

# بشر از نظرگاه متفکران یونانی و مسیحی

تفکر متداول دربارهٔ بشر و اینکه امروز بشر را حیوان افراز ساز می‌دانیم و به او بمثابة شیئی در میان اشیاء و جانوری در میان جانوران، نظر می‌کنیم حاصل بسط تفکر متافیزیک است، این تفکر با سقراط و افلاطون و ارسطو شروع می‌شود و از همان زمان است که بشر حیوان ناطق می‌شود. معنی این قول این نیست که تاریخ روی یک خط مستقیم سیر کرده است و تفکر امروز صورت ترقی یافته تفکر قدیم است. این فکر مترقی تاریخی که امروز کم‌وبیش بعنوان امر بدیهی مقبول عالم و عامی است فکر تازه‌ای است که متقدمان با آن آشنائی نداشتند و ما که امروز براساس این رأی، آراء متفکران قدیم را تفسیر می‌کنیم از آنها دور می‌شویم. آیا وقتی می‌گوئیم فکر جدید بسط تفکر یونانی است و در عین حال خود را نسبت به دنیای یونانیان و قرون وسطائیان بیگانه می‌دانیم، دو قول متضاد اظهار نکرده‌ایم؟ نه، اینطور نیست. ما از آن جهت که بد تفکر مفهومی دربارهٔ موجودات اکتفا می‌کنیم و از آنجا که یونانیان بنای این تفکر را آغاز کرده‌اند به تاریخی تعلق داریم که تاریخ مغرب، یعنی تاریخ مغرب حقیقت است. اما از آن جهت که یکسره موجود بین شده‌ایم و خود را دایره مدار کائنات می‌دانیم و مبنای تفکرمان را فراموش کرده‌ایم از یونانیان دور می‌شویم، وانگهی وقتی در تاریخ تفکر غربی نظر می‌کنیم می‌بینیم که تنها مبدأ این تفکر فلسفهٔ یونان نیست. متفکران غربی که این توفیق را داشته‌اند که به منابع فکر خود بازگردند از تفکر توراتی و مسیحی یعنی از عهد عتیق و عهد

جدید نیز غافل نمانده اند . بحث از اینکه کدامیک از این منابع و مراجع بیشتر در فکر غربی مؤثر بوده است و اینکه آیا تفکر یونانی و افکار دینی تورات و انجیل با هم بوجهی تلفیق شده و سیرتفکر غربی را مشخص کرده است ، بیهوده بنظر می رسد . آنچه می توانیم بگوئیم این است که کتب آسمانی و دینی هم در این تاریخ بصورت متافیزیک تفسیر شده است ، اما باز نباید اینطور نتیجه بگیریم که از این میان غلبه با تفکر یونانی ، از آن جهت که تفکر یونانی است ، بوده است زیرا استیلای متافیزیک امریست که بذات بشر مربوط است ، تفکر غربی با رجوع به اصل ، صورتهای مختلف متافیزیک را ساخته و بر مبنای این متافیزیک ها تمدن غربی را بنا کرده است ؛ اگر این سخن درست است شناخت ذات تفکر و تمدن امروز موقوف به رسوخ در تفکر قدیم است . اما بشر امروز بنحود بگری فکر می کند یعنی فی المثل صورتهای خاص متافیزیک غربی را حاصل اوضاع و احوال اجتماعی و شرایط فرهنگی می داند و احیاناً نبوغ متفکران را در عمق و اهمیت و نفوذ تفکرشان مؤثر می داند اما تفکر نه حاصل شرایط اقلیمی و اجتماعی و فرهنگی است و نه حاصل تفکرات یک نایبغه است . فلسفه تفسیری است از موجود در نور حقیقت وجود ، اما از آنجا که در فلسفه ، و نه در تفکر فیلسوف ، به موجود اکتفا می شود ، دیگر جایی برای این نور نیست اما فقط در نور وجود است که فلسفه می تواند پیدا شود ؛ این فلسفه هر چه می خواهد باشد فرق نمی کند . بهر حال فلسفه خواه موجود را بصورت روح یا ماده یا میورورت و حیات یا صورت خیالی ( تمثل ) یا جوهر یا نیرو یا

« بازگشت جاویدان همان »<sup>۱</sup> نیچه تفسیر کند موجود جز در نور حقیقت وجود ظاهر نشده است . به این معناست که می گوئیم فلسفه بن و بنیادی دارد و اگر کسی بخواهد با فلسفه انس پیدا کند با مطالعه در ظاهر آثار فلاسفه فقط می تواند عالم سطحی فلسفه شود اما راسخ در علم نمی شود . بسیاری کسانی که اطلاعات فراوان درباره مسائل فلسفی دارند اما هرگز پرسش نمی کنند که چرا چنین مسائلی مطرح شده است و اگر هم ظاهر آن چنین پرسشی کردند ، مرادشان اینست که فلاسفه هر عصر چه اقتباساتی از افکار دیگران کرده اند و این خود محدود بودن در تفکر متافیزیکی است .

به جهاتی که مجال شرح آن در اینجا نیست ، بشرا امروز پیش از هر زمانی متافیزیک زده است و اگر باید از متافیزیک بگذرد و نجات یابد ناگزیر باید ابتدا بپرسد که متافیزیک چیست ؟ مطالعه تاریخ فلسفه به روش معمولی و متداول مؤدی به جواب این پرسش نیست اما بهر حال برای اینکه بدانیم متافیزیک چیست باید بر چشمه های فکر متافیزیک برویم و بدینیم متافیزیک چگونه آغاز شده و بسط یافته است در غیر اینصورت نه تنها ذات متافیزیک پوشیده میماند ، هر گونه تفکری هم غیر ممکن می شود و بشر در زندان تفکر رایج که آنرا مطلق می انگارد ، اسیر می شود .

