

دو فصلنامه تخصصی «پژوهش سیاست نظری»
دوره جدید، شماره پنجم، زمستان ۱۳۸۷ و بهار ۱۳۸۸: ۴۵-۲۱
تاریخ دریافت: ۱۳۸۶/۰۸/۰۱
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۶/۱۲/۱۱

نسبت "خود" (self) و قدرت سیاسی در اندیشه سنت آگوستین

محمدعلی توانا*

چکیده

اعترافات سنت آگوستین، اولین «خودزندگینامه» ادبیات مغرب زمین است. این کتاب منظر اول شخص را به تفکر غرب عرضه داشت. منظر اول شخص، آغازی برای مفهوم «خود» است. شهر خدا نیز تنها اثر آگوستین است که به طور پراکنده فلسفه سیاسی وی را در بردارد. بنابراین منبع مناسبی برای فهم دیدگاه وی درباره قدرت سیاسی است. هدف این مقاله آن است که با بهره‌گیری از رهیافت بینامتنی، نسبت «خود» و «قدرت سیاسی» را در اندیشه سنت آگوستین روشن سازد. بدین منظور نگارنده، نخست فرایند شکل‌گیری «خود» در اعترافات را نشان می‌دهد. سپس ریشه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی قدرت سیاسی را در شهر خدا نشان می‌دهد و آنگاه مدلل می‌سازد که «خود»، نگرشی ابزارگرایانه به «قدرت سیاسی» دارد.

واژگان کلیدی: آگوستین، خود، قدرت سیاسی، اعترافات، شهر خدا.

مقدمه

آگوستین (۴۳۰-۳۵۴م.) از مهمترین متفکران تاریخ تفکر غرب است که در ابتدای قرون وسطا ظهور کرد. وی تأثیر بسیاری بر تفکر مذهبی و فلسفی غرب داشته است. از نظر مذهبی، سنت تفکر آگوستینی (تفسیری نوافلاطونی از مسیحیت) را برای اندیشه مسیحی به ارمغان آورد و بر اصلاح مذهب و رنسانس و عرفان باختر زمین تأثیر به سزایی گذارد. از لحاظ فلسفی، از یک سو تأمل درون‌گرایانه را به فلسفه غرب عرضه داشت و از سوی دیگر با مبحث «اشتباه می‌کنم، پس هستم»^۱ سپیده دمان مدرنتیبه را نوید داد. آگوستین نویسنده‌ای پر کار بود. از وی حدود ۱۱۳ کتاب و رساله به جا مانده است. از مهمترین این نوشته‌ها می‌توان به کتاب اعترافات (حدود سال ۴۰۰ م.) و کتاب شهر خدا (۴۲۶-۴۱۳ م.) اشاره نمود. این دو کتاب برجسته‌ترین آثار سنت آگوستین و در تاریخ تفکر غرب حائز اهمیت هستند. اعترافات سنت آگوستین، اولین "خود زندگینامه" بزرگ ادبیات غرب است. "خود زندگینامه" روایت احوال شخصی است که از منظر اول شخص بیان می‌شود. بنابراین تأمل و تفکر درباره "خود"^۲ در کانون "خود زندگینامه" قرار دارد. اعترافات آگوستین، سبک روایی اول شخص را به تفکر غرب عرضه داشت. با سبک روایی اول شخص، «خود» ظهور می‌نماید. از این رو اعترافات سنت آگوستین یکی از منابع غنی برای ریشه‌یابی مفهوم "خود" در تاریخ تفکر غرب محسوب می‌شود. کتاب شهر خدا نیز از مهمترین نوشته‌های آگوستین است که نوشتن آن حدود ۱۳ سال (۴۲۶-۴۱۳ م.) به طول انجامید. این کتاب تنها اثر آگوستین است که به رابطه انسان و جامعه توجه می‌کند و از این رو منبع اصلی فهم فلسفه سیاسی - اجتماعی آگوستین است. در این کتاب بحث‌های پراکنده‌ای درباره‌ی نظم سیاسی - اجتماعی مطلوب، وظایف دولت و شهروندان، رابطه کلیسا و دولت، منشای قدرت سیاسی، عدالت، قانون و ... مشاهده می‌شود.

با توجه به آنچه گفته شد، این نوشتار نخست به این پرسش پاسخ می‌دهد که «خود» در اعترافات سنت آگوستین چگونه شکل می‌گیرد؟ و دوم اینکه این "خود"، چه نگرشی نسبت به قدرت سیاسی دارد؟ فرضیه نخست این است که "خود" در فرایند

1. sifallor, sum

2 . Self

نسبت خود (self) و قدرت سیاسی در اندیشه سنت آگوستین / ۲۳

روایتگری شکل می‌گیرد. بدین معنا که راوی (آگوستین) ابتدا با تأمل در ضمیر خویش، وجود یا هستی خود را تجربه می‌کند، آنگاه به پرسش در باب کیستی خود می‌پردازد. سپس از این "خود" ناندیشیده اولیه (وجودی) فاصله می‌گیرد و به بازخوانی و نقد زندگی گذشته‌اش می‌پردازد و سرانجام جایگاه خود را در هستی می‌یابد و بدین گونه به خودآگاهی و تشخیص یعنی «خود» به معنای مورد نظر ما دست می‌یابد. فرضیه دوم این نوشتار این است که «خود»، نگرشی ابزارگرایانه به قدرت سیاسی دارد. بدین معنا که از قدرت سیاسی برای رسیدن به اهدافش بهره می‌برد.

روش، رهیافت و ساختار پژوهش

در این نوشتار از دو روش استفاده می‌شود. در بخش نخست برای فهم فرایند شکل‌گیری «خود»، روش تحلیل ساختار صوری مورد استفاده قرار می‌گیرد و در بخش دوم (نسبت‌یابی مفهوم «خود» و قدرت سیاسی) از روش تأویل (هرمنوتیک) استفاده می‌شود. رهیافت نوشتار حاضر، اندیشه‌شناسی است. بدین معنا که نسبت دو مفهوم «خود» و «قدرت سیاسی» را در اندیشه سنت آگوستین بررسی می‌کند.

ساختار نوشتار نیز بدین گونه است که ابتدا مفهوم «خود» روشن می‌گردد و سپس سرگذشت تاریخی این مفهوم بررسی می‌شود. آنگاه فرایند شکل‌گیری «خود» در اعترافات بررسی می‌شود و نهایتاً نسبت «خود» و «قدرت سیاسی» در اندیشه سنت آگوستین مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

مفهوم خود (self)

در فرهنگ لغات انگلیسی آکسفورد، چهار معنا برای کلمه "خود" ذکر شده است. معنای اول، دلالت بر همسانی دارد، مانند کلمه: خودسانی. معنای دوم، بر فردیت یا ذات یک شخص یا چیز دلالت دارد مانند: خودش، خودت، خودم و... این معنا در عین حال تفاوت از دیگران را به‌طور همزمان به یاد می‌آورد. معنای سوم، به درون‌نگری یا عمل بازتابی^۱ اشاره دارد و اغلب به صورت پیشوند به کار می‌رود، مانند: به خود شک کردن، به خود اعتماد داشتن (اعتماد به نفس) و خود آگاهی. معنای چهارم به استقلال،

1. Reflexivity

کنش‌گری و خود مختاری اشاره دارد، مانند: «خودش کرد». به این ترتیب معنای کلمه «خود»، را می‌توان موازی با معنای عمومی هویت دانست. بنابر نظر جنکینز «خود» عبارت است از فهم تأملی (بازتابی) هر فرد از هویت خاص خودش که در رویارویی با دیگران و با در نظر گرفتن شباهت یا تفاوت ساخته می‌شود و بدون آن ما نمی‌دانیم چه کسی هستیم و از همین رو قادر به عمل نخواهیم بود» (جنکینز، ۱۳۸۱: ۵۰). از نظر گیدنز هویت خود، همان خود است که شخص آن را به عنوان بازتابی از زندگینامه‌اش می‌پذیرد» (گیدنز؛ ۱۳۷۸: ۸۲). برایان فی بر این اعتقاد است که «خود، متضمن خودآگاهی است. خودآگاه بودن یعنی با خبر بودن فرد از خودش به عنوان جوهری که قابلیت آن را دارد که چیزی غیر از آنچه هست باشد» (فی، ۱۳۸۳: ۷۸).

