

دو فصلنامه فلسفی شناخت، «ص ۷۴-۳۷»

پژوهشنامه علوم انسانی: شماره ۶۷۱

بهار و تابستان ۱۳۹۲، No.68/1، Knowledge

شبان کارگی مسیحی؛ انکار یا آفرینش سوژه؟

عارف دانیالی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۸/۱۰

چکیده

در این مقاله سعی شده است مفهوم شبان کارگی و رابطه آن با انکار یا آفرینش سوژه تشریح گردد. فوکو همچون نیچه با تقلیل اخلاق شبانی به خواست قدرت و اعمال سلطه، غایت چنین اخلاقی را انکار سوژه و نیست‌انگاری می‌داند که در شکل نفی زندگی و کین‌توزی به هرآنچه نیرومند و سرشار است، به نمایش نهاده می‌شود. شبان، سوژه مسیحی را به ابژه معرفتی تبدیل می‌کند. او مدعی است می‌خواهد سوژه‌ها را بشناسد برای اینکه بتواند از آنها مراقبت کند. نتیجه اما از دید فوکو چیزی مخاطره آمیز است: تبدیل سوژه‌ها به موجوداتی وابسته و مطیع که از هرگونه زایش و آفرینشی عاجزاند. نگارنده با رویکردی انتقادی می‌کوشد نابسندگی چنین روایتی از اخلاق مسیحی را روشن سازد.

واژگان کلیدی: شبان کارگی مسیحی، معرفت، مراقبت، اعتراف، کین‌توزی، دگرآیینی، انکار سوژه.

*. دانشجوی مقطع دکتری رشته فلسفه، دانشگاه شهید بهشتی. آدرس الکترونیک:

مقدمه

«وقتی کسی از شما مراقبت می‌کند، چه چیزی به شما می‌بخشد و چه چیزی از شما می‌ستاند؟» از دید فوکو، پاسخ به این پرسش، مفهوم حضور مطلق شبان مسیحی در زندگی آدمیان را روشن می‌سازد. البته فوکو این حضور مهربانانه و مراقبه‌گرانه را خوش‌یمن نمی‌پندارد، زیرا با نیچه هم‌سخن است که از دل مهربانی و رحم شبان، کین‌توزی بیرون می‌آید؛ کین‌توزی‌ای که به نام معرفت و مراقبت، خودآیینی و خودبسندگی سوژه‌ها را انکار می‌کند. مرجعیت معرفتی شبان، حکومت بر سوژه‌ها را ممکن می‌کند، زیرا او چیزهایی دربارهٔ تک تک افراد رمه می‌داند که خودِ رمه از آن بی‌خبر است. رمه هیچ هویتی مستقل از شبان ندارد و نمی‌تواند طریق هدایت و سعادت را بیرون از فرامین شبان بجوید. بنابراین، اطاعت و انقیاد و دگرآیینی، شرط فضیلت‌مندی‌اش است.

نگارنده در این مقاله می‌کوشد نخست، مفهوم شبان‌کارگی را نزد فوکو روشن سازد و سپس نشان دهد که این فهم از اخلاق مسیحی ریشه در رهیافت نیهیلیستی نیچه دارد؛ رهیافتی که مسیحی را همچون سوژه‌ای منقاد، منفعل و دگرآیین تصویر می‌کند. نیچه با روانشناسی کین‌توزی و احساس گناه، ضرورت وجود شبان را به پرسش می‌گیرد. در پایان، با تشریح و نقد روایت نیچه‌ای/فوکویی از مسیحیت، تلقی یکسویه و بدبینانهٔ آن آشکار می‌گردد.

اهمیت روشن‌سازی مفهوم شبان‌کارگی برای ما آن است که فوکو و نیچه معتقدند مدرنیته همان دنیوی شدن مفاهیم مسیحی است؛ نگارنده بنا به ضرورت، این پیوستگی و تداوم میان مسیحیت و مدرنیته را در قالب شبان‌کارگی یا جامعهٔ مبتنی بر «مراقبت از دیگران» آشکار می‌سازد و از سویی دیگر، برای تقریب ذهن، تضاد و گسست مراقبت شبانی از جامعهٔ یونان باستان را نشان می‌دهد. از دید فوکو، سوژهٔ یونانی، سوژه‌ای فعال، خودآیین و آفرینشگر است، اما سوژهٔ مسیحی/مدرن، موجودی دگرآیین و وابسته و تسلیم.

شبان‌کارگی مسیحی و معرفت‌شناسی کردن سوژه

شبان‌کارگی نحوی از درون‌فکنی‌سازی قدرت برای ساختن افراد به مثابه سوژه است. آنچه جهان مسیحی را از جهان باستان متمایز کرد نه ایجاد قوانین و رمزگان ویژه و نوظهور اخلاقی/ارزشی، بلکه تولید روابط «جدیدی» از «قدرت» است که تا پیش از آن روزگار سابقه

و نشانی نداشت؛ این روابط جدید را فوکو به «شبان‌کاری» تعبیر می‌کند؛ رابطهٔ شبانی، فصل ممیز جهان مسیحی از جهان یونانی است؛ اما شبان^۱ کیست؟

فوکو در توصیف حکمرانی شبان می‌گوید که شبان بر رمه/جمعیت حکومت می‌کند نه بر «زمین». به قول فوکو در/امنیت، قلمرو و جمعیت: «قدرت شبان نه بر قلمروی ثابت، بلکه بر جمعیتی که به سوی هدفی رهسپارند، اعمال می‌شود.»^۲ برخلاف شهریار ماکیاولی که بر خطه و قلمرویش حکم می‌راند، شبان در بطن رمه است و نه آنجا، جایی بیرون از آنها. او متولی انسان است و نه زمین، عمارت و بارگاه. البته او نه تنها به قوانین عام و کلی راجع به جمعیت، بلکه باید به نیازهای «خاص و مشخص» هر فرد هم آگاهی، شناخت و سیطره داشته باشد. آذوقهٔ رمه براساس مایحتاج یک به یک آنها تعیین و تهیه می‌شود. هرگز بسنده نیست که شبان صرفاً از وضعیت کلی و عمومی رمه آگاهی داشته باشد و از چراگاه‌ها و مراتع و قوانین فصول شناخت داشته باشد، بلکه باید بر وضعیت یک‌یک گوسفندان اشراف داشته باشد؛ این همان قدرت فردیت‌سازی^۳ است که فوکو به شبان نسبت می‌دهد؛

«مراد من از آن، بسط تکنیک‌های قدرتی است که به سمت افراد جهت‌دهی شده است و می‌خواهد بر آنها به شیوه‌ای پیوسته و مستمر حکمرانی کند.»^۴

از این روست که در انجیل متی آمده:

«اگر کسی را صد گوسفند باشد و یکی از آنها گم شود، آیا آن نود و نه را به کوهسار نمی‌گذارد و به جستجوی آن گم شده نمی‌رود؟ و اگر اتفاقاً آن را دریابد، هر آینه به شما می‌گویم بر آن یکی بیشتر شادی می‌کند از آن نود و نه که گم نشده‌اند. همچنین ارادهٔ پدر شما که در آسمان است، این نیست که یکی از این کوچکان هلاک گردد.»^۵

همان‌گونه که موسی نیز رمه را وا گذاشت و به جستجوی گوسفندی رفت که گم شده بود. در اینجا هیچ‌گاه «فرد» در تقابل با «جمع» قرار نمی‌گیرد، همچون روانشناسی که از طریق اُبژه‌سازی فرد، رویه‌های نرمالیزاسیون و همگانی‌سازی را شکل می‌دهد؛ شبان از طریق تفردبخشی است که امتی را رستگار می‌سازد. بنابراین، فصل ممیز حاکم مسیحی از حاکم جهان‌پاگانی در این است که شبان بر اموری حکم می‌راند که تا پیش از آن خارج از قلمروی

۱- Pasteur: هم به معنای کشیش و هم شبان است.

۲ - The individualizing power

2 - Foucault 1997b: 68

4 - Foucault 1990a:60

Aref Danyali

سیاست جای داشت؛ سرزمین‌های بکر و تازه‌ای کشف شد که همواره برای حاکمان پیشین ناشناخته و خاموش بود. بدین معنا، شبان‌کاری بسطِ نورافشانی و پرتو افکنی بر چیزهای تاکنون صامت و پنهان بود؛ به روشنا آوردن بسیاری از تاریکی‌ها! او چیزهایی را به تور می‌اندازد که دیگر حاکمان از صید آنها عاجزند. مسیح به حواریون می‌گوید: «از عقب من آید تا شما را صیاد مردم گردانم.»^۱

اما چرا سیاستِ شبان‌کاری به دنبال روشن‌سازیِ تاریکی‌ها است؟ چون که تمامی زندگی شبان، وقف ایثار و فداکاری برای افراد گله است. او به سببِ اختیارات‌اش نمی‌تواند نسبت به امورِ رمه بی تفاوت و بی‌خبر باشد. قدرت او، تکلیفی است بر گردن‌اش! او خیر و مصلحت رمه را می‌خواهد و این امر، به دغدغهٔ وسواس گونه و دائمی او بدل شده است؛ از این روست که وقتی رمه می‌خواهد، او همچنان بیدار و مراقب است و همه چیز را می‌پاید و حفاظت می‌کند. فوکو در سوژه و قدرت می‌گوید:

«مسیحیت، یگانه مذهبی است که به صورت کلیسا سازمان یافت و بدین ترتیب، مسیحیت به مثابه کلیسا این اصل را مسلم فرض گرفت که برخی از افراد به دلیل قابلیت مذهبی‌شان، و نه در مقام شاه، صاحب منصب، پیامبر، غیب‌گو، نیکوکار یا آموزگار، بلکه در مقام شبان، شایستهٔ خدمت به دیگران‌اند.»^۲

معنویت و معرفت به سعادت و شقاوت رمه، او را مسئول و موظف به خدمت و مراقبت ساخته است؛ «حکم راندن» برای او به مثابهٔ «خدمت کردن» است. او هیچ‌گاه به نام خود حکومت نمی‌کند، بلکه همواره از زبان یک نیروی رازآمیز فرافردی سخن می‌راند و حکم می‌کند. لذا قدرت بی حد و حصرش را بایست در تقید و مسئولیتش نسبت به این صدای غیب بین جستجو کرد.

مگر می‌شود مدعی مرجعیت و راهبری بود، ولی نتوانی جایگاه مراجع معرفت و خداوندگار دانش را اشغال کنی؟! اشغال معرفت، در هر مکانی که اقتدار سلسله مراتبی وجود دارد، حاکم است و بازتولید می‌شود: گروهی که می‌دانند در برابر گروهی که نمی‌دانند؛ بزرگترین اقتدارها از آن کسانی است که یقین و قطعیت دانستنی‌هایشان پذیرفته شده است؛ اقتدار کسانی که واجد معرفت‌اند، جامع و فراگیر است؛ شبان، کسی است که می‌تواند با قطعیت و یقین دربارهٔ

همه چیز سخن بگوید! «یقین معرفتی»، مبنای فاصله‌گیری حاکمانه او از توده‌ها است. توده‌ها نیز این شکاف‌ها را دیده‌اند و همچون امر طبیعی و ضروری پذیرفته‌اند؛ تمامی آنها با شأیتی پیامبروار در خدمت ارشاد و هدایت و مراقبتِ مردمان‌اند. آنها این شأنتی را از کجا آورده‌اند؟ از ذخایر و گنجینه‌های معرفتی‌شان که هر تکه‌شان برای مردمان نسخه و دوا است! تأکید بر هرگونه «ژست کارشناسی» و «استادیِ تئوریک» چیزی جز بازسازی همان روابط شبانی نیست، چرا که ویژگی بنیادین شبان، خواستِ ویژهٔ اقتدار معرفتی است! از همین روست که نیچه خواست معرفت و حقیقت را نوعی ارادهٔ معطوف به قدرت/سلطه می‌داند؛ حقیقت و دانش را قدرتمندان و ثروتمندان ساخته‌اند، تا توده‌ها را از طریق آن به بند کشند؛ مگر نه اینکه شبان تمامی نیرویش را از حقیقت‌اش گرفته است؟! بدون آن، تمامی تفتیش‌ها و مداخلات و کاوش‌هایش نامشروع و بیهوده خواهد بود. سخن مشهور نیچه و فوکو در مورد پیوستگی دانش/قدرت، بهترین مصداق‌اش را در سیمای شبان می‌یابد؛ دانشی که انقیاد می‌بخشد و رام می‌کند؛ حقیقتی که حکومت می‌نماید. این همان ویژگی جامعهٔ بوروکراتیک یا دیوانسالارانه‌ای است که به قول وبر تمامی ساحات زندگی آدمیان را در قفس آهنین خود گرفتار ساخته است:

«در هیچ عصر و اقلیم دیگری به اندازهٔ غرب جدید نمی‌توان احساس کرد که تمام زندگی اجتماعی از جنبه‌های سیاسی، فنی، و اقتصادی تا این حد جبراً و تماماً به سازمانی از دیوانسالاران متخصص و کارآزموده وابسته باشد. وظایف عمدهٔ زندگی روزمرهٔ جامعه در دست دیوانسالارانی که در زمینه‌های فنی، تجاری و از همه مهم‌تر حقوقی تخصص داشتند، قرار گرفت.»^۱

نظام‌های تأمین اجتماعی، پرونده‌هایی قطور از هویت‌های شخصی را تنظیم می‌کنند. پیشینهٔ این شناختِ تفصیلی، جزئی و فردی از انسان را می‌توان در این کلمات انجیل یافت؛ «همهٔ موهای سر شما نیز شمرده شده است.»^۲

روایت وبر از جامعهٔ مدرن، تعبیر دیگری از تکثیر روحیهٔ حکمرانی، مدیریت و مراقبت شبان‌کاری تحت لوای تخصص‌گرایی به کلیه سطوح اجتماع است، با این تأکید که دیگر به نهاد بستهٔ کلیسا محدود نیست، بلکه هر حیطه‌ای از متخصصان در خدمت نگهداری و

Aref Danyali

مراقبت از بخشی از وجود ما هستند. بنابراین، به قول بودرباره، ما بیش از آنکه کالاها را مصرف کنیم، در حال هضم مراقبت و خدمت هستیم. آیین خدمت‌گزاری و مراقبت از دیگران در کلمات مسیح پیشگویی شده بود؛