اینکه چه شده است که بشر اینگونه فکر می کند و فکر خود را مطلق می گیرد پرسشی نیست که به آسانی بتوان به آن جواب داد . قبول این نکته

1 - Eternel retour du même.

هم که تفکر فعلی ریشه در گذشته دارد و با تعمق در تفکر گذشته می‌توان از آن نجات پیدا کرد، تمام کار نیست بلکه شرط نجات است مع‌هذا این شرط، شرط لازم است.

وقتی امروز بشر را مجموعه‌ای از استعدادها و نیازمندیها می‌دانیم متوجه نیستیم که این تعریف یک مبنای متافیزیک دارد و به‌این جهت آن را مطلق می‌انگاریم و اگر احیاناً بجای این تعریف، تعریف دیگری پیشنهاد کردیم به آن معنی نیست که از متافیزیک خارج شده‌ایم. ما بهر حال امروز بیهیوانیت بشر اهمیت می‌دهیم و این فکر ابتدا و آغازی دارد، اجمالاً به این آغاز با توجه باینکه بیشتر مسئله بشر مطمح نظر است، پردازیم.

متفکران قدیم دربارهٔ مسائل متافیزیک و از جمله درباره بشر چطور فکر می‌کردند؟ و آیا چنانکه اگوست کنت می‌گوید آنها جاهل بودند و سعادت کشف حقایق از آن مردم عصر ماست؟ اگر اینطور هم باشد ما با امر عجیبی مواجه هستیم و اگر فی‌المثل بگوئیم که ما امروز بشر را بهتر می‌شناسیم تلویحاً و تصریحاً اصالت را به امر بشری می‌دهیم یعنی بشر را نفی می‌کنیم. علم امروز ما به بشر، علم به آثار زندگی در این تمدن است و در واقع خود بشر دیگر نیست، بشر مرده است. پس چه چیزی را بهتر می‌شناسیم؟ ما امروز شرایط زندگی عادی بشر را با ذات بشر مشتبه کرده‌ایم گویی بشر مجموعه همین شرایط است. این فکر چگونه می‌توانست پیدا شود؟ بشر می‌بایست از بهشت طبیعت

بدر آید و بعد از این جدائی، عالم طبیعت را در برابر خود بگذارد. اما از ابتدا بشر طبیعت را اینگونه که بشر امروز در برابر خود می‌گذارد نگذاشته است. در صدر تاریخ متافیزیک بود که اخلاق و فیزیک و مابعدالطبیعه از هم جدا شد و بشر نیز از همانوقت پاره پاره شد و تعابیری مثل روح و طبیعت و شخصیت برای فهم ذات بشر بمیان آمد و احیاناً ترکیب و تألیف این اجزاء دشواریها پدید آورد. افلاطون وقتی بتوصیف شخصیت سقراط می‌پردازد تجربهٔ احساس غربت فیلسوف را مطرح می‌کند اما در عین حال یک جنبه و رای تجربهٔ زندگی به بشر می‌دهد و تعریفی از او برطبق صفات نوعی بیان می‌کند و همین امر است که در تاریخ تفکر مغرب مؤدی می‌شود به قرار دادن بشر در میان مجموعهٔ موجودات زنده و از آنجا در میان اشیاء طبیعی؛ حتی ارسطورهٔ تیمائوس هم این مشکل را رفع نمی‌کند زیرا بشریکه در تأمل و مشاهدهٔ عالم مثال است و غربت خود را نسبت به زمین احساس و تجربه می‌کند در برابر بشری قرار می‌گیرد که عضو مدینه و برای مدینه است. اینجا ما با بشری مواجه هستیم که این جهانی است و در عین حال هم این جهانی نیست، خود آگاهی بشخصیت خود دارد و در عین حال چیزی است که در حد این خود آگاهی نمی‌گنجد و بعبارت دیگر بشر افلاطون (فیلسوف او و شاید بشود گفت آن گروه از اهل مدینه که کارشان ریاست بر مدینه و دفاع از آنست و نه آنان که بکارهای بدنی اشتغال دارند و البته که می‌شود گفت یک جنبهٔ الهی در کار دستهٔ اول هست) اشیاء و بطور کلی عالم را بشیوه‌ای غیر شخصی مورد تأمل قرار می‌دهد

و بشر را هم در مجموعه کائنات منظور می کند . اما این بشر در عین حال موضوع يك فعالیت حیاتی است . پیداست که از نظر گاه اخیر بشر امریست در برابر جهان یعنی نه تنها ناشی از طبیعت نیست بلکه در برابر جهان شخصیتی مستقل دارد منتهی وجود خود را در خود آگاهی که نسبت به جهان دارد تصدیق می کند . با اینهمه وقتی مسئله روح مطرح می شود دیگر از تجربه شخصیت به اشکال می توان سخن گفت زیرا نه تنها روح امر غیر شخصی و جهانی است بلکه در تماشا و تأمل و مثل است که

بشر معنی پیدا می کند . در متافیزیک افلاطون ، تجربه غربت بشر تجربه در دنیائی است که بشر از اصل خود دور افتاده و جدا مانده است و باید برای جدائی غلبه کند اما این غلبه یعنی استیلاي روح برتن و ایجاد هم آهنگی میان قوای نفس . در رأی افلاطون ، غربت بشر از آنست که او در عالم بالا در رکاب خدایان ، محرم تماشاگه راز بوده و از آنجا نفس او به این عالم هبوط کرده است و نجات از این غربت با سیر صعودی دیالکتیک ممکن است . بسیار مشکل است که افلاطون را قائل به احوالات