بر این اساس «خود» را می‌توان چنین تعریف کرد: «خود» ترکیبی از پدیدارهای روانی است که ناظر بر بعد درونی و بیرونی است. خود یک فاعل خودآگاه است. موجودی است که توانایی تفکر و تجربه و کنش تأمل‌آمیز را دارد و از همه مهمتر استعداد خودآگاه شدن را داراست و می‌تواند با صیغه اول شخص به تفکر پردازد (Monderich; 1995:816).

ریشه‌یابی مفهوم خود (self) در تاریخ غرب

مفهوم «خود» از دیرباز مورد علاقه متفکران، صوفیان (در شرق)، متکلمان (در غرب) و هنرمندان بوده است و حتی می‌توان نخستین خاستگاه‌های شکل‌گیری این مفهوم را در اساطیر جستجو کرد. به طور کلی، تمامی تأویلات و تعبیرات مفهوم «خود»، ریشه در خاستگاه و نیاز انسان به مفهومی برای انسان بودن دارد. نخستین مورد توجه به خویشتن در تاریخ تفکر باستان را می‌توان در شعار «خویشتن‌شناسی» سقراط، سراغ گرفت. سقراط این شعار را از هاتف سروش شنید. البته این شعار بیشتر ناظر بر بعد عملی بود تا بعد نظری. بدین معنا که بیش از آن که به تأمل درونی و کسب دانش نظری درباره خود تأکید کند، بر مراقبه اخلاقی از خویشتن و انجام عمل نیک تأکید داشت (Toulmin, 1977: 304).

در قرون وسطا، شعار خویشتن‌شناسی سقراط وارد الهیات مسیحی شد. در این دوران، میان شعار خویشتن‌شناسی سقراطی و این آموزه‌ی مسیحی که انسان به صورت خداوند آفریده شده است، پیوندی عمیق برقرار شد. همین امر باعث شد که این شعار

اسرارآمیز شود. وجه مشترک رأی سقراط و حکمای قرون وسطا در این بود که هر دو با اصالت علوم طبیعی مخالف بودند و معتقد بودند که آدمی را، شناختن خویشتن بسی مهمتر از عالم خارج است. (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۳۴۶). در ابتدای قرون وسطا، سنت آگوستین با نوشتن کتاب اعترافات، برای اولین بار بر بعد نظری خودشناسی تأکید کرد. وی عملاً با آفرینش کتاب اعترافات دانش نظری درباره خود را مورد توجه قرار داد. وی توجه و تأمل درباره خود را وارد بعدی دیگر کرد که همانا خود - فهمی^۱ است. از این رو آگوستین منبع مهمی از دانش نظری درباره خود است.

پس از آگوستین، دکارت در قرن هفدهم با مبحث کوژیتو (می‌اندیشم، پس هستم) راه وی را ادامه داد و بر مبنای آن سوژه خودبنیاد مدرن را بنیان نهاد. البته یک تفاوت مهم میان آگوستین و دکارت وجود دارد. آن تفاوت، این است که آگوستین «خود» را هم از لحاظ هستی و هم از لحاظ معرفتی کاملاً وابسته به خداوند می‌دانست؛ در حالی که دکارت «خود» را دست کم از لحاظ معرفتی مستقل از خداوند در نظر می‌گرفت. به هر حال نکته قابل تأمل این است که هر دو از «خود» شروع می‌کنند. هر چند که دیدگاه‌های فلسفی آنها تا حدودی با هم فرق می‌کند. به عبارت دیگر آنچه که در اندیشه آگوستین موجودی متفکر، تجربه‌گر و با استعداد خودآگاهی و وابسته به خداست، در اندیشه دکارت تبدیل به سوژه می‌شود، یعنی یک فاعل شناسای مستقل و یک هستی موقعیت‌مند در جهان که قادر به معنادار ساختن آن از طریق کاربرد قدرت خودآگاهی است.

با دکارت تحولی سترگ در مفهوم «خود» پدید آمد؛ زیرا دکارت محور بودن عقل انسانی (سوژه شناسا) را اثبات نمود. این دیدگاه تبعاتی متفاوت با دیدگاه آگوستینی در پی داشت. دیدگاه دکارت آغاز ظهور «من» استعلایی بود. «من» استعلایی، «خودی» ضروری و کلی (جهانشمول) است که در میان همه ابنای بشر در همه زمان‌ها و مکان‌ها مشترک است.

پس از دکارت، روسو که وی را از بنیانگذاران جنبش رومان‌تیسیم می‌دانند، «خود» درونی تازه‌ای با جوهر اخلاقی کشف کرد که همانند «من» استعلایی دکارت، دعوی استعلایی داشت (سولومون، ۱۳۷۹: ۳۳). ویژگی اصلی «خود» روسویی، بیانگری آن بود.

1. understanding-self

بدین معنا که وی بیان احساسات را مهمترین بخش «خود» می‌داند. روسو میان «خود» درونی و «خود» اجتماعی وحدت ایجاد نمود. روسو، بر خلاف دکارت که از «خود» منطقی سخن می‌گفت، از «خودی» سخن می‌گفت که تنها درون اجتماع و در همبستگی با دیگران به آزادی دست می‌یابد. البته این «خود» دارای نخوتی عمیق بود، در نتیجه از درک گوناگونی انسان‌ها و فهم متقابل آنها عاجز بود.

کانت - یکی از بنیانگذاران جنبش روشنگری - ادعاهای فلسفی تازه‌ای درباره «خود» طرح کرد. او معتقد بود که «خود» جهان را می‌آفریند. «خود» با تأمل نه تنها خودش بلکه همه خودها را می‌شناسد. کانت مدعی بود که «خود» یک ساختار بیشتر ندارد و این ساختار میان همه انسان‌ها مشترک است. بنابراین اگر یک انسان را بشناسیم مانند این است که همه انسان‌ها را شناخته‌ایم (همان: ۲۰).

رومانتیک‌هایی چون فیشته، شلینگ و شلر (همانند روسو) جوهره اصلی انسان (خود) را نه عقل محض بلکه بیان شور و احساسات می‌دانستند. آنها در پی خودی درونی و ابدی بودند که بیش از من استعلایی کانت، کلی و ضروری و برتر و پر شمول بود. از نظر رمانتیک‌ها ویژگی «خود» خلاقیت مستمر است. به عبارت دیگر «خود» فاعل تجربه‌گر (کنشگر) است نه فاعل شناسا (همان: ۷۵).

هگل سعی کرد میان «خود» روشنگری و «خود» رمانتیک وحدت ایجاد کند و «خود» را به مقام خدایی رساند. (همان: ۷۸). از نظر وی خود همان روح مطلق (Geist) است که از طریق فرایند دیالکتیکی در طول تاریخ به خودآگاهی دست می‌یابد. هگل در خدایگان و بنده مدلل می‌سازد که خود برای شناخت خود (خودآگاهی) به شناسایی (تأیید) دیگری نیاز دارد.

کی یرکگور که وی را نخستین اگزیستانسیالیست می‌دانند، در مقابل فلسفه هگل موضع گرفت. وی معتقد بود که خود همان فرد تنهاست که بر اساس احساسات و نیازهایش (ضرورت‌هایش) انتخاب می‌کند (همان: ۱۱۹).

مارکس فلسفه هگل را واژگونه ساخت. وی معتقد بود که فرایند خودآگاهی نه در عالم ذهن بلکه در عالم واقعیت تحقق می‌یابد. از نظر وی خود موجودی اجتماعی است که از طریق کنش سیاسی به خودآگاهی دست می‌یابد (همان: ۱۲۷).

در اواخر قرن نوزدهم، شاهد ظهور خود ضد استعلایی در فلسفه منطقی فرگه،

تجربه‌گرایی برنتانو و نسبی‌گرایی تاریخی دیلتای هستیم. نیچه در مخالفت با کل تفکر اروپایی منکر وجود خود شد و آن را توهمی پوچ دانست.

