای مردم در زمان رستگاری شفاف و گشوده شد. تحقق برابری در وضعیت جدیدی که رستگار شده است با دانش نسبت به گناه‌آلودگی گذشته هم‌هویت است. برابری در مقابل خداوند با واقعیت در گناه مطابقت دارد و بر همان گذشته گناه‌آلود می‌نشیند، حتی در میان زندگی‌هایی که در مسیح تأسیس می‌شوند.

گذشته گناه‌آلود شهر زمین را بنیاد و دنیا را وطنی برای وابستگی متقابل بشر کرده است. بیگانه‌بودن در دنیا، برای مسیحی فقط یک امکان است، زیرا روند عادی این است که دنیا وطن باشد.^۲ پس گذشته گناه‌آلود برای همه مشترک است، و هیچ چیز دیگر نمی‌تواند زندگی جمعی در اجتماع را ثبات ببخشد.^۳ درعین حال، گذشته صرفاً، آن‌طور که ظاهر نشان می‌دهد زدوده نمی‌شود. بلکه تکلیف مطلق است زیرا گناه‌آلودگی گذشته است. گذشته خالص باقی نمی‌ماند، بلکه به‌طور تازه تجربه می‌شود و برآمده از وضعیت جدید رستگار

1. *The City of God* I, 9:

«هر دو نه به دلیل تنبیه شدن زندگی بد کردند، بلکه به این دلیل که هر دو یک زندگی دنیایی کردند؛ البته میزان هر دو یکسان نبود، اما هر دو این کار را کردند.»

2. *Ibid.*, XV; I:

«اولین کسی که زاده شد شهروند این دنیا بود و فقط بعداً کسی زاده شد که در شهر خدا بیگانه بود. ... این بدان معنا نیست که هر آن‌کس که نابکار است باید خود بشود، بلکه آن که خوب می‌شود کسی است که زمانی نابکار بوده است.»

3. *Ibid.*:

«کتاب مقدس به ما می‌گوید که قابیل شهری بنیاد کرد، در حالی که هابیل، که گویی زائری در دنیا بود، شهری تأسیس نکرد.»

شده تعبیر مجدد می‌شود. فقط در این بازتعبیر گذشته از قبل موجود است که می‌تواند مستقلاً در کنار وجود جدیداً تجربه‌شده ادامه پیدا کند [نسخه الف: ۰۳۳۳۵۸-افزوده کوشندگان]. پس فقط از این موجودیت قبل است که همسایه مناسبت ویژه خود را اخذ می‌کند. همسایه یادآوری مداومی است از گناه خود آدمی، که از گناه‌بودن دست برنمی‌دارد، زیرا رحمت الهی آن را به یک چیز گذشته تبدیل کرده است. همسایه یک هشدار زنده علیه غرور است زیرا او هرگز به‌عنوان اینکه تصادفاً در دنیا اتفاق افتاده است، دیده نمی‌شود. (نک؛ بخش اول، گفتار سوم و بخش دوم، گفتار سوم).^۱ او به‌عنوان کسی ظاهر می‌شود که خداوند در او رحمتش را به نمایش گذاشته است، پس برای ما فرصتی است که نه فقط محبت بورزیم بلکه همچنین شکرگزار رحمت باشیم؛ یا او به‌عنوان شخصی ظاهر می‌شود که هنوز با گناه درگیر است و بنابراین چیزی نیست جز آنچه مسیحی باید باشد و هنوز خواهد بود فقط برای رحمت خداوند. در معنای دوم، همسایه مسئولیت خطیر همراه با یادآوری گذشته برای خود ما است.^۲ بنابراین بسیار به دور از تهی شدن توسط پیام رستگاری، برابری در یک معنای معین تصریح شده است. این صراحت در برابری در حکم محبت به همسایه نهفته است. دلیل اینکه شخص باید همسایه خود را دوست بدارد این

1. *Homilies on the First Epistle of John VII, 8:*

«پس به این ترتیب مسیحی باید شکوه و بزرگی بر دیگران نباشد... و بنابراین من می‌گویم، انسان از مرزها گذشته است؛ او نسبت به بیش از سهمش حریص است و می‌خواهد بالاتر از انسان‌ها باشد، کسی که در ورای ددان ساخته است؛ و این همان غرور است.»

2. *Commentary on Paul's Epistle to the Galatians 56:*

«زیرا هیچ چیز شخص را آن‌قدر به دریغ نمی‌کشانند که تصور در خطر بودن... پس صلح و محبت به وسیله تعمق و تفکر درباره قلوب و خطر مشترکمان حفظ می‌شود». همچنین نک به منبع پیشین: ۵۷، «محبت بورز و هر آنچه اراده می‌کنی به زبان بیاور. چیزی که ممکن است به نظر نفرین برسد به هیچ‌وجه نفرین نیست اگر احساس کنی و به یاد خود بیاوری که در نوک شمشیر خداوند قرار داری.»

است که به‌طور بنیادی با ما برابر است و هم با ما در گذشته گناه‌آلودمان شریک است. 'سیاق دیگری از این بیان است که گذشته لازم می‌آید تا همسانی صرف از باور، به ایمان عمومی (کومیونیس فیدیس) تبدیل شود.

افزون بر آن، ما باید به همسایه عشق بورزیم نه به دلیل گناهِش، که در واقع منبع برابری بود، بلکه به‌دلیل رحمت که در او و همچنین در خود ما (تامکوام ته ایسوم) نازل شده است. با [پذیرش] صراحتاً ساخته‌شدن انسان، برابری معنای تازه‌ای به‌خود می‌گیرد؛ به برابری در رحمت تبدیل می‌شود. با وجود این، دیگر همان ایدئولوژی نیست. درحالی‌که خویشاوندی تمام مردم قبل از [حضرت مسیح] از آدم از طریق نسب و نسل کسب می‌شد، حالا همه توسط رحمت اعطاشده خداوند برابر شدند [نسخه الف: ۰۳۳۳۵۹ - افزوده کوشندگان] که گناه‌آلود بودن برابر گذشته همگان را آشکار کرد. پس، گرچه رحمت لازم است تا آن را نمایان کند، برابری خود بر گذشته بنیان دارد. فقط واقعیت گذشته است (به معنای «دنیا» در معنای کلان آن) که به ما اجازه می‌دهد برابری الزامی و متصل‌کننده تمام مردم را حتی در محضر خداوند بفهمیم.

