

میشل فوکو

# اعترافات شهوت

ترجمه نیما حیاتی مهر



اعترافات شهوت  
(اعترافات تنانگی)

میشل فوکو

ترجمه و ویرایش از نیما حیاتی مهر

طرح جلد از رانوسا عجمی

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۸۳۸۲-۱



نشر شدت  
Sheddatt.com

سرشناسه: Paul Michel Foucault میشل فوکو، ۱۹۲۶ - ۱۹۸۴ م.

عنوان و نام پدیدآور: اعترافات تنانگی/ میشل فوکو؛ برگردان نیما حیاتی مهر.

مشخصات نشر: تهران: نشر شدت، ۱۳۹۹.

مشخصات ظاهری: ۷۱۰ ص؛ ۵/۱۴×۲۱/۵ س.م.

شابک: ۲۵۰۰۰۰۰ ریال ۹۷۸-۶۰۰-۰۴-۸۳۸۲-۱

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت: عنوان اصلی: the history of sexuality: ۴: the confessions of flesh

شناسه افزوده: حیاتی مهر، نیما، ۱۳۶۴، - مترجم

**کلیه حقوق این اثر متعلق به نشر شدت می باشد**

**و هرگونه انتشار و توزیع آن به هر نحو پیگرد قانونی دارد**

جهت مشاهده و سفارش سایر کتاب‌های نشر شدت به آدرس زیر مراجعه نمایید:

Sheddat.com



**نشر شدت**  
**Sheddat.com**

پیشکش به ماکس اشتیرنر

- ۳ ..... مقدمه مترجم:
- ۱۱ ..... بخش اول: شکل‌گیری یک تجربه‌ی تازه
- ۱۲ ..... آفرینش، تولیدمثل
- ۸۸ ..... غسل تعمید دشوار
- ۱۳۶ ..... ریاضت دوم
- ۱۸۶ ..... هنر هنرها
- ۲۶۰ ..... بخش دوم: باکره بودن
- ۲۶۹ ..... بکارت و پرهیزکاری
- ۳۱۰ ..... درباره‌ی هنرهای بکارت
- ۳۶۱ ..... بکارت و شناخت خود
- ۴۳۳ ..... بخش سوم: متاهل بودن
- ۴۳۴ ..... وظایف همسران

خوبی و متعلقات ازدواج ..... ۴۹۶

شهوانی کردنِ رابطه‌ی جنسی ..... ۵۷۲

پیوست‌ها ..... ۶۳۹

پیوست ۱ ..... ۶۴۰

پیوست ۲ ..... ۶۴۲

پیوست ۳ ..... ۶۹۵

پیوست ۴ ..... ۷۰۹

مقدمه مترجم:

ترجمه‌ای که برای نام این کتاب در نظر گرفته‌ام، «اعترافاتِ تنانگی» است؛ اما چون این کتاب مدت‌هاست که به نام «اعترافاتِ شهوت» شناخته شده است، این عنوان به صورت عنوانی روبنایی استفاده شد تا مخاطبان کتاب آن را پیدا کنند.

نیاز است تا ترجیحات و انتخاب‌های شخصی‌ام را (که مسلماً تعدادی مورد تاییدِ برخی و تعدادی مورد ایرادگیریِ عده‌ای قرار خواهند گرفت) در ابتدای متن مشخص کنم. در مورد واژه‌ی *sexualité* (به انگلیسی *sexuality*): برخی آن را در رابطه با واژه‌ی *sex* و *gender* به این شکل ترجمه می‌کنند که *sex*.

جنس و gender، جنسیت ترجمه می‌شود و sexuality یا ترجمه نمی‌شود (به شکل سکسوالیته درمی‌آید) یا به شکل «میل جنسی» ترجمه می‌شود. دومی در این متن که در آن مشخصاً بارها به خود عبارت «میل جنسی» اشاره می‌شود، معادلی مناسب نیست. علاوه بر این به باور من «میل جنسی» معنایی بسته‌تر و محدودتر از sexualité دارد. در مورد انتخاب اول (سکسوالیته) بی‌میل بودم؛ چراکه هدف از ترجمه را (تا حد ممکن) برگردان همه‌ی عبارات می‌دانم و هدف این نیست که تنها عده‌ی قلیلی که آشنایی اندکی با مباحث کتاب دارند، (یا با زبان فرانسه یا انگلیسی آشنا هستند) مخاطب قرار گیرند. نگرانی مربوط به برخورد مخاطبی با کتاب است که هیچ معنایی از این واژه‌ی «سکسوالیته» که عضوی از زبان فارسی نیست نداشته باشد، و همین او را از خواندن و در نهایت کار از ورود به این مباحث ضروری بازدارد.

از این رو و بر اساس وسواس‌هایی که بسیاری زیاد از حد می‌دانند بر آن شدم که دست به واژه‌ی «جنسیت» ببرم. به نظرم جنسیت معادل مناسبی برای gender نیست و بالقوگی زیادی برای جاگیری در



مفهومی دارد که *sexualité* پوشش می‌دهد. در نگاهِ واژه‌شناسانه‌ی صرف و ساده، *sexualité* حالتِ اسمیِ ساخته از *sexe* است و جنسیت نیز مصدرِ صناعتی جنس. از نظر معنایی به نظرم دایره‌ی معنایی جنسیت می‌تواند پهن‌تر از آنی باشد که *gender* ارائه می‌دهد. نمی‌گویم که دایره‌ی معناییِ منطبق با *sexuality* دارد؛ اما به نظرم جنسیت تنها واژه‌ای است که بالتقوگیِ جانشینی برای سکسوالیته را دارا است و می‌توان معنای گنجایش احساسات جنسی، گرایش جنسی و فعالیت جنسی را در آن گنجانید.

در مورد مشکلِ همیشگیِ *morality* و *ethics* تا جای ممکن اولی را اخلاقیات و دومی را علمِ اخلاق برگردان کردم که مسلماً چندان راضی‌کننده نیست.

مورد مهمِ دیگر برگردان *la chair* (به انگلیسی *flesh*) است (به‌خصوص که در جلد چهارم در عنوانِ کتاب هم استفاده می‌شود) که نمی‌توان برای آن معادل «شهوت» را برگزید. در اینجا می‌توان به تفاوت‌های دو واژه‌ی «بدن» و «تن» توجه کرد. درحالی‌که دو واژه در نگاه اول دایره‌ی معناییِ تقریباً منطقی را نشان می‌دهند، صفت‌های

«بدنی» و «تنانه» از هم بسیار فاصله می‌گیرند. درحالی‌که «بدنی» ذهن را به چیزهایی از زخمِ انگشت تا ریزشِ مو و غیره می‌کشانند، «تنانه» صفتی است که به نظرِ من خود را بیشتر به *la chair* نزدیک می‌کند (البته مسلم است که «کالبد» و «جسم» و «گوشت» هم معادل‌هایی مناسب نیستند). پس برای اسم‌سازی از «تنانه» می‌توان به «تن» برگشت یا با پسوندی مضاعف «تنانگی» را در مقابل *la chair* ساخت. بدین ترتیب با استفاده از دو معادل، شبیه به میخ کردنِ تابلویی چموش با چهار میخ به دیوار، تنانگی را به‌عنوان معادل *la chair* پیشنهاد می‌دهم. بدین شکل به همان سبکِ معادل‌سازیِ «جنسیت»، شکافی می‌اندازیم میان دو واژه‌ی «بدن» و «تن». در هر دو مورد این به اصطلاح جابه‌جایی معنا در درجه اول چندان زیاد نیست. علاوه‌برآن، این معنا با حسی که در درونِ خودِ واژه یا مشتقاتِ آن مثل «تنانه» یا «تنانگی» وجود دارد، تا حدی همخوان است. در این تمایز «بدن» تبدیل به خودِ آن فیزیولوژیِ بدن می‌شود و «تن» مثل *la chair*، چیزی مابین «بدن-گوشت» و «بدن-شهوت» می‌ماند که البته به نظر من خودش چنین بالقوگی را در مقایسه با «بدن» دارا هست.

جملاتی در متن هستند که به‌وضوح انسان را مرد در نظر می‌گیرند. مثلاً «فرد باید با زوجه‌اش به فلان گونه رفتار کند». این جملات به‌وضوح بیانگر این موضوع هستند که در این متون اخلاقی-فلسفی، روی سخن اغلب با مردان بود و نتیجتاً انسان در بسیاری موارد، مرد فرض می‌شد. بنابراین، دلالتِ واژه‌هایی مثل «فرد» به جنسِ مرد، نه سویه‌ی فکری فوکو و نه اشتباه یا سویه‌ی فکری مترجم است، بلکه بیانگر شیوه‌ی اندیشه‌ی دوره‌ی تاریخیِ مورد‌بحث است.

در مورد واژه‌ی «زن» نیز توضیحاتی نیاز است. این واژه در زبانِ فارسی معادلِ دو واژه قرار می‌گیرد. یکی زن به شکلِ عام مثلاً در عبارتِ «زن و مرد» و دیگری زنِ متأهل مثلاً در عبارتِ «زن و شوهر» است. با اینکه هر دو زن می‌توانند به یک زن اشاره کنند، اما در این متنِ به‌خصوص می‌تواند کژتابی‌هایی ایجاد نماید. چراکه در برخی اوقات موضوع، قوانین و مواردی است که مخصوصاً به زنی که ازدواج کرده است و روابطِ میانِ او و شوهرش مربوط می‌شود و با زن به معنای کلیِ آن کاری ندارد.

درست است که در بسیاری از جملات مثل «زن و شوهر باید ...» مشخص است که از معنای زن به صورت زنِ متاهل استفاده می‌کنیم، اما در این متن به خصوص در بسیاری از کاربردها این موضوع مشخص نخواهد بود. مثلاً در جمله‌ای با این ساختار که «روابط با زن باید به فلان صورت باشد»، مشخص نیست که روابط کلی با زنان مطرح است یا رابطه‌ی مرد با همسرِ خودش موضوع بحث است. این موارد در متن بسیار هستند.

انتخاب‌های دیگر مثل «زنِ متاهل» به دلیل اینکه دو واژه به جای یک واژه بود و در مواردی ساختارِ جملات را به هم می‌ریخت کنار گذاشته شد و واژه‌ی «همسر» نیز استفاده نشد؛ چون در درجه‌ی اول ترجمه‌ی واژه‌ی اصلی موردنظر نیست و در درجه دوم خودِ واژه‌ی بدون جنسیتِ همسر، در متن به مواردِ بسیارِ دیگر استفاده شده است.

در یک چنین مشکلی که در متن به وفور پیش می‌آید مجبور به استفاده از واژه‌ای هستیم که مشخصاً به زنی اشاره کند که در رابطه‌ای زناشویی یا ازدواجی قرار داشته باشد و بدین ترتیب تنها واژه‌ای که به

ذهن می‌رسد «زوجه» است که اتفاقاً با روحیه‌ی موجود در قوانین و اخلاقیات باستان همخوانیِ مطلوبی هم دارد.

این توضیحات را بدین خاطر ندادم که مخاطب معادل‌ها را بپذیرد، بلکه هدف آن بود که دلالتِ آنان را پیش از مطالعه بدانند و شاید با آن‌ها در خواندنِ این متن بهتر کنار بیایند.

به دلیل ناآشناییِ بسیاری از فارسی‌زبانان با بسیاری از بنیان‌های مسیحیت و در برخی موارد که فوکو توضیحِ اندکی در این باره ارائه می‌دهد، توضیحاتی به صورت زیرنویس برای روشن ساختنِ مطلب ارائه دادم که در جلد‌های پیشین تاریخِ جنسیت کمتر به آن‌ها نیاز بود.

در نگارشِ متن پیشِ رو به پیروی از پیشنهاد‌های داریوش آشوری برای اصلاحِ خطِ فارسی ضمائر -م، -ت، -ش، -مان، -اتان، -شان هر جا که رسم‌الخطِ اجازه داده، به صورت مستقل نوشته شده- اند. مثال: کتاب‌ام، چشمات، سخن‌شان.

بر اساس همان پیشنهادها، صورت‌های صرفیِ زمانِ حالِ فعلِ بودن نیز که تکواژهایی مستقل هستند، تا حدِ ممکن جدا نوشته می‌شوند.

مثال: از رحم‌شان است که گریزان‌ام.

نیما حیاتی مهر – تابستان ۱۴۰۲

## بخش اول

# شکل‌گیری یک تجربه‌ی تازه

# ۱

## آفرینش، تولیدمثل

رژیمِ آفرودیزیا که با ازدواج، تولیدمثل، صلاحیت‌زدایی از لذت و پیوندِ عاطفیِ محترم و شدید میان همسران تعریف شده بود؛ ظاهراً توسط فیلسوفان و آموزگارانِ غیرمسیحی فرمول‌بندی شده بود و جامعه‌ی «ملحد» آنان، آن را اصولِ قابل‌قبولِ رفتار برای همه می‌دانستند - این البته بدین معنا نبود که همه از این اصول پیروی می‌کردند؛ برعکس از این حالت خیلی هم دور بود.

همین رژیم را می‌توان به صورتی اساساً تغییرنایافته در دکتترینِ پدرانِ سده‌ی دوم میلادی یافت. برخلاف دیدگاهِ بیشترِ تاریخ‌دانان، آن



دین‌شناسان اصول بنیادین خود را در نه در جوامع اولیه‌ی مسیحی یافتند و نه در متون رسالتی<sup>۱</sup> - به استثنای نامه‌های مشخصاً هلنی‌ماب پولس قدیس. این اصول از قلمرو الحادی به اندیشه‌ی مسیحی مهاجرت کردند. مسیحیان نیاز داشتند تا شکل‌های رفتاری‌ای را که ملحدان از قبل هم آنان را تصدیق می‌کردند و برای آنان ارزشی والا داشت، به نمایش بگذارند تا دشمنی این قلمرو الحادی را خلع سلاح کنند. این یک حقیقت است که آپولوژیست‌هایی<sup>۲</sup> مثل ژوستین<sup>۳</sup> یا آتناگوراس<sup>۴</sup> به امپراتورها اطمینان می‌دادند که مسیحیان در موارد ازدواج، تولیدمثل و آفرودیزیا، کاربست خود را بر همان اصول فیلسوفان قرار داده‌اند. آنان برای تاکید بر این شباهت، این احکام پندگونه را که کلمات و فرمول‌بندی‌شان به سرچشمه‌شان اشاره می‌کرد، با تغییراتی اندک به کار می‌بستند. ژوستین می‌گوید: «نزد ما

---

<sup>۱</sup> منظور متون تعلیمی منسوب به حواریون است - م.

<sup>۲</sup> فعالان الهیات دفاعی - شاخه‌ای از الهیات مسیحی که زمینه‌ای برای ایمان مسیحی فراهم می‌کرد - م.

<sup>۳</sup> یونیانوس یوستینوس - تاریخ‌نویس روم باستان در قرن دوم میلادی - م.

<sup>۴</sup> اتناگوراس آتی - فیلسوفی که در قرن دوم میلادی به مسیحیت گروید. - م.

این‌گونه است که اگر ازدواج کنیم، فقط برای این است که فرزند بیاوریم؛ و اگر ازدواج نکنیم، در پرهیزکاریِ کاملِ زندگی خواهیم کرد.»<sup>۱</sup>

آتناگوراس در گفتگو با مارکوس اورلیوس از ارجاعات به رواقی‌گری استفاده می‌کند: کنترلِ میل<sup>۲</sup>: «برای ما زایشِ مقیاسِ میل است»؛ انکارِ هر نوع ازدواجِ دوم: «هر کس زوجه‌ی خود را منکر شود و با دیگری ازدواج کند، زناکار است»، «هر ازدواجِ دوباره، رسماً یک زناکاری است»؛ منفی‌نگری نسبت به لذت: «ما همه‌ی چیزهای این جهان، حتی لذاتِ روح را نیز خوار می‌شماریم». آتناگوراس از این مضامین برای این استفاده نمی‌کند که صفاتی از مسیحیت را نشان دهد که از الحادگری مجزا هستند. برعکس هدف این است که نشان دهد مسیحیت لایقِ سرزنش‌های اخلاقی‌ای که به سوی‌اش روان شده، نبوده

---

<sup>۱</sup> در این جمله‌ی ژوستین، ادبیات و مفاهیمی استفاده شده است که در جلد پیشین تاریخ جنسیت - «مراقبت از خود» - درباره‌ی حضورِ روشنِ آنان در نظریاتِ رواقیون سخن رفته است و ژوستین به وضوح تلاش دارد تا بر این شباهت تاکید کند. - م.

<sup>۲</sup> در اینجا فوکو به صورت یادداشتی در میان متن نوشته: تولدِ فرزند به عنوان منطقیِ میل برای وجود داشتن.

است و زندگی آنان واقعی ساختن یک ایده‌آل اخلاقی است که حکمت ملحدان از مدت‌ها پیش تصدیق نموده است. مهم‌تر از این‌ها، او بر این حقیقت تاکید می‌کند که باور مسیحیان به زندگی ابدی و میل آنان به یکی شدن با خدا، دلیلی قوی و عمیق برای این است که حقیقتاً از این احکام در اعمال‌شان پیروی کنند - و حتی بهتر از آن، نیت‌هایشان را پاک نگاه دارند و حتی خود اندیشه‌ی اعمال محکوم‌شده را طرد سازند.

آثار کلمنت اسکندریه<sup>۱</sup> در انتهای قرن دوم میلادی، شاهدی بزرگ‌تر است بر این که رژیم آفرودیزیا در اندیشه‌ی مسیحی داخل شده است. کلمنت مسائل ازدواج، روابط جنسی، تولیدمثل و پرهیزگاری را در متون متعدد، به ویژه در کتاب «آموزگار» - فصل دهم از کتاب دوم - فراخوانی کرده است. او همچنین این کار را در فصول ۶ و ۷ از همین کتاب (گرچه به صورت سرسری) و فصل هشتم از کتاب سوم؛ در فصل سی و دوم از کتاب دوم «کشکول» و کل کتاب سوم «کشکول» انجام داده است. من در میان این متون، اولی را تحلیل

---

<sup>۱</sup> Clement of Alexandria؛ تیتوس فلاویوس کلمنت - دین‌شناس و فیلسوف مسیحی

سده‌ی دوم و سوم میلادی - م.

خواهم کرد و در صورت لزوم از متون دیگر برای شفاف‌سازی آن استفاده خواهم نمود. دلیل این کار از این قرار است: متن طولانی کتاب سوم «کشکول» اساساً به جدلی علیه مضامین مختلف عرفانی اختصاص یافته است. این متن به دو شکل توسعه می‌یابد: در شکل اول، کلمنت می‌خواهد کسانی را رد کند که نزد آنان، صلاحیت‌زدایی از جهان مادی - اینکه جهان مادی نشانگر شر است، و اینکه به قطعیت رستگاری برای منتخبان اعتقاد دارند - سبب می‌شود که اطاعت از قوانین این جهان زمانی که اجباری یا مرسوم نشده باشند، برای آنان غیر ضروری باشد. در شکل دوم، او به دنبال این بود که خود را از جریانات متعدد انکراتیستی<sup>۱</sup> فاصله دهد؛ جریاناتی که خود را کم‌وبیش نزدیک به والتینوس<sup>۲</sup> یا باسیلیدس<sup>۳</sup> می‌دانستند و می‌خواستند ازدواج و روابط جنسی را برای مومنان یا دستکم برای آنانی که می‌خواستند یک زندگی حقیقتاً قدیسانه داشته باشند، حرام کنند. این متون به وضوح برای درک الهیات کلمنت و فهم او از ماده، شر و گناه، به وسیله‌ی پرسش ازدواج

---

<sup>۱</sup> فرقه‌ای زاهدانه در مسیحیت - م.

<sup>۲</sup> الهیات‌دان مسیحی در قرن دوم - م.

<sup>۳</sup> مدرس دینی مسیحی در قرن دوم - م.

و خویشتن‌داری مهم هستند. باین‌حال، کتاب «آموزگار» هدف متفاوتی دارد: این کتاب خطاب به مسیحیان، بعد از ایمان‌آوری و انجام مراسم غسل تعمید نوشته شده است - این موضوع درست نیست که در برخی جاها گفته شده که این کتاب خطاب به ملحدانی است که هنوز در راه رسیدن به کلیسا هستند. او در این کتاب به این مسیحیان تازه، اصولی دقیق و ملموس برای زندگی روزمره ارائه می‌دهد. این متنی است که اهدافش با همان توصیه‌های رفتاری‌ای که فیلسوفان هلنی ممکن بود ارائه دهند، قابل مقایسه است و نتیجتاً مقایسه‌ی آنها ارزشمند خواهد بود.

بدون شک این احکام زندگی شامل همه‌ی الزامات مسیحیان نمی‌شوند و آنان را به انتهای راه نخواهد رساند. همان‌طور که کلمنت پیش از کتاب «آموزگار»، در کتاب «نصایح» هدف‌اش این بود که روح را برای انتخاب مسیر درست نصیحت کند؛ بعد از کتاب «آموزگار» نیز نیاز دارد تا آغازگر حقایقی والاتر برای پیروان باشد. پس کتاب «نصایح»، کتاب تمرین و پیشرفت است - راهنمایی برای عروج به سوی خدا است که دستورالعمل‌هایی بعدی برای تکمیل آن باید ارائه

شوند. اما این نقشِ بینابینیِ هنرِ زندگی در سلوکِ مسیحی، نسبی پنداشتنِ آن را تضمین نمی‌کند: این هنرِ زندگی، اگر از بیانِ کردنِ همه‌ی مسائل بسیار فاصله بگیرد، آنچه می‌گوید هیچ‌وقت نامعتبر نخواهد شد. یک زندگیِ ایده‌آل‌تر که توسطِ مربیِ اخلاقِ متفاوتی آموزش داده می‌شود، حقایقی بیشتر بر ملا خواهد کرد؛ اما از قوانینِ اخلاقیِ متفاوتی تبعیت نمی‌کند. به بیانِ دقیق‌تر، احکامی که کتاب «آموزگار» درباره‌ی ازدواج، روابطِ جنسی و لذت ارائه می‌دهد، یک مرحله‌ی بینابینیِ مناسب برای یک زندگیِ عادی را تشکیل نمی‌دهند و می‌توانند در یک مرحله‌ی سخت‌تر و پاک‌تر که مناسب یک عارفِ حقیقی است نیز مورد تبعیت قرار بگیرند. این عارفِ حقیقی می‌تواند ببیند که یک «محصل» ساده، تواناییِ چه کارهایی را ندارد و الزامی ندارد تا مقرراتی متفاوت در مسائلِ زندگیِ روزمره اعمال کند.

این را می‌توان در کتاب «کشکول» هم دید. کلمنت در آنجا در موضوع ازدواج احکامی متفاوت از کتاب «آموزگار» برای «عارفِ حقیقی» ارائه نمی‌دهد. او مطلقاً از اینکه ازدواج را محکوم کند - از اینکه همچون عده‌ای در آن فساد ببیند یا حتی آن را مانعی دشوار در

برابر یک زندگی مذهبی اصیل ببیند - سر باز می‌زند؛ اما از آن یک الزام نیز نمی‌سازد: او هر دو مسیر را باز می‌گذارد و این موضوع را تشخیص می‌دهد که هم ازدواج و هم مجرد مسئولیت‌ها و الزاماتِ خودشان را دارند. او در مسیر تاملات و مباحثه به نوبت یک بار به شایستگی بزرگ‌تر آنانی که مسئولیت داشتنِ زوجه و فرزندان را می‌پذیرند تاکید می‌کند و بار دیگر به ارزش یک زندگی بدون روابط جنسی اشاره می‌کند. بنابراین آنچه در کتاب «آموزگار» درباره‌ی زندگی یک مرد با زوجه‌اش دیده می‌شود، یک وضعیتِ مشروط نیست: این‌ها احکامی عمومی است برای همه‌ی کسانی که ازدواج کرده‌اند و ربطی به این ندارد که تا چه اندازه در مسیر عرفانِ خدا پیشرفت کرده باشند. علاوه بر این، آنچه کتاب «آموزگار» درباره‌ی آموزه‌های خودش می‌گوید نیز همین ایده را بازنمایی می‌کند. این «مربی»، یک آموزگارِ موقتی و ناکامل نیست: «او به پدر، به خدا شبیه است [...]»<sup>۱</sup> او بدون گناه، بدون سرزنش و بدون هوس‌های روحانی است. تنزه خدا در

---

<sup>۱</sup> این نماد [] به معنای سانسور شدن متن‌های این کتاب نیست. نویسنده بخش‌هایی از متن اصلی مورد نظرش را که به هر دلیلی به موضوع مرتبط نمی‌دانسته به این شکل حذف کرده است. - م.

قلب انسان است که اراده‌ی پدرش - خدا که همان لوگوس<sup>۱</sup> است - را کامل می‌کند. کسی است که در کنار دستِ راستِ پدرش نشسته است و حتی سرشتی خدایی دارد.» بنابراین مربی<sup>۲</sup> خودِ مسیح است و آنچه می‌آموزد - یا به بیانِ دقیق‌تر آنچه از طریق او و توسط او آموخته می‌شود - همان لوگوس است. همان‌طور که کلام، قانونِ خدا را یاد می‌دهد و فرامینی که فرمول‌بندی می‌کند، همان منطقِ جهانی و زنده هستند. بخش‌های دوم و سوم کتابِ «آموزگار» به این هنرِ هدایتِ خویشتن به سلوکِ مسیحی تخصیص یافته‌اند، اما کلمنت در آخرین خطوطِ فصلِ ۱۳ از بخشِ اول، معنای این دروس را توضیح می‌دهد: «وظیفه‌ی انسان نتیجتاً این است که اراده‌ای پیرورد برای اینکه در طول زندگی‌اش با خدا و با مسیح مطابقت و یگانگی داشته باشد و به شکلی مناسب به سوی زندگیِ ابدی هدایت شود. آن‌گونه که از آموزگارمان می‌آموزیم، زندگیِ یک مسیحی یک کلِ یکپارچه است که از اعمالی در تطابق با لوگوس شکل گرفته است. این بدین معنی است که زندگی، کاربردی عملی و شکست‌ناپذیر از حقایقِ آموخته توسط لوگوس

---

Logos<sup>۱</sup>



است؛ دستاوردی است که آن را پاک‌دامنی نام می‌گذاریم. کلیت آن متشکل از احکام خداوند است که به صورت فرامینی معنوی تجویز شده که این فرامین هم برای خودمان و هم برای آنانی که به ما نزدیک هستند، مفید است.» کلمنت چیزهای ضروری را به دو دسته تقسیم می‌کند. آنانی که مربوط به زندگی در اینجا هستند - و در فصل بعدی کتاب «آموزگار» یافت خواهند شد - و آنانی که به زندگی بهشتی تعلق دارند و می‌توان آنان را از کتب مقدس رمزگشایی کرد. آیا این آموزشی رمزگونه است؟ شاید. اما این موضوع واضح است که ما می‌بایست در این قوانین زندگی هرروزه، آموزه‌های خود لوگوس را ببینیم. باید در رفتاری که به آن نسبت داده می‌شود، کنش درست را تشخیص دهیم که به زندگی ابدی رهنمون می‌شود. باید اراده‌ای را تشخیص دهیم که با خدا و با مسیح یکی شده است. این کلماتی که کلمنت پیش از ارائه‌ی مقررات زندگی ارائه می‌کند، بسیار قابل‌توجه هستند. آن‌ها اشاراتی دوگانه هستند و می‌بایست به آنان توجه کرد: این مقررات زندگی، بر اساس واژه‌نامه‌ی رواقی، رفتار درست<sup>۱</sup> و اعمالی منطقا

---

kathekonta<sup>۱</sup>

توجیه شده را تعریف می کنند و فردی که آنان را اجرا می کند، با منطقی جهانی<sup>۱</sup> ادغام می شود؛ اما این مقررات بر اساس مضامین مسیحی، صرفاً احکامی نفی کننده را تعریف نمی کنند تا فرد با کمک آنان در اجتماع پذیرفته شود، بلکه شکلی از وجود را می سازند که به زندگی ابدی رهنمون می شود و ایمان شان را برمی سازد. در مجموع، آنچه کلمنت در آموزه های کتاب «آموزگار» ارائه می دهد، کالبدی تجویزی است که در آن، سطح «اعمال درست»، فقط جنبه ی مرئی زندگی فضیلت مندانه است، و در عوض مسیری به سوی رستگاری است. همه جا حضور داشتن لوگوس، که به عمل درست فرمان می دهد، منطق درست را آشکار می سازد و روح ها را با متحد کردن شان با خداوند نجات می دهد، همبستگی این سه سطح را تضمین می کند. کتاب های «کاربردی» «آموزگار» که فوراً بعد از این متن آغاز می شوند، مملو از احتیاط هایی کوچک هستند که دغدغه های آنان درباره ی آداب نزاکت پاک و ساده می تواند شگفتی آور باشد. اما آنها را باید در درون این مقصود کلی جای داد و جزئیات این رفتار درست را که پیشنهادات

---

<sup>۱</sup> Katorthomata

کلمنت گویی در میان آن گم می‌شوند، باید از دیدگاه این لوگوس رمزگشایی کرد. همین لوگوسی که هم‌زمان یک اصل است برای عمل درست و یک حرکت است به سوی رستگاری، منطق جهان واقعی و کلام خدایی که فرد را به سوی ابدیت فرامی‌خواند.

پس خوانش کتاب «آموزگار» بخش ۲ و ۱۰، نیاز به تعدادی اظهارات مقدماتی دارد.

---

۱- کاربست عمومی این است که در این متن، ارجاعات صریح یا ضمنی به اخلاق‌گرایان ملحد به‌خصوص رواقیون را جدا کنند. موسنیوس روفوس<sup>۱</sup> بدون شک یکی از افرادی است که بیشتر از همه در این مورد استفاده می‌شود، با اینکه در این متن هیچ‌جا نامی از او برده نشده است. این یک حقیقت است که کلمنت دستکم در چهار یا پنج جا، تقریباً کلمه‌به‌کلمه جملاتی از رواقی‌گری رومی را در مورد نکاتی اساسی نقل می‌کند. بنابراین در بیان این اصل که پیوند جنسی مشروع باید با خواست تولیدمثل باشد، به موسنیوس ارجاع داده شده

---

<sup>۱</sup> فیلسوف رواقی سده‌ی نخست میلادی که در جلد پیشین تاریخ جنسیت از آن سخن رفت - م.

است. همچنین در بیان این اصل که طلب لذت، حتی در ازدواج نیز با منطق تضاد دارد و در بیان این اصل که فرد باید زوجه‌اش را از هر شکلی از روابط نانجیب معاف دارد و در این اصل که اگر کسی از عملی شرم دارد، به این دلیل است که می‌داند این عمل نادرست است. اما اشتباه خواهد بود که نتیجه بگیریم کلمنت در این فصل فقط آموزه - هایی از یک مکتب فلسفی را وارد کرده است، بدون آنکه تلاش کند به آن معنایی مسیحی بدهد. اول‌ازهمه، باید در اینجا ذکر شود که در این متن همچون بسیاری متن‌های دیگر از کلمنت، ارجاعات به فیلسوفان ملحد بسیار پر تعداد هستند. می‌توان وام‌گیری‌های خاموشی را از آنتیپاتر<sup>۱</sup>، از هیروکلِس<sup>۲</sup> و بدون شک از سکستوس<sup>۳</sup> نیز کشف کرد. ارسطو و همچنین طبیعت‌گرایان و پزشکانی دیگر نیز هستند که بسیار مورد استفاده قرار گرفته‌اند، اما به آنان ارجاعی داده نشده است. در آخر، افلاطون نیز یکی از معدود نویسندگانی است که به آن ارجاع داده شده و تنها کسی است که ارجاع به او گسترده است - می‌دانیم

---

<sup>۱</sup> سردار مقدونی و نایب‌السلطنه‌ی سرتاسر امپراتوری اسکندر در حدود ۳۲۰ پیش از میلاد - م.

<sup>۲</sup> فیلسوف رواقی قرن دوم میلادی - م.

<sup>۳</sup> سکستوس امپریکوس - فیلسوف قرن دوم و سوم میلادی - م.

که این موضوع در مورد کلمنت نامعمول نیست. اما می‌بایست این نکته را ذکر کنیم که هیچ‌کدام از این مضامین تجویزیِ فراخوانده شده توسط کلمنت بدون همراهی با ارجاعات به کتاب مقدس نبوده‌اند: موسی، لاویان<sup>۱</sup>، حزقیال<sup>۲</sup>، اشعیا<sup>۳</sup>، سیراخ<sup>۴</sup>. در این فصل به جای بررسیِ وام‌گیری‌های وسیع و بی‌تغییر از رواقیونِ متاخر، باید تلاشی را مشاهده کنیم که برای تکمیل کردن احکامِ تجویز شده توسط اخلاق‌گرایانِ آن عصر در سه منبع انجام شد: یکی منبع طبیعت‌گرایان و پزشکان بود که نشان می‌داد چگونه طبیعت این احکام را بنا می‌کند و همچنین منطقی‌بودن آنان را نمایش می‌داد. این روش به حضور لوگوس به عنوان اصلِ نظم‌دهنده‌ی جهان گواهی می‌داد. منبع دوم فیلسوفان به خصوص افلاطون بودند. فیلسوفی برجسته که نشان می‌داد چگونه منطقی‌انسانی می‌تواند آن احکام را تشخیص دهد و توجیه کند و شهادت دهد که لوگوس در روحِ هر انسان ساکن است. منبع آخر

---

<sup>۱</sup> از کتاب‌های تورات در عهد عتیق - م.

<sup>۲</sup> از پیامبران بنی‌اسرائیل - م.

<sup>۳</sup> از پیامبران بنی‌اسرائیل - م.

<sup>۴</sup> کتاب حکمت یسوع بی سیراخ - م.

کتاب‌های مقدس بودند که نشان می‌دادند خدا به شکلی صریح این دستورات، این فرامین<sup>۱</sup> را به انسان‌ها داده است و به این روش تصدیق کرده است که آنانی که از او اطاعت کنند، به او خواهند پیوست و خواستی یکسان دارند: یا به شکلِ قانونِ تکه‌تکه و یا به شکلِ انجیلِ مسیحی.

هر کدام از این احکام اصلی که فصل ۱۰ از کتاب دوم آنان را فرمول‌بندی می‌کند، تحت اصلِ «تعیین سه‌گانه» قرار می‌گیرند؛ یعنی: تایید طبیعت، منطق فلسفی و کلام خدا. البته محتوای آموزه، همان قانون‌نویسی، در مورد اینکه چه چیزهایی مجاز است، ممنوع است یا توصیه می‌شود، به جز برخی جزئیات، با آنچه در مدارس فلسفی، به خصوص انواعِ رواقیِ آن در قرون گذشته تدریس می‌شد، کاملاً سازگار است. اما کل تلاش کلمنت حول وارد کردن این موعظه‌های شناخته شده و رایج در یک شبکه‌ی پیچیده‌ای از نقل قول‌ها، ارجاعات یا مثال-هایی بود که این شبکه وقتی خود را در طبیعت، منطق انسانی یا کلام خدا بیان می‌کرد، به آنان ظاهر تجویزاتِ لوگوس را می‌داد.

---

<sup>۱</sup> Entolai

- - -

۲- بنابراین دومین و سومین کتاب «آموزگار» اصولی برای زندگی هستند. می‌توان در پس بی‌نظمی ظاهری فصول - بعد از موضوع مشروبات، پرسش تجمل در لوازم خانه می‌آید؛ میان احکام زندگی با یکدیگر و استفاده‌ی درست از خوابیدن، صحبت‌هایی راجع به عطرها و تاج‌ها است؛ سپس بحث کفش‌ها (که باید برای زن‌ها ساندل‌های سفید ساده باشند) و بعد از آن بحث الماس مطرح می‌شود که فرد باید مراقب باشد شیفته‌ی آنان نشود و از این دست - ترسیم یک «رژیم» را مشاهده کرد. این مدل‌ها در ادبیات پزشکی - اخلاقی این عصر به شکل‌های متفاوتی ارائه می‌شدند. مثلاً به شکل یک برنامه‌ی کار که مسیر روز را در پیش آمدن‌اش ساعت به ساعت دنبال می‌کرد: بدین ترتیب رژیم دیوکلس زندگی یک شخص را از نخستین جنبش‌اندام‌ها که در بیدار شدن باید انجام شوند، بر عهده می‌گیرد و تا لحظه‌ی خوابیدن هدایت می‌کند. سپس تصحیحاتی را بیان می‌کند که باید بر اساس فصل انجام شوند و در آخر، نظراتی درباره‌ی روابط جنسی ارائه می‌دهد. یا ریزگویی‌های هیپوکراتس که برای برخی یک فهرست

شرعی است: ورزش، سپس غذا، سپس نوشیدن، سپس خواب و در آخر روابط جنسی.

کواتمبر پیشنهاد داده که کلمنت در مقررات‌اش برای زندگی روزانه، از چرخه‌ی فعالیت‌های روزانه پیروی می‌کند؛ اما از وعده‌ی عصر شروع می‌کند و در نتیجه توصیه‌هایی راجع به غذا، نوشیدنی، مکالمات و آداب غذا خوردن ارائه می‌دهد. سپس به زمان شب و خواب می‌رسد و احکامی مربوط به روابط جنسی می‌دهد. دیدگاه‌های مربوط به لباس و ظاهر که در ادامه می‌آیند، مربوط به آرایش صبحگاهی هستند و بیشتر فصول کتاب سوم به زندگی در طول روز، به خدمتکاران خانگی، حمام‌ها، ورزش‌های فیزیکی و از این دست مربوط می‌شوند.

در مورد فصل ۱۰ که به روابط زناشویی مربوط می‌شود، با وجود بی‌نظمی متن که چندین مفسر هم به آن اشاره کرده‌اند، کواتمبر یک طرح ساده و منطقی پیشنهاد می‌دهد. از دیدگاه او، کلمنت بعد از تعیین هدف ازدواج، - که همان تولیدمثل است - روابط غیرطبیعی را محکوم می‌کند. سپس در ادامه به روابط داخل ازدواج می‌رسد و در آنجا



به نوبت حاملگی، روابط بی‌فرزند و سقط جنین را در نظر می‌گیرد. سپس اصول اعتدال و نزاکتی را طرح می‌کند که باید در روابط زناشویی دیده شوند. می‌توان از میان بسیاری از این مسیرهای انحرافی و تقطیع‌ها در متن، تقریباً یک چنین پیوستی از مضامین را یافت. اما هم‌زمان می‌توان یک تسلسل دیگر را نیز تشخیص داد که به هیچ‌وجه این طرح اول را مستثنی نمی‌کند.

در اینجا نوع ارجاعات ضمنی و صریحی که کلمنت پیش می‌گذارد، می‌تواند یک سرنخ هدایتگر باشد. او در طول متن مراقب بوده که اقتدار کتاب مقدس، شهادت فیلسوفان و ادعاهای پزشکان و طبیعت‌گرایان را در اصل ارجاع سه‌گانه در هم نیاورد. اما لحن او به شکلی قابل توجه، مدام در حال جابه‌جایی و رنگ‌آمیزی ارجاعات در حال تغییرند. ابتدا به دروس کشاورزی و تاریخ طبیعی دست می‌یازد (راه درست دانه پاشیدن، «دگردیسی» کفتار، اخلاقیات بد خرگوش) تا قانونی تکه‌تکه را توضیح دهد.<sup>۱</sup> سپس وام‌گیری‌هایی وجود دارند که

---

<sup>۱</sup> تمثیل‌های طبیعی دروس کشاورزی، کفتار و خرگوش که در این جمله مطرح شده، در ادامه‌ی متن در همین فصل توضیح داده خواهند شد - م.

بیشتر از همه از متون پزشکی و فلسفی درباره‌ی بدن انسان و هوس - های طبیعی آن هستند و همچنین نیاز به کنترل امیال و پرهیز از افراط - هایی که بدن را فرسوده و روح را تخریب می‌کنند. در آخر، در صفحات پایانی فصل، ارجاعات به کتاب مقدس غالب می‌شوند که البته این ارجاعات هیچ‌وقت از متن غایب نبوده‌اند و به عنوان جوابیه - هایی به منابع دیگر عمل می‌کردند. (البته یک یا دو بازگشت صریح به افلاطون و یک ارجاع ضمنی به موسنیوس هم وجود دارد).

می‌توان گفت در این متن پیچیده، یک ترکیب «مضمونی» وجود دارد و مضامین بر هم منطبق شده‌اند (این مضامین از نکوهش روابط غیرطبیعی به ذخیره‌کردن آن‌ها برای استفاده در ازدواج می‌رسد) و همچنین یک ترکیب «ارجاعی» وجود دارد که به این تجویزات «رژیمی» بعدی دیگر می‌دهد. این جابه‌جایی ارجاعات به فرد اجازه می‌دهد که به نوبت از طریق صداهاى مختلف، آنچه لوگوس می‌گوید را بشنود: صدایی از سوی شکل‌های طبیعت؛ صدایی از سوی منطقی که باید وضعیت انسانی را عهده‌دار شود و صدایی از سوی خدایی که مستقیم با انسان‌ها سخن می‌گوید تا آنان را نجات دهد (این را از پیش

می‌دانیم که دو حالتِ نخست نیز همان **لوگوس** خدا در شکلی متفاوت هستند). بنابراین این توالی، این امر را ممکن می‌سازد که بتوان تجویزاتِ مشابه و ممنوعیت‌های مشابه را (که دفعاتِ متعددی در متن تکرار می‌شوند) در سه سطحِ متفاوت تثبیت کرد: \* سطحی از نظمِ جهان که از سوی آفریدگار تنظیم شده است و برخی حیواناتِ «غیرطبیعی» شاهدهی برای آن هستند؛ \* سطحی از اعتدالِ انسانی که با حکمتِ خودِ بدن و همچنین با منطقی که می‌خواهد اربابِ خودش بماند، آموخته می‌شود؛ \* و سطحی از خلوص که به وجودی فسادناپذیر و رای این زندگی دسترسی می‌دهد.<sup>۱</sup> شاید در اینجا بتوان در لفافه یک قضیه‌ی سه‌قسمتی میان امرِ حیوانی، امرِ روانی و امرِ نفسانی تشخیص داد که در انسان‌شناسیِ کلمنت مهم است. حتی اگر این قضیه، طرحِ پس‌زمینه‌ی کار نباشد، این فصل به شکلی واضح مسیری رو به بالا را دنبال می‌کند. متن، ابتدا از مثال‌هایی آغاز می‌شود

---

<sup>۱</sup> در مواردی فوکو موضوعاتی را به صورت فهرست‌وار بیان می‌کند و جملاتِ طولانی تولید می‌شوند که درکِ مطلب را برای فارسی‌زبانان دشوار خواهند ساخت. بدین سبب از این علامت (\*) در ابتدای هر مورد از فهرست‌ها استفاده کردم تا مخاطب، مسیر متن را درون فهرست گم نکند. توجه داشته باشید که این علامت در متن اصلی موجود نیست. - م.

که در طبیعت قرار داده شده‌اند و این‌ها درس‌هایی هستند به هدف مقرر کردن وجودی «شبیهِ-خدا» برای مسیحیان. اقتصادِ روابطِ جنسی در کلِ طولِ این مسیر معین می‌شود.

---

۳- پرسش اصلی که در انتقادات و رساله‌های اخلاقی فیلسوفان ملحد پیش کشیده می‌شد، مربوط به توصیه‌پذیری ازدواج بود: (آیا فرد باید ازدواج کند؟)<sup>۱</sup> فصل ۱۰ از کتاب «آموزگار» با این پرسش خیلی کوتاه برخورد می‌کند: کلمنت در همان خطوط اول اشاره می‌کند که او برای مردم متاهل سخن می‌گوید. سپس بعد از شرح مفصلی که راجع به پرسش روابط جنسی در دوران حاملگی و بیماری‌هایی که ممکن است با افراط آنان تولید شود می‌دهد، دوباره این پرسش را از قلم می‌اندازد و می‌گوید که این مضمون در رساله‌ی «درباره‌ی پرهیزگاری» مورد بحث قرار گرفته است. آیا این کتاب اثری جدا است یا متونی است که در «کشکول» آمده‌اند؟ دو فصل در «کشکول» هست که می‌توان آنان را همین رساله یا دستکم بازتولید محتوای آن فرض کرد:

---

<sup>۱</sup> Ei gameteon

اولی کل کتاب سوم است که همان طور که دیدیم بحثی طولانی درباره-ی انکراتیسم است که در گرایش های عارفانه‌ی متعددی معمول بود؛ یا اینکه درباره‌ی برخی شکل های «شهوترانی» است که اخلاقیاتی مشرکانه دارند. دومی فصل سیزدهم و نهایی از کتاب دوم «کشکول» است که کتاب سوم را معرفی می کند و در واقع خودش را به عنوان پاسخی برای آن پرسش فلسفی در مناظرات سنتی فلسفه‌ی عملی معرفی می کند: آیا فرد باید ازدواج کند؟ و کتاب «آموزگار» دقیقاً به تحلیل همین پرسش اشاره می کند.

پاسخی که در این بخش از کتاب «کشکول» ارائه می شود، هیچ فاصله‌ای با اخلاقیات فلسفی زمانه‌ی خود ندارد. اگر سعی می کند که خود را جدا کند، این جدایش نسبت به اصول عمومی فیلسوفان نیست؛ بلکه نسبت به رفتار واقعی آنان است که بی قیدی شان با این نظریه تصحیح نشده است. کلمنت در «کشکول» و «آموزگار» اعلام می کند که هدف ازدواج تولیدمثل است. کلمنت بر پایه‌ی همین پیوند میان ارزش ازدواج و غایت مندی فرزندآوری، مقررات اخلاقی اصلی را که می بایست بر روابط میان همسران حکمرانی کنند، تعریف می کند:

\*پیوند میان آنان نباید به خاطر لذت و شهوانیت بلکه به سبب «لوگوس» باشد. \* فرد نباید با زوجه‌اش مثل یک معشوقه رفتار کند، یا اینکه بذر در بادها بیفشاند. \* اصول خودداری باید مورد نظارت قرار بگیرند - مقرراتی که خود حیوانات نیز به آنان احترام می‌گذارند. این پیوند نباید شکسته شود؛ اگر این‌گونه شود، فرد باید از ازدواج دوباره تا زمانی که شریک‌اش زنده است، خودداری کند. \* در آخر اینکه زنا ممنوع است و باید قصاص شود.

بیشتر این نکات - به خصوص آن‌هایی که مربوط به روابط میان همسران هستند - در کتاب «آموزگار» نیز یافت می‌شوند، اما در اینجا بسیار کامل‌تر بدان‌ها پرداخته شده است. پیوستگی و همسانی میان دو متن واضح است، اما یک تفاوت دارند: کتاب «کشکول» از ازدواج و ارزش آن به خاطر تولیدمثل سخن می‌گوید، در حالی که کتاب «آموزگار» از تولیدمثل به عنوان اصل تفاوت‌گذاری میان روابط جنسی حرف می‌زند. از یک طرف، مسئله تولیدمثل به عنوان هدف نهایی ازدواج مطرح است؛ از طرف دیگر، همین مسئله‌ی تولیدمثل در اقتصاد روابط و اعمال جنسی مطرح شده است. هدف اصلی فصل ۱۰ و

نوآوری آن - دستکم در نوشته‌های مسیحی و نه در نوشته‌های اخلاقی باستان - همین درهم‌بافتن دو نوع پرسش و دو نوع مناظره‌ی سنتی است: یکی مربوط به اقتصادِ درست لذت‌ها است - مضمونِ آفرودیزیا - و دیگری ازدواج و ارزش آن و چگونگی رفتار کردن در آن است؛ چون ازدواج با تولیدمثل توجیه می‌شود و می‌توان بر پایه‌ی آن تعریف کرد که در چه معنایی می‌تواند رابطه‌ای خوب باشد (این‌تر در کتاب دوم از «کشکول» توسعه داده شده و در «آموزگار» بازخوانی شده است). البته این اولین تلاش برای تعریفِ نوعِ روابطِ جنسی همسران نیست، اما به نظر می‌رسد که اولین رژیمِ اعمالِ جنسی است که این اعمال را نه از دیدگاه حکمت یا سلامت فردی بلکه از نظرگاه مقرراتی که ذاتی ازدواج هستند، توسعه می‌دهد. در گذشته یک رژیم جنسی و یک اخلاقیات ازدواج وجود داشته است: آن‌ها به شکلی کاملاً واضح همپوشانی داشتند. اما در این متن از کلمنت، این دو دیدگاه ادغام می‌شوند. آنچه میان همسران اتفاق می‌افتد و آنچه اخلاق‌گرایان باستان به شکلی غیرمستقیم با حالتی موجز و با مقداری فاصله به آن می‌پرداختند - آن‌ها به این قانع بودند که به سادگی مقرراتِ نجابت و

مراقبت را برشمردند - تبدیل به یک موضوع دغدغه، مداخله و تحلیل شده است.

فصل ۱۰ عنوانی تقریباً معمایی دارد: «چه چیزی باید در تولیدمثل تشخیص داده شود؟» اما در واقع با پرسشی تقریباً دقیق سروکار دارد. این پرسش در همان خطِ اولِ متن فرمول‌بندی می‌شود و سپس در خطِ آخرِ متن دوباره پدیدار می‌گردد: پرسشِ لحظه‌ی درست، موقعیتِ درست و به‌جا بودنِ - کایروس<sup>۱</sup> - رابطه‌ی جنسی میان اشخاص متاهل. در اینجا کایروس تا آنجا که به مدیریت روزها و شب‌ها برمی‌گردد، معنای محدودِ «زمانِ مناسب» را دارد. اما این به‌هیچ‌وجه تنها معنای آن نیست. کایروس در واژه‌نامه‌ی فلسفی و بالاتر از همه در واژگانِ رواقی به دسته‌ای از شرایط گفته می‌شود که می‌توانند یک عملِ صرفاً مجاز را به عملی تبدیل کنند که به شکلی موثر ارزشی مثبت دارد. کایروس<sup>۱</sup> تمرینِ احتیاط را سرشت‌نمایی نمی‌کند؛ بلکه معیاری را تعریف می‌کند که یک عملِ ملموس برای خوب بودن‌اش نیاز است آن را داشته باشد. قانون از میان اعمالِ مثبت، اعمال

---

<sup>۱</sup> Kairos



مجاز را از ممنوع جدا می‌سازد، اما کایروس ارزش مثبت یک عمل واقعی را تثبیت می‌کند.

پس پرسشی که در این بخش از کتاب «آموزگار» مطرح می‌شود به تنظیمات و شرایطی برمی‌گردد که به روابط جنسی میان اشخاص متاهل ارزشی مثبت می‌دهند. این حقیقت که در این کتاب رفتار به این سوال به‌خصوص توجه شده، دارای اهمیت است: در این حقیقت می‌توان این موضوع را مشاهده کرد که پرسش روابط جنسی، پرسش آفرودیزیا، نسبت به آنچه در نویسندگان ملحد اعصار پیشین اشاره کردیم، اکنون به شدت مادون پرسش ازدواج قرار گرفته است. این پرسش، تا حدی استقلالش را از دست داده است که عبارت آفرودیزیا حتی در این متن کلمنت ظاهر نمی‌شود. مضمون عمومی توسط مضامین تولیدمثل یا پیوند زایشی شکل می‌گیرد و کل فصل را تحت پوشش قرار می‌دهد. علاوه بر این، ما بدون شک در اینجا اولین متنی را داریم که در آن، روابط جنسی زناشویی خودشان با جزئیات و به عنوان عنصری خاص و مهم از رفتار در نظر گرفته می‌شوند. باز در اینجا باید گفت که فیلسوفان در گذشته، بیشتر این احکامی را که

کلمنت بیان می‌دارد، فرمول‌بندی کرده بودند؛ اما آنان این احکام را درون یک اخلاقیات کلی از روابط میان همسران، درون یک آیین‌نامه از روش زندگی مشترک بعد از ازدواج قرار داده بودند. کتاب «احکام زناشویی»<sup>۱</sup> پلوتارک<sup>۲</sup> توصیه‌هایی می‌دهد جهت عملکرد عمومی مناسب یک اجتماع متشکل از دو نفر که زوج آن را تشکیل می‌دهند. دیدگاه‌های مربوط به روابط جنسی فقط یک عنصر از این زندگی هستند و ازدواج نباید علیه اینکه از نظر فلسفی استوار باشد، ممانعت کند. کتاب «آموزگار» توضیح اندکی درباره‌ی زوج می‌دهد، اما با روابط جنسی میان شریکان متاهل همچون موضوعی مهم و نسبتاً مستقل برخورد می‌کند. می‌توان گفت که او در اینجا اولین مثال از یک ژانر یا یک کاربست ارائه می‌دهد که اهمیتی قابل توجه در تاریخ جوامع غربی خواهد داشت - ارزیابی و تحلیل روابط جنسی میان همسران.

در آخر، پرسش کایروس در مورد روابط زناشویی اجازه می‌دهد که ببینیم چگونه کلمنت اصولی را که به شکلی موثر از فیلسوفان هلنی

---

<sup>۱</sup> Conjugalia praecepta

<sup>۲</sup> فیلسوف یونانی سده‌ی اول و دوم میلادی که در اینجا برای مقایسه با کلمنت اسکندریه آورده شده است - م.

(و همچنین بدون شک از یک جریان اجتماعی کامل) دریافت کرده است، در یک ادراک مذهبی از طبیعت، لوگوس و رستگاری ترکیب می‌کند. همان‌طور که خواهیم دید، راه‌حل او با آنچه قدیس آگوستین پیشنهاد می‌دهد متفاوت است - و این آگوستین است که توسط موسسات و دکترین کلیسای غرب ابقا می‌شود. درست نیست که در تاملات کلمنت درباره‌ی کایروس به سادگی یک پیوند کم‌و بیش استادانه از عناصری وام‌گرفته از اخلاقیات غالب ببینیم که صرفاً اندکی سخت‌گیرتر و زاهدانه‌تر شده باشد. کایروس در مورد روابط جنسی با رابطه‌اش با لوگوس تعریف می‌شود. از یاد نبریم که لوگوس نزد کلمنت، ناجی خوانده می‌شود، چون این لوگوس برای انسان‌ها «علاجی اختراع کرده است که به آنان یک معنای اخلاقی عادلانه می‌دهد و آنان را به رستگاری هدایت می‌کند»<sup>۱</sup> و این با تصاحب «موقعیت» مناسب ممکن می‌شود.

---

---

<sup>۱</sup> از کتاب «کشکول» کلمنت

کلمنت بحث خود را از این پیشنهاد آغاز می‌کند که منظور روابط جنسی تولیدمثل است و این در آن زمان ایده‌ای کاملاً عمومی بود. می‌توان آن را در میان پزشکان یافت. همچنین در میان فلاسفه یافت می‌شد که یا به شکل ارتباطی میان سه عبارت بود - هیچ نوع رابطه‌ی جنسی خارج از ازدواج نباشد و هیچ ازدواجی نباشد که منظورش را بر تولیدمثل قرار ندهد - یا به شکل نکوهش مستقیم هر عمل جنسی بود که هدف خود را تولیدمثل قرار نمی‌داد.

در اینجا هیچ چیز به خصوص در باره‌ی کلمنت اسکندریه وجود ندارد. همان‌طور که او نیز چیز جدیدی در مورد تمایز عمومی میان «هدف» یا «مقصود» یک عمل<sup>۱</sup> و «منظور» آن عمل<sup>۲</sup> اضافه نمی‌کند. از طرف دیگر به نظر می‌رسد که دستکم استفاده‌ای که او از این تمایز در قلمرو روابط جنسی می‌کند، در گذشته به طور غالب انجام نشده است. در واقع کاربرد این تمایز در متن کلمنت به نتیجه‌ای ختم می‌شود که در نگاه اول به نظر فاقد هر نوع معنای پرثمری می‌رسد. «هدف» چیزی

---

Skopos<sup>۱</sup>

Telos<sup>۲</sup>

به نام **پایدوپویا**<sup>۱</sup> است: تولید فرزند و اولاد به معنای صریح کلمه. از طرف دیگر، «منظور» می‌شود **اوتکنیا**<sup>۲</sup> که برخی اوقات به «فرزندان نیک» یا «خانواده‌ی بزرگ» ترجمه می‌شود. اما در واقع باید معنای وسیع‌تری به این کلمه داد: این کلمه اشاره دارد به پیدا کردن کمال و رضایتی در نوادگان خود، در زندگی و خوشبختی‌شان. پس هدف<sup>۳</sup> رابطه‌ی جنسی می‌شود وجود نوادگان؛ منظور<sup>۴</sup> می‌شود یک رابطه‌ی مثبت با این نوادگان و آنچه آنان حاصل می‌کنند. این دو ملاحظه‌ای که کلمنت به سرعت آنان را کنار هم جمع می‌کند، ممکن است به ما کمک کنند تا ارزش این تفاوت‌گذاری را روشن سازیم.

در ابتدا کلمنت رابطه‌ی جنسی را به بذریاشی تشبیه می‌کند. یک استعاره‌ی سنتی. آن را می‌توان در آتناگوراس<sup>۵</sup> و در آپولوژیست‌ها نیز دید. به نظر می‌رسد که این استعاره در انتقادهای فلسفی معمول بوده

---

Paidopoiia<sup>۱</sup>

Euteknia<sup>۲</sup>

Skopos<sup>۳</sup>

Telos<sup>۴</sup>

<sup>۵</sup> آتناگوراس آتنی - قرن دوم میلادی - م.

و برای روشن کردن این قانون استفاده می‌شده که بذرها باید در شیارهای مزرعه قرار داده شوند تا جوانه بزنند. اما کلمنت آن را استفاده می‌کند تا بهتر تفاوت میان «هدفی» که رابطه‌ی جنسی باید داشته باشد و «منظوری» که رابطه‌ی جنسی می‌بایست داشته باشد را نشان دهد. متن کلمنت خیلی ساده می‌گوید هدف کشاورز هنگام بذرپاشی: فراهم آوردن چیزی برای خوردن است. منظور او: این است «که محصولی داشته باشد». بدین معنی که زمانی که مقدار فراوانی از میوه‌ها تولید شده‌اند، ببیند که بذرهاش به حدی از کمال طبیعی رسیده‌اند. این مقایسه با بذرپاشی کمی کوتاه است، اما احتمالاً به او اجازه می‌دهد که برای «هدف»، تولیدمثل فرزندان را در نظر بگیرد؛ چیزی که فیلسوفان به دفعات بسیار نشان داده بودند برای والدین مفید است - جهت اینکه جایگاه خود را تضمین کنند یا در زمان پیری حمایتی مطمئن داشته باشند - و برای «منظور»، چیزی بسیار عمومی‌تر و کمتر سودمندگرا را در نظر بگیرد - یعنی همان کمال انسانی که با داشتن نوادگان ساخته می‌شود. چون کلمنت می‌خواهد در این فصل، همین «منظور» را با

تحلیل کایروسِ روابطِ جنسی نشان دهد، پس توجه اندکی به مزیت-های شخصی و فواید اجتماعی داشتن فرزند به خرج می دهد.