در اواخر قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم هوسرل (پدیدارشناس) در مقابل نسبی‌گرایی نیچه و تاریخی‌نگری دیلتای و به پیروی از الگوی دکارت، حکم به بازگشت به فاعلیت ذهن شناسانده با قصد رسیدن به حقیقت عینی داد. وی معتقد بود که حقیقت در آگاهی، در «من» یافت می‌شود و تأکید کرد که من استعلایی از طریق تجربه، خودش می‌تواند جهان را کشف کند. (همان: ۱۶۷). البته هوسرل در واپسین کتابش، بحران فلسفه اروپایی (۱۹۳۶م)، از نظر فردگرایانه‌اش درباره من فردی استعلایی به اجتماع بین شخصی (بیناسوژگی) افراد تغییر عقیده داد.

با ظهور فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹م) توجه به ساختار ذهن جلب شد. فروید معتقد بود که ذهن از سه بخش تشکیل شده است: ضمیر^۱ (انگیزه‌های ناآگاه)، من^۲ (جزء عقلانی روان) و من برتر^۳ (همانند صدای مهد کودک و تکالیف اخلاقی که والدین در گوش فرزندان خود می‌خوانند و...). از نظر فروید خود محصول تخصص این سه جزء است. (همان: ۱۸۲).

در اوایل قرن بیستم، ویتگنشتاین به رابطه زبان و خود توجه نمود. وی در رساله منطقی - فلسفی (از آثار اولیه‌اش) اعلام کرد که خود، فاعلی است که زبان را - برای بیان امر واقع - به کار می‌برد. اما در پژوهش‌های فلسفی (از آثار واپسینش) تغییر عقیده داد و مفهوم خود استعلایی را رد کرد. وی در پژوهش‌های فلسفی اعلام کرد که خود، درون بازی‌های زبانی که پدیده‌ای اجتماعی است، شکل می‌گیرد.

هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶م)، همانند نیچه، کل تاریخ فلسفه غرب را - از زمان افلاطون به بعد - به خاطر فراموشی هستی مورد حمله قرار داد. وی مرکز بودن آگاهی را رد می‌کند و مدلل می‌سازد که آنچه وجود دارد، صرفاً «در جهان بودن» است. از نظر هایدگر، خود، موجودی زبانی است که در جهان با دیگران وجود دارد و هیچ جدایی میان خود و جهان وجود ندارد. از نظر هایدگر، خود، موجودی امکانی است. بدین معنا که می‌تواند نه این باشد (می‌تواند غیر از آنچه که هست، باشد). در کل هایدگر معتقد

1. id
2. ego
3. superego

است که بدون زبان، من وجود ندارد. این من (خود) نیست که زبان را به کار می‌گیرد، بلکه این زبان است که من (خود) را به کار می‌گیرد. بر این اساس وی فاعلیت ذهن را مورد تشکیک قرار می‌دهد. (همان: ۱۹۸).

گادامر، شاگرد هایدگر، سعی کرد میان عینیت‌گرایی (وجود دنیای مستقل از فاعل شناسا) و نسبت‌گرایی (فقدان حقیقت مطلق) راه میانه‌ای بیابد. وی نظریه امتزاج افقها را تدوین نمود. بر اساس نظریه امتزاج افقها، به‌رغم وجود تأویلهای متفاوت و متباین، ما در موقعیت تاریخی مشترکی یعنی جهان به سر می‌بریم؛ از این رو فهم دیگری ممکن است. از نظر گادامر ویژگی اساسی خود، فهم تاریخی است. بدین معنا که خود بر اساس موقعیت تاریخی، به فهم حقیقت می‌پردازد.

سارتر نیز شاگرد هایدگر بود اما راهی متفاوت با وی در پیش گرفت. وی معتقد بود که انسان (خود) موجودی است که خویشتن خود را می‌سازد. از نظر سارتر ویژگی وجودی انسان (خود) آزادی مطلق است (دیرکس، ۱۳۸۱: ۶۴). انسان آزادانه دست به انتخاب می‌زند (انسان آزاد است تا آنچه را که می‌خواهد باشد، انتخاب کند)، نسبت به این انتخاب آزاد آگاه است و در قبال این آزادی آگاهانه، مسئول است.

مرلوپونتی، مفهوم خود را از سوژه‌ی خود مدار دکارتی، به سوژه‌ی بینادذهنی تغییر داد. مرلوپونتی معتقد بود که میان آگاهی و بدن، میان بدن و سوژه (آگاهی همراه بدن) و جهان، میان من و دیگری یک ارتباط دوری وجود دارد. وی معتقد است که ارتباطی درونی میان آگاهی و بدن وجود دارد و آن را زیست بدن می‌نامد. وی می‌گوید آگاهی، هستی‌ای است که از طریق بدن به سوی چیزها جهت گرفته است. میان آگاهی و جهان نیز جدایی وجود ندارد. جهان و سوژه بر یکدیگر باز می‌تابند و در هم جریان دارند، به همین دلیل نمی‌توان سوژه را بدون توجه به جهانی که در آن زندگی می‌کند، درک کرد (قربانی؛ ۱۳۸۳: ۸۸). بین آگاهی من و بدن من که آن را تجربه می‌کنم، میان این بدن پدیداری من و بدن پدیداری دیگری نیز ارتباط درونی وجود دارد. از این رو خود در اندیشه مرلوپونتی حاصل ارتباط درونی بدن، آگاهی، جهان و دیگری است و خود آگاهی حاصل بازگشت بدن و سوژه به خود از طریق دیگری در جهان است.

هابرماس نیز از متفکرانی است که درباره رابطه سوژه (خود) و استیلا تعمق کرده است. وی معتقد است که استیلا از طریق سرکوب ویژگی‌های سوژکتیو (فاعلیت ذهن)

عمل می‌کند، اما سوژه دارای ظرفیت‌های بالقوه‌ی عقلانی برای رهایی است. سوژه با آگاهی از خود به عنوان سوژه از استیلا رهایی می‌یابد. وی در آثار اولیه‌اش (با استمداد از نظریه‌های روانکاوی) معتقد است که انسان (سوژه) با تأمل بر خود، جایگاه سوژگی خود را یافته، از دستگاه‌های سرکوب رهایی می‌یابد. اما در آثار اخیرش (دوره چرخش زبانی) خود (سوژه) را پدیده‌ای بینا ذهنی می‌داند که از طریق تعامل زبانی تحریف نشده با دیگران رها می‌شود. به هر حال هابرماس، فرزند جنبش روشنگری است و بر ویژگی‌های ماتقدم سوژه - یعنی عقلانیت - تأکید می‌کند و خود استعلایی در هر دو نظریه‌ی وی - به شکل ماتقدم - وجود دارد (میلر ۱۳۸۴: ۹۵-۸۴).

در اواخر قرن بیستم، فوکو مدعی پایان انسان (خود) شد. وی معتقد بود که انسان ابداع دوران مدرن (اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم) را می‌توان همچون نقشی که روی شن‌های ساحل صورت بسته است، محو و زایل کرد. فوکو نیز رابطه خود (سوژه) و قدرت را بررسی کرد. از نظر وی قدرت نه با سرکوب خود (سوژه)، بلکه با ارتقا و پرورش و بارور کردن آن عمل می‌کند. به عبارت دیگر، قدرت از طریق کردارهای سامان بخش «خود» عمل می‌کند. (همان: ۱۰). بنابراین قدرت نه از بیرون بلکه از درون فرد و از طریق خود او عمل می‌کند. نتیجه اینکه، مفهوم انسان خودمختار و آگاه که جهان را می‌شناسد و می‌سازد، افسانه‌ای بیش نیست و آنچه صرفاً وجود دارد قدرت است که از درون فرد عمل می‌کند.

سرگذشت «خود» را از آغاز تا زمان حاضر، در تاریخ اندیشه‌ی غرب می‌توان چنین خلاصه کرد: با اعترافات سنت آگوستین «خود» پا گرفت. با دکارت و پس از وی اندیشه مدرن - روشنگری، رومانتیسم، پدیدارشناسی، هرمنوتیک و نظریه انتقادی - به اوج رسید و با پس‌اساختارگرایی و پسامدرنیسم رو به افول نهاد.