«اگر خدا علف صحرا را که امروز هست و فردا در تنور افکنده می‌شود چنین ببوشاند، ای کم ایمانان آیا نه شما را از طریق اولی؟ پس اندیشه کنید و مگوئید چه بخوریم یا چه بنوشیم یا چه ببوشیم... پدر آسمانی شما "می‌داند" که بدین همه چیز احتیاج دارید...»^۱

این مرجعیت‌گرایی معرفتی و داعیه خدمات‌رسانی و ایجاد یک زندگی برتر و آسوده‌تر برای شهروندان سبب شد که دولت رفاه در جزئی‌ترین و شخصی‌ترین امور توده‌ها دخالت و واری کند و به نام ایجاد امنیت و رفاه، آنها را به موجوداتی وابسته، منفعل و منقاد مبدل سازد؛ گویی تکنوکرات‌ها بهتر می‌دانند چگونه از زندگی خود افراد مراقبت کنند! بندگی شهروندان، شرط دستیابی آنها به رفاه در جامعه مدرن است. همان‌گونه که سفارش «همسایه‌ات را دوست بدار» مجوزی برای اعمال سلطه شبان بر دیگران می‌دهد؛ وقتی من بیش از خود همسایه به نفس‌اش معرفت دارم، پس بهتر می‌توانم هدایت و راهبری‌اش کنم. شبان به چیزی دسترسی دارد که برای خود سوژه غایب است. گزنفون در جهان باستان بسیار پیشتر از زبان سقراط این سلطه «مراجع معرفتی» را به نقد کشیده است: «سقراط معتقد بود اگر کسی آزادی عمل دیگری را به سبب نادانیش محدود کند، باید بپذیرد که دانایتر از او نیز حق دارد آزادی او را محدود سازد.»^۲

این «سلطه معرفتی» را می‌توان براساس مفهوم «گناه نخستین» نیز ردیابی کرد؛ رمه/توده به سبب گناه نخستین از خود دور افتاده و حقیقت وجودی‌اش نزد خود و در زبان ظاهر نیست؛ کلماتی که بر او پدیدار می‌شوند و به سخن در می‌آیند، به درستی مطابق با آن چیزی نیست که از آن می‌گویند؛ کلمات رهن‌اند، چرا که محصول هبوط‌اند؛ حقیقت و معنا غایب است. انسان بعد از هبوط، خویشتن را گم کرده است و آنچه را اکنون در خویشتن می‌یابد وهم، خیال و سایه است. تنها انسان غیب‌بین است که از معبر سایه‌ها می‌تواند عبور کند و آن راز پنهان و خاموش، آن الماس پوشیده از خراب را کشف کند. در مسیحیت، رمه/توده، خود «نمی‌داند» چه می‌خواهد؛ یک فطرت خواب‌زده کجا می‌تواند به مدد اراده‌اش نجات یابد؟ حتی دکارت بعدها نیز اراده را منشأ خطا و انحراف از حقیقت می‌دانست که نشان‌گر آن است

که این انگارۀ بدبینی مسیحی همچنان در او رسوب کرده است! با این ارادۀ گمراه کننده، تنها نیرویی از «بیرون» یا «شخصی دیگر» می‌تواند نجات‌اش دهد؛ بدین منظور، او باید خودش را افشا سازد، تا آلودگی‌ها و زنگارهایی که بر وجودش رسوب کرده، به کناری افتد و راهی برای دیدن یا دقیق‌تر بگوییم، «دیده شدن» گشوده شود. در همین لحظه است که امکان کمک و تیمارداری از سوی «دیگری بزرگ» میسر خواهد شد.

اعتراف، همان اقرار به تقصیر خویشتن و ناتوانی است؛ اینکه ما هرآنچه را که باید از دست داده باشیم، از دست داده‌ایم و اکنون در ناتوانی و تسلیم خویش، محتاج یک نیروی برتر هستیم که بیاید و ما را نجات دهد؛ مهم‌ترین شکل رستگاری، خلاص شدن از دست خود آلودۀ ما است. اعتراف‌نامه‌های قدیسانی همچون قدیس آگوستین، همین مکانیسم افشاسازی است؛ «خدایا! من اینم!»؛ این نوشتارها، پیش‌دستی بر آن دادگاه اعظمی است که همگان عریان از خاک برمی‌خیزند؛ این پرده‌دری قبل از آن واقعه مقدر است! شبان خطاب به بندگان می‌گوید: «بگذارید قبل از عریانی غایی، پاک برخیزید! پس اعتراف کنید، پیش از آنکه رازهایتان هویدا گردد و رسوا شوید!» شبان باید او را بشناسد تا بتواند دستگیرشان باشد. نکته قابل تأمل در همهٔ این اعتراف‌نامه‌ها، یک حس انباشته از بیزاری و نفرت از خویش است که خواهان مداخلۀ یک نیروی معجزه آسا برای خلاصی و رهایی‌اش است. حتی بعدها در مدرنیته، اعتراف‌نامه‌های غیرقدیسانی همچون روسو نیز با همهٔ تفاوت‌هایش از نیاکان قدیس‌اش همچنان حس بیزاری و گریز از خویشتن در آنها مشهود است. گویی اعتراف‌نامه‌ها، اسنادی از آلودگی‌ها و ابراز عجز و ناتوانی و گمگشتگی برای کسب سعادت و آرامش است. در اینجا مسیحیت و مدرنیته بر هم منطبق‌اند.

در مسیحیت، تکلیف «اعتراف» از الزامات رستگاری و نجات است: اگر شما اعتراف نکنید، نجات نخواهید یافت. هنر گفتن حقیقت دربارهٔ خود، تکنیکی است که در جهان یونان سابقه‌ای نداشت؛ مسیحیت سرآغاز آن هنگامه‌ای بود که: «گفتن حقیقت دربارهٔ خود، شرط رستگاری، یک اصل بنیادی در رابطۀ سوژه با خود، و یک عنصر ضروری در عضویت فرد در جامعه است.»^۱ همان چیزی که بعدها در مدرنیته با سیطرۀ روان‌شناسی به تمامیت خود رسید؛ شاگرد یونانی در برابر استاد خاموش بود و تنها نیوشای کلام بود و این استاد بود که از خود و حقیقت‌اش سخن می‌گفت؛ اکنون در مسیحیت، استاد/کشیش ساکت است و شاگرد در یک

1 . Foucault 2005: 363

Aref Danyali

حرافی مدام و با وسواسی بیمارگونه که بایست کوچکترین جزئیات و رعشه‌ها و خطاها فراموش نشود، لب به سخن می‌گشاید و با صدای بلند اعلان می‌کند؛ گویی گناه تا افشا نشود، زوده نمی‌گردد؛ در واقع، در این علنی‌سازی و افشاگری گنهکار، نوعی تحقیر نفس وجود دارد؛ نفسی که جرأت یافته به گناه و پلیدی دست یازد، می‌بایست نزد همگان انگشت‌نما شده و ملامت گردد تا دیگر هوس چنین جسارت و تهوری به سرش نزنند! معنای افشاسازی و اعتراف این است: «لحظه اقرار، اعتراف، یعنی هنگامی که سوژه خودش را در گفتار حقیقی به ابژه تبدیل کند.»^۱ مؤمن مسیحی اعتراف می‌کند نه برای اینکه به شناخت خویشتن نائل شود، بلکه از آن رو که در تیررس چشمان شبان قرار گیرد؛ در واقع، دیدن خود از چشمان دیگران است: خود را در تور چشم‌ها انداختن و رازدایی از خویشتن نزد همگان! اینکه خدا یا دیگر هیچ چیز خصوصی و پنهانی برای سرپوش نهادن وجود ندارد: «خدایا! من اینجا هستم.» معماران سلول صومعه‌ها با قرار دادن «من» در معرض صدای دیگری بزرگ به چنین هدفی دست می‌زدند:

«این که انزوا هم برای بدن و هم برای روح ضروری است گویای نوعی زهد بود؛ بدن و روح می‌بایست دست کم در لحظه‌هایی به تنهایی با وسوسه و شاید با سخت‌گیری خداوند روبرو شوند.»^۲

مکان سلولی یا سلول‌های انفرادی از بنیاد مکان‌هایی دینی هستند که شخصی‌ترین امور را به کلی‌ترین امور سنجاق می‌کنند؛ جایی که «فردیت بخشی» و «تمامیت‌سازی» بر هم منطبق می‌شوند. در واقع، مسیحیت «تنهایی» را به امری محال بدل کرده است؛ آن راهب منزوی که در عزتگاه‌اش درگیر وسوسه‌ها و نیایش‌هاست، از قضا بیش از هرکسی در معرض مستقیم چشم‌هاست؛ چشم‌هایی که هم‌زمان بر خلوت و جلوت خیره است و فرد را به قلب جمعیت پرتاب می‌کند، چرا که از قانون مطلق و عام بایست پیروی کند. بازی اعتراف/ رستگاری، بازی در برابر چشم دیگری بزرگ است، در برابر نگاه همگان. اصولاً بازی فقط «بازی برای آنها» است. پیش نگاه رعب آور دیگری، من بالاجبار همان هویتی را کسب می‌کنم که «دیگری» می‌خواهد.

1. Ibid: 333

2. Foucault 1995:239

نتیجۀ این افشاسازی، انکشاف و شناخت خود چیست؟ پاسخ فوکو این است که: «خودشناسی، راهی است برای چشم پوشی از خود»،^۱، وقتی شخص تمامی پستوها و تاریک‌گاه‌های نفس‌اش را کاوید، درمی‌یابد که او موجودی ناتوان و گناهکار است و به تقصیر خویشتن معترف می‌شود؛ در چنین وضعیتی، چه باید کرد؟ باید خود را تسلیم اراده و قدرت دیگری بزرگ کرد، چرا که تنها به واسطهٔ ارادهٔ شبان است که امکان فراگذشتن از وجود کنونی‌اش را دارد؛ شبان در نقطه‌ای ایستاده است که می‌تواند جزئی‌ترین وسوسه‌ها و تکانه‌ها را بدون هیچ سایه-روشنی رویت کند؛ او با پرتوافکنی و عورت‌زدایی، شخص را با خودش رو در رو می‌کند. فوکو در *مراقبهٔ خود* (جلد سوم کتاب *تاریخ جنسیت*) معتقد است که رواقیون از معاینه و شناخت نفس، نظر به چیزی متفاوت و دیگرگون داشتند:

«هدف از این معاینهٔ نفس کشف گناه خودش، تا جزئی‌ترین اشکال‌اش و موشکافانه‌ترین ریشه‌هایش نیست. اگر "فرد هیچ چیز از خودش مخفی نمی‌کند"، اگر فرد "هیچ چیز را از قلم نمی‌اندازد"، برای این است که غایات مشروع را به حافظه بسپارد و نیز قواعد راهبری‌ای را بخاطر بسپارد که فرد را قادر می‌سازد تا به این اهداف، از طریق انتخاب وسایل مناسب دست یابد. از طریق این معاینه، تقصیر پدیدار نمی‌گردد تا قرار مجرمیت صادر کند یا احساس ندامت برانگیزد، بلکه برای اینکه براساس یک وارسیِ مرورگرانه و بازنگرانه از یک نقصان، تجهیزات عقلانی‌ای را تقویت و تشدید کند که رفتار خردمندانه را تضمین نماید.»^۲

یادآوری و تذکار و تکرار در حافظه سبب می‌شود که ما در یک وضعیت انفعالی قرار نگیریم و به سرخوردگی نرسیم و همیشه آمادگی مواجهه با خطرات را داشته باشیم؛ درواقع، معاینهٔ شبانهٔ رواقی برای آگاهی از وظایف و تکالیف روزانه است: فردا در مواجهه با شرور و وسوسه‌ها چگونه مقاومت خواهی کرد؟ چگونه خطاها و ضعف‌های امروزت را تکرار نخواهی کرد و از عادات بدت خلاص خواهی شد؟ رواقی در تاریکی شب، به دور از غوغاها و همهمه‌های روز، آنگاه که همگان حتی همسرش در خواب است، خود را برای آزمون فردا آماده می‌سازد. در واقع، دادگاه نفس رواقی، گونه‌ای مواجههٔ «خود با خود» است: بخش فعال نفس با بخش منفعل‌اش گفتگو و مواجهه می‌کند و فرد یک رابطهٔ پهلوانی و مبارزه جویانه با خود برقرار می‌کند. اما دادگاه شبانهٔ مسیحی حاصل رودرویی «خود با دیگری» است: شبان با نفس ما سخن می‌گوید و او را دائماً متهم و سرزنش می‌کند و گمراهی‌هایش را به رخ‌اش

1. ibid: 22

2. Foucault 1988a: 62

Aref Danyali

می‌کشد؛ یک نیروی آمرانه از بالا مستولی می‌شود؛ در اینجا نیز نوعی پیکار معنوی و مبارزه‌جویی وجود دارد، اما این عنصر مبارزه‌جو و پیکارگر، عنصری بیرونی یعنی قدرت شسانی است؛ نتیجهٔ چنین گفتگویی تنها می‌تواند تحقیر نفسی باشد که او را به گریز و فاصله‌گیری از خویش دعوت می‌کند. این دادگاه، نمایشی است برای انکار خود توسط دیگری؛ غایت بازشناسی مسیحی چیزی جز این نمی‌تواند باشد: دوپارگی در نفس از طریق یک نیروی قهار بیرونی و لحظهٔ بیزاری از خویشستن! اگر روزگاری رواقی در خلوت شبانهٔ خویش به قاضی خود تبدیل می‌شد و پرده از خطاهای روزانه‌اش بر می‌گرفت، اکنون مسیحی گناهان شبانه و پنهانی‌اش را می‌بایست در برابر چشم همگان و در روشنای روز جار می‌زد؛ از این روست که فوکو می‌گوید: «آنچه برای رواقیون خصوصی بود، برای مسیحیان عمومی شد.»^۱

این خودشناسی/ هدایت وجدان، منوط به یک تقید و انقیاد «دائمی» است؛

«گوسفند نه تنها می‌گذاشت برای پیروزمندانه گذشتن از هر راه سخت و ناهمواری رهبری شود، بلکه اجازه می‌داد در هر لحظه‌ای او را رهبری کنند. هدایت شدن می‌بایست ملکه شود، و اگر از آن طفره می‌رفتید، گمراهی سرنوشت محتمل‌تان بود.»^۲