بشر بدانیم اما آیا زمینه چنین فکری در این آراء نیست ؟ ظاهراً افلاطون بجائی رسیده است که از جدائی بشر و طبیعت اعراض کند اما این فقط ظاهر است ، فلسفه او آغاز این جدائی است و به این جهت فی المثل وقتی ذات بشر را با طبیعت تفسیر می کند و غایت قوای او را هم آهنگی با این طبیعت می داند ما این جدائی را آشکارا نمی توانیم دریابیم اما وقتی از نظر گاه دیگر نگاه می کنیم این ابهام کمتر می شود . آیا اتحاد نظر و عمل ناظر باین معنی نیست که حیات

اخلاقی همان حیات مطابق با نفس الامر یعنی عالم معقول است ؟ و آیا تاجدائی و نا هم آهنگی پیش نیامده باشد هم آهنگی مجدد معنی دارد ؟ هم آهنگی با چه چیز ؟ هم آهنگی با طبیعت . اما معنائی که افلاطون به طبیعت می دهد همان معنائی نیست که بشر امروز از طبیعت مراد می کند . با قبول طرح افلاطون بتدریج که معنی طبیعت تغییر می کند ذات بشر بوجهی دیگر دریافت می شود . اگر افلاطون معتقد است که در عالم يك امر الهی هست وقتی این امر حذف شد بشر بصورت چیزی در میان چیزها در می آید .

افلاطون وقتی بشر را بصورت موجودی نفسانی و فیزیکی بیان میکند تمایزش به اینست که بشر را از روی صفات نوعی تعریف کند و شاگرد او ارسطو این امر را تصریح میکند . این چنین بشری مشکل میتواند خود آگاهی به شخصیت خود داشته باشد حتی اگر بشری را در نظر بگیریم که هم ترکیب خدایان در آسمانها سیر می کرده و به اعیان اشیاء واقف بوده و از آنجا هبوط کرده است و باز می تواند بتأمل در مثال پردازد ، شأن او با تجربه حیاتی معلوم نمی شود بلکه مقام او بسته به آنست که تا چه اندازه بتأمل در عالم بالا پرداخته است .

آیا بشر افلاطون بشر فیلسوف است و نجات او از طریق فلسفه بدست می آید ؟

رویه مرفته می توانیم بگوئیم که افلاطون تن را حجاب روح و مانع عروج آن می گیرد و زندانیان مغاره را که جز ظواهر چیزی نمی بینند و درمیدیند غیر فاضله بسر می برند ، اسیر عالم محسوس می داند . اما بهر حال اگر کسی هست که می تواند از این مغاره

به عالم خارج راه پیدا کند و با اصل نور انس بگیرد و باز به مغاره بازگردد که زندانیان را از غفلتشان باخبر سازد و نظام معقول را بخواهد در عالم محسوس و در مدینه برقرار کند، نوعی جنبه معقول به بشر حتی بدجهان محسوس می‌دهد. مسیحیان بدیونانیان اعتراض کرده‌اند که آنها اصالت را به علم داده و نظام جهان را امری الهی گرفته‌اند اما خودشان نیز با قول حلول خدا در مسیح چنین کرده‌اند. اگر حلول خدا در مسیح درست است باید قبول کرد که حلول خدا در جهان و تاریخ هم ممکن است. در واقع معجزه حلول خدا در مسیح صورت دیگری از مسأله خلق و صدور جهان است. اگر همه ما مال و بازگشتان به احد است از آن جهت است که در ما طبیعتی الهی هست و مسیح هم می‌آید که بازگشت بشر را ممکن سازد. اما اینجا نکته‌ای هست و آن اینکه در نظر مسیحیان نجات فقط از طریق لطف و بخشایش ممکن است زیرا بشر در نظر آنان موجودی گناهکار و دور افتاده از حق است و اراده‌ای است نازل و منحط و ناتوان. حالا باید دید متفکران مسیحی چگونه به حل این مسأله پرداخته‌اند و آیا اعراض از رأی یونانیان تا چه اندازه ممکن شده است و با قبول عشق و ایمان تا چه اندازه از فکر یونانی دور شده‌اند.

بشر از نظر گاه مسیحیت، باجهان و درجهان تبیین نمی‌شود. درست است که در سلسله مراتب ارزشهای جهان برای او هم‌شأنی و مقامی معلوم شده است اما او از همه موجودات جداس و تقدیر و سرنوشتی دارد که از روی نظام طبیعت قابل تفسیر نیست. بشر و امر بشری در فکر مسیحی مثلاً در رأی سنت او گوستن معنای خاصی دارد که شخص

می‌تواند در خود آن را احساس کند و این احساس وقتی است که بشر نسبت بیواسطه‌ای با خدای خود پیدا کند.