اینکه مضمون کلمنت در اینجا همین «منظور» غیر سودمندگرا است، را می توان با این ایده نشان داد که او فوراً آن را به استعاره‌ی بذرپاشی پیوند می زند. فرد «به خاطر خودش» نمی کارد؛ باید «به خاطر خدا» بکارد. معنای سخن کلمنت در اینجا هدفی نیست که عمل را هدایت می کند؛ بلکه اصلی است که در آن نفوذ می کند و آن را به طور کامل نگاه می دارد. عمل تولید [مثل] باید «به خاطر» خدا انجام شود، به این معنا که اول از همه خدا است که آن را با گفتن «زیاد شوید و خودتان را تکثیر کنید»<sup>۱</sup> تجویز می کند؛ همچنین به این دلیل که فرد با تولیدمثل «تصویری از خدا» می شود و به نوبه‌ی خود در «تولد انسان مشارکت می کند.»

این پیشنهاد در کل تحلیل کلمنت مهم است، چون در تولیدمثل انسانی رابطه‌ای با خدا می سازد که هم‌زمان هم نزدیک و هم پیچیده است. اینکه می گوید فرد در تولیدمثل «تصویری از خدا» است را نباید

---

<sup>۱</sup> از کتاب «پیدایش» - نخستین بخش انجیل عهد عتیق - م.

این گونه تفسیر کرد که تشابهی بی واسطه میان خلقتِ آدم و تولیدمثلِ نوادگانِ او وجود دارد. همان طور که کلمنت در جایی دیگر توضیح می دهد، خداوندی که به این راضی بود که با یک دستور، حیوانات روی زمین پدیدار شوند، اولین انسان را خودش با دست های خودش ساخت؛ بنابراین تفاوتی اساسی و همچنین قرابتی بزرگ تر میان او و آن وجودی که در منظر او خلق شد، نشانه گذاری شد. اما این موضوع نزد کلمنت بدین معنی نیست که آفرینش، چیزی از ذاتِ طبیعت یا قدرتِ خداوند به انسان انتقال داد: چیزی در ما نیست که «در حد» خداوند باشد.<sup>۱</sup> با این حال می توان از نوعی «تشابه» با خدا سخن گفت - این تشابه در روایتِ کتاب «پیدایش» فراخوانی می شود. این تشابه پیش از سقوط به انسان تعلق داشت و می تواند و باید دوباره از آن او شود. این موضوع نه در بدن که در روح و با استدلال اتفاق می افتد و با اطاعت از قانون تضمین می شود: «قانون می گوید [...] : پشتِ سرِ پیشوا قدم بردار [...] قانون در واقع آن را قدم زدن به دنبالِ پیشوا می خواند و این کار آن ها را تا جایی که ممکن باشد، مشابه می سازد.»

---

<sup>۱</sup> این جمله از کتاب «کشکول» است. - م.



پس این خودِ تولیدمثل یا تولیدمثل به عنوان یک فرایند طبیعی نیست که «حالتی شبیه به» آفرینش دارد - تولیدمثل به این شرط است که به روشی درست انجام شود و از قانون «پیروی کند». اینکه قانون، پیروی از طبیعت را تجویز می‌کند، به این دلیل است که طبیعت از خداوند پیروی می‌کند.<sup>۱</sup>

«هم‌کرداری» انسان و خدا در همین پیشروی به سوی تشابه است که امکان‌پذیر می‌شود. در واقع خدا انسان را آفرید؛ چون او «ارزش انتخاب‌اش را داشت» و نتیجتاً ارزش این را داشت که خدا به او عشق بورزد. اگر قرار بود دلیلی برای آفرینش انسان وجود داشته باشد، این شرط می‌بود که بدون انسان، «خالق نمی‌توانست قادر به این باشد که نیکی‌اش را ثابت کند.» بنابراین آفرینش انسان به همان اندازه که نشانگر خوبی خدا است، نشانگر حضور او نیز هست. انسان در عوض آن و به عنوان نتیجه‌ی آن، با شایسته بودن‌اش برای عشق، امکان نمایش نیک‌بودن خدا را ارائه می‌دهد. بنابراین انسان با تولیدمثل کاری بسیار بیشتر و کاملاً متفاوت با «تقلید» انجام می‌دهد: ظرفیت‌های یک

---

<sup>۱</sup> از کتاب «کشکول» - م.

عملی خالق گونه. او با همه‌ی انسانیت‌اش در قدرت و «بشر دوستی» خدا مشارکت می‌جوید. انسان در کنار خدا تولیدمثل می‌کند؛ انسان‌هایی که شایسته‌ی عشقِ او هستند؛ عشقی که نمودش «دلیلی» برای آفرینش و بعدتر برای تجسمِ خداوند در مسیح<sup>۱</sup> بوده است. «هم-کرداری» انسان با خدا در عملِ تولیدمثل، تنها شامل حمایتِ خدا از تولیدِ انسان نیست - موضوعِ تکمیل کردن فرمولی است که پیش از کلمنت وجود داشت و می‌گوید: «خدا از انسان آن چیزی را دریافت می‌کند که خلق کرده است: انسان»

بنابراین، فصل دوم از کتاب «آموزگار» تحلیل خود را درباره‌ی «تمایزهایی که باید در خصوص تولیدمثل انجام داد» به روابطِ پیچیده و بنیادین میان آفریننده و آفریده‌ها اختصاص می‌دهد. ممکن است محتوای احکام «پیش‌پافتاده‌ای» که کلمنت در این موضوع ارائه می‌دهد، تقریباً با آموزه‌های فیلسوفانِ ملحد یکسان باشد، اما این به معنای دست‌کشیدن از روابطِ جنسی به خاطر حکمتِ رواقی یا افلاطونی پذیرفته شده و تصدیق شده با اجماعی وسیع نیست. بدون شک کلمنت

---

<sup>۱</sup> منظور جسمیت یافتن شخصِ الهی عیسی از دیدگاه مسیحیان است - م.

اصول و مقررات رفتاری را که توسط فیلسوفانِ معاصر با او نیز فرمول-بندی شده بود، پذیرفته است، اما آنان را بازاندیشی کرده و درونِ مفهومی ترکیب کرده است که با دقت در جملاتِ ابتدای فصلِ فراخوانی می‌کند. این کار باعث می‌شود که در تولیدمثل، روابط انسان با آفریدگارش، خدا و آفریده‌هایش، به بازی وارد شوند. اما در اینجا یک احتیاط باید انجام دهیم: کلمنت با این کار به هیچ‌وجه ارزشی معنوی به عمل جنسی نسبت نمی‌دهد (حتی اگر در چهارچوب ازدواج باشد و حتی اگر فقط به منظور تولیدمثل باشد). نزد او آنچه برای رابطه‌ی میان انسان و خدا معنادار است خودِ عملِ جنسی نیست؛ بلکه شرایطی است که در آن شرایط، فرد با انجام دادنِ آن کار، از تعلیمات، از «آموزه‌ها»، از خودِ لوگوس پیروی می‌کند. آنچه معنادار است، رعایتِ «فرامینی» است که خداوند توسط طبیعت، سرمشق‌هایش، شکل‌هایش و تنظیمات‌اش، از طریقِ سازماندهی بدن‌ها و مقرراتِ منطقِ انسانی، از طریقِ آموزه‌های فیلسوفان و کلامِ کتابِ مقدس تجویز کرده است. اطاعت از این دروسِ متفاوت، به رابطه‌ی زناشوییِ زایشی، ارزشِ «هم‌کرداری» با خدا را می‌دهد.

تمایزی که به نظر می‌رسد کلمنت به شکلی تقریباً اختیاری میان تولید فرزند به عنوان «هدف» روابط جنسی و ارزش داشتن نوادگان به عنوان «منظور» آن قرار می‌دهد را می‌توان بهتر فهمید. دومی قطعاً همان‌طور که رواقیون می‌گفتند، یک جور کمال‌یافتن<sup>۱</sup> زاینده<sup>۲</sup> است: این کار آنچه طبیعت ساخته و همچنین آنچه او را در طول زمان به انسان‌های دیگر و به نظم جهان متصل می‌سازد را کامل می‌کند. کلمنت نشان می‌دهد که این «اولاد زیبا» که انسان با کمک خداوند آنان را متولد کرده است، برای خدا چیزی شایسته‌ی عشق و فرصتی برای نمایش نیکی‌اش می‌سازد. روابط جنسی که تابع «هدف تولیدمثل» و غایتی ورای آن در هماهنگی با کل آفرینش هستند، باید مطیع «منطق» نیز باشند؛ لوگوسی که در تمام طبیعت و حتی در ساختار مادی آن نیز حضور دارد و کلام خدا نیز هست. قرار گرفتن این تمایز و مفصل‌بندی میان هدف و منظور در راس تحلیل، به کلمنت اجازه می‌دهد تا قانون روابط جنسی را قویاً در «درس بزرگی از طبیعت» محاط کند: «ما باید

---

Teleiotes<sup>۱</sup>

<sup>۲</sup> منظور از زاینده هر دو والد هستند - م.

از طبیعت یاد بگیریم و احکام حکیمانه‌ی آموزه‌های آن را برای استفاده در زمان درست و صلت مشاهده کنیم.» این درسی از طبیعت است که در خودِ تعلیماتِ لوگوس قرار دارد. این چیزی است که می‌توان آن را «منطق» طبیعت نامید و باید آن را در معنایی خیلی وسیع و در شکل‌های متفاوت‌اش ادراک کرد: «منطق» سرشت حیوانات؛ «منطق» سرشت انسان و رابطه‌ی منطقی روح و بدن؛ «منطق» آفرینش و رابطه با آفریننده. این‌ها سه منطقی هستند که کلمنت به نوبت توسعه می‌دهد.

---

۱- درس‌هایی که کلمنت از منطق حیوانات وام می‌گیرد، درس‌هایی منفی هستند. گفتار و خرگوش چیزی را آموزش می‌دهند که نباید انجام شود. شهرت بدِ گفتار از باوری باستانی نشأت می‌گیرد - که می‌توان آن را در هرودوروس اهل هراکلیا<sup>۱</sup> هم یافت<sup>۲</sup> - که هر جانور از این گونه‌ی زیستی هر دو جنس را دارد و هر کدام از نقش‌های نر و ماده را به نوبت سالیانه اجرا می‌کند. در مورد خرگوش

---

<sup>۱</sup> تاریخ‌نگار قرن چهارم پیش از میلاد - م.

<sup>۲</sup> یادداشت فوکو در میان متن: بدون آنکه بدانیم به چه چیزی مربوط بوده است.

این گونه تصور می شد که هر سال، مقعدِ خارجیِ جدیدی به دست می - آورد و بدترین استفاده را از این سوراخ ها انجام می دهد. ارسطو این گمانه پردازی ها را رد کرده بود و نتیجتاً طبیعت گرایانِ اندکی به آنان باور داشتند. این البته باعث نمی شد که مردم به دنبال آموزه های اخلاقی از تاریخِ طبیعیِ این حیوانات نگردند. تاریخِ طبیعی در عصر هلنی و رومی عملاً تحت دو فرایندِ ظاهراً متضاد بود: تصفیه ی دانش از طریقِ سخت گیرترین مقرراتِ مشاهده ای؛ و علاقه ی فزونی یافته ای به درس گرفتن از طبیعتی که فیلسوفان می گفتند هر انسان وظیفه دارد با آن کامل شود. اما دغدغه ی فزونی یافته برای دقیق بودن و جستجو برای بدوس اخلاقی می توانند در کنار هم پیش بروند. بنابراین، دوجنسی بودنِ تناوبیِ گفتار و سوراخ های سالیانه ی خرگوش تبدیل به افسانه ی صرف شدند، اما طبیعت گرایان همچنان از سلوک این حیوانات، دروسِ رفتاری بیرون می کشیدند. آلیان<sup>۱</sup> گفته بود گفتار نه در گفتارِ خویش که در کردارِ خویش «نشان داد چقدر تیرسیاس<sup>۲</sup> قابل نکوهش است.»

---

<sup>۱</sup> کلودیوس آلیانوس - نویسنده ی رومی سده ی دوم و سوم میلادی - م.

<sup>۲</sup> شخصیتی در اساطیر یونان باستان که به مدت هفت سال جنسیت اش تغییر کرده و از مرد به زن تبدیل شده بود. - م.

روشی که کلمنت به نوبه‌ی خود افسانه را رد می‌کند؛ اما درس اخلاقی را گردآوری می‌کند، از جهت ادراک او از روابط طبیعت با چیزهایی که با طبیعت مغایرنند، جالب‌توجه است. او می‌گوید که کفتار از یک سال به سال بعدی جنس‌اش را عوض نمی‌کند، چون وقتی طبیعت تصمیم گرفت که یک حیوان چه چیزی است، دیگر این موضوع نمی‌تواند تغییر کند. مطمئناً حیوانات بسیاری هستند که صفاتی دارند که با فصول سال تغییر می‌کنند. فصل‌های سرد و گرم، صدای پرندگان یا رنگ پرهای زینتی آنان را تغییر می‌دهد؛ اما این اثر اعمال فیزیکی و خارجی است. سرشت حیوان در این موارد تغییر نکرده است. در مورد جنس چه؟ فرد نمی‌تواند جنس‌اش را تغییر دهد یا اینکه هر دو را داشته باشد یا اینکه جنس سومی میان نر و ماده دارا باشد: این‌ها خیالاتی واهی هستند که انسان‌ها تخیل می‌کنند؛ اما طبیعت به آنان اجازه نمی‌دهد. در اینجا کلمنت به روشی ضمنی اما واضح، به مباحثه‌ای ارجاع می‌دهد که در آن زمان «کلاسیک» بود. در دیدگاه اپیکوریان وجود دگرذیسی‌ها - مگس‌هایی که از اجساد متولد می‌شدند؛ کرم‌های کوچکی که از گل جسمانیت می‌یافتند و زنبورهای

که از لاشه‌ی گوساله شکل می‌گرفتند - گواهی بود بر اینکه این بدن‌ها سرچشمه‌ی الهی ندارند و در نگاه آنان این تغییرشکل‌ها نتیجه‌ی سازوکارهایی «خودمختار» بودند. کلمنت با تمایزگذاری دقیقانه میان «ثبات» گونه‌های زیستی و تغییرشکل مکانیکی برخی از صفات آن‌ها، به موضع آنانی پیوست - مثل ارسطویان، رواقیون، افلاطونیان - که می‌خواستند تا مهر منطق آفرینشی یا حضور پیوسته‌ی لوگوس را در خصوصیات دنیای حیوانات حفظ کنند. اما احتمالاً کلمنت به مشکلی فکر می‌کند که در فصل ۴ از کتاب اول «آموزگار» مطرح کرده است: یعنی وضعیت تفاوت میان جنس‌ها در رابطه با زندگی ابدی و زندگی روی زمین. راه‌حل پیشنهادی کلمنت ساده است، حتی اگر دشواری خاصی مطرح کند: در جهانی که قرار است بیاید، هیچ تفاوت جنسی وجود نخواهد داشت. «فقط اینجا روی زمین است که جنس مونث از مذکر قابل تمایز است.» نتیجه‌ی این تفاوت به خاطر لوگوس است که نظم این جهان را مدیریت می‌کند و از اینکه هر دو جنس را مثل هم بشر نام دهیم، جلوگیری نمی‌کند. تجویزات مشابه و شکل زندگی مشابهی برای هر دو جنس صدق می‌کنند: «یک اجتماع، یک اخلاقیات،



یک حجب و حیا. غذای مشترک، پیوند زناشوییِ مشترک؛ همه چیز مشابه است: تنفس، بینایی، شنوایی، دانش، امید، اطاعت، عشق.» موهبتِ الهی به سوی همین «زندگیِ اشتراکی»، به سوی این حالتِ مشترکِ و رای تفاوت‌های جنسی بدونِ خنثی کردن آن‌ها هدایت می‌شود. همین نوع بشر است که نجات داده خواهد شد و دوباره در ابدیت در وضعیتی حضور خواهد یافت که همه‌ی تفاوت‌های جنسی پاک شده‌اند. کلمنت با رد کردنِ ایده‌ی تناوبِ جنسی در گفتار، اصلِ «طبیعی بودن» تفاوت‌های نر و ماده را درون چهارچوبِ هویت‌هایی خاص تکرار می‌کند. مرد و زن بر اساس لوگوسِ طبیعت هستند و باید این‌گونه متمایز از یکدیگر بمانند. این آن‌ها را از اینکه به یک نوع بشر تعلق داشته باشند و همچنین از اینکه منتظر باشند تا در دنیای بعدی از «دوگانگیِ میل‌شان» آزاد شوند، باز نمی‌دارد.

با این حال صفتی به‌خصوص در گفتار هست که در حیواناتِ دیگر یافت نمی‌شود. کلمنت آن را تقریباً کلمه‌به‌کلمه با پیروی از ارسطو توصیف می‌کند. این موضوع مربوط به رشدِ توده‌ای گوشت می‌شود که شکلی بسیار شبیه به جنس ماده در زیر دُم ایجاد می‌کند؛

اما با بررسی سریع می‌توان نشان داد که این سوراخ به هیچ‌کانه‌ای که به رحم یا روده هدایت شود، باز نمی‌شود. کلمنت با این خصوصیت کالبدشناختی مثل ارسطو برخورد نمی‌کند. او از این موضوع استفاده می‌کند تا توضیح دهد که چقدر مشاهده‌گران عجول هستند تا با ابهامی ظاهری گمراه شوند: آنان گمان کردند که دو جنس را در یک حیوان مشاهده کرده‌اند. او آن را به عنوان موردی از خطای انسانی در تفسیر در نظر می‌گیرد. اما کلمنت در این حالت به‌خصوص کالبدشناختی عنصری می‌بیند که رابطه‌ای اثرگذار و ابزار با خطای اخلاقی دارد. اگر گفتارها بدنی دارند که به این روش عجیب سامان یافته است، دلیل آن یک نقص است. نقصی «در طبیعت». بدین شکل که «طبیعت» منظوری از صفات سرشت‌نمای یک گونه‌ی زیستی دارد؛ نقصی که در هر صورت کاملاً مشابه با نقص اخلاقی یافت شده در انسان‌ها است: شهوانیت. «طبیعت» برای نمایش همین نقص، سوراخی اضافی در این حیوانات تعبیه کرده است تا آنان از آن برای فعالیت‌های همان‌قدر اضافی خود استفاده کنند. به‌طور خلاصه، طبیعت برای میل طبیعی «افراطی» به لذت در گفتارها، با یک آناتومی اضافی که امکان روابط

«افراطی» را فراهم می‌کند، پاسخ داده است. اما طبیعت به این شکل نشان می‌دهد که سخن گفتن از افراط فقط در مورد تعداد نیست: چون کیسه‌ی اضافیِ گفتارها هیچ راهی به اندام‌های زایشی ندارد، افراطی «بی‌فایده» است یا به بیان دقیق‌تر، از هدفِ طبیعت برای اندام‌های زایشی، روابطِ جنسی، منی و انتشارِ آن - این هدف همان تولیدمثل است - جدا شده است. از آنجا که به این غایت‌مندی بدین شکل بی‌احترامی شده است، این یک فعالیتِ ضد-طبیعی است. همین میل به سوءرفتار، هم طبیعی و هم افراطیِ آن، به این فعالیتِ ضد-طبیعی اجازه ظهور می‌دهد و آن را تشویق می‌کند. پس ما چرخه‌ی کاملی داریم که از طبیعت به سوی ضد-طبیعت یا درهم‌تنیدگیِ دائمیِ طبیعت و ضد-طبیعت می‌رود و به گفتارها صفتی شایسته‌ی نکوهش، انحرافاتِ افراطی، اندام‌هایی اضافی و روش‌هایی برای استفاده از آن‌ها «برای هیچ» می‌دهد.

کلمنت مثالِ خرگوش را نیز به روشی مشابه تحلیل می‌کند. البته او این بار با افراطی نه در رابطه با عقیم‌بودن [رابطه‌ی جنسی] بلکه در رابطه با خودِ لقاح سروکار دارد. کلمنت حکایتِ خرگوش و مخرج

سالیانه را کنار می‌گذارد و آن را با ایده‌ی آبستنی در دوره‌ی بارداری جایگزین می‌کند. این حیوانات چنان شهوتران‌اند که گرایش دارند به شکلی دائمی جفت‌گیری کنند و حتی به دوره‌های بارداری و شیردهی هم توجهی نمی‌کنند. طبیعت به جنسِ مادهِ رحمی با دو شاخه داده است و این به او اجازه می‌دهد از بیش از یک نفر آبستن شود و حتی این کار را در دوران پیش از زایش نیز انجام دهد. بنابراین چرخه‌ی طبیعیِ رحم - که بر اساس نظر پزشکان زمانی که خالی است نیاز به لقاح دارد و زمانی که پر است جفت‌گیریِ جنسی را رد می‌کند - با این آرایشِ طبیعی به هم می‌ریزد و امکان می‌دهد که بارداری‌ها و تحریکِ جنسیِ جنسِ ماده به شکلی کاملاً «ضد-طبیعی» کنار هم قرار بگیرند.

ممکن است این مسیرِ فرعیِ طولانیِ کلمنت درباره‌ی دروسِ طبیعت‌گرایان در مقایسه با مثلاً «رساله‌ی بارناباس»<sup>۱</sup> به نظر معماگونه برسد. رساله نیز مواردِ کفتار و خرگوش را پیش می‌کشد - و به آن حیواناتِ دیگری چون زغن، کلاغ، مارماهیِ رنگین، پولیپ، گاو و

---

<sup>۱</sup> رساله‌ای یونانی که حدود قرون اول و دوم میلادی نوشته شده است - م.

راسو را نیز اضافه می‌کند. البته بحث درباره‌ی آنان فقط در ارتباط با ممنوعیت‌های غذاییِ لویتیکوس<sup>۱</sup> است. او تفسیری بی‌واسطه از این ممنوعیت‌ها ارائه می‌دهد که در آن عصر معمول بود. رفتاری که این حیوانات نشان می‌دهند یا نمادین می‌کنند، در واقع همان چیزی است که نکوهش شده است: مرغانِ شکاری به موضوعِ طمع به غارتِ دیگران دلالت دارند؛ خرگوش به فسادِ فرزندان دلالت دارد؛ کفتار به زنا و راسو به روابطِ دهانی. کلمنت نیز ممنوعیت‌های رژیم غذاییِ لویتیکوس را فراخوانی می‌کند و او نیز ادعا می‌کند که در این تجویزاتِ غذایی، یک نمادگرایی برای قوانین رفتاری می‌بیند. اما او خود را به این تفسیر محدود نمی‌کند و تنها در ابتدا و انتهای سیرِ بلند خود در تاریخِ طبیعی به آن متوسل می‌شود. او در ابتدا توضیحی را که خودش «نمادگرایانه» می‌خواند به چالش می‌کشد و آن را با یک تحلیلِ کالبدشناختیِ جدی جایگزین می‌سازد. او در انتهای توضیحات تاکید می‌کند که تنها همین ملاحظاتِ تاریخِ طبیعی می‌توانند ممنوعیت‌های «معمّاگونه‌ی» پیامبر را توضیح دهند. موضوع نزد کلمنت این است که

---

<sup>۱</sup> کتاب سوم تورات - م.

نشان دهد همین لوگوسی که موسی اجمالا به عنوان قانون ارائه داد، با جزئیات‌اش و در شکل‌های قابل‌تحلیل در طبیعت نمایش داده می‌شود. طبیعت با قرار دادن نمونه‌ی این حیوانات شایسته‌ی نکوهش در برابر دیدگان انسان، به او نشان می‌دهد که به عنوان یک فرد منطقی نباید خود را بر پایه‌ی هستی‌هایی قالب‌بندی کند که چیزی جز روحی حیوانی ندارند. همچنین به او نشان می‌دهد که بر اساس قانونی که از خود طبیعت برمی‌آید، افراط می‌تواند به چه نقطه‌ی ضد طبیعی ختم شود. در آخر، همچنین این موضوع را ممکن می‌سازد که برای ممنوعیت‌های عمومی که هم در فیلسوفان ملحد و هم مسیحی یافت می‌شوند، - پرهیز از زنا؛ فساد و انحراف فرزندان - پایه‌ای مبنی بر ملاحظات طبیعی بیابد. این بدون شک چشمگیرترین خصوصیات کل فصل و به خصوص بخش مربوط به گفتار و خرگوش است. فیلسوفان همیشه به مردم یادآوری می‌کردند که قوانین حاکم بر آفرودیزیا، قانون طبیعت‌اند. اما بیشتر ملاحظات که پیش می‌گذاشتند، مربوط به سرشت انسان به عنوان وجودی منطقی و اجتماعی بود (نیاز به داشتن فرزند برای زمان پیری؛ مفید بودن خانواده برای جایگاه شخصی؛ الزام به

تولید شهروند برای دولت و انسان برای نوع بشر). کلمنت در این متن هر آنچه مربوط به هستی اجتماعی انسان هست، حذف می‌کند. به جای آن، نکاتی طبیعت‌شناختی را توسعه می‌دهد تا آنچه را که بدون شک هسته‌ی استدلال‌اش است، بیرون بریزد:

(الف) طبیعت خاطر نشان می‌کند که قصد تولیدمثل و عمل جنسی باید دقیقاً هم‌راستا باشند.

(ب) طبیعت از طریق بازی‌های ضدطبیعی که سازماندهی می‌کند، نشان می‌دهد که این هم‌راستایی حقیقتی است که می‌توان آن را در آناتومی حیوانات دید و ضرورتی است که آنانی را که در مشاهده‌اش شکست بخورند، نکوهش می‌کند.

(پ) این اصل، اول‌ازهمه هر نوع عملی را که خارج از اندام‌های زایشی انجام شود، ممنوع می‌کند - «اصل گفتار» - و دوم هر عملی را که به لقاح محقق‌شده اضافه شود - «اصل خرگوش».

با اینکه فیلسوفان به دنبال آن بودند که آفرودیزیا را تحت قانون طبیعت قرار دهند و آنچه برخلاف طبیعت بود را بیرون کنند؛ هرگز تحلیل خود را تا این درجه تحت نشان طبیعت قرار ندادند - [البته]

طبیعت به آن‌گونه‌ای که طبیعت‌گرایان در دنیای حیوانات ادراک می‌کردند.

---

۲- کلمنت توضیحاتِ بعدیِ خود را نیز تحت نشانِ طبیعت قرار می‌دهد؛ اما این بار طبیعتِ انسان به عنوان یک هستیِ منطقی. این- بار او از طریقِ صدای موسی و مثالِ سُدوم، آموزه‌های اربابانِ حکمتِ الحادی را به هم می‌دوزد. همان‌هایی که تلاش کرده بودند تا روابطِ میان روح و بدن را تنظیم کنند - فیلسوفانِ رواقی، پزشکان و بالاتر از همه افلاطون: افلاطونی که حتی فرض شده بود متن‌های ارمیا<sup>۱</sup> و نفرین‌هایش علیه انسان‌هایی که «شبیبه به اسپانِ نرِ هوس‌باز» هستند، را مطالعه کرده بوده و به همین خاطر مثل او از توسن‌های یاغیِ روح سخن می‌گوید.

آنچه کلمنت در اینجا ارائه می‌دهد، با دو جنبه‌ی قرینه‌اش برای فیلسوفانِ «اعتدال»<sup>۲</sup> آشناست: جنبه‌ی اول، کنترلِ روح بر بدن است که

---

<sup>۱</sup> یکی از پیامبران قوم یهود - م.

<sup>۲</sup> منظور فوکو فیلسوفان باستانی است که اصلِ اعتدال و میانه‌روی در میان آنان جایگاه مهمی داشت. - م.



تجویزی طبیعی است؛ چون طبیعتِ روح این است که مافوقِ بدن باشد و طبیعتِ بدن این است که مادون باشد و این موضوع با مکانِ شکم که انگار بدنِ بدن است، بیان شده است («فرد باید بر لذت‌ها غلبه کند و به شکم و همچنین به آنچه پایین‌تر از آن است، فرمان بدهد.»). جنبه‌ی دوم خویشنداری و اعتدالی است که فرد پس از غلبه بر هوس، با آنان خود را ارضا می‌کند. او به روشی تقریباً منطقی، صفتِ آیدویوس<sup>۱</sup> (شرم‌آور) را که برای اندام‌های جنسی به کار می‌رود، به اسمِ آیدوس<sup>۲</sup> ربط می‌دهد و به آن معنای خویشنداری و سنجشِ درست می‌بخشد: «به نظر من، اگر این اندام، یک عضوِ شرم‌آور (آیدویون) خوانده می‌شود، بیشتر به خاطر این است که فرد باید از این اندام با خویشنداری (آیدوس) استفاده کند.»<sup>۳</sup> بنابراین این خویشنداری قانونی است که می‌بایست بر کاربستِ کنترلِ روح بر بدن حاکمیت کند. حال، این شامل چیست؟ «در وصلت‌های قانونی، فقط آن کاری که شایسته، مفید و نجیبانه است انجام دهد.» اولین صفت

---

<sup>۱</sup> Aidoios

<sup>۲</sup> Aidos

<sup>۳</sup> از کتاب «آموزگار» - م.

[در این جمله] به آنچه در این نوع رابطه به طبیعت تعلق دارد، اشاره دارد؛ دومین صفت به نتیجه‌اش و سومی به کیفیتی که هم‌زمان هم اخلاقی و هم زیبایی‌شناسانه است. بنابراین آنچه تعیین شده، چیزی است که توسط خود طبیعت نیز پیشنهاد شده است. پس متن در اینجا نیز دقیقاً همان درسی را که پیش‌تر با شمایل حیوانی داده بود، ارائه می‌دهد: این درس به صورت مثبت «میل» به تولیدمثل و به صورت منفی پرهیز از بذرپاشی بی‌حاصل است. بنابراین کلمنت دقیقاً پیشنهادات پایه‌ای خود را که بر اساس تاریخ طبیعی انتخاب و توجیه شده بودند، دوباره بیان می‌کند. اما این بار ماریچ توضیحات به دور خودش چرخیده است و او آن‌ها را دوباره در سطح نظم انسانی در نظر می‌گیرد. او آنان را تقریباً جزء به جزء تکرار می‌کند؛ اما این کار را در متنی انجام می‌دهد که این عبارات استفاده شده‌اند: نوموس (قانون)، نومینوس (قانون‌مند)، پارانوموس (غیرقانون‌مند) تمیس (عدالت)، دیکایوس (عادلانه)، آدیکوس (غیرعادلانه). موضوع این نیست که نظم انسانی را در تقابل با طبیعت قرار دهد، بلکه برعکس نشان می‌دهد که چگونه طبیعت در داخل آن ظاهر شده است. «اگر ارباب امیال‌مان

باشیم، کل زندگی مان می تواند با ملاحظه‌ی قوانین طبیعت زیسته شود.» این اربابیتی که منطق تجویز می کند و شکل های قانون مند رفتار را تعریف می کند، راه دیگری برای همراهی کردن با لوگوسی است که بر طبیعت حکم می راند.

کلمنت به این خوبستن داری که کنترل منطق بر امیال را نمایش می دهد، چهار شکل بنیادین می دهد:

الف) اولی روابط جنسی را به زنی که فرد با پیوند ازدواج به او پیوسته است، محدود می کند. افلاطون گفته بود: «از شخم زدن هر زمین ماده ای بپرهیزید»؛ و کلمنت با وام گیری از لویتیکوس می گوید: «نباید با زوجه ی همسایه رابطه برقرار کنید و خود را با او به فساد بکشانید.» اما کتاب «آموزگار» برای این قانون توجیهی متفاوت از افلاطون ارائه می دهد: کتاب «قوانین» افلاطون در تک همسری روشی می دید جهت محدود کردن اشتیاق امیال و پست کردن آنان تا مرحله ی خدمتگزاری برای انسان ها. اما کلمنت در آن تضمینی می بیند که منی - که گفته بود دارنده ی «ایده های طبیعت» است و باروری را بخشی از روابط میان خدا و آفریده هایش می سازد - در جایی بدون نجابت هدر

نرود. ارزشِ خاصی در خودِ منی - آنچه در خود دارد و آنچه وعده می‌دهد و هم‌کرداری‌ای که برای رسیدن به هدف‌اش میان انسان و خدا فرامی‌خواند - است که عملِ جای دادنِ آن در کسی جز زوجه‌ای که با او پیوند یافته باشند را غیرقانون‌مند<sup>۱</sup> و «ناعادلانه» می‌کند.

ب) اصلِ دیگری از خویشتن‌داری: پرهیز از رابطه‌ی جنسی در طول دورانِ قاعدگی. «منطقی نیست که بارورترین بخشِ اسپرم، آنی که به زودی انسانی خواهد شد، را با ناپاکی‌های بدن فاسد کنیم و آن را در جریانِ تیره و ناپاک از ماده غرق سازیم: این مثل دزدیدنِ جوهرِ تولدی متبرک از شیارهای شخم‌زده‌ی رحم است.» در اینجا تجویزی داریم که سرچشمه‌ی عبری دارد. اما کلمنت این ممنوعیت را هم در یک سری ارجاعاتِ ضمنیِ پزشکی و هم در ادراکِ عمومیِ خودش از منی قرار می‌دهد. علاوه بر این، همان‌طور که سورانوسِ پزشک گفته بود: «منی در خون رقیق می‌شود و توسط آن بیرون رانده می‌شود.» پس خون، منی را که با آن مخلوط شده است، با خود بیرون می‌برد و آن را از هدف‌اش که رحم است و منظورش که تولیدمثل است، جدا

---

<sup>۱</sup> با غیرقانونی فرق دارد - م.

می‌سازد. از آنجا که منی «به دلایل طبیعی» مخزنی مادی می‌سازد و به این دلیل که پتانسیلی دارد که اگر به نظمی منطقی توسعه داده شود، به یک انسان تولد خواهد بخشید، شایسته‌ی این نیست که در تماس با ناپاکی‌ها قرار بگیرد و به اخراجی خشن ختم شود.

پ) ممنوعیتِ روابط در دوران بارداری، سوبه‌ی دیگرِ اصلِ پیشین را می‌سازد. اگر لازم است که از منی در برابر تخلیه‌ی ناپاک محافظت شود، به شکلی مشابه لازم است که از رحم وقتی که منی را دریافت کرده و عهده‌دارِ فعالیت شده است، حفاظت صورت گیرد. فرد می‌بایست از روالی که کلمنت بدین‌گونه فرامی‌خواند، پیروی کند: رحم زمانی که خالی است، میل به تولیدمثل دارد، به دنبال آن است که به منی خوشامد بگوید و نتیجتاً جفت‌گیری گناه به حساب نخواهد آمد، چون به میلی مشروع پاسخ می‌دهد. در اینجا نیز کلمنت دوباره آموزه‌ی پزشکیِ آن عصر را بازگویی می‌کند: «برای منی همه‌ی لحظات جهت ورود به رحم در پیوند جنسی مناسب نیست»؛ زمانی مناسب است که رحم خالی باشد و «زنان متمایل به عمل مقاربتی باشند و به آن میل داشته باشند.» بر اساس نظر کلمنت، این تغییر در مزاج بدن، خودش به وضوح منطقی را نشان می‌دهد که بر طبیعت حکم فرما است

و محدودیت‌های درست رفتار متعادل را تعریف می‌کند. اما کتاب «آموزگار» معنای هر دو روال و قانون تعادلی که از آن‌ها برگرفته شده است را تغییر می‌دهد. پزشکان روابط جنسی در دوران بارداری به خصوص ماه‌های پایانی را توصیه نمی‌کنند؛ چون چنین روابطی «کل بدن را به حرکت می‌اندازند» و به خاطر تلاطمی که به رحم وارد می‌شود، «در کل دوران بارداری خطرناک هستند». کلمنت خودش به این حقیقت متوسل می‌شود که اگر رحم در دوران بارداری بسته می‌شود، به این دلیل است که «مشغول ساختن کودک است» و این کار را «با همکاری آفریدگار» انجام می‌دهد. تا زمانی که این جزئیات و همکاری‌ها در جریان باشند، ارائه‌ی منی جدید زیاده‌روی به نظر می‌رسد: «خشونت» که نمی‌توان «عادلانه» به آن تحمیل کرد. هر چیزی که در دوران بارداری اضافه شود، «زیاده‌روی» خواهد بود.

ت) اگر طبیعت زن، چنین اقتصاد سختی را امر می‌کند، موضوع در مورد مرد چگونه است؟ کلمنت در حالی که بدون شک خود را در توسعه‌ی تاریخی این پرسش قرار می‌دهد، مضمونی مربوط به پزشکی پیش می‌کشد که کاملاً سنتی است: استفاده‌ی مکرر از لذات عشق به دسته‌ای طولانی از ناراحتی‌ها، بیماری‌ها و ضعف‌ها ختم خواهد شد.

کلمنت به برهان‌های مستقیمی متوسل می‌شود که معمولاً در این مباحث ارائه می‌شدند و همچنین از برهان‌های غیرمستقیمی که آنان نیز معمول بودند، استفاده می‌کند؛ یعنی نیرومندی کسانی که تا جایی که می‌توانستند از روابط جنسی پرهیز می‌کردند - چه مرد بودند و چه حیوان. کلمنت این ایده‌ی پیش‌پاافتاده را به قیاسِ دموکریتوس هم وصل می‌کند که معمولاً این‌گونه تکرار شده است که ارگاسم «یک صرع کوچک» است. با اینکه این پندار مورد حمایتِ همه‌ی پزشکان نبود، اما به کرات در متون پزشکی ظهور می‌کرد: به شکل دقیق در جالینوس یا به شکلی وسیع‌تر در روفوس افسوسی<sup>۱</sup> حضور دارد؛ او «حرکاتِ خشن» همراه با جفت‌گیری را در «خانواده‌ای از تشنج‌ها» قرار داده است. اکنون کلمنت معنایی دقیق به این رابطه‌ی میان صرع و عمل جنسی می‌دهد. این معنا با ارجاعِ دوگانه‌اش، از این مضمون بیشتر از قبل حمایت می‌کند. او متنی از دموکریتوس - «انسانی از یک مرد متولد می‌شود و از او کنده می‌شود» - را به آیه‌ای از کتاب «پیدایش» می‌آمیزد: «این استخوانی از استخوان‌های من و گوشتی از گوشتِ من است.» اینکه بدن در هنگام ترشحِ منی به این خشونت به

---

<sup>۱</sup> پزشک یونانی نیمه‌ی اول سده‌ی دوم میلادی که در جلد پیشین تاریخ جنسیت نیز از او سخن به میان رفته است. - م.

لرزه می‌افتد، بدین خاطر است که ماده‌ای از او جدا شده و بیرون زده که شامل عللِ مادی برای ساختنِ انسانی دیگر مثل آنی که از آن نشأت گرفته است. در اینجا می‌توان همان گرایشی را دید که در دوران باستان معمول بود و انزال را قیاسی برابر با تولد فرزند می‌دانست. کلمنت با استناد به داستانِ آدم که خداوند دنده‌ای از او را در خواب جدا کرد تا هم‌نشین‌اش را بسازد، به وضوح به «همکاری» خداوند در این کارِ تنانگیِ منحصرًا مذکر متوسل می‌شود. پس توصیه به افراط نکردن فقط به احتیاط نسبت به بدن‌ها مربوط نمی‌شود. این رعشه‌های ترشحِ منی که ضرورتاً هزینه‌بر هستند، یادآورِ جدیتِ ناگزیرِ این هم‌کرداری هستند.

می‌توان از این بنیان‌های اصلیِ محدودیت در روابطِ جنسی، یک دسته‌ی کامل از تجویزاتی متنوع استنتاج کرد که کلمنت این‌ها را بدون نظمِ خاصی روی هم تلمبار می‌کند. یک سری از آن‌ها سقط‌جنین را منع می‌کنند؛ تعدادی توصیه‌ها ضدِ روابطِ جنسی در طولِ روز یا بعد از خروج از کلیسا یا گردهمایی یا در ساعتِ دعا هستند و روابط را فقط در بعدازظهر اجازه می‌دهند. تعدادی دیگر توصیه می‌کنند که با زوجه‌ی خود مثل یک «فاحشه» رفتار نکنند؛ باقیِ توصیه‌ها ازدواج



جوانان و مردمانِ مسن را مانع می‌شوند. همه‌ی این‌ها به وضوح اصولی از کنترل شخصی را تعریف می‌کنند که حتی اگر شدیدتر از دوران پیشین باشند، نتایج‌شان از همان نوعی است که در فیلسوفانِ ملحد نیز یافت می‌شود. کلمنت همین قانونِ اعتدال را مرتباً فرامی‌خواند: انسان باید امیالِ خویش را تحت کنترل داشته باشد، به خودش اجازه ندهد که با خشونتِ آنان روبرو شود و بدون کنترلِ منطق به تمایلاتِ بدن تسلیم نگردد.<sup>۱</sup> این ایده‌آلی است که او در جایی دیگر «ازدواجِ اعتدالی» می‌خواند. اما به نظر می‌رسد که برای کلمنت این اصل، اصلِ آخر نیست. اینکه فرد نیاز دارد تا «اربابِ خودش» باقی بماند، بدین خاطر نیست که تعادلی صحیح و سلسله‌مراتبی ضروری را میان قوه‌ها حفظ کند؛ بلکه بدین سبب است که احترام، فروتنی و خویش‌داری صفاتی هستند که منی طلب می‌کند، چون منی ظرفی از «علل» ذاتی در طبیعت و فرصتی برای همکاری میان خداوند و انسان است. آیا پیوندی است که در آن، هستیِ منطقی به روحی که باید بر بدن چیره باشد و به وجدانی که باید هوس‌های غیراختیاری را مهار کند، حرمت می‌گذارد؟ بله، بدون شک. اما «ازدواجِ اعتدالی» کلمنت بیشتر از همه به آنچه از

---

<sup>۱</sup> از همان کتاب «آموزگار»

آفریدگار ابدی به بسگانگی آفریده‌های آینده می‌تراود، حرمت می‌گذارد و اهمیت مادی بالایی در منی و باروری می‌یابد. «اقتصاد» این حرکت بیشتر از ساختار پیکربندی بشری، کایروس روابط جنسی را تعریف می‌کند.

---

۳- بخش آخر متن بسیار کوتاه‌تر از بخش‌های دیگر است و با توصیه‌هایی پایانی درباره‌ی ازدواج اعتدالی آغاز می‌شود: دقیق‌ترین و سخت‌گیرترین توصیه‌ها حول ممنوعیت‌های اصلی. هیچ نوع سخن زشت گفته نشود؛ هیچ حرکتی مبنی بر هرزگی انجام نشود؛ هیچ نوع رابطه با فاحشگان وجود نداشته باشد و به خاطر بسپارید که - در اینجا کلمنت تقریباً کلمه به کلمه موعظه‌ای را تکرار می‌کند که قبل‌تر در فیلسوفان یافت می‌شد - وقتی فرد با زوجه‌ی خود همچون یک روسپی رفتار می‌کند، در واقع زنا مرتکب می‌شود. فرد با این تجویزات، وارد قلمرویی از تخلفات می‌شود که از نگاه دیگران دور هستند و مهم‌تر از همه در برابر چشمان وجدان انجام می‌شوند. گناهان سایه. باید ذکر کرد که اینجا موضوع نیت، اندیشه‌ی بد یا شهوت‌ها و وسوسه‌ها در میان نیست؛ گرچه این مسائل کمی بعدتر بخشی کلیدی

از گناهان تنانگی خواهند بود. کلمنت در اینجا تنها از گناهی سخن می‌گوید که صفتی عمومی ندارند. تاریکی و سکوت آنان را در بر گرفته است؛ آن‌ها ظاهراً جز وجدان کسی که آنان را مرتکب می‌شود، هیچ شاهد یا قاضی‌ای ندارند - در اینجا به نظر می‌رسد که وجدان همسر هیچ اهمیتی ندارد. مسئله‌ی گناهی که شاهدی جز وجدان ندارد نیز مضمونی متداول در نوشته‌های فلسفی پیش‌تر از کلمنت بوده است و کلمنت از آن به صورت استدلالی استفاده می‌کند که آن استدلال نیز کاملاً کلاسیک است. فرد با پنهان کردن گناه در میان سایه‌ها و تنهایی، اهمیت‌اش را کاهش نمی‌دهد - فرد نشان می‌دهد که نسبت به اهمیت آن چقدر آگاه است. پنهان‌کاری شرم را برملا می‌کند و این قضاوتی را می‌سازد که خود وجدان ارائه داده است. اگر گناهی از این نوع به هیچ‌کس صدمه نمی‌زند، وجدان همچنان به عنوان شاکی و قاضی حضور دارد: این خود فرد است که مورد بدکاری قرار گرفته است و فرد باید جهت نیکی به خودش، خود را محکوم کند. استدلالی مشابه را می‌توان در موسئوس و سنکا<sup>۱</sup> دید. کلمنت دوباره به شکلی موجز آن را بیان می‌کند.

---

<sup>۱</sup> فیلسوف رواقی سده‌ی نخست میلادی که درباره‌ی آرای او در جلد پیشین تاریخ جنسیت به تفصیل سخن رفت - م.

با این حال تحلیل او - یا دستکم مضامینی که او خیلی آزادانه تغییر می‌دهد - در مورد پرسشِ تخلفِ پنهان، روی موضوعی متفاوت تمرکز می‌کند. او ابتدا مضمونِ تاریکی و نور را پیش می‌کشد. هر چقدر هم که سایه‌های حولِ یک تخلف عمیق باشند، همیشه نوری در آنجا حضور دارد و آنچه پنهان می‌کنند را روشن می‌سازد. نگاهِ خداوند که هیچ چیز از آن نمی‌گریزد و نوری معنوی که همیشه در جهان حاضر است؟ بله، بدون شک؛ فیلسوفانِ ملحد هم این خود-شاهدی را تصدیق کرده بودند.

اما موضوعِ این نوری که درونِ ما زندگی می‌کند و وجدانِ ما را می‌سازد نیز در میان است. این بخشی از لوگوسی است که بر جهان حکمرانی می‌کند و عنصری از خلوص درون ما قرار می‌دهد. گناهی که انجام می‌شود، در رابطه با آن، صرفاً یک نافرمانی، یک تعدی از اصولِ منطق نیست، بلکه یک آلودگی است. و اعتدال صرفاً پیروی از نظمِ طبیعی نیست، بلکه جزئیِ خالص از این نور است: بگذارید به دنبال این نباشیم که «خود را در تاریکی پنهان کنیم، چون اندیشه درون ما زندگی می‌کند؛ [...] اندیشه‌های پارسا تاریکی را روشن می‌کنند: به

خاطر اندیشه‌های انسان‌های نیک است که به متون مقدس نام «چراغی که خاموش نمی‌شود» داده‌اند.»

از آنجا که پاکان فقط با پاکان توان ارتباط دارند، اگر ما خلوص لوگوسِ درونِ خود را آلوده کنیم، خداوند فقط می‌تواند از ما دور شود. پس او ما را در زندگیِ «فاسدمان» تنها خواهد گذاشت. کلمنت در اینجا هم معنای استعاره‌ای - زندگیِ گناه‌آلود - و هم معنای صریح - یک زندگی که به سوی مرگ مقید شده است - را مدنظر دارد. بی‌اعتدالی فاسد می‌کند: نه فقط به این دلیل که نور را خاموش می‌کند و این خودش غیرقابل قبول است و نباید تاریک شود؛ بلکه بدین سبب که نور را ملزم به رها کردنِ بدن در سرنوشتِ میرای خودش می‌کند. بدن بی‌اعتدال خواهد پوسید؛ چون خداوند با رها کردنش آن را در وضعیتِ جسد باقی می‌گذارد. در مقابل، کسی که اعتدال‌گرا باقی می‌ماند، خود را در پوششِ «فسادناپذیری» قرار می‌دهد و لوگوسی که درون او می‌زید، به او دسترسی به زندگیِ ابدی را اعطا خواهد کرد.

در این مفهوم «اعتدال» در کلمنت، چیزی بیش از یک تعادل به خوبی حفظ شده میان بدن و منطق وجود دارد. اما این بدین معنا نیست که به روشی دوگانه‌انگار، بدن به شکلی تندرو به عنوان اصلِ اساسی

شرط رد شود. این مفهوم از زندانی شدنِ لوگوس سخن نمی‌گوید، بلکه از لوگوسی می‌گوید که در بدن زندگی می‌کند. «اعتدال» شامل این می‌شود که مطمئن شویم این بدن «معبودِ خداوند» باقی می‌ماند و اعضای آن «اعضای مسیح» باقی می‌مانند. اعتدال به معنای بریدن از بدن نیست، بلکه کنشِ خودِ لوگوسِ فسادناپذیر در بدن است؛ حرکتی که آن را به سوی زندگیِ دیگر انتقال می‌دهد. جایی که فقط آنجا می‌توان زندگیِ ملکوتی را زیست؛ جایی که تنانگیِ کاملاً پاک‌شده، دیگر فرقِ میان جنس‌ها و روابطی که آنان را به هم پیوند می‌دهد، نمی‌شناسد. کلمنت به گونه‌ای متنِ انجیلِ لوقا درباره‌ی ازدواج دوباره-ی بیوه‌ها را تفسیر کرد که موجب مشاجرات بسیار شد: این متن درباره‌ی کسانی است که رستاخیز میان آنان مشترک است و او در این متن برخلافِ دیگران، تمایزی میان «فرزندانِ جهان» که شوهر یا زوجه انتخاب می‌کنند یا کسانی که انتخاب نمی‌کنند، نمی‌بیند. ایده‌ی او این است که بر پایه‌ی ازدواج که قانونِ این جهان است، ترکِ اعمالِ مربوط به تنانگی و فسادناپذیر بودن، ما را قادر می‌سازد تا «یک زندگی

همچون فرشتگان را دنبال کنیم.» بدین روش «کار آموزگار<sup>۱</sup>» می‌تواند کامل شود و کلام [انجیل] «بر اساس تصویر و تشابه» تکمیل گردد.

این مسلم است که کلمنت با پیش کشیدن این مضامین نور درونی، پاکی و ناپاکی بدن به عنوان معبد مسیح و عروج به سوی فسادناپذیری، روی مسائلی انگشت می‌گذارد که در سده‌ی سوم و به خصوص چهارم اهمیتی بسیار خواهند یافت - به خصوص تحت تاثیر ریاضت رهبانی: مضمون خلوص صریح اندیشه و مضمون بکارت قلب، شرایطی ضروری برای زندگی ملکوتی هستند. اما باید فوراً خاطرنشان کرد که نیاز به این خلوص اندیشه با نوعی کناره‌گیری [از روابط جنسی] که حتی خود امیال را نیز شامل می‌شود، تا بخش انتهایی فصل حتی در حد یک جمله هم مطرح نمی‌شود. کلمنت با وجود همه‌ی این گفته‌ها، به رهاسازی گوش‌به‌زنگ، دائمی و پیشینی از کوچک‌ترین امیالی که در قلب شکل می‌گیرند، - آن‌طور که بعدها در مسیحیت مطرح می‌شود - متوسل نمی‌شود، بلکه تصمیم به شکست نخوردن در برابر آن را تصدیق می‌کند.<sup>۲</sup> این نکته باید گفته شود که

<sup>۱</sup> منظور مسیح است - م.

<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد منظور فوکو از این جملات مبهم این است که کلمنت جهت ساخت این اخلاقیات جنسی به این موضوع متوسل نمی‌شود که باید برای رسیدن به وضعیت ایده‌آل، از روابط جنسی

کلمنت فورا پس از پایان این توصیه، تقصیر این شکست را در تضاد با اصل رفتار خوب قرار می‌دهد. اصلی که در ابتدای فصل پیش کشیده بود و در انتها دوباره به آن بازمی‌گردد: ضرورت بذریاشی فقط در زمان مناسب، وقتی **کایروس** آن را فرامی‌خواند. او کارِ تنانگی را در تضاد با طردِ کامل قرار نمی‌دهد؛ بلکه - در رابطه با شکستِ فرد در برابر **آفرودیزیا** - به اصلِ بذریاشی خوب و موثر متوسل می‌شود. خودِ ساختار این پاراگرافِ آخر، به شکلِ رودروییِ میان حقیقتِ «اطاعت از آفرودیزیا» و حقیقتِ رضایت دادن فقط به کاشتِ بذرها ارائه می‌شود. در آخر و مهم‌تر از همه، باید گفت که واژه‌ای که کلمنت استفاده می‌کند - نه فقط در ابتدای متن زمانی که منطقِ طبیعیِ حاکم بر روابطِ جنسیِ خوب را تعریف می‌کند، بلکه در انتهای این فصل درباره‌ی بدن به عنوان معبد خداوند و پوششِ فسادناپذیر - همان واژه‌ای است که فیلسوفان نیز برای اعتدال تعیین کرده بودند: **سوفروسون**<sup>۱</sup>. بدون شک

---

به طور کامل کناره‌گیری کرد و این روابط سرشتی ناپاک دارند. در عوض، به سراغ اصلِ زمانِ مناسب و شرایط مناسب برای عمل جنسی می‌رود. مضامینی مثل تسلیم نشدن در برابر آفرودیزیا و بذریاشی مناسب. این دغدغه از این جهت برای فوکو اهمیت دارد که چنین مضامینی در ادامه در مسیحیت پدیدار خواهند شد. - م.

<sup>۱</sup> Sophrosune



او به آن معنایی متفاوت از صرف کنترلِ خویشتن، کنترلِ امیال و بدنِ فرد می‌دهد. اما به آن معنای طردِ روابطِ جنسی اعطا نمی‌کند - برای این مفهوم مکررا از واژه‌ی **یونوخیا**<sup>۱</sup> (در کتاب سوم «کشکول») استفاده می‌کند. موضوعِ این نوع «اعتدال» به روشنی اقتصادِ تولیدمثل است که باید با منطقِ طبیعی «بذرپاشیِ انسانی» معین شود و همچنین موضوعِ همکاریِ خدا و انسان است. «تاجِ زندگی» و ردای نامیرایی نمی‌تواند پاداشِ گسستن از این اقتصاد باشد - حتی می‌توان گفت که تجردِ کاری ناپارسا است، چرا که از این «تولید» دوری می‌کند.<sup>۲</sup> آنان پاداشِ تبعیتِ صریح هستند؛ تبعیت از آنچه **لوگوس** از این اقتصاد نیاز دارد تا به اهدافی که برای آن تدارک دیده شده است، برسد: یعنی فرزندانِ مطابق با «اراده‌ی خردمندان و مقدس».

کلمنت در متنِ کتابِ سوم «کشکول» درباره‌ی متنِ کتابِ پیدایش<sup>۳</sup> در باب سقوطِ اولین زوجِ انسانی اظهارنظر می‌کند: آیا کارِ

<sup>۱</sup> Eunoukhia

<sup>۲</sup> در ادامه توضیح داده خواهد شد که چگونه مسیحیت این «تاجِ زندگی» و «ردای نامیرایی» را تبدیل به پاداشی برای گسستن و جداییِ کامل از روابطِ جنسی یا همان بکارت خواهد کرد. هدفِ فوکو در اینجا این است که نشان دهد چنین مضمونی در این متن از کلمنت حضور ندارد و حتی برعکس تجردِ کاری ناپارسا است - م.

<sup>۳</sup> کتاب پیدایش تورات - م.

نادرستی که انجام شده بود، شامل عملی جنسی نیز می‌شد؟ این پرسشی بود که تا آن زمان مورد مباحثه‌ای مفصل قرار گرفته بود و در اینجا کلمنت به آن پاسخی زیرکانه می‌دهد: در این مورد، خود رابطه‌ی جنسی گناه نبود؛ انجام‌ندادن آن در زمان درست، «زمان مناسب»، گناه بود. آدم و حوا برخلاف دستوراتی که به آنان داده شده بود، وقتی رابطه‌ی جنسی برقرار کردند که زیادی جوان بودند. آنان به اقتصاد کایروس بی‌حرمتی کردند و در توجه به قانون زمان مناسب شکست خوردند. فرزندان نابهنگام و خیره‌سر از منطق دوری کردند. منطقی که اکنون «آموزگار»، این تعلیم‌دهنده، باید به بشریت آموزش دهد؛ بشری که تنها وقتی می‌تواند بازتولید شود که ببیند که هنوز «کودک» است. آن‌گونه که پروترپیتیکوس<sup>۱</sup> توضیح می‌دهد، سقوط [آدم و حوا] این‌گونه بوده است: آدم که کودک است، با «تسلیم شدن در برابر هوس‌ها» وضعیت کودکانه‌ی خود را از دست می‌دهد؛ این نافرمانی از او یک «مرد» می‌سازد که از همه‌ی حمایت لوگوس<sup>۲</sup> آموزش‌گر محروم

---

<sup>۱</sup> با نام تحت‌اللفظی «آنی که باید فلسفه بخواند» - کتابی گمشده از ارسطو که فقط بخش‌هایی از آن به جا مانده است و در دوران باستان بسیار مشهور بوده است - م.

گشته است. این سقوط به خاطر افراطِ زود هنگام به روشنی نشان می‌دهد که زایش به‌خودی‌خود بد نیست، بلکه فقط شرایطی که در آن اتفاق می‌افتد می‌تواند بد باشد. خطاکاریِ آدم از روی معصومیت است و به همین دلیل است که نه تنها تبرئه می‌شود، بلکه در همین متن از کتابِ سوم «کشکول» تجلیل نیز می‌گردد. کلمنت با کلمه‌ی پیدایش که هم به آفریدن و هم به تولیدمثل اشاره می‌دهد، بازی می‌کند. پیدایش حتی پس از گناهِ نخستین نیز «مقدس باقی می‌ماند.» همان پیدایشی که توسط آن «جهان، سرشت‌ها و هستی‌های طبیعی، فرشتگان، قدرت‌ها، ارواح، فرامین، قوانین، انجیل و رازهای روحانیِ خداوند تشکیل شدند.»

بنابراین، عملِ تولیدمثل انسانی به قدرتِ آفرینش مرتبط شده، در درونِ آن محاط شده است و قدرت‌اش را آن می‌گیرد. اما کلمنت آن را در رابطه به چیزی دیگر نیز ادراک می‌کند؛ چیزی که در تاریخ جهانِ بدلی از آفرینش توسط پدر را تشکیل می‌داده است: بازتولید از طریق مسیح با استفاده از تجسدیافتنِ او، ایثارِ او و آموزه‌ی او. کتابِ «آموزگار» در فصلِ بلندِ ششم از کتابِ اول که به استفاده از واژه‌ی «فرزندان» اختصاص یافته است، مضمونِ آموزه‌ی مسیح با عنوان شیر

پرورنده را توسعه می‌دهد. او یک «فیزیولوژی» کامل از خون در طول دگرذیسی‌اش ترسیم می‌کند: ماده‌ای که در خودش همه‌ی قدرت‌های بدن را دارد؛ لوگوس-خون همچنین به دو شکل دیگر هم نمایان می‌شود. زمانی که شورانده و داغ شود، کف می‌کند و تبدیل به اسپرم می‌شود و بدین ترتیب با انتقال به رطوبت رحم بنیانی را می‌گذارد که از آن بدنی دیگر توسعه می‌یابد و متولد می‌شود. اما زمانی که سرد و از هوا آکنده شود، خون تبدیل به شیر درون مادر می‌شود و در این شکل نیروهایی را که درون بدن‌های والدین است به فرزند انتقال می‌دهد. شیر دادن ادامه‌ی عملی است که با آن زندگی از طریق بارداری به فرزند انتقال یافته است. همان خون و همان قدرت‌ها در ظاهری متفاوت به فرزند انتقال می‌یابند. بنابراین مسیح پس از آنکه خون‌اش را داد، شیر لوگوس‌اش را به فرزندان انسان می‌بخشد. او به آن‌ها می‌آموزد، او آموزگار آنان است. تولیدمثل با خون او که در گذشته، در رنج ریخته شد و شیری که به طور نامحدود از سخن او جاری می‌شود، به این «مردمان کوچکی» که لوگوس آنان را آستن و بازتولید می‌کند، امکان برخاستن می‌دهد.