با وجود این، یک واقعیت دیگر نشان می‌دهد که بیگانگی از دنیا و علایق آن توسط باور، صرف باهم بودن آدمی را فسخ نمی‌کند. واقعیت این است که همان گناه‌آلود بودن گذشته عامل تشکیل‌دهنده‌ای برای وضعیت رحمت است. حقوق گذشته در موجودیت مداوم دنیا حفظ می‌شود. صرفاً بدون آن نیست، بلکه علیه دنیا است که پیام رستگاری برای تمام مردم آمده است: «زیرا او [خداوند] نمی‌توانست بر دنیا فائق آید اگر دنیا قادر بود بر اعضای آن فائق آید.»^۲ «سیویتاس تیره‌نا» در معنای رایج آن از بین می‌رود، اما در عین حال از باورمند خواسته می‌شود علیه آن بجنگند. گذشته در غیرممکن بودن انزوای

1. *Christian Discipline 3*: «از وجود همسایه‌ات برای تو قاعده‌ای ایجاد شده است، زیرا

شخص خود چنان‌عالی موجودی برابر با وی هستی.»

2. *Tractates on John's Gospel CIII, 3*.

کامل برای باورمند ادامه می‌یابد، کسی که قادر نیست با خود (سپراتوس) عمل کند، یا با دیگران یا علیه آن‌ها. حتی اگر اهل باور از دنیا بیگانه باشند، به زندگی در دنیا ادامه می‌دهند. افزون بر آن، از آنجا که [حضرت] مسیح خود به دنیا وارد شده است، انسان چون با [حضرت] مسیح است به دگرگون شدن دنیا در بدن [حضرت] مسیح متکی است، که متصل بودن اهل باور به [حضرت] مسیح را نشان می‌دهد. رستگاری خود نیز بر رفتار دنیا یا بهتر بگوییم بر فائق شدن بر آن متکی است. پس دنیا مهم و مربوط است نه از این نظر که مسیحی تا حدی به نادرست در آن زندگی می‌کند، بلکه به جهت ارتباط مداوم آن با گذشته و بدین وسیله با خویشاوندی اولیه، که از یک سهم برابر [نسخه الف: ۰۳۳۳۶۰- افزوده کوشندگان] در گناه مشترک و بنابراین در مرگ برخوردار است. مرگ هرگز به عنوان یک عامل طبیعی تصور نمی‌شود، بلکه به عنوان واقعه‌ای وفادار که از آدم برخاسته است و به عنوان مجازات آدم آمده است.^۲ مرگ نشان می‌دهد گذشته توسط رستگاری زدوده نشده است. میرندگی یک واقعیت مشترک است. با وجود این، همان‌طور که مرگ توسط قانون طبیعت تفوق پیدا نمی‌کند، برای اهل باور نیز معنای تازه‌ای پیدا می‌کند. به عنوان یک واقعه جامع می‌توان آن را به هر شکلی تفسیر کرد - برای خوبان، واقعه خوبی است و برای شروران واقعه‌ای وحشتناک.^۳ در اینجا دنیای انسان یک ارتباط منفرد به گذشته خود پیدا می‌کند.

1. *Homilies on the First Epistle of John X, 3:*

«و با محبت‌ورزی، خود به عضوی تبدیل می‌شود و از طریق محبت در چارچوب جسم [حضرت] مسیح قرار می‌گیرد، تا به آن ترتیب [حضرت] مسیحی خواهد شد که به خود محبت می‌ورزد.»

2. *The City of God XIII, 15:*

«از آنجا که خداوند برای انسان طبیعتی میرنده خلق کرد، به دلیل قانون طبیعت نیست که انسان موضوع مرگ جسمی است، بلکه به عنوان تشبیه گناه اوست.» همچنین نک به خطبه ۲۳۲: ۲.
 ۳. *The City of God XIII, 2:* «در باره اولین مرگ، مرگ بدن، می‌توان گفت که برای امر قدسی خوب و برای گناهکاران بد است.»

گذشته خود او در دنیا زندگی می‌کند، و هر دو مبارزه علیه دنیا و دغدغه نسبت به آن فقط توسط واقعیت تعلق به دنیا فهمیده می‌شود.

زندگی تازه فقط وقتی در نبرد با قدیم و از طریق مبارزه دائمی قابل پیروزی است که تا زمان مرگ پایان نمی‌گیرد. تا زمانی که انسان در دنیا زندگی می‌کند، به آن و میل به آن متصل است، خواه به آن‌ها اتکا کند یا با آن‌ها بجنگد.^۱ تا زمانی که دنیا موجودیت دارد، گذشته نیز ادامه پیدا می‌کند. و بنابراین آگوستین می‌نویسد: «اگر به [حضرت] مسیح عشق می‌ورزید عشق [«کاریتاس»] - افزوده آرت] خود را به دنیا نیز تعمیم دهید.»^۲ زیرا اهمیت و نسبت همسایه به مسیحیت متصل نیست. قدرت الزام‌آور ایمان مشترک در [حضرت] مسیح در درجه دوم است. ایمان به [حضرت] مسیح گذشته را نجات می‌دهد و فقط گذشته مشترک می‌تواند ایمان را یک ایمان مشترک بنماید. فقط گذشته است که در همه مشترک است. برای دنیا گذشته صرفاً جریان دارد و فقط مسیحی گذشته را در این شیوه صریح به‌عنوان گناه تجربه می‌کند. حمل همسایه‌مان را به این صراحت وجودی خودش، یا «با موفقیت به خداوند بردن» (زَپَرِه آد دِنوم) وظیفه نسبت به همسایه است که مسیحی از گناه گذشته خود به‌عهده می‌گیرد. «او از همان محتواسست که خود شما هستید... در همه چیز او همان است که شما هستید. او را به‌عنوان برادر بشناس.»^۳ از این روست که پرواز [نسخه الف: ۰۳۳۳۶۱ - افزوده کوشندگان] به‌سوی با خود بودن اقدامی گناه‌آلود است.^۴ دیگری را از فرصت تغییر کردن محروم می‌کند.^۵ آیا [در] بیگانگی از دنیا،

1. Sermon 151, 7:

«او اعمال شیطانی می‌کند زیرا انگیزه شیطانی برمی‌انگیزد. در عمل شیطانی موفق نمی‌شود زیرا مرا نمی‌تواند به شیطانی بکشد. و این مبارزه در تمام زندگی مقدس قرار دارد.»