ضرورت همین اطاعت و تعبد است که سبب می‌شود تا هیچ معنویت و اخلاقی ره به سعادت نبرد، مگر اینکه پیشاپیش ایمان و تعبد خویش به مسیح را اعلان کرده باشد؛ بدون مسیح، هیچ معرفت و سعادت در کار نیست؛ چرا که بنا به آیه انجیل متی «کسی که زیر بار رهبری نرود، همچون برگی مرده می‌خشکد.» در مسیحیت، «اطاعت» فضیلت است. از همین منظر نیز بایست به تکلیفِ واکاوی نفس توجه کرد: مؤمن مسیحی، به نفس‌اش نظر می‌دوزد تا راهی به سوی کسی که هدایتش می‌کند، بگشاید؛ او در خود فرو می‌رود تا از خود فرا رود و به مقام رضا و تسلیم برسد؛ این خودشناسی، نوعی خودافشاگری است؛ همهٔ راه‌ها باید به این نقطه ختم شود؛ شبان تعبد، التزام و اطاعت می‌خواهد. هیچ اراده‌ای بدون اراده‌اش ره به سعادت نمی‌برد. این همان چیزی است که تا مدرنیته امتداد یافت: «در غرب مدرن، من تنها از آغاز تا پایان انقیادم به دیگری، یک سوژهٔ حقیقت هستم.»^۳ هر فردیتی باید در «دیگری بزرگ» مستحیل شود تا نجات یابد؛ حال این «دیگری» هر که می‌خواهد باشد، خواه

1. Ibid: 42

2. Foucault 1990a:73

3. Foucault 2005: 509

کشیش، خواه روان‌شناس! سوژه تنها به وساطتِ یک «دیگری» امکان اتصال به حقیقت و معرفت را می‌یابد. اطاعتِ نامشروط، شرط لازمِ انکشاف حقیقت و ظهور سوژه است. «رّمه خودآیین» یک ناسازه است: همه چیز از آن شبان است و بسوی او رجعت می‌کند. مسیح می‌گوید:

«جد از من هیچ نمی‌توانید کرد. اگر کسی در من نماند، مثل شاخه بیرون انداخته می‌شود و می‌خشکد و آنها را جمع کرده، در آتش می‌اندازند و سوخته می‌شود.»^۱

شهر مسیحی هیچ «استقلالی» از او ندارد. شبان چون ناپدید شود، شهر نیز ناپدید می‌شود. شهر بدون او دوام و بقایی نخواهد داشت. در انجیل متی آمده است: «مکتوب است که شبان را می‌زنم و گوسفندان گله پراکنده می‌شوند.»^۲ اگر شبان بمیرد گله نیز متلاشی خواهد شد، چرا که «هویتی مستقل» برای آن قابل تصور نیست. حضور دائمی شبان و دخالت مستقیم و بی‌واسطه اوست که رّمه را موجودیت می‌بخشد. این وابستگی به شبان در جهان یونانی سابقه‌ای نداشت. افلاطون در رساله *مردسیاسی* می‌نویسد: بعد از آنکه «آتش» به بشر داده شد، آدمی از «صغارت» بیرون آمده و دیگر نیازمند شبان نیست. بنابراین، در یونان باستان، حکومت شدن و سرسپردگی تا آنجایی ادامه دارد که راه استقلال، خودآیینی و خودبسندگی برای فرد ممکن شود؛ بعد از آن، او خود مسیرش را دنبال خواهد کرد و سرنوشتش را بر دوش خواهد کشید. و این لحظه‌ای است که آدمی به بلوغ رسیده و برپای خویش ایستاده است؛ نقطه‌ای که می‌بایست خودش از خودش مواظبت کند. به قول فوکو در *سیاست و عقل*:

«سولون، قانونگذار نیک یونانی... چیزی که پس از خود به میراث نهاد شهری قوی و با استحکام همراه با قوانینی است که شهر را قادر می‌سازد تا بدون او هم پابرجا باقی بماند.»^۳

حاکم یونانی با شهری سروکار دارد که برآمده از جمع آدمیانی بالغ، آزاد و برابر است و حیات، هویت و حیثیتی مستقل از او دارند. پادشاه باید در اندیشه آن باشد که چگونه با این «اجتماع مردان» پیوند و همزیستی بیابد؛ چگونه یک تن با جماعتی کثیر رابطه برقرار کند؟ هنر شاهانه، ایجاد هماهنگی و پیوستگی بین اجزای زندگی مبتنی بر دوستی است. اما بالعکس، شبان با زندگی تک تک افراد سر و کار دارد و همچون پدری مهربان که به هنگام گرسنگی، تشنگی، بیماری، سرما... از کودکش سرپرستی و تیمارداری می‌کند، بر امور رّمه نظارت

Aref Danyali

می‌کند. اگر نتیجهٔ اخلاق یونانی، بلوغ است، اخلاق مسیحی کودکان نیازمند خداوند را تربیت می‌کند، چرا که زمین نایست از بندگان عبادتگزارش تهی شود! خودبستگی، عصیان علیّهٔ شبان است. مومن مسیحی همچون کودکی است که برای همیشه نزد پدر و مادر خویش می‌ماند و والدینش نیز هیچ‌گاه او را ترک نخواهند کرد، زیرا می‌دانند اگر به خود سپرده شود، تلف خواهد گشت: «اینک من هر روزه تا انقضای عالم همراه شما می‌باشم.»^۱ شبان از بدو تولد تا لحظهٔ مرگ با اوست.

معنای «اطاعت» در همین نقطه شکل می‌گیرد؛ اگر فرد یونانی از شخصی مانند طیب اطاعت می‌کرد، بخاطر دست‌یابی به «هدفی خاص و موقتی» بود؛ یعنی طیب، او را شفا می‌بخشید. عقل به او حکم می‌کرد که در این لحظه پذیرای راهنمایی و راهبری باشد. در واقع، در اینجا رابطهٔ شخص با دیگری همچون شاگردی است که از استادش می‌خواهد نجاری بیاموزد. بعد از کسب این مهارت، شاید بدان مرحله‌ای رسد که از استادش پیشی گیرد و بر او تفوق جوید و حتی گاهی مسیرها و کوره‌راه‌هایی را تجربه کند که استاد هیچ‌گاه نیازموده است. اما به قول فوکو، در مسیحیت داستان اطاعت و بندگی کاملاً دیگرگونه و متفاوت است: راهبان برای رسیدن به سعادت، محال‌ترین دستورات را اجرا می‌کردند و اساساً ایمان‌شان را در چنین لحظه‌هایی می‌آزمودند؛ این فرمانبری و اطاعت بایست «همیشگی» و «دائمی» می‌شد و نه موقتی و گذرا و معطوف به عناصری خاص؛

«اطاعت در زندگی رهبانی کاملاً متفاوت است. اطاعت رهبانی متفاوت از نوع رابطه‌ای است که یونانیان با استاد داشتند، بدین معنا که اطاعت راهبانه صرفاً مبتنی بر نیاز به بهسازی خویش نیست، بلکه تمام سویه‌های زندگی راهب را در بر می‌گیرد. هیچ عنصری در زندگی راهب وجود ندارد که از این رابطهٔ بنیادین و دائمی اطاعت مطلق از استاد رها باشد.»^۲

یا فوکو در تکنولوژی‌های خود می‌نویسد:

«ژان کاسیان یک اصل قدیمی را از سنت شرقی نقل قول می‌کند: "هر چیزی که راهب بدون رخصت استادش انجام دهد، دزدی محسوب می‌شود."^۳

راهب در هیچ دقیقه‌ای از زندگی‌اش مستقل و آزاد نیست؛ او بایست تحت مراقبتی دائمی باشد، چرا که خدعه‌ها و وسوسه‌های شیطان در کمین‌اند. اگر او به حال خود رها شود، گمراه

۱. متی ۲۸: ۲۰

2. Foucault 1988b: 44

3. Ibid

خواهد شد. در واقع، اگر یونانی ملزم به اطاعتی حرفه‌ای یا تعلیمی بود، مؤمن مسیحی یک پیوند شخصی و فردی با شبان‌اش داشت؛ او بایست در برابر دیگری بزرگ به نوعی «بی اراده‌گی» می‌رسید؛ باید از برخی اعمال اجتناب کرد و برخی را انجام داد، صرفاً نه بخاطر اینکه مطابق قانون است، بلکه بدان سبب که ارادهٔ خداوندی بر آن تعلق گرفته است. در توصیف انکار ارادهٔ سوژه در برابر ارادهٔ خداوند، مسیح می‌گوید: «اگر کسی می‌خواهد از من اطاعت کند، باید خودش را انکار کند.»

برای توضیح این مطلب به تحلیل واژهٔ *apatheia* می‌توان پرداخت؛ در فلسفهٔ یونان، *apatheia* بر کنترلی دلالت می‌کند که فرد با اتکا به نیروی عقل می‌تواند بر انفعالاتش اعمال نماید. در حقیقت، *Pathos* نشانهٔ انفعال و بیماری بود و شخص می‌بایست برای اینکه به سوژه‌ای فعال و خودبسنده بدل شود، بر آن استیلا یابد. اما در اندیشهٔ مسیحی *pathos* قدرت اراده‌ای است که بر خودش و برای خودش اعمال می‌شود. *apatheia* ما را از چنین اراده‌مندی خودبنیادی خلاص می‌کند. نزد مسیحیت، *pathos* مذموم است چون نشانهٔ نوعی اراده‌مندی و خواست زندگی‌ای بی‌نیاز از خداست؛ چنین اراده‌ای که در برابر ارادهٔ خداوند قرار می‌گیرد، عین گناه و انانیت است. در واقع، فهم از این مفهوم کاملاً باژگونه شده است؛ نزد مؤمن مسیحی برخلاف فرد یونانی، خودبستگی و خودآیینی مذموم و نکوهیده است. گمراه آن کسی است که همهٔ زنجیرها را گسسته و اراده‌اش را مافوق ارادهٔ دیگری بزرگ برپا ساخته است؛ تنها اگر اراده‌ات را به ارادهٔ او بسپاری نجات خواهی یافت.

فوکو در *کاربرد لذات* (جلد دوم کتاب *تاریخ جنسیت*) مثالی از افلاطون می‌آورد که در آنجا رابطهٔ دو نوع پزشک با بیماران را تشریح می‌کند:

«افلاطون بین دو نوع دکتر تمیز می‌نهد: دکتری که برای بندگان، خوب است (آنها معمولاً خودشان بنده‌اند) و کسانی‌اند که خودشان را محدود به تجویزاتی می‌کنند، بدون اینکه هیچ توضیحی عرضه کنند؛ و دکترهای آزاده‌ای که به مردان آزاد التفات دارند. خودشان را صرفاً به تجویزات خرسند نمی‌کنند، بلکه وارد گفتگو با بیمار می‌شوند و اطلاعاتی از او و دوستانش می‌گیرند... مرد آزاد از دکتر خبره، بیش از وسایلی برای معالجه در معنای محدود کلمه انتظار دارد. او بایست چارچوبی عقلانی برای کل زندگی‌اش دریافت کند.»^۱

Aref Danyali

در واقع، دکتر بردگان، بیمارانش را در یک وضعیت انفعالی می‌نهد تا دائماً به او وابسته و نیازمند باشند و به او رجوع کنند. بیمار باید همیشه بیمار باقی بماند. اما دکتر آزاده راهی پیش روی بیمارانش می‌نهد تا سبک زندگی خود را دیگرگون سازند و هرگز به بیماری و مرض گرفتار نیایند و حتی مهم‌تر از آن، به مرتبه‌ای برسند که به پزشکِ خویشان تبدیل شوند! در اینجا اطاعتِ بی چون و چرا از مرجعیتِ دیگری، معنایی ندارد. ما تا آنجایی به دیگری گوش می‌سپاریم که گفتگویمان نه امر و نهی، بلکه شکل ترغیب و تشویق به خود بگیرد و مارا برانگیزد که دست به کنش و عمل فعالانه برای تغییر و آفرینش خویشان بزنیم. در واقع، «گفتگو» کانال و مسیری است که از آن، نیرو و انرژیِ دیگری به ما انتقال می‌یابد و ما را به کنش‌گرانی فعال بدل می‌سازد؛ گفتگو، گونه‌ای راه پیمودن و ماجراجویی ناشی از مواجهه شخصی با حقیقت است؛ گفتگو، تمرین زیستن است. اما در رابطهٔ مسیحی، مومن تنها به آنجایی پا می‌نهد که پیشتر خطوط آن برایش ترسیم و تصویر شده است؛ او هیچ گونه تجربهٔ خودانگیزه‌ای از زندگی ندارد، چرا که راه‌های ناشناخته، می‌تواند طرح افکنی‌های شیطان برای فریب ما باشد! پس همواره در دایرهٔ محصور شبان گام بردارید و از برنامه‌های او تبعیت کنید.

در اینجا مقایسهٔ رابطهٔ مسیحی و یونانی با خدا یا خدایان می‌تواند سرشت‌نما باشد؛ مؤمن مسیحی در مواجهه با خدا و شناخت او درمی‌یابد که خودش هیچ نیست و یگانه قادر و توانای مطلق، خداوند جهانیان است؛ به میزان کشف عظمت خدا و رسیدن به حس خواری و بی کسی، او یک مؤمن واقعی باقی خواهد ماند؛ یکسو، همه نیرو و کنش است و سوی دیگر، انفعال و ناتوانی. اما یونانیان در رابطه با خدا هرگز دچار چنین حس بی‌زاری و خود-انکاری نمی‌شدند، برعکس نیرو و توانایی می‌گرفتند؛ چرا؟ برای اینکه خدا موجودی خود-بسنده و خودآیین است و ستایشگران آنها نیز بایست بر شمایل و تمثال آنها باشند؛ از این رو فوکو درس‌گفتارهایش با عنوان هرمنوتیک سوژه از رواقیون نقل می‌کند که: «ژئوس چیست؟ ژئوس موجودی است که برای خودش زندگی می‌کند.»^۱ پرترهٔ حکیم نزدیک‌ترین پرتره به ژئوس است، زیرا او نیز کسی است که برای خودش زندگی می‌کند و از هر غیریت و بیرونی بی‌نیاز است؛ پس برخلاف مسیحیت، خدایی شدن یعنی رسیدن به خودبستگی و نه فنا و نیستی در خدا! تنها تفاوتی که حکیم با ژئوس دارد آن است که حکیم با تلاش و زهد و

ممارست و تقلای شخصی‌اش می‌تواند از پس سالیان دراز و شاید در زمانۀ کهنسالی‌اش بدین مرتبه از خودآیینی برسد (مگر نه اینکه حکیم را در شمایل پیران خردمند تصویر می‌کردند)، اما زئوس از همان آغاز به اقتضا و طبع وجودی‌اش دارای چنین خصوصیت و منشی است. بنابراین، رابطه با خدا نوعی «رابطه با خود» را ممکن می‌کند که امکان عزیمت و فراروی به یک وضعیت خودآیین است:

«این حرکتی است که ما را به منبع نور، به خدا ره می‌برد، اما نه در شکل از دست دادن خود در خدا یا حرکتی که در آن، خود در خدا فنا می‌شود، بلکه در شکلی که به ما این امکان را می‌دهد تا خودمان را دوباره در "in consortium Dei" بازباییم؛ در نوعی هم‌سرستی یا هم‌کارکردی با خداوند. یعنی عقل انسان هم‌سرشت با عقل الهی است.»^۱

بدین معنا، حکیم با تماس با زئوس، برجهان و کل زندگی‌اش مستولی می‌شود، اما مؤمن مسیحی در پیوند با خدایش به نزاری، ناتوانی و تقصیر خویشتن وقوف می‌یابد. آنچه یونانی غایت خویش می‌خواند، برای مسیحی عین تکبر، انانیت و سرکشی است.