تاکنون مفهوم شخصیت به این صورت مطرح نشده بود. تجربه‌های شخصی هم در تفکر یونانی همان احساس غربت بشری بود که از یار و دیار و وطن خود جدا مانده بود. تجربه سنت او گوستن هم همین است که این زمین وطن او نیست. اما در رأی سنت او گوستن که «من» و «روح» وحدت پیدا میکند و احیاناً عنصر اساطیری افلاطونی در فکر او و در جریان بسط تفکر مسیحیت نگاه داشته میشود، یک تغییر اساسی نسبت به تفکر یونانی پیدا میشود. در مسیحیت «من» نمیدانم چه هستم. فقط میدانم کسی هستم که هستم. این‌جا بشر خود را شخصی می‌یابد در برابر «خدای شخصی». اگر بشر در برابر خدا شخص است خدا هم جنبه شخصی در برابر بشر پیدا میکند و یکی نسبت بدیگری معنی می‌یابد. اما بشری که در برابر خداست نمی‌تواند به پیشش صرف روح خود اکتفا کند. این بشر باید از وضعی که دارد فراتر رود و در این فراتر رفتن است که خدا را مییابد، او خود را در خدا می‌یابد، خودی که در آن جنگ و تراع همیشگی وجود دارد اما دلش هوای آزادی و صلح هم میکند. این بشری که خود را در خدا می‌یابد، در خدا محو نمی‌شود. عروج او برای این نیست که از بشریت بگذرد بلکه برای بازخرید حیات بشری است.

این سیر را بشر بدون منظور داشتن طبیعت و بی‌ارتباط با آن انجام میدهد. دیگر بحث از تن و نفس و روح نیست یعنی بحث در این نیست که روح

تفکر  
و  
تاریخ  
و  
مفهوم

جدا از تن به ترانساندانس رسیده است بلکه بشر در تمامیت خود مطرح است که باید نجات یابد و علم و فکر هم برای این نجات کافی نیست . اما این علم و فکر هم ، بصورتی که در جریان حیات شخصی ظاهر می شود ، جزئی از زندگی بشر است . این فکر ظاهراً با فکر یونانی منافات دارد و البته که منطبق با تفکرات یونانیان هم نیست اما توجه کنیم که سنت آگوستن در بسیاری از مواقع ما را بیاد افلاطون و نوافلاطونیان میاندازد و وقتی بشر را حیوان صاحب روح میدانند ، يك متفاوتیست است که **مثنویزیک را با ترا دیسیون مسیحی آمیخته است .** بنظر او زندگی از من می گریزد و من از خود می گریزم . زندگی من مال من نیست . حیات ، حیات روح است و ما نمی توانیم این زندگی را دریابیم . ما در زندگی خود بصورت بیگانه ای هستیم که خود را می جوئیم و نمی یابیم و در روح خود مضطرب و سرگردانیم . پس سنت او گوستن چگونه می خواهد زندگی بشری را تعریف کند ؟ بنظر او این کار از عهده ما ساخته نیست . ما اصلاً نمیتوانیم در خود بمانیم و وطن ما اینجا نیست . آنچه میدانیم اوست که زندگی درمن جریان دارد . حیات من يك گذران است . من گاهی اینم و گاهی آن . هستم و در عین حال نیستم . من درخودم می میرم و زنده می شوم . غریزه زندگی درمن به مانع و رادع برمی خورد . ماهر لحظه می میریم و از این جهت دائماً در اضطراب هستیم اما می خواهیم جاویدان باشیم و اینجا ، در زمین ، چنین امری میسر نیست . به این جهت احساس غربت میکنیم و این احساس غربت ما را وامیدارد که از حد خود فراتر رویم و فلاکت بشر در اینست که اینجا

را خانه خود نمیداند و خود را بیخانمان مییابد . اینجا خانه مرگ است و ناچار زندگی ما مؤدی به مرگ میشود و مرگ هم يك حادثه نیست . ما در عین حال که زنده ایم میرنده ایم و از این جهت زندگی میخواهد بر مرگ غلبه کند . زندگی میل به اهدیت است . اینجاست که روح بسوی سرچشمه حیات میل میکند ؛ آنجا که آرامش و بی مرگی است و در آنجاست که صلح و جمعیت خاطر را مییابد . بشر در حیات روزمره خود بدببال این و آن می رود و سرگردانست ، او خود را گم کرده است **مع هذا غرض او میل به سرچشمه حیات است** و میخواهد به آزادی و اراده ای بدون رادع برسد . بشر از اضطراب و کشمکش ها و نزاع ها ساخته شده است و کشتی دارد بسوی دست نیافتنی . اما در جنب این احساس ، احساس دیگری هم هست ، احساس ضعف و فقر بشری ، احساس اینکه اراده ما دریند شده است و قدرت نداریم آنچه را که اراده می کنیم بخواهیم . ما حاکم بر اراده خود نیستیم و قدرت انجام دادن آنچه را اراده می کنیم ، نداریم و به این ترتیب درحالتی گذرا میمانیم و آنوقت با زندگی زمینی نوعی سازش می کنیم و احساس غربت ما نیز احساسی دروغین می شود . ما می خواهیم خوشبخت باشیم اما خوشبختی معنیش سیر بسوی عوالم بالاتر است . چیست که جلوی اراده ما را می گیرد و چرا نمی توانیم نجات خود را بخواهیم ؟ این خستگی و افسردگی ما و سرگردانی در امور گذران از کجاست ؟

تجربه دینی سنت او گوستن بالطبع دیالکتیک است و دواعی متضاد در زندگی هست که در عین حال