2. Homilies on the First Epistle of John X, 8.

3. Sermon 56, 14.

4. Confessions X, 43, 70.

← 5. On Catechizing the Uninstructed 19, 3 I:

رحمت الهی معنای تازه‌ای به باهم‌بودن انسانی می‌دهد - دفاع در مقابل دنیا. این دفاع بنیاد شهر جدید است، شهر خدا. بیگانگی خود یک باهم‌بودن تازه را باعث می‌شود، یعنی به‌سوی یک وجود تازه که باهم و برای یکدیگر در کنار موجودیت پیدا کرده و علیه جامعه قدیم است.^۱ این زندگی جمعی تازه، که در [حضرت] مسیح بنیان دارد با عشق دوجانبه (دیلیگره این و بچم) تعریف می‌شود، که جای وابستگی متقابل را می‌گیرد. ایمان، الزامات و تعلق‌های آدمیان را به دنیا در معنای اولیه شهر زمین از میان برمی‌دارد، پس ایمان وابستگی انسان‌ها نسبت به یکدیگر را نابود می‌کند. بنابراین، رابطه فردی شخص با دیگری نیز از مقوله جریان جاری که وابستگی متقابل باشد، فسخ می‌شود. این واقعیت که دیگر یک جریان جاری نیست، از یک‌سوی به حکم عشق و از سوی دیگر، توسط غیرمستقیم بودن عشق بیان می‌شود.

من وقتی از طریق ایمان صراحت خویش را کسب می‌کنم، وجود فرد دیگر نیز در برابری تصریح می‌شود. فقط در آن صورت دیگری برادر من می‌شود («برادر» برای همسایه و «عشق برادری» مفاهیمی است که در سراسر نوشته‌های آگوستین یافت می‌شود). از این ارتباط صریح برادری «کاریتاس» رشد می‌کند، که در عین حال یک ضرورت است.^۲ به این دلیل ضرورت است که گناهان

→ «پس این دو شهر، یکی از آن نابکاران و دیگری از آن عادلان است، که از آغاز نژاد بشر تا پایان زمان ادامه دارد، هر دو در درون بدن ما ممزوج هستند.»

1. *Homilies on the First Epistle of John VIII, 2:*

«آیا منظور وی این بود که بگویم ما باید از نظر مردم چیزهای خوبی را که انجام می‌دهیم پنهان کنیم و ترس داشته باشیم که دیده شوند؟ اگر انسان از مشاهده‌گر بترسد، مقلدانی ندارد؛ از این رو، باید دیده شود». همچنین نک هشتم: ۹، «زیرا اگر آن را از دید مردم پنهان کنی، همچنین آن را از مقلدان پنهان کرده‌ای. اگر چنان کنی خود را از ستایش خداوند محروم کرده‌ای.»

2. *The City of God XIX, 19:*

«با وجود این، وقتی تحمیل شد [درگیری با تقوا در فعالیت]، باید به دلیل ضرورت محبت انجام داد». همچنین نک به سراسر گفتار که ضرورت محبت را از عمل داوطلبانه تعمق کردن متمایز می‌کند.

گذشته، فرار از دنیای موجود - از - قبل را حتی در انزوای ایمان مانع می‌شود. اجتماع در [حضرت] مسیح به‌عنوان بدنه‌ای فهمیده می‌شود که تمام افراد عضو در درون آن را شامل می‌شود.^۱ هریک با برادر خود هم‌رنج است.^۲ در اینجاست که آخرین مرحله از گزافه‌گویی انگاره وجود در همگان مشترک قرار دارد. فرد به‌طورکل [نسخه الف: ۰۳۳۳۶۲ - افزوده کوشندگان] برای جامعه فراموش می‌شود. فرد جز به‌عنوان عضو ناپدید می‌شود، و کلیت وجود وی در ارتباط با تمام اعضا در [حضرت] مسیح قرار می‌گیرند.^۳ عشق دوجانبه به عشق - به خود تبدیل می‌شود، زیرا وجود شخص خود با وجود [حضرت] مسیح یکی می‌شود، یعنی با وجود بدن که در آن به‌عنوان یک عضو شریک است.^۴ آگوستین به‌ندرت از این گزافه‌گویی استفاده می‌کند که در آن ابهام انسان در دنیا که با درآمیختگی دو شهر بیان می‌شود، حذف می‌گردد.^۵ با وجود این، حتی اگر ما

۱. برای مطالعه این نگرش‌های اولیه مسیحی درباره واقیون قابل جابجایی نک:

Homilies on the First Epistle of John X, 3 and 8; Tractates on John's Gospel CX, 5.

۲. *Tractates on John's Gospel Lxv, I, ۲*: «و اگر یکی از اعضا رنج ببیند تمام اعضا رنج می‌برند.»

3. *Sermon 24, 5*:

«پس برای اینکه هیچ ناهماهنگی در میان مسیحیت نباشد، اجازه بدهید که این وظایف تمام کسانی را که در بدن او هستند پر کند: اجازه بدهید که چشم در جایگاه والای خود همان کاری را بکند که به چشم مربوط است.»

See also *Tractates on John's Gospel XVIII, 9; Sermon 267, 4*:

«کار و وظایف متفاوتند؛ زندگی در اشتراک همه است. این چنین است وضع کلیسای خداوند. ... شخص در برخی چیزها درگیر است و دیگری در چیزی دیگر؛ به طور فردی آن‌ها در پی ارضای دغدغه‌های خود هستند، اما به‌عنوان برابر زندگی می‌کنند.»

Commentaries on the Psalms 32, 2 I.

۴. *Homilies on the First Epistle of John X, 3*: «زیرا وقتی اعضا به هم محبت می‌ورزند، بدن

نیز خود را دوست خواهد داشت.»

5. *The City of God XI, 1*:

«شهرهای یادشده، شهر زمین و شهر خدا، همان طور که گفتم در حال حاضر به طور ناگشودنی در بدن [آدمی] با یکدیگر ممزوج‌اند.»

این گزافه‌گویی را نادیده بگیریم، ضرورت «کاریتاس» برای مقابله با هر تمایلی برای منزوی کردن اهل باور به‌طورکلی، حفظ می‌شود.^۱ این ضرورت دغدغه هر کسی را ندارد که به‌طورعادی در اهمیت دنیایی آن برای عاشق ممکن است خوب یا بد باشد. این ضرورت محبت در صراحت وجود انسانی خود دغدغه وجودی آدمی به‌عنوان مخلوق را دارد، یعنی با کل نژاد بشر. عامل تعیین‌کننده برای وی چیزی است که در همه مشترک است. این اشتراک به‌تهایی است که ایمان را به خود مشغول می‌دارد. آنچه در همه مشترک است، به‌عنوان گذشته مشترک نژاد بشر، همانا گناه است. و فقط گناه است که اهل ایمان را به دغدغه گذشته می‌کشد. با وجود این، گذشته مشترک درعین حال «کاریتاس» را تعریف می‌کند. و به‌طورکلی انگیزه انضمامی محبت به همسایه از اندیشه درخطر بودن خود شخص برمی‌خیزد. این اندیشه مرتباً نسبت به گذشته و نسبت به نسل آدم بودن در این زندگی بیدار می‌شود، که به‌عنوان یک آزمون مداوم است.^۲ آگوستین می‌نویسد: «زیرا هیچ چیز انسان را نسبت به ترحم بیدار نمی‌کند مگر اندیشه