در واقع فوکو از تقابل «مقاومت یونانی» و «مقاومت مسیحی» سخن می‌گوید؛ که یکی منجر به اتونومی فردی و خداوندگاری بر نفس می‌شود، اما دیگری سر از انکار نفس، خود-شکنی، تنقید و خشوع در برابر یک نیروی برتر در می‌آورد. به عنوان مثال از دو نوع تلقی از مقاومت در برابر وسوسه‌هایی که فرد هرروزه در کوچه و بازار با آن مواجه است، می‌توان یاد کرد. فوکو در دربارهٔ تبارشناسی اخلاق: نگاهی به اثری در حال پیشرفت می‌گوید:

«شما مورد پرسه‌زنی‌های اپیکتوسی [در کوی و برزن] را می‌یابید که در طول آن، فرد از استیلا و فرمانروایی خودش بر نفس‌اش مطمئن می‌شود و نمایان‌گر آن است که او وابسته و سرسپرده به هیچ چیزی [غیر از خودش] نیست، در حالی که در مورد مسیحی، پرسه‌های طلبۀ [semenarist] مسیحی را شاهدیم که در مواجهه با هر چیزی بلافاصله می‌گوید: "آه، چقدر خداوند عظیم است! او [خدا] کسی که چنین خواسته، همه چیزها در ید قدرت اوست و به نحو خاص، من." - بنابراین او [طلبه] به یاد می‌آورد که هیچ نیست.»^۲

برطبق اخلاق مسیحی، آنچه موجب رستگاری است نه ارادهٔ فرد، بلکه التفات و عنایت خداست. در واقع، رابطه با خدای مسیحی نامتقارن و یکسویه است: خداوند می‌تواند شخص را مؤاخذه و توبیخ نماید و او را مقصر و گناهکار بخواند، اما شخص حق ندارد که خدایش را

1. Ibid:275

2. Foucault 1997a: 276-277

Aref Danyali

بازخواست یا آزمایش کند؛ در انجیل متی آمده است: «مکتوب است خداوند خدای خود را تجربه مکن.»^۱ اما در یونان باستان این رابطه، متفاوت و دیگرگون بود: یونانیان خدایان را همچون پشتیبانان زندگی و موقعیت‌های مخاطره آمیزشان تصور می‌کردند و از آنها می‌خواستند که در شرایط سخت، یاریگر و نگهبان‌شان باشند. از این رو، به عنوان مثال اگر در جنگی شکست می‌خوردند، خدایان را سرزنش می‌کردند. بنا به این نیاز، مجبور به خلق این ایزدان شدند. به قول نیچه در *زایش تراژدی*:

«یونانی‌ها از هراس و دهشت هستی باخبر بودند و آن را احساس می‌کردند. برای آنکه بتوانند این هراس را تاب آورند، مجبور بودند زایش رویایی بر تالوالمپی‌ها را میان خود و زندگی قرار دهند.»^۲

ژئوس را بخاطر سهل انگاری‌اش سرزنش می‌کردند و با عتاب با او سخن می‌گفتند. حتی گاه نیاکان یونانیان به چنان مرتبت و بزرگی می‌رسیدند که آن‌گونه که گزنفون از پریکلکس نقل می‌کند آنها: «به سبب فضیلتی که داشتند میان خدایان داوری کردند و به نزاعی که بین آنها درگرفته بود پایان بخشیدند.»^۳

در حقیقت به قول نیچه، «یونانی‌ها برای آنکه بتوانند زندگی کنند، از روی ژرفترین نیاز، مجبور به خلق این ایزدان شدند.»^۴ و یا در تبارشناسی اخلاق می‌نویسد:

«والاتباران یونانی هرگاه با بدکاری‌ها و هوس بازی‌های بی‌دلیل روبه رو می‌شدند که یکی از همانان ایشان خود را بدان آلوده بود، تا قرن‌ها از خود چنین می‌پرسیدند و سرانجام چنین نتیجه می‌گرفتند که "بی‌گمان خدایی می‌باید او را از راه بدر برده باشد" و سری می‌جنباندند. یونانیان همیشه از همین در پاسخ می‌گفتند- و بدین‌سان در آن روزگاران خدایان کم و بیش در خدمت توجیه بشر بودند و حتی هنگامی که وی دست به بدکاری می‌زد، آنان در مقام علت بدی در خدمت بودند. در آن روزگاران کار آنان نه کیفر دادن بود، که کاری والاتر می‌کردند: خود گناه را به گردن می‌گرفتند.»^۵

بدین ترتیب، خدایان پوششی بر آلام و رنج‌هایشان بودند و سبب می‌شدند تا «وجدان بد» را از خود دور کنند و از آزادی روان خویش لذت ببرند.

۲. نیچه ب ۱۳۷۷: ۳۸

۱. متی ۴: ۷

۴. نیچه ۱۳۷۷: ۳۹

۳. گزنفون ۱۳۷۳: ۱۱۵

۵. نیچه ۱۳۸۰: ۱۲۰

اما در مسیحیت، خدا همواره سبب احساس گناه و سرخوردگی است و ما را دائماً و می‌دارد که به درگاهش توبه کنیم و احساس شرمساری و ناتوانی در برابرش داشته باشیم، همچون کسی که از بودنش پشیمان است. شرطِ ایمان، توبهٔ مدام است. فوکو در اینجا تحت تأثیر نیچه است که مسیحیت را از بنیاد نیهیلیستی می‌خواند. فوکو معتقد است که برخلاف مسیحیت، در یونان توبه باری منفی داشت و نشانهٔ غافلگیری و عدم آمادگی مواجهه با رخدادهای زندگی بود. سوژه باید خود را چنان تجهیز و توانمند سازد که هیچ‌گاه دچار پشیمانی، ندامت و توبه نشود. فوکو در درس‌گفتارهایش با عنوان *هرمنوتیک سوژه* می‌نویسد: «پشیمانی و ندامت ... چیزی است که باید از آن اجتناب شود و برای اینکه بتوان از آن اجتناب کرد، باید تعدادی چیزها باشد که انجام نداد، لذاتی که از آن دوری کرد و غیره.»^۲ از همین رو است که فیثاغوریان «فلسفه» را «آمادگی آغازین برای یک زندگی بدون ندامت»^۳ می‌دانستند.

از دید فوکو، آیین توبه (در مسیحیت) چنین است: ۱. اطاعت و سرسپاری به دیگری ۲. اعتراف و رمزگشایی نفس آلوده در حضور دیگری ۳. با تبدیل شدن به ابژهٔ معرفت، فرد به «انکار خود» می‌رسد. سوژهٔ توبه‌کار، سوژه‌ای مطیع و فرمانبردار است که از هرگونه فاعلیت و کنش خودانگیخته‌ای سرخورده است؛ سوژه‌ای که پذیرای حکومت شدن است.

به اختصار می‌توان گفت، رابطهٔ فرد با شبان، همان رابطهٔ دوقطبی «حکومت شونده - حکومت کننده» است؛ یکی در اوج فاعلیت و نیرو است و دیگری در نهایت انفعال و پذیرایی. شبان‌کاری با تکیه بر چه اخلاقیاتی می‌تواند چنین سوژهٔ مطیع و متقادی بیافریند؟ شبان چگونه می‌تواند نظارت کند، بدون آنکه نظارت و داوری شود؟ چرا به همان میزانی که رمه در روشنایی و نور است، شبان در تاریکی و نامرئیت خویش، حکومت می‌کند؟ پاسخ به این پرسش‌ها را باید در چگونگی ظهور شبان تصویر کرد. نیچه در کتاب *تبارشناسی اخلاق* می‌کوشد «تبارشناسی تولد شبان» را آشکار سازد: «شبان از کجا آمده است؟». به زعم نگارنده، نیچه در تجزیه و تحلیل «اخلاق بردگان» می‌کوشد با این سؤال رویارو شود. فوکو به شدت متأثر از آرای نیچه است؛ فوکو تحت تأثیر نیچه به دریافتی نیهیلیستی از مسیحیت می‌رسد. در اینجا ضرورت دارد تا فهم نیچه از مسیحیت روایت شود تا ریشهٔ تقلیل مسیحیت به شبان‌کاری روشن گردد.

1 . Repentance

2 . Foucault 2005: 215

3 . Ibid

زهد راهبانه همچون کین توزی: نیچه و فوکو

نیچه در اثر درخشان‌اش، تبارشناسی/اخلاق، این پرسش محوری را مطرح می‌کند که چگونه از دل کین توزی، رحم و شفقت سربرون می‌کشد؟ و بدین ترتیب می‌خواهد نشان دهد که مهربانی شبان از کجا آمده است؟ در مواجهه با این پرسش‌ها است که نیچه به تبارشناسی «زهد مسیحی» می‌پردازد. بدین معنا، تبارشناسی اخلاق، همان «تبارشناسی شبان» است.

همان گونه که فوکو در نیچه، تبارشناسی، تاریخ نشان می‌دهد، نیچه از جستجوی «خاستگاه یزدانشناسیک» برای اخلاق و زهد مسیحی فاصله می‌گیرد. نیچه کشف این نگاه تبارشناسانه را با شور و شادی فریاد می‌زند:

«خوشا چه بهنگام آموختم که پیشداوری یزدانشناسیک را از پیشداوری اخلاقی جدا کنم و در پس پشت جهان، از بی خاستگاه شر نگردم... آدمی در چه اوضاعی این حکم‌های ارزشی خیر و شر را بنیاد کرده است؟ و این ارزش‌ها را چه ارزشی است؟... آیا نشانه بیچارگی‌اند و بی‌نویایی و تهنگنی زندگی یا به عکس، نمایاننده سرشاری و نیرو و خواست زندگی و دلیری‌اند و بی‌چون و چرایی و آینده داری زندگی؟»^۱

بنابراین، پرسش نیچه‌ای آن است که «این باید‌ها و نبایدها یا نیکی و بدی محصول کدامین سبک زیستن هستند؟». هر نحوی از زندگی، ارزش‌های ویژه خویش را طلب می‌کند: بیماران به چیزهایی دست می‌یازند که زندگی بیمارگون‌شان را توجیه نماید و در مقابل، آنکه تنی نیرومند و زندگی‌ای سرشار و گرانبار دارد همواره از ارزش‌های زندگی پهلوانی و مبارزه‌جویانه حمایت می‌کند. پس سطوح مختلف زندگی‌ها و اقسام مرآورده‌ها و معاشرت‌ها، جایگاه‌های اجتماعی و مرتبه‌های سیاسی و بسیاری شرایط انضمامی دیگر هستند که رتبه‌بندی ارزش‌ها را تعیین می‌نمایند.

حال که سرنوشت تمامی ارزش‌ها برآمده از نحوه زیستن‌ها، عادات، امیال و یا حتی ویژگی‌های فیزیولوژیک است، آنگاه زایش زهد راهبانه مسیحی را در چه سبکی از زیستن بایست جستجو کرد؟ نیچه پاسخی سراسر است و گزنده می‌دهد: ارزش‌های مسیحی، زاده یک زندگی بیمارگونی است که ناتوان از آفرینش ارزش‌های خویشتن به نحو ایجابی است. نیچه آن را «اخلاق بندگان» می‌نامد؛ «بندگی» بدان معنا است که همواره ارزش‌هایش بسته به

جایی یا شخصی دیگر است و خود از خلق و زایش ناتوان است. بنده، همواره وابسته و نیازمند و در زنجیر است. او تنها به نیرو و اوامر ارباب حرکت می‌کند و دست به عمل می‌زند. کنترل و مدیریت رفتارهایش از بیرون تعیین می‌شود و به نحو خودانگیخته و خودبسندۀ هیچ تصمیمی نمی‌گیرد. چنین کسانی نمی‌توانند از اخلاق جنگاوران و سلحشوران پشتیبانی و حمایت کنند، زیرا آنجا که پای مبارزه و جنگ در میان باشد، آنان پیشاپیش قافیه را باخته‌اند؛ بندگان و بردگان را هیچ شباهت و خویشاوندی‌ای با آشیل و هکتور و آگاممنون نیست و تاب و طاقت آن را ندارند که همچون آنان بزنند و همچون آنان بمیرند! پهلوانان نستوه و استوار می‌میرند، بی آنکه لحظه‌ای از حیات، تن به انفعال و رکود و رخوت بدهند. این خصایص از زندگی و مرگ‌شان به دور است؛ ویژگی‌ها و منشی که بندگی را بر ساخته و قوام بخشیده است!