اعترافات به عنوان یک خودزندگینامه

اعترافات سنت آگوستین، تحولی شگرف در تاریخ تفکر غرب محسوب می‌شود. این کتاب شیوه جدیدی از روایتگری را به سنت فکری غرب عرضه کرد که پیش از آن مرسوم نبود. این کتاب با دیگر آثار سنت آگوستین نیز تفاوت فاحشی دارد و در میان

آثار وی منحصر به فرد است. زیرا تنها اثر اوست که به شیوه روایی اول شخص به نگارش درآمده است. اعترافات، از نظر مضمون نیز منحصر به فرد است. زیرا کانون توجه آن، رابطه انسان با خدا و کشف معنای خود است.

اعترافات آگوستین از لحاظ ادبی در ژانر خود زندگینامه قرار می‌گیرد. خود زندگینامه، روایتی است که سرگذشت فرد را از منظر اول شخص بیان می‌کند. مرکز توجه خودزندگینامه، خود و تغییر و تحولات روی داده برای اوست. بنابراین مطالعه خود زندگینامه‌ها و داستان‌های زندگی، بهترین راه برای کشف فرایند شکل‌گیری و استحاله هویت خود است (Carver, 1997: 18).

برای فهم بهتر بحث لازم است شباهت و تفاوت میان خودزندگینامه با زندگینامه روشن شود. در واقع هم خودزندگینامه و هم زندگینامه، داستان (روایت) زندگی هستند. اما خودزندگینامه دارای ماهیتی نمایشی است. خودزندگینامه یک نمایش فعال به منظور خلق و تکمیل هویت «خود» است. در حالیکه زندگینامه مطالعه و توصیف هویت بازیگر (قهرمان) داستان است (Carver, 1997: 22).

داستان‌گویی در خودزندگینامه دارای دو وجه است؛ وجه نخست انشا یا ساختن یک داستان است (نه شرح منفعلانه زندگی فرضی خود) و وجه دوم این است که در خودزندگینامه، داستان، شکل خطابی به خود می‌گیرد. در معنای اول، خود، به عنوان راوی نه تنها نقل می‌کند بلکه توجیه نیز می‌کند. در این معنا خود به عنوان قهرمان داستان همواره به آینده نظر دارد. در خودزندگینامه داستان زندگی دارای نظم است که تمامی وقایع در راستای آن شکل می‌گیرند. خودزندگینامه همچنین وظیفه بازسازی و پیدایش زندگی را برعهده دارد. در معنای دوم در خودزندگینامه همواره مخاطب حضور دارد. از این رو در خودزندگینامه شاهد وجه خطابی قوی هستیم که درصدد است مخاطب را مسحور سازد و باورهایی را به وی تلقین کند. در کل باید گفت که خودزندگینامه، روایتی است که در آن ما نظریاتی درباره خودمان، اعمالمان، تاملات، تفکرات و جایگاهمان در دنیا ارائه می‌دهیم (Brockmeier, 2001: 25). به عبارت دیگر، در خودزندگینامه شاهد مجموعه معینی از پیش فرض‌ها هستیم. اعترافات به عنوان خودزندگینامه آگوستین، در بردارنده مفروضات وی درباره خود، دیگران، دنیا و جایگاه خود در دنیا است. در اعترافات، راوی (آگوستین) همواره مجموعه‌ای از ارزش‌ها و باورها

را تبلیغ می‌کند و برای تلقین این ارزش‌ها، روش خطابی را برمی‌گزیند. همین جنبه به اعترافات وجهی خطابی می‌دهد. راوی درصدد است که مسیر خود را بهترین مسیر و ارزش‌های خود را بهترین ارزش‌ها معرفی کند. او در حین نوشتن به ارائه یک تصویر کلی از زندگی خوب می‌پردازد که زندگی وی نمونه برجسته آن است. در اعترافات، راوی، فهم زمان روایت را بر وقایع گذشته زندگی‌اش بار می‌کند و تمامی وقایع گذشته را در راستای هدفی که اکنون و در زمان حال برای وی مکشوف شده، تفسیر می‌کند. بدین وسیله نشان می‌دهد که زندگی وی از ابتدا به سوی غایتی در حرکت بوده، غایتی که خداوند قادر مطلق برای وی در نظر گرفته و حال که لطف و فیض الهی شامل حال او شده، این غایت و سرنوشت نیز بر وی فاش شده است.

تحلیل شکلی روایت اعترافات

تحلیل شکلی (صوری) روایت دارای دو مرحله است؛ یک مرحله تحلیل ساختار روایت است که شامل ریخت‌شناسی، شناخت جریان روایت و انسجام روایت می‌شود و مرحله دیگر فرایند تجسم خود است.

مرحله اول: تحلیل ساختار روایت

برای تحلیل ساختار روایت ابتدا باید نوع (ریخت) روایت، شناسایی شود. آنگاه مسیر و جهت روایت آشکار گردد و نهایتاً به بررسی این مسئله پرداخته شود که آیا روایت دارای انسجام درونی است یا خیر؟

الف - ریخت‌شناسی روایت

اعترافات سنت آگوستین روایتی درباره هستی (بودن) خود است. بنابراین از نظر ریخت‌شناسی می‌توان آن را روایتی هستی‌شناسانه دانست. روایت‌های هستی‌شناسانه، داستان‌های شخصی هستند که ما درباره خودمان و جایگاهمان در دنیا و سرنوشتمان می‌گوییم. آگوستین در اعترافات، هستی خود را بررسی می‌کند؛ به عبارت ساده، هستی (بودن) در کانون روایت اعترافات قرار دارد. نمونه‌ای از محوریت هستی خود را در فرازهایی از دفتر اول اعترافات می‌توان مشاهده کرد:

«چگونه می‌توانم خداوند را به یاری خویش بخوانم، وقتی تمنای من آن است که

خداوند به درون من بیاید؟ ... خداوندا آیا در من چیزی هست که در خور در برگرفتن تو باشد؟ ... از آن جا که هر آن چه هست، بی تو نمی توانست باشد، به این معنا، هر موجودی تو را در بردارد؟ بدین سان، چون من نیز موجودم از چه جهت تو را به درون خویش می خوانم؟ زیرا اگر تو از پیش در من حضوری بدین سان نداشتی، من ابدًا وجود نمی داشتم ... پس اگر تو ای پروردگار در من نبودی، من هیچ و پوچ بودم و اصلاً هستی نداشتم ... خدایا خاستگاه انسان چه کسی غیر از تو می تواند باشد؟ آیا هیچ انسانی قدرت و مهارت بر ساختن خویشتن را دارد؟ و یا مجرای وجود دارد که از رهگذرش، حیات و هستی خویش را از منشایی غیر تو، برگیرد؟» (آگوستین؛ ۱۳۸۱: ۴۸)

ب - شناخت جریان روایت

روایت‌ها از نظر جریان داستان سه نوع می باشند: روایت ثابت، روایت پیشرونده و روایت پسرونده. روایت ثابت، روایتی است که در آن، قهرمان داستان دارای وضعیتی ثابت و بدون تغییر است. به عبارت دیگر قهرمان داستان در سراسر داستان به یک وضعیت (روحی، اعتقادی، شخصیتی و ...) باقی می ماند. روایت پیشرونده، روایتی است که در آن قهرمان داستان از یک وضعیت بد و نابهنجار به یک وضعیت مطلوب و بهنجار می رسد. در مقابل، روایت پسرونده، روایتی است که در آن قهرمان داستان از یک وضعیت مطلوب و بهنجار به یک وضعیت بد و نابهنجار سقوط می کند. به عبارت دیگر روایت پسرونده (ارتجاعی) انحراف قهرمان داستان از خوبی به بدی را نشان می دهد (Liblich, 1998: 89).

از نظر جریان روایت، اعترافات جزو روایت‌های پیشرونده است. زیرا نشان می دهد که راوی از یک وضعیت بد، تاریک و پلید به سوی یک وضعیت خوب (نیک)، روشن و مطهر (پاک) در حال حرکت است. آگوستین ابتدا پیرو آیین مانوی است. پس از آن به فلسفه نوافلاطونی گرایش می یابد، سپس تحت تأثیر مواعظ قدیس آمبروز به مسیحیت گرایش می یابد.