1. Ibid., XIX, 19.

[«در خصوص سه نوع زندگی، زندگی خوشگذران، زندگی عمل، و زندگی تشکیل شده از هر دو، قطعاً هر کس ممکن است زندگی خود را در یکی از این راه‌ها بدون نقش تعیین‌کنندگی باور انجام دهد و ممکن هم هست که پاداش ابدی بگیرد. آنچه مهم است پاسخ به این پرسش‌هاست: انسان از عشق به حقیقت چه چیزی عایدش می‌شود؟ و در پاسخ به وظایف عشق مسیحی چه چیزی می‌پردازد؟ زیرا هیچ‌کس نباید چنان خوشگذران باشد که درباره خوش بودن نسبت به منافع همسایه‌اش هیچ اندیشه نکند، و آن‌قدر فعال نباشد که نیازی برای تعمق کردن درباره خدا نداشته باشد. جذابیت یک زندگی خوشگذران و کشف حقیقت، براساس این فهم که هر فردی در این زمینه پیشرفتی دارد و با غرولند کشف خود را از دیگران پنهان نگاه نمی‌دارد.» - افزوده کوشندگان].

2. Confessions X, 32,48:

«در این زندگی، که تمام آن آزمون خوانده می‌شود، انسان باید مطمئن شود که آیا آنکس که می‌تواند از بدتر به بهتر برود ممکن نیست همچنین از بهتر به بدتر برود. انسان به شفقت شما امیدوار است، به آن اعتماد و به استواری آن اعتبار می‌کند.»

خطر نسبت به خودش... بنابراین از طریق تعمق در قلب خودمان درباره خطر مشترک صلح و عشق حفظ می‌شوند.^۱ پس عشق بر دانش عمومی نسبت به یک خطر مشترک بنا شده است. برای مسیحیان «در دنیا بودن» به طور همزمان ارتباط آن‌ها را با [نسخه الف: ۰۳۳۳۶۳ - افزوده کوشندگان] گذشته خود بیان می‌کنند و همچنین به معنای «در خطر بودن است». حتی یک جامعه متحد از اهل باور بیان این خطر است. و بنابراین همراهی سرنوشت، که اساس آن کل زندگی باهم در شهر زمینی است، نیز همچنین صراحت تازه می‌سازد. این همراهی تازه در سرنوشت، که در خطر مشترک ریشه دارد، مجدداً با مرگ مصادف می‌شود. فقط در مسیحیت مرگ «پاداش گناه» تصور می‌شود (پل قدیس) بجای اینکه یک واقعه طبیعت و پایانی بر زندگی زمینی باشد، با این وجود، مرگ نیست که پایان زندگی زمینی است بلکه مرگ ابدی که مجازات گناه است. این مرگ ابدی چیزی است که آگوستین «مرگ دوم» می‌خواند.^۲ این واقعیت که مرگ اول نیز وجود دارد یعنی پایان زندگی، بیان‌کننده تداوم موجودیت گذشته گناه‌آلود ماست که برای آن موجودیت داشت. از طریق ابزار رستگارسازی [حضرت] مسیح می‌توان بر مرگ فائق آمد. می‌تواند پل ارتباطی ما به ابدیت باشد. با وجود این، با همان منطق، می‌تواند به مرگ ابدی بازگردد. همان مرگ برای خوب، خوب و برای شرور بد است. پس خطر برای ما سقوط به گذشته گناه‌آلود است - سقوطی که با مرگ ابدی یکسان است. میرندگی انسان، که در گذشته یک ضرورت بود، در اینجا عامل خطر و مزاحم است. پس، ضرورت همزیستی در «سیویتاس تیره‌نا» به یک میل آزاد (اینکلیناره) به طرف کسان دیگری تبدیل

1. Commentary on Paul's Epistle to the Galatians 56.

2. The City of God XIII, 2; XIV; I:

«حالا سلطنت مرگ نوع بشر را چنان تحت استیلای خود گرفته است که انسان‌ها به سر به سوی مرگ دوم به‌عنوان مجازات به حششان می‌شتابند، که پایانی ندارد، مگر اینکه برخی به دلیل رحمت خداوند که شایسته آن نیستند از آن آزاد شوند.»

می‌شود که به همان اندازه دچار زحمتند. تعمق صرف دربارهٔ خطر، فرد را از همراهی قدیمی در سرنوشت جدا کرده است. آنچه یک زمان ضرورت با نسب و نسل بود حالا به خطری تبدیل شده و با یک تصمیم همراه است، به وجود متفاوت دربارهٔ او - انسان منفرد. واقعیت عریان تعلق داشتن به نژاد بشر دیگر تعیین‌کننده نیست. حالا مرگ می‌تواند به معنای رستگاری برای خوبی باشد. قبل از [حضرت] مسیح این یک نفرین پنهان و [نسخهٔ الف: ۰۳۳۳۶۴ - افزودهٔ کوشندگان] بیچارگی مداوم تمام زندگی بود.

بنابراین این واقعیت که مردم به یکدیگر تعلق دارند دیگر توسط نسب و نسل تصمیم گرفته نمی‌شود بلکه توسط تقلید مشخص می‌گردد.^۱ از طریق تقلید است که هرکس ممکن است که انگیزهٔ نجات همسایه‌اش را ابتکار کند. اما این در معنایی که در جدا شدن از دنیا غیر ممکن شده است هرگز عشق نیست. عشق دوجانبه (دیلیگره این ویچم) از عنصر انتخاب خالی است؛ ما نمی‌توانیم «معشوق» خود را انتخاب کنیم. از آنجا که همسایه نیز در همان وضعیت ما قرار دارد، وی قبل از آنکه بتوان انتخابی کرد در آنجا قرار دارد. عشق در «سیویتاس دنی» به تمام مردم تعمیم می‌یابد، همان‌طور که وابستگی متقابل به‌طور برابر در سراسر «سیویتاس تره‌نا» پراکنده است. این عشق روابط انسانی را معین و تصریح می‌کند. برآمده از اندیشهٔ خطر نسبت به خویش که در وجدان در محضر خداوند تجربه می‌شود، یعنی در انزوای کامل، این عشق (دیلیگره این ویچم) همچنین شخص دیگر را به انزوای کامل پرتاب می‌کند. پس، روی سخن عشق با نوع بشر نیست، بلکه با فرد کار دارد، البته درست است که تمام افراد. در اجتماع جامعهٔ جدید نژاد بشر، به‌صورت افراد متعدد مستحیل می‌شوند. از آنجاست که نژاد بشر در جریان عادی در خطر نیست، بلکه [تک تک] افراد در خطر هستند.