در این متن از «آموزگار»، کلمنت نظریه‌ی آموزه را که در کتاب - های بعدی ارائه می‌دهد پیش می‌کشد و به اسپرم فقط در میان خون و شیر به شکل گذرا اشاره می‌کند. ماهیت متن با بازتولید و نه پیدایش سروکار دارد. اما کلمنت به روشنی به جایگاه تولیدمثل در «فیزیولوژی» بزرگ لوگوس اشاره می‌کند. او به خویشاوندی و تشابهی که ما را به خداوند متصل می‌سازد، تاکید دارد: مفاهیم «خویشاوندی» با خون و «همدردی» با آموزش که در این متن توصیف شده‌اند، با هم‌کرداری در تولیدمثل که در فصل ۱۰ از کتاب بعدی بحث می‌شود، کامل می‌شوند. چرخه‌ی خون، اسپرم و شیر - با لوگوسی که در آنان ساکن است و با آنان انتقال می‌یابد - ما را محکم به پدرانگی خداوند گره می‌زند.

وقتی کتاب «آموزگار» - به عنوان آموزه‌ای از مسیح، به عنوان شیری که او با آن کودکی ما را غذا می‌دهد - به ما زمان مناسب، کایروس را عرضه می‌دارد؛ اقتصاد زایش را درست میان حرکتی بزرگ از آفرینش تا رستگاری، از پیدایش تا بازتولید قرار می‌دهد.

پس کتاب «آموزگار» همان‌طور که بارها گفته شده، پیوستگی بزرگی میان متون فلسفه‌ی الحادی و اخلاقیات همان عصر یا دورانی

که دقیقاً ماقبل آن است، نشان می‌دهد. شکل مشابهی از تجویز کردن وجود دارد: «رژیمی» از زیستن که ارزش اعمال را بر اساس اهداف منطقی‌شان و «موقعیت‌هایی» تعریف می‌کند که این امکان را فراهم می‌آورند که این اعمال به روشی قانون‌مند اجرا شوند. اصولی «کلاسیک» را نیز نمایش می‌دهد؛ چون ممنوعیت‌های مشابه (زنا، هرزگی، فساد فرزندان، روابط میان مردان) و الزامات مشابه (اینکه فرد هنگام ازدواج و روابط جنسی، تولیدمثل را در ذهن داشته باشد) با ارجاعاتی مشابه به طبیعت و درس‌هایش در آن نمایان می‌شوند.

اما این پیوستگی نباید سبب شود که فکر کنیم کلمنت به سادگی بخشی از اخلاقیات سنتی را با اضافات عبری الحاق شده در مفاهیم مذهبی خودش قرار داد. یک مورد اینکه او اخلاقیات ازدواج و اقتصاد مفصلی از روابط جنسی را در یک مجموعه‌ی واحد تجویزی قرار داد. او یک رژیم جنسی برای خود ازدواج تعریف کرد - درحالی‌که اخلاق‌گرایان «الحادی» حتی با اینکه روابط جنسی را فقط در ازدواج و فقط با نگاه به تولیدمثل پذیرفته بودند، همچنان اقتصاد لذات (که برای سوژه‌ی صالح ضروری بود) و مقررات احتیاط و نجابت (که برای روابط زناشویی مناسب بود) را جدا تحلیل می‌کردند. مضاف بر

این، کلمنت به آن دسته از تجویزات، معنایی مذهبی داد و آن را به شکلی جهان‌شمول بر اساس ادراکِ خودش از لوگوس دوباره شکل‌دهی کرد. او به مسیحیتِ خودش اخلاقیاتی که برای خودش بیگانه باشد، وارد نکرد. او از اصولی پیش‌تر ساخته شده، روشی مسیحی برای اندیشیدن و اخلاقیاتی در رابطه با روابطِ جنسی ساخت و بنابراین نشان داد که بیش از یک راه برای ادراکِ این مسائل وجود دارد. از این‌رو کاملاً نادرست خواهد بود که تصور کنیم، این ایمان مسیحی بود که - خودش به تنهایی و با نیروی مطالباتِ درونی‌اش - به شکلی اجتناب‌ناپذیر آن دسته کاربست‌ها، پندارها و مقرراتِ غریب و یکتا را که به سادگی اخلاقیاتِ جنسیِ مسیحی خوانده می‌شوند، تحمیل کرد.

در هر صورت، تحلیل کلمنت بسیار از مضامینی که بعدتر در آگوستین قدیس یافت می‌شوند و نقشی تعیین‌کننده‌تر در شکل‌گیری «آن» اخلاقیات بازی می‌کنند، به دور است. از کلمنت تا آگوستین قدیس به وضوح تفاوتی است میان یک مسیحیتِ هلنی‌شده و رواقی - گرایانه که گرایش دارد تا روابطِ جنسی را «طبیعی‌سازی» کند و مسیحیتی ریاضتی‌تر و بدبین‌تر که سرشتِ انسان را تنها از طریق

سقوط<sup>۱</sup> می‌فهمد و نتیجتاً به روابط جنسی قالبی منفی می‌دهد. اما نمی‌توان به صرف اشاره به این تفاوت راضی شد. مهم‌تر از همه نمی‌توان تغییراتی را که در مورد «سخت‌گیری» یا ریاضت یا صراحت شدیدتر ممنوعیت‌ها تولید شدند، ارزیابی کرد. چون اگر قرار باشد خود اصول و سیستم ممنوعیت‌ها را در نظر بگیریم، اخلاقیات کلمنت به ندرت «مداراآمیزتر» از چیزی است که بعدتر یافت می‌شود: **کایروسی** که عمل جنسی را فقط با ازدواج، فقط با نگاه به باردار شدن، نه در دوران قاعدگی یا بارداری و نه در هیچ زمانی در روز جز عصرگاه مشروعیت می‌بخشد، به عمل جنسی طیف وسیعی از امکان‌مندی ارائه نمی‌دهد. در هر صورت، خطوط بزرگ جداکننده‌ی امر مجاز و ممنوع در اساس خود و در طرح عمومی خود میان سده‌ی دوم و پنجم ثابت باقی ماندند. از طرف دیگر، در همین بازه‌ی زمانی، دگرگونی‌هایی شدید تولید شدند: دگرگونی‌هایی در سیستم عمومی ارزش‌ها، در فضیلت اخلاقی و دینی بکارت و نجابت مطلق، در برهم‌کنش پندارهایی که با اهمیت فزاینده‌ی «وسوسه»، «شهوَتِ مفرط»، تنانگی و «تحرکات نخست» استفاده می‌شدند - پندارهایی که نه تنها نشان می‌دادند که

---

<sup>۱</sup> منظور پندار سقوط آدم و حوا از بهشت است - م.



اصلاحاتِ خاصی در دستگاهِ مفهومی صورت گرفته است، بلکه نمایانگرِ تغییری در قلمروِ تحلیل بودند. این گونه نبود که اصولِ تقویت شده یا روابطِ جنسی با صراحتِ بیشتری سرکوب شده باشند؛ نوعِ متفاوتی از تجربه بود که اندک‌اندک شکل می‌گرفت.

مسلمانان این تغییر را باید به کلیتِ تکاملِ بسیار پیچیده‌ی کلیسای مسیحی نسبت دهیم که به ساختِ امپراتوریِ مسیحی انجامید. اما به طور خاص می‌توان آن را به برقراریِ دو عنصرِ جدید در مسیحیت مربوط ساخت: انضباطِ ندامتی که از نیمه‌ی دوم سده‌ی دوم آغاز گشت و ریاضتِ رهبانی که در انتهای سده‌ی سوم شروع شد. این گونه نبود که این دو نوعِ کاربست به سادگی ممنوعیت‌ها را تقویت کنند یا سخت‌گیریِ بیشتری در اخلاقیات فرابخوانند. آن‌ها نوعِ خاصی از روابط فرد با خویشتن و رابطه‌ی خاصی میان امرِ خطا و امرِ درست را تعریف کردند و توسعه دارند - بگذارید دقیق‌تر بگوییم که رابطه‌ی خاص میان عفوِ گناهان، پاک‌سازی قلب و نمایان کردنِ تخطی‌های پنهان، رازها و معماهای فرد، بازرسی او در اعتراف<sup>۱</sup> در جهتِ وجدان یا در جهتِ شکل‌های متفاوتی از ندامت توسعه داده شد.

---

<sup>۱</sup> اعتراف مسیحیان به گناهان نزد کشیش منظور است - م.

کاربستِ ندامت و کاربست‌های زندگیِ رهبانیِ روابطی میان «خطاکاری» و «حقیقت‌گویی» تنظیم می‌کند. آنان روابط با خویشتن، با شر و با حقیقت را به گونه‌ای کنار هم جمع می‌کنند که بدون شک بسیار نوآورانه‌تر و بسیار تعیین‌کننده‌تر از این یا آن درجه از شدت‌مندیِ اصول است که کم یا زیاد شده باشد. موضوع در واقع شکلِ فردیت است: کاربستِ فرد روی خویشتن، دانش از خویشتن، ساختِ خویشتن به عنوان مفعولِ تحقیق و مباحثه، آزادی یا پاک‌سازیِ خویشتن و رستگاری با استفاده از عملیاتی که نور را به داخلی‌ترین هستیِ فرد انتقال می‌دهند و عمیق‌ترین رازهای او را به روشنای رستگاری بخشِ آشکارشدن می‌آورند. شکلی از تجربه بود - که هم به عنوان روشی برای حضور در خویشتن و هم برنامه‌ای برای دگرگونیِ خود ادراک می‌شد - که در آن عصر توسعه داده شد. همین شکل بود که به تدریج مسئله‌ی «تنانگی» را در مرکزِ دستگاه قرار داد. فرد به جای داشتنِ رژیم‌ی از روابطِ جنسی یا آفرودیزیا، روابطی بنیادین با تنانگی داشت که در طولِ کلِ زندگیِ او جاری بود و به عنوان زمینه‌ای برای مقرراتی که بر آن تحمیل می‌شد، خدمت می‌کرد.

«تنانگی» باید به عنوان شکلی از تجربه ادراک شود - یعنی شکلی از دانش فرد از خودش و دگرذیسی فرد توسط خودش، بسته به رابطه‌ی خاصی میان ابطال شر و ظهور حقیقت. در مسیحیت از یک سری اصول مداراآمیز به یک سری اصول شدید، محدودکننده و سرکوبگر نرسیدیم. باید به شکلی متفاوت درباره‌ی فرایندها و مفصل-بندی‌ها اندیشه کنیم: قسمت اعظمی از ساختار اصول جنسی که حول ازدواج و تولیدمثل سازمان‌دهی شده بود، قبل از مسیحیت آغاز گشت. ابتدا خارج از آن، سپس در کنار آن. مسیحیت اساساً مسئولیت آن را بر عهده گرفت و در طول پیشرفت‌های بعدی‌اش و از طریق شکل-گیری تکنولوژی‌های خاصی برای فرد - انضباط ندامتی، ریاضت رهبانی - شکلی از تجربه ساخته شد که ماهیتی تازه به اصول داد و سبب شد تا به روشی کاملاً متفاوت در رفتار افراد گنجانده شود.

برای آنکه تاریخ این شکل‌گیری را بنویسیم، نیاز است تا کاربست‌هایی را تحلیل کنیم که آن را تثبیت کردند. هدف این نیست که پیدایش این موسسات بسیار پیچیده را ردیابی کنیم. مسئله این است که تلاش کنیم تا روابطی را بیرون بکشیم که میان بخشش یک خطاکاری، نمایش حقیقت و «کشف» خویشان توسعه یافتند.

## ۲

### غسل تعمید دشوار

«بگذار هر کدام از شما برای بخششِ گناهان تان غسل تعمید شود.»<sup>۱</sup> غسل تعمید تا سده‌ی دوم «تنها عملِ کلیسایی بود که عفو گناهان را تضمین می‌کرد.»<sup>۲</sup>

نویسندگانِ سده‌ی دوم عموماً این عفو را با چهار اثرِ تولیدشده در خودِ عملِ غسل تعمید مرتبط می‌دانستند. تمیز می‌کند، پاک می‌کند، خالص می‌کند، غرق شدنِ آلودگی‌ها را می‌برد. «درحالی‌که پر از آلودگی هستیم، در آب فرو می‌رویم و به‌بارنشسته از آن بیرون می‌آییم.»<sup>۳</sup> این

---

<sup>۱</sup> از کتاب «اعمالِ رسولان» - یکی از کتاب‌های عهد جدید - م.

A. Benoît, Le Baptême chrétien au second siècle

<sup>۲</sup> انجیل بارناباس - م.

کار همچنین یک نشان را تثبیت می‌کند: «آبِ تعمید» که «مُهرِ پسرِ خداست». بنابراین آنانی که آن را دریافت می‌کنند، وقفِ خداوند می‌شوند. آنان در خود نشانه‌ای از تعلق‌شان و تعهدی که بر عهده گرفته‌اند، حمل می‌کنند: مثل یک مُهر در انتهای یک سند، داغِ روی احشام یا خال‌کوبیِ بازوی یک سرباز. علاوه بر این، غسلِ تعمید تولدی تازه برپا می‌کند: زندگی را بازمی‌گرداند. این آیینِ تعمید برخی اوقات به عنوان تولدی دوم ارائه می‌شود. پس از اولین تولد - که بر اساس سخن ژوستین<sup>۱</sup> از روی «ضرورت» و در «اغفال» با «رطوبتِ منی» در «جفت-گیری والدین» آغاز گشته بود - غسلِ تعمید با تولدِ دوباره‌ی ما، این بار با «انتخابِ آزاد» و «آگاهی»، ما را «دوباره جوان می‌کند»: بدین روش ما تبدیل به فرزندانِ پدری می‌شویم که «پدر و حاکمِ همه‌ی چیزهاست».<sup>۲</sup> قدیس ایزنئوس<sup>۳</sup> نیز به همین ترتیب از «زایشِ جدیدی» سخن می‌گوید که خداوند به ما بخشیده است و از طریقِ ایمان سبب می‌شود که ما از آن باکره متولد شویم. این تولدِ دوباره به عنوان دسترسی به زندگیِ پس از مرگ نیز توصیف می‌شود. هر ماس می‌گوید

<sup>۱</sup> ژوستین شهید - فیلسوفِ مسیحیِ سده‌ی دوم میلادی - م.

<sup>۲</sup> از کتاب آپولوژی - اثر ژوستین

<sup>۳</sup> الهی‌دانِ مسیحیِ سده‌ی دوم میلادی - م.

که ما در اولین هستی مان فقط سرشتی میرا دریافت کرده ایم. انسان فقط تا مرگ زندگی می‌کرد و گویی خودش مرده بود: او از آب آیینی که در آن فرو می‌رود، به صورت یک هستی زنده برمی‌خیزد.<sup>۱</sup> در آخر باید گفت غسل تعمید آشکارسازی می‌کند: نوری را که از سوی خداوند می‌آید، به درون روح می‌ریزد و آن را کاملاً پر می‌کند. سایه‌ها تارانده می‌شوند؛ روح یک‌دفعه به روی روشنایی باز می‌شود و روشنایی آن را تصرف می‌کند: «به این شست‌وشو تنویر می‌گویند چون آنانی که این حکمت را دریافت می‌کنند، ارواحی دارند که با نور انباشته شده‌اند.»<sup>۲</sup>

آمزشِ تعمیدی در پس این جنبه‌های متفاوت، به دسترسی به حقیقت متصل شده است. اول‌ازهمه، بدین خاطر که غسلِ تعمید در انتهای آموزه انجام می‌شود: فرد، مکتب و مجموعه‌ی مقرراتی که «مسیرِ زندگی» را در تضاد با مرگ می‌سازند، یاد می‌گیرد. غسلِ تعمید فقط به آنانی داده می‌شود که «باور دارند چیزهایی که آموخته‌اند، حقیقت دارد.» اما باز هم هست: هر کدام از اثراتی که به غسلِ تعمید نسبت داده شده است، هم‌زمان یک سازوکارِ بخشایش و دستورالعملی برای

---

<sup>۱</sup> از کتاب «شبانِ هرماس» از ایزنئوس

<sup>۲</sup> آپولوژی اثر ژوستین

دسترسی به حقیقت است. پاک‌سازی: آلودگی‌ها را حذف می‌کند و لکه‌هایی را که روح را تاریک می‌سازند و جلوی نور را می‌گیرند، خارج می‌سازد. مُهر: تعهد و تعلق یک فرد را نشان می‌زند و همچنین نام مسیح - نام او یا می‌توان گفت تصویر او - را از آن به بعد در روح حک می‌کند. بازتولید: به فرد امکان دسترسی به زندگی بدون شر می‌دهد که هم زندگی «حقیقی» است و هم زندگی کردن حقیقت است. و نهایتاً تنویر: تاریکی‌هایی را که هم شر و هم اغفال هستند، باطل می‌کند. درحالی‌که آموزه‌های دریافت‌شده در طول آموزش اصول مذهبی، ذهن را برای انتقال آن حقایقی که باید پذیرفته شوند، آماده ساخته است، خود غسل تعمید هم‌زمان با آمدن نور است.

بنابراین، پیوندی که در غسل تعمید میان بخشایش گناهان و دسترسی به حقیقت وجود دارد، در عصر پدران رسولی<sup>۱</sup> و الهیات دفاعی<sup>۲</sup> بسیار قدرتمند است. این پیوندی مستقیم است؛ چون اثرات یکسانی از غسل تعمید، هم گناهان را پاک می‌کنند و هم نور می‌آورند. این یک پیوند بلاواسطه است؛ چون این‌گونه نیست که وقتی گناهان

---

<sup>۱</sup> رسولی برگرفته از واژه‌ی حواری از حواریون - به الهی‌دانان مسیحی سده‌ی اول و دوم میلادی گویند که امکان دیدن یا تاثیر گرفتن شدید از حواریون را داشته‌اند - م.

<sup>۲</sup> آپولوژیست - م.

بخشوده شدند، سپس نور به شکلی اضافه بر آن اعطا گردد. همچنین این گونه نیست که بعد از آنکه ایمان کاملاً ساخته شد و حقیقت بدست آمد، گناهان به عنوان یک پاداش مورد عفو قرار گیرند. این پیوند همچنین «غیرانعکاسی» است - منظورم این است که پیوند بدین گونه است که بخشایش گناهان و دانش حقیقت در روح تولید می‌شوند، بدون آنکه روح حقیقت گناهی را که مرتکب شده و برای آنان درخواست بخشایش دارد، بداند. آیا بخشایش گناهان و دسترسی به حقیقت به نوعی به دانش خود گناهان توسط خود سوژه هم پیوند می‌یابند؟

پاسخ نیاز به اندکی ریزه‌کاری دارد. پاسخ بستگی به معنایی دارد که ما به واژه‌ی *متانوایا*<sup>۱</sup> می‌دهیم که نویسندگان لاتین آن را به *پائینتتیا*<sup>۲</sup> ترجمه کرده‌اند و مرتباً در ارتباط با غسل تعمید استفاده می‌شود. ژوستین می‌گوید: «آنانی که اعتقاد دارند آنچه ما آموزش می‌دهیم و می‌گوییم درست است؛ عهده‌دار این می‌شوند که بر اساس آن زندگی کنند. ما به آنان آموزش می‌دهیم که دعا کنند و در هنگام روزه از

---

<sup>۱</sup>metanoia

<sup>۲</sup>paenitentia



خداوند بخششِ گناهانشان را استدعا کنند و ما خودمان نیز با آنان دعا می‌کنیم و روزه می‌گیریم.» سپس وقتی زمانِ غسلِ تعمید رسید، «ما نامِ خداوند، پدر، را بر فرازِ آنکه انتخاب کرده تا دوباره متولد شود، ادا می‌کنیم» - و این کار انجام می‌شود تا آنان دیگر نه فرزندانِ مانده در اغفال و ضرورت که فرزندانِ انتخاب و علم باشند. متن واضح است: آن که غسلِ تعمید را دریافت می‌کند، آنکه فرزندِ انتخاب و علم می‌شود، آنکه گناهانش عفو می‌شوند، کسی است که نه تنها آموزه‌ها را دریافت کرده است و گرایش به تولد دوباره دارد، بلکه توبه هم می‌کند. **متانویا** و **پائیتیتیا** در غسلِ تعمید نقشی محوری دارند.

اما این **متانویا** به عنوان کاریستِ ندامتیِ توسعه‌یافته و تنظیم‌شده مدیریت نمی‌شود - این‌ها یک سری اعمالی نیستند که سوژه را مجبور کنند فهرستِ دقیقی از گناهانی که ممکن است مرتکب شده باشد، ایجاد کند - که در جستجوی ریشه‌های عمیقِ شر در روح فرد و شکل‌های پنهانِ آن یا خطاکاری‌های فراموش‌شده باشد. این‌گونه نیست که فرد برای اینکه خود را از این چیزها درمان کند، مجبور باشد کاری طولانی مرکب از مراقبتِ دائمی و کناره‌گیری تدریجی بر عهده بگیرد و سختی‌های تنبیهی متناسب با اهمیتِ قانون‌شکنی بر خود اعمال کند؛

به امید اینکه خشم خداوند آرام شود. ندامتی که در غسلِ تعمید لازم است - دستکم آن نوعی که در عصرِ پدرانِ رسولی و الهیاتِ دفاعی توصیف شده بود - با یک انضباطِ طولانی و کاربستِ خود روی خویشتن یا بیمناکی از خویشتن سرشت‌نمایی نشده بود. متنی از هرماس در این زمینه قابل توجه است. در اینجا از زاویه‌ی ندامت سخن می‌گوید: «برای آنانی که توبه می‌کنند، ادراک قائل هستم. آیا فکر نمی‌کنید که همین عملِ توبه ادراک است؟ [...] چون گناهکار درک می‌کند که کاری شر در برابر خداوند انجام داده است و این کاری که کرده است، وارد قلب او می‌شود و او توبه می‌کند و دیگر کار شر انجام نمی‌دهد. برعکس، او همه‌ی تعصب‌اش را روی امر خیر می‌گذارد، روح خودش را فروتن می‌کند و آن را به آزمون می‌گذارد؛ چون گناه کرده است. پس می‌بینید که توبه عملی با ادراکی بزرگ است.» توبه به روشنی به عملِ دانستن، سونسیس<sup>۱</sup>، پیوند دارد؛ اما این دانش به معنای یادگرفتن یا کشفِ حقیقت نیست؛ بلکه با فهمیدنی سروکار دارد که او را قادر می‌سازد به «تجلیِ الهی» برسد. این ادراک سه جنبه دارد: جنبه‌ی نخست این است که فرد با آوردنِ اعمالِ مرتکب‌شده به سطحِ قلب‌اش،

باید خود را قانع کند که آنان بد بوده‌اند - بد «در مقابل» خداوند بوده‌اند؛ چون باید گفت آن اعمال در رابطه با او، علیه او و زیر نگاه او بوده‌اند. جنبه‌ی دوم این است که فرد باید نیاز به روی گرداندن از شر و پیوستن به متضاد آن، امر خیر را درک کند. جنبه‌ی سوم این است که فرد باید تغییر را تصدیق کند، روحی که گناه کرده است را «فروتن سازد» و آن را که اکنون تازه شده است، «به آزمون بگذارد» - به این معنی که به خودش و به خداوند نشانه‌هایی بدهد که به این تغییر شهادت بدهند. چوپانِ هرماس حولِ این نقطه‌ی چرخش و این وعده‌ی کناره‌گیری [از گناه] که فردِ متقاضی در لحظه‌ی تعمیم ارائه می‌دهد، حولِ این **متانویا**، فضایی برای اعمالِ مربوط به حقیقت باز می‌کند. آنها در دسته‌بندیِ تشخیص قرار دارند نه دانش: آوردنِ شر به سطحِ قلب و تشخیصِ شر در عملی که انجام شده و ارائه‌ی نشانه‌هایی از اینکه فرد دیگر آن فردِ گذشته نیست و مسلماً زندگی‌اش را تغییر داده است - اینکه فرد پاک شده، مهر بر او زده شده، دوباره متولد شده و پر از نور گشته است.

بنابراین، به نظر می‌رسد که در این مفهوم از غسلِ تعمیم، رابطه‌ی میان عفوِ گناهان و دسترسی به حقیقت - هر چقدر قوی، مستقیم و

فوری هم که باشد - به سادگی شامل تغییرِ روح، چرخش به روی خویشتن، دور کردنِ تاریکی، شر و مرگ برای جهت‌گیریِ خویش و گشودنِ خویش به سوی نوری که غرقه می‌کند، نیست. اینجا پرسشِ ساده‌ی شکستن، انتقال دادن یا حرکت دادنِ روح نیست که در آن، روح هم‌زمان هم عاملِ تغییرِ خود باشد و هم موردِ نیکیِ خداوندی قرار بگیرد که گناهایی که از آن روی می‌گرداند را دور و نوری که به سوی آن می‌رود را به او اعطا می‌کند. عفوِ گناهان و دسترسی به حقیقت نیاز به عنصرِ سومی دارند: متانویا، توبه. اما این نباید به عنوان کاربستی حساب‌شده از یک انضباط ادراک شود. این توبه، به ابژه‌سازیِ خویشتن مربوط نیست، بلکه بیشتر به نمایشِ خویشتن مربوط است - نمایشی که هم یک آگاهی است و هم تاییدِ چیزی است که فردِ دیگر نخواهد بود و همچنین تاییدِ هستیِ بازمتولدشده‌ای است که فرد هم-اکنون هست. این ترکیبِ آگاهی-تایید، تغییری است که صرفاً یک تغییرشکلِ ساده نیست، بلکه تعهد و کناره‌گیری [از گذشته] است. **متانویا** روح را به دو بخش تقسیم نمی‌کند که یک بخش، کارِ دانستن را انجام بدهد و بخشِ دیگر موردِ دانستن قرار بگیرد. **متانویا** آن را با نظمِ زمان کنار هم قرار می‌دهد؛ آنی که دیگر وجود ندارد و آنی که

اکنون هست. آن را در یک نظم هستی مرگ و زندگی قرار می‌دهد؛ مرگی که مردن در این زندگی است و زندگی‌ای که یک زندگی تازه است. آن را در یک نظم اراده قرار می‌دهد که کناره‌گیری از شر و تعهد به نیکی است. آن را در یک نظم حقیقت قرار می‌دهد؛ آگاهی به اینکه حقیقتا گناه مرتکب شده است و تایید اینکه حقیقتا تغییر کرده است. نقش **متانویا** در غسل تعمید این نیست که به عمق روح نفوذ کند تا ببیند که چه درون آن است و رازهای آن را به روشنای خودآگاهی یا نگاه دیگران وارد کند. **متانویا** برای این است که «گذرگاه» را نشان دهد - به سختی جداشدن، حرکت کردن، تغییر شکل یافتن، دسترسی یافتن - و آن را هم به عنوان یک فرایند واقعی در روح و هم به عنوان تعهدی موثر از سوی روح نمایش دهد. بنابراین **متانویا** شامل کنشی پیچیده است که حرکت روح برای دست‌یافتن به حقیقت و حقیقت‌نمایش‌یافته‌ی این حرکت است.

---

متونی که ترتولیان<sup>۱</sup> در ابتدای سده‌ی سوم به غسل تعمید اختصاص داده، شواهدی بر شماری از تغییرات قابل توجه هستند. این

---

<sup>۱</sup> کوینتوس ترتولیان - از نویسندگان مسیحی پرکار دوره‌ی مسیحیت نخست است - م.

متون به آماده‌سازی برای تعمید و معنایی که به این آیین و به ثمربخشی آن داده شده، مربوط می‌شوند.

به نظر می‌رسد که فصل ۶ از کتاب «درباره‌ی توبه» از ترتولیان، به این بازه‌ی زمانی آماده‌سازی، اهمیت و ارزش عملیاتی بسیار بزرگتر از آنی که در گذشته داشت، می‌بخشد. «آیا ما به این دلیل پاک شده‌ایم که آمرزیده شده‌ایم؟ به‌هیچ‌وجه. در عوض ما زمانی پاک می‌شویم که وقتی در حال دستیابی به بخشایش هستیم؛ بدهی حکم ادا شده باشد [...] زمانی که خداوند تهدید می‌کند، نه زمانی که عفو می‌کند.» کمی جلوتر اضافه می‌کند: «ما غسل تعمید نمی‌شویم تا شاید گناه کردن را ترک کنیم؛ بلکه برای این است که در آن لحظه قلب‌مان پاک شده است.» به نظر می‌رسد که ترتولیان در رابطه با عمل تعمیدی که هم پاک‌سازی و هم عفو است، جایگزینی سه‌گانه تعبیه می‌کند: اول در زمان؛ چون به نظر می‌رسد که دستورالعمل پاک‌سازی اکنون نیاز دارد تا هم مقدم بر عفو و هم مقدم بر خود آیین غرقه شدن باشد. دوم در عملیات پاک‌سازی؛ که عامل آن اکنون خود فرد شده است که روی خویشتن عمل می‌کند. سوم در خود سرشت عملیات؛ که به نظر می‌رسد نقش کاربست اخلاقی وزن بیشتری از نیروی تنویر دارد. کوتاه

اینکه پاک‌سازی به جای آنکه در خودِ جریانی کامل شود که روح را به سوی نور می‌برد و بخشایش را تضمین می‌کند؛ شکلِ یک پیش‌شرط را می‌گیرد. علاوه بر این، آیا ترتولیان در ابتدای این متن نمی‌گوید که فرد باید برای رستگاری‌اش به قیمتِ توبه «هزینه دهد» و اینکه این توبه چیزی است که خدا به ازای عفو دریافت می‌کند؟

این متن، شایسته‌ی تفسیر است. ترتولیان قصد ندارد تا در مورد اثربخشیِ آیینِ مشاجره کند - و به این موضوع خیلی هم اشاره می‌کند. همچنین نمی‌خواهد تا دشواریِ عملیات را به دوشِ خودِ فرد بیندازد که خویشان را پاک‌سازی کند. کتاب «درباره‌ی غسل تعمید» به طور صریح علیه فرقه‌ی قابیلیان نوشته شده است که حاضر نبودند بپذیرند «اندکی آب می‌تواند مرگ را بشورد و ببرد». ترتولیان با «ستایشِ آب» به آنان پاسخ می‌دهد و در آنجا ارزش‌های معنویِ آب را که در کتابِ مقدس نشان داده شده است، یادآور می‌شود: آبِ جایگاهِ روح پیش از آفرینش بود؛ خداوند از آب برای مخلوط کردنِ خمیری استفاده کرد که انسان را در تجسمِ خویش از آن ساخت؛ آبِ زمین را در زمانِ سیلِ بزرگ پاک‌سازی کرد؛ آبِ عبریان را از تعقیب‌گران‌شان آزاد ساخت؛ تشنگیِ انسان‌های برگزیده را فرونشاند و بیماران را در تالابِ بیت

حسد<sup>۱</sup> درمان کرد. وقتی در قانونِ باستان به آب چنین قدرت‌هایی اعطا شده است؛ چطور ممکن است دیگر آنان را نداشته باشد؛ به‌خصوص وقتی که روح‌القدس با آغاز کردنِ قانونی دیگر، عهده‌دار آن شد که مسیح را غسلِ تعمید دهد؟ آبِ تعمید، تمام کارکردهایی را که کتاب مقدس پیش‌تر نشان داده بود، به فرض گرفته است: درمان می‌کند؛ پرورش می‌دهد؛ آزاد می‌سازد؛ پاک می‌کند؛ امکانِ تغییرِ انسان را فراهم می‌سازد و روحِ فردِ تعمیدشده را عرشِ خداوند می‌کند. این کارکردها اکنون در اقتصادِ رستگاری ترکیب شده‌اند. بنابراین ترتولیان در اولین خطوطِ کتابِ «درباره‌ی غسلِ تعمید»، این اصل را فراخوانی می‌کند که تعمید گناهان را می‌شورد. او در بیانِ این اصل دقیقاً از کلماتِ سده‌ی دوم پیروی می‌کند: «چه خوش است آیینِ آبی که ما داریم که آلودگی‌های ناشی از ناپیاییِ گذشته‌ی ما را می‌شورد و ما را به سوی زندگیِ ابدی آزاد می‌سازد.»

مشکل این است که مکان و معنای این پاک‌سازیِ پیشینی که کتابِ «درباره‌ی غسلِ تعمید» از آن سخت می‌گوید را تعیین کنیم. آیا

---

<sup>۱</sup> نام تالابی که به روایتِ الهیاتِ مسیحی، عیسی فردی فلج را در آن شفا داد. - م.



آن‌طور که کتاب می‌گوید، این آبِ تعمید است که قدرتِ پاک‌سازی  
ما از آلودگی‌ها را دارد؟

ترتولیان آنانی را که درخواستِ غسلِ تعمید دارند، به گونه‌ای  
ملامت می‌کند که در راهِ راست قرار بگیرند. او از افرادِ متقاضیِ تعمید  
که به خاطر انجامِ برخی خطاهایشان افسوس می‌خورند و عجله دارند  
که برای غسلِ تعمید درخواست کنند، انتقاد می‌کند - کسانی که فکر  
می‌کنند همین برای خداوند کافی است تا همه‌ی گناهانِ دیگر را  
بخشاید. دیگرانی برعکس به دنبال آن‌اند که تا جای ممکن آن را عقب  
بیندازند، چون می‌دانند که بعد از پذیرشِ آیین، دیگر حقِ گناه‌کردن  
ندارند. چون می‌دانند که این آیین همه‌ی گناهان‌شان را، هر چه که  
باشد، پاک می‌کند، لحظه‌ی تعمید را عقب می‌اندازند تا بتوانند گناه  
کنند. در این رفتار هم گستاخی و هم غرور هست و در پسِ آن دو  
خطایی جدی قرار دارد.

گستاخی شامل این می‌شود که تصور می‌کنند کسی می‌تواند با  
آیینِ دینی خدا را مقید کند؛ اینکه می‌تواند چیزی را به او تحمیل کند  
و این کفایت می‌کند که برای یک عفوِ خاص، کامل و قطعی غسل  
تعمید را انجام دهد. یک چنین کژفهمی، از بخشندگیِ خدا «بردگی»

می‌کشد. ترتولیان فرض نمی‌کند که کسانی که با این خویِ معیوب یا بد غسل تعمید انجام می‌دهند، در واقع رهایی نمی‌یابند. او اثر مندیِ آیین را به پرسش نمی‌کشد. اما فرض می‌کند که این‌گونه افراد، بعدتر پسرفت می‌کنند و تعهدی که داده‌اند را می‌شکنند و دقیقاً به گناهانی بازمی‌گردند که بخشوده شده بودند و بنابراین همین گناهان هستند که «به دوره‌ی بعد از تعمید می‌لغزند.» آنان قادر بودند «انسان‌ها را فریب دهند»، اما نمی‌توانند از آنکه همه را می‌بیند بگریزند: آنان دوباره سقوط خواهند کرد. این رستگاری که انسان در غسل تعمید به دست می‌آورد، باید به عنوان اثرِ بخشندگی<sup>۱</sup> خدا دیده شود - هم بخشندگی به معنای اینکه گناهان را می‌بخشد، هم بخشندگی به معنای اینکه چیزی را می‌بخشد. ترتولیان درست در ابتدای کتاب «درباره‌ی توبه» تفسیری بسیار قابل توجه درباره‌ی سقوط و بخشایش ارائه می‌دهد: خداوند پس از دیدن تمامی گناهانی که بی‌پرواییِ بشر به بار آورده و در آدم نمایانگر بودند، قضاوتی بر انسان انجام داد. او را از بهشت اخراج کرد و به مرگ مقید ساخت. اما انسان به سوی بخشایش تغییر مسیر داد و «توبه کرد».

این عفوی که خداوند به انسان‌ها ارائه می‌دهد را باید به عنوان نوعی تغییر ذهن<sup>۱</sup> فهمید که در آن خداوند آزادانه تصمیم می‌گیرد تا اثرات خشم خود را معوق کند. اینکه این عفو را به عنوان اثر ضروری آیینی در نظر بگیریم که انسان تصمیم می‌گیرد به آن گردن نهد؛ این همان گستاخی مورد بحث است.

غرور در گناهکاری که درخواست غسل تعمید دارد شامل اعتمادی می‌شود که به خودش دارد. او نمی‌داند که همیشه ممکن است - قبل یا بعد از غسل تعمید - سقوط یا پسرفت کند. آنکه به سوی نور می‌رود، مسیری مستقیم و آسان طی نمی‌کند. او مثل حیوانی نوزاد است که تقریباً کور است و دائماً سکندری می‌خورد و روی زمین می‌خزد. او باید در نظر داشته باشد که شیطان که روح انسان‌ها را پس از سقوط تسخیر کرده و هر کدام از آنان را به کلیسای خودش بدل ساخته است؛ از اینکه می‌بیند آنان از طریق تعمید از تملک او خارج خواهند شد، خشمگین می‌شود. بدین سبب تلاش‌هایش را دو برابر می‌کند تا از شکست جلوگیری کند یا بعدتر دوباره مکان ازدست‌رفته را باز پس بگیرد. از این رو دوره‌ی پیش از تعمید نباید دوره‌ی اعتماد

---

metanoia<sup>۱</sup>

متکبرانه به خود باشد. برعکس زمان «خطر و ترس» است. ترتولیان اهمیت زیادی به این نیاز به «ترس» در مسیر تعמיד و در خودِ زندگیِ یک مسیحی ضمیمه می‌کند. البته او از مضمونی استفاده می‌کند که پیش از او وجود داشته و این مضمون را تلفیق می‌کند. این دیگر صرفاً ترس از خدا به معنای عهد عتیقی نیست که در آن فرد باید از خشم خداوند وقتی فرامین او تکریم نشده‌اند، بترسد. منظور او از نیاز به ترس<sup>۱</sup> به عنوان جنبه‌ای دائمی از زندگی مسیحی، هم ترس از خدا و هم ترس از خود است - ترس از ضعف خود، ترس از اینکه می‌تواند شکست بخورد؛ ترس از نفوذ دشمن به روح؛ ترس از فراموش‌کاری و غفلتی که اجازه می‌دهد او ما را غافلگیر کند. کسی که تعמיד انجام می‌دهد، باید نه به خودش که به خدا اطمینان داشته باشد. عدم قطعیت - نه نسبت به قدرت خداوند، بلکه نسبت به سرشت، ضعف و ناتوانی خود - همواره باید حاضر باشد. پس می‌فهمیم که اهمیت زمان آماده‌سازی قبل از تعמיד، صرفاً آغاز حقیقت یا یادگیری مقررات زندگی نیست. این زمانی است که متقاضی را قادر می‌سازد که - به خاطر غرور یا گستاخی - عفوی کامل که خداوند مقید به اجرای آن

است، انتظار نداشته باشد. آماده‌سازی برای تعمیر، زمانی است که در آن فرد یاد می‌گیرد به بخشایش خداوند حرمت گذارد؛ چون نسبت به جدیتِ خطاکاری‌هایش آگاه می‌شود و همچنین نسبت به این حقیقت که خداوند می‌توانست انتخاب کند که نبخشد و اگر گناهان را می‌بخشد بدین خاطر است که حقیقتاً می‌خواهد این کار را انجام دهد. اما همچنین زمانی است که احساسِ «ترس» را دریافت می‌کند - بدین معنی که فرد هیچ‌وقت به طور کامل اربابِ خود نیست و هیچ‌وقت به طور کامل خودش را نمی‌شناسد. چون نمی‌تواند بداند که قادر به چه سقوطی است، تعهدی که می‌دهد دشوارتر و خطرناک‌تر هم می‌شود. ترتولیان با تاکید بر نیاز به آماده‌سازی برای تعمیر، و با فراخوانی فرایند پاک‌سازی که در تعمیر صورت می‌گیرد، خود بنیانِ پایه‌ایِ رستگاری از طریق آیین را دست‌کاری نمی‌کند، بلکه رابطه با خداوند و رابطه با خود را در این دستورالعملِ رستگاری، دوباره سازمان‌دهی می‌کند. خداوند وقتی عفو می‌کند، هم‌زمان هم کاملاً قدرتمند و هم کاملاً آزاد است: کسی که مسیرِ رستگاری را می‌پیماید، هیچ‌وقت نباید کاملاً از خودش مطمئن باشد. آماده‌سازی برای تعمیر، پاک‌سازی می‌کند: نه به این معنا که خودش می‌تواند رستگاری را تضمین کند؛ بلکه برعکس

به این معنا که فرد را به این سو هدایت می‌کند تا به بخشندگی آزاد خداوند برای زدودن گناهان اتکا کند؛ زدودن چیزهایی که فرد خودش را از آنان نه فقط با توبه که با رابطه‌ی ترسی که به طور دائمی با خودش بنا می‌کند، جدا می‌سازد. یک چنین رابطه‌ی آماده‌سازی به سادگی به معنای جدا شدن فرد از آنچه قبل از آن بوده است، نیست؛ این آماده‌سازی باید به فرد بیاموزد که گویی باید خودش را از خودش جدا کند.

با در نظر گرفتن این عناصر، می‌توان تفسیر ترتولیان را درک کرد. این تفسیر در بخش‌های مربوط به آماده‌سازی برای تعמיד، جدید است. او تعلیمات مذهبی و آموزش حقایق و مقررات را با زحمت پاک‌سازی اخلاقی جفت می‌کند و برعکس تمایل دارد تا حرکت تغییر ذهن را به شکلی منظم‌شده از ابتدای آماده‌سازی مدیریت کند. این بازه‌ی زمانی باید به این شکل آموخته شود که زمانی است که در آن، فرد نه تنها حقایقی را می‌آموزد که باید به آنان اعتقاد داشته باشد؛ بلکه توبه‌ای را یاد می‌گیرد که باید به کار بسته شود. «گناهکار باید برای خطاکاری‌هایش پیش از تعמיד بگرید، چون زمان توبه زمان خطر و هراس نیز هست. من برای آنانی که در آب وارد می‌شوند، تضمین

برکتِ روحانی را انکار نمی‌کنم؛ اما فرد برای آنکه به آن مرحله برسد باید زحمت بکشد.<sup>۱</sup> زحمتی که شکلِ خودش، مقرراتِ خودش، ابزارِ خودش و سهمِ خودش را دارد. این چیزی است که ترتولیان به آن **انضباطِ توبه** می‌گوید و متقاضیِ تعمید باید پیش از غوطه‌ور شدن در آب، به آن گردن نهد: «به مسیح اذعان کنید که شما خدمتگزاران، از کلامِ من انضباطِ توبه را دانسته یا آموخته‌اید. انضباطی که در آن، بر خودِ حساب‌رسان ممنوع است که گناه کنند.»

ترتولیان الگوی این انضباط - سرشتِ ضروری، تنظیم‌شده اما صرفاً مقدماتی آن - را در تعمید یوحنایی می‌یابد. البته مسئله‌ی وجودِ غسلِ تعمید قبل از مسیح، مشکلات بسیار سختی پیش می‌آورد و سبب می‌شد مباحثاتِ زیادی حول آن صورت بگیرد. غسلِ تعمید قبل از مسیح، نمی‌توانست رستگاری را تضمین کند اما خودِ مسیح به آن تن داده بود.<sup>۲</sup> این تعمیدی کاملاً انسانی است، چون سبب نمی‌شود که

---

<sup>۱</sup> به لاتین - elaborandum est

<sup>۲</sup> منظورِ فوکو همان داستانِ غسلِ تعمیدی است که خودِ مسیح از یوحنا (یحیی) تعمیددهنده دریافت می‌کند. همین داستان نشان می‌دهد که در درونِ ساختارِ باورِ مسیحی، غسلِ تعمید قبل از مسیح وجود داشته و به قولِ فوکو «مشکلاتِ بسیار سخت» و پرسش‌هایی درباره ماهیتِ این غسلِ تعمید ایجاد می‌کند. کوتاه آنکه ترتولیان به این غسلِ تعمیدِ یوحنایی پیشامسیحی متوسل شده است. - م.

روح القدس به روح کسانی که آن را دریافت می کنند، نزول کند؛ تعمیدی که توسط یک پیام آور<sup>۱</sup> ارائه می شود که نقش او این است که منادی مسیحی باشد که وعده داده شده است. این تعمید باید به عنوان «تعمید توبه»<sup>۲</sup> شناخته شود. وقتی مسیح آن را دریافت می کند، بدین معنی نیست که او خودش باید توبه را به کار ببندد؛ این کار جهت این است که نشان دهد از این به بعد، در عصر تازه، غسل تعمید نشان آمدن روح القدس و از این رو نور و رستگاری است. اما همچنین نشان می دهد که تعمید توبه باید مقدم بر تعمید روح انجام شود؛ همان طور که ماموریت یوحنا مقدم بر آیین مسیحی بود. پیام آور «موعظه کرد که توبه پیش نیاز پاک سازی ارواح است، تا هر آنچه پلیدی از خطای پیشین نتیجه شده است، هر آنچه آلودگی به خاطر اغفال در قلب انسان است، توبه آن را جمع کند و جدا سازد و از خانه به بیرون اندازد تا قلب را مکانی پاکیزه برای آمدن و سر زدن روح القدس گرداند و او با رضایت در آن سکنی گزیند.» پس بر اساس کتاب «درباره ی تعمید»، آنچه تعمید یوحنا در یک کلام به ما می آموزد این است که «توبه مقدم است، آمرزش متعاقبا می آید.»

---

<sup>۱</sup> منظور یوحنا است - م.

<sup>۲</sup> منظور این است که در کتاب ترتولیان به آن غسل تعمید توبه گفته اند. - م.



ترتولیان درباره‌ی این انضباطِ توبه‌ی پیش از تعمید، جزئیات بسیار اندکی ارائه می‌دهد. چند قاعده‌ی منفی: تعمید را زیادی زود انجام ندهید؛ چون همیشه خطرِ عجله کردن بیشتر از دیر کردن است. آن را به هر کسی ارائه ندهید؛ چون مثل این است که چیزهایی روحانی را به سگان یا مروارید را به خوکان بدهیم. آن را به کودکان یا به کسانی که ازدواج نکرده‌اند، کسانی که پرهیزگاری‌شان قطعی نیست، ارائه ندهید. تعدادی تجویزاتِ عمومی: «گناهکار باید قبل از زمانِ عفو به خاطر خطاهای خود سوگواری کند.» وقتی لحظه‌ی تعمید نزدیک شد، آنانی که باید آن را دریافت کنند، «باید با دعا‌های پرشتیاق، روزه‌ها و سجده‌ها و شب‌زنده‌داری‌ها در تمامی طول شب به خداوند متوسل شوند.» اما نکته‌ی قابل توجه این است که ترتولیان از این انضباط علاوه بر پاک‌سازیِ روح، انتظارِ دو نوع اثرمندی دارد. اگر این مسیر به نظر سخت‌گیرانه و شدید می‌آید، دلیل‌اش این است که این‌ها برای کسی که به زندگی مسیحی اشتیاق دارد، باید یک «تمرین» تشکیل دهند. دشمن علیه مسیحی نرم نخواهد شد؛ موضوع برعکس است: او بیشترین کاری که می‌تواند را برای شکستِ او انجام خواهد داد و فردِ تعمیدشده باید به این حملاتِ او، دام‌های او و اغواکردن‌های او عادت

داشته باشد تا قادر باشد در مقابل او مقاومت کند. از آنجا که سقوط کردن پس از اولین بخشایش، موضوعی بسیار جدی است، فردِ تعمیدشده باید مسلح و آماده برای پیروزی بر دشمن باشد. توبه همین آماده‌سازی است - آموزش نیروها و بدست آوردن هشیاری است - که او را قادر می‌سازد تا دیگر سقوط نکند. اینکه توبه، **متانویا**، باید از همان ابتدا بخشی از تعمید باشد، بدین خاطر است که تعمید فقط یک پاک‌سازی نیست، بلکه یک تمرین است. تمرینی که اگر برای رستگاری ضروری باشد، بعد از آن و در طول زندگی مسیحی نیز حتما مفید خواهد بود. توبه، در همان شکل‌های ابتدایی پیشاتعمیدی‌اش، به عنوان تمرین فرد روی خودش نمایان می‌شود که باید با کل زندگی مسیحی هم‌راستا باشد.

اما این انضباط معنای دیگری هم دارد که پیش‌تر آن را ذکر کردیم: این هزینه‌ای است که فرد برای رستگاری می‌پردازد. «چه حماقتی است! هم بی‌توجهی و هم بی‌انصافی است که توبه را ناکامل به کار ببندند و انتظار عفو گناهان را داشته باشند! مثل این است که دست خود را برای کالایی دراز کنند، اما هزینه‌ی آن را نپردازند. و هزینه‌ای که پروردگار برای خرید این عفو در نظر گرفته است، این

است: بخشودگیِ او در ازای توبه خریداری می‌شود.» ممکن است به نظر برسد که ترتولیان در این بخش از متن به ایده‌ی تبادلِ برابر و ازاین‌رو یک سازوکارِ محدودکننده بازمی‌گردد: انسان هزینه‌ی لازم را پرداخت کرده است؛ پس خداوند ملزم است که عفو به او اعطا کند. اما این معنای متن نیست. سکه‌هایی که فرد در توبه می‌پردازد، هیچ‌گاه ارزشِ آنچه خداوند در عوضِ آن می‌دهد را ندارند - زندگیِ ابدی. بنابراین بخشندگیِ خداوند هرگز محدود نمی‌شود. پولِ توبه، ارزشِ رستگاریِ بدست‌آمده را اندازه‌گیری نمی‌کند؛ بلکه شاهدهی است بر صحتِ آنچه به عنوان هزینه پرداخت می‌شود. آن را یک کمیتِ قابل‌شمارش تصور نمی‌کنند، بلکه یک شاهد یا یک مدرک است. باقیِ متن این موضوع را به وضوح نشان می‌دهد: وقتی کسی خریدی انجام می‌دهد، کاسب «ابتدا سکه‌ای را که به عنوان قیمت قید کرده‌اند، می‌آزماید تا ببیند آیا بریده یا آبکاری نشده یا اینکه جعلی نباشد. آیا باور نداریم که پروردگار نیز توبه‌ی ما را می‌آزماید؟» ترتولیان در صحبتِ راجع به توبه و کیفر تصور نمی‌کند که خریدی از خداوند انجام شده است؛ بلکه آن را یک آزمایش می‌داند که فرد در برابر او از

آن اطاعت می‌کند.<sup>۱</sup> موضوع وجود شواهدی قاطع، ملموس و اصیل از تغییری است که در روح اتفاق می‌افتد، از کاری که فرد روی خود انجام می‌دهد، از تعهدی که فرد می‌دهد، از ایمانی که شکل می‌گیرد. همان‌طور که کمی بعدتر به شکل یک فرمول فشرده بیان می‌شود: «ایمان آغاز می‌شود و آن را با ایمان به توبه توصیه می‌کنند.» بنابراین واژه‌ی توبه دو چیز را معین می‌کند: [اول] تغییر روح، و [دوم] نمایش این تغییر در اعمالی که سبب می‌شوند این تغییر تصدیق شود. در واقع تغییر باید مدرک خودش هم باشد.

این تحلیل‌های ترتولیان با اینکه با هم‌عصران‌اش مثل کلمنت اسکندریه در لحن تفاوت دارند و مفصل‌تر از تحلیل‌های ژوستین‌اند، نه مجزا هستند و نه اخطاردهنده.

در عصری که ترتولیان می‌زیست، سازمان جدیدی در حال توسعه بود که در نظم‌دهی، مدیریت و کنترل این پاک‌سازی پیش از تعمیم نقش داشت. بدون شک نمی‌توان گفت که این یک نوآوری ریشه‌ای بود؛ بلکه بیشتر یک سازمانی‌سازی بود که بر اساس الگویی انجام می‌شد که این الگو تمایل داشت تا شکلی کلی به کاربست‌های

---

<sup>۱</sup> - Probation paenitentiae - که به لاتین به معنای آزمودن توبه است. - م.

تعالیم مذهبی و آماده‌سازی برای تعمیم بدهد. تاریخ‌دانان دلایل متعددی برای تثبیت این تعالیم مذهبی ارائه می‌دهند و این فرایند در سده‌ی سوم، به موازات معتقدین به تعمیم، هر چه بیشتر و بیشتر به یک «نظم» شبیه می‌شد. در آن زمان درون‌ریزی متقاضیان تعمیم بالا رفته بود و خطر ضعیف شدن شدت مندی زندگی مذهبی وجود داشت. وجود آزارگری‌ها<sup>۱</sup> سبب می‌شد که آنانی که به شکلی ناکامل برای تعمیم آماده شده‌اند، ایمان را رها کنند و کشاکش علیه الحاد متضمن دستورالعمل سخت‌تری در مقررات زندگی و در محتوای مکتبی بود. باید به این‌ها الگو، فرقه‌های سری<sup>۲</sup> آن زمان و دقتی که در آموزش تازه‌کاران به خرج می‌دادند را نیز اضافه کرد. تعالیم مذهبی مسیحی دوره‌ای خیلی طولانی از آماده‌سازی را شامل می‌شود (می‌تواند به سه سال بینجامد) که در آن، تعلیم مذهبی و آموزش حقایق و مقررات با یک سری تجویزات اخلاقی، الزامات و وظایف آیینی و عملی ترکیب می‌شوند. علاوه بر این - و این موضوعی است که باید در ذهن نگاه داشت - این آماده‌سازی بر دستورالعمل‌هایی تاکید داشت که برای

<sup>۱</sup> منظور آزار و اذیت مسیحیان در امپراتوری روم در قرون ابتدایی میلادی است - م.

<sup>۲</sup> منظور فرقه‌هایی در جهان رومی-یونانی هستند که مشخصه‌ی آنان رازداری در مناسک دینی

بود و برای تازه‌واردان به فرقه نیز مراسم پاکشایی خاصی برگزار می‌شد. - م.

«آزمودن» متقاضی طراحی شده بودند: هدف این بود که سرشت یک فرد نمایان شود؛ به «زحمتی» که قرار بود بر دوش بکشد گواهی دهد و به تغییر شکل او و صداقت او برای این پاک‌سازی شهادت دهد. این دستورالعمل‌ها معادل همان آزمودنی هستند که نزد ترتولیان یکی از معانی انضباط توبه است و او آن را از آماده‌سازی برای تعمید جدایی‌ناپذیر می‌داند. این دستورالعمل‌ها نشان می‌دهند که **متانویا** نباید فقط به عنوان حرکتی ادراک شود که روح از طریق آن به سوی حقیقت می‌رود و خود را از جهان، از خطاها و گناهان، کیفیات آن و اراده‌ی آن جدا می‌سازد. کوتاه آنکه جنبه‌ی سازمانی این اصل که روح به حقیقت دسترسی دارد، بدون اینکه روح حقیقت خود را نمایش دهد، قابل‌دستیابی نیست. این به یک معنی همان «هزینه‌ای» است - اگر استعاره‌ی ترتولیان را با تفسیر خاص او به کار ببریم - که روح برای ورود به نوری که آن را خواهد انباشت، باید پردازد. هیپولیتوس<sup>۱</sup> در سنت رسولی، مدارکی با بیشترین جزئیات درباره‌ی چیستی این دستورالعمل‌های، کارآموزی دستکم آن‌گونه که در تعالیم مذهبی غربی به کار بسته می‌شدند، ارائه می‌دهد. او تعدادی از این دستورالعمل‌ها

---

<sup>۱</sup> از متکلمین و مفسران کتاب مقدس مسیحیان در سده دوم و سوم میلادی - م.

را توصیف می‌کند؛ این کارها باید پیش از آن لحظه‌ی پایانی «حرفه‌ی ایمان» اجرا شوند. لحظه‌ی پایانی زمانی است که فردِ تعمیدشده به شکلی رسمی در پاسخ به یک بازجویی سه‌گانه تصدیق می‌کند که به پدر، پسر و روح‌القدس اعتقاد دارد: در این روش، خودِ تعلیم‌گر مذهبی، اعتبارِ اعتقادِ او را با اعلانی که پاسخ داده می‌شود، نمایش می‌دهد. او از نیایشِ نام‌های خداوند و قرار دادنِ دست روی سر برای آمدنِ روح‌القدس و اشراق استفاده می‌کند. بنابراین دسترسی به حقیقت و نمایشِ روح در حقیقتِ خودش، در همین عملِ تعمید کنار هم آورده می‌شوند. اما سنتِ رسولی به جزئیاتی از دیگر اعمالِ کارآموزی نیز اشاره می‌کند و اعمالی را توصیف می‌کند که در کلِ طولِ مسیرِ آماده‌سازی برای تعمید گسترش یافته‌اند. آنان را می‌توان به سه دسته‌ی اصلی طبقه‌بندی کرد.

— — —

۱- تحقیقاتِ بازجویانه. این شامل دستورالعملی نسبتاً ساده می‌شد که به صورت یک سری پرسش و پاسخ آشکار می‌گشت. این تحقیقات به صورت مخفی یا با حضور افرادِ محدودی انجام می‌شدند: «پزشکانی» که مسئولِ تعلیمِ مذهبی بودند، خودِ فردِ متقاضی، و آنانی

که «او را آورده بودند»، نقشِ شاهدان و حامیان را بازی می‌کردند. به نظر می‌رسد که تحقیقات روی موضوعاتِ خارجیِ خاصی متمرکز بوده است: جایگاهِ متقاضی، حرفه‌ی او - به خاطر برخی ناسازگاری‌های خاص - و سبکِ زندگیِ او. اما روی عناصرِ داخلی هم تمرکز می‌کرد، به خصوص روی رابطه‌ی متقاضی با مذهبِ پیشین‌اش و دلایلی که او را به سوی ایمانِ مسیحی هدایت کرده‌اند. «بگذارید قبل از اینکه مردم وارد شوند، در برابر آموزگاران قرار بگیرند. بگذارید آنانی که متقاضی را آورده‌اند، نسبت به او شاهد باشند تا ببینیم آیا می‌توانند گوش بدهند یا خیر. بگذارید درباره‌ی روشِ زندگی‌شان از آنان پرس‌وجو شود: آیا زوجه دارند؟ آیا برده هستند؟ [...] بگذارید از کارها و حرفه‌های کسانی پرس‌وجو کنیم که برای تعلیم دادن به آنان آورده شده‌اند.»