اگر اخلاق یونانیان، اخلاق مردان آزاد بود، مسیحیت را به زبان نیچه می‌توان «اخلاق زنانه» نامید. «زنانه‌گی» به معنای چیست؟ به معنای انفعال، رکود و بی‌عملی و بی‌ارادگی! باستانیان با چنین جهانی بیگانه بودند و هرگز نمی‌توانستند فضیلت و نیکی را بدان منتسب سازند. از قضا زنان و بردگان که به چنین صفاتی متصف بودند، از دایرة اخلاق بیرون نهاده شده بودند؛ زنان کسانی بودند که می‌توانستند تنها دنباله‌روی مردان خود باشند و به آنچه مرد برایش مقدر کرده تن دهد. از این رو، مسؤلیت اخلاقی زنان بر عهده شوهرانشان بود؛ زن اگر خطایی می‌کرد، نشانه نقصان فضیلت شوهر بود و مرد توبیخ می‌شد:

«وقتی رفتار همسر، به عوض اینکه مفید به حال شوهر باشد، تنها به او زیان برساند، چه کسی باید مقصر دانسته شود؟ شوهر. "وقتی گوسفند بد رفتاری می‌کند، ما معمولاً چوپان را مقصر می‌دانیم و وقتی اسب بد رفتاری می‌کند، ما معمولاً تربیت کننده اسب را مقصر می‌دانیم."»^۱

در واقع، اخلاق یونانیان از دل رابطه متقارن و دو سویه میان مردان آزاد شکل گرفته بود و کاملاً قلمروی زنانه را مسکوت و خاموش نهاده بود؛ اما در مسیحیت قضیه بازگشته است: اخلاق آنجاست که گوسفندان در سویه انفعالی این دوقطبی مشمول ممنوعیت و فضیلت اخلاقی‌اند: چوپان فرمان می‌دهد و گوسفند راه فضیلت‌مندی‌اش گوش سپاری به این دستور یا قانون کلی است. بنابراین در دوقطبی «شبان-گوسفند»، این مسؤلیت اخلاقی بر دوش

Aref Danyali

عنصر ضعیف‌تر و ناتوان‌تر است؛ آنجا که اخلاق ممنوعیت می‌تواند ظاهر شود. به همین دلیل است که نهاد شبانی مسیحی آن چیزی را که روزگاری بیرون از قلمروی قانون بود (اخلاق)، در قانونی سفت و سخت محصور کرد و در هم پیچید و در چنین حالتی یگانه شکل اخلاقی زیستن، زیستن مطابق قانون است؛ وجود شبان در چنین وضعیتی ضرورت می‌یابد: شبان، قانون‌گذار است و گوسفندان مقیدان و مکلفان به آن! اخلاق بندگان درون چنین رابطه‌ای متولد می‌شود: ضعفا با تسلیم شدن به قانون، سپهر اخلاق را می‌سازند.

نیچه زهد راهبانه یا همان اخلاق بندگان مسیحی را نشأت گرفته از «کینه و نفرت» از اخلاق مهبان‌سالارانه می‌داند. اما کم‌زوران از چه چیزی کینه و نفرت دارند؟ از هر آنچه زورمند، توانا و خلاق است؛ در حقیقت زاهد مسیحی، از طریق انتقام‌گیری و خشم‌پراکنی، آرمان‌ها را بر زمین برپا می‌کند. پارادوکس مسیحیت در همین جا سرباز می‌کند: جایی که از قلب کین‌توز، محبتی تازه و بکر می‌روید و جوانه می‌زند:

«قیام بردگان، آنگاه آغاز می‌شود که کینه توزی^۱ خود آفریننده می‌شود و ارزش زا؛ کینه توزی وجودهایی که [امکان] واکنش راستین، واکنش عملی، از ایشان دریغ شده است و تنها از راه یک انتقام خیالی آسیبی را که خورده‌اند، جبران توانند کرد. هر اخلاق والاتبارانه از دل آری گویی پیروزمندانه به خویش برمی‌روید؛ اما اخلاق بردگان، نخست به آنچه "بیرونی" است، به آنچه "دیگر"، به آنچه "جز-او" است نه می‌گوید. و این همانا کنش آفرینندگی اوست. این واگرداندن نگاه ارزش‌گذارانه، این نیاز به چشم دوختن به بیرون به جای گرداندن آن به خویش، زاده همان کینه توزی است. اخلاق بردگان برای رویش همیشه نخست نیاز به جهان بیرونی دشمنانه دارد. به زبان فیزیولوژیک، برای آنکه کنشی داشته باشد، به یک انگیختار بیرونی نیازمند است - زیرا کنش آن از بنیاد واکنش است. اما ماجرا در مورد شیوه ارزش‌گذارانه والاتبارانه باژگونه این است. او خود به خود در کار است و در رویش؛ و ضد خویش را تنها از آن رو می‌جوید که به خود شکرگزارانه‌تر و پیروزمندانه‌تر آری گوید؛ برداشت‌های منفی "پست" و "همگانی" و "بد" نزد او، نسبت به برداشت‌های مثبت‌اش، جز تصویرهای مخالف پریده رنگی نیستند که سپس زاده می‌شوند.»^۲

در اینجاست که تحلیل‌های درخشان نیچه به صحنه نمایش می‌آید. مفهوم «کین توزی» را می‌توان در «جهت‌گیری چشم‌ها» ردیابی کرد. نیچه می‌گوید: زاهدکینه توز «نخست دشمن

1. Ressentiment

شریر را در گمان می‌آورد، "آدم بد" را؛ و این را همچون مفهومی بنیادین تصور می‌کند تا سپس از دل آن، آن گمان پسین و رویاروی آن را بیرون کشد؛ مفهوم "آدم خوب" را؛ -خود را!- در واقع، اخلاق مسیحی پیش از هر چیز، مفهوم «دشمن» را می‌سازد و سپس با «نه» به آن، ارزش خود را می‌آفریند. بدین معنا از «رابطه با دیگری»، به ارزش‌گذاری «خود» می‌رسد. برای شخص کینه توز، نفی دیگری تنها شکل تأیید نفس و دستیابی به هویتی مشخص است. او فاقد هویتی مستقل است و در انکار دیگری خود را می‌جوید. تمامی اعمال و کنش‌های او، حتی پس از پیروزی و کسب قدرت، چیزی نیست مگر واکنشی به این «خصم» فرضی خودساخته. درمقابل، نیچه از ارزش‌گذاری انسان و الاتیبار یونانی سخن می‌گوید که از دل «رابطه خود با خود» خلق شده است؛ اخلاقی که باژگونه چشم‌های راهبانه است؛ این درست باژگونه کاری است که انسان و الاتیبار می‌کند که مفهوم اساسی "خوب" را پیشاپیش و خودبه خود از خویش برمی‌کشد و پس از آن است که برای خود گمانی از "بد" می‌آفریند! چه فرقی است میان این "بد" و الاتیبارانه و آن "شر"ی که از دیگ ناکامی برمی‌جوشد؟ آن یک فرآورده‌ای است دومین، چیزی جنبی، یک رنگ کنارین؛ و این یک، به عکس، چیزی است اصلی، چیزی آغازین، یک کردار راستین به معنایی که در اخلاق بردگان می‌فهمند. آنکه نمی‌تواند بیافریند، از هر چیزی که منبع زایش و آفرینش است، بیزار است! او جز این نفرت و کینه، چیزی در انبان ندارد. چشم چرانی سادیستی اینجا معنا دارد: دیدن امر بیگانه و انکار آن! امر دیگرگون و متفاوت، برای او خطرناک است، زیرا انسجام راکدش را نقض می‌کند. بنابراین، موجودیت و بقایش در همین نفی و نقض و طرد است! طرد کردن و پس راندن، نجاتش می‌دهد و به او یقین و اعتماد می‌بخشد. و این «دیگری» چقدر به کار این یقین می‌آید: وقتی «دیگری» ظلمت و تاریکی است، روشنایی قطب متضاد آن است؛ از این روست که زهد مسیحی همواره نیازمند یک «دشمن و مخالف» است! چقدر بدون این دشمن، فقیر و تنگ‌مایه و میان تهی است!

کین‌توزی نوعی حس خشم و انتقام نسبت به کسی یا چیزی است، اما خشم و انتقامی که بی‌واسطه و مستقیم قابل برون فکنی و تخلیه نیست، همان‌گونه که یک غلام نمی‌تواند خشم‌اش نسبت به ارباب را بروز دهد و ناچار این انرژی متراکم نفرت را درون خویش حبس می‌کند؛ این انرژی متراکم منشأ کین‌توزی است. اما این عدم تخلیه خشم و انتقام، نه ناشی از خویش‌داری یا گذشت، بلکه معلول برتری و فرادستی طرف مقابل است؛ شخص کین‌توز نه می‌تواند فراموش کند و نه می‌تواند این برتری را بپذیرد و تصدیق کند؛ از این روست که

Aref Danyali

ماکس شلر در اثر درخشان‌اش با عنوان کین توزی، منشأ حقیقی کین‌توزی را «حسد وجودی» می‌داند:

«حسد وجودی که دقیقاً معطوف است به طبع و سرشت شخص دیگر، قوی‌ترین منشأ کین‌توزی است. این حسد چنان است که گویی پیوسته در گوشمان می‌خواند: "همه چیز را می‌توانم ببخشایم، الا این را که تو چنین هستی - این که تو چنینی که هستی - این که من مثل تو نیستم - و فی الواقع این که من تو نیستم" این شکل از حسد، نفس بودن رقیب را نشانه می‌رود، زیرا این وجود را فی نفسه به صورت یک "فشار"، "ملامت" و تحقیری تحمل نشدنی احساس می‌کند»^۱

پس کین‌توزی محصول نوعی «مقایسه با دیگران» است؛ دیگرانی که قوی و نیرومند هستند و من ناتوانم که شبیه آنها شوم؛ بناگزیر کین‌توزی ارزش‌هایی باژگونه و متضاد با این «دیگران رشک انگیز» می‌آفریند؛ بدین ترتیب، هنجارهایی تولید می‌کند که به تخریب هرآنچه نیرومند و قوی و سرشار است منتهی شود.

شبان چگونه توانسته است بره‌گانش را «بیمار» سازد؟ از طریق درون فکنی «احساس گناه». نیچه می‌گوید:

"من رنج می‌برم و گناه آن باید به گردن کسی باشد" - هر گوسفند بیمار چنین می‌اندیشد. اما چوپان او، آن کشیش زاهد، به او می‌گوید: "گوسفند من، البته که گناه آن به گردن کسی است. اما آن کس خود تو ای. گناه آن بر گردن کسی جز تو نیست. گناه گردن خود توست و بس."^۲

بنابراین کشیش زاهد یا شبان، خود با القای احساس گناه او را رنجور و شرم‌آگین می‌سازد؛ این «احساس گناه» هیچ ربطی به واقعیت گناه یا گناهکار بودن شخص ندارد؛ از قضا شاید آنکه بیشتر مرتکب فعل گناه شود همچون جانیان و تبهکاران، کمتر احساس گناه با خود داشته باشد و بالعکس، به قول فروید، پارسایان و مومنان متعبد سرشار از حس گناه باشند، چرا که آن کس که ایمانش بیشتر است و از سوپراگوی سرسخت‌تری بهره می‌برد، بیشتر این حس را درونی ساخته است؛ سوپراگوی متصلب، گواهی بر شکاف عظیم میان آرمان و واقعیت است؛ میان آنچه هست و آنچه باید باشد! حس گناه محصول همین شکاف و فاصله است. اگر سوپراگو، نمایندهٔ شبان در درون ما باشد، آنگاه آنکه مطیع‌تر و مومن‌تر به آن باشد، از احساس گناه بیشتری رنج خواهد برد! ایمان یعنی تعبد و اطاعت از شبان/ سوپراگو. مگر می‌شود با شبان بود و خود را گنهکار ندانست

جز آنکه خللی در ایمان و اعتقادش باشد! آدو از دوروتئوس اهل گازا^۱ نقل می‌کند که: «هرچه فرد به خدا نزدیک‌تر باشد، خودش را گناهکارتر می‌یابد.»^۲

چگونه می‌توان از این بیماری شفا یافت؟ شفا یافتن به معنای «کاستی گرفتن نیرو» است: «بهتر شدن» از نظر من یعنی چه: یعنی «رام شده»، «ناتوان شده»، «ترسو شده»، «نازک-نارنجی شده»، «فرتوت شده»، «اخته شده». «^۳ رسیدن به نقطه صفر نیرو و تسلیم شدن به یک نیروی مطلق، غایت زهد راهبانه است؛ یک موجود گنهکار تنها در چنین حالتی رستگار خواهد شد!

بطور فشرده می‌توان گفت که زهد راهبانه بر دوقطبی «خود-دیگری» شکل می‌گیرد که شکل دقیق آن، همان دوقطبی «انسان-خدا» است! در این رابطه دوقطبی، یکی (انسان) می‌بایست به نام دیگری (خدا) نفی و نیست شود و به قربان‌گاه رود. انسان برای رستگاری و پاک شدن از گناه، بایست چنین تاوان عظیمی را بپردازد. نیچه با واکاوی واژه آلمانی «گناه»، این رابطه و نسبت را روشن می‌سازد؛ «گناه» به معنای «بدهی» است. گناهکار کسی است که به دیگری بزرگ/شبان بدهکار است. او باید به ازای هر خطا و گناهی، بخشی از وجودش را مثله کند و بعنوان کفاره بپردازد، چرا که دیگری بزرگ به او آموخته که او خود مسئول گناهانش است. اگر روزگاری، خدایان یونانی در حکم فراقنی گناهان مردمان بودند، خدایانی که برای توجیه انسان و زندگی ابداع شده بودند، خدای مسیحی با درون فکنی گناه، وجدانی معذب در فرد می‌آفریند و بدین ترتیب، اتاق شکنجه را از بیرون به درون نفس انتقال می‌دهد. نتیجه این درون فکنی قدرت، دوپارگی نفس است؛ کین‌توزی به درون خم شده و فرد از خود بیزار می‌شود. «بیزاری» را باید واکنش طبیعی بنده‌ای دانست که نمی‌تواند برتری و سیطره ارباب را درهم بشکند، لاجرم به شکل خمشی درون فکنی شده، نفس را نشانه می‌گیرد و دوپاره می‌سازد: تکه‌ای از وجودش، تکه‌ای دیگر را تخریب می‌کند.