1. Homilies on the First Epistle of John VIII, 2 and 9.

درعین حال، اهل باور از طریق عشق با این افراد مربوط می‌شوند، که از میان نژاد بشر انتخاب و از آن جدا شده است، البته تاجایی که رحمت خداوند در وی اثر می‌گذارد. غیر مستقیم بودن که در عشق به همسایه نادر است، توقف شدیدتری در زندگی علنی باهم در شهر زمین می‌گذارد. غیر مستقیم بودن، رابطه من با همسایه‌ام را به یک گذر صرف برای رابطه مستقیم به خود خداوند چرخش می‌دهد. علی القاعده دیگر فرد نمی‌تواند مرا نجات دهد. او فقط به دلیل رحمت خداوند که در وی کار می‌کند، می‌تواند مرا نجات دهد. به ما حکم شده است که به همسایه خود عشق بورزیم، دوجانبه عشق بورزیم، فقط به این دلیل که [نسخه الف: ۰۳۳۳۶۵ - افزوده کوشندگان] با این کار به [حضرت] مسیح عشق ورزیده‌ایم. غیر مستقیم بودن، روابط اجتماعی را با تبدیل آن‌ها به روابط جانبی درهم می‌کوبد. در شهر زمینی، وابستگی دوجانبه صریح نیز موقتی بود زیرا این روابط نیز با مرگ به پایان می‌رسد. هیچ ابدیتی وجود ندارد که نهایی بودن را نسبی کند. در شهر خدا این روابط به وسیله ابدیت به شدت نسبی شده‌اند. هر قدر «کاریتاس» ضروری باشد، فقط در این دنیا (این هاک سایکل) ضروری است که بر آن ابدیت به عنوان آخرین رستگاری نازل شود. وقتی آگوستین به کرات کلام پل را گفت آورد می‌کند که عشق هرگز شکست نمی‌خورد، منظور وی صرفاً عشق خداوندی یا [نسبت به حضرت] مسیح است، که برای آن کل عشق به همسایه فقط می‌تواند انگیزه باشد و به ما درباره آن حکم شده است تا این انگیزه عرضه شود. غیر مستقیم بودن روابط دوجانبه اهل باور دقیقاً چیزی است که اجازه می‌دهد هر یک تمامی وجود دیگری را که در محضر خداوند است، دریابد. برعکس، هر اجتماع دنیایی وجود نژاد بشر را تصویر می‌کند، اما نه فرد را. فرد را می‌توان دریافت فقط در انزوایی که در آن اهل باور در مقابل خداوند ایستاده است.

در طرح پرسشی درباره اهمیت و مناسبت همسایه، در می‌یابیم که پرسش درباره ریشه بشریت به طور دولا به توسط آگوستین طرح و پاسخ داده می‌شود. اول،

جستار آگوستین درباره وجود انسان به عنوان فرد. در این جستار پرسش درباره وجود با پرسش از کجایی این وجود آغاز می شود، یکی است - منبع چیست. پاسخ این است که خداوند منبع تک تک تمام افراد است. در این مرحله است که فرد [نسخه الف: ۰۳۳۳۶۶ - افزوده کوشندگان] کشف می شود. فرد برای عشق به همسایه و همچنین مرکز دغدغه برای رستگاری دیگران تعیین کننده می شود. با وجود این، فرد دیگر، در نقش خود به عنوان همسایه ما که صرفاً تصادفی در همان دنیاست و به همان خدای ما ایمان دارد، اصلاً به میدان دید وارد شده است. دوم، وقتی آگوستین درباره ریشه نژاد بشر می پرسد، پاسخ متمایز خود - همانندی اش به خداوند این است که ریشه در اجداد مشترک همه ما دارد. قابل قیاس با این، انسان در معنای اول به عنوان منزوی و تصادفی ظاهر شده در دنیا به عنوان بیابان است. در معنای دوم، انسان به مثابه متعلق به نوع بشر و به این دنیا از طریق نسب و نسل است.

این راه های گوناگون طرح پرسش نشان می دهند که تضاد در این نظریه دولایه ای درباره ریشه، صرفاً مطلبی ظاهری است. انسان دیگری [یا غیر] است خواه خود را به عنوان فرد منزوی یا به عنوان موجودی شرطی و اساساً شکل گرفته با واقعیت تعلق داشتن به نژاد بشر ببیند. این واقعیت که دو پرسش مرتبط اند توسط بصیرت به اقتران ویژه آن ها روشن تر می شود، که از آموزه عشق به همسایه برمی خیزد. این یک اقتران دولایه است. ما گرچه ممکن است دیگری را فقط به این دلیل ملاقات کنیم که هر دوی ما به نژاد بشر تعلق داریم، فقط با انزوای فرد در محضر خداوند است که او با ما همسایه می شود. به دلیل این انزوا در محضر خداوند، دیگری از وابستگی علنی استعلاء می یابد که در آن همه مردم با هم زندگی می کنند، و بعد ارتباط ما با او موضع تکلیف صریح خویشاوندی می شود. دوم، به هر حال، امکان انزوا به عنوان یک واقعیت به تاریخ نژاد بشر وارد می شود و بنابراین خود به تاریخی تبدیل می شود. براساس فلسفه تاریخ برای آگوستین، قبل از رستگاری از طریق [حضرت] مسیح، فقط نژاد بشر وجود

داشت [نسخه الف: ۰۳۳۳۶۷- افزوده کوشندگان] که از انسان تعیین می‌شد. افزون بر آن، امکان انزواست که ما را توانمند می‌کند تا خود را از تاریخ انسان و از افسون آن با نسب و نسل آزاد کنیم.

ما فقط از طریق این پیوستگی و اقتران برآمده از ریشه دولایه‌ای می‌توانیم تناسب همسایه را بفهمیم. دیگری به‌عنوان عضوی از نژاد بشر همسایه ماست و در این نقش همچنین با صراحتی که از انزوای تحقق‌یافته فرد می‌آید نادر و ممتاز می‌شود. موجودیت مشترک صرف برای اهل باور در خودمانندی خداوندی ایمان مشترک و اجتماع اهل باور بنیان پیدا می‌کند. با این نکته است که وجود آدمی به‌عنوان برآمده از یک منبع دولایه، فهمیده می‌شود.