بیکدیگر تخصص و تعیین می‌دهند و یکی بدون دیگری نمی‌تواند باشد. یعنی یکی بتبع دیگری موجود است و اینجاست که درام باطنی بشر مطرح می‌شود. بدون توجه به این درام نمی‌شود نظرگاه انسان‌شناسی سنت اوگوستن را شناخت. زندگی بشر سراسر تراغ است، تراغ بدون وقفه. در درون بشر امید و احساس غربت و طغیان و عسرت و انتظار، همه با هم درجنگند و روح آدمی مدام به این سو و آن سو مایل می‌شود. بشر از خود می‌گریزد و باز خود را می‌یابد. هبوط می‌کند و از خود فراتر می‌رود. اما کیست که در ما این اضطراب و کشمکش را پدید می‌آورد و کیست که جلوی اراده ما را میگیرد و ما را از غایت قصوایمان باز میدارد. این تراغ درونی ما از کجاست؟ آیا عالم ماده و طبیعت خارج چنین می‌کند؟ اگر چنین باشد ناگزیر باید بپذیریم که طبیعت شر است و حال اینکه سنت اوگوستن قبول ندارد که خدا خالق شر باشد. آیا می‌توانیم بگوئیم ما موجودی هستیم مرکب از ماده و نفس و درنفس ما ضعف‌ها و شهوت‌هاست و همین است که ما را از مقام خود تنزل می‌دهد؟

از نظرگاه سنت اوگوستن امر خاصی از میان امور باعث این وضع نیست. مهم اینست که ما نمی‌توانیم از غم و اندیشه ارزشی که کشش اراده در اصل می‌تواند داشته باشد آزاد باشیم. ما از خود می‌پرسیم آیا کاری را که می‌کنیم خوبست یا بد باید آنرا بخواهیم یا نه؟

پس مطلب بر سر این نیست که يك امر و وضع واقعی وجود دارد. اصلاً چیزی خارج از حوزه اراده نیست. اراده منشأ همه چیز است حتی چیزیکه

با اراده متضاد است، امری خواسته شده است. ولی این خواست، خواست خدا نیست که نمی‌تواند خواستار شر باشد؛ ما خود آنرا خواسته‌ایم، ما گناهکاریم و خود باعث هبوط خود هستیم.

بشر بیمار است و زندگی او پر از کشمکش‌ها و تناقض‌هاست. اما بشر به این صورت خلق نشده‌است که دردمند باشد و خوشبختی و نجات طلب کند. گناه همه اینها را باعث شده است. اگر بشر گناه نکرده بود اینهمه تراغ درونی و کشمکش‌ها و تراژدی بشر معنی نداشت. زندگی ما همیشه نقص و کاستی دارد و اینست که ما در خود احساس غربت می‌کنیم و نمی‌خواهیم در همان حدی که هستیم بمانیم. اصلاً نمی‌توانیم خود را باین صورت بپذیریم. ما از فلاکت خود شرمساریم. سنت اوگوستن در اینجا وضع بشر را مطرح می‌کند و برای او مسأله اینست که رنج بشر مربوط به وضع بشری اوست. مربوط به گناه است و گناه یعنی بدبختی، گناه یعنی خود را کاستن و هبوط و مرگ. بشر گناهکار، بیمار است. او

بشری مبتلی است و این ابتلاء مژودی بمرگش می‌شود. مقصود سنت اوگوستن این نیست که بشر بعلت ارتکاب متوالی گناه در زندگی گرفتار این چنین وضعی شده باشد. بشر بالقوه گناهکار است (کودکان در گهواره هم گناهکارند) او بطور کلی مریض است و گرفتار نفس‌پرستی است و همین است که او را به حسیض می‌کشد. در این سیر انحطاط که بشر خود را تنها و به خود وا گذاشته و معروض مرگ می‌یابد، از درمان خود عاجز است. بشر تباه شده و این تباهی در عمق وجود او ریشه کرده است. این مرض اراده او را متزلزل ساخته است. باین ترتیب بچنین مریضی

نمی‌شود توصیه کرد که کوشش برای درمان خود کند. اینجا درمان خواستن و درمان شدن یکی است. اگر توانست اراده به درمان خود کند، درمان یافته است و در حقیقت اراده به درمان شدن، همان درمان شدن است. و همین اراده او را نجات می‌دهد، این نجات یعنی درمان شدن تام و تمام و از بین رفتن همه آثار مرض در جسم و جان و همه ساختمان فیزیکی و نفسانی آدمی. اما تن را در این عالم نمی‌توان روحانی کرد، تن زائده گناه ماست. درمان یعنی فائق آمدن بر این جدائی و رسیدن به وحدت تن و جان و استیلا بر تن. اما تحقق این امر در زمین ممکن نیست و بشر خود از عهدۀ اینکار بر نمی‌آید. بلکه لطف و موهبت الهی باید شامل حال بشر شود و اراده او را بکار اندازد. این موهبت و لطف ابتدا در بشر احساس غربت را بیدار می‌کند و در این احساس غربت است که درمی‌یابد چیزی را میخواهد که در این جهان بان نمی‌تواند دست یابد. در این عالم خاکی او بیمار است و به طبیب احتیاج دارد. او هرگز آنچه هست، نیست بلکه مادون یا مافوق چیز است که هست. او وجود خود را از دست داده است و در عین حال مبنائیت برای آنچه باید باشد و نیست. زندگی بشر میان وجود و لاجود می‌گذرد. میان مرگ و بمرگی. او دیگر موجودی در میان موجودات و تابع نظام طبیعت نیست او از بهشت رانده شده و مقام طبیعی خود را از دست داده است و خود نمی‌تواند به طبیعت خویش بازگردد. بشر خود را نابود کرده است و دیگر جایی و مرتبه‌ای در میان موجودات طبیعی ندارد و باین ترتیب نمی‌شود او را بر طبق طبیعتش تعریف کرد. البته ممکن است بگوئیم بشر