یکی از اشکال بزرگ این باج خواهی، دوپارگی در شکل دوقطبی «حسانیت-روحانیت» است که تعبیر دیگری از تضاد «دنیا-آخرت» است و ریشه در فرهنگ مرگ‌خواهی مسیحیت دارد؛ «آرمان زاهدانه از ما "حیوانات بیمارگون" ساخته است؛ بیزاری از هر آنچه بشری است و بیشتر از هر آنچه حیوانی است و باز بیشتر از آنچه مادی است؛ این نفرت از حواس، عقل، این

1. Dorotheus of Gaza

2. Hadot 1999: 139

Aref Danyali

ترس از شادی و زیبایی، این اشتیاق به ترک تمامی جهان ظاهر، دگرگونی، شوند، مرگ، آرزو و اشتیاق به ترک اشتیاق. بیایید جرات کنیم و بفهمیم که معنای تمامی این‌ها جز خواست نیستی نیست، خواست روی‌گردانی از زندگی و شوریدن بر بنیادی ترین پیش‌انگاره‌های زندگی...». دوپارگی در جهان و تقسیم همه چیز به اهورایی-اهریمنی، به اعماق نفس نیز انتقال می‌یابد و فرد را نیز پاره پاره می‌سازد که نتیجه‌اش حس مفرط از خودبیزاری است. چنین نفسی هیچ‌گاه نمی‌تواند خودش را تأیید کند؛ او دچار بیماری است که از هرگونه عزت نفس، حرمت نفس، اعتماد به نفس یا حتی التفات به نفس، محروم‌ش ساخته است. اما کسی که به چنین بیزاری از خود رسیده است، از هرچیزی که شبیه خودش است نیز بیزار است! این انکار خود، انکار انسان و زمین و هرآن چیزی است که به او تعلق دارد؛ هر بیماری از بیمارستان خود بیزار است و دوست دارد از آنجا هر چه زودتر خلاص شود، همان گونه که زندانی از زندان گریزان است!

فوکو همچون نیچه، با پیوند زدن مفهوم زهد به کین‌توزی، غایت آن را «انکار خود» یعنی انکار زندگی و جهان معرفی می‌کند. مذهب عامل شوربختی و بیماری دانسته می‌شود که آدمی را دچار رخوت و انفعال می‌کند؛ انسان مسیحی کیست؟ کسی که نفس‌اش را کشته است. فوکو می‌گوید:

«اصل بنیادین زهد مسیحی که انکار خود است، لحظه‌ی اساسی آن چیزی است که ما را قادر می‌سازد تا به زندگی دیگر، نور، حقیقت، و رستگاری برسیم. شما نمی‌توانید رستگار شوید مگر اینکه خودتان را انکار کنید... بن مایه‌ی خود در خدا جذب می‌شود و هویت، فردیت و سوپژکتیویته‌اش در شکل خود را از طریق رابطه‌ی ممتاز و بی‌واسطه با خدا از دست می‌دهد. بنابراین، بن مایه‌ی بازگشت به خود یک پاد-بن مایه (a counter-theme) شده است...»¹

هیچ‌گاه مسیحی به «خود» نمی‌رسد، بلکه حتی در نهایت اقتدار و قدرت‌نمایی‌اش در می‌یابد که هیچ نبوده است. چشم انداز زهد مسیحی چنین است: قربانی کردن هرآنچه انسانی است در برابر هرآنچه خدایی است! چرا که در پایان راه با بدنهادترین و خطرناک‌ترین نیروها مواجه می‌شود: خودش! بزرگترین خصم راهب، خودش است! در انجیل متی آمده:

«عیسی به شاگردان خود گفت: اگر کسی خواهد متابعت من کند، باید خود را انکار کرده و صلیب خود را برداشته، از عقب من آید. زیرا هرکس بخواید جان خود را برهاند، آن را هلاک سازد؛ اما هر که جان خود را بخاطر من هلاک کند، آن را دریابد.»^۱

رابطه با خدا از جنس رابطه «قاضی و متهم» است؛ گویی تمام نیروهای زمینی - انسانی خطرناک و در مظان اتهام هستند. سعادت مسیحی، سعادتی آمرانه است، چرا که برای نخستین بار با ظهور مسیحیت بود که «فضیلت»، امکان تنبیه و مجازات یافت و نهادی مشخص، متولی اشاعه فضیلت و پاسداری از آن شد! به زبان دقیق‌تر، تقوا و پارسایی نهادینه شد! غرض از برپایی حکومت شبانی همین «نهادینه‌سازی فضیلت» است. در اینجا رابطه یک‌سویه و نامتقارن کاملاً مشهود است: یکسو بنده همچون متهم ایستاده است که همواره باید پاسخگوی اعمالش باشد و به خاطر خطاهایش مدام توبیخ و تنبیه شود و از سوی دیگر، خدایی که همواره قضاوت و داوری می‌کند، بدون آنکه لحظه‌ای توسط بنده، مورد قضاوت و نظارت قرار گیرد. یک‌سو، نفی و انکارشدگی است و سوی دیگر، تایید و اثبات و قاهریت! مومن مسیحی تا آنجایی می‌تواند رستگار شود که نقش محکوم و متهم را همواره با خویشتن حمل کند و از طریق پذیرش نقش گناهکار/بدهکار، شایسته آموزش و بخشایش و رستگاری شود.

اما آیا آن‌گونه که نیچه روایت می‌کند، دین به صورت عام و مسیحیت بنحو خاص صرفاً منجر به تولید سروده‌هایی مطیع، انفعالی و از خودبیزار می‌شود و نابرابری اجتماعی را از طریق سیستم شبان‌کارگی تشدید و تثبیت می‌کند؟ آیا مسیحیت نمی‌تواند چهره‌ای انقلابی و مساوات‌خواه به خود بگیرد؟ روایت نیچه می‌تواند از دید بسیاری روایتی یک‌سویه و خصمانه نسبت به مسیحیت باشد. خطای نیچه در «نخبه‌گرایی افراطی» اش است؛ نشان دادن این نکته چندان کار دشواری نیست. نیچه حتی آنجا که از یونان باستان سخن می‌گوید، تحت استیلای این نخبه‌گرایی متعفن است؛ برای او هرآنچه به اشراف یونانی که در جهان اسطوره‌ای هومر تصویر شده منتسب است را نیک و باشکوه می‌داند و در مقابل حتی سقراط را به دلیل پیوند با مردم کوچه و بازار یک عوام‌گرایی سطحی معرفی می‌کند و همچنین از نگاه مردم خواهانه رواقی نیز اعلام برائت و بیزاری می‌کند و از درک سوبیه انقلابی و دگرگون ساز نگرش سقراطی - رواقی عاجز و ناتوان است! همین نگاه کج و معوج را می‌توان نسبت به

Aref Danyali

مسیحیت هم مشاهده کرد. مسیح، شخصی است که با توده‌های فرودست، گرسنگان، بیماران، تهیدستان و یتیمان هم‌نشین است و همواره مهربانی و تیمارداری از آنها را توصیه می‌کند. کارگردان بزرگی همچون پازولینی در فیلم «انجیل به روایت متی»، این خصیصه انقلابی و سوسیالیستی مسیح را به نمایش می‌نهد. فوکو نمی‌تواند در این نخبه‌گرایی نیچه‌ای سهیم باشد؛ ستایش فوکو از رواقیون و نقد اشراف منشی یونانیان کلاسیک را می‌توان شاهدی بر این مدعا آورد.

بزرگترین نقد نیچه بر مسیحیت آن است که هنجارهایی که مسیح توصیه می‌کند، محصول نوعی کین‌توزی به هرآن چیزی است که قوی و نیرومند و توان‌خواه است و در عوض، ستایش از سوژه‌های مؤمن و متعددی است که با درون‌فکنی احساس تقصیر، ضعف و کم‌توانی، به نوعی بی‌اراده‌گی در برابر شبان می‌رسند و خود را نیازمند مراقبت و نظارت او احساس می‌کنند و بدون کمک او نمی‌توانند این زندگی را تاب آورند. پس مسیحیت نخست جهانی از بیماران می‌سازد و سپس شبانی بر آنها می‌گمارد. از همین روست که مسیح، همچون یار و غمخوار بیماران و ناتوانان ظاهر می‌گردد. در یک جمله می‌توان نقد نیچه را خلاصه کرد؛ مسیح تنها در میان بیماران و کسانی که دچار حس تهوع نسبت به زندگی هستند، چرا که تنها توده‌های نگون بخت هستند که با طیب خاطر پذیرای یک بردگی/اختیاری و خواست حکومت شدن، هستند.

نقد به نیچه و فوکو در روایت اخلاق مسیحی

در این بخش، نگارنده می‌کوشد روایت یک‌سویه و بدبینانه و نیهیلیستی فوکو/نیچه از مسیحیت را به نقد کشد؛ برخی از انتقادات به شرح ذیل است:

۱. آیا به راستی نفرت نیچه از مسیح را نمی‌توان ناشی از نخبه‌گرایی متعفن نیچه‌ای دانست؟ آیا هم‌نشینی مسیح با بیچارگان و نگون بختان، نوعی ستایش از بیچارگی و نگون بختی و ناتوانی است؟ آیا در همدردی مسیحی نوعی بیزاری از زندگی و کین‌توزی نسبت به نیرومندان وجود دارد؟ ماکس شلر پاسخی در خور به نیچه می‌دهد: اگر مسیح با بیماران و فقرا هم‌نشین است نه بخاطر ستایش از ارزش‌هایی منفی همچون بیماری و فقر و ناتوانی است، بلکه برعکس، او حتی در سویه‌های متعفن زندگی، ارزش‌های مثبتی را جستجو می‌کند که در پس این همه تعفن، پنهان و پوشیده مانده است؛ او به این نیکی‌های خاموش و خفته عشق می‌ورزد. ماکس شلر مثالی از زندگی قدیس فرانچسکو می‌آورد:

عارف دانیالی

«وقتی فرانچسکوی آسیزی بر زخم‌های چرکین بوسه می‌زند و حتی حشراتی را که نیش‌اش می‌زند، نمی‌کشد، بلکه میهمان نوازانه بدن خود را همچون خانه‌ای در اختیارشان می‌گذارد، ممکن است این اعمال (اگر از بیرون دیده شوند) نشانه‌هایی از غرایز منحرف شده و ارزش‌های انحرافی به نظر آیند. اما این برداشت در اینجا مصداق ندارد... این نگرش سراپا متفاوت است از نگرش رئالیسم مدرن در هنر و ادبیات روزگار ما، همان نمایش نکبت‌های اجتماعی، توصیف مردمان فقیر، و لذت بردن از امور بیمارگون و چندان آور- نمونه بارز پدیده کین توزی. این افراد در هر موجود زنده‌ای چیزی کثیف و حشره‌گون می‌دیدند، حال آن که فرانچسکو حتا در حشرات موذی هم تقدس "زندگی" را می‌بیند.»^۱

بنابراین، همان‌گونه که ماکس شلر به زیبایی بیان کرد، اخلاق مسیحی هرگز نمی‌تواند معلول «فقر زندگی» و سوژه‌های بیمار و علیل و کم نیرو باشد که قدرت خویش را در انکار زندگی باز می‌یابند؛ برعکس، مسیح حتی در تاریک‌ترین نقطه‌های زندگی، در پس رنج و بیماری و فقر، در پس چشم‌های تهی و اضطراب‌دستان لاغر و خالی، همچنان می‌خواست شکوه زندگی را تصدیق نماید؛ حتی در ظلمانی‌ترین شب‌ها نیز نوری به بیرون نقب می‌زند و زندگی در آنجا جریان می‌یابد. چرا که خداوند وقتی سوسن صحرا را به حال خود وانمی‌نهد، چگونه می‌تواند آدمیان را در ظلماتی مطلق به حال خود رها سازد؟! در سلوک مسیح، برخلاف نگاه نیچه/ فوکو، هیچ گونه بی‌اعتنایی به زندگی وجود ندارد و هرگز نمی‌توان آن‌گونه که فوکو در *نیچه، تبارشناسی، تاریخ* می‌نویسد، زهد راهبانه را نوعی فقر و خستگی دانست که لباس ارزش و والایی به تن کرده است!^۲

روایت نیچه‌ای-فوکویی از مسیحیت، با قرائت کی یرکگور از آن در تضاد است؛ کی یرکگور هرگز در آموزه‌های مسیح چیزی همچون «انکار زندگی» نمی‌یافت. کی یرکگور در *ترس و لرز* می‌نویسد:

«ابراهیم دقیقاً برای همین زندگی ایمان داشت، او ایمان داشت که در سرزمین خویش بزرگ می‌شود، در میان قومش تکریم می‌شود، در نسل خویش آمرزیده می‌شود، تا ابد در اسحاق به یاد آورده می‌شود، در اسحاق که عزیزترین چیز زندگی او بود...»^۳

او می‌دانست همه اینها را به سبب ایمانش به دست خواهد آورد:

۱. شلر ۱۳۸۸: ۹۱

2. Foucault 1998: 377

۳. کی یرکگور ۱۳۷۸: ۴۶

Aref Danyali

«با ایمان من از هیچ چیز دست نمی‌کشم، برعکس، همه چیز را به دست می‌آورم، درست به همان معنا که می‌گویند آن کس که به اندازه دانه خردلی ایمان دارد می‌تواند کوه‌ها را جابجا کند.»^۱

با ایمان، ابراهیم از اسحاق دست نکشید، برعکس، با ایمان او را به دست آورد! دست کم در ایمان ابراهیمی، هیچ‌گونه کین‌توزی به زندگی وجود نداشت و این خوانش کی یرکگور از مسیحیت است که هیچ نسبتی با روایت فوکویی- نیچه‌ای ندارد.

۲. نیچه همنشینی مسیح با فقرا و تهیدستان و ضعفا و خصومت او با اشراف و اقویا را هم در راستای انفعال و بیماری و ناتوانی تفسیر می‌کند و معتقد است که این همنشینی بیانگر تأیید سبک زندگی بیماران و بیچارگان است. اما این همان نقدی است که فریسیان بر مسیح وارد کردند و مسیح بدان‌ها پاسخ گفت:

«فریسیان... به شاگردان او گفتند: چرا استاد شما با باجگیران و گناهکاران غذا می‌خورد؟ عیسی چون شنید گفت: نه تندرستان بلکه مریضان احتیاج به طبیب دارند. لکن رفته، این را دریافت کنید که "رحمت می‌خواهم نه قربانی"، زیرا نیامده‌ام تا عادلان را بلکه گناهکاران را به توبه دعوت نمایم.»^۲

بنا به این آیات، کناره‌گیری مسیح از عادلان به معنای انکار آنها نبوده، بلکه بالعکس آزادگذاشتن آنها در سبک زیستن است. اما نیچه بدون التفات به این آیات، بر این باور است که مسیحیت یک دستگاه طویل اخلاقی است که با قواعد و هنجارهای آهنین‌اش می‌کوشد باعث غلبه و سلطه طرف ضعیف و کم نیرو بر طرف قدرتمند و پرنیرو شود و از آنها انتقام بستاند. از دید نیچه/فوکو، غایت چنین اخلاقی به انحطاط و زوال کشاندن نیرو و توان و آفرینش‌گری است.