منابع (آثار هانا آرنت)

- Arendt, Hannah. 1930. "Philosophy and Sociology." In *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute*, ed. Volker Meja and Nico Stehr, 196-207. London and New York: Routledge, 1990.
- _____. 1946a. "No Longer and Not Yet." *The Nation*, September 14, 300-302.
- _____. 1946b. "What Is Existenz Philosophy?" *Partisan Review* 13:34-56.
- _____. 1950. "Religion and the Intellectuals: A Symposium." *Partisan Review* 17:113-II6.
- _____. 1953a. "Christian Gaus Lectures: Karl Marx and the Tradition of Western thought." Manuscript Division, Library of Congress. Drafts 1-2.
- _____. 1953b. "Understanding and Politics." *Partisan Review* 20:377-90.
- _____. 1953c. Dolf Steinberger Correspondence. 28 November. Trans. Sue Fischer. Library of Congress. Ms. 010118-19, Box 14.
- _____. 1958a. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1958b. *Origins of Totalitarianism*. Rev. ed. New York: Meridian Books.
- _____. 1964. George McKenna Correspondence. 13 January. Arendt Papers, Library of Congress. Ms. 020690, Box 12.
- _____. 1965. *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books.

- _____. 1967. Foreword to *The Future of Germany* by Karl Jaspers. Trans. E. B. Ashton. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1968. *Men in Dark Times*. New York: Harcourt, Brace, & World.
- _____. 1973. *On Revolution*. New York: Penguin Books.
- _____. 1974a. Gershom Scholem Correspondence. Xerox copies of January 1974 exchange in *Encounter* and Arendt's notes. Arendt Papers, Library of Congress. Box 64.
- _____. 1974b. "The Gifford Lectures." Manuscript Division, Library of Congress.
- _____. 1974c. "Remembering Wystan H. Auden." In *W H. Auden: A Tribute*, ed. Stephen Spender, 181-87. London: Weidenfeld and Nicolson Ltd.
- _____. 1977. *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. New York: Penguin Books.
- _____. 1978a. "Martin Heidegger at Eighty." In *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays*, ed. Michael Murray, ed. 293-303. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- _____. 1978b. *The Life of the Mind: Thinking and Willing*. 2 vols. New York: Harcourt Brace Jovanovich
- _____. 1982. *Hannah Arendt: Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1994. *Essays in Understanding: 1930-1954*. Trans. and ed. Jerome Kohn. New York: Harcourt, Brace & Co.
- _____. Undated. Notes *Sein und Zeit*. Trans. Sue Fischer. Manuscript Division, Library of Congress. Box 68.
- Arendt, Hannah, and Karl Jaspers. 1992. *Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondence, 1926-69*. Ed. Lotte Kohler and Hans Saner. Trans. Robert and Rita Kimber. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah, and Mary McCarthy. 1995. *Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy, 1929-75*. Ed. Carol Brightman. New York: Harcourt, Brace & Co.

فارسی واژگان تخصصی

Activa	تلاش
Anthropocentric	انسان مدارانه
Appetitus	اشتیاق
Being	وجود
Caritas	محبت
Contemplativa	تعمق
Cupiditas	هوس
Ethics	اخلاقیات
Existence	موجودیت
Existential	وجودی
Function	کارویژه
Historicity	تاریخی بودن
Humanities	امرانسانی
Idea	انگاره
Ideologue	باورچی
Immortality	جاودانگی، نامیرندگی

Judgement	داوری
Libido	شهوَت
Love	عشق و ورزیدن، دوست داشتن
Morality	هنجار / اخلاق
Mortality	میرندگی
Nativity	زایندهگی
Practice	کار بست
Reification	عینیت بخشی، چیز سازی
Secular	امردنیایی، امرانسان حضور
Self-denial	خود- انکاری
Self-hatred	خود- بیزاری
Synthesis	درهم بافتن
The Political	امر سیاسی
Thinking	تفکر
Vita	حیات
Willing	اراده

نمایه

۲۱۹، ۲۱۷، ۱۹۷	آزادی اختیار ۶۷
آپتیتوس ۱۸، ۴۳، ۴۷، ۴۸، ۵۲، ۶۲، ۹۰،	آزادی اراده ۶۷، ۱۸۵
۱۱۵	آزادی انتخاب اراده ۶۷، ۶۹
اپیکور ۶۷، ۷۴	آغاز زمان ۱۲۴
ارادة نیک ۶۷	آگوستین و پرسش آزادی ۳۳
ارسطو ۵۳، ۶۳، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱	آگوستین‌گرایی ۲۴
ارسطویی ۱۰۵، ۱۳۸، ۱۸۷	آمریت باور مسیحی ۵۱
ازلی ۵۲، ۵۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰	آمریت متون مقدس ۴۱
اشتیاق ۱۸، ۳۷، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۲،	آبشمن در اورشلیم ۱۳، ۲۶، ۲۹، ۳۲
۵۳، ۵۵، ۵۹، ۶۱، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶،	
۶۷، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۸،	ابتدا/ازل ۱۲۴، ۱۲۵
۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۶، ۸۷، ۸۹، ۹۰، ۹۱،	ابدیت ۵۴، ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۴،
۹۲، ۹۵، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۲۲، ۱۴۵،	۷۶، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۷،
۱۶۱، ۱۶۲، ۱۷۹، ۱۸۲، ۱۹۰، ۲۲۵،	۸۹، ۹۰، ۹۱، ۱۰۹، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸،
اعترافات ۱۷، ۳۳، ۳۸، ۴۰، ۵۵، ۵۷، ۶۰،	۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۳۹،
۱۵۴، ۷۵	۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۶۱،
اگزستانسیالیست ۳۲	۱۶۸، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۸۰،