موجودیت مرکب از نفس و جسم و حتی می‌تواند نطق را بعنوان فعل ممیز او بکاربرد اما بنا بر رأی سنت او گوستن همه اینها مؤدی به تعریفی از بشر می‌شود که ناقص است. بشر را نمی‌توان بصورت کلی و انتزاعی تعریف کرد. اگر بشر گناه نکرده بود چنین امری میسر بود. بشری که در بهشت بود و تمامی و شأنی در نظام طبیعت احراز کرده بود، قابل تعریف هم بود. اما وقتی گناه کرد و از طبیعت جدا شد دیگر مخلوق طبیعی نیست. این بشر، بشر تاریخی است که در عهد زندگی می‌کند. این بشر زمینی که ما فقط یکبار به او بر می‌خوریم قابل تعریف نیست. او فقط تجربه‌ای از حیات و تاریخ خود دارد و دیگر مظهر یک نوع نیست بلکه مجموعه تجربه‌های حیاتی است که بر او گذشته است. اما در عین حال همین فرد توصیفی از یک صورت خاص بشر می‌کند، منتهی این صورت خاص بشر، یعنی جهان اشخاصی که متنوع و مختلف هستند، با صورت بشری که بشر طبیعی است، تضاد دارد. این بشر که همه نفس و شایستگی است زندگی خود را روی همین زمین می‌گذرانند. او امری زمانی و گذرا در طبیعت و نظام ثابت عالم است که دیگر ارتباطی با عالم ندارد و از طبیعت جداست. یعنی ما نمی‌توانیم تعریف بشر را از طبیعت استنتاج کنیم. اینکه بشر چه شده است و بر سر او چه آمده است بطبیعت ربطی ندارد زیرا سر نوشت او مربوط بدخود او، مربوط به گناه اوست. آنچه ما می‌توانیم بگوئیم اینست که بشر مخلوقی است در معرض تغییر. او چیزی است که نبوده و شده است. او از طبیعت خود دور شده و در برابر نظام جهان یک حوزه و قلمرو جداگانه بوجود



آورده است . برای این بشر دیگر حدی نمی‌توان  
قائل شد . حتی حد و حسابی برای آنچه خواهد شد  
نمی‌توان تعیین کرد . اما آنچه خود می‌کند و بیحد  
و حساب هم هست ، جنبه منفی دارد . حوزه کار او  
گناه است و قدرت ابداع او جنبه منفی دارد . او خود  
را بیمار کرده است و مسئول همه فلاکت این جهان  
است . در این سیر و گذران بشر ، تطور هست اما  
بشر رو به کمال نمی‌رود و همیشه کم از آنست که بود .

با همه اینها بشر سیمای بزرگ تراژیک این  
جهان است و فقط اوست که تراژدی دارد فقط اوست  
که گناهکار است . اما باید پرسیم آیا این بیمار  
مقامش از اهل سلامت پائین‌تر است ؟ نه او در عین  
اینکه بشر مریض و ناقص است از حیوانات بالاتر  
است . همین بس که او موضوع تاریخ قدسی است  
و در مرکز حماسه عالم است . بشر قهرمان این حماسه  
است ، بشر موجودی عظیم است و عظمت او نیز  
مربوط به گناه اوست ، این عظمت در تقدیر اوست .  
بشر از آن حیث عظمت دارد که صاحب اراده است  
و همین اراده است که او را بصورت رقیب خدا  
درمی‌آورد و نسبت خاصی میان بشر و خدا برقرار  
می‌کند که با هیچ نسبت دیگری قابل قیاس نیست .  
از این نسبت است که مفهوم تازه‌ای از خدا یعنی  
خدای بشری پیدا می‌شود . بشر اراده خود را بر ضد  
اراده خدا بکار می‌برد و در عین حال می‌تواند محکوم  
اراده الهی شود . آنوقت است که او میخواهد ، برای  
اینکه من میخواهم . اراده من اراده اوست و اوست  
که مرا آزاد می‌کند که بتوانم بخوام و اراده کنم .  
اینجا دیگر صحبت از بشر اساطیری ، بشری  
که در تیمائوس افلاطون یا در فلسفه پلوتینوس

منظور نظر است نیست . اینجا بشر شخصیتی است  
در برابر خدای خود . بشر شخص است و خدا هم  
صورت شخصی پیدا می‌کند . خدا و بشر باهم هستند .  
این حکم در مورد بشر بطور کلی و هر فرد خاص بشری  
صادق است و در حقیقت تاریخ همان بیوگرافی  
یک شخص و فرد خاص است . تاریخ «اعترافات»  
نوع بشر است اما آنکس که اعتراف می‌کند صورت  
شخصی می‌دهد به آنچه که در سر نوشت بشر احساس  
می‌کند . او همیشه تجربه خاص خود را در زندگی  
وارد می‌کند ، در غیر اینصورت خود را فراموش  
کرده و از خود موجودی انتزاعی ساخته است .

بشر در من خود ، تقدیر نوع بشر را کشف  
می‌کند و باز می‌شناسد و به این ترتیب نسبت و رابطه  
خاص و استثنائی میان شخص و نوع بشر هست . او  
خود را بیمار می‌یابد اما از آن جهت بیمار است که  
بشر است . این بیمار وقتی در برابر خدای خود قرار  
گرفت خود را محکوم اراده او قرار می‌دهد و قدرت  
و برانگیختن اراده خود را رها می‌کند . به این ترتیب  
بشر در نظر سنت او گوستن یک سیمای دینی کاملاً  
نظیر خداست . بشر خدای خود را دارد و خدا نیز  
بشر خود را . اینجا بحث از خدای فی‌نفسه نیست  
خدای خدای بشر است . بشر فی‌نفسه هم وجود ندارد .  
بشر همین موجودیست که در حضور خدا گناه کرده  
و نجات می‌طلبد و در این نسبت با خداست که  
به زندگی شخصی خود معنائی می‌دهد . مسأله مهم  
در فلسفه سنت او گوستن جهان نیست بلکه بشر است .  
ما قبلاً اشاره کرده‌ایم این تفکرات با تفکرات حکمای  
یونانی چه رابطه‌ای دارد . اکنون متوجه مسأله تازه‌ای  
می‌شویم و آن اینکه « خود را بشناس » سقراط