ج - انسجام روایت

انسجام روایت به معنای ترکیب مناسب عناصر روایت است که یک داستان خوب را می سازد و شامل: داشتن موضوع مشخص، روابط منطقی بین حوادث و ... است. از نظر انسجام، روایت اعترافات دارای موضوعی مشخص است. این موضوع رابطه انسان و خدا و

فهم معنای «خود» است. تقریباً در سراسر کتاب این موضوع محوریت دارد. البته علاوه بر این موضوع اصلی، اعترافات در بردارنده نظریات مختلف آگوستین درباره تاریخ، تفسیر کتاب مقدس، روانشناسی فلسفه ذهن و ... نیز هست. به گونه‌ای که از نظر انسجام موضوعی، نه دفتر نخست اعترافات را از چهار دفتر پایانی وی جدا می‌کنند. نه دفتر اول را سرگذشت روحانی وی و چهار دفتر پایانی را نظریات او می‌دانند.

مرحله دوم - فرایند شکل‌گیری خود (هویت) روایی در اعترافات

فرایند شکل‌گیری خود (هویت) روایی در اعترافات را می‌توان به چهار مرحله تقسیم کرد: الف - تجربه وجود (هستی) خود. ب - پرسش درباره چیستی خود. ج - فاصله‌گیری از خود و تأمل انتقادی. د - فهم جایگاه خود در هستی.

الف - تجربه وجود (هستی) خود

تجربه وجود (هستی) خود را باید گام نخست در شکل‌گیری خود دانست. انسان برای تجربه خود باید ابتدا در دنیا وجود (هستی) داشته باشد و نسبت به این وجود (هستی) نیز آگاه باشد. پس برای تجربه‌ی وجود خود، باید به وجود خود در دنیا آگاه بود. آگوستین در اعترافات نشان می‌دهد که به وجود (هستی) خود، آگاه است. وی می‌نویسد: «سه چیز است که در خود انسان یافت می‌شود ... وجود، علم و اراده. زیرا من می‌توانم بگویم که هستم، علم دارم و اراده می‌کنم. من موجودی هستم که علم دارد و اراده می‌کند. می‌دانم که هم هستم و هم اراده می‌کنم که باشم و بدانم. در این هر سه یعنی وجود، علم و اراده یک حیات جدایی ناپذیر وجود دارد؛ یک حیات، یک ذهن، یک ذات. در واقع او (انسان) ابتدا نیازی ندارد که به وراء خود نظر کند. بگذار تا خود را به دقت بیازماید و برانداز کند و سپس مرا از آن چه در می‌یابد با خبر کند». آگوستین اذعان دارد که می‌داند وجود دارد و این وجود (هستی) را می‌فهمد (آگوستین، ۱۳۸۱: ۱۳۳). وی اشتباهات خود را دلیلی بر وجود (هستی) خود می‌داند و اینکه نسبت به این اشتباهات داناست را دلیل بر دانستن خود می‌داند. وی می‌گوید «مسلم می‌دانم که هستم و بر هستی‌ام دانا هستم». از این رو اشتباه کردن برای وی عین بودن است. آگوستین نسبت به بودن خود یقین دارد و این بودن را از طریق تفکر درباره تجارب خود به حضور می‌آورد. بنابراین حقیقتی مسلم برای وی وجود دارد و آن وجود و هستی

(خود اولیه مبهم و نااندیشیده) وی است.

وی می‌گوید: «هر گاه نفس من به تأمل در قابلیت‌های خود می‌پردازد، در می‌یابد که نمی‌تواند به داوری خویش اعتماد کند؛ زیرا قابلیت‌های درونی‌اش چنان مبهم و پیچیده‌اند که تنها باید در روشنایی تجربه آشکار گردند.» آگوستین برای تجربه هستی خود به درون‌گرایی رو می‌آورد. در واقع درون‌گرایی راهی است که «من» می‌تواند فعالیت، تفکر و احساسات خود را تجربه کند و راهی است که «من» را یک هستی (وجود) می‌سازد. این شیوه تفکر را در این عبارات آگوستین (راوی) می‌توان ملاحظه نمود:

«گویی طنین صدای خود را در قلبم می‌شنیدم و دیگر وجهی برای تردید وجود نداشت. تشکیک در هستی خودم بسی آسانتر بود از تردید در این باره که حق وجود دارد.» آگوستین پس از این، همه جا حضور خود را احساس می‌کند: «دل من از خود به کجا می‌توانست پناه ببرد؟ به کجا می‌توانستم رفت تا خویشتم را پشت سر نهم؟ آیا جایی وجود داشت که در آن صید خویش نگردم؟ نه هیچ‌جا» (همان: ۱۲۴). حال که آگوستین (راوی) وجود خود را تجربه می‌کند، به تأمل بیشتر در درون خود می‌پردازد تا خود را کشف کند.

ب - پرسش درباره چیستی (کیستی) خود

با تجربه وجود خود، چیستی (کیستی) خود برای آگوستین تبدیل به معما می‌شود: «نزد خود به معمایی بدل شده بودم ...». پس چیستی (کیستی) خود پرسش بعدی آگوستین است. به عبارت دیگر اگر در مرحله‌ی پیش، آگوستین با پرسشی هستی‌شناسانه مواجه بود، در این مرحله با پرسشی معرفت‌شناسانه مواجه می‌گردد: «من که هستم؟» آگوستین می‌داند که وجود دارد و از طریق اندیشیدن است که بدین وجود علم می‌یابد. آگوستین می‌داند تا من (خود) هستی نداشته باشد، هیچ پرسشی از من (خود) ممکن نخواهد بود. اکنون این «من» برای وی تبدیل به معما شده است. می‌داند که هستی دارد، اما خود را نمی‌شناسد. برای شناخت خود به ضمیر خود مراجعه می‌کند. با تأمل در درون خود، خود را چند پاره می‌یابد. دچار شک و تردید می‌شود که خود واقعی وی کدام است. در خود دو اراده می‌یابد؛ یکی خیر و دیگری شر. آگوستین در پی فهم هستی واقعی خود، دست یاری به سوی پروردگار دراز می‌کند و چنین

اعتراف می‌کند: «دو اراده در درون من با یکدیگر در ستیزند و روحم را شرحه شرحه می‌کنند ... در حالیکه من در هر دو سوی این مبارزه حضور دارم...». آگوستین یکی از اراده‌ها را برتر از دیگری می‌یابد و آن را خود واقعی خود می‌نامد. این خود، خودِ خداجوی وی است. پس چنین می‌گوید: «برای جستن پروردگار [و در نتیجه خود] ... خود باطنی‌ام را والاتر از آن خود دیگر یافتم ...» (همان: ۲۹۹). آگوستین پاسخ پرسش خود (چیستی یا کیستی خود) را چنین می‌گوید: «خود واقعی همان روحی است که مرا به سوی خدا فرا می‌خواند. خود واقعی همان روحی است که بر جسم فرمان می‌دهد و وی را به سوی نیکی دعوت می‌کند» (همان: ۳۰۱).

ج- فاصله‌گیری از خود و تأمل انتقادی (بازتابی)

پس از فهم کیستی خود، راوی میان خود و غیر خود جدایی می‌افکند. از خود فاصله می‌گیرد و به نقد بازتابی خود می‌پردازد. در این مرحله می‌توان از تمایز جورج هربرت مید میان من فاعلی^۱ و من مفعولی^۲ بهره برد. من فاعلی آن بخش از خود است که در حال حاضر به نقد و بررسی اعمال گذشته می‌پردازد و من مفعولی آن بخش از خود است که مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر من فاعلی به آن «منی» اشاره دارد که دارای آزادی، ابتکار و آگاهی است و من مفعولی به آن «منی» اشاره دارد که در اسارت، انفعال و ناآگاهی به سر می‌برد (اسکلفر، ۱۳۶۶: ۲۲۵).