۳. بی‌گمان روان‌شناسی ژرف نیچه از کین‌توزی بسیار ستایش‌انگیز است، اما بهره‌گیری از این مفهوم برای حمله به توده‌های نگون‌بخت، هیچ سویی عادلانه یا رهایی بخشی ندارد. بر فرض که توده‌ها سرشار از حس کین‌توزی و حسد وجودی باشند به سبب اینکه از وضعیت ناعادلانه خویشتن بیزارند و از وجود فاصله و شکاف و نابرابری میان زندگی خویش و زندگی اشراف و والاتباران ناراضی و خشمگین هستند؛ بر فرض که این خشم منجر به اعتراض و مقاومت و مقابله به مثل شود؛ چنین خشم یا کین‌توزی‌ای چه چیز سرزنش باری دارد؟

اساساً «تفکر و تغییر» بدون ایجاد یک نیروی خشماگین و انفجاری ممکن نیست. والاتبارانی که به آنچه هستند و آنچه انجام می‌دهند راضی و خرسند هستند و هیچ خشم و بیزاری‌ای نسبت به وضع موجود ندارند، هیچ نیازی به تفکر هم ندارند. آنها همان‌گونه که خود نیچه هم معترف است، به نحو غریزی و طبیعی زندگی می‌کنند! این والاتباران تا آنجایی با ایده‌ها و مفاهیم سرو کار دارند که همچون ابزار و تردستی بازیگوشانه برای سرگرمی و یا تولید تئوری برای پر کردن اوقات فراغت یا ساعات حرفه‌ای‌شان باشد؛ آنها تا آنجایی ایده‌پردازی می‌کنند که هیچ چیز تغییر نکند و همه چیز دست نخورده باقی بماند! آنها وفادارترین موجودات به «عینیت‌گرایی یا بی طرفی علمی» هستند که از قضا نیچه همواره نسبت به آن اعلام برائت کرده است!

در برابر نیچه می‌توان گفت، تفکر آنجایی با واقعیت اتصال پیدا می‌کند که با نوعی خشم و بیزاری و حتی کین توزی عجین شده باشد و خواهان آن باشد که ایده‌ها و درونیاتش به واقعیت صلب و سخت رسوب کرده و آن را درهم بشکنند. تنها تفکر خشماگین و کین‌توزانه است که می‌تواند حاکمان را به سبب وجود تبعیض و نابرابری دچار شرم و احساس گناه کند و به عقب‌نشینی و تجدیدنظر در خویشتن وادارد. بنابراین، خشم و کین‌توزی، لازمهٔ خلق «تفکر معطوف به تغییر» است. نخبه‌گرایی نیچه‌ای از درک سوئیۀ انقلابی آمیزش «خشم و تفکر» در اخلاق توده‌ها عاجز است؛ چیزی که از قضا نشانهٔ اصالت نگاه توده‌ها است و برخلاف اخلاق مہان‌سالاران که در یک حباب محبوس است، منش توده‌ها را در یک رابطه و مواجههٔ بی‌فاصله با واقعیت و زندگی قرار می‌دهد. همین بی‌فاصله‌گی است که تفکر را برای آنها به ابزاری برای مبارزه و پیکار تبدیل کرده است! نیچه نمی‌تواند به کشف سوئیۀ انقلابی کین‌توزی توده‌ها نائل شود!

همچنین نیچه با تقلیل اخلاق بندگان به سرشتی کین‌توزانه و حسدی وجودی، «خواست مساوات» و عدالت جویی توده‌ها را نقد و انکار می‌کند. عدالت نزد نیچه چیزی جز حسادت ناتوانان و ضعف نسبت به توانایان و نیرومندان نیست! این نگرش نخبه‌گرایانه نیچه سبب می‌شود که او «نابرابری» را همچون امری طبیعی، مثبت و منبع زایش و خلاقیت تصور کند و شکاف‌های طبقاتی و تبعیضات اجتماعی را به نحوی مشروع و مجاز بداند. حملات گزنده و پرخاشگرانهٔ نیچه به سوسیالیسم را می‌توان از این منظر روایت کرد. بنابراین، نیچه هرگز نمی‌تواند نسبت به مبارزات مردمی و مطالبات عدالت محور توده‌ها همدلی و هم نظری داشته باشد. برای نیچه هر آنچه به توده‌ها یا بقول خودش «واپسین انسان» تعلق دارد، «بوی بد»

Aref Danyali

می‌دهد! تصور نیچه بر آن است که توده‌ها هیچ گاه نمی‌فهمند! او نمی‌تواند به عابران خیابان نظر کند و مقصودشان را دریابد. نیچه چگونه می‌تواند با مسیح موافق باشد که هم‌نشین فقیران و تهیدستان و بیچارگان یا همان توده‌ها بود و رستگاری اخلاقی و معنوی را در میان آنها جستجو می‌کرد؛ نیچه هیچ‌گاه اعتقادی به نیروی رهایی بخش توده‌ها ندارد؛ او در انتظار فرانس‌انسان است! *فر/ انسان* کسی است که هیچ شباهتی با توده‌ها ندارد و در دورترین نقطه ممکن نسبت به آنها قرار دارد.

۴. فوکو در روایت بدبینانه‌اش از مسیحیت، بتمامه متأثر از نیچه است؛ اما سفر او به ایران در آستانه انقلاب، چرخشی در این نگاه فوکو ایجاد کرد؛ برای نخستین بار، «مذهب» منشی انقلابی و رادیکال یافته بود و بیش از آنکه به رستگاری عالم بالا بیندیشد، به دنبال تغییر در همین جهان و زندگی آدمیان بود؛ تغییر در نظم مسلط جهانی برای خلق خود همچون سوژه و از بین بردن نابرابری‌ها و تبعیض‌ها؛ انقلاب به مثابه رخداد سوژه. نوعی معنویت سیاسی که نه تنها سوژه و زندگی‌اش را انکار نمی‌کند، بلکه حاوی نیرویی سرشار از مقاومت و ایستادگی و شورش است و به جای سیطرهٔ بندگی، بسط آزاده‌گی است و از این که تحت انقیاد و حکومت درآید، تخطی می‌کند.

فوکو، تحت تأثیر نیچه، هر نوع «جماع» و «باهم بودنی» را در مذهب به شکلی گله‌گون و رمه‌وار فهم می‌کند. اما بعدها، با نحوی «بسیج احساسات و تجمیع عصیان‌گر» در «تشیع» مواجه شد:

«این مذهب تنها زبان ساده‌ای برای بیان آرزوهایی که الفاظ دیگری پیدا نکرده‌اند نیست، بلکه چیزی است که در گذشته هم بارها بوده است: شکلی که مبارزه سیاسی، همین که لایه‌های مردمی را بسیج کند، به خود می‌گیرد، و از هزاران ناخرسندی، نفرت، بینوایی و سرخوردگی یک نیرو پدید می‌آورد. و به این دلیل این همه را به صورت یک نیرو در می‌آورد که... یک شیوهٔ "با هم بودن" است.»^۱

این «باهم بودن» که محصول هم‌آوایی میان رنجش‌ها و ناخرسندی‌های توده‌ها است و به قول فوکو و نیچه نحوی خشم و کین‌توزی است، توجه همدلانهٔ فوکو را به خود جلب می‌کند. در واقع، فوکو متوجه می‌شود که توده‌ها به «باهم بودن» نیاز دارند و هرگز نمی‌توان نگاه تنگ نظرانه‌ای به جمع‌گرایی آنها داشت. اساساً استعارهٔ «گله» نزد فوکو و نیچه برای

تحلیل سوژه‌هایی منفعل و رام نابسنده است. این اعتقاد فوکو که «در صورت نبودن چوپان، گله تبدیل به توده‌ای متفرق و از هم پاشیده می‌شود و اساساً رمه، فارغ از چوپان هیچ هویت یا اجتماعی ندارد»، دست کم از لحاظ استعاری کاملاً خطاست؛ زیرا گوسفندان، حیوانات گله‌ای با ساختار اجتماعی بدوی خاص خود هستند: گرایش به باهم بودن، جزو سرشت گوسفندان است. چوپان به آن اندازه که از این ساختار استفاده می‌کند، در بوجود آوردن آن نقشی ندارد؛ نقش او مثلاً استفاده از عاملی چون حیوان جلودار است. بنابراین، استعاره چوپان-گله در مورد اجتماع وابسته و دربندی که هیچ حیاتی فارغ از حاکم ندارد، استعاره‌ای نابسنده و ناقص است. نمی‌توان نگرشی منفی به گرایش توده‌گرایانه آدمیان داشت.

۵. فوکو و نیچه احساسی منفی نسبت به سوژه مسیحی دارند که خود را در برابر وجود خداوند کوچک می‌شمارد. اما آیا چنین «کوچک شماری» چیزی صرفاً منفی و نکوهیده است؟ اتین ژیلسون چنین تصویری ندارد، بالعکس آن را نشانه یک فضیلت اعظم یعنی «تواضع» می‌داند که شاخصه اخلاق مسیحی است؛

«مسیحیان به فضائی، مثلاً از قبیل تواضع، راه یافتند که به آسانی در صورت اسامی فضائل یونانی محلی برای ذکر آن نمی‌توان یافت و این بدان سبب بود که قدمای یونان علم اخلاق را بر اساس مقتضیات حیات مدنی بشر تأسیس کردند و غایت قصوای آن علم را همین حیات شمردند. و حال آنکه اخلاق مسیحی با توجه به مقتضیات مدینه‌ای تدوین شد که موجودات عاقل را با آفریدگار خود ارتباط می‌بخشید یعنی در مقامی عالی‌تر از جامعه‌ای که آدمیان در آن با یکدیگر ائتلاف می‌پذیرند جای داشت. آنچه برای یونانیان هیچ نبود مبنای ضرورت حیات مسیحی شد و آن پی بردن به تعالی شأن خدا و تبعیت مطلقه مخلوقات از او بود و معنی حقیقی تواضع جز این نیست.»^۱

۶. برخلاف تصور نیچه و فوکو، هر خوانشی از مسیحیت بر این باور نیست که رابطه مسیحی با خدا، از جنس رابطه «قاضی- متهم» است؛ برعکس، بسیاری از مسیحیان، آن را از نوع رابطه «عاشق- معشوق» می‌دانند و «انکار خود» را برخاسته از عشق می‌دانند. به قول آدو: «انکار اراده خویشتن، وفاداری به عشق الهی است.»^۲

همان‌گونه که به قول کی یرکگور، اگر ابراهیم، اسحاق/اسماعیل را قربانی کرد، از آن رو نبود که از فرزندش بیزار بود، بل به سبب عشق و وفاداری به خدا بود که عزیزترین چیز

Aref Danyali

زندگی‌اش را می‌خواست فدا کند. بنابراین، وفاداری به خداوند صرفاً از روی ترس نیست. کی یرکگور این ایده «از دست دادن خود» را در داستان ابراهیم ترسیم می‌کند؛ آنجا که به نام عشق به خداوند، عشق به زن و فرزند و دوست و همسایه باطل و منسوخ می‌شود؛

«می‌دانیم که در انجیل لوقا (۲۶: ۱۴) عقیده چشم‌گیری دربارهٔ تکلیف مطلق در برابر خدا پیدا می‌کنیم: اگر کسی به سوی من آید و از پدرش، مادرش، زنش، فرزندان، برادرانش، خواهرانش و حتی از زندگی خودش نفرت نداشته باشد مرید من تواند بود.»^۱

اما این سخنان کی یرکگور برخلاف نظر فوکو هرگز بیانگر این نیست که باید دائماً از خود گریخت و به یک نیروی برتر رسید و یا اینکه نشانهٔ حس عظیم از خود بی‌زاری، حس سرشار گناه باشد. اگرچه کی یرکگور، دائماً این مساله را مطرح می‌کند که: چگونه می‌توان خدا را تصاحب کرد، بدون اینکه رگینه را قربانی کرد؟، اما بایست توجه داشت که نزد او، «قتل» کاملاً متفاوت از «قربانی کردن» است: اگر در قتل و کشتن، چیزی جز مرگ و خشونت و از دست دادن وجود ندارد، در قربانی، تنها حیات و بزرگی و عشق است، زیرا ابراهیم با قربانی کردن اسحاق، نه تنها او را از دست نداد، بلکه یگانه راه به چنگ آوردن بزرگترین عشق دنیوی‌اش (اسحاق) بود! برای به چنگ آوردن زندگی، باید از آن فرا رفت. بمیرید تا حیات جاودان یابید. بقول کی یرکگور در ترس و لرز: «ابراهیم از همه بزرگ‌تر بود، بزرگ به دلیل قدرتش که قدرت آن بی‌قدرتی است... بزرگ به دلیل عشقش که نفرت از خویش است.»^۲ بنابراین، ابراهیم بزرگی و شوکت می‌یابد، وقتی در برابر خدا/ معشوق به زانو می‌افتد. مگر نه اینکه تمامی هستی و زندگی عاشق همان معشوق است؟ کی یرکگور در ایمان به خدا، ایمان به زندگی را می‌یابد:

«ابراهیم ایمان داشت و برای همین زندگی ایمان داشت. آری اگر ایمان او تنها برای زندگی آخروی بود بی‌گمان همه چیز را به دور می‌افکند تا از این جهان که بدان تعلق داشت بیرون بشتابد.»^۳

۷. فوکو با طرح مفاهیمی همچون «انقیاد به کشیش» و «اعتراف در برابر نهاد کلیسا»، می‌کوشد حاکمیت شبان‌کاری را که منتهی به ایجاد حس گناه و بی‌زاری سوژه از خویش‌تن می‌شود را به نقد کشد. اما آیا حضور دائمی کشیش، صرفاً به معنای تشدید احساس گناه و

۲. همان: ۴۲

۱. کیرکگور ۱۳۷۸: ۹۹

۳. همان: ۴۵-۴۶

بیزاری از خود است و یا اینکه می‌تواند فرآیندی متفاوت طی شود؟ آیا رجوع مکرر مؤمن مسیحی به کشیش و اعتراف نزد او نمی‌تواند لحظاتی او را از رنج گناه نجات دهد و آسودگی و آسایش‌اش بخشد؟ ماکس وبر در کتاب *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، در قرائتی از کالوینیسیم به این نگاه نزدیک می‌شود؛ آنجایی که به «*توکل انحصاری به خداوند*» در آموزه‌های کالون اشارت می‌کند؛ وبر می‌نویسد:

«این توکل به عنوان مثال - به ویژه در متون پیوریتانی انگلیسی - با هشدارهایی مکرر علیه هرگونه اعتماد به یاری و دوستی انسان‌ها برجسته می‌شود. حتی باکستر مهربان هم عدم اعتماد عمیق حتی به نزدیک‌ترین دوستان را توصیه می‌کند و بیلی صراحتاً سفارش می‌کند که به هیچ کس اعتماد نکنید و چیزی را با کسی مصلحت می‌نمایید. فقط خدا باید محرم اسرار شما باشد. این رویکرد نسبت به زندگی... با ناپدید شدن آرام نهاد اعتراف خصوصی به گناه... در تمام مناطقی که کالوینیسیم در آنها به رشد کامل رسیده بود نیز ارتباط داشت. این رویداد [ناپدید شدن نهاد اعتراف] از اهمیت بسزایی برخوردار بود. اولاً نشانه نوع تأثیری بود که این مذهب اعمال می‌کرد. علاوه بر آن، یک انگیزه روانشناختی برای تکامل رویکرد اخلاقی کالوینیست‌ها به شمار می‌آمد؛ "وسیله‌رهای متناوب از احساس گناه" از میان برداشته شد.»