نوآموزانِ تعالیمِ مسیحی پس از آنکه به عنوان حسابرس پذیرفته شدند، زندگی‌ای را پیش می‌گیرند که در آن، دستورالعملِ حقایقِ بنیادین با الزاماتِ مذهبی و همچنین با مقرراتِ رفتاری، وظایف و اعمالِ خیریه نیز ترکیب می‌شود. در پایانِ این مرحله، تحقیقِ دیگری اتفاق می‌افتد که از نظر شکل مشابه قبلی است. شاهدان-حامیان نیز



مورد پرسش قرار می‌گیرند. اما بررسی‌ها این بار روی خودِ بازه‌ی زمانیِ تعلیمِ مذهبی صورت می‌گیرد: «وقتی کسانی را انتخاب می‌کنیم که قرار است غسل تعمید انجام دهند، زندگیِ آنان را بررسی می‌کنیم: آیا وقتی نوآموزانِ تعلیمِ دینی بودند، به درستی زندگی کردند؟ آیا به بیوه‌ها احترام گذاشتند؟ آیا به ملاقاتِ بیماران رفتند؟ آیا همه‌ی انواع کارهای نیک را انجام دادند؟ وقتی کسانی که این افراد را آوردند، بدین‌شکل به هر کدام از این کارها شهادت می‌دهند: او بدین‌گونه رفتار کرده است؛ بگذارید که به صدای انجیل گوش دهد؛<sup>۱</sup> آن زمان است که نوآموزانِ تعلیمِ مسیحی برای تعمید پذیرفته می‌شوند. آنان سپس به مدت چند هفته - معمولاً هفته‌های قبل از عید پاک - در معرض آماده‌سازیِ شدیدتری قرار می‌گیرند: نیایش‌ها، روزه‌ها و شب‌زنده‌داری‌هایی که سخت‌گیرهایشان برای این است که ایمانِ آنان را ثابت کنند: کریسوستوم<sup>۱</sup> این دوره را «دوره‌ی زورخانه» می‌نامد.

---

۲- آزمون‌های جن‌گیری. دست روی سر گذاشتن و دمیدن بر صورت، مناسکی باستانی برای بیرون راندن اشباحی بود که بدن و

---

<sup>۱</sup> جان کریسوستوم؛ نویسنده‌ی مسیحی یکی از پدران اولیه‌ی کلیسا در سده‌ی چهارم - م.

روح فرد را اشغال می‌کردند. این‌ها در زمان‌های کهن با غسل تعمید مرتبط بودند. اما احتمالاً هیچ‌وقت به اندازه‌ی سده‌ی چهارم گسترده و متداول نبوده‌اند. آن‌ها در این دوره درست در ابتدای ورود متقاضی به انتظام نوآموزان دینی و چندین بار هم در طول دوره‌ی خدمت، به عنوان حسابرسی به کار بسته می‌شدند. از طرف دیگر، سنت رسولی در انتهای سده‌ی دوم میلادی اشاره می‌کند که جن‌گیری رسمی پیش از آنکه تعمید انجام شود، ضروری است: «زمانی که آن روز فرا رسید که تعمید شوند، اسقف هر کدام از آنان را جن‌گیری کند تا مطمئن شود که پاک هستند.<sup>۱</sup> آنانی که پاک نیستند، جدا شوند. آنان سخن‌ایمان را نشنیده‌اند.» همین نوع آیین در دوره‌ی قدیس آگوستین نیز پیش از تعمید اجرا می‌شده است. متقاضی کرباس را از تن بیرون آورده و در برابر پاهایش قرار می‌دهد - رفتاری که نشان می‌دهد فرد، خود پیشین‌اش را انداخته است و این رفتار بخشی سنتی از کاربست‌های جن‌گیری را شکل می‌دهد. اسقف نفرین‌ها را بیان می‌کند و نوآموز دینی آنان را بدون عدول می‌شنود و نشان می‌دهد که از اشباح ناپاک

---

Ut possit cognoscere si mundi sunt<sup>۱</sup>

آزاد گشته است. اسقف سپس این کلمات را بیان می‌کند: «اکنون ثابت کرده‌ایم که شما مصون هستید.»

این جن‌گیری‌ها بی‌تردید اشاره‌ای به شکلی از تملک مانند شیطان‌زدگی ندارند. دست گذاشتن روی سر به معنای انتقال قدرت است: جایگزینی قدرتِ شیخِ بدنهادی که از زمان سقوطِ انسان بر روح انسان حکمرانی کرده است با قدرتِ روح‌القدس. او از سلطنت خلع می‌شود، خلع‌ید می‌شود، از آن روح و جسمی که جایگاه خود را در آنجا مستقر کرده است، رانده می‌شود. این کار با قدرتِ روح‌القدس انجام می‌شود که از او نیرومندتر است، اما نمی‌تواند با او هم‌زیستی کند و بنابراین نمی‌تواند به درونِ روحی فرود آید که پیش‌تر آن دیگری را طرد نکرده است. جن‌گیری همچنین مدرکی برای حقیقت است: جن‌گیری با بیرون راندنِ شیخِ شر، پاک را از ناپاک در روح جدا می‌کند؛ روح را در معرض دستورالعملِ اصیل بودن قرار می‌دهد، همان‌طور که وقتی فلزی را روی آتش می‌گذارند، در معرض آن قرار می‌گیرد: عناصری که آن را تنزل داده‌اند، بیرون می‌کند و درجه‌ی خلوص‌اش را اندازه می‌گیرد. عباراتی که در سنت و همچنین در فرمول‌های ارجاعیِ قدیس آگوستین استفاده شده است، به وضوح

نشان می‌دهد که جن‌گیری فرد را «می‌آزماید»، «نمایش می‌دهد» و او را قادر می‌سازد که «تشخیص دهد». جن‌گیری در مسیر خود، سنجشِ روح را تشکیل می‌دهد.

عباراتی که به طور معمول در سده‌ی چهارم و بعدتر برای تعیین این کاربست‌های جن‌گیری استفاده می‌شد، موید این مطلب است. آمبروس<sup>۱</sup> در کتاب «توضیح طریقت»<sup>۲</sup>، برای آنانی که جهت دریافتِ تعمید می‌آیند، معنای آیین‌هایی را توضیح می‌دهد که باید انجام دهند. نویسنده جن‌گیری را در میان «رازهای موشکافی» قرار می‌دهد: «باید به دنبال آن باشیم که بدانیم آیا ناپاکی در بدن انسان وجود دارد. ما از طریق جن‌گیری از تطهیرِ بدن و همچنین روح خبردار می‌شویم.» اسقف کودولتداوس<sup>۳</sup> به آنانی که آیین دینی را دریافت می‌کنند، خطاب می‌کند و همین معنا را برای جن‌گیری قائل می‌شود: «ما سنجشی که بر تو انجام شده را جشن می‌گیریم؛ اینکه شر از بدن تو بیرون شده و به مسیح که هم‌زمان هم بسیار فروتن و هم بسیار والا است، متوسل

---

<sup>۱</sup> آریوس امبرسیوس - قدیس مسیحی سده چهارم - م.

<sup>۲</sup> با نام کامل «توضیح طریقت برای آنانی که قرار است تعمید شوند» - م.

<sup>۳</sup> Quodvultdeus - اسقف سده‌ی پنجم کلیسای مسیحی - م.

شده‌ایم. آن زمان تو خواهی خواست: خداوندا مرا بیازمای و قلب مرا بشناس.»

---

۳- در آخر، اعتراف به گناهان قرار دارد که مرتباً در کتاب «درباره‌ی غسل تعمید» از ترتولیان و همین‌طور بعدتر از آن سخن گفته شده است - در دیدگاه<sup>۱</sup> و در کتاب «آپولوژی» اثر ژوستین از آن به عنوان امری واجب پیش از تعمید سخن نرفته است. «آنانی که قرار است تعمید شوند، باید با نیایش‌هایی مکرر، روزه‌ها، سجده‌ها و شب‌زنده‌داری‌ها به خداوند متوسل شوند. آنان همچنین با اعتراف به تمامی گناهان پیشین، برای تعمید آماده می‌شوند. این برای یادبود تعمید یوحنا است که می‌گویند آن را پس از اعتراف به گناهان خودش دریافت کرد.» این اعتراف کاملاً با آن پرس‌وجویی که دوره‌ی نوآموزان دینی را آغاز و پایان می‌داد و در آن‌جا نوآموزان حسابرس بودند، متفاوت است. در اینجا آنانی که بر سر کار هستند، اطلاعاتی از زندگی گذشته و رفتارهای متقاضی نمی‌خواهند - این عملی است که متقاضی خودش در میان تمرینات دیگر پارسایی و ریاضت انجام

---

<sup>۱</sup> آموزه‌ی دوازده پیام‌آور - از رساله‌های اولیه‌ی مسیحی متعلق به اوایل سده‌ی دوم - م.

می‌دهد. آیا این کار شامل اعترافی مفصل نزد کشیش از «تمامی گناهان» مرتکب شده در گذشته می‌شد؟ ترتولیان فقط این را می‌گوید که مسیحیان کنونی باید خوشحال باشند که همچون زمان یوحنا «در ملاء عام به شرارت‌ها و فرومایگی‌ها اعتراف نمی‌کنند». آیا باید این‌گونه نتیجه بگیریم که نوآموزان دینی می‌بایست زندگی گذشته‌ی خود را مرور کنند، تخطی‌هایشان را به یاد آورند و آنان را با اسقف یا کسی که مسئول هدایت آنان است، محرمانه در میان بگذارند؟ احتمالاً. متن‌های بعدتر این موضوع را روشن می‌سازند که در این دوره، کسی که متقاضی تعمید بود، پیش از تعمید می‌بایست عمل «اعتراف» را نزد اسقف یا کشیش انجام می‌داد.

در هر حال، باید این موضوع را در نظر بگیریم که عبارت **اعتراف** معنای خیلی وسیعی داشت - معادل واژه‌ی یونانی **اکسومولوجسیس**<sup>۱</sup> بود: یک عمل معمولی که فرد گناهکار بودن خود را در آن می‌پذیرفت. واضح است که این معنی از اعتراف به گناهان<sup>۲</sup> با معنی دیگر آن یعنی یک مجموعه‌ی مفصل و طاقت‌فرسا از افشای همه خطاکاری‌ها بر

---

exomologesis<sup>۱</sup>

Confession peccatorum<sup>۲</sup>

اساس دسته‌بندی‌ها، موقعیت‌ها و اهمیت‌شان قابل مقایسه نیست: اما به نظر ضروری می‌رسد که به آن به عنوان یک عمل - یا تعدادی عمل - نگاه کنیم که در آن، فرد خودش را در برابر خداوند و در نهایت در برابر کشیش به عنوان فردی گناهکار می‌پذیرد. موضوع اساسا این است که فرد آگاه باشد که گناه انجام داده است؛ که گناهکار است و میل دارد تا از این وضعیت رها شود. این شهادتِ خودِ فرد در مورد خودش است؛ بیشتر یک گواهیِ تغییر است نه اینکه بازشماریِ «همه‌ی گناهان» واقعا مرتکب شده باشد.

این همان معنایی است که به نظر می‌رسد در کتابِ «توضیحِ طریقت» از قدیس آمبروس برمی‌آید: «وقتی نام خود را ارائه کردی تا تعمید شوی؛ کشیش گلی در دست گرفت و چشمان تو را به آن آغشته کرد. معنای این کار چیست؟ معنای آن این است که تو به گناهانِ اعتراف کرده‌ای<sup>۱</sup>، که تو وجدانات را آزموده‌ای<sup>۲</sup>، که به خاطر گناهانِ توبه کرده‌ای، به این معنا که تو زایشِ بشری را در بیشترین معنا پذیرفته‌ای<sup>۳</sup>. چون با اینکه هر کسی که به تعمید می‌آید، به گناهان

---

<sup>۱</sup> Fatereris

<sup>۲</sup> Conscientiam recognoscere

<sup>۳</sup> Agnoscere

اعتراف نمی‌کند، حقیقتِ خودِ این عملی که انجام می‌دهد، کارِ اعتراف به همه‌ی گناهان را کامل می‌کند. چرا که او می‌خواهد تعمید شود تا ذی‌حق دانسته شود، تا از خطا به بخشایش برسد [...] هیچ انسانی عاری از گناه نیست. آنکه در غسلِ تعمیدِ مسیح پناه می‌جوید، خود را به عنوان انسان می‌پذیرد.»

این متنی مهم است. اول از این جهت که ما را قادر می‌سازد، وسعتِ معنای واژه‌ی **اعتراف** را ببینیم: این معنا از یک‌طرف می‌تواند عملی را شامل شود که فرد واقعا گناه خاصی را اعتراف می‌کند و هم شامل این معنا شود که فرد این حقیقت را می‌پذیرد که به عنوان انسان چاره‌ای جز گناهکار بودن ندارد. اما دلیلِ دیگری که متن مهم است، این است که مسیری از گناهکاری تا بخشایش نشان می‌دهد - که هدفِ تعمید است - که این مسیر بدونِ نوعِ خاصی «عملِ مربوط به حقیقت» قابلِ طی کردن نیست. این عملی «عامدانه» است، به این معنا که نوآموزانِ دینی ترغیب می‌شوند تا با اظهارِ علنی بپذیرند که گناهکار هستند. بدون این عمل، آموزش و دسترسی به نورِ نجات‌بخش وجود ندارد. این عملی است که فرد در آن، حقیقتِ روحِ گناهکارش را می‌پذیرد و همچنین نشانه‌ای صادقانه از عزم او برای توقفِ گناهکار



بودن است. در این بازیِ پاک‌سازی و رستگاری، گفتنِ حقیقتِ دربارهِی خویشتن ضروری است.

از انتهای سده‌ی دوم به بعد می‌توان مشاهده کرد که در اقتصادِ رستگاریِ روحِ افراد، نمایشِ حقیقتِ خودِ هر فرد، فضای در حالِ رشدی را اشغال می‌کند: به شکلِ یک «تحقیقات» که فرد در آن پاسخ‌دهنده‌ی پرسش‌نامه و موضوعِ شهادت است؛ به شکلِ یک آزمونِ تطهیر که فرد در آن هدفِ جن‌گیری است؛ نهایتاً به شکلِ یک «اعتراف» که فرد در آن هم کسی است که سخن می‌گوید و هم موضوعی است که از آن سخن می‌گوید. اما موضوع این شهادت به جای اینکه برشمردنِ لیستِ کاملِ گنا‌هانی باشد که باید بخشوده شوند، شناختِ خویشتن به عنوانِ یک گناه‌کار است. اما واضح است که شکل و تکاملِ اعترافِ تعمیدی را فقط می‌توان در رابطه با توسعه‌ی بسیار مهم «اعترافِ دوم» ادراک کرد - که همین‌جا نزدیک به انتهای سده‌ی دوم آغاز شد.

سازماندهیِ تعلیماتِ دینی، تصمیم به قرار دادنِ متقاضیان در برابر مقرراتِ سخت‌گیرانه‌ی زندگی، اجرای دستورالعمل‌های اعتبارسنجی و صداقت‌سنجی را نمی‌توان از پیشرفت‌های تازه‌ی

الهیاتِ تعمیرِ جدا کرد؛ پیشرفت‌هایی که آغازِ آنان در سده‌ی سوم میلادی قابل مشاهده است. همه‌ی این‌ها مجموعه‌ای را شکل می‌دهند که در آن، مناجات‌نامه، موسسات، کاریست‌های کشیشانه و عناصرِ نظریِ مستلزمِ یکدیگر می‌شوند و یکدیگر را تقویت می‌کنند. اما اینجا موضوعِ یک الهیاتِ تعمیرِ تازه در میان نیست؛ بلکه تأکیدی جدید وجود دارد. در این موضوع دو نکته به طور خاص قابل توجه است: مضمونِ مرگ و نبردِ روحانی.

از آن زمانی که تعمیر به عنوان زایش و تولدِ دوم دیده شد، شامل ارتباطی با مرگ هم بود - دستکم به این معنا که تولدِ نخست محکوم به مرگ بود و تعمیر اجازه می‌داد که فرد «دوباره در یک زندگی تازه متولد شود» که زندگیِ حقیقی بود. تعمیر به این شکل به مرگ مربوط می‌شد که راهی برای رهایی از آن بود. به همین دلیل است که هرماس می‌گوید ارواح سنگ‌هایی هستند که برجِ کلیسا بر آنان ساخته شده است: «ضروری بود که آنان از آب عروج کنند تا زندگی دریافت کنند. چون اگر مرگ را که زندگی گذشته‌شان است انکار نکنند، نمی‌توانند به پادشاهی خداوند وارد شوند.» اما در انتهای سده‌ی دوم میلادی می‌توان مضمونِ دیگری در مورد تعمیر مشاهده

کرد؛ به این شکل که تعمید با اینکه به زندگی دسترسی می‌دهد، خودش باید یک مرگ باشد: درحالی که مسیح با رستاخیز خودش این «زندگی تازه» را اعلام کرد؛ اما با مرگ خویش نیز نشان داد که تعمید چیست. تعمید راهی برای مردن با مسیح و در مسیح است. بنابراین اینجا، در انتهای این عصر، اتفاقی در الهیات تعمیدی می‌افتد؛ بازگشتی به متن «نامه به رومیان»<sup>۱</sup> و به فهم پولس<sup>۲</sup> از تعمید به عنوان مرگ: «ما در تعمید همراه با او می‌میریم و دفن می‌شویم؛ تا درست همان‌طور که او از مرگ به زندگی بازگشت، [...] ما نیز به زندگی دوباره پیوندیم.»

ترتولیان در کتاب «رستاخیز تن» به متنی از قدیس پولس ارجاع می‌دهد: او این اصل را بیان می‌کند که ما در تعمید به واسطه‌ی تشابه می‌میریم؛ اما «مثل مسیح» به واسطه‌ی حقیقت به زندگی تن بازمی‌گردیم. اما مضمون ارتباط تعمید با مرگ بیشتر پس از ترتولیان - که در رساله‌هایش درباره‌ی توبه و تعمید به این موضوع اشاره‌ای نکرده است - توسعه پیدا کرد. این مضمون به صورت یک سری تشابهات مورد بحث قرار گرفت: تشابه میان غرق شدن و دفن شدن؛ میان استخر و «شکل تابوت»؛ میان آیین سه بار غوطه‌ور شدن و سه

<sup>۱</sup> کتاب ششم از عهد جدید - م.

<sup>۲</sup> پولس رسول - از مبلغان مسیحیت - م.

روز که از به صلیب کشیده شدنِ مسیح تا رستاخیزش فاصله است. چندین مضمون از میان این تشابهات ظهور می‌کنند. در درجه‌ی اول، این ایده یافت می‌شود که تعمید باید با کشتنِ خودِ گذشته همراه باشد: بر اساس متنِ «نامه به رومیان»<sup>۱</sup>، فرد باید «این بدنِ گناه‌آلود را به صلیب بکشد تا نابود شود.»

تعمیدی «ناخوشایند و تلخ» که اوریژن<sup>۲</sup> دلالتِ آن را در داستانِ عبور از صحرا و بازگشت به سرزمینِ موعود می‌داند. اما از آنجا که این زندگی گذشته که با به صلیب کشیدن‌اش جدا می‌شود، خودش مرگ است؛ پس تعمید باید به عنوان مرگِ مرگ در نظر گرفته شود. این موضوع را قدیس آمبروس<sup>۳</sup> در بخشِ مهمی از متنِ «توضیحِ طریقت» توضیح می‌دهد: خداوند پس از گناهِ آدم، انسان را به مرگ محکوم کرد. مجازاتی سهمگین و چاره‌ناپذیر؟ خیر؛ به دو دلیل: چون خداوند به انسان اجازه داده تا از مرگ بازگردد؛ و همچنین چون مرگ در انتهای زندگیِ فانی، پایانِ گناه نیز هست: «وقتی می‌میریم؛ از گناه‌کردن بازمی‌مانیم.» بنابراین مرگ که ابزارِ مجازات است، وقتی با

---

<sup>۱</sup> ششمین کتاب عهد جدید - م.

<sup>۲</sup> آریگنس اوریژن - از دین‌شناسانِ آغاز مسیحیت و از پدران اولیه‌ی کلیسای مسیحی - م.

<sup>۳</sup> آریلیوس آمبروسیوس - قدیس مسیحی و اسقف اعظمِ میلان در سده‌ی چهارم میلادی - م.

رستاخیز پیوند می‌یابد، تبدیل به ابزارِ رستگاری می‌شود: «این محکومیت یک نعمت است»؛ «این دو چیز به نفع ما هستند»: «مرگ، پایانِ گناهان و رستاخیز، اصلاحِ طبیعت است.» بنابراین تعمید، یک نوع معکوس‌سازیِ معنای مرگ است؛ مردنِ گناه و خودِ مرگ که نتیجتاً باید مشتاقانه آن را بخواهند.

علاوه بر این‌ها: این مرگِ درونِ تعمید نباید فقط یکبار برای همیشه باقیمانده‌ی زندگی‌ای را که فردِ مسیحی رها کرده است به دوش بکشد؛ بلکه باید او را برای همیشه و در طول زندگی به عنوان یک مسیحی نشان بزند. او در واقع با مُهرِ تعمید، نشانِ مصلوب شدنِ مسیح را نیز دریافت کرده است. این همان «تشابهی» است که او باید زندگی‌اش را تابع آن سازد. این تشابه با خداوند<sup>۱</sup> که به آنانی که توانایی آن را دارند وعده داده شده بود؛ این زندگیِ نور و ابدیت، به این سو می‌رود که با اصلِ تشابه با مصائبِ مسیح جابه‌جا شود و از این رو با یک زندگیِ مسیحی که تحت نشانِ ریاضت است، جایگزین گردد.

---

۱- این متمرکز کردنِ تعمید روی مرگ یا دستکم روی رابطه‌ی مرگ و رستاخیز، سه نوع تبعات در رابطه با پندارِ متانویا به عنوان چیزی جدایی‌ناپذیر از تعمید خواهد داشت. اولین مورد این است که این نوکیشیِ روح، این متارکه از دنیای گناه و جدا شدن از مسیرِ مرگ، هر چه بیشتر شکلِ کاربستی از خود روی خویشتن را می‌گیرد که شامل ریاضت است - شکلِ یک حذفِ تعمیدی، سخت‌کوشانه و دائمی هر چیزی که در بدن یا روح ممکن است به گناه ربط داشته باشد. مورد دوم این است که این ریاضت نباید فقط محدود به لحظه‌ی تعمید شود؛ بلکه یک دوره‌ی آماده‌سازیِ بلند و کند می‌طلبد. تعمید نباید با غرقه‌شدنی رستگاری‌بخش پایان یابد؛ بلکه باید با یک زندگیِ ریاضتی ادامه یابد و فقط با خودِ مرگ پایان پذیرد. تعمیدی که با مرگ و رستاخیز مفهوم‌سازی می‌شود، دیگر نمی‌تواند صرفاً مَهری برای ورودِ فرد به زندگیِ مسیحی باشد؛ بلکه ماتریسی دائمی برای این زندگی است. نهایتاً موردِ آخری که از این فرایند نتیجه می‌شود - این مورد از نیاز به مدرک<sup>۱</sup> منتج می‌شود که این مدرک هم برای اعتبارسنجیِ میل

---

Probation<sup>۱</sup>

و هم اعتبارسنجیِ تواناییِ متقاضی در رسیدن به حقیقت است - این است که اهمیتِ بیشتری به «سنجش‌هایی» داده می‌شود که هم تمرینی برای ریاضت هستند و هم تاییدی بر مرگِ گناه. رابطه‌ی خود با خویشتن، به عنوان کاری که خودِ فرد باید روی خودش انجام دهد و به عنوان آگاه شدنِ خودِ فرد از خودش ادراک می‌شود و بنابراین نقشی هر چه بیشتر مجزا و چشمگیر در فرایند کلیِ تغییر و توبه ایفا می‌کند؛ فرآیندی که نامِ متانویا را برای آن تعیین کرده‌اند.

- - -

۲- اما عاملِ دیگری نیز در این فرایند مداخله می‌کند که اثراتی هم‌گرایانه دارد. این عامل توسعه‌ی این مضمون در الهیاتِ گناه و تعمید است که دشمن در روح حضور دارد و بر آن حکم‌فرما است. البته نباید گمراه شد: تصریح و تکثیرِ کاربست‌های جن‌گیری در دوره‌ی تعالیمِ دینی و همچنین در مناسکِ فوریِ بعد از تعمید، نشانه‌ای بر پیروزیِ ادراکِ دیوشناختی از شر نیستند. آنچه می‌بینیم یک سری تلاش‌ها برای مفصل‌بندیِ ایده‌ی تازه‌ی گناهِ اولیه و قدرتِ مطلقِ خداوندی است که موافقت می‌کند تا نجات دهد و این اصل که هر

فرد مسئولِ رستگاریِ خویش است. مفهوم‌سازیِ ترتولیان پاسخی به این ضرورت بود: او اثرِ سقوطِ آدم را فقط در میراییِ انسان ندید؛ همچنین فقط آن را در روحِ فاسد و زندگی‌ای که به شر تقدیم شده است نیز مشاهده نکرد؛ او به شکلی دقیق‌تر آن را در این حقیقت دید که شیطان توانسته است تا حاکمیت‌اش را بر انسان‌ها و در اعماقِ قلبِ آنان بنا کند. به نظر می‌رسد که ترتولیان به عنوان یک حقوق‌دان، تسخیر را بیشتر به عنوان موضوعِ «حقوقی» و به عنوان کاربستِ قدرت می‌بیند تا اینکه نفوذِ هستی‌های بیگانه باشد. پس تعمیم این اثر را داشت که تولید یک «سلبِ مالکیت» می‌کرد که این خودش دو جنبه داشت: اول اینکه روح‌القدس می‌توانست در جایگاه‌اش که با پاک‌سازی آزاد شده بود، بنا شود؛ دوم اینکه انسان نیرویی به‌دست می‌آورد که قوی‌تر از شیاطین بود - می‌توانست در برابر آنان مقاومت کند؛ می‌توانست به آنان فرمان دهد. از سقوطِ آدم تا رستگاری، روابطی از نیروها به بازی آمدند و سرنگون شدند: انسان پیش از ظهورِ ناجی<sup>۱</sup> کاملاً مقید به انجامِ شر نبود و بعد از فداکاریِ او نیز هیچ‌کس بدون شرط به رستگاری

---

<sup>۱</sup> منظور مسیح است - م.



نرسید. همه چیز یک نبرد بود. اما این نبرد، خدا را در رقابت علیه اصل شر قرار نمی داد: نبرد میان انسان و کسی که علیه خدا شوریده بود، گشایش می یافت؛ کسی که قصد کرده بود تا کنترل روح انسان را غصب کند و نمی توانست «بی شکایت» بپذیرد که آن را از او بقیابند.

همین مضمون نبرد روحانی است که در سده ی سوم، اهمیت خاصی هم به آماده سازی برای تعמיד و هم به اثرات ناشی از آن خواهد بخشید. آماده سازی باید کشاکشی علیه دشمن، تلاشی دائم نوشونده برای شکست او و فراخوانی مسیح برای حمایت و جبران کردن ضعف انسان باشد. اما تعמיד، امنیت و استراحت ارائه نمی دهد: دشمن هر چه بیشتر مصمم خواهد شد، چون احساس می کند که سلب مالکیت شده است و چون دیگر بر روح حکم فرمایی ندارد، تلاش می کند تا دوباره بازگردد. فرد مسیحی اگر به اندازه ای که باید آماده نباشد، دوباره سقوط خواهد کرد.

به این ترتیب موضوع واضح می شود: درحالی که مضمون مرگ - که توسط مفاهیم زایش دوباره، تولد دوم و رستاخیز بیان می شود - به سوی ریاضت تغییر می کند، مضمون پاک سازی که روح را از آلودگی ها

جدا می‌کرد نیز به همین ترتیب به سوی ایده‌ی نبردی روحانی تغییر می‌کند. هر دوی این تغییرات به سوژه نقشی بزرگ و بزرگ‌تر می‌دهند: برای تعمید باید آماده‌سازی کرد؛ متقاضی باید همراهی شود و تعمید باید با عملیاتی در شکل ریاضت یا به شکل نبرد روحانی در درون خویشتن که سوژه به دوش می‌گیرد، گسترش یابد. فرد با خودش رابطه‌ای پیچیده، پرتنش و قابل تغییر بنا می‌کند. بدون شک این مکتب به هیچ‌وجه اجازه نمی‌دهد که قدرت مطلق خداوند نتیجتاً ارزان فروخته شود یا محدود گردد (حتی اگر کار ساخت نظری سیستمی از قدرت مطلق در برابر آزادی انسانی بسیار دشوار باشد). اما اگر در محدوده‌ی مطالعه‌ی کنونی مان بمانیم، می‌توانیم ببینیم که چقدر این روابط خود با خود، در پیشرفت سوژه به سوی نور و رستگاری ضروری شدند.

— — —

۳- همه‌ی این مسائل به تغییر دیگری در لحن مکتب تعمید اشاره دارند: این موضوع مربوط به اثرگذاری آیین است. به این مورد نگاهی خیلی کوتاه خواهم انداخت و صرفاً اشارات اوریژن را برای

ابتدای سده‌ی سوم و مضامینِ آگوستینِ قدیس را برای پایانِ سدهِ  
چهارم فراخوانی می‌کنم.

## ۳

### ریاضتِ دوم

حکمِ چهارم از کتابِ «چوپان» اثر هرماس مشهور است: «از آموزگاران شنیده‌ام که می‌گویند هیچ توبه‌ای جز توبه‌ی آن روزی که به ما عطا شده و در آب غرقه می‌شویم، وجود ندارد.» فرشته‌ی توبه به آنان چنین پاسخ می‌دهد: «آنچه شنیده‌اید درست است؛ مسئله همین است. آنکه عفو دریافت کرده است، دیگر نباید گناه کند و باید در پاکی باقی بماند. با این حال، از آنجا که شما دقیقانه از همه چیز پرس‌وجو می‌کنید، این موضوع را باید نزد شما روشن سازم؛ البته بدون آنکه بهانه‌ای برای گناه نزد آنانی که ایمان خواهند آورد یا ایمان

آورده‌اند، ایجاد کنم؛ چون هیچ‌کدام از آنان دیگر نباید برای گناهان‌شان توبه کنند: آنان از گناهان پیشین‌شان بخشوده شده‌اند. بنابراین خداوند فقط برای آنانی که در آن روزهای پایانی فراخوانده می‌شوند، یک توبه ایجاد کرده است. خداوند از قلب‌ها آگاه است و همه چیز را پیش‌تر می‌داند؛ ضعف انسان‌ها و فتنه‌های متعدد شیطان را نیز می‌داند؛ اینکه چه شری بر خدمتگزاران خدا و چه شرارتی علیه آنان انجام خواهد داد. خداوند به خاطر بخشندگی زیادش بر این مخلوقات‌اش ترحم کرده، این توبه را به آنان تجویز کرده و مرا برای هدایت آن گماشته است. به شما بگویم که خداوند این را اضافه کرد که اگر بعد از این فراخوانی رسمی و مقدس، کسی فریب شیطان را خورد و گناهی مرتکب شد، او یکبار فرصت توبه دارد؛ اما اگر دوباره و دوباره گناه کرد، توبه برای چنین انسانی بی‌فایده است.»

این متن معمولاً به عنوان مدرکی ارائه می‌شود مبنی بر اینکه در عصر ابتدایی مسیحیت، هیچ توبه‌ی دیگری جز آنی که در تعمیم بوده، وجود نداشته است؛ همچنین به عنوان مدرکی مبنی بر اینکه در میانه‌ی سده‌ی دوم، راه چاره‌ای دیگر برای گناهکارانی که قبلاً تعمیم شده

بودند، بنا شد: چاره‌ای یکتا، رسمی و غیرقابل تکرار که پس از تغییر شکل‌های پیاپی، سازمان توبه از آن سر بلند کرد. هدف من این نیست که حتی دورادور بخواهم مباحثاتی که هرماس با این متن پیش کشید را مطرح کنم: آیا متن بیانگر اولین نرمش‌ها پس از سخت‌گیری‌های اولیه است؟ آیا این‌ها انتقادی بر دروس سخت‌گیرانه‌ی «برخی آموزگاران» است که نیاز بوده آنان را معین کنند؟ آیا این‌ها بر پایه‌ی تمایزات میان دو نوع آموزه است: یکی آموزه‌هایی که پیش از تعمید ارائه می‌شوند و دیگری آنانی که برای فرد تعمیدشده نگاه داشته می‌شوند و در آنجا به آنان از توبه‌ی دوم سخن می‌گویند؟ آیا در نظر هرماس این توبه‌ی دوم حالت سالگردی را دارد که فقط یکبار برگزار می‌شود یا اینکه راه چاره‌ای است که بازگشت حتمی مسیح آن را مبرم، ناگزیر و ضرورتاً یکتا می‌سازد؟

بگذارید فقط این را در ذهن داشته باشیم که الزام به متانویا، ندامت و توبه، به شکلی بی‌پایان در متون عصر رسولی برای مسیحیان تکرار می‌شود. بدون شک در متن «نامه به عبرانیان»<sup>۱</sup> گفته شده که

---

<sup>۱</sup> یکی از کتاب‌های عهد جدید است - م.

«آنانی که روشنگری شده‌اند و طعم هدیه‌ی بهشتی را چشیده‌اند؛ در روح‌القدس شریک شده‌اند و طعم کلامِ خوبِ خداوند و قدرت‌های عصری که خواهد آمد را چشیده‌اند؛ برای این افراد ناممکن است که با وجود همه‌ی این‌ها سقوط کنند و برای بارِ دوم از طریقِ ندامت دوباره تازه شوند.» متن به یکتاییِ تعمید به عنوان عملی که «بازآغازی» کاملِ فرد است، ارجاع می‌دهد. متنِ نفرتِ از گناهان و تمنای بخشودگی از سوی آنانی که تعمید شده‌اند، را حذف نمی‌کند: «بگذار به خاطر هر خطایی که انجام داده‌ایم و هر آنچه به خاطر اغوای ملتزمینِ دشمن انجام داده‌ایم، طلب بخشایش کنیم.» تمنایی که شکل‌های آیینی و جمعی به خود می‌گیرد: «می‌بایست در گردهمایی به تقصیرات خودت اعتراف کنی و نباید با وجدانی ناپاک برای دعا پیش بیایی.» همان‌طور که وقتی در روزِ خدا جمع می‌شوی، نان تکه می‌کنی و «پس از آنکه ابتدا به گناهان اعتراف کردی، تشکر می‌کنی تا قربانی‌ات پاک باشد.» کلِ اجتماع در این ندامتی که همه باید آن را تجربه کنند و نمایش دهند، فراخوانده می‌شود. می‌تواند شکلِ یک تصحیحِ دوطرفه را به خود بگیرد: «اندرزهایی که به یکدیگر می‌دهیم، خوب و بسیار

مفید هستند؛ چون ما را با اراده‌ی خداوند متحد می‌کند.» ممکن است شکلِ پادرمیانی به خود بگیرد و خطاب به کسی باشد که می‌بخشد؛ یا ممکن است شکلِ روزه‌ها و تمناهایی را به خود بگیرد که باید توسط آنانی که گناه مرتکب شده‌اند، انجام شوند. نقشِ کشیشِ کلیسا این است که به آنان نشان دهد که «نسبت به همه دلسوز و مهربان باشند» و «آنانی که سرگردان شده‌اند را دوباره راهنمایی کند.»

بنابراین، ندامت و تمناى بخشایش، بخشى جدایی‌ناپذیر از وجودِ فرد باایمان و زندگیِ اجتماع بودند؛ پیش از آنکه هرماس [سخنان] فرشته را ارائه دهد و او برای آنانی که معتمد هستند، بنا شدنِ توبه‌ای دیگر را اعلام کند.<sup>۱</sup> نباید فراموش کرد که متانویا فقط تغییرِ رفتارِ لازم برای تعمید نیست - صرفاً یک حالتِ تغییرِ روح نیست که روح‌القدس در لحظه‌ای که به آن نزول می‌کند، تولید می‌کند. فرد از طریقِ تعمید «به متانویا» فراخوانده می‌شود که هم نقطه‌ی شروع است و هم شکلی کلی از زندگیِ مسیحی است. توبه‌ای که متونِ دیداکه،

---

<sup>۱</sup> منظور همان متنی از هرماس است که پیشتر آورده شد و در آن متن، فرشته از امکان توبه‌ی دوم سخن گفت. بدین معنا که بعد از تعمید هم امکان یک توبه‌ی ثانویه در میان هست - م.



کلمنت و بارناباس مسیحیان را به آن فرامی‌خوانند، همان توبه‌ای است که تعمید را همراهی می‌کند: طولانی‌بودن آن و حرکتِ مستمرِ آن. پس مشکلی که در متن «چوپان» مطرح شده است، این نیست که کلیسایی از کارورزان ایده‌ال تبدیل به یک اجتماع شده‌اند و متوجه شده‌اند که گناهکارانی در میان آنان وجود دارند و باید خود را به شکلی با آن وفق دهند. بدون شک مسئله‌ی گذار از وضعیتِ سخت‌گیرانه‌ای که فقط توبه‌ی تعمید را می‌پذیرفت، به کاربستی آسان‌گیرتر نیز در میان نیست. آنچه که متن با آن سروکار دارد، شکلی از سازمانی‌سازی این توبه‌ی بعد از تعمید است؛ امکانِ وضعِ دوباره‌ی دستورالعملِ پاک‌سازی (و حتی رستگاری) - به صورت کامل یا جزئی - که تعمید یکبار به انجام می‌رساند. در واقع موضوع چیزی جز مسئله‌ی تکرار در اقتصادِ رستگاری، اشراق و دسترسی به زندگی حقیقی نیست که تعریف این رستگاری فقط یک محورِ زمانِ برگشت‌ناپذیر را می‌شناسد که از رخدادی قاطع و یکتا متاثر شده است.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> منظور فوکو از این جمله این است که متن کتاب «چوپان» تلاش دارد تا وضعیتِ تعمید و خصوصیاتِ آن، اعم از عفو گناهان و رستگاری و غیره، را به صورت سازمانی بعد از تعمید هم به نوعی بازتولید کند. یعنی به شکلی سازمانی افراد بتوانند دوباره توبه کنند و عفو شوند و به

من تاریخِ خودِ این سازمانی‌سازی و مناظراتِ نظری و کشیشانه‌ای که از آن متجّج شدند را کنار می‌گذارم. کار را به در نظر گرفتنِ شکل‌های توبه‌های «مورد قبول کلیسا» در ابتدای سده‌ی سوم میلادی محدود می‌کنم. این شکل‌ها اقداماتی آیینی بودند که تحت اختیارِ کلیساها منظم شده بودند و مربوط به کسانی می‌شدند که گناهای جدی مرتکب شده بودند و بخشایشِ آن‌ها فقط با ندامت و نیایش به‌دست نمی‌آمد. چگونه کسانی که تعمید شده بودند، دوباره بخشایشی تازه به‌دست می‌آوردند، درحالی‌که تعهدات‌شان را شکسته و از بخشندگیِ دریافت‌شده روی گردانیده بودند؟

این مصالحه در رابطه با تعمید تعریف شده بود. نه اینکه تکرارِ آن باشد، چون تعمید نمی‌توانست تکرار شود. آن بخشندگی که عطا شده بود، یکبار برای همیشه اهدا شده بود و گناهایی که آمرزیده شده بودند نیز به‌طور قطع آمرزیده بودند - ما فقط یکبار می‌توانیم دوباره متولد شویم. اما «ندامتی» که تعمید را همراهی می‌کند و مقدمه‌ای برای

---

رستگاری برسند. - همچنین منظور از «رخداد قاطع و یکتا» همان تعمید است که فقط یکبار در زمان انجام می‌شده و کاری برگشت‌ناپذیر بوده و قابل تکرار نبوده است. - م.

آن هست - حرکتی که توسط آن، روح خودش را از گناهان و از مرگ آزاد می‌کند و عفوی که خداوند با بخشندگی‌اش اعطا می‌کند - این می‌تواند دوباره تازه شود. اما این یک تعمید دوم نیست و همان‌طور که ترتولیان پیش‌تر گفته بود، «امیدی دوم» و «دری متفاوت» است که فرد گناهکار می‌تواند پس از آنکه خداوند در تعمید را بست، بر آن بکوبد - «احسانی تکرار شده» یا «احسانی مضاعف» است چون «کمک‌کردن بزرگ‌تر از اهدا کردن است.»<sup>۱</sup> برخلاف نظر طرف‌داران نواتیان<sup>۲</sup>، این‌گونه گفته می‌شد که این کار ضروری است تا آنانی که سقوط کرده‌اند، به یاس کشانیده نشوند و کسانی که هنوز مسیحی نشده‌اند، لحظه‌ی تعمید را عقب نیندازند.

رابطه‌ی توبه‌ی دوم با تعمید به روش‌های متفاوتی نشان داده شده است. اول‌ازهمه با این اصل که در هر دو رخداد، این روح‌القدس است که وارد عمل می‌شود و گناهان را عفو می‌کند: «انسان‌ها التماس می‌کنند و او الوهیت می‌بخشد [...] این قدرت برتر است که الطاف‌اش

<sup>۱</sup> Paenitentia secunda - توبه‌ی دوم

<sup>۲</sup> دین‌شناس و کشیش سده‌ی سوم میلادی - م.

را ارزانی می‌دارد.» به شکل مشابهی رازآمیز هستند و از کشیش استفاده می‌کنند. قدرتی که توسط کشیش به کار بسته می‌شود، چه تعمید انجام دهند چه مصالحه، یکی است: «چه تفاوتی دارد که کشیشان حقی را از طریق توبه یا تعمید دریافت کرده باشند؟» همان‌طور که آبِ تعمید گناهان گذشته را شسته بود؛ در اینجا نیز فرد درخواست می‌کند که اشکِ ندامت، شکست‌های بعد از تعمید را بشورد. با وجود اینکه تمایلی وجود داشت به اینکه قدرت تولد دوباره در اختیار آیینِ تعمید بماند؛ می‌توان این مضمون را مشاهده کرد که توبه می‌تواند سبب شود که فرد از مرگ به زندگی عبور کند. کتاب «درباره‌ی توبه» از قدیس آمبروس در این باره قابل توجه است. این متن ابتدا توبه را به داستان «سامری» از انجیل لوقا مرتبط می‌کند<sup>۱</sup>: همانند آن فردی که در راه آریحا زخمی می‌شود؛ گناهکار نیز می‌تواند «نجات یابد» چون هنوز «نیمه‌زنده» است. اگر مرده بود، چه می‌شد برای او کرد؟ آیا توبه را باید از آنانی که دیگر نمی‌توانند بهبود یابند، بخواهیم؟ اما در کتاب

---

<sup>۱</sup> روایتی در انجیل لوقا است درباره‌ی مسافری که جامه‌اش توسط دزدان ربوده می‌شود و مورد ضرب و شتم قرار می‌گیرد. در ادامه فردی سامری به او کمک می‌کند - م.

<sup>۲</sup> شهری در کرانه باختری رود اردن - م.

دوم از همین متن، توبه به رستاخیز ایلعازر<sup>۱</sup> ارتباط می‌یابد: «اگر در فراخوانی مسیح اعتراف کرده‌ای، موانع شکسته خواهند شد و همه‌ی زنجیرها باز می‌شوند، حتی اگر بوی تعفنِ فسادِ جسمانی دردناک باشد [...] می‌بینید که مردگان دوباره در کلیسا به زندگی بازمی‌گردند و با بخشودگی گناهان‌شان دوباره برمی‌خیزند.»

این تشبیه به تعمید از این نظر قابل توجه است که تناقض این توبه را توضیح می‌دهد. این توبه در یک معنای خاص، «تکرار» تعمید (دستکم در برخی اثرات آن) است و خودش قابل تکرار نیست. این توبه نیز مانند تعمید فقط یک بار اتفاق می‌افتد: «فقط یک تعمید وجود دارد؛ همچنین فقط یک توبه وجود دارد.» پس چندان تعجب‌آور نیست که - دستکم تا حدی - بر اساس الگوی تعمید و آماده‌سازی آن تنظیم شده باشد. توبه‌ی کلیسایی به تدریج شکل «نوآموزی دوم» را نیز به خود گرفت. عبارت «انجام توبه»<sup>۲</sup> - که قبل‌تر برای هر شکلی از توبه (حتی شکل‌های درونی) استفاده می‌شد و در آن‌ها فرد گناهکار خود

---

<sup>۱</sup> نام فردی که در روایت مسیحی چهار روز بعد از مرگ‌اش بدست مسیح دوباره زنده شد. - م.

Paenitentiam agere<sup>۳</sup>

را آماده می‌کرد تا به خاطر گناهان‌اش (حتی گناهان کوچک) طلب بخشش کند - اکنون برای این استفاده می‌شد که شکل معمول توبه را معین سازد. دستورالعمل توبه می‌بایست بر اساس همین شکل معمول اجرا می‌شد: تحت اختیار کشیشان؛ همراه با تعدادی کاربست‌های تعریف‌شده؛ در لحظه‌ی درست و در طول یک دوره‌ی زمانی تعیین‌شده. توبه‌ای که به این روش انجام می‌شد، صرفاً یک کار نبود، سلسله‌ای از کارها بود: یک جایگاه بود. فرد بر اساس مقرراتی تبدیل به توبه‌کار می‌شد و این مقررات فقط برای فرد گناهکار نبود؛ کشیشانی که این توبه را مدیریت می‌کردند نیز از آن تبعیت می‌کردند.

توبه‌ی کلیسایی «درخواست می‌شد»، «اعطا می‌شد» و «دریافت می‌شد». فرد مسیحی که گناه سنگینی مرتکب شده بود - البته فرد ساقط‌شده‌ای که قربانی داده بود یا مدرک قربانی را امضا کرده بود - از اسقف درخواست می‌کرد تا شاید امکان داشته باشد که توبه‌کار شود یا اینکه کشیشی که از گناه او آگاه بود، وی را ترغیب می‌کرد که توبه‌کار شود. اسقف در پاسخ به این درخواست، توبه «اعطا می‌کرد». این عمل را در معنای بنیادین‌اش باید کمتر به عنوان مجازاتی که اعمال

می‌شد و بیشتر به عنوان راه چاره‌ای که دسترسی به آن و گشایش آن به دقت تحت کنترل بود، در نظر گرفت. توبه با آیینی آغاز می‌شود که شامل گذاشتن دست روی سر است - رفتاری که به جن‌گیری ارجاع می‌داد و آمرزش خداوند را در کاربست‌های ندامتی با التماس درخواست می‌کرد. این کاربست‌ها زمان زیادی به طول می‌انجامد: ماه‌ها، سال‌ها. زمانی که پایان یافتند، فرد توبه‌کار از طریق جشنی که نوعی رونوشت از جشن اول است، به مصالحه پذیرفته می‌شود: اسقف دوباره دست را روی سر او قرار می‌دهد و توبه‌کار دوباره به معاشرت پذیرفته می‌شود. وضعیت ندامتی، هر زمان که به طول بینجامد، شامل کاربست‌های ریاضتی (روزه‌ها، شب‌زنده‌داری‌ها و نیایش‌های متعدد) و اعمال خیریه‌ای (صدقه‌ها و کمک به بیماران) می‌شود؛ همچنین شامل ممنوعیت‌ها (مثلاً در روابط جنسی میان همسران) و طردشدن جزئی از جشن‌های اجتماع (به‌خصوص عید شکرگزاری) می‌شود. با این حال، حتی بعد از مصالحه نیز فرد توبه‌کار پیشین به جایگاهی که پیش‌تر داشت، باز نمی‌گردد. نشان آنچه که او بود، با او باقی می‌ماند: او نمی‌تواند کشیش شود؛ مسئولیت‌های اجتماعی و همچنین برخی

مشاغل برای او ممنوع هستند؛ به او توصیه می‌شود که از مشاجرات دوری کند.

کاربستِ توبه‌ی «دوم» که به دقت مدیریت می‌شود، نسبت به تعمید کمتر سخت‌گیرانه نیست. برعکس، توبه موضوع تقاضای چیزی است که پیش‌تر داده شده بود؛ اینکه استثنا اثرِ آمرزشی را بدست آورند که پیش‌تر به تعمیدشدگان اعطا شده بود. توبه سخت‌گیرانه‌تر از تعمید است. خداوند تعمید را به هر کس که آن را تشخیص دهد، ارائه می‌کند و بخشایشِ گناهان را به عنوان اهدایی رایگان<sup>۱</sup> به آنان اعطا می‌کند. اما در موردِ توبه، برعکس، او بخشایش را به عنوان حاصلِ کاری طولانی که فرد بر خود اعمال کرده است، واگذار می‌کند. نویسندگانِ سده‌ی سوم و چهارم این اصل را که آماده‌سازی برای تعمید نباید انضباط را کنار بگذارد، تغییر نمی‌دهند؛ اما بر این موضوع تاکید می‌کنند که گناهکاری که بخشایش را یکبار دریافت کرده است، در عملِ توبه باید مسئولیتِ گناهانِ خویش را بپذیرد. این اصلِ اوریشن است: «آنان از گناهان‌شان لذت می‌برند.» به خاطر این اصل که تعمید

---

Gratuita donatio<sup>۱</sup>



دومی وجود ندارد، برخی اوقات به توبه، «تعمید پرزحمت» نیز می‌گفتند. بدون نیاز به دین‌شناسیِ مراسمِ مذهبی و تاریخِ آن، می‌توان گفت که در سده‌ی سوم لحنی که نویسندگانِ **متانویای** مرتبط با تعمید را توصیف می‌کنند با لحنِ توصیفِ **متانویای** جدایی‌ناپذیر از توبه‌ی کلیسایی متفاوت است. بدون شک هر دوی آن‌ها همیشه با ندامتی سروکار دارند که روح با آن خودش را از گناهایی که آلوده‌اش کرده‌اند، آزاد می‌سازد. در مورد تعمید این آزادسازی<sup>۱</sup> است که مورد تاکید قرار می‌گیرد؛ اما برای **متانویای** ضروری جهت مصالحه، مهم‌تر از همه تاکید روی زحمتی است که روح بر خودش اعمال می‌کند و همچنین روی گناهایی که مرتکب شده است.

— — —

در توبه‌ی کلیسایی، دستورالعمل‌ها برای نمایشِ حقیقتِ روحِ توبه‌کار بسیارند. آن‌ها تفاوت‌های قابل‌توجهی در مقایسه با تعمید و آماده‌سازیِ آن نمایش می‌دهند.

---

aphesis<sup>۱</sup>

(۱)

می‌توانیم شهادت‌ها و پرس‌وجوهایی که اطمینان از ندامت را ممکن می‌سازند و همچنین سرشتِ آنانی که مصالحه را درخواست می‌کنند، کنار بگذاریم. نامه‌های قدیس سیپریان<sup>۱</sup> اهمیتِ مشکل را در دوره‌ی بعد از آزارگری‌ها نشان می‌دهند: مشکلِ پیدا کردنِ تعادلی درست میان سخت‌گیری و افراط؛ مشکلِ تلاش‌های سرسختانه‌ی برخی افرادِ سقوط‌کرده<sup>۲</sup> برای به صلح رسیدن با کلیسا و همچنین مشکلِ چموشیِ خاصی که برخی اوقات آنان را از آن محروم می‌کرد - دردناکیِ مباحثات - در میان بود. قدیس سیپریان چندین بار به این موضوع باز می‌گردد: از یک طرف خطراتِ مصالحه‌ی خیلی سریع وجود دارد و از طرفِ دیگر اینکه گناهکاران را بدون امید رها کنیم. تصمیمی که می‌گیریم همیشه در میانِ این دو حالت کور است: «این تصمیم به ما داده شده تا مشاهده و قضاوت کنیم، اما ما فقط وضعیتِ خارجیِ هر کس را می‌بینیم؛ نمی‌توانیم اعماقِ قلب او را ژرف‌یابی و به روح

---

<sup>۱</sup> اسقفِ سده‌ی سوم - م.

lapsi

او نفوذ کنیم.» این استدلالی است که او را نه به سخت‌گیری که به ملایمت متمایل می‌سازد و چندین بار به خاطر آن خودش را سرزنش می‌کند. او نیز همچون دیگران می‌ترسد که «اذهان اصلاح‌ناپذیر؛ کسانی که با زنا یا با شیوع قربانی‌گری‌ها آلوده شده‌اند» برخوانند گشت و ارواح درستکار را فاسد خواهند کرد - اما او فکر می‌کند که این کار چندان درباره‌ی این نیست که کسانی را که حسن‌نیت‌شان قطعی نشده حذف کنند و بیشتر درباره‌ی این است که به هدف درمان آنان کار کنند. علاوه بر این، مصالحه‌ای که اینجا ارائه می‌شود، خداوند را مقید نمی‌کند. او که همه چیز را می‌بیند و حتی اسرار قلب را که از ما می‌گریزند، می‌داند؛ تعهدی ندارد که هر کس را که از بخشش مردم‌اناش سوءاستفاده می‌کند، عفو کند: «خداوند آن چیزها، چیزهایی که ما به شکلی ناکامل به آنان نگاه کرده‌ایم را قضاوت می‌کند و قضاوت ما خدمتگزاران را تصحیح خواهد کرد.»

این موضوع همچنان درست است که نمی‌توان بازگشت افراد را بدون احتیاط خوشامد گفت؛ باید بر آن تأمل و سنجش کرد. آنانی که پذیرفته‌اند رودرروی شهادت قرار بگیرند، گواهی آنان نیز در حمایت

«سقوط کردگان» - کسانی که قربانی داده‌اند یا گواهیِ قربانی دادن را امضا کرده‌اند - کافی نیست؛ به خصوص وقتی که شکلِ نوعی توصیه‌ی جمعی را می‌گیرد و کلِ خانواده و خانمان را پوشش می‌دهد. سپریان - درحالی‌که نظرش در مورد اصلِ افراط را حفظ کرده است - تقریباً به شکلیِ دفعتی به کاربستی اشاره می‌کند که پیش‌تر بنا شده بود و به نظر می‌رسد که اصولِ آن در میان تجویزاتِ نوشتاریِ دستورالعمل‌های واجب وجود داشت: یک‌به‌یک، وضعیتِ کسانی را که متقاضیِ توبه‌گر شدن هستند، بیازمای؛ انگیزه‌ها و موقعیتِ این عمل‌شان را در نظر بگیر! میان آنان تفاوت بگذار. «کسی که فوراً به شتاب با اراده‌ی آزادِ خودش آماده است تا در قربانی‌گریِ مکروه مشارکت کند و کسی که زمانی طولانی تقلاً و تاخیر کرده و نهایتاً به خاطر اجبارِ عملی فاجعه‌بار آمده است. کسی که هم به خودش و هم به مردمان‌اش خیانت کرده و کسی که در زمانِ بحرانِ همگانی، از زوجه و فرزندان و کل خانمان‌اش محافظت کرده است.» به نظر می‌رسد که سنجشِ دیگری در برنامه قرار دارد - این بار به جای اینکه

---

Causae, voluntates, necessitates<sup>1</sup>

با موقعیتِ گناه سروکار داشته باشد، به رفتارِ گناهکار از آن زمان به بعد مربوط است: منظور زمانی است که او چه دفعتا و چه با دنبال کردنِ شکل‌های کلیسایی توبه کرده، پشیمانی‌اش را نمایش داده و عزم‌اش برای زندگی به عنوان یک فردِ معتقد را نشان داده است: «بگذار بر دروازه‌های اردوگاه بهشتی بایستند و نظاره کنند؛ اما به سلاح فروتنی مسلح باشند و به خاطرِ آن تشخیص دهند که در گذشته آن را ترک کرده‌اند.» نباید برای کسی که حزن‌اش را اظهار نمی‌کند، امیدِ اجتماع و صلح داشت.<sup>۱</sup>

به خاطر دشواری‌های چنین سنجشی، همچنین به خاطر اینکه جوامعِ مخالف خود را با بازگشتِ سقوط‌کردگان بیان می‌کردند و به خاطرِ خطری که تصمیماتِ شخصی می‌توانست ایجاد کند، این تصمیمات معمولاً به صورت جمعی، تحت رهبری و حضورِ افرادِ باایمان گرفته می‌شد. این در نامه‌ای از کشیشانِ رومی به سیپریان مشهود است: «اینکه کارهای بسیاری که این افراد مرتکب شده‌اند را سنجش نکنیم و قضاوتی ارائه ندهیم، شدیداً نامحبوب و برای ما

---

<sup>۱</sup> Nec dolorum [...] manifesta lamentationis suae professione

testantes

گرانبار است [...] چون بدین طریق نمی‌توان حکمی قطعی داد که با نظر اکثریت هم توافق داشته باشد.»

اهمیت این کاربرت‌های سنجش‌گرانه به اتحاد خاصی ارتباط می‌یافت که مقیاس آنان را در هر لحظه توضیح می‌دهد. بدون شک این کاربرت‌ها در پایان بازجویی‌ها ناپدید می‌شدند. اما کنترل خارجی توبه‌گران - که شبیه کنترل تحمیلی بر نوآموزان مسیحی از طریق پرس‌وجو، تحقیقات و شهادت است - نقشی تقریباً کوچک داشت. در مقایسه با آن، شیوه‌ی دیگری برای رسیدن به حقیقت وجود داشت که برای توبه اصلی‌تر بود: شیوه‌ای که در آن، خود فرد گناهکار، گناهان خودش را تشخیص می‌داد.

(۲)

ارتباط قدرتمندی میان این شیوه‌های «سنجیده‌شده» و عبارات لاتین کونفیسو<sup>۱</sup> و اگزومولوجسیس<sup>۲</sup> که در سده‌های دوم تا چهارم استفاده می‌شدند و معنایی معادل آنها داشتند، وجود دارد. در هر حال،

---

confessio<sup>۱</sup>

exomologesis<sup>۲</sup>

اینکه هر کدام از آن‌ها دقیقا چه معنایی دارد، مورد مناقشه است. برخی از تاریخ‌دانان بر اساس منابعی که انتخاب کرده‌اند، اعلام می‌کنند که یک عمل معین وجود داشته که فرد توبه‌کار از طریق آن به گناهان انجام‌شده اعتراف می‌کرده است. دیگران اعلام می‌کنند که این عبارات - و به خصوص **اگزومولوجسیس** - روشی برای اشاره به مجموعه‌ای از اعمال ندامتی است که از گناهکار انتظار می‌رفت انجام دهد. در واقع به نظر می‌رسد که می‌توانیم سه عنصر را تشخیص دهیم.