۲۲۸ ■ محبت و آگوستین قدیس

امرسیاسی ۱۰، ۱۳، ۱۹، ۲۳، ۲۵، ۲۲۶

انجیل ۳۸، ۴۰، ۴۳، ۵۶، ۷۲، ۸۵، ۹۷

انسان خوب نظم یافته ۱۴۱، ۱۵۷

انقلاب مجارستان ۳۱

انگاره‌های مسیحی - شرقی ۳۵

انوری، اوحدالدین ۱۴۳

اورشلیم ۱۳، ۲۶، ۲۹، ۳۱، ۳۲

این فرانوس (آنچه زیر ماست) ۹۸

بازگشت به خویشتن خویش ۱۱۷

بالاترین خوب ۷۰، ۷۶، ۸۲، ۸۷، ۸۸

۹۶، ۹۷، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۴

۱۱۵، ۱۲۲

بحران موشکی کوبا ۳۱

بدون اضطراب از نگرانی ۵۱

بنی اسرائیل ۶۵

بهشت ۶۱، ۸۶، ۱۳۸، ۱۴۲، ۱۴۸، ۱۷۲

بهشت و زمین ۶۱، ۱۴۲، ۱۴۸

بیگانگی ۷۰، ۹۹، ۱۰۰، ۱۴۵، ۱۵۳، ۲۱۱

۲۱۳، ۲۱۴

بیگانه بودن ۲۰۹

بیگانه شدن از دنیا ۱۷۴

پادوآ، مارسلیو ۲۴

پدر، پسر و روح القدس ۵۹

پدران کلیسا ۴۲

پدیدارشناسی هستی‌گرایانه ۳۴

پروتستان ۳۴

تثلیث ۵۹

ترس از مرگ ۵۱، ۵۲، ۵۵، ۱۱۹، ۱۲۰

ترس عقیف ۹۱

تسلی در مرگ ۵۱

تغییرپذیر ۷۷، ۸۲، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۴۷، ۱۵۶

۱۵۷

تفرقه و پراکندگی ۷۲، ۱۱۵

تنها زاده شده ۱۵۱

جزمی اندیشی ۴۰

جزمی‌گرایانه ۱۵

جنسیت ۱۳

جنگ سرد ۲۴

حیات ذهن ۱۶، ۲۷

حیات ذهن: تفکر و اراده ۲۷

حیات روح ۵۱

خداوند ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۱

۴۴، ۵۱، ۵۲، ۶۱، ۶۲، ۶۴، ۶۵، ۶۶

۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۹

۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۸

۸۹، ۹۱، ۹۴، ۹۷، ۹۹، ۱۰۲، ۱۰۴

۱۰۵، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸

۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۴

۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵

۱۴۶، ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۵۷

۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶

۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳

۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹

۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵

- زمیف، ماکس ۳۵
 زندگی ابدی ۶۳، ۷۷، ۸۳، ۸۵، ۱۹۲
 زندگی پس از مرگ ۵۱
 زندگی حقیقی ۵۰، ۵۹، ۷۸، ۹۰، ۹۵، ۹۶
 زندگی شاد ۵۰، ۷۸، ۱۰۲، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۷
 زندگی فانی ۱۲۹
 زندگی مرگ‌آمیز ۵۰، ۵۳
 ژانوسی ۳۶
 ژیلسون، اتین ۶۹، ۷۰، ۹۷
 سوپرانوس (آنچه در ورای ماست) ۹۸
 سیسرون ۴۲، ۵۵
 شاد بودن ۴۸، ۱۱۵، ۱۱۶
 شادمانی ۴۹، ۵۰، ۱۰۵، ۱۹۲
 شبه‌مسیحیت ۸۳
 شتر ۱۴، ۲۳، ۳۲، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۷۱، ۱۱۰، ۱۱۹، ۱۳۴، ۱۴۱، ۲۰۰
 شتر مطلق ۱۴
 شرارت ۱۲۲، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۶
 شرترین ۵۳
 شهر خدا ۱۴۸، ۱۷۴، ۲۰۴، ۲۰۷، ۲۰۹
 ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۹
 شهر خدا ۵۰، ۹۴، ۲۰۵
 شهر زمین ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۴
 ۲۱۵، ۲۱۹
 شهوت ۱۸، ۶۷، ۷۲، ۷۳، ۷۸، ۱۶۲، ۱۶۸
 ۱۷۲، ۲۲۶
- ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰
 خروشچف، نیکیتا ۳۱
 خلقت ۵۲، ۶۸، ۷۴، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹
 ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۴۳، ۱۴۴
 ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۶
 ۱۶۱، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۶
 ۱۷۷، ۱۸۱، ۱۸۴، ۱۹۱، ۲۰۸
 خوبی و شر ۴۹
 خود - شیفتگی ۶۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۴
 ۱۰۰، ۱۰۹
 خودبستگی ۶۴، ۶۷، ۷۰، ۷۱، ۸۲، ۸۴
 ۹۰، ۹۱، ۱۰۰، ۱۰۱
 خویشتن خود، خویشتن خویش ۹، ۱۶
 ۶۶، ۷۴، ۸۰، ۹۵، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۲۱
 ۱۴۷، ۱۶۱، ۱۷۳
 دوستی ۹، ۹۷، ۱۶۳، ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۰۴
 رابطه خالق - مخلوق ۱۳۰
 رحمت خداوندی ۱۶۲، ۱۷۹، ۱۸۱
 رنگ پوست ۱۳
 رواقیون ۶۴، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۹۰
 ۲۱۵
 ریتزکین [عقب‌نشینی مواضع] ۴۲
 زایش ۱۴، ۱۶، ۱۱۹، ۱۲۵

عشق به عنوان هوس ۴۳، ۵۳، ۶۵، ۸۲،
۱۰۹، ۹۷، ۸۹

عنیت ۱۴، ۴۷، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۴،
۱۱۹، ۱۱۸

فاعلیت ۶۳

فرانکلین، جولیان ۲۴

فرونی (لذت) ۸۵، ۸۶، ۹۴، ۱۰۲

فضیلت ۶۹، ۹۳، ۹۴، ۱۳۴، ۱۴۹، ۱۹۲

فلوین ۴۲، ۵۳، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۳، ۶۸

۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۴، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰

۱۴۱

قانون الهی ۴۰، ۱۷۴

قانون خداوند ۴۰، ۱۷۷

کارتاس ۱۶، ۱۸، ۳۴، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۹۷،
۹۸، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۹

کالج بارنارد ۲۴

کریستلر، پل اسکار ۲۴

کلیسای ۳۴، ۳۹

کون و مکان ۱۲۵، ۱۳۳، ۱۳۷، ۱۳۸،
۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۰، ۱۵۷

کیویدیتاس ۱۸، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۹۰

کیهان، کیهانی ۱۴، ۷۴، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۹،
۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵

۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۹

گناه ۱۴، ۳۳، ۴۱، ۹۱، ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۵۳،
۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲

طمع ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۳،
۱۸۳، ۱۷۶

طمع‌ورزی ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۳،
۱۸۴

عاشق و معشوق ۶۳، ۶۵، ۶۶

عدالت ۱۳۴، ۱۷۲، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۹۱

عشق ۹، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۳۷، ۳۸، ۴۱،

۴۳، ۴۵، ۴۷، ۴۸، ۵۰، ۵۲، ۵۳، ۶۰،

۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸،

۷۷، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵،

۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۱، ۹۳، ۹۴، ۹۵،

۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳،

۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۷،

۱۲۴، ۱۲۵، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۵۶، ۱۶۱،

۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹،

۱۸۳، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰،

۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۷، ۲۰۳،

۲۰۴، ۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵،

۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰

عشق (ورزیدن) به دنیا ۱۶، ۶۲، ۶۸، ۸۴،

۹۵، ۱۴۳، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۸، ۱۶۹،

عشق به خداوند ۱۶، ۳۷، ۳۸، ۶۲، ۸۰،

۸۳، ۹۷، ۱۱۵، ۱۶۴، ۱۶۹، ۱۹۳،

۱۹۷، ۲۰۴

عشق به خود ۳۷، ۹۵، ۹۷، ۲۰۴

عشق به همسایه ۱۶، ۳۷، ۶۲، ۸۲، ۸۶،

۹۸، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۸۷، ۱۸۸،

۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۷،

۲۰۳، ۲۱۹، ۲۲۰

۲۲۰، ۲۱۹، ۲۱۸، ۲۱۷
 مسیحی ۱۹، ۲۹، ۳۳، ۳۵، ۳۸، ۴۲، ۴۳،
 ۵۱، ۵۶، ۶۳، ۶۸، ۶۹، ۸۱، ۹۶، ۱۰۱،
 ۱۰۴، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۵۲، ۱۷۴،
 ۱۷۵، ۱۸۱، ۱۸۹، ۱۹۳، ۱۹۷، ۱۹۸،
 ۱۹۹، ۲۰۵، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲،
 ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶
 مسیحیت ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۴۰، ۴۱، ۴۲،
 ۴۳، ۵۵، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۸۱، ۸۲،
 ۸۴، ۸۵، ۹۸، ۱۰۱، ۱۳۰، ۱۸۴، ۲۱۳،
 ۲۱۷، ۲۱۵

مفهوم آگوستین از صلح ۲۶

موتوبیلیس ۷۷

موجودیت ۴۰، ۵۰، ۵۷، ۵۸، ۶۸، ۷۷،
 ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۵، ۹۵، ۹۹،
 ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵،
 ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱،
 ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷،
 ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۲،
 ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۵۱، ۱۵۲،
 ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۹، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳،
 ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۱، ۱۸۰، ۱۸۹،
 ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۱۰،
 ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۷، ۲۲۱، ۲۲۵

موضوعیت ۶۳، ۱۶۱، ۲۰۳

مولانا ۱۷

مهاجرت ۱۰

میان گذشته و آینده ۲۶، ۲۹

میرندگی ۶۱، ۸۱، ۸۲، ۱۱۹، ۱۳۱، ۱۳۶،
 ۱۹۳، ۲۰۱، ۲۱۲، ۲۱۷، ۲۲۶

۱۷۹، ۱۸۲، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۷،
 ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶،
 ۲۱۷
 گناه اولیه ۳۳، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۸، ۲۰۹،
 گناه آلودگی ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۲۰۳،
 ۲۰۵، ۲۰۹، ۲۱۱
 گنومان ۳۵

لذت‌های شهوانی ۵۵

لوتر، مارتین ۳۴، ۴۱، ۴۲

لیبیدو ۶۷

مالکیت ۴۸، ۴۹، ۵۶، ۸۷، ۱۶۳

میتوس آمیتندی (ترس از دست دادن) ۴۸
 محاکمه آیشمن ۳۱

محبت به همسایه ۱۶، ۳۶، ۴۰، ۴۳، ۱۰۱،
 ۱۰۴، ۱۸۸، ۱۹۳، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۶
 مخلوق ۴۱، ۸۳، ۸۴، ۱۰۷، ۱۱۷، ۱۱۸،
 ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۴۲،
 ۱۴۴، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱،
 ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۵،
 ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲،
 ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲،
 ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷، ۱۸۹، ۱۹۱،
 ۱۹۷، ۲۰۶، ۲۰۸، ۲۱۶

مخلوق بودن ۱۱۸، ۱۲۴، ۱۴۹، ۱۶۷، ۱۷۰،
 ۱۷۱، ۱۸۰، ۱۸۳

مسیح ۴۰، ۵۶، ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۸۲، ۱۸۸،
 ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۸،
 ۲۰۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵

۴۴، ۶۲، ۸۲، ۸۶، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰،
 ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۸۷،
 ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳،
 ۱۹۴، ۱۹۷، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۵،
 ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۸،
 ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱

هورتسیوس ۴۲، ۵۵

هوس ۱۸، ۴۳، ۴۷، ۴۸، ۵۲، ۵۳، ۵۴،
 ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۰، ۷۱،
 ۷۷، ۷۸، ۸۲، ۸۴، ۸۶، ۸۷، ۸۹، ۹۰،
 ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۴،
 ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶،
 ۱۱۷، ۱۱۹، ۱۶۸، ۱۶۹، ۲۲۵

یاسپرس، کارل ۹، ۱۵، ۲۶، ۳۳، ۳۶

یوکس تانوس (آنچه کنار ماست) ۹۸

یونانی، یونانیان ۹، ۲۹، ۳۳، ۳۸، ۵۳، ۶۳،
 ۹۷، ۱۲۹، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۴۷، ۱۵۷،
 ۱۷۶، ۱۸۰

یهود آزاری ۱۳

نا- وجود ۷۷، ۱۲۱

نازی‌ها ۹، ۱۰

نداشتنی‌ها ۵۴

نژاد بشر ۱۳۳، ۱۴۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۴،
 ۲۰۵، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۸،
 ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱

نوافلاتونی، نوافلاتونیان ۳۶، ۳۸، ۴۲

۴۳، ۵۸، ۶۹، ۷۰، ۷۴، ۱۰۰، ۱۰۱

نوس ۶۹، ۷۰، ۹۸

ندیگر ۵۶، ۵۷، ۶۰، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۲

۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸

نه‌نوز ۵۴، ۵۷، ۶۰، ۸۱، ۱۴۹، ۱۵۰

۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۸

نیچه ۱۸۴

وایمار ۳۶

وجدان ۳۳، ۴۰، ۴۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴

۱۷۵، ۱۷۹، ۱۸۰، ۲۱۸

وجود ازلی ۵۲، ۵۶

وجود حادث ۱۴۲

وجودشناسی ۳۶

وحدانیت ۱۲۳، ۱۲۸

وضع بشر ۱۳، ۱۶، ۱۸، ۱۹، ۲۶، ۴۹

۱۱۶، ۱۲۰، ۱۸۰

هال، کارل ۱۸۷

هایدگر ۹، ۱۵، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۳، ۳۶

۱۴۲

هایدگری ۱۲۸

همسایه ۱۶، ۲۹، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۴۰، ۴۳