در فلسفه یونانی - رومی یعنی فلسفه هلنیستیک معنی خاصی پیدا می‌کند. در این دوره ، مسأله اساسی فلسفه تفکر درباره بشر و دادن صورت خاص به زندگی اوست . بشر نسبت به جهان نادم پیدا می‌کند و جهان در نظام ارزشها مقام پائین تری را احراز می‌کند. اینجا همه صحبت از حقوق بشر است. بشر بیماری است در مجموعه نظام عالم ، او می‌خواهد قلمروی خاصی برای خود بوجود آورد و حقوق خود را بدست آورد تا بتواند آزاد باشد . او می‌خواهد در برابر جهان موضع بگیرد . درست است که این فکر می‌تواند زمینه‌ای برای تفکرات سنت او گوستن باشد اما از حیث اساس و مبنا و مخصوصاً از حیث تثلیح ، فرق اساسی میان این دو طرز تفکر هست . فلاسفه یونانی - رومی نجات را از طریق علم و حکمت میسر می‌دانند و حال آنکه سنت او گوستن به نجات بدون منجی قائل نیست. بشر در نظر او چیزی جدا از طبیعت است و در جهان وسیله نجاتی نمی‌توان پیدا کرد . بشر از طریق ارتباط مستقیم با خدا و از طریق حبس و ایمان نجات پیدا می‌کند . حتی برای خدا هم بشر مهم است و برای نجات بشر است که خدا پسر خود را قربانی کرده است تا گناه آدمیان را بازخرد . در این ایمان و تسلیم به اراده الهی بشر از بشریت خود استعفا نمی‌کند او این مرتبه را حتی در عالم بالا هم حفظ می‌کند و درست بگوئیم در آنجاست که او بشر می‌شود . اگر بشر درمان می‌جوید از آن جهت نیست که بخواهد موجود دیگری غیر از بشر شود . در این درمان یافتن او می‌خواهد بکمال بشری خود برسد . آیا در این فلسفه نوعی اصالت بشر مسیحی نمی‌بینیم؟ مگر نه اینست که تمام فلسفه سنت او گوستن

بر این اصل بنا شده است که بشر باید نجات یابد و به جاویدانی برسد و چنین بشری است که انضمامی Concret و با ساختمان فیزیکی - نفسانی خود به جاویدانی می‌رسد؟ این یک نوع اعراض از فلسفه نو افلاطونی نیست؟ در فلسفه نو افلاطونی ، نفس سرگردان که اسیر و تخته‌بند عالم تن و ماده شده است باید به اصل خویش بازگردد . این فلسفه را مشکل است نوعی اصالت بشر بخوانیم . اما سنت او گوستن یکسره بازگشتش بسوی بشر است . در فلسفه سنت او گوستن نفس و روح دیگر یک امر جهانی نیستند . نفس و روح بشری است ، طبیعت و جهان با زندگی بیگانه‌اند و بشر به آنها کاری ندارد ، غایت قصوای او اینست که ابدی شود . در اینجا برخلاف آنچه در آراء نو افلاطونیان می‌بینیم ترانساندانس بدون بشر وجود ندارد . درست است که سنت او گوستن هم به تأمل نو افلاطونیان قائل است اما او این تأمل را با قول به نیروی اراده توأم کرده است . احساس غربتی که در فلسفه نو افلاطونی هست با قول فلاسفه یونانی - رومی درباره اراده و زندگی و حیات روح در شخص آدمی ، در فلسفه سنت او گوستن بوجهی بهم می‌آمیزد اما دیگر از این قول اثری نیست که نفس ما صادر از روح کلی جهان است حتی من وقتی خدا را دوست دارم و با او عشق می‌ورزم ، شخصیت من در خدا محو نمی‌شود . در عالم بالا من غیریت خود را نسبت بخدا حفظ می‌کنم ، در اینجا هم من مخلوقم و خدا خالق .

در این میان مسأله جهان چه می‌شود؟ سنت او گوستن به آسانی از این سؤال می‌گذرد . جهان امر مهمی نیست . مسأله مهم همان بشر است و این