- - -

۱- اول باید تقاضا اعلام شود. گناهکاری که درخواست توبه داشت، هم تمایل‌اش به توبه‌کار شدن و هم دلایل‌اش برای این کار را محرمانه به اسقف یا سرپرست کلیسا می‌گفت. بیانیه‌ای با جزئیات بسیار؟ ما این موضوع را در مورد ارتدادها و کاربست سنجشی دیده‌ایم و ممکن است برخی اوقات این‌گونه بوده باشد. گناهکار ممکن است که حتی از شواهد و هر نوع روش تحقیقی استفاده کرده باشد: به خاطر همین روش است که می‌بینیم سبیریان از عبارات قضایی استفاده

می‌کند: پرونده نزد اسقف توضیح داده شد.<sup>۱</sup> اما به جز این موقعیت‌های خاص، درخواستِ توبه احتمالاً خیلی با ملاحظه‌کاری انجام می‌شده است. آیا فقط شاملِ اعترافی گفتاری بوده که با عباراتی عمومی بیان می‌شده است - شاید صرفاً با خواندنِ آیه‌ی توبه انجام می‌شده است؟ می‌توان تصور کرد که شرحی کوتاه لازم بوده تا سرشتِ گناه مشخص شود و سنگینیِ آن مورد بررسی قرار بگیرد. شاید زمانی که لازم بوده تا قبل از مصالحه سپری شود، نیز مجسم می‌شده است. بدون شک در آن زمان تصمیم گرفته می‌شده که آیا گناه شایسته‌ی چاره‌اندیشی با توبه است یا بخشایش می‌توانسته با روش‌های کمتر سختگیرانه‌ی دیگری نیز بدست آید. ظاهراً سبیریان در کتاب «درباره‌ی سقوط‌کردگان» نیز در همین باره سخن می‌گویند. او میان کسانی که باید «توبه انجام دهند» چون قربانی کرده‌اند یا گواهیِ قربانی را امضا کرده‌اند و کسانی که کاری جز سرگرم بودن با این ایده نداشتند، تفاوت قایل می‌شود: گروه دوم باید «به سادگی و از روی پشیمانی این موضوع را به کشیشانِ خدا اعتراف کنند.» به خاطر همین کاربست هست که

---

<sup>۱</sup> Exposita causa apud episcopum



زندگی نامه نویسیِ قدیس آمبروس، او را به خاطر لطفی که در گوش دادن به گناهکاران داشت، تجلیل می‌کند: او معمولا به جای آنکه نقشِ شاکی عمومی را بازی کند، انتخاب می‌کرد که با فردِ گناهکار به خاطر تخلفاتِ او گریه کند؛ و «بدون آنکه یک کلمه از تخلفات به دیگران بگوید»، شفاعتِ او را نزد خداوند می‌کرد تا شاید به او بخشایش ارزانی دارد. بنابراین میان فردِ گناهکار و کسی که توبه را ارزانی می‌کند، فضایی برای مصاحبه‌ی خصوصی وجود دارد - این بدین معنا نیست که این کار ضرورتا هر بار انجام می‌شد. در این جا به طور قطع تا حدی به شکلِ اعترافِ شفاهی<sup>۱</sup> می‌رسیم؛ یعنی همان شکلی که بعدها به عنوان قلبِ آیینِ ندامتی و به عنوان یکی از اجزاء اساسی آن یافت می‌شود. اما یک تفاوتِ بنیادین وجود دارد: در اینجا اعترافِ شفاهی صرفا مقدماتی بر اعتراف است و این مرحله حتی مطلقا ضروری هم نیست. اعترافِ شفاهی بخشی اساسی و جدایی‌ناپذیر از کاربستِ توبه را تشکیل نمی‌دهد.

---

۲- در سوی دیگر این دستورالعملِ ندامتی، زمانی که لحظه‌ی مصالحه می‌آید؛ به نظر می‌رسد که تدارکی برای این بخشِ کاملاً معینِ اگزامولوژیسیس انجام شده است. دستکم می‌توان گفت این همان چیزی است که نامه‌های سیپریان به آن اشاره می‌کنند. در این نامه‌ها او در پاسخ به اینکه چه چیزی برای مصالحه‌ی فردِ سقوط کرده لازم است، معمولاً این سری موارد را پیشنهاد می‌دهد: انجامِ توبه؛<sup>۱</sup> انجامِ اگزامولوژیسیس<sup>۲</sup> و قرار دادن دست روی سر<sup>۳</sup>. پس بعد از آنکه گناهکار مدت زمانِ مورد نیاز را به عنوان یک توبه‌کار زندگی کرد و پیش از آنکه عملِ قرار دادن دست روی سر نشانی برای مصالحه‌ی او بشود، نیاز است تا او اگزامولوژیسیس انجام دهد. آیا این اعترافِ شفاهی به گناهان است؟ به نظر نمی‌رسد که این‌گونه باشد. قدیس سیپریان اطلاعاتِ زیادی درباره‌ی این بخش از آیینِ ندامتی نمی‌دهد: در بهترین حالت به بیانی بدون شک نمادین، توبه‌کار را در آستانه احضار می‌کند؛ توبه‌کار بر در می‌کوبد و تقاضای ورود دارد. اما متون

---

Paenitentiam agere<sup>۱</sup>

Exomologesim facere<sup>۲</sup>

Imposition manus<sup>۳</sup>

دیگری هستند که تاریخی قبل تر یا بعدتر از آن دارند و ما را قادر می‌سازند تا ایده‌ای دقیق‌تر نسبت به این **اگزومولو جسیس** داشته باشیم.

ترتولیان در کتاب «درباره‌ی نجابت» پس از آنکه یک مونتانیست<sup>۱</sup> می‌شود، فرد گناهکاری را که زندگی به روش توبه‌کاری را تا پایان ادامه می‌دهد، بدون آنکه مصالحه دریافت کند، به شکلی مثبت توصیف می‌کند: «او پشت در می‌ایستد، با شرم خودش سرمشقی می‌شود که به دیگران هشدار می‌دهد؛ او اشک‌های برادران‌اش را به کمک خود فرامی‌خواند.» از طرف دیگر، آن توبه‌کاری را که برای دریافت مصالحه به کلیسا راهنمایی می‌شود، به روشی انتقادآمیز پیش می‌کشد: او کرباس و خاکستر می‌پوشد؛ به شکلی رقت‌بار جامه بر تن کرده است؛ با کمک دیگران آورده شده و به کلیسا معرفی می‌شود؛ خودش را در برابر بیوه‌ها و کشیشان به طور علنی بر خاک می‌زند، به دنباله‌ی جامه‌ی آنان می‌آویزد؛ جای پای آنان را می‌بوسد و زانوان‌شان را در آغوش می‌گیرد. این بدون شک به ما پنداری از مرحله‌ی **اگزومولو جسیسی** می‌دهد که زندگی توبه را کامل می‌کند و مقدم بر

---

<sup>۱</sup> جنبشی دینی در مسیحیت اولیه‌ی پایان سده‌ی دوم میلادی که مونتائوس پایه‌ریزی کرد. - م.

بازگشت به اجتماع است. این توصیفی است که تاکیدات آن را می‌توان با خصومتِ ترتولیان توضیح داد؛ اما این خصومت به خاطر خودِ حقیقتِ مصالحه است، نه اعتراض به کارهایی که توبه‌کار مجبور است انجام دهد. متونِ متأخرتر نیز تصویرِ خیلی متفاوتی از این لحظه ارائه نمی‌دهند؛ مرحله‌ای که در آن از گناهکار خواسته می‌شود که پیش از مصالحه به شکلی علنی خطاکاری‌اش را بپذیرد. قدیس جروم<sup>۱</sup> در مورد فابیولا که طلاق گرفته بود و پیش از مرگِ همسرِ اول‌اش دوباره ازدواج کرده بود، چنین شرح می‌دهد که «او در روزهای پیش از عید پاک، در حضورِ همه‌ی رُم، در رتبه‌ی توبه‌کاران ایستاد و با موهای پریشان، سیمایی رنگ‌پریده، دستانی چرک و گردنی نشسته در برابر اسقف، خادمِ کلیسا و مردم قرار گرفت - که آنان نیز گریه‌ی او را دیدند، گریستند. او زخمِ خودش را در برابر نگاهِ همگان آشکار کرد و رُم با اشک‌هایش زخمِ بدشکلی را که زیبایی‌اش را معیوب ساخته بود، نظاره کرد. او اندام‌هایش را آشکار کرد، سرش را خم کرد و دهان‌اش را بست.» قدیس آمبروس در بیانی صریح‌تر و بدون آنکه واژه‌ی

---

<sup>۱</sup> کشیش، دین‌شناس و تاریخ‌دان مسیحی سده‌ی چهارم میلادی - م.

اگزومولوجسیس را استفاده کند، به آیینی اشاره می‌کند که احتمالا همین آیین است. او به ضرورت این موضوع اشاره می‌کند که گناهکار باید در کلیسا و در حضور مردمان باایمان به خدا استدعا کند و این‌ها همه بر اساس شکل‌هایی است که تمناهای باستانی را به ذهن می‌آورد: «کسی می‌تواند این موضوع را تحمل کند که وقتی از انسانی استدعای چیزی را دارید می‌بایست خجلت‌زده نباشید، اما وقتی از خداوند تمنایی دارید، باید خجلت‌زده باشید؟ اینکه از استدعا در برابر کسی که شما را کاملا می‌شناسد می‌بایست شرمنده باشید، درحالی که از اعتراف گناهان‌تان در برابر انسانی که شما را نمی‌شناسد، شرمنده نیستید؟ آیا هنگام نیایش‌هایتان در برابر شاهدان و دلسوزان کوچک می‌شوید، درحالی که اگر بخواهید انسانی را راضی کنید، باید بسیاری را ببینید و از آنان استدعا کنید که مداخله کنند، خودتان را به زانوان‌اش می‌اندازید، فرزندان خود را می‌آورید که هنوز از گناه آگاه نیستند و برای عفو پدر استدعا می‌کنند؟ حال اگر این کار را در کلیسا انجام دهید، خوار می‌شوید؟» و در جایی دیگر داستان زن گناهکاری را از انجیل لوقا بازگو می‌کند که بر پاهای کشیشی بوسه زد، آنها را شست

و با گیسوانِ خود آنان را خشک کرد: «معنای گیسوان چیست جز اینکه شما بیاموزید که دام‌های تجملِ این جهانی را کنار زنید. شما باید به عجز و لابه عفو بخواهید، خود را با گریه بر زمین بزنید و به خاک بیفتید تا مردمان بر شما ترحم کنند.»

— — —

۳- اما عباراتِ **اگزومولوجسیس** یا اعتراف فقط این مرحله‌ی پایانیِ توبه را معین نمی‌کنند. آن‌ها معمولاً به کلِ اجرای دستورالعملِ ندامتی مربوط می‌شوند. قدیس ایرنئوس<sup>۱</sup> نیز از این عبارات در همین معنا استفاده می‌کند؛ مثلاً وقتی درباره‌ی زنی صحبت می‌کند که طرفدارِ ایده‌های عرفانی شده بود و بعد به کلیسا بازگشت و باقیِ عمرش را «اگزومولوجسیس انجام می‌داد»؛ یا وقتی از ملحدی سخن می‌گوید که یا در حال اظهارِ خطاهایش بود یا **اگزومولوجسیس** انجام می‌داد. وقتی ترتولیان مسئله‌ی «بنا شدنِ اگزومولوجسیس از سوی خداوند را مطرح می‌کند که جهت بازگردانیِ گناهکار به آمرزش است»، یا از پادشاهِ بابل

---

<sup>۱</sup> اسقفِ یونانی سده‌ی دوم میلادی - م.

سخن می‌گوید که هفت سال **اگزومولوجسیس** انجام داده بود، در واقع منظورش کلِ تشکیلاتِ ندامتی است.

اگر کلِ توبه نیز می‌تواند **اگزومولوجسیس** خوانده شود، این به خاطر عباراتِ عامی و فاخر درباره‌ی ندامت است. این عبارات به روشی به‌خصوص جدی موردنیاز هستند و در لحظاتِ پیش از مصالحه مشخصاً بسیار هم شدت‌مند می‌شوند و بخشی از عملِ ندامتی را در زمانِ اجرای آن شکل می‌دهند. توبه باید نوعی نمایش داشته باشد - و این یکی از جنبه‌های اساسی آن است - نوعی «اعتراف» تازه شده که گواهی دهد فرد گناهی مرتکب شده است، که گواهی دهد آن فرد می‌داند گناهکار است، و گواهی دهد که آن فرد توبه می‌کند. وقتی ترتولیان در فصول ۹ و ۱۰ از کتاب «درباره‌ی توبه»، **اگزومولوجسیس** را به عنوان جنبه‌ای دائمی از توبه ارائه می‌دهد، چنین معنایی دارد. توبه نباید «صرفاً در وجدان فرد انجام شود، بلکه باید به صورت نوعی عملِ خارجی اعلان گردد». کلمه‌ی **اگزومولوجسیس** باید برای همین عمل - که بخشی از توبه نیست، بلکه جنبه‌ی خارجی آن، چهره‌ی مرئی و نمایشی آن است - به کار برده شود. بدین ترتیب نوعی از «انضباط»،

روشی برای وجود و زندگی و رژیم‌ی از عادت و پرهیز<sup>۱</sup> تعیین شد: «به شما پیشنهاد می‌دهد که با کرباس و خاکستر بخوابید؛ بدن‌تان را با کهنه‌های کثیف بپوشانید، روح‌تان را در اندوه غرق کنید، گناه را با رنج تعویض کنید. علاوه بر این، از شما می‌خواهد که فقط غذایی ساده بخورید. این بدین معنا است که آن غذا به خاطر روح است نه شکم. از شما می‌خواهد که از روی عادت نیایش‌هاتان را با روزه تقویت کنید، که روز و شب برای پروردگارتان که خداست، آه بکشید و بگریید و ناله کنید، که خود را به پای کشیشان بیفکنید و در برابر محبوبان خداوند زانو بزنید و بدین ترتیب کاری کنید که همه‌ی برادران شما سفیرانی برای دعای بخشش شما باشند. *اگزومولو جسیس* همه‌ی این‌ها را برای این انجام می‌دهد که توبه مورد پذیرش قرار بگیرد.» الزامی که در انجام توبه وجود دارد و وضعیتی که در آن شکل می‌گیرد، در طول گشایش‌اش، اشاره دارد به همین *اگزومولو جسیسی* که آن را نمایش می‌دهند و به آن گواهی می‌دهند. متونی که متاخرتر از کتاب‌های «درباره‌ی توبه» و «درباره‌ی عفت» از ترتولیان هستند، همین



را نشان می‌دهند. این متون بر ارزشِ نمایشیِ این کاربست‌ها تکیه دارند. در این متون، موضوع فقط نشان‌دادن توبه نیست، اثبات آن است. کشیشی از کلیسای رم برای قدیس سیپریان درباره‌ی مرتدان می‌نویسد: «زمان آن رسیده است که آنان برای گناه توبه کنند. باید اندوهی را که به خاطر زوال‌شان دارند، اثبات کنند. باید مدارا نشان دهند.» قدیس سیپریان خودش با اشاره به سقوط‌کردگانی که باید توبه کنند، آنان را نصیحت می‌کند که این آشکارسازی‌ها را انجام دهند و در آنها ناله‌های آنانی که گناه کرده‌اند باید با اشک‌های افراد باایمان مخلوط شود. در پایان سده‌ی چهارم، سنجش و اثباتِ کاربستِ زندگیِ توبه‌کار، همچنان با همین اعمال سرشت‌نمایی می‌شود: آن‌گونه که قدیس آمبروس در ابتدای کتاب «درباره‌ی توبه» می‌گوید: ناله و مویه، سوگواری و اشک. او بر این موضوع تاکید می‌کند که این اعمال آزادانه و با رضایت انجام شوند تا نوعی اعترافِ داوطلبانه را بیان کنند. اما این اعمالِ آزادانه باید به معنای اقرار به ایمان باشند - که فرد مرتد با استفاده از آن‌ها تلاش کند تا به خاطر انکارِ غیرداوطلبانه‌ی [ایمان] که

ممکن است تحت شکنجه بیان کرده باشد، عفو شود. پاسیان<sup>۱</sup> در رساله‌ی «توصیه‌ها» اشاره می‌کند که زندگی حقیقی توبه - آن زندگی که فقط به روشی صوری پیش نرفته باشد - ابزارهایش کرباس، خاکستر، روزه و مشقت و شرکتِ مردمانی بسیار در نیایش برای درخواستِ آمرزشِ گناهکار هستند.

برخی تاریخ‌دانان بر سرِ وجودِ آیینی تعریف‌شده برای **اگزومولو جسیس**، میانِ اعمالِ توبه و مصالحه، اعتراض داشتند و بدون شک با روشن شدنِ شواهدی مثل متونِ قدیس سیپریان مشخص شد که اشتباه می‌کردند. اما آنان در این موضوع اشتباه نمی‌کردند که تاکید داشتند کلِ زندگی فردِ توبه‌کار - به خاطر الزاماتِ متفاوتی که داشت - می‌بایست نقشی اعترافی بازی می‌کرد. توبه‌کار می‌بایست ندامت‌اش را «اظهار می‌کرد». توبه بدون این اعمال وجود نداشت؛ اعمالی که کارکردی دوگانه داشتند. از یک طرف مجازات‌هایی را تشکیل می‌دادند که فرد به خودش تحمیل می‌کرد و از طرف دیگر حقیقتِ این ندامت را به نمایش می‌گذاشتند. ترتولیان برای معین کردنِ این

---

<sup>۱</sup> اسقفِ بارسلونا در سده‌ی چهارم - م.

اگزومولوجیسیس که ذاتی فرایند ندامتی بود، عبارتی پرمعنا داشت:  
انتشارِ خوبِشتن.<sup>۱</sup>

پس می‌توان دید که بخشایشِ گناهانِ جدی مرتکب‌شده پس از  
تعمید و بازگشتِ سقوط‌کردگان به اجتماع نمی‌تواند بدون اجرای  
سری‌کاملی از دستورالعمل‌های حقیقت‌بدست آید. دستورالعمل‌هایی  
که پرتعدادتر و پیچیده‌تر از تعمید بودند. محدوده‌ی آن‌ها گسترده‌تر  
است. از اظهاراتی که فرد گناهکار ممکن است هنگام تقاضای توبه  
ارائه دهد تا حالاتی که بیانگر فروتنی و تمنایی هستند که در آستانه‌ی  
کلیسا پیش از مصالحه‌ی نهایی اتفاق می‌افتند. همه‌ی این  
دستورالعمل‌ها را می‌توان در طول محورهای متفاوتی توزیع کرد.

● محورِ عمومی و خصوصی. در سوی خصوصی، باید  
چیزهای مخفی را قرار دهیم که فردِ گناهکار هنگامی که  
درخواست توبه‌کار شدن دارد، محرمانه به اسقف یا کشیش  
می‌گوید. در سوی عمومی باید همه‌ی اعمالی را قرار دهیم که  
فرد توبه‌کار باید با استفاده از آن‌ها خودش را به دیگران نشان

دهد؛ با استفاده از کرباس و خاکستر، اینکه با اشک‌هایش گداییِ شفاعتِ دیگران را کند و مردمانِ بایمان را به مویه و ناله با خودش فراخواند. همان‌طور که دانستیم، توبه آیینی عمومی و جمعی است.

● محورِ کلامی و غیرکلامی. از یک‌طرف آشکارسازیِ کلامی قرار دارد که ضروری است و توبه‌کار باید آن را نسبت به کسی که قرار است او را به آیینِ توبه پذیرا شود، انجام دهد. از طرفِ دیگر، یک سری از ژست‌ها، رفتارها، اشک‌ها، جامه‌ها و ضجه‌هایی قرار دارد که فردِ گناهکار از طریقِ آنها ندامت‌اش را نشان می‌دهد. شاید او سرشتِ گناه‌اش را اعلان می‌کرد - اما خودِ این بیان‌کردن به مجموعه‌ی کاملی از حالات تعلق داشت که در آن، کلِ بدنِ عنصرِ اصلی است.<sup>۱</sup>

● محورِ قضایی و نمایشی. از یک سو توبه باید با یک گزارش از خطای مرتکب‌شده آغاز شود که البته کوتاه است.

---

<sup>۱</sup> منظور فوکو از این جمله این است که حتی اگر فردِ توبه‌کار در میان رفتارهای غیرکلامی، خودِ سرشتِ گناه‌اش را به کلام بیان می‌کرد نیز باز هم بخشِ زیادی از این بیان کردن برمی‌گشت به حالاتِ فیزیکی و رفتارهای فیزیکیِ خودِ بدن. - م.

این گزارش چیزی است که خطا و موقعیتی که می‌تواند میزان جدیت آن را تغییر دهد، سرشت‌نمایی می‌کند. بدین طریق می‌توان تعیین کرد که آیا توبه باید انجام شود و اینکه چقدر باید تا پیش از مصالحه به طول بینجامد. اما در قطب دیگر رفتارهای نمایشی و شدیدی قرار دارند که از محاسبه‌ی اقتصاد مسئله پیروی نمی‌کنند و به دنبال تطبیق نیستند. آنان به سخت‌گیرانه‌ترین روش ممکن، با جدیت گناه مرتکب شده ساخته شده‌اند. آنان برعکس از اصل تاکید پیروی می‌کنند؛ آنان باید تا حد ممکن سخت‌گیرانه باشند.

● محور سوپژکتیو و ابژکتیو. از یک سو، فرد گناه را دستکم در عناصر اساسی‌اش تعیین می‌کند. از سوی دیگر، آنچه کاربست‌های اصلی اگزومولوژیسیس باید نمایش دهند، چندان خود گناه و جزئیات‌اش نیست؛ بلکه شرایط خود فرد گناهکار است یا می‌توان گفت وضعیت‌هایی که بر او منطبق شده‌اند، در هم پیچیده‌اند و در رقابت‌اند. او باید خودش را به عنوان یک گناهکار نمایش دهد که به شکلی نمادین با

کثافت و آلودگی گناه پوشیده شده و در این زندگی گناه‌آلود که روشِ مرگ است، غرق شده است. اما شدتِ قابل‌مشاهده‌ی اعمالِ ندامتی، هدفِ دیگری هم دارند و آن هم این است که تصدیق کنند او در حالِ آزاد کردنِ خودش از آن زندگی است و از آن دست کشیده است. اشک‌هایی که روی سینه‌اش می‌ریزند، آن زندگی را می‌شورند و می‌برند؛ او با استفاده از کثافتی که خود را با آن پوشانده، خود را پاک می‌سازد. با حقارتی که بروز می‌دهد، نشان می‌دهد که دارد خودش را بالا می‌کشد و لایقِ بالا کشیده شدن هم هست. هدفِ نمایش‌های اگزومولوجسیس این نیست که گناه را در همان شکلی که حقیقتاً انجام شده است، نمایان کنند: هدفِ آنان این است که کاری کنند، خودِ فردِ توبه‌کار، درست همان‌گونه که هست، به سوی نور عروج کند: کسی که زمانی حقیقتاً یک گناهکار بود و اکنون حقیقتاً دیگر نیست.

پس می‌توانیم بگوییم که دستورالعمل‌های حقیقت در توبه‌ی کلیسایی در قرونِ اولیه حول دو قطب گروه‌بندی می‌شوند: یکی

فرمول‌بندی شفاهی و مخفی است که نقشِ تعریفِ گناه و خصوصیات‌اش را دارد و سبب می‌شود که گناه بتواند ارزیابی شود و تعیینِ اینکه چگونه می‌توان به آن بخشایش عطا کرد را ممکن سازد. دیگری بیانِ عمومی و عامِ آن است و نقشِ نمایشِ دارد و تا جای ممکن هم در گناه‌آلود بودنِ فردِ گناهکار و هم در جنبشی که او را از گناه‌اش جدا می‌سازد، پرشور است. البته این‌ها دو قطبِ توبه هستند که نمایشِ حقیقتِ فردِ گناهکار و گناه‌اش به روش‌هایی متفاوت میان آن دو توزیع شده است. این‌ها دو سازمانِ مستقل نیستند یا دو کاربرستی نیستند که تماما با یکدیگر بیگانه باشند. آن دو با هم هم‌زیستی دارند، با یکدیگر تداخل می‌کنند و برخی اوقات با یکدیگر مخلوط می‌شوند: واضح است که روزه‌های شدید و آگزمولوجسیس به صورت خصوصی انجام می‌شده است و همچنین گزارش‌هایی داریم از اعلان‌های عمومی و کلامی که خطاهای مرتکب‌شده توسط این یا آن عضوِ اجتماع را اعلام می‌کردند. اما باین‌وجود می‌توان وجودِ دو نوع کاربرست را تشخیص داد؛ دو روش از نمایان ساختنِ حقیقت: گفتنِ حقیقت درباره‌ی گناه و نمایشِ حقیقی بودنِ فردِ گناهکار.

توزیع میان این چگونگی‌ها برابر نیست: اعلامِ کلامیِ گناه به ندرت مورد نیاز است به جز زمانی که موضوع تعیین آیینِ توبه در میان است؛ اینکه آیا فردِ گناهکار می‌تواند به آن پذیرفته شود و شایسته‌ی مصالحه است یا خیر. «گفتنِ گناه» - آوردنِ اعتراف و سنجش به بُعدِ کلامی و درخواستِ «راستی آزمایی» گناهان از فردِ گناهکار - فقط قبل از دستورالعملِ ندامتی ضروری است و به نوعی می‌توان گفت خارج از آن است. از طرفِ دیگر، نمایشِ متظاهرانه، رفتاری و جسمانی آنچه فردِ گناهکار در هستیِ خودش است، بخشی ذاتی، بُعدی اساسی و دائمی از توبه را شکل می‌دهد. از فردِ توبه‌کار چندان انتظار نمی‌رفت که «حقیقت را در مورد آنچه کرده بود بگوید»<sup>۱</sup> و بیشتر انتظار می‌رود «حقیقت را با نمایش آنچه که هست، انجام دهد»<sup>۲</sup>.

این ضرورتِ کاربستِ ندامتی - اینکه کاربستِ ندامتی فقط از طریقِ رفتارهای طراحی شده برای روشن کردنِ حقیقتِ فردِ توبه‌کار انجام شود - مسئله‌ای تولید می‌کند: وقتی کسی مرتکبِ گناه شد، چرا

---

Dire le vrai<sup>۱</sup>

Faire vrai<sup>۲</sup>



به جای اینکه فقط توبه کند - سخت‌گیری‌ها و زجرها را بر خودش تحمیل کند - باید اعمال را نمایش بدهد و خودش را آن‌گونه که هست، نشان دهد؟ چرا نمایشِ حقیقت بخشی ذاتی از دستورالعملی است که فرد را قادر می‌سازد تا گناه‌اش را جبران کند؟ وقتی کسی «کاریِ خطا» انجام داد، چرا لازم است تا کاری کند حقیقت روشن شود؛ آن هم نه فقط حقیقتِ کاری که کرده است، بلکه حقیقتِ آن فردی که هست؟ پاسخ واضح است: زمانی که دینِ مسیحی، شکلِ کلیسا را به خود گرفت که ساختارِ اجتماعیِ قدرتمند و نظامِ سلسله‌مراتبی به آن اعطا شده بود، هیچ تخلفِ جدی‌ای را نمی‌شد بدون شمارِ خاصی از شواهد و تضمین‌ها عفو کرد. همان‌طور که متقاضیِ تعمیم را نمی‌شد بدون سنجشِ قبلی در مرحله‌ی تعالیمِ دینی پذیرفت؛<sup>۱</sup> کلیسا نیز نمی‌توانست با کسانی مصالحه کند که به شکلِ واضحی ندامت‌شان را از طریقِ انضباط و کاربست‌های ندامتی نشان نداده بودند؛ کاربست‌هایی که حکمِ مجازات در رابطه با گذشته و تعهد

---

Probatōn animarum<sup>۱</sup>

در رابطه با آینده داشتند. آنان می‌بایست کاربست انتشارِ خویشتن<sup>۱</sup> را به انجام می‌رساندند.

اما آنچه بیشتر - از نظرگاهِ تاریخِ تجربه‌ی خویشتن - رازآمیز است، روشی است که فرد درباره‌ی الزامِ گناهکار به سخن گفتن از حقیقت - یا بهتر است گفت نمایشِ خودش به عنوان حقیقتِ خودش - جهت بدست آوردنِ بخشایش برای گناهان‌اش، می‌اندیشید و آن را توجیه می‌کرد. این الزام در واقع به مراتب متعددی تایید شده است. اگر **اگزومولوجسیس** در کار نبود و گناهکار بدین‌شکل گناه‌اش را نمی‌پذیرفت، اگر رفتاری بیرونی، صریح و مرئی برای آن پذیرفتن نداشت، عفوی هم در کار نبود: «کسی که به گناه‌اش اعتراف کند، از خدمت کردن رها شده است [...] این موضوع نه فقط آزاد که عادلانه است؛ چون عدالت در آزادی و آزادی در اعتراف است. او در همان زمانی که اعتراف کرد، آمرزیده شده است.» قدیس کریسوستوم به طور خلاصه می‌گوید: «گناهات را بیان کن: گناهات را نابود خواهی کرد.»

---

<sup>۱</sup> Publication sui - عبارتی که تروتولیان در مورد این اعمال به کار می‌برد و پیش‌تر به آن

اشاره شد - م.

این بنیانِ عمومیِ زیربنایِ تفسیرِ قدیس آمبروس و کریسوستوم از نفرینِ قابیل است. گناه او با اینکه بسیار گران بود، غیرقابلِ بخشایش نبود. وقتی خداوند از او پرسید که با برادرش چه کرده است، مسلماً این‌گونه نبود که خدا نمی‌دانست؛ برای این بود که به او امکانِ اعتراف بدهد. آنچه باعث شد که گناه، غیرقابلِ بخشایش شود، این بود که او پاسخ داد: نمی‌دانم. این بنیانِ لعن‌شدگیِ ابدی است. این دروغ از برادرکشی سنگین‌تر بود و قدیس آمبروس آن را «حرمت‌شکنی» می‌نامد. «من نمی‌دانم» مجرمانه، انکارِ حقیقت از سوی گناهکار، سنگین‌ترین خطای ممکن است: نمی‌توان آن را جبران کرد. داوود، برخلاف قابیل، خودانگیخته به گناهان‌اش اعتراف می‌کند. تصویرِ فردِ توبه‌کار، آنی است که عادل است: حقیقتی که اعلام می‌کند، او را نجات می‌دهد. اگر آدم و حوا تا ابد لعنت نشده‌اند، بدین خاطر است که آنان نیز اعتراف کردند. بر اساس نظر کریسوستوم، آنان حتی دو بار به جرم‌هایشان اعتراف کردند: یک بار به صورت کلامی در پاسخ به خداوند و بار دیگر در رفتار و بدن‌هایشان، وقتی که برهنگی‌شان را پنهان کردند.

بسیار پیش‌تر از آنکه سازمانی از توبه‌ی مذهبی و تشکیلاتِ اعترافِ شنیداری شکل بگیرد؛ کلیسای مسیحی خصوصیتِ بنیادینِ الزام به حقیقت را برای هر کس که گناه کرده بود، قرار داده بود و این پیش‌شرطی برای رستگاریِ ممکن بود. اگر قرار است گناه بخشوده شود، گفتنِ حقیقت درباره‌ی گناه - یا بهتر بگوییم نمایش دادنِ وضعیتِ فرد به عنوان یک گناهکار در درونِ حقیقتِ گناه - مسئله‌ای جدایی‌ناپذیر است. نمایشِ آنچه حقیقت دارد، شرطی ضروری برای این است که آنچه حقیقت دارد، پاک شود. مسیحیتِ باستان برای اینکه به این رابطه به طور کامل بیندیشد و ضرورتِ آن را توضیح دهد، به تعدادی الگو متوسل شد.

- - -

۱- استفاده از مدل پزشکی متداول بود: گناهان به عنوان صدمات یا زخم‌ها و توبه به عنوان درمان ارائه می‌شدند. این مضمونی بسیار معمول بود؛ چون می‌توانست از حمایتِ سنتِ عبریِ گناه همچون زخم و پندارِ یونانیِ بیماری‌های روح برخوردار شود. ایده‌ی داروی ندامتی خصیصه‌ای عادی در کلیسای مسیحی است که تا قرون نخست

نیز قدمت دارد و بعد از آن نیز باقی می ماند. با این حال، باید تفاوتی را ذکر کرد. وقتی سازمان ندامتی شکل آیینی را پیدا می کند که تا سده‌ی دوازدهم به طور قطع پذیرفته می شود، کشیش که قدرت آمرزش دارد، جایگاه پزشک را اشغال خواهد کرد. در آن زمان، ضرورت اعتراف به شکل فردی و مخفی و اظهار مفصل گناهان با این اصل توجیه می شوند که فرد بیمار الزام دارد تا ضعف‌های پنهان کرده، دردها و مریضی‌هایش را نزد مراقب‌اش آشکار سازد. از این دیدگاه، نمایش چستی فرد گناهکار و رازهای روح او ضرورتی فنی تشکیل می دهد. اما در مسیحیت اولیه، این کشیش نبود که زخم‌ها را درمان می کرد؛ مسیح یا همان خدا این کار را انجام می داد: «از آنجا که خداوند قدرت همه چیز را دارد؛ قدرت درمان را نیز دارد و برای گناهان پیشین درمان ارائه می دهد.»<sup>۱</sup> این همان تناقض درمان از طریق توبه است: توبه از فرد می خواهد که از طریق اگزومولوجیسیس صریح و سختگیرانه گناهی را نمایش دهد که کسی که قرار است آنان را درمان کند، از پیش از آنان آگاه است. فرد باید چیزهایی را در برابر او بگشاید که هیچ وقت

---

<sup>۱</sup> از کتاب «چوپان» - هرمانس - م.

از او پنهان نبوده‌اند. فرد حقیقت را به او بدهکار است، اما نه به عنوان ضرورتی که با استفاده از آن درمان مناسب را انتخاب کند؛ بلکه به عنوان الزامی برای کسی که می‌خواهد درمان شود. برای فرد بیمار مسئله این نیست که با اطلاع دادنِ دردش به پزشک، درمان را ممکن سازد؛ بلکه موضوع این است که با هزینه کردنِ حقیقت، لایقِ درمان شود.

---

۲- توسل به مدل قضایی معمولاً تناقضی اساساً مشابه آشکار می‌سازد. وقتی توبه‌ی آیینی به شکلی واضح به عنوان محکمه‌ای تعریف می‌شود که کشیش باید در آن نقش قاضی را داشته باشد (قاضی‌ای که خدا را نمایندگی می‌کند و حکم‌هایش در بهشت اثرگذار خواهند بود)؛ اعترافِ دقیقِ فردِ گناهکار به خطاکاری‌هایش تبدیل به بخشی اساسی از دستورالعمل می‌شوند: بدین سبب - و با در نظر گرفتن این که دروغ گفتن و حذفِ عامدانه می‌تواند آیین را بی‌اعتبار کند - کشیش شنونده‌ی اعترافِ قادر خواهد بود که قضاوتِ او را ارائه

دهد و شرایطِ توبه را معین سازد.<sup>۱</sup> در مسیحیتِ باستانی، کشیش نقشِ قاضی را بازی نمی‌کرد: فردِ توبه‌کار مستقیماً با خدا سروکار داشت - خدا قاضی‌ای بود که نمی‌شد به او آگاهی داد؛ چون همه‌چیز را می‌دید. با این حال، با اینکه هیچ چیز پنهان نبود، باید به او گناهانِ مرتکب‌شده را نمایش می‌دادند. نویسندگانِ سده‌ی سوم و چهارم توجیهاتِ متعددی برای این الزام ارائه می‌دهند. یکی از آن‌ها کاملاً سستی است: اعترافِ عامدانه و بی‌ریا برای فردِ متهم در ذهنِ قاضی بهتر است. توجیهِ دیگر به این ایده اشاره می‌کند که شیطان روزی به انسان در برابر خداوند اتهام خواهد زد؛ بنابراین اگر انسان نسبت به شکایتِ دشمن پیشدستی کرده باشد، یعنی خودش اعتراف کرده باشد و گناہانی که به خاطرشان می‌تواند سرزنش شود را به نمایش بگذارد، در آن زمان موقعیتِ برتری خواهد داشت. علاوه بر این، چون مسیح وکیلِ انسان نزد خدا است و نقشِ میانجی را ایفا می‌کند، فردِ گناهکار باید پرونده‌ی خود را به او بسپرد و گناهانش را نزد مسیح اعتراف

---

<sup>۱</sup> از ابتدای پاراگراف تا پایان این جمله، فوکو درباره‌ی مسیحیتِ متأخرتری صحبت می‌کند که دینامیکِ اعتراف و قضاوتِ کشیش در آن به شکلِ متفاوتی درمی‌آیند؛ اما دوره‌ی تاریخی آن را واضح بیان نکرده است. - م.

کند. در آخر، استدلالِ دیگری وجود دارد که شاید برای ما غریب باشد: کسی که به خطاکاری‌هایش اعتراف می‌کند، نه تنها خود را در برابر خداوند توجیه می‌کند؛ بلکه خودِ خداوند و خشم او نسبت به ضعفِ بشر را هم توجیه می‌کند: انکارِ گناهانِ خود در واقع تلاش برای دروغ‌گو ساختنِ خدا است.

— — —

۳- اما حقیقت این است که به نظر می‌رسد این دو الگو - الگوی پزشکی و الگوی محکمه که بعدها برای منظم کردنِ اعترافِ ندامتی و شکل‌دادن به آن بسیار مهم خواهند شد - در **اگزومولوجسیس** موردنیاز فقط نقشی ثانویه دارند. الزام فرد توبه‌کار به نمایشِ خویشتن در حقیقتِ شرایطِ گناه‌آلودش به شکلِ عمیق‌تری ریشه در شهادت دارد. دو دلیل برای این مسئله هست. اول اینکه به شهید وعده داده شده که گناهان‌اش بخشوده می‌شوند: خونی که از او ریخته می‌شود، آن گناهان را می‌شورد. دوم اینکه این فرد شهید، باورِ مسیحی‌اش را بار اول در تعمید اعلان کرده و بار دوم زیرِ شکنجه بیان نموده است. این امتحانِ سخت، تعمیدِ دومی با همان اثراتِ آموزشِ گناهان تشکیل



می‌دهد.<sup>۱</sup> علاوه بر این، فواید این توبه - همین «توبه‌ی دوم» - بعد از مباحثاتی جدی به سقوط‌کردگان نیز داده شد؛ آنانی که انتخاب کرده بودند ایمان‌شان را انکار کنند و به زیر شکنجه نروند: توبه برای آنان روشی برای تحمیلِ شهادت بر خودشان بود تا ایمان‌شان را دوباره تصریح کنند - همان شهادتی که به خاطر ضعف‌شان از آن گریخته بودند. این مضمون که در دوره‌ی بازجویی‌های بزرگ نمایان شده بود، برای استفاده باقی ماند. پس برای نسلِ آینده که دیگر در این مخاطرات<sup>۲</sup> فرصتی برای اثباتِ ایمان‌اش نمی‌یابد؛ توبه به عنوان جایگزینی برای شهادت است.<sup>۲</sup> قدیس آگوستین می‌گوید: «شهیدان کشته شده‌اند. ما فرزندانِ آنانی هستیم که کشته شده‌اند. چگونه قرار است آزاد شویم، اگر این را به پروردگاران نگوییم: تو زنجیرهای مرا شکسته‌ای. من به تو ایثارِ یک قربانی را به شکلِ یک ستایش اهدا می‌کنم.»

---

<sup>۱</sup> فردی مسیحی را تصور کنید که یکبار تعمید شده و ایمان‌اش را اعلام کرده است. سپس در دورانِ آزارگری‌های امپراتوری روم باستان، تحت شکنجه قرار گرفته تا خدا را انکار کند؛ اما او دوباره ایمان‌اش را اعلام کرده و زیر شکنجه مرده است. این سختی شرایط باعث می‌شود که بارِ دومی که ایمان‌اش را اعلام می‌کند نیز حکم یک تعمید داشته باشد. اما آنانی که زیر شکنجه، ایمان خود را انکار می‌کردند، نیاز به توبه داشتند. - م.

<sup>۲</sup> چون در نسل‌های بعدی، آزارگری مسیحیان برای انکارِ ایمان‌شان دیگر وجود ندارد. - م.

همان‌طور که می‌دانیم، شهادت حاملِ حقیقت است: مدرکی برای باوری است که فرد برای آن می‌میرد؛ نمایشی از اینکه زندگی در این جهانِ پایین چیزی جز مرگ نیست، اما مرگ به زندگی حقیقی دسترسی می‌دهد. گواهی است بر اینکه این حقیقت فرد را قادر می‌سازد تا بدون از پا افتادن، رودرروی رنج بایستد. شهید بدون اینکه سخنی بگوید صرفاً با خود رفتارش، کاری می‌کند که این حقیقت روشن شود که با نابود کردنِ زندگی، یک زندگی و رای مرگ ساخته خواهد شد. حقیقت در اقتصادِ پیچیده‌ی رفتارِ شهید، در یک ایمان تصدیق می‌شود؛ به عنوان یک نیرو برای چشمانِ همگان نمایش داده می‌شود و ارزش‌های زندگی و مرگ را وارونه می‌کند. «سنجشی»<sup>۱</sup> را می‌سازد که معنایی سه‌گانه دارد. اول اینکه حسن‌نیتِ باورِ فرد را بیان می‌کند؛ دوم اینکه نیرویی تماماً قدرتمند را تایید می‌کند که فرد به آن اعتقاد دارد؛ سوم اینکه ظواهرِ فریبنده‌ی این جهان را باطل می‌کند تا واقعیتی و رای آن را برملا سازد. اینکه **اگزومولوجسیس** تا این اندازه در توبه مهم است، اینکه مترادف با آیین‌های عمومی و خودنمایانه

---

<sup>۱</sup> epreuve

است، به این دلیل است که فردِ توبه‌کار باید همچون شهید شهادت بدهد: ندامت‌اش را بیان کند؛ نیرویی را که ایمان‌اش به او می‌دهد نشان دهد و این موضوع را روشن سازد که این بدنی که دارد تحقیر می‌کند فقط غبار و مرگ است و زندگیِ حقیقی جای دیگری است. او با بازتولیدِ شهادتی که شجاعت (یا فرصت) تحمل‌اش را نداشته، خودش را در آستانه‌ی مرگی قرار می‌دهد که تحت ظواهرِ فریبنده‌ی زندگی پنهان شده است. زندگیِ حقیقی اما با مرگ وعده داده شده است. این آستانه همان **متانویا** یا تغییر است؛ زمانی که روح چرخشی کامل انجام می‌دهد، همه‌ی ارزش‌هایش را وارونه می‌سازد و از هر جنبه‌ای تغییر می‌کند. **اگزومولوجسیس** نمایشی است توسط خودِ فردِ توبه‌کار. نمایشِ مرگی است که زندگی پیشین او بوده است و زندگی‌ای که از طریق مرگ به آن دسترسی خواهد یافت. این **اگزومولوجسیس** بیانی تصدیق‌کننده و سرمشق‌گونه - یک مدرک - برای **متانویا** است.

می‌توان گفت در کاربستِ توبه‌ی باستانی، آن بخشی که توسط «اعتراف» بازی می‌شد، هم گنگ و هم اساسی بود. گنگ بود چون موضوعِ یک آیینِ خاص در میانِ یک دستورالعمل مطرح نبود، با اینکه

برخی اوقات اعلانِ کلامیِ گناه بدون شک موردنیاز بود (مثل زمانی که فرد از اسقف برای گرفتنِ جایگاهِ فردِ توبه‌کار تقاضا می‌کند). اساسی بود به این دلیل که بخشی از بعدِ دائمیِ کاربستِ ندامتی بود. این کاربست در طول مراحلش می‌بایست حقیقت را نمایش دهد. بعدتر، در توبه‌ی قرون‌وسطی‌ای، اعترافِ شکلِ «گفتنِ حقیقت» را به خود می‌گیرد که قرار است سرشماریِ گناهانِ مرتکب‌شده باشد: اما در اینجا کلِ فرایندِ توبه باید از «گفتنِ حقیقت» تشکیل شده باشد - یا بهتر است بگوییم «انجام دادنِ حقیقت»؛ چون در این فرایندِ توبه، نقشِ بیانِ کلامی به نفعِ ژست‌ها، رفتارها و روش‌های زندگی به شکلی خاص محدود شده است: یعنی درست انجام دادنِ **متانویا** - ندامت، سوگواری، یک رستاخیز به سوی زندگیِ حقیقی. اما این «انجام حقیقت» که برای توبه اساسی است، نقشِ بازسازیِ دوباره‌ی گناهانِ مرتکب‌شده با تجسمِ دوباره‌ی آن‌ها در ذهن را ندارد. به دنبال آن نیست که هویت یا مسئولیتِ سوژه را بنا کند. شکلی از دانشِ دوباره‌ی خویشتنِ فرد یا گذشته‌ی او نمی‌سازد، بلکه نمایشِ یک گسستگی است: یک جدایشِ موقت، کناره‌گیری از جهان و وارونه‌سازی زندگی

و مرگ. قدیس آمبروس می گوید فرد توبه کار باید آن مرد جوانی باشد که به خانه بازمی گردد و دختری که دوست داشته، خودش را به او عرضه می کند و می گوید: این من ام.<sup>۱</sup> او به آن پاسخ می دهد: اما من دیگر خودم نیستم.<sup>۲</sup> در تاریخِ کاربست های ندامتی، روزی خواهد رسید که گناهکار باید خودش را به کشیش و گناهان اش را جزء به جزء به کلام ارائه کند: این من ام. اما توبه در شکل اولیه اش هم زمان هم کاربست و هم نمایش است؛ یک سوگواری و یک راستی آزمایی است؛ راهی برای تایید من دیگر خودم نیستم. آیینِ اگزومولوجسیس تضمین می کند که این گسستگیِ هویت تولید شود.

---

Ego sum<sup>۱</sup>

Sed ego non sum ego<sup>۲</sup>

## ۴

### هنر هنرها

جهت‌دهی معنوی، سنجشِ خویشتن، کنترلِ دقیقانه از سوی فاعلِ اعمال و اندیشه‌ها، آنچه انجام شده را محرمانه به فردی دیگر گفتن، درخواستِ راهنمایی و توصیه و پذیرشِ آنچه این راهنمایی پیشنهاد می‌دهد: همه‌ی این‌ها سنتی بسیار باستانی است. نویسندگانِ مسیحی این تقدم را پنهان نمی‌کردند و دوستیِ میان این کاربست‌های قدیمی‌تر و کاربست‌هایی که خودشان تجویز می‌نمودند را انکار نمی‌کردند. قدیس کریسوستوم کاوشِ روح را با ارجاع به نمونه‌هایی از فیلسوفانِ الحادی و با اشاره به فیثاغورس پیشنهاد می‌دهد. گویا قدیس نیلوس نیز خودآموزِ اپیکتتوس را کپی‌برداری کرده به شکلی که

گویی متنی مسیحی است و اصولی برای هستی ارائه می‌دهد که قادر هستند به شکلی مناسب ارواحِ مردمانِ باایمان را شکل دهند و آنان را به رستگاری برسانند. پیوستگی خاصی میان آموزگاران رفتار در دوران باستان تا راهنمایی‌های زندگی زاهدانه در این دوره وجود دارد - علاوه بر این، به این زندگی زاهدانه زندگی فیلسوفانه می‌گفتند. با این حال، نباید از تفاوت‌ها چشم‌پوشی کرد.

این کاربستِ هدایتِ زندگی نزد یونانیان و رومیان شامل طیفِ گسترده‌ای از دستورالعمل‌هایی متفاوت می‌شد. آن‌ها به شکل روابطی غیرپیوسته و وابسته به موقعیت یافت می‌شوند: آنتیفانِ سوفسطایی<sup>۱</sup> دفتر مشاوره‌ای داشت و توصیه‌هایش را به آنانی که با وضعیت‌های دشوار رودررو بودند، می‌فروخت. پزشکان علاوه بر درمان‌های فیزیکی به درخواست‌هایی مبنی بر بیماری‌های اخلاقی نیز پاسخ می‌دادند: رژیم‌هایی که آنان تجویز می‌کردند، به همان اندازه که روش‌ها یا راهنمایی‌های پیشگیرانه برای سلامتی بودند، مقرراتی بودند

---

<sup>۱</sup> نویسنده‌ی متونی سوفسطایی که تقریباً چیزی از زندگی او مشخص نیست و احتمالاً در سده‌ی پنج پیش از میلاد در یونان می‌زیسته است - م.

برای زندگی، برای کنترلِ هوس‌ها، بدست آوردنِ کنترلِ روی خویشتن، مدیریتِ اقتصادِ لذات و تضمینِ انصاف در روابط با دیگران. اما مشاوره‌ها می‌توانستند اعمالی دوستانه و از روی محبت نیز باشند؛ بدون آنکه پاداشی پرداخت شود: مکالمات؛ نامه‌نگاری‌ها؛ نوشتنِ رساله‌ای کوچک خطاب به دوستی در پریشانی. در کل، این شکل‌های مقطعیِ هدایت به موقعیتِ خاصی پاسخ می‌دادند: لطمه‌ای از روی بدشانسی؛ آوارگی یا طلسمی از روی سوگواری می‌توانست آنان را به اجرا درآورد، اما همچنین می‌توانست یک بحران، یک دوره‌ی دشوار یا لحظه‌ای از عدم قطعیت باشد. وقتی سرنوس وضعیت‌اش را برای سنکا توضیح می‌داد و کمک او در تشخیصِ مشکل و مشاوره‌ی او را درخواست می‌کرد نیز همین‌طور بود. او احساس می‌کرد که دیگر در مسیرِ حکمتِ رواقی پیشرفت نمی‌کند: وسوسه‌هایی روح‌اش را به هم می‌ریختند. نه در حدی که «توفانی» به پا کنند، اما با نیرویی کافی که در او «چیزی شبیه به مریضی» ایجاد نمایند.

اما شکل‌های دیگری برای هدایت وجود داشتند که پیوسته‌تر و سازمانی‌تر بودند. این شکل‌ها به طور خاص در مکاتبِ فلسفی کارکرد



داشتند. در آنجا انضباطِ زندگیِ جمعی که بر همگان تحمیل می‌شد، با روابطی که خیلی بیشتر فردی بودند، کامل می‌گشت. آموزگارِ راهنماییِ دائمی برای شاگرد بود: حقیقت را به او ذره به ذره یاد می‌داد؛ به او کمک می‌کرد در مسیرِ فضیلت، کنترلِ خویشتن و آسایشِ روح قدم بردارد؛ پیشرفتِ او را می‌سنجید و هر روزه به او توصیه‌هایی برای زندگی می‌داد. بنابراین میان اپیکوریان، مصاحبه‌هایی فردی تنظیم می‌شد؛ رسمِ رک‌بودن بر اعضای مکتب تحمیل می‌گشت و همگان تشویق می‌شدند که روح‌شان را برملا کنند و نگذارند چیزی پنهان بماند تا به شکلی موثرتر هدایت شوند: فقط حکیم‌ترین آموزگاران می‌توانستند مسئولِ این هدایتِ فردیِ دانش‌آموزان باشند؛ درحالی‌که دیگران مسئولیت‌هایی جمعی برای یک گروه داشتند.

برای آنکه هدایتِ کارکردی مناسب داشته باشد، نیاز به مجموعه‌ی کاملی از کاربست‌هایی متنوع وجود داشت. یکی از مهم‌ترین‌ها، سنجشِ معنوی بود که از فیثاغورثیان آغاز گشت و به عنوان عنصری کلیدی در تعداد زیادی از اصولِ ارائه‌شده برای زندگی شمرده می‌شود. اما همیشه شکلِ مشابهی ندارد؛ همیشه بر موضوعاتِ

مشابهی تمرکز نمی‌کند و همیشه نتایج مشابهی از آن انتظار نمی‌رود. از سنجشِ فیثاغورسی چیزی جز ابیاتِ مشهورِ ترانه‌ی **طلایی**<sup>۱</sup> باقی نمانده است و تصور بر این است که فقط اولین دو بیتِ آن نمایانگرِ قدیمی‌ترین سنت است: «قبل از آنکه همه‌ی اعمالِ روزت را بررسی نکرده‌ای، اجازه نده خوابِ آرام چون مه بر تو بلغزد.» این سنجش جز آنکه نقشی در آزمودنِ پیشرفتِ اخلاقی داشته؛ احتمالاً یکی از تمریناتِ مربوط به حافظه بوده که فیثاغورثیان ترویج می‌دادند. همچنین بدون شک آیینی پاک‌کننده بوده که رویاهای مطلوب را تحریک و فرد را برای خواب آماده می‌کرده است - فیثاغورثیان در خواب دلالتِ پیشینی مرگ را می‌دیدند.

در پیشرفتِ بزرگِ فلسفه‌ی هلنی، سنجشِ روح نقشی اصلی را در هدایتِ معنوی ایفا می‌کرد. این موضوع شامل نوعی مبادله می‌شد: امدادی بود میان کسی که هدایت می‌شود و آنکه هدایت می‌کند؛ انتقالی بود میان بازه‌ی زمانی که در آن فرد هدایت می‌شود و لحظه‌ای که این موضوع متوقف می‌شود. در طولِ سنجش، شاگرد یا بیمار قادر بود تا

---

Carmen aureum<sup>۱</sup>

شرایطِ روح‌اش را برای هدایت‌گرش برملا کند تا او بتواند قضاوتی داشته باشد و درمان مناسب را تعیین کند. سنجشِ سرنوس نیز پس از آنکه از سنکا کمک خواست، به همین شکل آغاز شد: «راحت‌تر این است که جزئیاتِ ناتوانی‌های روح‌ام را به تو ارائه دهم، به جای اینکه خلاصه‌سازی کنم [...] من تلاطماتی را که تجربه می‌کنم، توصیف خواهم کرد و این بر عهده‌ی تو است که بیماری را نام بدهی.» همچنین از طریق سنجش، فرد هدایت‌شونده می‌تواند ببیند که چگونه پیشنهاداتِ فردِ هدایت‌گر روی روح‌اش عمل می‌کنند و او را بهبود می‌دهند. او از این طریق می‌تواند دائماً بازبینی کند که آیا از پیشنهادات به درستی پیروی کرده و نتیجتاً آیا قادر به دستیابی به خودمختاری هست یا خیر. زمانی که دوره‌ی هدایت به پایان رسید، این سنجش به او اجازه می‌دهد که اثراتِ آن را طولانی کند و روحِ خودش را به شکلی دائمی هدایت نماید. این سنجشِ نقشی چهارگانه داشت:

- \* گشاینده‌ی روح نزد دیگران، \* درونی‌سازیِ مقرراتِ هدایت،
- \* آزمودنِ موفقیت و \* تمرینِ کنترلِ شخصی برای وقتی که خودمختاری موردنیاز بود. این نقشِ چهارگانه به شکلِ واضحی در

رساله‌ی جالینوس که به «هوس‌های روح» اختصاص یافته است، نمایان می‌شود: «اول اینکه ما نباید تشخیص این هوس‌ها را به خودمان واگذار کنیم، بلکه باید آن را به دیگران بسپریم. دوم اینکه ما نباید این کار را به هر کسی واگذار کنیم، بلکه باید مردانی مسن‌تر باشند که عموماً به عنوان انسان‌هایی خوب و شریف شناخته می‌شوند - کسانی که ما خودمان آنان را کاملاً تایید می‌کنیم چون در موقعیت بسیاری دریافته‌ایم که آنان از این هوس‌ها آزاد هستند. [...] همچنین فرد باید خود را هر روزه از این چیزها آگاه کند - اگر این کار را مکررتر انجام دهد، خیلی بهتر خواهد بود. اما اگر نمی‌تواند، دستکم یکبار در سپیده‌دم که کارهای روزانه‌اش را آغاز می‌کند و یکبار در غروب که آماده‌ی استراحت می‌شود، این کار را انجام دهد. مطمئن باشید که من عادت کرده‌ام که بر اساس نصیحت‌های منتسب به فیثاغورس دو بار در روز ژرفاندیشی کنم. چون این کافی نیست که کنترل بر خویشتن را تمرین کنیم؛ باید خودمان را از خوردن هوس‌آلود و میل شهوانی نیز پاک سازیم. [...] زمانی که در این مسائل مبتدی هستیم، باید از دیگران بخواهیم که از ما مراقبت کنند؛ ما را در مورد هر خطایی که در آن

سقوط می‌کنیم، آگاهی دهند و بعدتر به ما اجازه دهند که بدون کمکِ مربی مان خودمان مراقب خود باشیم.»

سنجشِ معنوی در این نقش به عنوان امداد و محور، به سوی یک هدف جهت‌گیری شده و به یک مسئله توجه اساسی دارد: کنترل خویشتن. وقتی هدایت‌شونده خودش را می‌سنجد؛ وقتی هر کدام از ضعف‌هایش را به نوبت بر عهده می‌گیرد، بدین خاطر است که بتواند کاملاً در کنترل خودش باشد و دیگر در زمان‌های دشوار نیازی به متوسل شدن به دیگران نداشته باشد. وقتی این دو متن مرتبط با روای‌گری را بررسی می‌کنیم، این هدفِ سنجشِ خویشتن به وضوح نمایان می‌شود: اولی نشان می‌دهد که در موضوع هدایت، سنجش چه چیزی می‌تواند باشد و دومی نشان می‌دهد سنجش برای کسی که به خودمختاری فلسفی رسیده، چیست.

اولین وضعیت را نامه‌ی سرنوس به سنکا نمایان می‌کند. سرنوس درحالی که پیش‌تر قدم‌به‌قدم پیش می‌رفته است، کمکِ فیلسوف را زمانی درخواست می‌کند که احساس ناخوشی دارد به این دلیل که حس می‌کند دیگر پیشرفتی ندارد. ترس دارد از اینکه پیوندش با آنچه

خوب است و آنچه بد است ممکن است به شکلی قطعی نقش بسته باشد و این حس را دارد که در وضعیتی ساکن مانده است که نه دقیقاً رستگاری است و نه دقیقاً بردگی. کوتاه آنکه او نه بیمار است و نه سالم. پس سنجشی که سرنوس انجام می‌دهد - و برای آن از سنکا درخواستِ مداخله، تشخیص و پیشنهادِ درمان دارد - شامل بنا کردنِ نوعی ارزیابیِ نیروها می‌شود: چه چیزی ثباتِ روح، آرامشِ آن و استقلالِ آن را تضمین می‌کند؟ کدام یک برعکس آن را در معرضِ دردسری خارجی قرار می‌دهد و آن را وابسته به چیزهایی می‌کند که برای هدف‌اش بیگانه هستند؟ این سنجشِ پیاپی بر مشکلِ ثروت، وظایفِ عمومی، و دل‌مشغولی برای عزتِ پس از مرگ تمرکز دارد. او در رابطه با این سه نکته، خطی متمایزکننده می‌کشد: در یک طرف؛ قابلیتِ روح در راضی بودن از چیزهایی است که در اختیارش هستند (یک استانداردِ مناسب برای زندگی، غذای ساده، لوازمِ خانگی به‌ارث‌رسیده)، اینکه فرد وظایفِ عمومی‌اش را به طور کامل انجام دهد (کمک به دوستان، همشهریان و نوع بشر)، اینکه فرد هنگام سخن‌گفتن چیزهای حاضر و واقعی را در نظر بگیرد. اما در طرف دیگر، لذتی

وجود دارد که در چشم‌اندازِ نمایشِ تجملات تجربه می‌شود؛ شور و شوقی که برخی اوقات در فرد ظهور می‌کند؛ کلماتی که غرورآمیز می‌شوند، گویی فرد بیشتر از هر چیز می‌خواهد آیندگان از او سخن بگویند.