در این مرحله آگوستین (راوی) از منظر من فاعلی (فاعل شناسا) به بررسی و نقد من مفعولی می‌پردازد. در این میان من فاعلی، نقش خود و من مفعولی نقش دیگری را بازی می‌کند. نمونه‌ای از رابطه من فاعلی و من مفعولی در اعترافات را می‌توان در این عبارات مشاهده نمود: «در ساحت قلبم، درباره خویشتن خویش با خود در بحث و جدل بودم». در این عبارت، خویشتن خویش نقش من مفعولی و خود، نقش من فاعلی را بازی می‌کند. حال، آگوستین (راوی) از مرحله اندیشه و تفکر به مرحله تأمل و بازاندیشی پا می‌گذارد. حافظه به وی کمک می‌کند که میان خود حاضر و خود گذشته‌اش تمایز بگذارد. وی در خاطرات گذشته خود غور می‌کند و اعمال و کردار پیشین خود را به یاد می‌آورد و ندامت خود را از آن اعمال چنین بیان می‌کند: «اکنون

1. I
2. me

زمان آن رسیده است که افکار خود را به کارهای ناپسندی که در آن روزها مرتکب شدم، معطوف کنم. گناهان تن، روح مرا ملوث ساخته بود. این یادآوری نه از سر دل بستگی به آن گناهان بلکه از آن جهت است که تو را عاشق باشم» (همان: ۷۶).

در این مرحله، آگوستین خواننده‌ی روایت زندگی خود می‌شود. به عبارت دیگر، نفس آگوستین تبدیل به مخاطب وی می‌گردد و با نفس خود گفتگو می‌کند. خود کنونی‌اش را از خود گذشته‌اش متمایز می‌سازد. در مقابل من (نفس) گذشته‌اش می‌ایستد و بدین سان من (نفس) گذشته‌اش برای وی تبدیل به غیر من می‌شود. امکان جدایی میان «من» و «غیر من» بدین دلیل ممکن می‌گردد که انسان موجودی باز تفسیرگر است و می‌تواند از خود فاصله بگیرد و به تأمل درونی درباره‌ی خود بپردازد. به عبارت ساده‌تر، انسان موجودی است که می‌تواند موضوع (ابژه) تفکر و تأمل خویش قرار گیرد. آگوستین با چنین نگرشی زندگی پیشین خود را مورد نقد و بازخوانی قرار می‌دهد و لب به اعتراف می‌گشاید: «زیبایی‌های پست مرا عاشق خود ساخته بودند و به زیر می‌کشاندند ... باد غرور مرا به هر سو که می‌خواست می‌کشاند ... اما اکنون می‌دانم و به این حقیقت اقرار می‌کنم ...» (همان: ۱۳۱).

اما هنوز «خود» به طور کامل شکل نگرفته است (به خود آگاهی کامل دست نیافته است). بنابراین می‌بایست گامی دیگر برداشته شود تا خود، به خودآگاهی کامل دست یابد. این گام تعیین جایگاه خود در دنیا (هستی) است.

د- تعیین جایگاه خود در هستی (دنیا)

در این مرحله، خود، با فهم جایگاهش در نظام عالم کامل می‌گردد. از نظر آگوستین، نظام عالم دارای نظم است که جایگاه اشیا را معین می‌سازد؛ پس برای شناخت خویش باید خویشتن را در مقامی که به آن تعلق دارد جای داد (ژیلسون، ۱۳۷۹: ۳۴۸). آگوستین در اعترافات برای فهم هویت خود به سراغ نظام عالم می‌رود و آن را دارای سلسه مراتبی می‌یابد که صورت خود را از خداوند دریافت کرده و بدون وی وجود نمی‌یافته و انسان را تنها موجودی می‌یابد که قادر به فهم نظم موجود در کائنات است. دلیل این امر آن است که انسان و خدا هر دو صاحب عقل هستند (آگوستین، ۱۳۸۱: ۲۹۹). اما عقل خداوند کلی است و عقل انسان جزئی. عقل، همان کلمه‌ی خداست و خداوند با کلمه (عقل) خود، هستی را خلق کرده است. پس انسان در پیوند با عقل کلی

است که جایگاه خود را می‌یابد و به خودآگاهی دست می‌یابد. برای پیوند با عقل کلی، انسان باید در کلمه (عقل) خداوند مشارکت کند. پس خود، بدون مشارکت در کلمه (عقل) خداوند ناقص است و هیچ‌تمامیتی ندارد (Berry; 1986:21). زیرا «کلمه خداوند و روح از یک گوهرند». خود، با تعقل و تأمل در هستی که فیض الهی است، در کلمه (عقل) خدا مشارکت می‌کند. این مشارکت به اعتبار وجه اشتراک انسان با خداوند – یعنی عقل – همانا تفسیر کلام خداوند است. پس جایگاه انسان (خود) در هستی، تفسیرگری است.

به طور خلاصه می‌توان گفت در این مرحله خود کشف می‌کند که: ۱. نظام عالم دارای نظم عقلانی و سلسله‌مراتبی است. ۲. انسان به صورت خداوند آفریده شده است. ۳. انسان اشرف مخلوقات است. ۴. انسان (خود) جزئی از یک کل (خداوند) است. ۵. جزء (خود) در پیوند با کل (خداوند) معنا می‌یابد. پس خود، تنها در خداوند است که می‌تواند برای نفس خویش، پناهگاهی امن بیابد و در آنجا اجزا پراکنده خود را گردآورد تا دیگر ذره‌ای هجران به خود نبیند (آگوستین، ۱۳۸۱: ۳۴۳). به عبارت دیگر صرفاً با مشارکت در ایده خداوند است که انسان به خودآگاهی دست می‌یابد.

نسبت خود (self) و قدرت سیاسی در اندیشه سیاسی آگوستین

اکنون که فرایند شکل‌گیری خود را در اعترافات بررسی کردیم، زمان آن رسیده که نسبت خود با قدرت سیاسی را نیز در اندیشه سنت آگوستین توضیح دهیم. برای فهم مفهوم قدرت سیاسی می‌بایست به سراغ کتاب شهر خدا آگوستین رفت. زیرا این کتاب تنها اثر آگوستین است که به طور پراکنده اندیشه سیاسی وی را بیان می‌کند. نگارش کتاب شهر خدا در سال ۴۱۳ (م.) پس از سقوط روم به دست آلاریش – اقوام غیر مسیحی شمال اروپا – آغاز شد. انگیزه‌ی آگوستین از نوشتن این کتاب، رفع اتهام از ساحت مسیحیت بود؛ چرا که غیرمسیحیان رومی، علت سقوط روم را جهان بینی دنیاگرای مسیحیت و دوری از آیینهای باستانی روم می‌دانستند. ده کتاب اول شهر خدا به دفاع از مسیحیت اختصاص دارد. دوازده کتاب دیگر شهر خدا، شامل: فلسفه تاریخ و فلسفه سیاسی آگوستین است. برای فهم اندیشه‌ی سیاسی آگوستین و خصوصاً اندیشه‌ی وی درباره‌ی قدرت سیاسی، ابتدا می‌بایست موضع هستی‌شناختی آگوستین را

در شهر خدا بررسی کرد.

هستی‌شناسی آگوستین

مسئله‌ی محوری هستی‌شناسی، پرسش درباره بودن (هستی) است. از این رو برای فهم موضع هستی‌شناسی یک متفکر، باید دیدگاه وی را درباره هستی شناخت. برای این کار می‌توان به سراغ سنتی رفت که وی در آن، جا گرفته است. آگوستین بیش از آنکه یک نظریه‌پرداز سیاسی باشد، یک متکلم مسیحی است. بنابراین هستی‌شناسی وی با آموزه‌های مسیحیت درآمیخته است. به عبارتی بهتر، هستی‌شناسی وی مبتنی بر آموزه‌های مسیحیت است. آنچه که به عنوان اندیشه سیاسی او مطرح است، تماماً مبتنی بر فهمش از روایت کتاب مقدس از هبوط انسان است (Dyston, 2003: xvi). یعنی بدون فهم آموزه‌های مسیحیت درباره‌ی هبوط انسان، نمی‌توان ماهیت (چیستی) خود، اجتماع، دولت و سیاست را در اندیشه وی فهمید.