مسأله بفرنجی است . هیچگونه علمی دربارهٔ جهان نمی‌تواند ما را درحل این مسأله یاری کند . ممکن است بحث کنیم که میان عقل و شهوات چه رابطه‌ای هست اما هرگز نمی‌توانیم بدانیم که چرا چنین است و چرا چنین باید باشد ، ما هرگز نمی‌توانیم بدانیم که چرا رنج می‌بریم و وجود ما محل جنگ و نزاع است . آنچه می‌دانیم اینست که عسرت بشر را احساس می‌کنیم و هیچ توضیحی یا تفسیری دربارهٔ جهان نمی‌تواند جواب این مسأله باشد اینها همه غیربشری ساختن بشر است . جهان در رنج بردن ما هیچ اثری ندارد . ما از آن جهت دردمندیم که گناه کرده‌ایم و در همین احساس گناه است که غربت خود را بیان می‌آوریم . غربت نسبت به بشر آسمانی . پس مسأله بشر زمینی و مدینه زمینی را سنت او گوستن در ارتباط با بشر آسمانی و مدینه الهی مطرح می‌کند . بشر خود را بتبع انسان آسمانی درمی‌یابد و درعین حال بشر آسمانی ایجاب بشر زمینی می‌کند . هیچیک از این دو را نمی‌توان جدا و مستقل در نظر گرفت . درست است که بشر می‌تواند نجات یابد و آزاد شود اما این امر با ابتدای از تجربهٔ حیاتی و احساس گناه میسر است . نجات از آن بشری است که گناه کرده است پس مدینهٔ الهی بدون مدینهٔ زمینی ، جاویدانی بدون مرگ و ابدیت بدون زمان ، نیست . بشر بدون آنچه بوده است و خواهد شد چیزی نیست . او همیشه در حال شدن است و بدنبال غایت خویش می‌رود اما این خداست که احساس غربت و ارادهٔ نجات از غربت را در دل او بوجود می‌آورد . بشر تا وقتی خدای خود را نیافته است همه زندگیش ناآرامی و نزاع است . او هرچه خود را بدیش اندازد بعقب

برمیگردد ، ارادهٔ او مدام بمانع برمیخورد و با اینهمه بشر با تنها امید خود یعنی آسمان ، روی زمین میماند . عالم بالا و پائین با هم خلط نمی‌شود این بشر از آنجا که جنبهٔ نقص و منفی درخود دارد موجود خاصی است و هیچکدام از بحثهایی که اصالت را بروح یا نظام جهان بدهد نمی‌تواند این موجود خاص را نیست کند .

او که با گناه از خدا جدا شده است با زمین پیوند می‌یابد و بهمین جهت پیوسته باید با خود بجنگد تا بر خود استیلا یابد ، با اینهمه و با وجود اینکه زندگی در زمین و در این جهان کوشش اراده است ، بشر عدالت و آرامش و صلح می‌خواهد و میداند که تا در زمین است به این غایت نمی‌رسد . او فقط می‌تواند بخواهد و امید داشته باشد . بشر یعنی همین خواستن و آگاهی به اینکه در زمین نیل به مأمول میسر نیست . بشر یعنی میل و جهش‌های مدام و تازه بسوی این غایت ، بشر یعنی ایمان و امید . . . خلاصه کنیم :

بشر در فلسفهٔ سنت او گوستن در برابر خدا قرار دارد ، جهان در این میان چه مقامی دارد ؟ جهان در رابطه بشر و خدا که رابطه من و توست ، اوست . غایب است : «من» با جهان حرفی ندارد که بزند و جهان هم جوابی ندارد که بدهد . جهان قابل دوست داشتن هم نیست و حسب دنیا فقط یک توهم است ، فیلسوفان دوره هلنیستیک میخواستند وجود خود را از روی نظام عالم بیان کنند اما جهان گنگ و خاموش است . پس بشر مسیحی یا خدا محادثه دارد و در این محادثه است که خود را بعنوان «من» درمی‌یابد . بشر از نظرگاه فلسفه یونانی

خود آگاهی من فراتر می رود و حال آنکه خود آگاهی، خود آگاهی شخص است. طرح همین فکر است که بشر را بصورت سوژه فعالیت های حیاتی در می آورد. یعنی بشر موضوع می شود اما این موضوعیت بشر با آنچه که امروز سوپر کنیوپته (موضوعیت نفسانی بشر) خوانده می شود یکی نیست بشر باید در رنسانس تولد ثانی پیدا کند و بازگشت به تفکر یونانی - رومی از تفکر مسیحی بگذرد و پس از آن حتی از تفکر یونانی هم تفسیر تازه ای بکند تا بصورت امروزی در آید و خود بنیاد خود و دائر مدار کائنات گردد.

هر چند، گاهی احساس شخصیت می کرد بهر حال خود را از نظر گاه جهان شناسی میدید. افلاطون و ارسطو فقط بنیاد جدائی بشر را از طبیعت گذاشته بودند. بشر عاقلی که آنها به آن فکر می کردند به اعتبار عقل که امر غیر شخصی و فوق شخصی بود معنی پیدا می کرد اما سنت او گوستن که طرح تام و تمام جدائی بشر را از طبیعت می ریزد، او را در برابر خدای شخصی می گذارد و در این رابطه است که بشر خود احساس شخصیت می کند و این مرحله تازه ای است در تاریخ تفکر بشر درباره خود و بطور کلی در نحوه تفکر دیگر سخن از عقل کل و روح و نفس کل نیست. روح و نفس، روح و نفس من است. سقراط «فیدون» در عین اینکه از زندگی آینده خویش و سعادت می که در انتظار اوست سخن می گوید بطور کلی مسأله خلود نفس را مطرح می کند. پرسش سقراط این نیست که آیا من جاویدانم یا نه. اما بهر حال این شخص اوست که در طول زندگی مشق مردن کرده است و آرامشی که در انتظار اوست برای همه یکسان آماده نیست. افلاطون زمینه ای را فراهم کرده است که در آن نفس، نفس من می شود، این فکر در مسیحیت صراحت می یابد، این نفس دیگر در من نیست بلکه نفس من است من فقط در آن سهمی نیستم و چنانکه متقدمان فکر میکردند با آن نمی توانم به خفی ترین رازها پی ببرم، من همان نفسم. این وحدت تن و نفس وحدتی از پیش ساخته نیست. این وحدت باید مدام ساخته و حفظ شود زیرا تمایل نفس و تن بجدائی از یکدیگر است. خود آگاهی من نمی تواند تمام نفس را در بر گیرد زیرا نفس امریست نامحدود و از حد