بنابراین، سنجشِ سرنوس روی اعمالی خاص یا گذشته‌ای تقریباً دور متمرکز نمی‌شود؛ موضوعِ جدول‌بندیِ کارهای خوب و بدِ انجام‌شده و جداکردنِ خطاکاری‌هایی که نیاز به توبه دارند در میان نیست. هوشیاریِ آنان روی زمانِ حال، زمانِ حالی که آن را به عنوان «وضعیت» می‌بینند، تمرکز دارد. توجهِ آن‌ها روی نیروهایی است که به سرنوس فشار می‌آورند تا یا در خانه بماند و از آنچه دارد راضی باشد، یا به سوی اجتماع بشتابد و با صدایی سخن بگوید که دیگر از آن او نیست. اما سنجش در اینجا تلاش نمی‌کند تا علل این وضعیت را جستجو کند: تا ریشه‌های پنهانِ این بیماری پایین نمی‌رود - تلاش دارد تا آن را از نو سرهم کند؛ به همان شکلی که این بیماری خودش را در هوشیاریِ فرد به حالتِ رضایتِ از تجربه‌ها و هوس‌های درونی

ارائه می‌دهد. تکرارِ نظام‌مندِ واژه‌ی *پلاست*<sup>۱</sup> (ارضا می‌کند) قابل توجه است: موضوعِ مخصوصِ سنجش، احساسی است که روح دربارهِ آنچه انجام می‌دهد یا می‌بیند، دارد. بنابراین سنجشِ روشی را دنبال می‌کند تا هوس‌هایی که روح را آزار می‌دهند، برای آن نمایان شوند - هوس‌هایی که در موردِ خاصِ سرنوس، روح را یکباره در جهتِ مخالف می‌کشند، آن را در مسیرِ پیشرفت متوقف می‌سازند و آن را تا حدی نوسان می‌دهند که به دریازدگی بیفتد. به این ترتیب، از طریقِ آگاهی‌ای که روح از خودش حفظ می‌کند، به تصویری از ضعف‌های<sup>۲</sup> آن می‌رسند.

سنکا در کتابِ سوم از «درباره‌ی خشم»، نمونه‌ی نوعِ دیگری از سنجش را ارائه می‌دهد: سنجشی که هر غروب پیش از خواب، زمانی که همه‌ی چراغ‌ها خاموش شدند، انجام می‌دهد. موضوعِ آن این است که هر بار به روزی که گذشته است، بنگرد و کلِ وقایعِ آن را مرور کند. او اعمال و کلمات‌اش را بازبینی و ارزیابی می‌کند: به یاد می‌آورد

---

placet<sup>۱</sup>

infirmitas<sup>۲</sup>



که وقت‌اش را برای آموزشِ مردمِ جاهلِ هدر داده است یا به هدفِ تصحیحِ یکی از دوستان‌اش، با چنان نیرویی با او سخن گفته که وی به جای اینکه تصحیح شود، رنجانده شده است. در این لحظه ما به وضوح سنجشی پس‌نگرانه داریم: این سنجش حولِ اعمالی معین می‌چرخد و هدفِ آن «سنجشِ دوباره‌ی آن‌ها» و جدا کردنِ اعمالِ خوب از اعمالِ بد است. در این روش، هر کاری باید «سهمِ ستایش یا نکوهشِ خودش» را دریافت کند. در اینجا الگوی قضایی حاضر است (نه الگوی پزشکی)؛ این واژگان آن را بی‌ابهام بیان می‌کنند: «او از رفتارِ خود آگاه است؛ من علتِ آن را می‌گویم.» اما باید ذکر کرد که این جستار به محکومیت، مجازات یا ندامت ختم نمی‌شود. فردی که سنجش‌گرِ خویشتن است، صرفاً به خودش می‌گوید که «اکنون تو را می‌بخشم» و «انتظار دارم که دیگر آن را تکرار نکنی.» پس شاید این مدل بیشتر اجرایی باشد تا قضایی: تصویری که متن در ذهن می‌اندازد، بیشتر به بازرسی شبیه است تا محکمه. یکی موشکافی می‌کند، دیگری بررسی می‌کند؛ یکی کشف می‌کند، دیگری ارزیابی مجدد.

سنکا در اینجا دو عمل مثال می‌زند که فرد باید برای آنها خودش را سرزنش کند: یکی اینکه فرد تلاش کند تا مردمانی را که قادر به فهم نیستند، آموزش دهد و دیگری آزردن کسی که فرد قصد تصحیح‌اش را دارد - که نتیجتاً فرد به هدف خودش نمی‌رسد. بر اساس اصلی که سرشت‌نمای رواقی‌گری است، یک عمل باید بر اساس نتیجه یا هدف‌اش به عنوان عملی خوب یا بد ارزش‌گذاری و اعلام شود. سنکا به خاطر اینکه به یک سری اصول منطقی بی‌توجهی کرد - این اصل که بی‌فایده است به کسانی که هرگز قادر به یادگیری هیچ چیز نبوده‌اند، چیزی آموزش داد؛ یا این که ضروری است هنگام سخن‌گفتن، قابلیت هم‌صحبت‌مان را در دریافت حقیقت در نظر بگیریم - «خطاهایی» در رابطه با اهدافی که مدنظر داشت، مرتکب شد. این‌ها نتیجتاً به عنوان تعداد زیادی «اشتباهات» دیده می‌شوند. نقش سنجش این است که با نام بردن از مقررات رفتاری مورد تایید، اجازه بدهد که این خطاها برای آینده تصحیح شوند. مسئله سرکوفت زدن به خود به خاطر کار انجام‌شده نیست؛ بلکه ساخت الگوهایی از رفتار منطقی برای موقعیت‌های آینده است. همچنین اینکه با به کار

بردنِ اصولِ منطقِ جهانی، خودمختاریِ فرد را در توافق با نظمِ جهان ایجاد کند. می‌توان گفت که در کتاب «درباره‌ی خشم»، سنجش - که پس‌نگرانه و حول خطاهای گذشته است - کارکرد «برنامه‌نویسی» دارد: اینکه با استفاده از «خطاها» و اهدافِ ازدست‌رفته، مقرراتی را تشخیص دهند و آن مقررات، کنترلِ اعمالی که فرد در آینده انجام می‌دهد و نتیجتاً کنترلِ خویشتن را ممکن سازند.

این کاربست‌ها فوراً در مسیحیت به کار گرفته نشدند. واقعا نمی‌توان الزام و مقرراتِ سنجشِ معنوی را به صورتِ تعریف‌شده یا فنونِ هدایتِ ارواح را به صورتِ توسعه‌یافته، پیش از سده‌ی چهارم مشاهده کرد. مضامینِ فلسفه‌ی باستانی بسیار قبل‌تر از اینکه به دستورالعمل‌های مربوط به آن زندگیِ فلسفی مرتبط شوند، در درونِ تفکرِ مسیحی گسترش یافته بودند.

این درست است که در سده‌های دوم و سوم میلادی، متونِ متعددی وجود دارند که بر اهمیتِ شناختِ خویشتن یا تأمل بر اعمالِ انجام‌شده یا اعمالی که قرار است انجام شوند، تأکید می‌کردند. کلمنت اسکندریه در ابتدای کتابِ سوم «آموزگار» به همه یادآوری می‌کند که

«بزرگ‌ترین دانش، دانش از خویشتن است»<sup>۱</sup>. اما در اینجا مسئله‌ی تحقیق روی خویشتن یا پس‌اندیشی‌های گذشته یا بازسازی ذهنی خطاکاری‌های انجام‌شده در میان نیست. مسئله این است که فرد عنصری را در خویشتن تشخیص دهد که با آن می‌تواند خدا را بشناسد - واقعیتی که خدا راهنمای آن است و نتیجتاً انسان‌ها را به سوی او راهنمایی می‌کند؛ انسان را از دنیای خارجی و زینت‌های مادی‌اش رها می‌سازد؛ او را در جامه‌ی زیباییِ خالص می‌پوشاند و کاری می‌کند که به خودِ خداوند شبیه باشد. در اینجا دانش از خویشتن به‌هیچ‌وجه سنجشی معنوی نیست و همچنین فرو رفتن در اعمالِ خویشتن نیز نیست؛ بلکه شامل عروج به سوی خداوند است که به خاطر انگیزشِ آن روحی صورت می‌گیرد که قادر به بالا رفتن به سوی او است. قدیس هیلاری<sup>۲</sup> با روحیه‌ای بسیار متفاوت، به مسیحیان توصیه می‌کند که با دقت بر اعمال‌شان تأمل کنند؛ اما منظور او بیشتر یک جور شب‌زنده‌داری است که فرد را قادر می‌سازد تا تصادفی با کاری درگیر

---

To gnonai hauton<sup>۱</sup>

<sup>۲</sup> هیلاری پواتیه - اسقف مسیحی سده‌ی چهارم میلادی - م.

نشود؛ خطرات آن را از پیش بدانند و فقط زمانی آن را انجام دهد که به لحظه‌ی ضروری بلوغ رسیده است. این نتیجتاً تاملی رو به آینده بود و هم‌خوان با چیزی بود که فلسفه‌ی روز و به‌خصوص فلسفه‌ی رواقی از فرد می‌خواست، اما شکل سنجش نظام‌مند خویشتن را به خود نگرفته بود.

سخنی مشابه با این را می‌توان در مورد هدایت هم گفت. مضمون چوپانی که باید گله را هدایت کند و هر گوسفند را به علفزار رستگاری برساند، در قدیمی‌ترین شکل‌های مسیحیت حضور دارد. اما این موضوع با آن ایده‌ی «هدایتی» که کنترل زندگی فرد را بر عهده می‌گیرد منطبق نمی‌شود؛ همان هدایتی که قدم‌به‌قدم زندگی را رهبری می‌کند، رژیم خاصی را برای آن تجویز می‌کند، برای رفتار هرروزه توصیه‌هایی دارد، دائماً خود را از پیشرفت‌اش مطلع می‌سازد و اطاعتی دائمی و استوار نیاز دارد.<sup>۱</sup> متنی از کلمنت اسکندریه نکته‌ای با معنا در این باره دارد: متن تاکید دارد که برای یک فرد ثروتمند و قدرتمند (که

---

<sup>۱</sup> مفهوم هدایتی که در این جمله توصیف شده، در دوره‌های متاخرتر مسیحیت ظهور خواهد کرد. - م.

نتیجتاً ورودش به بهشت دشوار است) ضروری است که کسی را داشته باشد که به او کمک کند و در اینجا از استعاره‌های سستیِ هدایت استفاده می‌کند (یک «ناخدا»، یک «مربی ورزش»). این متنِ راهنما لحنی آزاد و بی‌پرده دارد و می‌گوید که باید به راهنما با بیش‌ترین ترس و احترام گوش سپرد. اما این فعالیتِ مشاوره‌ای فقط یک جنبه از نقشی پیچیده‌تر است که در آن فردی که «هدایت می‌کند» باید دعا کند، روزه بگیرد، در شب‌زنده‌داری‌ها مشارکت کند و خودش را به خاطر نفعِ کسی که دارد هدایت می‌کند، زجر دهد. بنابراین او شفاعت‌گرِ فردِ هدایت‌شونده نزد خدا است؛ نماینده و حامیِ او است؛ درست مثل اینکه فرشته‌ای باشد از سوی خدا که برای فردِ گناهکار فرستاده شده است. پس آنچه در اینجا با آن سروکار داریم یک جایگزینی یا دستکم مشارکتی ایثارگرانه است که از فنِ هدایت فراتر می‌رود. مثال کلمنت این موضوع را تایید می‌کند: می‌بینیم که یوحنا‌ی رسول مردی جوان را غسل تعمید می‌دهد؛ سپس در نبودِ خودش او را به اسقفِ محل می‌سپارد. وقتی بازمی‌گردد و درمی‌یابد که فردِ نوکیش دوباره به گناه بازگشته، اسقف را نکوهش می‌کند که هدایت‌گریِ خوبی انجام نداده است. سپس می‌رود

و فردِ خطاکار را پیدا می‌کند و می‌گوید: «من از تو نزدِ مسیح دفاع می‌کنم. اگر نیاز باشد به جای تو می‌میرم و با رضایت از سرمشقِ مسیح پیروی می‌کنم. من زندگیِ خودم را فدای تو خواهم کردم.» او به این روش مردِ جوان را به کلیسا بازمی‌گرداند؛ با او می‌گرید و همراه او روزه می‌گیرد. همان‌طور که می‌بینید، الگو این نیست که آموزگار به شاگردش نحوه‌ی زندگی و هدایتِ خویشتن را یاد دهد: این همان مسیح است که خودش را برای انسان‌هایی که سقوط کرده‌اند، قربانی می‌کند و شفاعتِ آنان را نزد خداوند انجام می‌دهد. مهم‌ترین معنایی که به هدایتِ روح و پیشرفت دادنِ ذره‌ذره‌ی آن داده‌اند، مبادله‌ی ایثار برای رستگاری است.

در واقع، کاریست‌های هدایت و سنجشِ معنوی - که به زحمتِ فلسفه‌ی باستانی ساخته شدند - در مسیحیت پذیرفته شدند و با صومعه‌نشینی و بر پایه‌ی این موسسات و در درونِ آن‌ها، شکل‌ها و تاثیراتِ تازه‌ای پذیرفتند. اینکه در آنجا روش‌ها و ابزارهای زندگیِ فلسفی به کار بسته شدند، به هیچ‌وجه تعجب‌آور نیست. صومعه‌نشینی که طراحی شده بود تا یک زندگیِ ایده‌آل را پیش ببرد - «وجودی که

در آن، خلوص رفتار با دانش حقیقی چیزها ارتباط می‌یابد<sup>۱</sup> - قادر بود تا خودش را به تمام معنی به عنوان یک زندگی فلسفی ارائه دهد: فلسفه بر اساس مسیح؛ فلسفه از طریق کارها. صومعه‌ها توانستند به عنوان مدارس فلسفه تعریف شوند. پس در این مکان‌ها - چه در خلوت‌نشینی‌های نصفه و نیمه‌ی مصر سفلی<sup>۲</sup> مثلاً وقتی که اصحاب، خود را وقف زندگی صحرائی در کنار زاهدانی مشهور می‌کردند؛ چه در صومعه‌ها که زندگی جمعی بر اساس مقرراتی عمومی و سخت‌گیرانه توسعه پیدا می‌کرد - رفتار افراد بر اساس دستورالعمل‌هایی پیچیده مدیریت می‌شد. این‌ها باعث ظهور تاملات و پیچیدگی‌هایی شد و به خلق یک هنر دامن زد که گریگوری نازیانزوس<sup>۳</sup> آن را تکنه<sup>۴</sup>، هنر هنرها می‌خواند: «اگر فردی از هر گناه آزاد باشد و به بلندترین قله‌های فضیلت رسیده باشد: نمی‌توانم تصور کنم که چیزی او را قانع سازد که این مقام را به خطر اندازد. چون به

---

<sup>۱</sup> از کتاب «منطق زاهد» اثر قدیس نیلوس

<sup>۲</sup> شمالی‌ترین بخش مصر که با ورود نیل به دلتایش آغاز می‌شود - م.

<sup>۳</sup> قدیس مسیحی - سده‌ی چهارم میلادی - م.

techne<sup>۴</sup>



نظر من می‌رسد که هدایتِ انسان، این متغیرترین و گوناگون‌ترین آفریده‌ها، هنرِ هنرها و علمِ علوم است.<sup>۱</sup> از آن زمان تاکنون، این جهت‌دهی به افراد، مدیریتِ ارواحِ آنان، هدایتِ قدم‌به‌قدم پیشرفت‌شان و کاوشِ هوس‌های پنهانِ قلوب‌شان در کنار خودشان، دائما تحت لوای این هنرِ هنرها<sup>۱</sup> قرار گرفته است.

در خصوص نظرات‌ام درباره‌ی این کاریست‌های هدایت و سنجش به اطلاعاتی که توسط کاسیان<sup>۲</sup> داده شده، اتکا می‌کنم - البته نه به صورت انحصاری ولی به روشی ویژه. او بدون شک نماینده‌ی بالاترین شکل‌های اندیشه‌ی زاهدانه نیست؛ اما همراه با قدیس جروم یکی از حامل‌های اصلی تجربه‌های شرقی در غرب بودند. او همچنین - چه در کتاب «موسسات» و چه در کتاب «همایش‌ها» - به این راضی نبود که صرفا کردارهای راهبان مشهور را ذکر کند یا مقرراتِ وجودیِ آنان را انتقال دهد. او بر پایه‌ی تجربیاتِ خودش، «زندگی ساده‌ی قدیسان» را به نمایش می‌کشد. او به الگوی موسسات و مقررات‌شان،

---

Ars artium<sup>۱</sup>

<sup>۲</sup> کاسیان اهل ایمولو - قدیس مسیحی سده‌ی چهارم میلادی - م.

ارزیابی «عللِ خطاهای بنیادین» و «چگونگی درمان آنان» را اضافه می‌کند. موضوع کمتر مربوط به تجلیل «اعجازِ خداوند» و بیشتر در ارتباط با آموزشِ برادران در «تصحیح رفتار و چگونگی زندگی ایده‌آل» است.

بنابراین، نوشته‌های او شاهی است که در میان مقرراتِ موسسات و آموزنده‌ترین سرمشق‌ها به دنبال آن است که راهی برای انجام دادنِ کارها و کاربستی همراه با روش‌ها و استدلال‌اتِ خودش به مخاطب انتقال بدهد. به طور خلاصه، جمله‌ای را تکرار می‌کنم که در ابتدای کتاب «موسسات» بیان شده است: در این نوشته با زندگیِ راهبان همچون یک «هنر» رفتار شده است و آن را همچون یک رابط مطالعه کرده‌ام؛ رابطی میان روش‌ها و اهدافِ خاص و مقصودی که برای آنان مناسب است.

## ۱- اصلِ هدایت

«آنانی که هدایت نشده‌اند، چون برگ‌های مرده سقوط می‌کنند.» این جمله که از میان ضرب‌المثل‌های آن دوران است، مرتباً در ادبیاتِ رهبانی تکرار می‌شود. تکرار آن در حمایت از این اصل است که

زندگی یک راهب نمی‌تواند بدون «هدایت» باشد. اگر راهب بخواهد هستی زاهدانه را به تنهایی بر عهده بگیرد، بدون «هدایت» نمی‌تواند. حتی اگر این زندگی در یک صومعه تحت یوغ مقرراتی عمومی باشد نیز نمی‌توان آن را از هدایت مستثنی ساخت. در همه‌ی موارد، آن رابطه‌ی منفردی که یک مرید را به مرشدش پیوند می‌دهد - او را تحت کنترل دائمی مرشد قرار می‌دهد و او را اجبار می‌کند که دستورات مرشد را اجابت کند و روح‌اش را بی هیچ تاملی به او بسپرد - اجباری است. برای کسی که می‌خواهد به سوی زندگی ایده‌آل پیشرفت کند، هدایت امری ناگزیر است: جان‌فشانی فردی در ریاضت و کاربرد عمومی اصول، هیچ‌یک نمی‌توانند جایگزین آن شوند.

کاسیان در هجدهمین «همایش»<sup>۱</sup>، راهبان را در سه یا چهار دسته قرار می‌دهد. او دو دسته از آنان را نکوهش می‌کند - سارابائیت‌ها و گروه تازه‌ای به نام آنکوریت‌ها<sup>۲</sup> - و آنان را به خاطر اینکه کاربست هدایت را انکار کرده‌اند، محکوم می‌کند. سارابائیت‌ها «هیچ علاقه‌ای

---

<sup>۱</sup> از کتاب «همایش‌ها» - م.

<sup>۲</sup> هر دو از گرایش‌ات رهبانی آن دوره بوده‌اند - م.

به انضباط رهبانی ندارند» و «از اینکه تسلیم اختیارِ پیش‌کسوتان باشند» سر باز می‌زنند؛ آنان «آموزه‌ها را فرامی‌گیرند»؛ «مقرراتی را که از هدایتِ منطقی برآمده‌اند، نمی‌پذیرند»؛ «نمی‌خواهند که هدایت شوند...»؛ «اصرار دارند که از یوغِ پیش‌کسوتان آزاد باشند تا هر آنچه آنان را خوش می‌آید، انجام دهند.» همین موضوع در مورد آنکوریت‌های گمراه صادق است که هیچ فروتنی یا صبری ندارند و نمی‌توانند تحمل کنند که کسی آنان را «تمرین دهد»<sup>۱</sup>. راهبِ بد آن کسی است که هدایت نشده است: چون با انگیزه‌های بدی به صومعه می‌آید، - می‌خواهد به خودش ظاهری بدهد، نه اینکه واقعیتِ زندگی رهبانی را به خویشتن عطا کند - اجازه نمی‌دهد که هدایت شود. چون این هدایت را انکار می‌کند، خطاهایی بدتر در او رشد می‌کنند.

بنابراین، فرد از طریقِ هدایت، به واقعیتِ وجودِ رهبانی وارد می‌شود. کاسیان به آنانی که «ستیغِ بلندِ ریاضت» را انتخاب می‌کنند، توصیه می‌کند که ابتدا خودشان را در صومعه‌نشینیِ جمعی معمولی بیازمایند و سپس به دنبال آموزگاری باشند که بتوانند از او انزوا را

---

laccessiti<sup>۱</sup>

بیاموزند. او به توصیه‌ای از راهبِ اعظم آنتونی اشاره می‌کند: یک آموزگار برای یک چنین کارورزیِ دشواری، کافی نیست؛ اگر چندین آموزگار باشند، فرد می‌تواند از فضیلت‌هایی که هر کدام دارند، چیزی بیرون بکشد. «و راهبی که می‌خواهد شاهدِ معنوی جمع‌آوری کند، می‌بایست همچون زنبوری محتاط، فضیلت را از آنانی که آن را دارا هستند، بیرون بکشد و آن را ساعتی در ظرفِ سینه‌ی خود ذخیره کند.»

کسی که برای اولین بار به صومعه‌نشینی می‌پیوندند، ابتدا در معرض سنجشِ بزرگِ آغازین قرار می‌گیرند: او مجبور است تا در دروازه‌ی صومعه منتظر بنشیند و التماس کند که وارد شود؛ اما راهبان این‌گونه وانمود می‌کنند که او را پر از انگیزه‌های خودخواهانه می‌بینند و به مدت ده روز او را پس می‌زنند. «اهانت‌ها و نکوهش‌های بسیاری نصیب او می‌کنند» تا قصدِ او و استواریِ او را بسنجند. اگر آن فرد پذیرفته شود، آموزشِ او دو مرحله خواهد داشت. در مرحله‌ی اول برای او پیش‌کسوتی منصوب می‌کنند که «در جایی نزدیک به صومعه زندگی می‌کند و مسئولِ غریبه‌ها و میهمانان است»: در آنجا به او

خدمت،<sup>۱</sup> فروتنی و صبر می‌آموزند. اگر بعد از یک سال هیچ شکایتی از او نبود، او به درون اجتماع می‌پیوندد و تحت پیش‌کسوتی دیگر قرار می‌گیرد که مسئول آموزش و مدیریت<sup>۲</sup> گروهی دهنفره از جوانان است. کاسیان چیزی درباره‌ی رابطه‌ی هدایت میان پیش‌کسوتان نمی‌گویند. از یک طرف، هیچ‌جا به وضوح بیان نمی‌شود که از پیش‌کسوتان انتظار برود، چه دائماً و چه دفعتی، به فردی هدایتگر متوسل شوند. اما با این حال کاسیان نیز همچون دیگر نویسندگان این دوره بر این اصل تأکید دارد که بدون استثنا هر روحی نیاز به هدایت دارد - حتی بعد از تمرینات طولانی؛ حتی زمانی که فرد شهرتی بر تقدس دارد، مواردی هستند که فرد در آن‌ها لغزش داشته باشد و راهبان نیاز دارند تا انتهای زندگی هدایت شوند. کاسیان در دو جا - یک بار در کتاب «موسسات» و یک بار در کتاب «همایش‌ها» - به تقدس بزرگ پینوفیوس اشاره می‌کند: احترامی که در صومعه نسبت به او وجود داشت، او را از «امکان پیشرفت در فضیلت تسلیم، به آن حدی که

---

famulatus<sup>۱</sup>

Instituere et gubernare<sup>۲</sup>

می‌خواست» بازداشته بود. او دو بار مخفیانه فرار کرد تا دوباره زندگی یک نوآموز را پیش بگیرد و زمانی که هویت‌اش کشف شد، مغموم بود و سوگواری می‌کرد که نمی‌تواند زندگی‌اش را در این وضعیتی از تسلیم که بدست آورده، به پایان آورد. کاسیان به این باور دارد که فقط کسی که یاد گرفته تا اطاعت کند و «از طریق آموزشی که از پیش‌کسوتان دریافت کرده، چیزی دارد که باید جوان‌ترها را بهره‌مند سازد»، می‌تواند برای دستور دادن فراخوانده شود. همچنین بزرگ‌ترین حکمت، یا بهتر بگوییم، «والاترین هدیه‌ی» روح‌القدس، امکان «هدایت مناسب دیگران» و «هدایت شدن خویشان» است. قدیس، کسی نیست که «خودش را هدایت می‌کند»؛ او کسی که است اجازه می‌دهد توسط خداوند هدایت شود.

نتیجتاً رابطه‌ی هدایت جهان‌شمول است. حتی اگر مرحله‌ی آغازینی در زندگی رهبانی وجود داشته باشد که هدایت می‌بایست شکلی غلیظ و سازمانی بگیرد و با مقرراتی مدیریت شود که در مورد همه‌ی نوآموزان مشترک است؛ رضایت به پذیرش هدایت و آمادگی برای هدایت‌شدن امری ثابت است که زندگی رهبانی را از ابتدا تا انتها

سرشت‌نمایی می‌کند. کاسیان به دو جنبه از این هدایت و همچنین روشی که باید به کار بسته شوند، اشاره می‌کند.

● هدایت شامل آموزشِ اطاعت است و به صورت چشم‌پوشی از خواسته‌های خود از طریقِ تسلیم شدن به خواسته‌های دیگری ادراک می‌شود: «دغدغه‌ی او و بخشِ اصلیِ آموزشِ او<sup>۱</sup> - آموزشی که از طریقِ آن، نوآموزان قادر خواهند بود تا در زمانِ مناسب به بلندترین ایده‌آل‌ها برسند - این است که به آنان یاد بدهد تا ابتدا بر خواسته‌های خودشان چیره شوند. آنان را مشتاقانه و ساعیانه در این کار تمرین دهد و هدف‌اش این باشد که فرامینی را تدبیر کند که می‌داند با آنچه آنان می‌پسندند، مخالف است.»

● برای اینکه چنین اطاعتِ کامل و فرسایشی بدست بیاید و این بازیِ ابطال-جایگزینی (ابطالِ خواسته‌ی خود فرد و جایگزینیِ خواسته‌ی دیگری) اتفاق بیفتد، یک تمرینِ اساسی وجود دارد: سنجشِ دائمیِ خود و اعترافِ پیوسته.

---

<sup>۱</sup> منظور متن از «او»، آموزگارِ نوآموزان است - م.



«وقتی به این وضعیتِ اطاعتِ کامل و فروتنیِ قلب رسیدند، آنان آموخته‌اند که اندیشه‌های بی‌قراری را که در قلب خود دارند به خاطر شرمی نادرست پنهان نکنند؛ بلکه آن‌ها را در همان وقتی که ظهور می‌کنند در برابر پیش‌کسوت نمایان سازند. هر قضاوتی که در موردِ آنان شکل گرفت، در آن مورد به رای خودشان اعتماد نکنند؛ بلکه به خوب بودن یا بد بودنِ آن به عنوان چیزی که سنجشِ پیش‌کسوت آن را در نظر گرفته و اعلام کرده، اعتماد کنند.»<sup>۱</sup>

۲- قانونِ اطاعت: این موضوع که اطاعتِ کاملِ مرید از مرشد، پیشفرضِ امرِ هدایت است، به وضوح اصلی نیست که مختصِ رهبانیتِ مسیحی باشد. در زندگیِ فلسفیِ دوران باستان نیز می‌بایست به سخنِ مرشد با وفاداری گوش فرا داده می‌شد. این امر یک هدفِ معین داشت: قرار بود به فرد کمک کند تا از هوس آزاد شود؛ بر سوگ یا افسوسی غلبه کند؛ از مرحله‌ی بلا تکلیفی بگریزد (این همان موضوعی بود که سرنوس در موردِ آن از سنکا مشورت می‌گرفت) یا

---

<sup>۱</sup> از کتاب «موسسات» اثر کاسیان - م.

یک وضعیتِ خاصی به دست آورد (وضعیتی از آرامش، کنترلِ شخصی و استقلالِ نسبت به رخدادهای خارجی). فردِ هدایتگر برای رسیدن به این هدف از روش‌هایی در خور استفاده می‌کرد و اطاعتِ موردنیازِ مرید به همین شکل‌های ضروری محدود بود. علاوه بر این، این امر در آن دوران، تسلیمی موقت بود که به محض بدست آمدنِ هدف، متوقف می‌شد. این یکی از ابزارهایی بود که برای هدایت استفاده می‌شد و این کار بر اساس اقتصادِ سختگیرانه‌ای انجام می‌شد که آن را محدود به لحظات و اهدافی می‌کرد که برای آن مفید بودند.

اطاعتِ رهبانی به کل متفاوت از این‌ها است.

الف) نخست اینکه این اطاعت جامع است: از فرد انتظار می‌رفت که این اطاعت را فقط تا آنجایی ادامه ندهد که نتیجه بدست آید - فرد می‌بایست به صورت کلی و در هر مورد اطاعت کند. هیچ‌کدام از جنبه‌های زندگی و هیچ لحظه‌ای از هستی نمی‌بایست از این شکل از اطاعت بگریزد. فردی که هدایت می‌شد می‌بایست مطمئن شود که کمترین اعمال‌اش نیز - حتی عملی که به نظر می‌رسد از کنترلِ اراده‌ی خودش خارج است - تحت اراده‌ی آنی باشند که او را هدایت

می‌کند. این رابطه‌ی فرمان‌برداری باید تا کوچک‌ترین تجلی‌های هستی نفوذ کند. این همان امر تسلیم<sup>۱</sup> است که بیان می‌دارد راهب باید در همه‌ی رفتارهایش تضمین کند که فرمان‌پذیر است. او باید فرمان‌پذیرِ مقررات باشد، همچنین فرمان‌پذیرِ هدایتگری‌های راهبِ اعظم، دستوراتِ فردِ هدایتگرِ خودش و حتی شاید خواسته‌های برادرانِ راهب‌اش - چون درست است که خواسته‌های آنان از فردی برتر یا پیش‌کسوت سرچشمه نمی‌گیرند، اما این مزیت را دارند که خواسته‌های فردی دیگرند. پس تمایزی وجود دارد میان آنچه فرد برای خودش انجام می‌دهد و آنچه بر اساس دستورِ دیگری انجام می‌دهد. هر کاری می‌بایست به پیروی از دستوری انجام شود.

قدیس جروم می‌گوید که وظیفه‌ی<sup>۲</sup> راهب این است که اطاعت کند. پس او باید همه‌ی کارها را بر اساس دستوری بیان‌شده یا بر اساس اجازه‌ای اعطا شده انجام دهد. «هر عملی که بدون دستور یا اجازه‌ی یک مافوق انجام شود، یک دزدی است و ایتاری است که به

---

subdito<sup>۱</sup>

officium<sup>۲</sup>

مرگ منجر خواهد شد و فایده‌ای نخواهد داشت؛ حتی اگر به نظر شما جور دیگری باشد.» «تازه کارها نه تنها جرات ندارند سلول خود را بدون اجازه ترک کنند، بلکه جسارت ارضای نیازهای عمومی و طبیعی خود را نیز ندارند.» دوروتئوس اهل غزه بعدها کردار یکی از مردان بارسانوف<sup>۱</sup> را نقل می‌کند که از بیماری فرسوده شده بود اما خودش را از مردن بازداشته بود تا زمانی که مرشدش به آن اجازه دهد.

ب) علاوه بر این، ارزش این اطاعت در محتوای عمل تجویز شده یا اجازه داده شده نیست. این ارزش، والاتر از همه، در شکل آن قرار دارد - در این حقیقت که فرد به اراده‌ی فردی دیگر تسلیم شده است و بدون آنکه به چستی دستور اهمیتی بدهد، صرفاً با توسل به اینکه کس دیگری آن را می‌خواهد، به آن تن می‌دهد. موضوع اساسی این است که چیزی در تضاد با این اطاعت قرار داده نشود: نه اراده‌ی خود فرد؛ نه منطق او، نه نوعی علاقه‌ی شخصی (حتی اگر به نظر مشروع می‌رسد)؛ نه کوچک‌ترین اکراه. فرد باید به طور کامل «انجام دادن» آنچه دیگری می‌خواهد را بپذیرد و در رابطه با آن رام و شفاف

---

<sup>۱</sup> راهب و نویسنده‌ی مسیحی سده ششم میلادی - م.

باشد. این اصلِ پاتِنتیا<sup>۱</sup> است که فرد را ملزم می‌سازد تا هر آنچه هدایتگر می‌خواهد بپذیرد و هر آنچه از سوی او باشد را تحمل کند. کاسیان مشهورترین آزمون‌های این صبر را همچون دیگر بخش‌های زندگی رهبانی گزارش می‌دهد: آزمونِ پوچی: حتی اگر فرمان معنایی ندهد، باید به طور کامل اجرا شود. داستانِ راهبِ اعظم، یوحنا، قهرمانِ اطاعت نیز همین است. مرشد به او دستور داده بود تا چوبی خشک را که در میان بیابان در زمین فرو کرده بود، به مدت یک سال آبیاری کند. آزمون‌های فوریت: وقتی دستوری داده شد، باید فوراً و بدون کوچک‌ترین تاخیری انجام شود. دستور نسبت به هر الزام دیگری تقدم دارد؛ هیچ چیزی نیست که تسلیم فوریتِ دستور نشود. راهبی را مشاهده کنید که مشغولِ رونوشت برداشتن از مقدس‌ترین متون است و وقتی به نیایش فراخوانده می‌شود، آن لحظه را می‌شکند؛ قلم او به سرعت بلند می‌شود و متنی که می‌نوشت ناکامل می‌ماند. آزمونِ عدمِ یاغیگری: بی‌عدالتیِ یک فرمان، چه برخلاف حقیقت و چه برخلاف طبیعت باشد، نباید آن را از اجرا شدن بازدارد. اینجاست که اطاعت

---

patientia<sup>۱</sup>

بالاترین ارزش را پیدا می‌کند. پافنوتیوس با بی‌عدالتی به خطایی متهم شد که شخصی دیگر در حق او انجام داده بود. او محکومیت‌اش را پذیرفت و بی‌صبرانه منتظر بود تا مجازاتی که بر او تحمیل شده بود، آغاز شود. پاترموتوس با پسر جوان‌اش به صومعه می‌پیوندد؛ صبورانه رفتار بدی را که کودک باید تحمل کند، نظاره می‌کند و به محض اینکه به او دستور می‌دهند، پسر کوچک را به رودخانه می‌اندازد. پاتیتیا به عنوان عدم مقاومت در برابر هر چیزی که دیگری می‌خواهد و تحمیل می‌کند، ادراک می‌شود و راهب را به نوعی ماده‌ی بی‌جان در دستان هدایتگر او تبدیل می‌کند. «او فرقی با یک بدن بی‌جان یا با ماده‌ای که یک هنرمند استفاده می‌کند، ندارد [...] هنرمند مهارت‌اش را بدون اینکه مواد کارش به‌هیچ‌وجه مزاحم او شوند، در پی هدف خویش نمایش می‌دهد.»

پ) در آخر، اطاعت رهبانی هیچ هدفی جز خودش ندارد. این یک وابستگی موقت نیست - مرحله‌ای نیست که نهایتاً آن را با حق حرکت آزادانه ارج بنهند. اینکه راهب باید اطاعت کند برای این است که به وضعیت مطیع بودن برسد. چرا این اندازه مهم است که نوآموز

را در هدایتِ معنوی آموزش دهیم که از کسی اطاعت کند؟ به این دلیل که هدف این است که او به معنای مطلق «مطیع باشد». اطاعت صرفاً رابطه‌ای با این یا آن مورد نیست؛ بلکه ساختاری عمومی و دائمی از هستی است. از این رو شکلی از رابطه با خویشتن نیز هست. این رابطه دیگر مثل گذشته به این شکل نیست که تبدیل به سازوکارِ هدایتِ داخلی شود - اینکه فرد نهایتاً هدایتگرِ خویشتن بشود و مطمئن شویم که هیچ بخشی از ما از سلطه‌ی اراده‌ی ما خارج نخواهد شد. برعکس است: این رابطه، بیانِ وضعیتِ اطاعت در فروتنی<sup>۱</sup> است. این وضعیت به جای اینکه ساختاری بسته باشد، - یعنی کسی که اطاعت می‌کند، یاد بگیرد که خودش اربابِ خویشتن باشد - یک «شمایلِ باز» است: تضمین می‌کند که سوژه به دیگران قدرتی روی خودش اعطا کند. در فروتنی، من خودم را چنان موجودِ پستی می‌بینم که از همه پایین‌تر هستم، - و نتیجتاً ملزم هستم که خواستِ آنان را به خودم ترجیح دهم و آماده هستم تا در همه چیز، هر چقدر هم که ناچیز باشد، از آنان پیروی کنم - علاوه بر این هیچ مشروعیتی به خواستِ خودم

---

humilitas<sup>۱</sup>

نمی‌دهم و هیچ توجیهی برای خواستن نخواهم آورد. اطاعتی که به راهبان تحمیل می‌شود، به آنان هیچ تضمینی برای سلطه بر خودشان ارائه نمی‌دهد، بلکه فروتنی را ارائه می‌دهد که یک وضعیتِ قطعی از اطاعت، یک دسترس‌پذیریِ دائمی برای دیگران، یک رابطه‌ی بی‌پایانِ خویشتن با خویشتن است. فروتنی هم اثری از تمرینِ طولانیِ اطاعت است و هم ریشه‌ی هر اطاعتِ ممکن است - حتی در منزوی‌ترین کارورزان. تعجب‌آور نیست که کاسیان هنگام لیست کردنِ نشانه‌های فروتنی، خودش را تقریباً منحصرأ محدود به شکل‌های «مطیع بودن» می‌کند: کشتنِ اراده‌ی خویشتن؛ پنهان نکردنِ مسائل از پیش‌کسوت؛ اتکا نکردن بر درایتِ خود؛ اطاعت بدون دلخوری و تمرینِ صبر؛ دلخور نشدن از اهانت‌هایی که فرد را رنج می‌دهند؛ انجام ندادنِ هیچ کاری جز آنچه قانون و تمثیل‌ها دستور می‌دهند؛ راضی بودن از کمترین چیزها؛ خود را موجودی کاملاً بی‌ارزش دانستن؛ از صمیم قلب خود را پست‌ترین انسان اعلام کردن و هیچ‌گاه صدای خود را بلند نکردن.



با در نظر گرفتن این سه جنبه، واضح است که اطاعت کاربستی از اراده روی خویشتن و علیه خویشتن است. تسلیم یعنی خواست آنچه دیگران می‌خواهند - به خاطر امتیاز ذاتی و صریحی که در خواست دیگران وجود دارد. پاتینتیا یعنی خواست نبود خواست - قصد بر نداشتن مخالفت و مقاومت؛ خواستن اینکه خواست خویشتن مانعی بر سر خواست دیگری نباشد. فروتنی یعنی اجتناب از خواست و انکار کوچک‌ترین امیال خویشتن. این تمرین اطاعت به جای اینکه صرفاً ابزاری برای هدایت باشد، همراه با آن، دایره‌ای جدانشدنی شکل می‌دهد. اطاعت شرط اولیه‌ای است که سبب می‌شود هدایت عملی شود - این موضوع، سنجش‌هایی را که بر متقاضی هنگام ورود از دروازه‌های صومعه تحمیل می‌شود، توضیح می‌دهد. این شکل اساسی کنش هدایتگر است؛ شکل عمومی رابطه‌ی میان هدایتگر و هدایت‌شونده است. نتیجه‌ای است که هدایت به سوی آن رهبری می‌کند؛ نتیجه‌ای که هدایت‌شونده را در وضعیتی قرار می‌دهد که به شکلی نامحدود خواستی متفاوت را به جای خواست خویشتن و در جایگاه خواست خویشتن قرار دهد. نتیجتاً در میان فضیلت‌ها در

بالاترین رتبه قرار داده شده بود. اول بدین خاطر که سازمانِ صومعه و آموزشِ نوآموزان با اطاعت آغاز می‌شود؛ چون پایه‌ی همه‌ی فضیلت‌هایی است که هدایت می‌تواند در هر کسی که هدفِ پیشرفت کردن تا کمال را دارد، پیرورد. کاسیان می‌گویند که راهبان ترجیح می‌دهند تا «صرفاً آن را مقدم بر کارِ یدی و مطالعه و سکوت و سکونِ سلول قرار ندهند، بلکه آن را مقدم بر همه‌ی فضیلت‌های دیگر بگذارند. بنابراین نظر آنان این است که هر چیزِ دیگری باید به خاطر آن به تعویق بیفتد. آنان حاضرند به هر مقدار به زحمت بیفتند، فقط بدین خاطر که به نظر برسد به‌هیچ‌وجه از این فضیلت اغفال نکرده‌اند.»

می‌توان در این مسیرِ پیشرفت به سوی کمال، جایگاهی را که کاسیان به فروتنی به عنوان وضعیتی از اطاعت می‌دهد ادراک کرد؛ وضعیتی از پذیرشِ هر آنچه باید به آن تسلیم شد؛ مصمم بودن در نداشتنِ خواست و انکارِ همه‌ی خواست‌های خویشتن. نقطه‌ی شروع این پیشرفت، احساسی منفی است: «ترس از خداوند»؛ ترس از مجازات‌ها؛ ترس از اینکه با اهانت به او، خشم او برانگیخته شود. نقطه‌ی پایانِ آن «احسان» است - امکان عمل کردن «به خاطر عشق به

خودِ خوبی و شادکامی از فضیلت.» انتقال از ترس به احسان از طریق فروتنی انجام می‌شود، به این دلیل که فروتنی - چون از فرد می‌خواهد که خواسته‌های خود را (از جمله خواستِ مجازات نشدن را) انکار کند - فرد را به سوی پذیرشِ خواستِ دیگران به عنوان اصلی برای همه‌ی اعمال هدایت می‌کند (و در احسان، این خواستِ خدا است که بنیانِ عمل است). مسئله‌ی ریختنِ ترس با احسان، در واقع کاربستِ اطاعت و تمرینِ فضیلتِ فروتنی را به عنوان آماده‌سازی و مرحله‌ای میانی در نظر گرفته است. البته در زهدگرایی جدای از اطاعت، چیزهای دیگری نیز از راهب انتظار می‌رود: روزه‌ها، شب‌زنده‌داری‌ها، نیایش‌ها، کار یدی و همچنین کارهای خیریه. اما اگر قرار است این‌ها به فروتنی‌ای ختم شوند که خواستِ فرد در آن ناپدید شده باشد، زهدگرایی باید تماماً در شکلِ عمومیِ اطاعت انجام شود.

بنابراین، در اینجا می‌توان متوجه تمایزی شد که هدایتِ مسیحی را از نوعی که مثلاً رواقیون به کار می‌بستند، جدا می‌کند. هدفِ هدایتِ رواقی در اساس این بود که شرایطی را فراهم کند که فرد بتواند به شکلی خودمختار خواست‌اش را بر خویشتن به کار ببندد. آن هدایت

شامل این می‌شد که هدایت‌شونده را به نقطه‌ی عطفی برساند که در آنجا او اربابِ خویشتن بشود. این بدین معنا بود که او فرا گرفته که چه چیزی در تعلقِ خواستِ اوست و چه چیزی بیرون از قلمرو آن قرار دارد. هدایتِ رواقی، خواست را به منطق مجهز می‌کرد. این منطق نقشی سه‌گانه داشت. یکی بناکردنِ همین تمایزی که گفته شد<sup>۱</sup>؛ دیگری تعریفِ همسازیِ فرد با نظمِ جهان و سوم پاک کردنِ خطاهای نظری که تولید بی‌نظمی در هوس‌ها یا زیادیِ امیال می‌کردند.

در طرفِ دیگر، هدفِ هدایتِ مسیحی، انکارِ خواست است. پایه‌ی آن، تناقضی از عزم بر نداشتنِ خواست است. تسلیم شدن به مرشد که ابزاری ضروری برای آن است، هیچ‌وقت فرد را به نقطه‌ای نمی‌رساند که خودمختاری روی خویشتن‌اش بنا کند؛ بلکه او را به جایی می‌رساند که هر نوع اربابیت ممنوع است و زاهد دیگر چیزی جز خواستِ خداوند نمی‌خواهد. در ادبیاتِ کاسیان، آرامشِ روح معادلِ آپاتهای<sup>۲</sup> یونانی است و شامل این نمی‌شود که فرد، قانونی بر

---

<sup>۱</sup> اشاره به جمله‌ی قبل دارد: «او فرا گرفته که چه چیزی در تعلقِ خواستِ اوست و چه چیزی بیرون از قلمرو آن قرار دارد.» تمایز میان چیزهایی که درون و بیرون قلمرو خواست هستند. - م.

apatheia<sup>۳</sup>

هوس هایش اعمال کرده باشد و این قانون چنان کامل باشد که هیچ چیز نتواند آن را علیه خواستِ فرد به لرزه درآورد. بلکه شامل وضعیتی می‌شود که در آن، خواست را به شکلی مستقل برای همیشه ترک گفته‌اند؛ فرد قدرت‌اش را فقط به خدا مدیون است و در برابر او حاضر است. زندگیِ مکاشفه‌ای پس از آن آغاز می‌شود.

### ۳- توسل به خداوند

کاسیان برای توجیهِ ضرورتِ هدایت و الزامِ اطاعت، دلیلی ارائه می‌دهد که هیچ نکته‌ی تازه یا غیرمنتظره‌ای ندارد. فرد در طولِ هستیِ رهبانی‌اش در آرزوی کمال، باید از دو خطر دوری کند: اول سستی در قبالِ وظایفِ زندگیِ زاهدانه - زیاده‌روی‌هایی کوچک و به ندرت محسوس که روح را به بزرگ‌ترین ضعف‌ها هدایت می‌کنند. دوم زیاده‌روی در تعصب است که در مسیرهایی متفاوت معمولاً سبب اثراتی مشابه با سستی می‌شود. «افراط‌کاری‌ها به یکدیگر می‌پیوندند. روزه‌داریِ افراطی و غذا خوردنِ افراطی به یک نتیجه منجر می‌شوند. طولانی کردنِ افراطیِ شب‌زنده‌داری همان اثرِ مهلکِ تبلی را دارد که راهب را به خواب‌های بلند می‌کشاند. انکارِ خویشتن به صورت

افراطی ضعف می‌آورد و شرایطی مشابه بی‌مبالاتی و بی‌حسی ایجاد می‌کند.» این همان مضمون قدیمی مخاطراتِ هر دو سوی افراط است، همراه با این اصل که فرد باید در رفتارش از امرِ زیادی کوچک و زیادی بزرگ دوری کند. فلسفه‌ی کلاسیکِ حکمت به کرات به این اصل متوسل می‌شد. کاسیان از عبارتِ **دیسکرشیو**<sup>۱</sup> برای اشاره به توانایی فرد در پیدا کردنِ راهی میان دو افراط استفاده می‌کند. این واژه معادل واژه‌ی یونانیِ **دیاکریسیس**<sup>۲</sup> است (که هم به معنی توانایی در تمایزِ تفاوت‌ها و استعداد در تصمیم‌گیری میان دو سو است و هم به معنای عملِ قضاوتِ سنجیده است). «بصیرتِ اجتناب از افراط‌ها به راهب یاد می‌دهد که همیشه در مسیرِ ملوکانه قدم بگذارد. او را از تغییر مسیر به سوی راست - یعنی استنباط‌های ابلهانه و غیرتِ افراطی و رایِ مرزِ قیودِ منطقی - باز می‌دارد. او را همچنین از تغییر مسیر به سوی چپ، مسیرِ لابلالی‌گری و گناه، نیز باز می‌دارد.»

---

discretio<sup>۱</sup>

diakrisis<sup>۲</sup>

کاسیان همچون دیگر نظریه‌پردازانِ زندگیِ رهبانی در آن عصر، به این پندارِ کلاسیک اهمیتی بنیادین می‌دهد. او بخش دوم از کتاب «همایش‌ها» را به آن اختصاص می‌دهد. این بخش، بعد از بخش اول کتاب است که هدف و منظور از زندگیِ رهبانی را توضیح می‌دهد و قبل از فصولی است که در آن‌ها جنبه‌های متفاوتِ هستیِ رهبانی - مجاهدت‌ها و وظایفِ آن - را توضیح می‌دهد. بنابراین این پندار به عنوان ابزاری اصلی برای پیشرفت به سوی کمال نمایان می‌شود: به آن «فانوسِ بدن» می‌گویند؛ خورشیدی که هیچ‌گاه نباید بر خشم غروب کند؛ اندرزی که همواره، حتی زمانی که شرابِ روح را نیز نوشیده‌ایم، باید به آن تسلیم شویم - «در آن حکمت، هوشمندی و قضاوتِ درست قرار دارد و بدون آن نمی‌توان خانه‌ی زندگیِ درون را ساخت و ارزش‌های معنوی را انباشته کرد». این تحسینِ بصیرت که در دیگر متونِ کتابِ «همایش‌ها» نیز تکرار می‌شود، یک سوگیریِ خاصی دارد. بیشتر ضدِ تعصبِ زیادی است تا اینکه ضدِ تنبلی باشد. مبالغه به عنوان خطرِ اصلی ظهور می‌کند. تمام مثال‌هایی که بیان می‌شوند مربوط به راهبانی هستند که در توانایی‌هایشان تخمینی اغراق‌آمیز و اطمینانی

زیادی به قضاوتِ خویش داشتند و زمانی که تعصب‌شان به آنان زیادی فشار آورد، سقوط کردند. کاسیان برای هشدار درباره‌ی زهدگرایی نامتعادل به سخنانِ قدیس آنتونی اشاره می‌کند: «بسیار کسانی را دیده‌ایم که بسیار در روزه‌ها و شب‌زنده‌داری‌های خود متعصب بوده‌اند و حیاتِ انزواییِ شگفتی را زیسته‌اند. کسانی که محرومیت از همه چیز را چنان تجربه می‌کردند که حتی به خود اجازه نمی‌دادند که غذایی به اندازه‌ی یک روز یا یک سکه‌ی تنها با کم‌ترین ارزش نگاه دارند [...] سپس به شکلی ناگهانی قربانیِ توهم می‌شدند و به نتیجه‌ای می‌رسیدند که پایانی در خورِ کاری که انجام داده بودند، نبود و برعکس، نتیجه‌ای ناپسند از آن تعصبِ بالا و سبکِ زندگیِ زاهدانه به بار می‌آورد.» کاسیان نبرد علیه زهدگراییِ مفرط را سخت‌تر و خطرناک‌تر از نبرد علیه تنبلی می‌داند. نبردی متفاوت: «اغلب دیده‌ام کسانی را که به دام شکم‌پرستی نمی‌افتادند، ولی با روزه‌داریِ غیرمتعادل در برابر همان میلی که بر آن چیره بودند به ضعف افتادند و سقوط کردند.» به خصوص باید از شکست ترسید: «هر نبردی توسط شیطان پیش کشیده می‌شود. باین حال، محدودیتِ بیش از حد می‌تواند مضرتر از هوسی ارضا شده



باشد. وقتی موضوع هوس در میان باشد، فرد می‌تواند به عنوان نتیجه‌ی ندامت‌اش به پرهیزگاری سنجیده‌ای رجوع کند. اما در مورد اول<sup>۱</sup> چنین کاری غیرممکن است.»

اینکه تحسین بصیرت همواره همراه با عناد ضد زهدگرایی هست، دلیل تاریخی مشهوری دارد: انضباط زندگی رهبانی - مقررات صومعه‌نشینی که فرمول‌بندی شده‌اند و همچنین تجویزات و توصیه‌هایی که حول انزوای صحرائی یا خلوت‌نشینی نصفه و نیمه قرار دارند - به طور خاص در مصر سفلی قرار داشتند. همان جایی که کاسیان بیشتر دروس و مثال‌هایش را در واکنش علیه شکل‌های زهدگرایی تایید نشده، آشفته، فردی و رقابتی جمع‌آوری کرده بود. مدیریت زندگی رهبانی با زاهد‌های منزوی یا راهبان آواره، بر سر اعجاز‌های خارق‌العاده و بهره‌برداری از ریاضت شخصی رقابت داشت. در این راستا، هدف مدیریت زندگی رهبانی پیدا کردن راهی میانی بود که برای اکثریت راهبان قابل دسترسی باشد و بتواند در سازمان‌های اشتراکی به کار رود. از بصیرت انتظار می‌رفت که این مسیر میانی بین

---

<sup>۱</sup> منظور حالتی است که فرد زهدگرایی افراطی دارد. - م.

زیادی بزرگ و زیادی کوچک را تعیین کند. همچنین از آن انتظار می‌رفت که به روش خاصی از هر نوع افراطِ پرخطری که ممکن بود در میلِ زاهدانه به رسیدن به کمال نفوذ کند، آگاه شود. انتظار می‌رفت هر آنچه ممکن بود با ضعف، با افراط یا با وابستگی به خود، در میل به تجربه‌ی شدیدترین حالت‌های تمرین آمیخته باشد را بشناسد. همچنین انتظار می‌رفت تا عناصرِ معکوسِ آن را که در کسوتِ بزرگ‌ترین تقدس‌ها بود، نیز تشخیص دهد. در میان این دل‌مشغولی‌ها نسبت به سنجشِ صحیح و مدلِ منظم و مناسبی از زندگیِ رهبانی، دغدغه‌ای نسبت به پرهیز از ضعف و افراط در سخت‌گیری‌ها وجود داشت؛ اما این دل‌مشغولی احتمالاً بیشتر از همه، نسبت به شناختِ ضعفِ پنهان در هر ریاضتِ افراطی بود.

همین وضعیتِ تاریخی، تاملی دیگر بر مضمونِ بصیرت را توضیح می‌دهد. در ادراکِ باستان، تواناییِ تشخیص میان امرِ زیاد بزرگ و زیادی کوچک و تواناییِ اعتدال در رفتارِ فردی به استفاده‌ی هر فرد از منطقِ خویش پیوند خورده بود. اما نزد یک نظریه‌پردازِ زندگیِ رهبانی مثل کاسیان، اصلِ سنجشِ درست نمی‌تواند از خودِ فرد

سرچشمه بگیرد. اینکه راهب باید خودش را دائما با دقت تحت نظر داشته باشد، به امید کشفِ اصلِ تعادلِ صحیح نیست: بلکه جهت این است که او دلایلی کشف کند برای اینکه رفتارهایش را خارج از آگاهیِ خودش بیابد. راهبِ مسیحی هر چقدر هم که در مسیرِ تقدس پیش رفته باشد، باز هم هیچ وقت نمی تواند سنجشی از خودش باشد. کاسیان داستانی درباره‌ی از بر خوانیِ آیاتِ بازگو می کند که گواهی بر این موضوع است: در زمان های متعالی مسیحیت اولیه، تعصب همگان را به این سو می کشانید که تا توان شان اجازه می دهد، آیات را جمع خوانی کنند. اما به زودی فهمیدند که این «ناهماهنگی» و حتی خودِ تنوعِ صرف می تواند در آینده تخم «خطا، حسرت و تفرقه» را رشد دهد. بنابراین پدرانِ ارجمند<sup>۱</sup> دور هم جمع شدند تا عددِ مناسبی برای تعداد جمع خوانی ها تنظیم کنند و در آن وقت بود که برادری ناشناخته به میان آنان نفوذ کرد و دوازده بار آیات را خوانش کرد و ناگهان ناپدید شد. او به آنان حدِ مناسب را نشان داد. او خودِ خداوند بود که آن را تنظیم کرد.

---

<sup>۱</sup> منظور کشیشان یا پدران کلیسایی مسیحی است - م.

داستانی پیش‌پافتاده از بناشدنِ الهی و معجزه‌آسای مقررات، که در این جا معنایی دقیق به خود می‌گیرد. پیرویِ انسان از قوانین، بنیادین است و هیچ‌وقت نباید به خودِ او برای تعریفِ استانداردهای رفتارش اتکا کرد. برای این موضوع دلیلی وجود دارد: از زمانِ سقوطِ آدم از بهشت، روحِ شرِ امپراتوری‌اش را بر انسان بنا کرده است. این‌گونه نیست که دقیقاً روح‌اش را در انسان نفوذ داده یا این دو سرشت را با هم مخلوط کرده و انسان را از آزادی‌اش محروم ساخته باشد. اما روحِ شر، هم نسبتی اولیه و هم شباهتی با روحِ انسان دارد. در نتیجه می‌تواند در بدن دست به کار شود و آن را در رقابت با روح، تصرف کند. می‌تواند از این شباهت استفاده کند، بدن را به مخاطره اندازد، هوس‌هایی به آن بدهد و اقتصادِ آن را به هم بریزد. به این ترتیب روح را تضعیف می‌کند، به آن پیشنهادهای، تصاویر و افکاری می‌فرستد که پیدا کردنِ سرچشمه‌ی آن‌ها دشوار است. روحِ فریب‌خورده ممکن است آنان را دریافت کند، بدون آنکه تشخیص دهد آن‌ها از سوی آن دیگری که همراه با او در بدن می‌زید، القا می‌شوند. بنابراین، آن دیگری در موقعیتی است که می‌تواند به افکاری که از سوی‌اش

می‌آیند، جامه‌ی مبدل بپوشاند تا به عنوان الهاماتی الهی نگریسته شوند. می‌تواند شری را که واقعا با خود حمل می‌کنند، زیر ردای نیکی پنهان کند. بنابراین، شیطان عاملِ توهمِ درونِ اندیشه است. درحالی‌که حکیم باستان می‌توانست علیه فشارهای غیرارادیِ هوس‌هایش به منطقِ خودش مراجعه کند؛ راهبِ مسیحی نمی‌تواند انتظار داشته باشد که در میان ایده‌های درون‌اش چاره‌ای قابل‌اعتماد بیابد که حقیقی‌ترین یا مقدس‌ترین باشد. او در خودِ عملکردِ اندیشه‌اش، همواره خطرِ فریب خوردن را دارا است. در اینجا بصیرت که می‌بایست به او اجازه دهد که راهِ درست را میان دو خطر<sup>۱</sup> پیدا کند، نباید شامل به کار بستنِ یک منطق برای کنترلِ هوس‌هایی باشد که بدن را به مخاطره می‌اندازند؛ بلکه باید با زحمت روی خودِ این بصیرت اندیشه شود و تلاش شود که آن را از توهمات و فریب‌هایی که منجر به کژروی‌اش می‌شوند، فراری دهند.