همان‌گونه که از کلمات وبر برداشت می‌شود، برخلاف نگاه فوکو، برگزاری آیین اعتراف و توبه‌گذاری نزد کشیش، لزوماً منتهی به تشدید احساس گناه و در نتیجه حاکمیت بیشتر نهاد شبانی نمی‌شود، بالعکس اعتراف‌های مکرر، وسیله‌های رهایی از سیطره شبان هم می‌توانند باشند؛ مومن وقتی برای لحظاتی رستگاری و آمرزش‌اش را از کشیش خریداری می‌کرد، می‌توانست اوقاتی از زندگی‌اش را با خیالی آسوده به خود (و نه به شبان) مشغول شود! اما کالوینیسیم با حذف وساطت کشیش، پاسخ به این پرسش را برای همیشه مسکوت گذاشت که؛ آیا من از جمله برگزیدگان یا آمرزیده شدگان هستم؟ کالوینیسیم با گرفتن ابزار آمرزش از دست کشیش و با پرتاب نشانه رستگاری به وضعیتی مبهم و نامشخص، نه تنها زندگی فرد را از چنگ شبان نجات نداد، بالعکس به شکلی کاملاً درونی‌تر، کل تجارب فردی را در هراس و اضطراب از او و امید به کشف نشانه‌ای گنگ از نجات، محبوس ساخت؛ به عنوان مثال، هر «کاری» که او بدان مشغول بود، نه یک اشتغال شخصی و خودانگیزخته، بلکه همچون «تکلیفی در برابر دیگری بزرگ» تعبیر می‌شد. بدین ترتیب، زنجیری عمیق‌تر از نهاد اعتراف

Aref Danyali

کاتولیکی بر گردن مسیحی انداخته شد و احساس گناه را به تجربه‌ای دائمی و مستمر در زندگی تبدیل کرد و او را هر چه بیشتر به «دیگری بزرگ» وابسته و نیازمند ساخت.

در واقع، این آموزه کالون راهی برای عبور از «وابستگی "ناپیوسته" کاتولیسیسم» به نوعی «وابستگی پیوسته و دائمی» بود. «توبه هرروزه» لوتری را باید از همین منظر فهمید، به گونه‌ای که گویی زندگی چیزی جز «تکرار دائمی بر صلیب رفتن مسیح» نیست؛ بقول وبر، از دید یک کالونیست، «هر مسیحی باید مادام‌العمر یک راهب باشد.»^۱ این سبک زیستن راهبانه با این کلمات ترویج می‌شد که همه چیز باید در خدمت افزایش عظمت خدا باشد؛ گویی در غیاب کشیش، کل زندگی می‌بایست بار سنگین آموزش را بر دوش کشد! بنا به تحلیل وبر، حضور کشیش / شبان، می‌تواند حامل درجه‌ای از رهایی و خلاصی فردیت از چنگال تمامیت‌خواهانه سیستم شبان کارگی باشد. افشاسازی و به روشنا آوردن گناه تحت رویه اعتراف، لزوماً به انقیاد بیشتر منجر نخواهد شد! همان‌گونه که کالونیسم با پرتاب آموزش به یک قلمروی مبهم و تاریک و با «انحصارزدایی» از آیین اعتراف و شخصی‌سازی تجارب دینی، نوعی از «فردگرایی» را شکل بخشید که از بنیاد فاشیستی بود و در یک تمامیت فراگیر مضمحل شده بود. یک کاتولیک بیش از یک کالونیست، امکان کنش‌های آزادانه و خلاقانه و شخصی را داشت، علی‌رغم اینکه «نهادینه‌سازی تجربه» در کاتولیسیسم به مراتب شدیدتر بود. اگر بخواهیم دقیق‌تر سخن بگوییم، می‌توان اشاره کرد که لوتر و کالون امکان سیطره شبان کارگی را در روزگار مدرن به شکل غیرنهادین و قلمروزدایی شده، فراهم آوردند.

۸. نکته نهایی که می‌توان بدان اشاره کرد آن است که نیچه در تبارشناسی/اخلاق، فروید در ناخوشایندی‌های فرهنگ و نیز فوکو در آثار متأخرش در نقد مسیحیت بر اصلی واحد اتفاق نظر دارند؛ «احساس گناه سوبه‌ای ویرانگر دارد و آدمی را بیمار ساخته است.» از این رو در آثارشان، مخاطبان را دعوت می‌کنند که از درونی‌سازی هرگونه احساس گناهی پرهیز کنند. نگارنده راهی معکوس را پیشنهاد می‌کند: مصیبت بشر معاصر آن است که از احساس گناه تهی شده است و باید آن را جایگزین «احساس غم» کند؛ اگر به قول نیچه احساس گناه چیزی از جنس «حس بدهکاری» است، آنگاه در مواجهه با رنج‌ها و مصایب اجتماعی واکنش حقیقی، تعمیق حس گناه و تقصیر است و نه تألم و غم؛ آدمی در مواجهه با فقر، گرسنگی،

ستم، نابرابری، تنهایی و یأس توده‌ها، ناگزیر باید با این پرسش رودررو شود: «من چه سهمی در این فقر، گرسنگی، ستم، نابرابری، تنهایی و یاس آدم‌ها داشته‌ام؟» اگر روراست و اخلاقی باشد پاسخ چنین است: «من در همه این رنج‌ها و دردها و مصایب بدون تقصیر نبوده‌ام و سهمی داشته‌ام. من نمی‌توانم همچون انسانی بی‌طرف تنها دچار احساس غم شوم. این غم از قضا اوج خودشیفتگی است. من مقصرم و نمی‌توانم از زیر بار پذیرش احساس گناه نسبت به توده‌های مصیبت زده‌شانه خالی کنم. من نمی‌توانم همچون اشراف و نجبای یونانی برای خودم زندگی کنم!». بشر امروز به موجودی غیراخلاقی، خودشیفته و خطرناک بدل شده است، چون دیگر هیچ احساس گناهی در خود نمی‌یابد؛ از قضا پذیرش احساس گناه، چشم دوختن در همان مغاک مدرنی است که به قول نیچه به ما چشم دوخته است. احساس گناه، یگانه شکل زیستن بر فراز مغاک است. از این رو، نگارنده کاملاً با نیچه و فروید و فوکو مخالف است؛ آنها درکی یک‌سویه از حس گناه دارند و از درک سوبه اعتراضی و شورشی این احساس عاجزند: تغییر و انقلاب آنجا اتفاق می‌افتد که «احساس گناه» باشد و نه «احساس غم».

در مورد کارکرد سیاسی احساس گناه، می‌توان از رمان *بار هستی اثر میلان کوندرا* مثالی آورد: سران حزب کمونیست چک حاضر نیستند بار گناه و مسئولیت فجایع استالینسیم را بر دوش کشند، بدان خاطر که از آن جنایات بی‌خبر بوده‌اند و همین ناآگاهی بهانه‌ای برای خلاص شدن از احساس گناه است؛ سران حزب در جشنی شامپاین سر می‌کشند بدون هیچ گونه احساس گناهی. شخصیت محوری داستان که این صحنه‌ها را می‌بیند، در مقاله‌ای به این نکته می‌پردازد که آنها باید از «اخلاق ادیبی» درس بگیرند: ادیب نیز وقتی مرتکب گناه هم‌خوابگی با مادر شد، هیچ علمی بدان نداشت، اما با این حال، وقتی از حادثه و اتفاق باخبر شد، چشمان خود را کور کرد؛ در واقع، ادیب «قهرمان احساس گناه» است و همین پذیرش گناه خویشتن به او چهره‌ای شورشی و انقلابی می‌دهد. بنابراین، لزوماً پرورش احساس گناه نشانه انقیاد و اطاعت و بندگی نیست، بلکه برعکس می‌تواند شکل عصیان و طغیان به خود بگیرد. سران حزب نیز اگر واقعاً انقلابی باشند، باید خود را مجازات کنند و خود را در جنایت استالین شریک بدانند و نه اینکه از آن طرفه بروند. احساس گناه می‌تواند حرمت نهادن به زندگی دیگران را در ما تقویت کند.^۱

۱. نک به: کوندرا ۱۳۸۷

نتیجه گیری

روایتِ فوکو و نیچه چندان به متن مقدس وفادار نیست و مبتنی بر نوعی روان‌شناسی نخبه‌گرایانه است که فردگرایی افراطی را ترویج می‌کند. غافل از اینکه اخلاق مراقبه‌گرایانهٔ شبانی نوعی امنیت روانی را تضمین می‌کند که در جهان پر آشوبِ ما حیاتی است. نقد نگارنده را می‌توان بدین گونه خلاصه کرد: اخلاق شبانی قابل تقلیل به خواستِ سلطه و اردهٔ معطوف به قدرت نیست. نمی‌توان گرایشِ شبان به توده‌ها را براساس الگویی فاشیستی تحلیل کرد، بالعکس، این تیمارداری موجب التیامِ تنهایی و پریشانی توده‌ها خواهد شد. رحم و مهربانی و مراقبت مسیح را نمی‌توان به کین تیزی و حسد وجودی فروکاست. برخلاف تصور نیچه، حتی اشرافِ یونانی نیز نیاز به مراقبت و پرستاری دارند. دستِ کم در جهان معاصر در عصر پسا ایدزی فقدان مراقبت و نگهداری از توده‌ها می‌تواند فاجعهٔ انسانی بیافریند. آدمیان ترجیح می‌دهند کمی از آزادیِ خویش را فدا کنند، اما در آرامش و ثبات زندگی کنند. حتی فروید با تمام فردگرایی افراطی‌اش بر این نکته تأکید می‌کند. مراقبتِ مسیحی می‌تواند نه تنها به انکار سوژه نینجامد، بلکه سوژه‌ای فعال و نیرومند بیافریند. ■

فهرست منابع:

- بودریار، ژان، *جامعه مصرفی*، ترجمه پیروز ایزدی، نشر ثالث، ۱۳۹۰.
- شلمر، ماکس، *کین توزی*، ترجمه صالح نجفی و جواد گنجی، نشر ثالث، ۱۳۸۸.
- ژیلسون، اتین، *روح فلسفه در قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
- فوکو، *ایرانیها چه رویایی در سر دارند؟*، حسین معصومی همدانی، نشر هرمس، ۱۳۷۷.
- _____، *نقد چیست؟*، افشین جهان‌دیده و نیکو سرخوش، نشر نی، ۱۳۸۹.
- کوندرا، میلان، *بار هستی*، ترجمه پرویز همایون پور، نشر قطره، ۱۳۸۷.
- کی یرکگور، سورن، *توس و لرز*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی، ۱۳۷۸.
- گزنفون، *خاطرات سقراطی*، محمد حسن لطفی، نشر خوارزمی، ۱۳۷۳.
- متی، در: *کتاب مقدس*، ترجمه قدیم، شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید، چاپ اُفست.
- نیچه، فریدریش، *زایش تراژدی*، ترجمه رویا منجم، نشر پرسش، ۱۳۷۷.
- _____، *تبارشناسی اخلاق*، ترجمه داریوش آشوری، نشر آگه، ۱۳۸۰.
- وبر، ماکس، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵.
- یوحنا، در: *کتاب مقدس*، ترجمه قدیم، شامل کتب عهد عتیق و عهد جدید، چاپ اُفست.

Foucault, The subject and Power, in: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, The university of Chicago press, 1983.

_____, *The Care of the Self* (The History of Sexuality, volume 3), Translated by Robert Hurley, Vintage Books, 1988a.

_____, *Technologies of the self*, Edited by Luther Martin and others, The university of Massachusetts press, 1988b.

_____, *Politics and Reason*, in: *Foucault: politics, philosophy, culture*, Translated by Alan Sheridan and others, Edited by Lawrence Kritzman, Routledge, 1990a.

_____, *The Use of Pleasure* (The History of sexuality, volume 2), Translated by Robert Hurley, Vintage Books, 1990b.

_____, *Discipline and Punish*, Translated by Alan Sheridan, vintage books, 1995.

Aref Danyali

——, *On the genealogy of ethics*: an overview of work in progress, in: *ETHICS*, Translated by Robert Hurley and Others, Edited by Paul Rabinow, The penguin press, 1997a.

——, The punitive Society, in: *ETHICS*, Translated by Robert Hurley and others, Edited by Paul Rabinow, The Penguin press, 1997b.

——, *Nietzsche, Genealogy, History*, translated by Rubert Hurley and others, in: *Aesthetics, Method, and Epistemology*, Edited by James D. Faubion, the new press, 1998.

——, *The order of things*, Translated by Alan Sheridan, Routledge classics, 2003.

——, *The Hermeneutics of Subject*, Edited by Frederic Gros, Translated by Graham Burchell, Palgrave macmilan, 2005.

Hadot, Pierre, *Philosophy as a way of Life*, Translated by Michael Chase, Edited by Arnold Davidson, Blackwell, 1999.