براساس روایت کتاب مقدس، انسان با اراده‌ی آزاد خلق شد. یعنی اینکه او می‌توانست میان اطاعت و نافرمانی، انتخاب کند. اما انسان دچار وسوسه غرور و خودپسندی شد، خود را با خداوند برابر دانست، نافرمانی را برگزید و از خاستگاه بودنش (یعنی خداوند) دور افتاد و به سوی بدی و شر سوق پیدا کرد. بنابراین انسان با اراده‌ی آزاد، مرتکب گناه نخستین شد (Augustine, 2003: XIV: 13). نتیجه‌ی این گناه، دامن کل فرزندان آدم در طول تاریخ را گرفت و ماهیت بشر به سوی بدی تغییر یافت. درد، بندگی و مرگ بر زندگی انسان حاکم شد (Ibid; XVI: 1). به دلیل گناه نخستین، انسان مجازات شد و سیاست (سلطه‌طلبی، بردگی، مرگ، تهیدستی، جنگ جسم علیه روح، منازعه و جنگ میان انسان‌ها و همه شرارت‌ها) پیامد گناه نخستین انسان بود. در نتیجه به دلیل سوءاستفاده آدم و حوا از اراده‌ی آزاد، آزادی نوع بشر از دست رفت (Ibid; XVI: 11). بنابراین از نظر آگوستین، توانایی انتخابگری انسان در دنیای زمینی منحصر به اعمال گناه‌آلود گردید. انسان، اکنون، با اراده‌ی خود صرفاً می‌تواند گناه و بدی را انتخاب کند، در حالیکه حرکت به سوی خوبی صرفاً نتیجه لطف و عنایت الهی است و نه اراده آزاد انسانی. البته پس از هبوط نیز خداوند انسان را رها نکرد. بلکه لطف و عنایت الهی، شامل حال عده قلیلی از انسان‌های برگزیده شد تا رستگار شوند.

طبیعت انسان

بر اساس چنین هستی‌شناسی، انسان دارای دو نوع طبیعت است. طبیعت اولیه که خوب و صلح‌آمیز است. بر اساس طبیعت اولیه، انسان‌ها صلح طلب هستند (Ibid, XIV: 10). در وضعیت اولیه انسان‌ها با یکدیگر برابرند و هیچکس بر دیگری برتری ندارد. (انسان‌ها فقط بر حیوانات برتری دارند، نه بر یکدیگر). در آن وضعیت، بردگی معنایی ندارد (Ibid, XIX: 5). وضعیت اولیه انسان پیش از هبوط سعادتمند بود، هر چند کامل، تطمیع‌ناپذیر و ضرورتاً خوب نبود. بر اساس آموزه مسیحیت با گناه نخستین و هبوط انسان، وضعیت اولیه‌ی انسان به بدی تغییر یافت. در وضعیت ثانویه، انسان تحت فرمان خود است نه خدا و از انگیزه و عواطف مهلک پیروی می‌کند: حسد، آز، شهوت و دنیاطلبی. چنین انسانی آرزوی سلطه بر دیگر انسان‌ها را در سر می‌پروراند. بر این اساس، انسان دیگر برابری طبیعی انسان‌ها را نمی‌پذیرد. میل و آرزو، انسان را به قدرت و خشونت برمی‌انگیزد که نتیجه‌ی آن جنگ است. از نظر آگوستین اینها بخشی از طبیعت ثانویه انسان است.

ارزش‌های اولیه (خیرهای نخستین)

بر اساس این دو نوع طبیعت (وضعیت)، دو نوع ارزش اولیه (خیرهای نخستین) وجود دارد. در یک طرف عشق به خداوند و دوستی و برابری با همسایگان (انسان‌ها) قرار دارد و در طرف دیگر شهوت‌طلبی، ثروت‌اندوزی و سلطه‌طلبی وجود دارد که ناشی از عشق به خود (خودپسندی) است. بر اساس این دو نوع ارزش، دو نوع انسان را می‌توان از یکدیگر تمییز داد. انسان‌هایی که عاشق خداوند هستند و انسان‌هایی که عاشق خود هستند. بر اساس این دو نوع انسان، دو نوع شهر (اجتماع) شکل می‌گیرد. یکی شهر خدایی (آسمانی) و دیگری شهر زمینی است.

شهر خدایی و شهر زمینی

از نظر آگوستین شهر یا اجتماع «تجمعی از افراد معقول است که عشق آنان به چیزی سبب توافق مشترکشان می‌شود». متناسب با این دو نوع شهر، دو نوع شهروند

داریم. یکی شهروند شهر خدایی که عاشق خداوند است و دیگری شهروند شهر زمینی که عاشق خود است. دو شهر در نتیجه‌ی دو عشق شکل می‌گیرند: عشق زمینی یا عشق به خود، البته به بهای نادیده گرفتن خدا و عشق مینویی یا عشق به خدا، البته به بهای نادیده گرفتن خود. اولی شکوه را در خود می‌بیند و دومی در خدا. هدف شهر خدایی، صلح پایدار، سعادت حقیقی و لذت از خداوند است و هدف شهر زمینی افزایش ثروت، کسب قدرت (سلطه بر دیگران) و افتخار و ارضا شهوت جنسی است.

البته مرز میان شهر خدایی و شهر زمینی چندان روشن نیست. تعدادی از شهروندان دولت و حکومت واقعی و حتی فرمانروایان آنها عضو شهر خدایی هستند. از سویی دیگر تمامی اعضای کلیسا، عضو شهر خدایی نیستند. البته هیچ کس در یک زمان، عضو هر دو شهر نیست. یعنی اینکه انسان یا با تمام قلب و روح و ذهنش خداوند را دوست دارد یا خود را.

در شهر خدایی، میان شهروندان برابری کامل و صلح پایدار برقرار است (Ibid, XIX: 15). اعضای این شهر همگی عاشق خداوند هستند و همین صلح و آرامش کامل را تضمین می‌کند. در مقابل، در شهر زمینی، جنگ و جدال همیشگی برقرار است، نه تنها بر سر خوبی‌های دنیوی بلکه بر سر بدی‌ها. چون هر فرد یا گروه به دنبال سهم بیشتری از خیرهای (ارزش‌های) دنیوی است، برای کسب قدرت و سلطه بر دیگران با همه می‌جنگد. شهروندان شهر زمینی، هرکدام به دنبال منافع خاص خود هستند و در تعقیب منافع خویش آماده منازعه و حتی کشتن شهروندان دیگر هستند. به تعبیر هابز، در این شهر جنگ همه علیه همه برقرار است. در حالیکه شهروند شهر خدا به‌عنوان زائر و رهرو در این دنیا زندگی می‌کند.

قدرت سیاسی در اندیشه آگوستین

برای پاسخگویی به این پرسش که خود چه نگرشی نسبت به قدرت سیاسی دارد، باید تعریف، هدف و جایگاه سیاست در اندیشه آگوستین (براساس هستی‌شناسی وی) را آشکار کرد. البته آگوستین فاقد نظریات سیاسی منسجم است. بنابراین بر مبنای هستی‌شناسی وی می‌توان به نظریات وی درباره سیاست پی برد.

آگوستین سیاست را رابطه‌ی نابرابری (سلطه انسان بر انسان) می‌داند که مجازات گناه نخستین انسان است. بدین معنا که سیاست در وضعیت اولیه وجود ندارد. سیاست

نتیجه شهوت، زیاده‌طلبی و برتری‌طلبی انسان است. انسان به خاطر ارزش‌های دنیوی، انسان‌ها را تحت سلطه خود درمی‌آورد. در وضعیت اولیه، انسان‌ها با یکدیگر برابر هستند و رابطه نابرابری (سیاست) وجود ندارد. از نظر آگوستین، مهمترین هدف سیاست حفظ نظم و صلح است. البته وی معتقد است که سیاست ناقص است (Dean; 1966: 223) چون نمی‌تواند نظم و صلح پایدار و سعادت حقیقی و لذت از خداوند را - که بالاترین ارزش‌هاست - فراهم آورد. هدف سیاست، دستیابی به عدالت حقیقی، فضیلت و سعادت راستین نیست. چون عدالت، فضیلت و سعادت حقیقی در این دنیا ممکن نمی‌باشد. در حالیکه از نظر حکمای یونان باستان، بویژه ارسطو، هدف سیاست بهزیستی است. بدین معنا که هدف سیاست، تربیت انسان خوب از طریق تحقق طبیعت وی است. از نظر آگوستین، انسان تربیت‌ناپذیر است. اما می‌تواند نظم و آرامش ناپایدار دنیوی را که برای زندگی در این دنیا لازم است فراهم کند. حال می‌توان جایگاه سیاست در اندیشه آگوستین را آشکار کرد. از نظر وی سیاست نه ارزش درجه اول بلکه ارزش درجه دوم (هر چند ضروری) محسوب می‌گردد. از نظر آگوستین ارزش‌ها (خیرهای) دنیوی تماماً بد نیستند؛ بلکه بر مبنای چگونگی استفاده، مفید یا مضر هستند. این قضیه درباره سیاست نیز صدق می‌کند.