باید گفت دیسگرشیو که برای ماندن در مسیرِ درستِ رفتار ناگزیر است را نمی‌توان از خودِ فرد درخواست کرد. او نیاز به چاره‌ای

---

<sup>۱</sup> منظور خطر افراط و خطر تفریط در زهدگرایی است که از آن پیش‌تر سخن رفت. - م.

خارجی علیه دام‌هایی دارد که به اندیشه‌ی او پی‌درپی آمدوشد دارند و سرچشمه و هدف ایده‌هایی که به او خطور می‌کنند را می‌پوشانند. این چاره، در درجه‌ی نخست مشیت الهی است. انسان بدون مداخله‌ی خداوند قادر به بصیرت نیست: بصیرت «فضیلتی کوچک نیست و نمی‌توان آن را با تلاش انسانی هر کجا به چنگ آورد. آن را تنها به عنوان هدیه‌ای از سوی خداوند می‌توان دریافت کرد [...] پس دانستیم که هدیه‌ی بصیرت نه زمینی است و نه ارزشی اندک دارد؛ بلکه بخششی بسیار بزرگ از مشیت الهی است. اگر یک راهب بیشترین تلاش‌اش را برای دستیابی آن به خرج ندهد [...] مطمئناً همچون فردی در شبی تاریک سرگردان خواهد شد و نه تنها پا بر چاله‌های خطرناک و سراسیمه‌ی‌های شدید خواهد گذاشت، بلکه حتی در مکان‌های مسطح و سراسر نیز زمین خواهد خورد.» اما اگر بصیرت یک مشیت است، پس باید یک فضیلت هم باشد؛ فضیلتی که فرد می‌آموزد. کاسیان این کارآموزی ضروری را با دو تمرین، یا بهتر است گفت با اتصال دو تمرین تعریف می‌کند. فرد ابتدا باید سنجشی دائمی از خودش را تمرین کند - باید با دقت همه‌ی حرکاتی را که در اندیشه گشایش

می‌یابند، زیر نظر داشته باشد: این «چشمِ درون»، همانی که با استفاده از آن در آنچه درونِ مان اتفاق می‌افتد کاوش می‌کنیم، نباید بسته شود. تمرین دوم که هم‌زمان با اولی است، این است که فرد باید روح خود را نسبت به دیگری - نسبت به هدایتگر؛ نسبت به پیش‌کسوتِ گمارده‌شده برای خودش - بگشاید و مطمئن شود که چیزی از او پنهان نمی‌ماند. «نقابِ نادرستِ حیا نباید وجود داشته باشد. همه چیز را باید به روشنی به پیش‌کسوتان گفت. درمانِ جراحی و سرمشق برای یک زندگیِ تماما با ایمان، باید از سوی آنان باشد.»

این «بصیرت» - بصیرتی که هنرِ تمایزگذاری و سنجش است و برای پیشرفت به سوی تقدس ناگزیر است را نه فقط به خاطر هوس‌هایمان، بلکه همچنین به خاطر قدرتِ توهمی که اندیشه‌ی ما را دائما تهدید می‌کند، کم داریم - فقط با مشیتِ الهی به ما بخشیده می‌شود. اما آنچه آن را به ما آموزش می‌دهد، ترکیبِ مراقبت و گشایشِ روح است - تمرینِ سنجشی که به شکلی جدایی‌ناپذیر با اعتراف ترکیب شده است. کوتاه آنکه چیزی که دائمی بودنِ رابطه‌ی هدایت را توجیه می‌کند، ضرورتِ ماندن در مسیر میان دو افراطی است که

همیشه می‌توانند ما را به خود جذب کنند و فریب دهند. این پیشرفت مناسب را فقط با استفاده از بصیرتی که عملیات آن به طور طبیعی در انسان وجود ندارد، می‌توان تضمین کرد. انسان باید آن را از خداوند دریافت کند؛ همچنین باید آن را از طریق تمرین دائمی نگاه خیره‌اش به درون و تمرین دائمی گفتن حقیقت در رابطه با خودش بدست آورد. در شکل کلی اطاعت و انکار خواست فردی، ابزار اصلی هدایت، تمرین دائمی «سنجش-اعتراف» است که به آن در مسیحیت شرقی **اگزاورئوسیس**<sup>۱</sup> می‌گویند: «هر کدام از زیردستان باید از یک طرف از پنهان کردن هر کدام از هوس‌های روح‌اش در درون خود دوری کند. او از طرف دیگر باید مراقب باشد که چیزی خارج از کنترل نگوید و باید رازهای روح‌اش را نزد آن برادرانی که منصوب شده‌اند تا به بیماران‌شان با همدردی و ادراک رسیدگی کنند، آشکار سازد.»

#### ۴- سنجش-اعتراف

این تکنیک با تکنیک مرور اعمال گذشته که مثلاً در کتاب «درباره‌ی خشم» از سنکا یافت می‌شود، شدیداً تفاوت دارد - گرچه

---

<sup>1</sup>exagoreusis



صفات متعددی به اشتراک دارند. این گونه نبود که موضوع تاملِ پیش از خواب درباره‌ی روزی که گذشته است، نزد معنویتِ مسیحی بیگانه باشد. می‌توان آن را در توصیه‌های قدیس جان کریسوستوم با عباراتی تقریباً مشابه با فیلسوفانِ باستانی دید: «صبحگاهِ زمانِ مرورِ هزینه‌های مالی است. شامگاه - بعد از وعده‌ی غذایی، زمانی که در رختخواب هستیم و هیچ‌کس حواسِ ما را پرت نمی‌کند یا مزاحمِ ما نمی‌شود - نیاز هست تا رفتارمان را بررسی کنیم.» اما این موضوع باید ذکر شود که کاسیان هرگز بازرسیِ شبانگه‌ای را در میان الزاماتِ زندگیِ رهبانی بیان نکرده است. به نظر می‌رسد که این کاربرد در مقایسه با **اگزاگورئوسیس**، جزئی بوده است.

چشمگیرترین جنبه‌ی **اگزاگورئوسیس** این است که نه روی **اعمال** گذشته که روی **افکاری** که رخ داده‌اند، تمرکز می‌کند - این ممکن است خاطره‌ی کاری باشند که انجام شده است یا عملی که قرار است انجام شود. خودِ فکر<sup>۱</sup>، موضوعِ سنجش است. اینکه کاربردِ سنجش در زندگیِ رهبانی به این شکل حولِ فرایندِ فکر به جای **اعمال**

---

cogitatio<sup>۱</sup>

انجام شده تمرکز یافته است، به هیچ وجه چیزی تعجب آور نیست. اول از همه، نظام سخت گیرانه‌ی اطاعت بیان می‌دارد که هیچ کاری بدون اینکه دستور باشد یا دستکم اجازه‌ی آن توسط فرد هدایتگر داده شده باشد، نباید انجام شود. به این ترتیب، موضوع ملاحظه، بررسی و کنترل ایده‌ی عمل پیش از انجام شدنش مطرح است. دلیل بنیادین تر آن این است که هدف هستی رهبانی یک زندگی مکاشفه‌ای است که در آن، خداوند به خاطر خلوص قلب فرد در دسترس خواهد بود. چون فرد از طریق نیایش، مکاشفه، تامل در سکوت و جهت‌دهی ذهن به سوی خدا به آن می‌رسد، فکر مسئله‌ی اصلی است. گویی فکر، ماده‌ی اصلی زحمت راهب روی خودش را شکل می‌دهد. اگر درست است که زجر دادن بدن با رژیم سخت گیرانه‌ی غذا، خواب و کار یدی نقشی بزرگ بازی می‌کند؛ مسئله‌ی فکر به این شکلی که هست، روشی است برای تضمین این که جریان افکار<sup>۱</sup> نیز تا جای ممکن منظم و خالص باشد. همان‌طور که اواگریوس<sup>۲</sup> گفته است: «شیاطین ترجیح می‌دهند که با

---

cogitationes<sup>۱</sup>

<sup>۲</sup> اواگریوس پونتیکوس - راهب مسیحی سده‌ی چهارم میلادی - م.

استفاده از چیزها با مردمان مبارزه کنند؛ اما به راهبان در بیشترِ مواقع از طریق افکار حمله می‌کنند.» عبارتِ لوگِسموی<sup>۱</sup> که توسط آموزگارانِ معنویِ یونانی استفاده می‌شد، در نوشته‌های کاسیان به شکل افکار ترجمه می‌شود و در اینجا ارزش‌های منفیِ مشابهی را که در اوآگریوس یافت می‌شد، حفظ کرده است. عبارتِ فکر نزد کاسیان صرفاً «اندیشه‌ای» در میان دیگر اندیشه‌ها نیست - این همان چیزی است که در درونِ روحی که در تقلای مکاشفه است، خطر تولید می‌کند و در هر لحظه مشکلی ایجاد می‌کند. وقتی فکر به این شکل ادراک می‌شود، کمتر عملِ اندیشیدنِ روح است و بیشتر تلاطمی است و در روحی که می‌خواهد به خدا دست یابد. یک خطرِ داخلی است و باید با عدمِ اعتمادی دائمی که آن را به دیده‌ی شک می‌نگرد، با آن مقابله کرد.

#### ۱- نبردِ درون

مشکلی که فکر ایجاد می‌کند، دو جنبه دارد. جنبه‌ی نخست، مشکلِ بس‌گانگی، پویایی و بی‌نظمی است، درحالی‌که روح نیاز دارد

---

logismo<sup>۱</sup>

تا دارای نظم، ثبات و یگانگی بدون تحرک باشد. برای مکاشفه‌ی صاف و صادق به سوی آن هستی یکتا، نیاز است که اندیشه‌ی فرد فقط روی آن هدف متمرکز باشد و از آن سرگردان نشود. این کاری شدیداً دشوار است. «اگر حتی کسی پیشرو همه‌ی انسان‌های درستکار و مقدس باشد، آیا می‌توانیم فکر کنیم که در حالی که در بند این زندگی است، بتواند این نیکی ارشد را به دست آورد؟ یعنی هیچ‌گاه از مکاشفه‌ی الهی دست نکشد یا حتی برای زمانی کوتاه هم که شده با افکار زمینی منحرف نشود؟»<sup>۱</sup> مشکل این است که ذهن همیشه متلاطم است؛ هیچ‌گاه به دلخواه خودش بر موضوعی منفرد تکیه نمی‌کند. «در حال تغییر همیشگی و زیاد است.» نانسو ژرمانوس پرسیده بود که چرا در تلاش برای رسیدن به مکاشفه، «اندیشه‌های بیهوده چنان آن را زیرکانه و پنهان از ما می‌ریابند که صرف دور کردن آنان، به شکلی ترسناک دشوار است، چه برسد به اینکه آنان را به چنگ بگیریم و درک کنیم.» موسی در پاسخ به آن، خود پرسش را تکرار می‌کند: «اعتراف می‌کنم که غیرممکن است افکار به ذهن وارد نشوند.» در

---

<sup>۱</sup> از کتاب «همایش‌ها» - کاسیان

ابتدای خطابه‌ای که سرنوس به موضوع پویایی افکار اختصاص می‌دهد، مضمون حرکت دائمی ذهن مرتباً تکرار می‌شود: ذهن همیشه و در شکل‌های متنوعی «پویا» است.

اما خطر دیگری وجود دارد که با این خطر بی‌ثباتی و تبعات آن ترکیب می‌شود: افکاری هستند که با بهره بردن از این بی‌نظمی و سرعت جریان، به شکلی رخ می‌دهند که فرد زمانی برای ثبت آنان ندارد و آنان را بدون بی‌اعتمادی دریافت می‌کند. این افکار تحت ظاهری معصوم هستند، اما می‌توانند بدون آنکه فرد متوجه شود، خطرناک باشند. آنان ممکن است پیشنهادات خطرناکی را به روح انتقال دهند و حتی ناپاکی‌هایی را وارد سازند. افکار در ذهن همچون پرهایی در میان باد پرپر می‌زنند، اما برخی از آنان آلوده‌اند و همچون پری مرطوب شده سنگین‌تر از دیگران‌اند و میل دارند بر روح سنگینی کنند.

در اینجا می‌توان فهمید که کاسیان چه نقشی به تمرین سنجش اعطا می‌کند. او آن را با سه تشبیه توضیح می‌دهد یا بهتر است گفت آن را از طریق پدرانی که خطابه‌هایشان را گزارش می‌دهد، توضیح

می‌دهد. تشبیه آسیاب: همان‌طور که آب، آسیاب را مستقل از آسیابان می‌چرخاند، روح نیز با «یورشِ سراسیمه‌ی افکارِ سرگردان» حرکت می‌کند. ذهن نمی‌تواند این جریانی که به آن هجوم می‌آورد را متوقف کند؛ اما همان‌طور که آسیابان می‌تواند دانه‌های خوب یا بدی از گندم، جو و چاودار را آسیاب کند، روح نیز باید افکار مفید را از افکاری که «سزاوار سرزنش» هستند، جدا سازد. یک تشبیه خوبِ دیگر سنتوریون<sup>۱</sup> از کتاب مقدس است: افسر بر تحرکاتِ سربازان سرکشی می‌کند، به برخی می‌گوید بروند و به برخی می‌گوید بیایند. سنجش نیز باید به همین روش بر تحرکاتِ افکار نظارت کند؛ آن‌هایی را که نمی‌خواهیم، مرخص کند و آنانی را که می‌توانند با دشمن مبارزه کنند نگه دارد و به شکلی مناسب نظم دهد. تشبیه آخر صراف است که سکه‌ها را پیش از آنکه بپذیرد، بررسی می‌کند و روشی دیگر برای نشان دادنِ کارکردِ سنجش است. موضوع واضح است: سنجش شامل نظارتی دائمی بر جریانِ دائمی و غیرقابل کنترلِ افکاری است که در رقابت با یکدیگر خود را به روح عرضه می‌کنند. همچنین سازوکارِ

---

<sup>۱</sup> از واژه‌ی سنتور به معنای صد. فرماندهی صد نظامی در ارتش روم باستان - م.

انتخاب در میان است که جدا کردنِ افکارِ پذیرفته شده از افکارِ طرد شده را ممکن می‌سازد.

تشبیه صراف از سوی کاسیان به درکِ وظیفه‌ی خاصِ سنجش کمک می‌کند. وقتی به بانک‌دار سکه می‌دهند، وظیفه‌ی او این است که آن را «ارزیابی» کند: او تمثالِ مُهرشده و فلز را بررسی می‌کند. موارد متعددی ممکن است پیش بیاید. ممکن است سکه‌ها درخششی داشته باشند، گویی از طلا ساخته شده‌اند (این مثلاً شبیه به پندهای فلسفی است)، اما این یک توهم است - فلز آن چیزی نیست که فکر می‌کنیم. از طرف دیگر، برخی اوقات ممکن است فلز خالص باشد - مثل پندی که از درونِ متون مقدس بیرون کشیده شده باشد - اما فریبکارِ درون ما تفسیری نادرست بر آن منطبق کرده باشد، انگار که فردی غاصبِ ضراب‌خانه‌ای داشته باشند و آن فلز را بدون مشروعیت یا ارزش، ضرب و مُهر کرده باشد. همچنین ممکن است که سکه، فلزِ درست و مُهری که باید داشته باشد، اما در کارگاهِ بدی ساخته شده باشد. این مثل این است که شیطان کاری به ما پیشنهاد دهد که خودش نیک است اما به هدفِ مخربی استفاده شده است: او ممکن است پیشنهادِ روزه

بدهد، اما نه برای رساندنِ روح به کمال، بلکه برای تضعیفِ بدن. مورد آخر اینکه سکه ممکن است از نظرِ فلز، مَهر و سرچشمه‌ی ساخت مشروع باشد، اما در اثر گذشتِ زمان فرسوده شده یا با زنگ‌زدگی بی‌کیفیت شده باشد: برخی افکارِ بد قادر بوده‌اند تا با ایده‌ای باارزش مخلوط شوند و ارزشِ آن را به این شکل تغییر دهند (غرور می‌تواند با میل به انجامِ کارِ خیریه مخلوط شود).

پس در واقع جستجویی برای حقیقت وجود دارد که به سوی سنجش هدایت شده است و درباره‌ی افکاری است که با جریانی پیوسته راهِ خود را به روح بازمی‌کنند. اما مسئله این نیست که بدانیم آیا ایده‌ی یک فرد درست است یا غلط؟ آیا قضاوتِ یک فرد صحیح است یا خیر - این مسئله‌ی سنجشِ رواقی بود. به طور خلاصه، موضوع دانستن این نیست که فرد اشتباه کرده است یا نه. مسئله این است که ایده‌هایی را که واقعا آنچه به نظر می‌رسد هستند، از ایده‌های توهمی جدا کنند. مشکلِ دانستن این موضوع است که آیا فرد فریب‌خورده است یا خیر. سنجش شامل این نیست که تعیین کند آیا روزه گرفتن خوب است یا بد. راهب می‌داند که خوب است. اما راهب



نمی‌داند که آیا ظهورِ این ایده به خاطر فریبکاری است که پشتِ این اصلِ سودمند پنهان شده و در خفا او را آماده‌ی سقوط می‌کند یا خیر.

بنابراین، سنجش این اثر را دارد که **دیسگرشیو** تولید می‌کند؛ نوعی تفاوت‌گذاری که فرد را قادر می‌سازد تا مسیری مستقیم را دنبال کند. اما نظراتِ درست را از نظراتِ غلط جدا نمی‌کند؛ بلکه به دنبال سرچشمه‌ی ایده، **مُهرِ آن**، است که ممکن است ارزشِ آن را تغییر دهد. فرد با بازجوییِ خودش در همان سطوح عمیقِ پنهانی که افکار منتشر شده‌اند، «کیفیتِ افکار»<sup>۱</sup> را می‌سنجد. به دنبالِ نیرنگ‌هایی است که ممکن است ابزارها یا توهماتِ آن باشند؛ نیرنگ‌هایی که فرد را نه فقط درباره‌ی چیزهایی که به ایده مربوط‌اند فریب می‌دهند - چیزهایی که مردم بعدتر به آن واقعیتِ عینی می‌گویند - بلکه فرد را درباره‌ی خودشان نیز می‌فریبند: درباره‌ی سرشت‌شان، جنس‌شان و مولف‌شان. راهبِ مطیع و هدایت‌شده با سنجشِ دقیقانه‌ی افکارش و با تصمیماتِ دائمی مبنی بر خوشامدگویی به برخی از این افکار و طردِ برخی دیگر، محتوای این افکار را در نظر نمی‌گیرد، بلکه کنشِ آن‌ها درون فرد

---

Qualitas cogitationum<sup>۱</sup>

اندیشگر مدنظر است: این چیزی است که کاسیان به آن راز آگاهی<sup>۱</sup> می‌گویند. مسئله‌ی سوژه‌ی اندیشگر و رابطه‌ی سوژه با افکارِ خودش در میان است (چه کسی است که در افکارِ من می‌اندیشد؟ آیا کسی مرا به طریقی فریب نمی‌دهد؟). دیگر پرسشِ ابژه‌ی اندیشه یا رابطه‌ی اندیشه با ابژه‌ی خودش در میان نیست. وقتی نوعِ رواقیِ سنجش را در نظر می‌گیریم - در سنجشِ رواقی، بررسیِ درست بودنِ نظرات به عنوان راهی برای تضمینِ سلطه‌ی منطق بر تحرکاتِ هوس‌ها ضروری بود - می‌توانیم ببینیم که چه فاصله‌ای با این پرسش‌ها دارد؛ پرسشِ تحرکاتِ فکر، پرسشِ سرچشمه‌ی فکر در سوژه و پرسشِ ظهورِ فکری که ممکن است سببِ توهمِ فرد درباره‌ی خودش بشود.

## ۲- ضرورتِ اعتراف

اگر این دسته‌بندی و بررسیِ افکار، فقط شکلِ یک سنجشِ داخلی را به خود بگیرد، یک تناقض پیش خواهد آمد: چگونه فردی که خودش را می‌سنجد، می‌تواند از سرچشمه‌ی افکارش مطمئن باشد؟

---

<sup>۱</sup> Arcana conscientiae

از کجا می‌تواند مطمئن باشد که در ارزشی که به آن‌ها نسبت می‌دهد، اشتباه نکرده است؟ که خطرِ فریب خوردن - و همچنین خطرِ فریب خوردن درباره‌ی خودش - دفع شده است؟ چه چیزی می‌تواند سبب شود که فکری که در طول سنجش شکل می‌گیرد، مطمئن‌تر از فکری باشد که سنجش می‌شود؟ اینجا است که ضرورتِ اعتراف بنا می‌شود. این اعتراف را نباید به این شکل تصور کرد که نتیجه‌ی سنجشی است که ابتدا به شکلی شدیداً سخت‌گیرانه اجرا می‌شده و سپس به شکلِ افشای محرمانه ارائه شده است. اعترافی که در این برهه وجود دارد، باید تا جای ممکن به سنجش نزدیک باشد - این اعتراف جنبه‌ی خارجیِ سنجش و صورتِ کلامیِ آن است که رو به سوی دیگری است. نظارت بر خود و کلامی‌سازیِ آن باید با هم یکی باشند. ایده‌آلی که نوآموز باید اشتیاقِ آن را داشته باشند؛ دیدن و گفتن در یک عمل است: «آنان آموخته‌اند که اندیشه‌های بی‌قراری را که در قلبِ خود دارند، به خاطر شرمی نادرست پنهان نکنند؛ بلکه آنان را در همان وقتی که ظهور می‌کنند، در برابر پیش‌کسوت نمایان سازند.»

اما اعتراف چگونه می‌تواند توهمات، نیرنگ‌ها و فریبکاری‌ها را پاک کند؟ چگونه کلامی‌سازی می‌تواند نقشِ ارزیابی را بازی کند؟ بدون شک این به خاطر آن پیش‌کسوتی است که فرد رازها را محرمانه به او می‌گوید - او از تجربه، از بصیرتی که به‌دست آورده و از مشیتی که دریافت کرده است، برای این موضوع استفاده می‌کند. او می‌تواند ببیند که چه چیزی را خودِ سوژه به یاد ندارد و به او پیشنهادات و درمان‌هایی را ارائه می‌دهد. دشمن می‌تواند افراد بی‌تجربه و جاهل را فریب دهد؛ اما در برابر بصیرتِ فردِ پیش‌کسوت شکست خواهد خورد. کاسیان به نقشِ این مشورتی که از سوی فردِ هدایتگر ارائه می‌شود، اهمیتی اساسی می‌دهد و حتی نتایج منفی‌ای که می‌تواند از هدایتی غیرتخصصی منتج شود را نیز نشان می‌دهد. او همچنین به عملِ ساده‌ی برونی‌سازیِ کلامی، اثرِ حذف و پاک‌سازی نسبت می‌دهد. شکل دادنِ کلمات، تلفظ کردنِ آن‌ها و خطاب کردنِ آن‌ها به فردی دیگر - و تا حدی می‌توان گفت به هر کسی - این قدرت را دارد که توهمات را پراکنده کند و نیرنگ‌های آن فریبکارِ درون را خنثی سازد.

کاسیان دلایل متعددی برای قدرتِ اعتراف به عنوان عملگرِ شناخت ارائه می‌دهد.

اولین دلیل شرم است. اگر برای فردی دشوار است که فکری را افشا کند؛ اگر تلاش می‌کند تا آن را پنهان نگاه دارد، این نشانه‌ای است بر اینکه بد است. «شیطان با اینکه زیرک است، نمی‌تواند فرد تازه‌کار را تباه و ویران سازد، مگر آنکه او را از طریقِ غرور یا شرم بفریبد که افکارش را پنهان کند. چون پیش‌کسوتان این موضوع را به عنوان یک اصل تعیین کرده‌اند که اگر ما شرم داریم فکری را نزد پیش‌کسوت افشا کنیم، این دلیلی جهان‌شمول و واضح بر این است که آن فکر از سوی شیطان آمده است.» هر چقدر که یک فکر بیشتر مقاومت می‌کند؛ هر چقدر که میل دارد از کلماتی که می‌خواهند آن را مجسم کنند بگریزد؛ فرد باید نتیجتاً تلاش کند تا آن را شدیدتر دنبال کند و دقیق‌تر افشا سازد. شرم باید هنگام ارتکابِ عمل همچون ترمزی عمل کند؛ اما هنگامی که موضوع نمایش کلامی چیزهای پنهان در مخفیگاه قلب مطرح است، باید با آن مقابله کرد. چنین شرمی نشانه‌ای آشکار از شر است. اینکه ایده‌ای از سوی روح شر می‌آید و همیشه می‌خواهد در

آگاهی پنهان بماند، دلیلی کیهان‌شناختی دارد. شیطان که فرشته‌ی نور بود، به تاریکی محکوم گشته است. نورِ روز برای او ممنوع است و او نمی‌تواند چین و شکن‌های قلب را که در آنان پنهان شده است، ترک کند. عملِ اعتراف که او را در معرضِ نور قرار می‌دهد، وی را از قلمرو پادشاهی‌اش بیرون می‌کشد و ناتوان می‌کند. او فقط بر تاریکیِ شب حکمرانی می‌کند. «چون یک اندیشه‌ی نادرست در زمانی که کشف شد، تضعیف می‌شود: حتی پیش از آنکه کلامِ بصیرت ارائه شود، مارِ پلید با قدرتِ اعتراف، به اصطلاح از غارِ زیرزمینیِ تاریک‌اش بیرون کشیده می‌شود و به یک معنا دیده می‌شود و با خفت دور می‌گردد.» ایده‌ی بد به صرف اینکه بیان شده است و به صورتِ کلامی گفته شده است، نیروی اغواگر و قدرتِ فریب‌دهندگیِ خودش را از دست می‌دهد و به این روش، فضای درونیِ پنهانِ آگاهی را ترک می‌کند.

کاسیان از این هم فراتر می‌رود. برخی اوقات کلامی‌سازی یک تخلیه‌ی مادی است. در فاش‌سازیِ عملِ اعتراف، خودِ شیطان از بدن بیرون انداخته می‌شود. کاسیان این درس را از خاطره‌ای که از راهبِ اعظمِ سراپیون به یاد دارد، بیرون می‌کشد. زمانی که کودک بود، روح

شکم‌پرستی او را اشغال کرده بود و هر بعدازظهر یک بیسکویت می‌دزدید؛ اما «شرم داشت که این دزدی پنهان را» نزد پیرمرد مقدسی که مسئول هدایت او بود، «افشا کند.» نهایتاً یک روز که نصیحت راهب اعظم تئوناس در او اثر کرده بود، نتوانست از اشک ریختن بازایستد: «او از جیب ردایش که در دزدی‌هایش شریک بود و آنان را دریافت می‌کرد، بیسکویتی را که از روی عادت بدش برای زیرکانه خوردن کنار گذاشته بود، بیرون آورد. آن را وسط گذاشت و بر زمین افتاد و طلب بخشش کرد. اعتراف کرد که چگونه عادت داشت تا هر روز در خفا آنان را بخورد و با اشک‌های فراوان التماس کرد تا از خداوند برای آزاد شدن‌اش از این بردگی ترسناک استدعا کنند.» بی‌درنگ پس از آن، «یک چراغ روشن که جلوی جیب ردایش قرار داشت، اتاق را چنان از بوی گوگرد پر کرد که اجازه نداد کسی در آنجا بماند.» بر اساس نظر کاسیان، کلماتی که راهب اعظم تئوناس در این صحنه بیان می‌کند، مهم هستند. تئوناس بیش از هر چیز تاکید دارد که رستگاری مستقیماً به خاطر کلمات گفته‌شده توسط فرد هدایتگر نیست؛ بلکه به دلیل کلماتی است که گناهکار هنگام اعتراف می‌گوید: «بدون آنکه من

کلمه‌ای بگویم، اعترافات تو را از این بردگی آزاد کرد.» اثر این اعتراف این است که چیزی را که در تاریکیِ اسرار پنهان شده بود، روشن می‌سازد: در اینجا مداخله‌ی نور در میان است. هم‌زمان و به همان دلیل، واژگونیِ قدرت نیز رخ می‌دهد. «تو امروز بر خصم فاتحات غلبه کردی. او را با اعترافات به روشی زمین زدی که جبرانِ راهی بود که او تو را با سکوتِ پیشین‌ات سرنگون ساخته بود. [...] بنابراین آن روحِ شر پس از آنکه افشا شد، دیگر قادر نخواهد بود که تو را برنجاند.» این واژگونیِ قدرت در یک تخلیه‌ی مادی نمایش داده می‌شود. در برداشتی صریح می‌توان گفت اعتراف با کشاندنِ روحِ شر به سوی نور، سبب می‌شود که این روح، مکان را تخلیه کند: «خداوند [...] از تو می‌خواست که به چشمِ خودت ببینی که چگونه کسی که مولفِ این هوس بود، با اعترافِ جان‌بخشِ تو از قلبات بیرون انداخته شد. خداوند می‌خواست که تو بدانی که دشمنی که افشا شده است، همان‌طور که اخراج‌اش نمایان شد، قطعاً دیگر خانه‌ای در تو نخواهد یافت.»



پس در خودِ شکلِ اعتراف، در خودِ این حقیقت که رازی به صورت کلمات فرمول‌بندی می‌شود و این کلمات خطاب به فردی دیگر بیان می‌شوند، قدرتی خاص وجود دارد: کاسیان به آن فضیلتِ اعتراف می‌گویند - او از کلمه‌ای استفاده می‌کند که به کرات در متونی درباره‌ی توبه و هدایتِ روح استفاده می‌شود. اعترافِ یک نیروی کنشیِ مخصوص به خود دارد: اعتراف می‌گوید؛ نشان می‌دهد؛ اخراج می‌کند؛ آزاد می‌سازد.

این موضوع توضیح می‌دهد که چرا بصیرت - کاربستی که فرد از طریق آن سردرگمی‌ها را پاک می‌کند؛ اختلاط‌ها را دسته‌بندی می‌کند؛ کاربستی که برای سوژه این موضوع را متمایز می‌کند که چه چیزی از سوی خودش آمده و چه چیزی از سوی آن دیگری القا شده است - نمی‌تواند به تنهایی از طریقِ سنجشِ خود توسط خودش انجام شود و هم‌زمان نیاز به اعترافی پی‌درپی دارد. سنجش باید بدون تاخیر («به محض ظهور افکار») به صورتِ گفتمانی خطاب به فردی دیگر آغاز شود. آیا این دیگری که در موقعیتی بیرونی قرار دارد، می‌تواند قاضیِ بهتری باشد؟ بدون شک. اما مهم‌تر از آن، خودِ عملِ سخن گفتن

خطاب به او با عبور از سدِ شرم است که بازیِ نور و سایه و تخلیه‌ی مادی را به سرعت وارد عمل می‌کند. دیسکرشیو که امری ناگزیر است - و فرد را قادر می‌سازد تا مسیر نور را بین دو خطرِ زیادی بزرگ و زیادی کوچک تا کمال پیش بگیرد؛ همان دیسکرشیو که موهبتِ طبیعیِ انسان نیست و قدرتِ اغواگرِ دشمن در پی شکارِ آن و شکارِ خودِ فرد است - تنها با مشیتِ الهی و با استفاده از فرایند «سنجش-اعتراف» قابل کاربرد است: بازی‌ای که در آن، تمرکزِ فرد روی خودش باید همواره با «گفتنِ حقیقت» در رابطه با خودش ترکیب شود. تنها پس از این تمایزگذاریِ متمرکز روی سرچشمه، کیفیت و بافتِ افکار است که روحِ دیگر چیزی جز افکارِ خالص را نمی‌پذیرد؛ افکاری که فقط به خدا ختم می‌شوند چون از سوی او آمده‌اند. خلوصِ دل این چنین است؛ شرطِ پیش‌نیازِ همان مکاشفه‌ای که هدفِ زندگیِ رهبانی است. کاسیان در ابتدای کتاب پنجم «موسسات»، به متنی از کتابِ اشعیا استناد می‌کند که در آن خداوند به کوروش، دستِ خدا، می‌گوید که او «ملت‌هایی را مطیع خود خواهد ساخت»، «دروازه‌های برنجی را خواهد شکست»، «میله‌های آهنینِ زندان‌ها را خواهد برید» و به او

«گنج‌هایی پنهان و ثروت‌هایی مدفون» خواهد داد. کاسیان که در اینجا انعطافی عجیب به تفسیر خود می‌دهد، این دروازه‌های خُردشده و این میله‌های زندان شکسته‌شده را کاری می‌داند که فرد باید روی «سیاهیِ پلیدِ فسادها» انجام دهد تا «آنان را به زیر نور بکشاند». در نتیجه‌ی این تحقیقات و توضیحات، «اسرار تاریکی» آشکار خواهند شد، هر آنچه ما را از علم حقیقی جدا می‌کند، سرنگون خواهد گشت و «ما لایق این خواهیم شد که قلبی پاک و مکانی با جان‌بخشی کامل دریافت داریم.»

بنابراین، **اگزاگورئوسیس** که در دیرنشینی توسعه پیدا کرد - کاربستی از سنجش پیوسته‌ی خویشتن که با اعترافی ناتمام به دیگری پیوند یافته بود - با وجود برخی صفات مشترک، از مشورت‌هایی که در کاربست باستانی یافته می‌شود یا از اعتمادی که مریدان فیلسوفان ضرورتاً به مرشد حقیقت و حکمت داشتند، بسیار دور است. اول‌ازهمه، «سنجش-اعتراف» در سرشت دائمی خودش به وظیفه‌ی اطاعت ارتباط دارد که آن هم دائمی است. اگر هر آنچه در روح اتفاق می‌افتد، تا کوچک‌ترین تحرکات‌اش باید بر دیگری آشکار شود، برای این است که اطاعتی کامل تضمین گردد. نه اعمال به ظاهر ناچیز و نه

زودگذرترین افکار، هیچ‌کدام نباید از قدرتِ دیگری بگریزد. در مقابل، هدف از اطاعتِ بی‌چون‌وچرا در همه چیز این است که از نزدیک شدنِ دوباره‌ی وجودِ درونی به خودش جلوگیری کند؛ چرا که در آن صورت با آسودن در خودمختاری‌اش اجازه می‌دهد که توسط قدرت‌های فریبکاری اغوا شود که درون‌اش می‌زیند. شکلِ عمومیِ اطاعت و الزامِ دائمیِ «سنجش-اعتراف» ضرورتاً دست در دستِ هم پیش می‌روند.

علاوه بر این‌ها، این «سنجش-اعتراف» بر دسته‌ی خاصی از عناصر (مثل اعمال یا تخلیفات) تمرکز ندارد. این امر، کاری نامعین در برابرِ خود دارد: اینکه هر چه عمیق‌تر در اسرارِ روح فرو رود؛ اینکه همیشه تا جای ممکن حتی لطیف‌ترین افکار را مصادره کند؛ اینکه تا جای ممکن به سوی ریشه عمیق شود. در این کار، هیچ‌چیز کم‌اهمیت نیست - هیچ حدِ ازپیش‌تعیین‌شده‌ای وجود ندارد. کاربستِ «سنجش-اعتراف» باید شیئی را دنبال کند که آن را تا ابد به سوی نامحسوس‌ترین بخشِ خویشتنِ فرد سرازیر می‌کند.

پس این امر با چیزی بیشتر از بازشناسی کلامی گناهان مرتکب شده سروکار دارد. **اگزاگورئوسیس** شبیه اعتراف دادگاهی نیست. در دستگاه قضایی اتفاق نمی‌افتد. روشی نیست که در آن، فردی که قانون را نقض کرده است، مسئولیت‌اش را بپذیرد تا مجازات‌اش کاهش یابد. این کار، تلاشی است برای آنکه آنچه در اسرار قلب و سایه‌های مبهم‌اش اتفاق می‌افتد را نه فقط برای دیگری که برای خود نیز افشا کنند. موضوع، آشکار کردن حقیقت چیزی است که تا قبل از آن برای همگان ناشناخته بوده است. این کار به دو روش انجام می‌شود: اول، آنچه که چنان تیره‌وتار است که کسی نمی‌تواند درک‌اش کند، را به سوی نور بکشانند. دوم، توهمات را که سبب می‌شوند ارزش جعلی را به عنوان واقعی بپذیرند، باطل کنند - یعنی پیشنهادی از سوی شیطان که به عنوان الهامی حقیقی از سوی خداوند پذیرفته می‌شود. نتیجه‌ای که از این مسیر تاریکی به نور، از اختلاط فریبنده تا تمایز سخت‌گیرانه انتظار می‌رود، خود رستگاری است. در اینجا فرد تحت فرمان «دستگاه قضایی» اعمال قرار ندارد که بخواهد به آن تسلیم شود؛ او تحت فرمان

«ارزیابی» اسرارِ درونی‌ای قرار دارد که این اسرار نزدِ خودش نامشخص هستند.

در آخر اینکه **اگزومولوژیسیس** پیشنهاد می‌دهد که فرد خودش را بی‌وقفه مورد سنجش قرار دهد، بدین دلیل نیست که فرد نهایتاً بتواند خودش را در خودمختاریِ خودش بنا نهد یا حتی بتواند خودش را در هویتِ خودش بازبشناسد. این امر همیشه در رابطه با دیگری انجام می‌شود: در شکلِ عمومیِ هدایت که خواستِ سوژه به خواستِ دیگری تسلیم می‌شود، هدفِ تشخیصِ حضورِ موجودی دیگر، همان دشمن، در اعماقِ خویشتن است و مقصودِ نهاییِ آن، مکاشفه‌ی خداوند و خلوصِ کاملِ قلب است. این خلوص نباید به عنوان بازسازیِ خویشتن یا رهاسازیِ سوژه ادراک شود. برعکس، یک انصرافِ قطعی از هر نوع خواستِ فردی است: روشی برای اینکه فرد خودش نباشد یا به‌هیچ‌وجه به خودش وابستگی نداشته باشد. در این کاربست‌های معنویتِ مسیحی، تناقضی اساسی وجود دارد: راستی‌آزماییِ خویشتن به شکلی بنیادین به چشم‌پوشی از خویشتن پیوند یافته است. تلاشِ بی‌پایان برای دیدن و گفتنِ حقیقت درباره‌ی

خویشتن، تمرینی برای نفس‌گشی است. پس فرد در اگزومولو جسیس دستگاه پیچیده‌ای دارد؛ این دستگاه وظیفه دارد که دائما در روح عمیق شود و با الزامی از بیرونی‌سازی دائمی در گفتمانی خطاب به دیگری جفت شده است. در اینجا جستجوی فرد برای حقیقت درباره‌ی خودش باید روشی خاص از مردن نسبت به خودش بسازد.

## بخش دوم

### باکره بودن



اینکه انبوهی از متون سده‌ی چهارم به بکارت اختصاص یافته‌اند، حقیقتی شناخته‌شده است. در میان مسیحیان شرقی، رساله‌ی «درباره‌ی خلوص حقیقی نجابت» از باسیل آنکارا؛ رساله‌ی «درباره‌ی باکرگی» از گریگوری نیسا؛ متون متعددی از جان کریسوستوم - «درباره‌ی بکارت»، «درباره‌ی جماع مشکوک»، «چگونه بکارت را مشاهده کنیم» - موعظه‌ی هفتم از اسیوس اهل حمص و «نصیحت» که او اگریوس پونتیکوس خطاب به یک باکره نوشته است، را داریم. به این‌ها باید رساله‌ای منسوب به آتاناسیوس<sup>۱</sup>، شعری از گریگوری اهل نازیانز نوس، یا موعظه‌ای دیگر خطاب به پدر خانواده که

---

<sup>۱</sup> الهی‌دان مسیحی و از پدران کلیسا در سده‌ی چهارم میلادی - م.

نویسنده‌ی آن نامعلوم است و متونِ بسیارِ دیگری را اضافه کرد. در میان لاتین‌ها هم باید به قدیس آمبروس، قدیس جروم و قدیس آگوستین اشاره کرد.

این بس‌گانگیِ متون، نشانگرِ ظهورِ فرمان یا کاربستی از پرهیزِ کامل و قطعی از روابطِ جنسی در این عصر نیست. در واقع می‌توان گواهی داد که ارزش‌گذاری بر بکارت بسیار پیش‌تر انجام شده است. این ارزش‌گذاری بر اساس سنتی بود که به متنِ مشهوری از رساله‌ی انجیلی «نامه به قرنتیان» ارجاع می‌داد و برای دو هزار سال در مرکزِ تمامِ مباحثات در این زمینه قرار دارد: «برای مرد خوب است که زنی را لمس نکند.» بیاناتِ بسیاری در حمایت از این انصرافِ داوطلبانه وجود دارند. برخی از آنان را خودِ مسیحیان گفته‌اند. این گفته‌ی قدیس آتناگوراس است: «در میانِ ما مردان و زنانی را خواهی یافت که بدون ازدواج پیر می‌شوند به امیدِ اینکه در پیوندِ نزدیک‌تری با خداوند زندگی کنند. اما اگر ماندن در بکارت یا در وضعیتِ اختگی، فرد را به خداوند نزدیک‌تر می‌سازد و افراطِ اندیشه و میلِ نفسانی او را از خداوند دور می‌کند؛ پس ما وقتی از این اندیشه‌ها روی می‌گردانیم،

خودِ اعمال را بیشتر طرد می‌کنیم.» ترتولیان آن‌قدر به شمارِ زیادی «اختگگیِ داوطلبانه» و «باکرگانی که با مسیح ازدواج کرده‌اند» اشاره می‌کند که سبب می‌شود قدیس آمبروس هفت باکره‌ی وستال<sup>۱</sup> در روم زمان الحاد را نیز به شکل نامطلوبی با «مردمانِ کمال»، «عامیانِ نجیب» و «اجتماعی کامل از بکارت» مقایسه کند: قدیس سپیریان می‌گوید این تعداد زیاد کاملاً نمایانگرِ زاینده‌گیِ کلیسای مادر است؛ اما بیاناتی نیز از سوی خارجی‌ها وجود دارد. سخنِ جالینوس در این باره جالب است و باید توجه کرد که او این موضوع را چیزِ جدیدی نمی‌داند. او نهایتاً از این موضوع تعجب می‌کند که تعدادِ بسیاری از مردم این نوع ریاضتی را به کار می‌بندند که قبلاً فقط مربوط به فیلسوفانِ اصیل بود. «مسیحیان رفتاری را رعایت می‌کنند که لایقِ فیلسوفانِ حقیقی است. در واقع می‌بینیم که آنان مرگ را خوار می‌شمارند و با شکلِ خاصی از نمایشِ عفت، اعمالِ مربوط به شهوت را شنیع می‌دانند. مردان و زنانی در میان آنان هستند که در طولِ تمامِ زندگی خود از اعمالِ زناشویی

---

<sup>۱</sup> یا وستالیس - شش کاهنِ زن که به نوبت بر آتشگاهِ معبد وستا نظارت می‌کردند. - م.

پرهیز می‌کنند. در میان آنان کسانی هستند که تا حد فیلسوفان حقیقی در مدیریت و کنترل روح پیش رفته‌اند.»

پس مشخص است که بکارت و پرهیزکاری قطعی در میان مسیحیان سده‌ی دوم گسترده بوده است، اما چیزی در مورد کار آنان نبوده که آن را از دیگر کاربرت‌ها در این زمینه جدا کند. نهایتاً می‌توان گفت نوعی رفتار که قبلاً هم دستکم در شکل بیرونی‌اش شناخته و ارزش‌دهی شده بود، گسترش پیدا کرده بود. به یاد بیاورید که ممنوعیت‌های بزرگی که در متون پدران رسولی یا آپولوژیست‌ها ذکر می‌شد، همان مواردی بود که توسط اخلاقیات الحادی تجویز شده بودند: زنا، فاحشه‌بازی و فساد فرزندان. می‌توان در اینجا دید که مسیحیت در طول سده‌ی اول وجودش، به نظر می‌رسد که نظام اخلاقیات جنسی مشابهی با فرهنگ باستان پیش از خودش یا پیرامون خودش دارا است: همان خطاهای جنسی که در مورد همه‌ی مردم سزاوار نکوهش بودند؛ همان پیشنهادات «نخبه‌گرا» در مورد پرهیزکاری کامل جنسی - برای افرادی خاص.

با این حال، تاریخِ کاربستِ باکرگی در دو سده‌ی نخستِ مسیحیت به سادگی شاملِ بسطِ توصیه‌های «فلسفی» در موردِ پرهیزکاری نبوده است. در واقع کاربستِ مسیحی خودش را در برخورد با دو نوع رفتار متمایز کرد.<sup>۱</sup> مسیحیت در مقایسه با آنچه در حکمتِ الحادی یافت می‌شود، به اصلِ نجاتِ معنای متفاوتی اعطا کرد. نتایجی متفاوت و وعده‌هایی متفاوت برای آن طرح‌ریزی کرد. همچنین به آن، چشم‌اندازی متفاوت و به‌خصوص ابزاری متفاوت بخشید. اما هم‌زمان می‌بایست این اصل را از گرایش در خودِ مسیحیت جدا ساخت؛ گرایشی که دائماً توسط وسوسه‌های دوگانه‌گرا فعال می‌شد: به آن انکراتیسم می‌گفتند. مضمونِ ممنوع کردنِ هر رابطه‌ی جنسی برای هر مسیحی به عنوان شرطی ضروری برای رستگاری‌شان، دائماً در قرونِ ابتدایی مسیحی با شدت‌های گوناگون و شکل‌های متفاوت حضور داشته است. در متونِ تاتیان<sup>۲</sup> و ژولیوس کاسیانوس محتوم بود که شکل یک فرقه را به خود بگیرد؛ در جایی دیگر یکی از

---

<sup>۱</sup> یکی رفتار حکمتِ الحادی و دیگری رفتارِ گرایشاتِ دوگانه‌گرای مسیحی مثل انکراتیسم است. - م.

<sup>۲</sup> تاتیان اهل آدیابن؛ نویسنده و دین‌شناس مسیحی در سده‌ی دوم میلادی - م.

صفات بنیادینِ برخی ارتدادها شود (مثلا در عرفانِ مرقیون یا در میان آیینِ مانوی)؛ در جایی دیگر نشانی بر کاربستِ برخی اجتماع‌ها بود که مثلا در نامه‌ی دوم و جعلیِ کلمنت به قرن‌تس نمایش داده شده یا می‌توان آن را در نکوهش‌هایی مشاهده کرد که بر اساس سخنِ ایوسیوس خطاب به پینیتوس، اسقفِ کنوسیس وجود داشت؛ کسی که بدون توجه به «ضعف در تعدادِ زیاد» می‌خواست «بارِ سنگینِ پرهیزکاری جنسی را بر برادران‌اش تحمیل کند.» علاوه بر این، اصلِ نجابت نشانه‌ی افکاری بود که از لحاظِ دیگر مطابق با عقاید کلیسا دانسته می‌شدند: افترا و مناظراتی را که قدیس جروم در کتابِ «علیه جویینان» مطرح می‌کند، مشاهده کنید. نقدِ انکراتیسم این موضوع را به پرسش نمی‌کشید که آیا بکارت باید قانونی باشد که به هر کس که به دنبالِ تضمینِ رستگاری‌اش است، تحمیل شود؛ اما پرهیزکاری از هر نوع رابطه‌ی جنسی، قانونی بدون شرط نبود. بلکه نقدِ انکراتیسم در مورد این بود که تعیین شود بکارت باید چه نوع تجربه‌ی ممتاز، تقریبا «نادر» و مثبتی باشد.

بنابراین، باید به دو نکته اشاره کرد. آنچه اندیشه‌ی مسیحی تا پایان سده‌ی پنجم و ابتدای سده‌ی ششم به آن توسعه پیدا خواهد کرد - کانون اصلی تاملات و مکان تغییر شکل - جدولی از ممنوعیت‌های بزرگ نیست؛ بلکه پرسش بکارت است (و در ادامه‌ی آن، اقتصاد داخلی ازدواج را هم خواهیم دید). ممنوعیت‌های بنیادین، همان چیزی که هستند باقی می‌مانند. زمانی که این سیستم خودش را با ظهور قلمروهایی مثل محرم‌آمیزی، حیوان‌صفتی و «ضد طبیعی» بازتوزیع می‌کند، بسیار بعدتر از آن است. اما در قرون اولیه، کانون نظری و همچنین پرسش عملی با این موضوع سروکار دارد که چه ارزش یا معنایی باید به پرهیز شدید و قطعی از هر نوع رابطه‌ی جنسی (و حتی به اندیشه‌ها و امیالی که رو به سوی آنان دارند) داده شود. علاوه بر این، نباید پرسش بکارت را به سادگی به عنوان یک اصل ریاضتی دید که گویی ممنوعیت‌های خاصی را با استفاده از پیشنهاد عمومی پرهیز از جماع، ارضا می‌کند. این شور و اشتیاقی که بکارت را تجلیل می‌کرد و پیشنهاد می‌داد را نباید به عنوان امتدادی از ممنوعیت‌های قدیمی در رابطه با قلمرو عمومی روابط جنسی دانست: نباید آن را نوعی

بیشینه‌سازی دید که دیگر فقط این یا آن را ممنوع نمی‌کند، بلکه همه را ممنوع می‌کند. ارزش‌دهی به بکارت، میان پرهیزکاری جزئی که از سوی برخی حکیمان باستانی پیشنهاد می‌شد و نجابت سخت‌گیرانه‌ای که از سوی انکراتیست‌ها ارائه می‌شد، به تدریج منجر به تعریف رابطه‌ی کاملی از فرد با خودش، افکارش، روح‌اش و بدن‌اش شد. کوتاه آنکه ممنوعیت زنا و فساد فرزندان از یک‌طرف و پیشنهاد بکارت از طرف دیگر، سبب نمی‌شوند که یک ممنوعیت، ممنوعیت دیگر را تقویت کند. آن‌ها نامتقارن هستند و از یک سرشت نیستند. به شکلی جالب، در ساخت بکارت، مفهوم مسیحی تنانگی شکل می‌گیرد. بگذارید در یک کلام بگوییم که در کنار اصول اخلاقی ممنوعیت‌های جنسی که کم‌وبیش پایدار باقی مانده بودند، کاربرستی منفرد با نگاهی متفاوت توسعه پیدا کرد: بکارت.



# ۱

## بکارت و پرهیزکاری

از شکل و محتوای این کاربست پیش از سده‌ی چهارم، شناختی تقریباً اندک وجود دارد. از دامنه‌ی آن خبر داریم. همچنین می‌دانیم که شکل سازمانی که با قسم خوردن همراه باشد یا نوعی زندگی صومعه‌نشینی نداشته است. باین حال، این کاربست به‌خصوص در میان زنان وجود داشته است؛ در میان کسانی که خود را به طور خاص به زندگی شدیداً مذهبی اختصاص می‌دادند و از ازدواج یا اگر بیوه بودند، از ازدواج دوباره امتناع می‌کردند. برخی اوقات، زنان جوانی که کم‌وبیش توسط خانواده‌ها تشویق می‌شدند، زندگی همراه با بکارت را در محیط والدین‌شان پیش می‌گرفتند. این بدون شک دلیل این موضوع

است که اسنادی که ما از سده‌ی سوم در اختیار داریم به طور خاص به بکارتِ زنان اشاره می‌کند و دو وضعیت را ارائه می‌دهند: یکی موقعیتِ زنی جوان در خانه و دیگری حلقه‌ای از باکره‌ها.

من بخشی کوتاه را به دو متن از این نوع متون اختصاص می‌دهم. اولی به لاتین است و به زندگیِ یک باکره در میان خانواده‌اش می‌پردازد. کوتاه است و اساساً توصیه‌هایی عملی ارائه می‌دهد. دومی یونانی است و گروهی خیالی از زنان را تصویر می‌کند که همراه با هم درباره‌ی باکرگی‌شان آواز می‌خوانند و آن را تحسین می‌کنند. این اولین گواه بر دکتَرینِ مسیحیِ بکارت است. متنِ اول توسط قدیس سیپریان در نیمه‌ی اول سده‌ی سوم نوشته شده و تصور بر این است که متنِ دوم، «ضیافت» اثرِ متودیوس المپوس، حدود سال ۲۷۱ نوشته شده است. خواهیم دید که این متن، متنی در گذار به سوی متونِ بزرگِ سده‌ی چهارم است.

متنِ «درباره‌ی عاداتِ باکرگی» از قدیس سیپریان، بزرگ‌ترین رساله‌ی مسیحیتِ لاتین در رابطه با کاربستِ باکرگی در نیمه‌ی اول سده‌ی سوم است. درست است که ترتولیان هم بارها به سراغ این

مضمونِ بکارتِ رفته، اما هر کدام از متونِ مختلفِ اش به یک جنبه‌ی خاص از آن توجه می‌کند: در متنِ «درباره‌ی حجابِ باکرگان»، درباره‌ی پوشش‌های معمولِ جوانان و زنانِ متاهل صحبت می‌کند؛ در رساله‌ی «خطاب به زوجه» و «توصیه به نجابت» به مسئله‌ی ازدواجِ بیوه‌ها می‌پردازد؛ در متنِ «درباره‌ی نجابت» به توبه و بازتجمیعِ زناکاران می‌پردازد و این متون در عصرِ مونتانیسم<sup>۱</sup> نوشته شده‌اند. به سادگی می‌توان دید که بسیاری از ایده‌های توسعه‌یافته توسط ترتولیان بعدها دوباره مطرح می‌شوند: مثلاً مضمونِ ازدواج با مسیح یا مضمونِ بکارت به عنوان گشایشی بر واقعیت‌های معنوی. اما باید ذکر کرد که او مایل نبود تا به معنای صریحِ کلمه، جایگاهِ مخصوصی به بکارت اعطا کند. در این مورد، رساله‌ی کوچکِ «درباره‌ی حجابِ باکرگان» بامعنا است. تزِ این متن این است که هم باکرگان و هم زنانِ متاهل هر دو باید حجاب داشته باشند. سه دسته استدلال پیش گذاشته می‌شود. اولین دسته، بنیانِ خود را بر پایه‌ی کتاب مقدس قرار می‌دهد: حوا به شکلِ یک زن خلق شد؛ نجاتگرِ ما، مسیح، از رحمِ یک زن متولد شد؛

<sup>۱</sup> طرفداران مونتانیوس - یک جنبش اولیه‌ی مسیحی در اواخرِ سده‌ی دوم میلادی - م.

«دخترانِ انسان» بودند که فرشتگان را فریب دادند. استدلالاتِ دسته‌ی دوم از طبیعت منشا گرفته‌اند، بیشتر منفرد هستند و دیگر در رساله‌های مربوط به بکارت تکرار نمی‌شوند: ترتولیان پس از آنکه نشان می‌دهد بر اساس کتاب مقدس، زنان پیش از آنکه باکره باشند، زن هستند؛ توضیح می‌دهد که در واقع هر زنی فوراً و حتی قبل از ازدواج یک زوجه است. او وقتی که به زن بودنِ خود آگاه می‌شود، به یک زوجه تبدیل شده است، به این دلیل که او به ابژه‌ای برای «میل جنسی مردان» تبدیل شده و «می‌تواند ازدواج کند»: «از همان زمانی که برای او ممکن می‌شود که باکره نباشد»، دیگر باکره نیست. بدین خاطر که فساد از چشم‌ها و از قلب وارد می‌شود؛ باکره‌ی صوری «در واقع ازدواج کرده است: روح او به خاطر انتظار و جسم او به خاطر تغییر شکل این چنین است». دلیلِ آخرِ آن، خودِ حرکتِ طبیعت است: توسعه‌ی بدن، تغییر صدا و «پیشکش‌های» ماهیانه: «آیا تو انکار می‌کنی که او زن است، درحالی‌که اعلام می‌کنی که تجربیاتِ زنانه دارد؟» ترتولیان دسته‌ی آخرِ استدلالات را از نیاز به انضباط بیرون می‌کشد: زنانِ متاهل باید از خطراتی که حولِ آنان است، محافظت شوند. حجاب، این محافظت را

تضمین می‌کند و آن را نمادین می‌سازد. اما آیا بکارت نیز نباید از حملاتِ وسوسه‌ها، علیه زوبین‌های افتراها، سوءظن‌ها، نجواها و حسدها محافظت شود؟

متن «توصیه به نجابت» از طرف ترتولیان خطاب به برادرش که به تازگی بیوه شده است، نوشته شده و به نظر می‌رسد که برعکسِ متنِ قبلی، مجموعه‌ای از رفتارها و وضعیت‌ها را جذبِ بکارت می‌کند. ولی بااین حال در اینجا نیز بکارت به معنای صریح به عنوان شکلی از زندگی یا تجربه‌ای خاص جدا نشده است. بکارت به صورت عمومی به عنوان یک «تقدیس»، تقدیس به عنوان خواستِ خداوند، تعریف می‌شود. چیزی که این خواست می‌خواهد این است که ما، که در تجسمِ او شکل گرفته‌ایم، به او شبیه باشیم. بنابراین سه درجه از بکارت وجود دارد: اول، آنی است که در تولد به ما بخشیده شده و اگر آن را نگاه داریم، به ما اجازه می‌دهد که از محدودیتِ آن ناآگاه باشیم و بعدتر می‌خواهیم از آن رها شویم. دوم، آنی است که فرد در تولدِ دوم‌اش، یعنی در تعمید دریافت می‌دارد و در ازدواج و یا دورانِ بیوگی به کار می‌بندد. سوم و آخر، آنی است که ترتولیان «تک‌همسری»

می‌نامد و در آن، فرد بعد از توفقی که با ازدواج صورت می‌گیرد، از سکس اجتناب می‌کند. ترتولیان به هر کدام از این سه درجه، کیفیت خاصی نسبت می‌دهد: به اولی خشنودی؛ دومی فضیلت و سومی همان فضیلت به همراه فروتنی. معنای داده‌شده به آن‌ها و سلسله‌مراتب‌شان در متن «حجاب باکرگان» روشن می‌شود. در آنجا ترتولیان از خودش می‌پرسد آیا «نجابت برتر از بکارت است» - نجابت در دوران بیوه بودن یا با توافق دو طرف در ازدواج صورت می‌گیرد. در سمت بکارت، مشیتی وجود دارد که فرد آن را دریافت می‌کند؛ در سمت نجابت فضیلت قرار دارد. در یکی دشواری در مبارزه با شهوت وجود دارد؛ دیگری راحت‌تر است چون میل به چیزی که فرد نمی‌داند چیست وجود ندارد.

می‌توان دو گرایش در این متن مشاهده کرد: اول اینکه ارزشی کلی به پرهیز جنسی به عنوان روشی کلی برای دستیابی به یک هستی مقدس داده می‌شود؛ اینکه پرهیز جنسی پیش‌درآمدی است بر زمانی که بعد از رستاخیز، تنانگی دیگر تفاوت‌های جنسی را نمی‌شناسد. دوم، چهارچوب کلی این پرهیز جنسی است که هیچ وضعیت ممتاز

یا موقعیت برتری به بکارت در معنای صریح‌اش نمی‌دهد، حتی اگر به جایگاه آن و مشخصه‌های آن اشاره کند. در واقع، در این متون ترتولیان، اخلاقیات سخت‌گیرانه‌ی نجابت - بیشتر از ارزش‌گذاری معنوی بکارت - حضور دارند. حتی می‌توان در این متون تشخیص داد که مقاومتی وجود دارد در برابر هر کاربستی که معنایی خاص یا جایگاهی ویژه به بکارت زنان بدهد.