نگرش و موضع خود (Self) نسبت به قدرت سیاسی

شهروند شهر خدا، همان خودِ خودآگاهی یافته‌ای است که در اعترافات، زندگی وی روایت گردید. این خود، هویت و خودآگاهی خود را در خداوند می‌جوید. این خود، از نظر سیاسی ذاتاً سیاسی نیست (Augustine, XIX: 5). زیرا ارزش‌های وی عشق به خداوند و به تبع آن عشق به انسان‌های دیگر است؛ نه شهوت، ثروت و سلطه. اما این خود، ذاتاً اجتماعی است؛ زیرا تنها درون اجتماع می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. بر همین اساس است که آگوستین از دو شهر نام می‌برد. از نظر آگوستین شرایط سیاسی حاکم بر خود، ناشی از گناه نخستین است. وی وجود قدرت سیاسی و دولت و برتری انسان بر انسان را مجازاتی در برابر گناه نخستین می‌داند. به عبارتی دیگر می‌توان گفت که طبیعت اولیه‌ی خود، اجتماعی است؛ اما طبیعت ثانویه، زندگی سیاسی را بر وی تحمیل می‌کند. زندگی سیاسی جزئی از تاریخ خود، در این دنیا است. زیرا در نتیجه‌ی

گناه نخستین، خود، دیگر نمی‌توانست نامتناهی باشد بلکه محکوم به زندگی در دنیایی شد که سرانجام آن مرگ بود. این خود، مجبور به زندگی در این دنیا بود و نهادهای سیاسی و اجتماعی بر وی تحمیل شد. در نتیجه وفاداری، خود، میان خداوند و حاکم زمینی تقسیم شد. وی از یک سو شهروند شهر زمینی محسوب می‌شود و از سوی دیگر زائر و غریبه‌ای در این دنیا است.

حال می‌توان موضع خود را در برابر قدرت سیاسی نشان داد. خود، چند راه حل در مواجهه با قدرت سیاسی دارد؛ یا کاملاً از زندگی سیاسی و فعالیت‌های سیاسی دوری گزیند، یعنی اینکه در برابر قدرت سیاسی، موضع کاملاً انفعالی داشته باشد، یا اینکه علیه قدرت سیاسی شورش کند، یعنی نظم و آرامش موجود را برای رسیدن به نظمی برتر برهم زند، یا موضعی میانه (واقع‌گرایانه) اتخاذ کند، یعنی خود، به عنوان شهروند شهرخدایی، موضع مشارکت اقتضایی در پیش گیرد. آگوستین معتقد است، خود، نه تنها باید در فعالیت‌های سیاسی که مخالف فرمان مسیح نیست، مشارکت کند بلکه همچنین اگر استعداد آن را داشته باشد، باید وظایف ایجابی برای مشارکت در کار حکومت، قضاوت، مجازات و حتی جنگ بر عهده گیرد (Deane; 1966: 224).

نتیجه‌گیری

در این نوشتار، ابتدا نشان داده شد که چگونه «خود» در اعترافات آگوستین شکل گرفت. سپس با استفاده از کتاب شهر خدا، دیدگاه آگوستین درباره قدرت سیاسی بررسی شد. سپس نسبت «خود» و سیاست بررسی و این نتیجه حاصل شد که ماهیت وجودی خود، اجتماعی اما غیرسیاسی است. از سوی دیگر، سیاست، پدیده‌ای ضروری است که نظم و صلح زمینی را برقرار می‌کند و نظم و صلح زمینی پیش نیاز ارزش‌های دیگر است. بنابراین از نظر آگوستین، حکومت بد از آنارشی بهتر است؛ زیرا هرج و مرج و شورش به حاکم شدن شر می‌انجامد (Dean, 1966: 241).

خود که موجودی خدایی است و با کشف این مسئله به خودآگاهی رسیده؛ ناگزیر است که درون نظم زمینی زندگی کند. خود باید از خیرهای این دنیایی برای به دست آوردن زندگی ابدی استفاده کند و سیاست، این امکان را برای وی فراهم می‌آورد. (البته خود نباید مشغول و دلبسته‌ی خیرهای دنیایی گردد.) (Augustine, 2003: XI: 25).

این مقدمه‌ی کوتاه می‌توان نتیجه گرفت که نگرش خود، نسبت به قدرت سیاسی ابزاری است. یعنی سیاست برای خود (شهروند شهر خدا) وسیله است نه هدف. زیرا خود از نظم و آرامش ایجاد شده، ولی اقتدار سیاسی، جهت رفع نیازها و ضروریات زندگی دنیوی و دستیابی به تکامل روحی و خودآگاهی به‌وجود آمده است. نگاه ابزارگرایانه خود (انسان کامل) به قدرت سیاسی، چشم‌اندازی واقع‌گرایانه به اندیشه مسیحی می‌گشاید.

منابع

- آگوستین (۱۳۸۱) اعترافات، ترجمه: سایه میثمی، تهران، سهروردی.
- اسکفلر، اسرائیل (۱۳۶۶) چهار پراگماتیست، مترجم: محسن حکیمی، تهران، مرکز.
- جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱) هویت اجتماعی، مترجم: تورج یار احمدی، تهران، شیرازه.
- دیرکس، هانس (۱۳۸۱) انسان‌شناسی فلسفی، مترجم: محمدرضا بهشتی، تهران، هرمس.
- ریکور، پل (۱۳۸۳) حکایت و زمان، مترجم: مهشید نونهالی، تهران، گام نو.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۹) روح فلسفه در قرون وسطی، مترجم: ع. داوودی، تهران، علمی و فرهنگی.
- سولومون، رابرت (۱۳۷۹) فلسفه اروپایی طلوع و افول خود، مترجم: حنایی کاشانی، تهران، قصیده.
- فی، برایان (۱۳۸۳) پارادایم‌شناسی در علوم انسانی، مترجم: مرتضی مردمی‌ها، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸) تجدد و تشخیص، مترجم: ناصر موفقیان، تهران، نی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳) آگوستین، مترجم: محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- Augustine (2001) *The Confessions*. edited: Philip burton. London: Every man's Liberty.
- Augustine (2003) *The City of God*, Dyston. R. W, Cambridge.
- Baker, Mona (2006) **Translition** and conflict. London: Routledge.
- Berry, chistopher (1986) *Muman Hature*. Atlantic highlands: Humanities.
- Breakwell, Glynis (1992) *Social psychology of identity and the self concept*. Londa :Surrey.
- Brockmeier, J. Corbaugh, D (2001) *Narrative and Idenntity*. Amsterdam : John Benjamins.
- Carver, T. Hyvarinen, M (1997) *Interpreting The political*. **London**: Routlegde.
- Connolly, W (1993) *The Augustinain Imperative*. Newbury park: Sage.
- Craib, Ian (1998) *Experiencing Identity*. Londa: Sage.
- Langenhove, luk van and Harre, Rom (1993) "Positioning and Autobiography". Coupland, Nikolas. Nussb Aum, Jon f. *Discourse lifespan identity*. Newbury park: Sage.
- Dean. Herbert (1966) *The political and social ideas of St. augustine*, Columbia.

- De Fina, A. Schiffrin, D (2006) *Discourse and Identity*. Edinburgh: University Press.
- Garratt, B (1998) *Personal Identity and self-consciousness*. London: Routledge.
- Liblich, Mashiah. Zilber (1998) *Narrative Research*. Thousand Oaks, Calif: Sage.
- Misch, G (1998) *A History of Autobiography*. London: Routledge.
- Monerich, Ted (1995) *The Oxford Companion to Philosophy* New Edition, Oxford: Oxford University Press.
- proudford**, W (1976) *God and the self*. Lewisburg: Bucknell.
- Taylor, C (1989) *Sources of the self*. Cambridge: Cambridge University.
- Toulmin, Stephan (1977) *Self, knowledge and knowledge of self*. New York: Oxford.
- Whitebrook, Maureen (2001) *Identity Narrative and Politics*. London: Routledge.