متن «درباره‌ی عادات باکرگی» از قدیس سیپریان که در میانه‌ی سده‌ی سوم نوشته شده است، خطاب به زنانی است که وضعیت و رفتار باکره‌ها را دارند یا می‌بایست داشته باشند، بدون آنکه این رفتار شبیه به سازمان صومعه باشد. متن با دسته‌ای از زنان معتقد سخن می‌گوید که به شکلی مکفی چنان تعریف شده‌اند که سیپریان آنان را زنان معتقد بنامد؛ آنان همچنین به اندازه‌ای مکفی در تقدس پیشرفت کرده‌اند که سیپریان از آنان می‌خواهد زمانی که افتخار به آنان رسید، دیگران (از جمله خود او را) به یاد داشته باشند. متن نه بکارت را به شکل کلی ستایش می‌کند و نه آنچه اتفاق می‌افتد را سرزنش می‌کند؛ بلکه خود را به شکل یک توصیه و به عنوان رساله‌ای عملی ارائه

می‌دهد: «جامه‌ی» باکره‌ها باید چگونه باشد؟ در ابتدا به شکلی جالب توجه انضباط را به‌طور کلی می‌ستاید و به بیان دقیق‌تر از فرمولی تکرار شده از لیویوس<sup>۱</sup> استفاده می‌کند که البته تغییر داده شده است. تاریخ‌دان رومی می‌گوید: «انضباط؛ محافظِ ضعف»؛ سیپریان پاسخ می‌دهد: «انضباط، محافظِ امید» و این به روشنی کارکرد مثبتِ انضباط در عروج فرد به هدایای ملکوتی را نشان می‌دهد. انضباط «محافظِ امید، پیوندِ ایمان، راهنمایِ راهِ رستگاری، محرک و مُغزیِ سرشت‌های نیک و آموزگارِ فضیلت است که سبب می‌شود همواره در مسیح پابرجا بمانیم و پیوسته برای خداوند زندگی کنیم.»

سیپریان بکارت را در رابطه با پاک‌سازیِ غسل تعمید تعریف می‌کند. غسلِ تعمید، ما و بدن‌مان و اعضایمان را به معبدی برای خداوند تبدیل می‌کند. پس ما الزام داریم که تضمین کنیم چیزی ناپاک یا کفرآمیز به این مکان مقدس نفوذ نکند. تعمید ما را شایسته‌ی این می‌کند که کشیشانِ او باشیم، چون: وظیفه‌ای است که از همه انتظار می‌رود، «مردان و زنان، پسران و دختران، صرف‌نظر از سن و جنس».

---

<sup>۱</sup> تیتوس لیویوس - تاریخ‌دان رومی متولد سده‌ی اول پیش از میلاد - م.



بکارت در میان این الزام عمومی، جایگاهی ممتاز دارد. سیپریان به شکلی محسوس‌تر از ترتولیان وضعیتِ بکارت را متمایز می‌کند؛ آن را منحصرًا ستایش می‌کند و نقشی درخور به آن می‌بخشد. بکارت «گلی است از بذرِ کلیسا و زینتی است از موهبتِ معنوی. وضعی فرح‌بخش و کاری سلامتی‌بخش و بدون فساد است...» اینکه بکارت جایگاهی چنین والا نزد سیپریان دارد، به دو دلیل است: اول اینکه بکارت پاک‌سازی آبِ تعمیر را دست‌نخورده حفظ می‌کند. دوم اینکه بکارت لحظه‌ی تعمیر را بسط می‌دهد و کامل می‌کند؛ لحظه‌ای که فردِ نوکیش، انسانِ گذشته را به دور می‌اندازد. امرِ کناره‌گیری و چشم‌پوشی در فردِ باکره کامل‌تر از دیگران است، چون او «هر نوع میلِ تنانه» را درونِ خودش خاموش ساخته است. باکره با کامل نگاه داشتنِ خلوص‌اش در طول زندگی، نوعی از هستی روی زمین آغاز می‌کند که پس از مرگ نیز برای آنانی که می‌خواهند نجات یابند، باقی می‌ماند: زندگی بدون فساد. «آنچه ما می‌خواهیم بشویم را تو همین اکنون آغاز کرده‌ای. تو هم اکنون نیز مشیتِ رستاخیز را به دست آورده‌ای. تو از جهانِ بدونِ آنکه چیزی از جهان به تو سرایت کند، خواهی گذشت. شما باکرگان

به این روش پاک‌دامنی را ادامه خواهید داد و برابر با فرشتگانِ خداوند هستید.» به این روش، بکارت از تعمید تا رستاخیز بدون آنکه ناپاکی‌های زندگی را لمس کند، از آن عبور می‌کند. همچنین بکارت تا جای ممکن به وضعیتِ تولد نزدیک است - به وضعیتِ روحی که به صورت وجودی مسیحی متولد شده است - و تا جای ممکن به وضعیتی که زندگی دیگر با مشیتِ رستاخیز خواهد داشت، نیز نزدیک است. مزیتِ خلوصِ آن، مزیتی در رابطه با جهان و زمان نیز هست: در یک معنا، هم‌اکنون نیز فراتر از آن است. در زندگیِ باکره‌ها، خلوصِ اولیه و فسادناپذیری نهایی به یکدیگر می‌پیوندند.

سیپریان این زندگیِ ارزشمند را هم پرمخاطره - در معرضِ حملاتِ شیطان قرار دارد - و هم دشوار نمایش می‌دهد؛ عروجی سخت و پر از رنج و درد: «جاودانگی به آنانی که پشتکار دارند، داده می‌شود. زندگیِ ابدی در برابر آنان گذارده می‌شود. خداوند پادشاهیِ خودش را وعده می‌دهد.» بنابراین هستیِ باکره نیاز به کمک، تشویق، هشدار و توصیه دارد. سیپریان چیزی شبیه به هدایتِ نظام‌مند پیشنهاد نمی‌دهد. آنچه پیشنهاد می‌دهد به وضوح یک سری اصولِ زندگی

نیست. او اشاره می‌کند که صرفاً به عنوان یک والد سخن می‌گوید. اما تاکید هم می‌کند که بکارت نمی‌تواند فقط شامل بی‌نقضی بدن باشد. محتوای متن ممکن است برای افراد، غریب جلوه کند. پیشنهادات داده شده به صورت دسته‌های متوالی ارائه می‌شوند: اولین آن‌ها به ثروت مربوط است (فرد نباید ثروتِ جواهرات، زیورآلات و جامه‌های مجلل را به ثروتی که همان خداوند است، ترجیح دهد)؛ دومی به مراقبت از بدن و جذابیتِ ناروا مربوط است؛ سومی به حمام‌ها مربوط است و مکان‌هایی که فرد نباید مکرر به آن‌ها رفت‌وآمد داشته باشد. در مجموع، همان‌طور که متن صریحاً بیان می‌کند، این حکم‌ها به پرسشِ «جامه»، «مراقبت و توجه» و «زیورآلات» پاسخ می‌دهند.

اما تمرکز تقریباً انحصاری روی این مضامین را می‌توان به راحتی توسط پندارِ عمومیِ سیپریان از وضعیتِ بکارت توضیح داد. اگر همان‌طور که او می‌گوید، این وضعیت شامل حفظِ خلوصِ تعمید تا رسیدن به فسادناپذیریِ جهانِ دیگر است؛ پس اصلی که باید از آن پیروی کرد این است که آن را باید همان‌طور که در ابتدا بود و همان‌طوری که می‌بایست در انتهای زمان باشد، حفظ کنیم. دسته‌ای از

عبارات در متن پراکنده‌اند که ارزش ذکر کردن دارند: سپیریان به باکره می‌گوید: «اگر همین که هستی، بمانی، دیگر هراس به خود راه نده که آفریدگارت تو را در روز رستاخیز نشناسد.» و عبارتی دیگر: «همان‌طوری باش که آفریدگارت تو را آفرید؛ به آن‌گونه‌ای باش که دست پدر تو را مقرر داشت. بگذار سیمای تو فاسد نشده باقی بماند.» و عبارت آخر: «به همان حالتی که شروع به بودن کردی، باقی بمان. به همان چیزی که باید بشوی، باقی بمان.» پس مسئله برای فردِ باکره این است که شباهتی را حفظ کند که مُهرِ آفرینش است؛ همانی که گناه، آن را از بین برده بود و تعمیر آن را بازسازی کرد. وضعیتِ بکارت باید از همه نوع «زیورآلات»، «پیرایش‌ها»، رسیدگی‌ها و آرایش‌ها جدا باشد؛ یعنی از کارهایی که از طریقِ آن‌ها، آفریده با تغییرِ کارِ خداوند، تلاش می‌کند آن را بپوشاند. فردِ باکره باید به همان شکلی زندگی کند که هنگام ترک کردنِ دستی که او را شکل داد، می‌زیست و او در روزِ پایانی «شناخته خواهد شد». او باید در این جهان نمایشگر و تصدیق‌گرِ آن وضعیت باشد. از این رو، این توصیه‌ی قدیس سپیریان به هیچ‌وجه از کلیتِ متن دور نیست و بلکه نکته‌ی مرکزیِ آن است:

«باکره فقط نباید این‌گونه باشد؛ بلکه باید این‌گونه مشاهده شود: «هیچ‌کس نباید هنگام دیدن یک باکره، به این موضوع شک کند که آیا او یک باکره است یا نه.» زندگی یک باکره با طرد کردن جلوه‌ی مصنوعی که از ثروت، زیورآلات و رسیدگی‌ها می‌تراود، سبب می‌شود که آنچه او هست به روی همگان بتابد تا همگان بتوانند شمایل فاسدنشده‌ای را ببینند که از دستان خداوند بیرون می‌آید تا دوباره به همان شکلی که هست به آن بازگردد - همان‌گونه که خداوند او را خلق کرد.»

پس نباید گمراه شویم: در این دسته‌ی کوچک از نصیحت‌ها خطاب به باکره‌ها (که در نگاه اول به نظر سطحی می‌رسند)، در این حکم‌هایی که مربوط به «لباس» هستند، می‌توانیم گواهی بر اهمیت خاص بکارتِ مونث ببینیم؛ اهمیت معنوی بکارت به عنوان بی‌نقصی کامل یک هستی و نه صرفاً پرهیزکاری سخت‌گیرانه و همچنین اهمیت آن به خاطر ارزشی که به عنوان رابطه‌ای مطلقا ممتاز با خداوند به آن داده می‌شد. این دلالت‌ها به وضوح ضمنی هستند اما در عناصر مختصر و به ظاهر کم‌اهمیت توصیه‌های عملی قدیس سپیریان مهم هستند.

متن «ضیافتِ ده باکره» اثر متودیوس اَلْمپوس در انتهای سده‌ی سوم نوشته شده است. این متن مضمونِ باکرگی را به اندیشه‌ی مسیحی وارد نکرده است. متودیوس نبود که به تفاوت‌های باکرگی مسیحی و خویشتن‌داری الحادی اشاره کرد؛ اما گفت‌وگوی این متن، اولین نمایشِ پر جزئیات از مفهوم‌سازیِ نظام‌مند و توسعه‌یافته از باکرگی است. این متن گواهی می‌دهد که بسیار پیش‌تر از توسعه‌ی موسساتِ رهبانی، کاربستی جمعی وجود داشته است - دستکم در حلقه‌های زنان - و مدرکی است بر اینکه به باکرگی ارزشِ معنویِ خیلی بالایی داده می‌شده است. البته نمی‌توان در این متن، توصیفی از آن روش‌ها و رفتارهایی که نویسندگانِ سده‌ی چهارم تاکید داشتند، یافت - از باسیل اهل آنکارا گرفته تا جان کریسوستوم و از آمبروس گرفته تا کاسیان. در این متن، توصیفی که نشان دهد چگونه فرد باید خلوصِ بدن و روح را حفظ کند و چیزی به نام تکنولوژیِ بکارت را بنا سازد، وجود ندارد. اما متودیوس در نقطه‌ی عطفِ معنویتِ افلاطونی و الکساندرین در سده‌ی سوم و شکل‌های تاسیساتیِ ریاضت در سده‌ی چهارم، برخی مضامینِ پایه‌ایِ کاربستِ مثبتِ باکرگی را فرمول‌بندی

می‌کند. شکل ادبی متن «ضیافت» اجازه می‌دهد که گفتمان‌های متفاوت در کنار هم قرار بگیرند و همچنین در یک حرکت پیوسته و فرارونده تسلسل پیدا کنند تا اینکه در لحظه‌ای تعیین‌کننده، نام «برنده» به یکی از آنان داده شود. می‌توان دیدگاه‌های متنوع و عناصر کلیدی را در میان کلیت انعطاف‌پذیر این گفت‌وگو جدا کرد. با وجود تکرارهای زیاد، مضمونی بیشتر از توالی موعظه‌ها، از یک تکرار به دیگری، جهت تشویق به نجابت تکامل می‌یابد.

در اولین گفتمان که مارسیلا در آن سخن می‌گوید، بکارت به عروجی سه‌گانه مرتبط می‌شود. اولی عروجی شخصی است که به سبکی صریحا افلاطونی توصیف می‌شود: بکارت، ارابه‌ی روح را «به ورای زمین» می‌برد، «تا اینکه دیگر چندان مقید به این جهان نیست و بر طاق بهشت می‌ایستد.» در پایان عروج اول، مکاشفه‌ی فسادناپذیری به روح اعطا می‌شود. این یک عروج تاریخی است، چون سرچشمه‌ی جهان، بشریت را به بهشت نزدیک‌تر ساخته است: این یک سری سنت‌ها و قوانین است. زمانی جهان تهی بود و نیاز بود تا پر شود؛ مردان «با خواهران خود ازدواج می‌کردند» تا اینکه ابراهیم «ختنه شد».

این ختنه نشان می‌داد که فرد باید از گوشتِ خودش جدا شود؛ پس از آن مردان زوجه‌های متعددی داشتند تا اینکه به آنان گفته شده که شبیه به «نریان‌های فحل» رفتار می‌کنند و باید «چشمه‌ی» خود را به یکی از این زنان محدود سازند. پس از آن بود که به آنان نجات یاد داده شد و اکنون در انتهای کار، بکارت به آنان آموزش داده می‌شود که «بزرگ‌ترین و عالی‌ترین درس» است. این درس کاری می‌کند که آنان از تنانگی منزجر شوند و در «پناهگاهِ صلح‌آمیزِ فسادناپذیری» آرام گیرند. در آخر، گفتمانِ مارسیلا در اقتصادِ تاریخی-دین‌شناختیِ رستگاری، شکافی را مطرح می‌کند که دو لحظه‌ی پایانیِ تسلسل‌هایی که گفته شد را جدا می‌سازد. قبل از آنکه مسیح ظهور کند، خداوند بود که - تقریباً همچون پدری که فرزندان‌اش را به دستِ معلمانی شدیداً سخت‌گیر می‌سپارد - انسان‌ها را به سوی نجات هدایت می‌کرد. اما برای اینکه به سوی بکارت پیشرفت کنیم و بکارت در ما عملی شود تا به خداوند شباهت بیابیم - چون ما در تجسمِ خداوند خلق شده‌ایم - و این شباهت را تا انتها پیش ببریم، تجسمِ خداوند در مسیح ضروری بود: نیاز بود تا کلام به گوشتِ انسانی تبدیل شود تا



بشود به ما «الگوی الهی از زندگی» ارائه کرد. بنابراین، گفتمان اول، در شمایل منفردِ عروج، سه حرکت (مشیتِ رستگاری، تغییرشکلِ تدریجیِ قانون، تلاشِ فردی برای عروج) را به هم می‌بافد تا بکارت را - بکارتِ مسیحی که کاملاً مسئله‌ای جدا از خویشتن‌داری است - در اوج کمال قرار دهد؛ جایی که انسان تا جایی ممکن به خداوند شبیه است.

گفتمان دوم و سوم که به تئوفیلا و تالیا تعلق دارند، با هم جفت شده‌اند و در کنار هم مباحثه‌ای درباره‌ی ارزش ازدواج می‌سازند. اما در اینجا از نظر شکل و محتوا بسیار از مناظره‌ی باستانی «آیا باید ازدواج کرد؟» فاصله داریم. تئوفیلا از ارزش ازدواج سخن می‌گوید و هم‌زمان این ایده را می‌پذیرد که انسان چندین درجه به سوی بکارت عروج کرده است. از نظر او، این بدین دلیل است که هنوز زمان آن نرسیده که «نور کاملاً از تاریکی جدا شود» و هنوز به تعداد کافی از انسان‌ها نرسیده است. ازدواج با اینکه کم‌ارزش‌تر از بکارت است، همچنان مفید است و باید هنوز به کار بسته شود. اما اگر دقیق‌تر به مسئله نگاه کنیم، حقانیت ازدواج صرفاً چاره‌ای اعطا شده یا راه‌حلی

موقتی نیست. استدلالی که متودیوس در کلامِ تئوفیلا قرار می‌دهد، معنایی کاملاً مثبت به ازدواج می‌دهد: او می‌گوید که ما همچنان تحت فرمانِ «زیاد شوید و خودتان را تکثیر کنید» قرار داریم. این عملِ تکثیر شدن که سبب می‌شود گوشت از گوشت متولد شود، باید به عنوان عملِ آفرینش و نیابتِ خداوند دیده شود. متنِ متودیوس بر سه جنبه از این نیابت به نوبت تاکید می‌کند. \*این کار، تولیدمثلِ بدن از بدن است: بذرِ «کف‌آلود و متلاطمی» که زمینِ مونث را بارور خواهد کرد، در همهی اعضای مذکر تولید می‌شود. \*اما نوعی همکاری میان انسان و خدا هم است؛ به همان‌الگویی که آدم «دنده‌ی خود را به آفریننده‌ی الهی ارائه داد تا آن را خارج سازد.» \*در آخر، تئوفیلا در مقایسه‌ی طولانیِ بدنِ انسان و کارگاهِ الگوسازیِ الهی، توضیح می‌دهد که این عمل، فعالیتِ خداوند در خودِ بدن است. او نطفه‌های مومی‌شکل را «از رطوبتِ کوچکِ بذر» شکل می‌دهد و به این روش «تجسمی را می‌سازد که منطقی است و روح به آن بخشیده شده است و در این تجسم ما از خداوند هستیم.» خداوند در شکل‌گیریِ نطفه،

در آبستنی آن و در توسعه‌ی نوزاد بعد از تولد، نقش استادکاری اعظم را بازی می‌کند.

مضمونی مشابه با کتاب «آموزگار» اثر کلمنت که به سادگی قابل تشخیص است. تولیدمثل به عنوان همگرایی قدرت خداوند و عمل آفریده‌اش توصیف می‌شود. آیا می‌توانیم بگوییم کلمنت تاثیری مستقیم بر متودیوس داشته است؟ فعلا پرسش ما این نیست. هر چه که باشد، این مضامین - از طریق ملاحظات پزشکی ای که کم‌وبیش از رواقیون الهام گرفته‌اند - یک نوع دین‌شناسی آفرینش به بازی می‌آورند که به وضوح در سده‌ی سوم معمول بود. جالب است که ظهور این مضامین را در ابتدای متن «ضیافت» ببینیم: گفتمان تئوفیلا کمتر از دیگر گفتمان‌هایی که توسط این دسته از زنان مقدس ارائه می‌شود، ارزش‌گذاری نمی‌شود، اما جریان رو به صعود متن از آن پیشی می‌گیرد که این جریان با گفتمان بعدی، گفتمان تالیا، آغاز می‌شود. تالیا پیشنهاد می‌دهد که آن‌ها از معنای بی‌واسطه‌ی متن «پیدایش» از عهد عتیق فراروی کنند.

گفتمانِ تالیا واکنشیِ تصحیحی به گفتمانِ تئوفیلا است و تفسیری معنوی را ارائه می‌دهد که از تفسیرِ تحت‌اللفظی او فراتر می‌رود. این‌گونه نیست که تفسیرِ تحت‌اللفظی غلط باشد، ولی کافی نیست. بخشی از آن به این دلیل است که انجیل چیزی متفاوت از صرفاً «الگوی راستینِ رابطه‌ی میان دو جنس» ارائه می‌دهد. اما مهم‌تر از همه، با اینکه درست است در متنِ «پیدایش» «فرمان‌های تغییرناپذیر خداوند را ببینیم که با هماهنگی، مدیریتِ ایده‌آلِ جهان را تضمین می‌کنند» - و امروزه نیز آن را تضمین می‌کنند - اما نباید فراموش کنیم که ما به عصرِ جدیدی از جهان وارد گشته‌ایم که قوانینِ کهنِ طبیعت با وضعیتی تازه جایگزین شده‌اند. متنِ این وضعیتِ تازه را باید دنبال کرد. متودیوس آن را در اولین رساله‌ی «نامه به قرنتیان» می‌یابد. متنِ «پیدایش» را باید بر اساس این رساله تفسیر کرد. متودیوس انکار می‌کند که رابطه‌ی آدم و حوا صرفاً آگاهیِ پیشینی یا حتی الگویی از اتحادِ مسیح با کلیسا باشد. او رستاخیزِ مسیح را به عنوان یک باز-آفرینیِ راستین، شکل‌دهیِ دوباره‌ی آدم تفسیر می‌کند. بدنِ آدم هنوز «خشک» یا «سفت» نشده بود که با ترک کردنِ دستانِ کسی که او را

شکل داده بود، با گناه مواجه شد. گناه او را فرا گرفت و کاری کرد که او شکل‌اش را از دست بدهد. پس خداوند یکی تازه ساخت؛ او را درونِ رحمِ یک باکره قرار داد و به کتابِ مقدس پیوند داد. مسیح به این روش، سرشتِ آدم را به خود گرفت و تکرار کرد. اما به خاطر همین حقیقت، فرمانِ فساد به اتمام می‌رسد و شکلِ جماع و تولیدِ فرزند از نو تازه می‌شود: «پروردگار، او که همان فسادناپذیری است که مرگ را تسخیر کرد، رستاخیز را با تن هماهنگ می‌کند و دیگر آن را به خاطرِ فسادِ به ارث رسیده، رنج نمی‌دهد.»

بدین ترتیب متودیوس بعد از آنکه در گفتمانِ قبلی تفسیری تحت‌اللفظی و طبیعت‌گرایانه از متنِ «پیدایش» ارائه کرد، به متنِ بازمی‌گردد. او این بار آن را در قلمرو دلالت‌های معنوی به کار می‌گیرد: اول در سطحِ مشترکِ کلیسا و مسیح؛ سپس در سطحِ فردیِ یک موجودِ درستکار در میانِ درستکاران - یعنی قدیس پولس که واردِ تفسیری می‌شود که خودش بنا نهاده است. بنابراین متودیوس آنچه را که درباره‌ی آدم گفته شده، به مسیح «بازتاب می‌دهد». عباراتِ استفاده شده در تحلیل، مهم هستند: آنان به ریشه‌کنیِ آنچه نظمِ طبیعت نشان

داده است، اشاره نمی‌کند؛ بلکه جابه‌جاشدگی آن را بیان می‌کنند. خوابی که انسان اول در آن غوطه‌ور شد - خلسه‌ای که پیش‌تر دیدیم اوج لذت جنسی است - اکنون به مرگ داوطلبانه‌ی مسیح، مصیبت مسیح، تبدیل می‌شود. کلیسا از گوشت او و استخوان‌های او شکل گرفته است؛ کلیسا زوجه‌ای است که با امر نیک پاک شده و «بذر معنوی و متبرک» را درون رحم خویش دریافت می‌کند. خلسه‌ی روحانی مسیح پیوسته احیا می‌شود: هر بار که مسیح از بهشت پایین می‌آید تا به زوجه‌اش ببینند، خود را تهی می‌کند و درون خود را به آنانی که برای تعمید آمده‌اند ارائه می‌دهد تا دوباره متولد شوند. اما آنچه در کلیت کلیسا اتفاق می‌افتد، در روح باکمال‌ترین افراد نیز رخ می‌دهد: فرد از مسیح باردار می‌شود؛ مسیحی که کلیسا و ارواح برای او زوجه‌ای باکره هستند. به این ترتیب، قدیس پولس «بذر زندگی را در رحم خویش» دریافت کرد. او «عمل زایش را انجام داد» و مسیحیان تازه را «پس انداخت.»<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> منظور این پاراگراف این است که در این تحلیل، کلیسا نقش زوجه را دارد و مسیح داماد است که کلیسا را باردار می‌کند. از پیش به یاد داریم که غسل تعمید زایش دوباره‌ی انسان‌ها است. پس کلیسا که از مسیح باردار شده، مومنان تعمیدشده را متولد می‌کند. از طرفی مرگ داوطلبانه‌ی مسیح

پس به دلیل این جماع‌ها و باروری‌ها که شکل معنویِ باکرگی هستند؛ طبق آنچه در گفتمانِ قبلی گفته شد، ازدواجِ دیگر ضرورتی از طبیعت نخواهد بود و نیاز به تولید جمعیت در جهان نیست. فرمانِ «زیاد شوید و خودتان را تکثیر کنید»، معنایی متفاوت دریافت کرده است. اینکه ازدواج هنوز جایگاهی دارد، به خاطر این است که ازدواج تخفیفی است برای کسانی که هنوز زیادی ضعیف هستند: اینها مثل اشخاصِ بیماری هستند که حتی اگر روزِ مخصوصِ روزه‌داری فرا رسیده باشد، باید به آنان غذا داد. پس بگذارید ازدواج برای آنانی باشد که ضعیف هستند. متودیوس نتیجه می‌گیرد که بر اساس نظر رساله‌ی «قرنتیان»، بکارت نمی‌تواند اجباری باشد: کسی که قادر به این کار است و به شرفِ خویش مقید شده که تنانگیِ خود را به صورت «باکره حفظ کند، بهتر عمل می‌کند»؛ در عوض کسی که قادر به این کار نیست و «خود را مقید به ازدواجی قانونی» بدونِ فسادِ پنهان می‌کند، صرفاً «خوب عمل کرده است».

---

با حالتِ خلسه در لحظه‌ی اوج لذت جنسی منطبق شده که به بارداریِ کلیسا منجر شده است. در تحلیلی موازی با آن، نقشِ زوجه‌ی مسیح بر قدیس پولس هم منطبق می‌شود که سبب زایش بسیاری مسیحیان شده است. این نقشِ دوم می‌تواند بر باکمال‌ترین افراد نیز منطبق گردد. - م.

از این رو، سه گفتمانِ اولِ متنِ «ضیافت»، عصرِ بکارت را در چهارچوبی تاریخی-دین‌شناختی بنا می‌کنند. این دقیقاً عصری از جهان است که با ظاهر شدن دوباره‌ی عملِ اولیه‌ی آفرینش از طریق رستاخیزِ مسیح آغاز می‌شود. با چنین ادراکی از موضوع، می‌توانیم بگوییم که بکارت چیزی کاملاً متفاوت از یک ممنوعیت نسبت به یک جنبه‌ی خاص از رفتارِ انسانی است. بکارت، که بخشی بنیادین از رابطه‌ی میان خداوند و آفریده‌اش است، شاملِ بازسازیِ نجات‌بخش یک رابطه‌ی اولیه است که اکنون به صورتِ نظمی از اعمال، زایش‌ها، خویشاوندی‌ها و پیوندهای معنوی جابه‌جا شده است. چهار گفتمانِ بعدیِ متودیوس یک مجموعه را می‌سازند: آنان از عصری جدید سخن می‌گویند - معنای این عصر برای هستیِ انسانی چیست (گفتمانِ تئوپاترا و تالوسا)؛ معنای این عصر از منظرِ هدایای الهی چیست (گفتمانِ ششم و هفتم از آگاث و پروسیلا). آنان مسیرِ بکارت را از روحی که آن را به کار می‌بندد تا رستگاری‌ای که بر آن تاج‌گذاری می‌کند، دنبال می‌کنند - که متودیوس آن را چرخشی تازه به سوی بهشت نام می‌دهد.



تئوپاترا، سخنگوی چهارم، پنداری مهم از خلوص را مطرح می‌کند. این موضوع از این جهت اهمیت دارد که مسئله‌ای مجزا از بکارت است. مسلماً خلوص در رابطه با اهمیت تاریخی-دین‌شناختی بکارت که پیش‌تر تثبیت شد، شکل انسانی بکارت است: روشی از هستی‌آفریده‌هایی است که راه رستگاری را در عصر بکارت انتخاب کرده‌اند؛ عصری که با ظهور مسیح نجات‌بخش آغاز گشت. اما خلوص در مقایسه با بکارت به معنای دست‌نخوردن فیزیکی، به وضوح معنایی وسیع‌تر دارد. اول‌ازهمه، نباید آن را صرفاً به عنوان نتیجه‌ی یک پرهیزکاریِ داوطلبانه دید: خلوص از مکانی والا می‌آید. هدیه‌ای است از طرف خداوند که بدین وسیله به انسان امکان محافظت در برابر فساد را فراهم می‌کند: «بنابراین خداوند - که بر حال ما افسوس می‌خورد چون نه توانایی برخاستن داشتیم و نه بالا رفتن - بهترین و باشکوه‌ترین کمک را از بهشت فرو فرستاد: خلوص.» خلوص گنجی است که انسان در مقابل باید آن را پرورش دهد و «به شکلی خاص به کار ببندد.» این خلوص نباید صرفاً در سنی خاص، که باید در کل هستی فرد به کار بسته شود - از ربع اول روز تا ربع سوم: «خوب است که از همان

کودکی گردن را به یوغ الهی تسلیم کنیم.» این کار باید در طول هستی فرد، در بدن و در روح و در روابط جنسی و همچنین در دیگر انحرافات به کار بسته شود. در آخر، نباید صرفاً به عنوان پرهیز از شر که به عنوان رابطه‌ای مثبت با خداوند به کار بسته شود: روشی برای اینکه فرد خود را وقف او سازد. بنابراین، تالوسا بکارت را به عنوان مهر و مومی توصیف می‌کند که بر بدن و روح زده شده است: مهری که بر دهان زده شده تا هر نوع سخنِ احمقانه‌ای را منع کند و فقط مناجاتِ خداوند را بر زبان آورد؛ مهری که بر چشم‌ها زده شده تا نگاه خیره را از «جذابیت‌های بدن» و «جلوه‌های ناپسند» به دور دارد و فقط بر چیزهای والا تمرکز کند؛ مهری که بر دست‌ها زده می‌شود تا از «کردار غیرشرافتمندانه» اجتناب کند؛ مهری که بر پاها زده می‌شود تا وقت را به بطالت نگذرانند و مستقیم تحت فرمان داده شده حرکت کنند. نهایتاً افکار: «من به هیچ شری فکر نمی‌کنم؛ همه‌ی افکار من پیشکش به خداوند هستند... روز و شب بر قانون پروردگار تعمق می‌کنم.»

پس از آن، لحظه‌ی پاداش فرامی‌رسد: پس از این زندگی، تغییرشکلِ ارواح انجام خواهد شد؛ «آن زیبایی نامتولد و غیرجسمانی [...] که غیرقابل‌تغییر است و پیر نمی‌شود و به چیزی نیاز ندارد.» آنان می‌توانند در این زمینِ پست، معبدِ مسیح باشند؛ اما زمانی که مسیح بازگردد نیز آماده خواهند بود: «ارواح ما - همراه با بدن‌هایمان که دوباره بدست آورده‌ایم - می‌روند تا او را در میان ابرها ببینند. فانوس‌هایمان را داریم [...] که همچون ستارگانی با جلای آسمانی می‌درخشند.» پروسیلا در گفتمانی درباره‌ی سرودِ همه‌ی سرودها توضیح می‌دهد که مسیح در آسمان همه‌ی نامزدها را جمع می‌کند: «همسر باید به نامزدیِ نوداماد<sup>۱</sup> درآید و با نام او خوانده شود. علاوه بر این، او باید بی‌عفت و آلوده نشده باشد. همچون باغی مهروموم شده باشد که همه‌ی رایحه‌های بهشتی در آن رشد کرده‌اند و فقط مسیح می‌تواند بیاید و آنان را که با بذری غیرجسمانی شکوفه داده‌اند، جمع کند.»

---

<sup>۱</sup> منظور مسیح است - م.

سه گفتمانِ آخر شاملِ اوجِ عروج می‌شوند. مهم‌ترینِ آنان، گفتمانِ هشتم، گفتمانِ تکلا است. این گفتمان با وجودِ عالی بودنِ دیگران، برنده‌ی جایزه است. نباید فراموش کنیم که تکلا را به عنوان هم‌نشینِ قدیس پولس تقدیس می‌کنند. همچنین فراموش نکنیم که متنِ «اعمالِ پولس و تکلا» متنی بود که انکراتیست‌ها و همچنین پیروانِ تاتیان که پرهیزِ سخت‌گیرانه را موعظه می‌کردند، به آن ارجاع می‌دادند. اینکه متودیوس از تکلا به عنوان یکی از شخصیت‌هایش استفاده می‌کند، نشانی از تمایل او بر تاکید بر سرشتِ پولسیِ این شفاعت است و همچنین تمایل به اینکه این شمایلِ اولین باکره-شهید را در ستایش‌نامه‌ای در مورد بکارت وارد کند؛ ستایش‌نامه‌ای که حکمی مطلق و بی‌قیدوشرط از پرهیز [از جماع] نیست. پس موضوعِ وارد کردنِ خودِ شخصِ تکلا، الگوی باکره‌های مسیحی که انکراتیون به آنان متوسل می‌شدند، درکی متفاوت از بکارت را نمایان می‌کند. این گفتمانِ «اساسی»، گفتمانِ هشتم هست و دلیلِ آن به سادگی قابل کشف است. در واقع معادشناسیِ متودیوس اهمیتی خیلی خاص به عدد هشت می‌دهد. متودیوس بر پایه‌ی هفت روزِ «پیدایش» و تقویمِ متنِ

«سفرِ لاویان» که هفتِ روزِ مقدس در هفت ماه داشت - و نوادگانِ یعقوب باید همیشه آنان را تکریم کنند - استدلال کرد که سرنوشتِ جهان این است که هفت هزاره داشته باشد: پنج هزاره‌ی اول، عصرِ ابهام و قانون است. ششمی که مربوط به آفرینشِ انسان است، هفتمی که مسیح در آن ظهور می‌کند. هفتمی مربوط به استراحت است؛ رستاخیز و ضیافتِ میشکان است. هزاره‌ی هشتم، ابدی خواهد بود. گفتمانِ تکلا در جایگاهِ هشتم است - به اصطلاح در جایی در انتهای زمان قرار گرفته است: این گفتمان ابدیت را برملا می‌کند و هم‌زمان هم اوج و هم بنیان هر آن چیزی هست که تاکنون گفته شد.

تکلا با عباراتی که بیشتر از همیشه افلاطونی هستند، توصیفی از تحرکِ ارواح را بررسی می‌کند - ارواحی که اگر قادر باشند تا از آلودگی‌های جهان اجتناب کنند، به قلمروِ فسادناپذیری عروج خواهند کرد. او بال‌های ارواحی را فرامی‌خواند که «با عصاره‌ی پاکی قدرتمند شده‌اند» و پروازشان از همه سبک‌تر است «چون عادت دارند که روزانه با پرواز از مشغولیاتِ انسانی دور شوند». او همچنین کسانی را فرامی‌خواند که «بال‌هایشان را از دست داده‌اند و به سوی لذات سقوط

کرده‌اند» و در آنجا «می‌گلتند» و قادر به زایشی شرافتمندانه نیستند. تکلا همچون کسانی که قبل از او سخن گفته‌اند، به آنانی که عروج می‌کنند، فسادناپذیری را وعده می‌دهد: آنان «به زندگی مافوق این جهان عروج می‌کنند و در آن فاصله چیزهایی را می‌بینند که دیگران نمی‌بینند؛ مرتع جاودانگی را می‌بینند که از شکوفه‌های فراوان زیبایی درک‌ناپذیر انباشته است!» به این روش، آنان شباهت به خداوند را نمایش می‌دهند؛ همان چیزی که فلسفه‌ی افلاطونی همیشه به ارواحی که از ظواهر این جهان آزاد می‌شدند، وعده می‌داد. متودیوس این معنای خیلی وسیع خلوص و «اوج» هستی را به بکارت می‌بخشد و با این کار آن را با خداوند جفت می‌کند (Parthenia=partheia).

پس با اینکه توسلِ تکراری به مضامینِ افلاطونی در این گفتمان اهمیتی خاص می‌یابد و مصمم‌تر از دیگر گفتمان‌ها است، تا اینجای کار چیز جدیدی ارائه نشده است. با این حال، یک عبارت در همان خطوطِ نخست، توجه را جلب می‌کند. منظور من مضمونِ مقایسه‌ی زندگی با تئاتر است - مقایسه‌ای معمولی که کاربرد فلسفی‌اش بیشتر رواقی است تا افلاطونی باشد. این استعاره‌ی پیش‌پافتاده بیشتر برای

نشان دادن توهماتِ زودگذرِ هستی یا خصوصیتِ تثاتریِ زندگی است که ما در آن بازیگرانی هستیم و نقشِ ما پیش‌تر تعیین شده است. همچنین پلوتینوس نیز زمانی که درباره‌ی بی‌شمار صحنه‌ای صحبت می‌کند که «انسان در آن‌ها ناله و شکایت می‌کند و نقش‌اش را ایفا می‌کند»، از چیزی شبیه به همین نمایشِ دراماتیکِ خالص سخن می‌گوید - که صحنه‌ها، لباس‌های مبدل، گریه‌ها و سوگواری‌ها، قتل‌ها و جنگ‌ها در آن تغییر می‌کنند. متودیوس اما به نوبه‌ی خودش از درام حقیقت سخن می‌گوید. این درام در عروج به سوی واقعیتِ فسادناپذیر اجرا می‌شود. آنانی که به لذت وابسته شده‌اند، مرخص می‌شوند. آنانی که تا انتها در آن مشارکت می‌کنند، کسانی‌اند که به دنبال «گنج‌های والا» هستند. بکارت یک وضعیت است - یا می‌توان گفت شکلی کلی از هستی است؛ پیش‌شرطی است برای این درام حقیقت که به خود حقیقت دست یابد. به جای آنکه نمایشی روی صحنه باشد، نیایشی است که در آن، ارواحی که «حقیقتا وفادارانه به عنوان باکره‌هایی برای مسیح زندگی کرده‌اند»، در فرایندی به سوی بهشت قرار می‌گیرند و دسته‌ی هم‌سرایان فرشتگان را ملاقات می‌کنند «که خودشان را در

صفوفِ جلوی جمعیت قرار داده‌اند.» این دسته، با آوازِ «خوشامدگویی» آنان را به سوی مراتعِ جاودانگی «هدایت می‌کنند» و به آنان «پاداشِ پیروزی‌شان» را می‌دهند. سپس هر چیزی که در گذشته در رویاهایشان فقط به نگاهی اجمالی و در شکل‌هایی سایه‌مانند دیده بودند، اکنون به وضوح می‌بینند: «چیزهایی با زیباییِ شگفت‌انگیز و باشکوه و تقدیس‌شده.» خودِ عدالت؛ خودِ نجابت؛ خودِ عشق و حقیقت و حکمت. کوتاه آنکه گفتمانِ هشتم - برترینِ گفتمان‌ها - جریانِ گفتمان‌های پیشین را تکرار می‌کند؛ اما گفتمان‌های پیشین وعده‌ی فسادناپذیری، جاودانگی و سعادتِ ابدی می‌دهند، درحالی‌که در این گفتمان، حقیقت مطرح می‌شود: فردِ باکره به زمین‌های بهشتی می‌رسد و خداوند در مقابل، آنان را نورانی می‌کند.

بنابراین، گفتمانِ تکلا در این صحنه باقیِ گفتمان‌ها را کامل می‌کند. همچنین آنان را با این مفهوم بنیاد می‌نهد که پاداشِ حقیقتی که روشن خواهد شد، خودِ بکارت است. بدون شک دو استدلالی که بدنه‌ی گفتمانِ تکلا را می‌سازند را باید به همین شکل ادراک کرد و حضورِ آن‌ها در این بخش ممکن است عجیب به نظر برسد: تفسیری



از مکاشفه‌ی یوحنا و ملاحظاتِ خیال‌اندیشِ جبرگرایی. در موردِ اول، موضوع این است که بکارت را از چشم‌اندازِ پایانِ زمان و به عنوانِ شکلی از تکمیل شدنِ زمان در نظر بگیرند. در موردِ دوم، موضوع این است که از جایگاهی بالاتر از جهان، از بالاترین قلمروهای آسمانی به بکارت در این پایین بنگرند.

متنِ «مکاشفه‌ی یوحنا» همانی است که «شگفتیِ بزرگی که در بهشت ظاهر شد» را توصیف می‌کند: زنی در حال زایمان است و جامه‌اش از خورشیدهایی ساخته شده و اژدهایی که یک سوم از ستارگان را به سوی زمین پرتاب می‌کند. تفسیری بدون شک سنتی، این را تجسمی از مادر باکره، تولدِ مسیح، نبردِ مار و زن و وعده‌ی شکستِ او توسط مسیح می‌داند. متودیوس شدیداً با این تفسیر مخالف بود. او در استدلال‌اش ضد این تفسیر، به امکان‌ناپذیری آن بر اساس متن اشاره می‌کند: متنِ «مکاشفه‌ی یوحنا» از عروج به سوی بهشت سخن می‌گوید که بسیار از حملاتِ مار، نوزادِ زاده‌شده از زن و مسیحی که از بهشت برای مبارزه با دشمن فرستاده شده، دور است. او همچنین به مقرراتی از تفسیر اشاره می‌کند: متنِ «مکاشفه‌ی یوحنا»، متنی

پیشگویانه است؛ نباید آن را به موضوع تجسم خداوند در مسیح مربوط کرد که پیش از آن رخ داده است. متن باید فقط مربوط به «حال و آینده» باشد. کوتاه آنکه متودیوس تفسیری که بر پایه‌ی سقوط روح بود را با تفسیری بر پایه‌ی عروج روح به سوی خداوند جایگزین می‌کند. در واقع آنچه او در کلام تکلا پیشنهاد می‌دهد، تفسیری اصیل است. او پیشنهاد می‌دهد که در شمایل زن - همان زنی که آراسته شده تا به عنوان نامزد به سوی رختخواب پادشاه بدرقه شود - تصویر کلیسا را ببینیم (این در سده‌ی سوم مضمونی معمول بود). بنابراین، نوزادی که از او متولد می‌شود، روح مسیحی است؛ کسی که از طریق غسل تعمید به زندگی معنوی وارد می‌شود. اما چرا این نوزاد به صورت یک فرد مذکر نمایش داده شده است؟ چون مسیحیان «دسته‌ای از مردان» را شکل می‌دهند؛ چون آنان «هوس‌های زنانه» را کنار گذاشته‌اند؛ چون «از طریق غیرت، مردانه شده‌اند.» آنان «شکل و شباهت این کلمه» را در خود دارند. مسیحی حقیقی به صورت یک مسیح، از نو زاده خواهد شد. پس شمایل این زنی که در حال زایش است، باید به عنوان

تصویری از باروری (در حالتِ باکرگی) کلیسا دیده شود که ارواحی را متولد می‌کند که باکرگیِ آنان با نشانی از مسیح مَهر و موم شده است.

در مورد اژدها تقریباً واضح است که او شیطان است - نه به عنوان دشمنِ مسیح، بلکه به عنوان دشمنِ ارواحِ انسانی که تلاش دارد آنان را با غافلگیری تصاحب کند. هفت سرِ اژدها با هفت فضیلت مقابله می‌کنند و ده شاخِ او به ده فرمان حمله می‌کنند: متودیوس می‌گوید که شاخِ تیزِ زنا، تزویر، طمع و دزدی در اینجا وجود دارند اما در این سرشماری جلوتر نمی‌رود. پس ما نباید در متنِ «مکاشفهی یوحنا» یادآوریِ پیروزیِ مسیح را ببینیم؛ بلکه باید حالتی تشویقی و فراخوانی برای جنگ را مشاهده کنیم: «پس در برابر نقشه‌ها و افتراهای این چهارپا، شجاعتِ خود را از دست ندهید و به کلاه‌خودِ رستگاری و زره و ساق‌پوش مسلح باشید. چون زمانی که به او با برتری و شجاعتِ زیاد حمله می‌برید، او را به غایت بهت‌زده خواهید کرد. او به‌هیچ‌وجه مقاومت نخواهد کرد، چون می‌بیند که حریفان‌اش توسط فردی قدرتمندتر به صف شده‌اند.»

---

<sup>۱</sup> از القاب شیطان است. - م.

پس در دیدگاه هزارساله، عصرِ بکارت، عصرِ عروج به سوی بهشتِ فسادناپذیر است. در این دیدگاه، خودِ بکارت دو جنبه دارد: یکی خویشاوندیِ معنوی است که کلیسا در آن نقشی محوری بازی می‌کند - وقتی باکره با پروردگار آستن می‌شود؛ کلیسا روحِ باکره‌ی او را والا می‌برد و او با باکرگی‌اش تا بهشت بالا می‌رود. دومی نبردِ معنوی است که در آن، روح باید حملاتِ ثابتِ دشمن را دفع کند. بخشِ پایانیِ گفتمانِ تکلا به ما اجازه می‌دهد تا همین عصر را از نوعی جنبه‌ی مکانی بررسی کنیم: از ورای جهان و نظم آن. در واقع در همین جا است که متودیوس استدلالی را پیش می‌کشد که ساختارها و عناصرِ آن به وضوح فلسفی هستند. موضوع، رد کردنِ این ادعا است که ستارگانُ سرنوشتِ انسان‌ها را رقم می‌زنند. بگذارید مسئله‌ی فهمِ این نکات در این مناظره‌ی طولانی را کنار بگذاریم. متودیوس این موضوع را در متنِ «ضیافت» که به بکارت اختصاص دارد، بدین دلیل بیان کرده است که بگوید خداوند مسئولِ شر نیست - اینکه او و باقیِ هستی‌های آسمانی که تحت قانونِ دولتِ او هستند، «کاملاً از شر بیرون‌اند و قادر نیستند تا اعمالِ انسانی که از لذت و درد سرچشمه

می‌گیرند را انجام دهند؛ اینکه وجودِ قوانینی که مجبور یا ممنوع می‌کنند تناقض‌آمیز نیست (چون اگر سرنوشت چیزی به طور کامل مَهر و موم شده بود، این‌گونه می‌شد)؛ اینکه فرقی میان درستی و نادرستی وجود دارد؛ «میان افسارگسیختگی و اعتدال یک خلیج فاصله است»؛ اینکه «خیر دشمنِ شر است و شر با خیر متفاوت است»؛ اینکه «فرومایگی سزاوارِ سرزنش است» و اینکه «خداوند فضیلت را گرامی می‌دارد و تجلیل می‌کند.» همه‌ی این اصول فراخوانی می‌شوند تا در جهانی که در آن هستی داریم، فضایی برای آزادی ایجاد کنند، چون نبودِ این آزادی، سبب می‌شود که پرهیزکاری بی‌ارزش شود: «این در قدرت ما است که کاری خیر یا شر انجام دهیم و ستارگان آن را تعیین نمی‌کنند. چون در ما دو حرکت وجود دارد؛ یکی شهوتِ تنانگی و دیگری روح. این دو با هم متفاوت هستند و از این‌رو دو نام گرفته‌اند؛ یکی فضیلت و دیگری خبث.» خویشاوندیِ معنوی و نبردی که پیش‌تر تکلا از آنان سخن گفته بود، می‌تواند این عصرِ بکارت را سرشت‌نمایی کند. مضامینی که توسط متونِ مقدس بیان شده بودند و برای یک هزاره تعریف می‌شدند؛ اما همچنان فضایی برای آزادی انسان

باقی می‌گذارند و همچنین برای تمایزاتی از جنسِ شایستگی میان کسانی که خداوند آنان را نجات داده است و کسانی که از دست می‌روند.

دو سخنگوی پایانی در متنِ «ضیافت»، گفتمانِ بزرگِ تکلا را همراهی می‌کنند. گفتمانِ نهم به زبانِ پندنامه ارائه می‌شود: تشویقِ روح به آماده شدن برای جشنی که هزاره‌ی هفتم خواهد داشت. چگونه فرد باید «خودش را با میوه‌های فضیلت بیاراید؟» و «ابروانِ خود را با شاخه‌های خلوص سایه زند؟» و «پرستشگاهِ خود را زینت دهد؟» متودیوس برای پاسخ به این پرسش‌ها به متنِ «سفرِ لاویان» رجوع می‌کند. ابتدا «میوه‌های خوب و رسیده‌ای جمع‌آوری کنید» - یعنی آن‌هایی که روی درختِ زندگی در بهشت می‌رویند؛ درختی که انسان از آن روی گرداند و امروزه به معنای آن مسیحیانی است که «باغستانِ انجیل را پرورش دادند.» سپس «برگ‌های نخل»: در اینجا موضوعِ پاک‌سازی ذهن، رها کردنِ روح از گردوخاک و آلودگیِ هوس مطرح است. سپس شاخه‌های بید که نشانه‌ی عدالت است و در نهایت، شاخه‌های درختِ پنج‌انگشت که مسلماً نمادِ نجابت، بهترینِ فضیلت‌ها

است. با این حال، یک خصیصه‌ی مهم وجود دارد: این نجابت به معنای مجرد نیست چون «افراد می‌توانند آن را با زوجه‌هایشان نیز به کار ببندند». البته این‌ها همچون آنانی که با انقیادِ خودشان، بکارتِ کامل را به کار می‌بندند، به شاخه‌های بالایی یا حتی شاخه‌های اصلیِ درختِ زندگی نمی‌رسند. همچنین بکارت با خودداری از زنا یا با پرهیزِ خالص و ساده از روابطِ جنسی برابر نیست: برای بکارت نیاز است تا حتی امیال و شهوت‌ها هم ریشه‌کن شوند. بکارت به عنوان اوجِ همه‌ی فضیلت‌ها، به عنوان آماده‌سازی برای تکمیل شدنِ اعصار، نباید انکار بدن باشد، بلکه باید کاری باشد که روح روی خودش انجام می‌دهد.

در آخر، دامینا، سخنگوی آخر، وظیفه دارد میان کارِ بکارت و دیگر الزاماتِ پیشینی که خداوند بر انسان‌ها تحمیل کرده است، یکی پس از دیگر، تمایزگذاری کند. قانون بهشت به صورت درخت انجیری نمادین شده است که آدم از آن روی گرداند. قانونِ نوح به صورت درختِ تاکی نمادین شده است که به انسان، پایانِ رنج‌ها و بازگشتِ لذت را وعده داد. قانونِ موسی با درختِ زیتون نمادین شده است که روغنِ آن، فانوس‌ها را روشن می‌سازد. اینکه انسان از این قوانین روی

گردانده است، بدین خاطر است که شیطان قادر بوده او را با ساختِ نسخه‌های جعلیِ این گیاهان و میوه‌های آنان بفریبد. فقط بکارت است که نمی‌توان از آن تقلید کرد و از این‌روی شیطان نمی‌تواند از آن برای شکستِ انسان استفاده کند. یک عنصرِ مهم در این گفتمانِ آخر وجود دارد: اینکه بکارت با قوانینِ آدم، نوح و موسی تفاوت ندارد و قانونی دیگر در میان قوانین نیست؛ چون بکارت یک قانون نیست. بکارت به صورتِ کلی در تضاد با قانون قرار می‌گیرد؛ قانونی که درختِ انجیر، تاک و زیتون، نماینده‌ی سه شکل از آن هستند. در یک طرف قانون قرار دارد؛ در طرفِ دیگر بکارت است که جانشینِ آن می‌شود. این ایده که بکارت جانشینِ قانون می‌شود، اهمیتی دوگانه دارد. اول بدین خاطر که به نظر می‌رسد در دکترینِ عرفانیِ متودیوس، بکارت موضوعِ تجویز نیست. شکلی از رابطه میان خداوند و انسان است؛ لحظه‌ای از تاریخِ جهان و تحرک به سوی رستگاری است که در آنجا خداوند و آفریده‌اش دیگر از طریقِ قانون و اطاعتِ قانون با یکدیگر ارتباط برقرار نمی‌کنند. دوم بدین خاطر که بکارت صرفاً یک راهِ تسلیم شدن به دستور نیست: تمرینِ روح روی خودش است که آن را تا جاودانگی



بدن پیش می‌برد. پیوندی از روح به خودش است که در آن، زندگی  
بی‌پایانِ بدن در مخاطره است.

## ۲

### درباره‌ی هنرهای بکارت

نباید انفصالی بزرگ میان متون اولیه درباره‌ی بکارت و شکوفایی بزرگ رساله‌های بکارت در سده‌ی چهارم تصور کرد. این متون اولیه زمینه را برای آن‌ها فراهم کردند: این کار با جدا کردن اصل بکارت از تجویزاتی که در مورد پرهیزکاری داده می‌شد، انجام شد؛ همچنین با دادن جایگاهی خاص و اهمیت معنوی مثبت و شدید به آن و با توسعه‌ی مضامینی متعدد در مورد بکارت تا نویسندگان بعدی، از گریگوری اهل نیسا گرفته تا آگوستین، صرفاً آن را بردارند و غنی سازند یا بازسازی کنند. باین حال، پرسش بکارت در سده‌ی چهارم در بافتی قرار داده شد که آن را به شکل‌های مهمی تغییر داد: توسعه‌ی

زهدگرایی؛ سازمانی شدنِ صومعه‌نشینی؛ اجرای فنونی برای مدیریتِ خود و دیگران؛ آفرینشِ رژیمِ پیچیده‌ای از حقیقت برای ارواح جهت به کار بستن. این تغییرات را می‌توان با فراخوانیِ متنی از گریگوری نیسا به شکلی کلی سرشت‌نمایی کرد: «در دیگر علوم، انسان‌ها روش‌های عملی برای پرورشِ موضوعاتی خاص تدبیر می‌کنند؛ به برداشتِ من، بکارت نیز روشی عملی در علمِ زندگی الهی است.» بکارت - که پیش‌تر نیز به عنوان وضعیتی ممتاز شناخته می‌شد؛ ارزش‌های معنویِ خاصی داشت و قادر بود رابطه‌ای فسادناپذیر با خداوند، جاودانگی و واقعیت‌های بهشتی بسازد - به این سو متمایل می‌شود که دیگر فقط روشی با دقت منظم‌شده از زندگی نباشد، بلکه نوعی رابطه با خود باشد که دستورالعمل‌ها، تکنیک‌ها و ابزارهایی دارد. از ترتولیان تا متودیوس، وضعیتِ «بکارت-نجابت» تبدیل به وضعیتی مثبت از بکارت شد. همین وضعیت است که در سده‌ی چهارم به شکل «هنرِ بکارت» بر ساخته می‌شود.

(۱)

اولین نکته مربوط به رابطه‌ی میان فنِ بکارت و کاربست‌های نجابتی الحادی است. ممکن است تصور شود که این پرسش در این دوره «ازمدافته» است؛ اما در واقع معنای خود و موضوعیتِ خود را از این حقیقت می‌گرفت که هستی زاهدانه همچنان خودش را به عنوان «زندگی فلسفی» تعریف می‌کرد. گریگوری نینسا در متن «رساله‌ای درباره‌ی بکارت»، طرحی که در متن پیاده کرده را توضیح می‌دهد. او پس از تأکید کردن بر جنبه‌های زندگی معمولی، به دنبال کردنِ «روشِ درست» اشاره می‌کند و آن را با عبارت «زندگی فلسفی» توصیف می‌نماید. بنابراین نباید تعجب کرد که انگیزه‌ی صریحی وجود داشت برای آنکه بکارتِ مسیحی را از نجابتِ الحادی با بالاترین وضوح ممکن جدا کنند و در این راه از مضامین متعددی که دومی را توجیه می‌کردند، دوباره استفاده شد. او به شکلی کلی می‌نویسد و روی نقدِ بکارتی که با جایگاه یا کارکردهای مذهبی به دنیای الحادی مربوط است، تغییرات اندکی انجام می‌دهد. او همچنین در این متن با استفاده از چند مثال، برای به رسمیت شناخته شدنِ فضیلت در زنان، مرجع

ارائه می‌دهد و مناظرات درباره‌ی ازدواج و آسایشِ روح را بازگویی می‌کند.

برخی نویسندگانِ مسیحی به سادگی انکار می‌کنند که ملحدان بکارت را ارزشمند می‌دانستند. آتاناسیوس مدعی آن است: «فقط در میان ما مسیحیان گرامی داشته می‌شود.» کریسوستوم با احتیاطِ بیشتر و با همخوانی با نظمِ رتبه‌بندیِ تاریخی-مذهبی، این موضوع را تصدیق می‌کند که یونانیان بکارت را «ستایش و تکریم می‌کردند.» بنابراین، او آنان را در مکانی بالاتر از یهودیان قرار می‌دهد، چون گفته می‌شد که آنان بکارت را رد می‌کنند - ضدیتِ آنان با تولدِ مسیح از یک باکره، این موضوع را ثابت می‌کند - اما او یونانیان را مادونِ کلیسای خدا قرار می‌دهد، چون بکارت همه‌ی حمیت‌اش را مدیون کلیسا است. اما پدرانِ لاتین به خاطر محیط‌شان تمایل دارند تا این کاربست‌های نجابتِ الحادی را در نظر بگیرند. درهرحال، قدیس جروم کلِ بخشِ نتیجه‌گیریِ کتابِ «علیه جویینان» را به ارجاعاتِ الحادی اختصاص می‌دهد: مثال‌هایی از باکره‌هایی که در یونان و روم تکریم شده‌اند؛ یادآوریِ بیوه‌های قهرمانی که به خاطره‌ی شوهران‌شان وفادار ماندند

تا جایی که حتی خود را بر قبرهای آنان قربانی می‌کردند؛ شهرت برخی اشراف رومی به خاطر پرهیزکاری‌شان؛ تاملات اخلاق‌گرایانی مثل تئوفراستوس که پیشنهاد می‌داد از ازدواج پرهیز شود. قدیس جروم با تلاشی که به جای اینکه دقیق باشد، بیشتر تأکیدی است، نظرات ارسطو، پلوتارک و «سنکای ما» را درباره‌ی این مضمون فرامی‌خواند. البته او تفاوت این دو را هم ذکر می‌کند: بکارت مسیحی همراه با توجیهاتی متفاوت است و نجابت ملحدان ارزش تقدیسی خاصی ندارد. «چون مجرد بدون کارهای نیک به چیزی نمی‌ارزد [...] و باکره‌های وستال و بیوه‌های جونو ممکن است بر این اساس همراه با قدیسان شمرده شوند.» در کل، نویسندگان مسیحی در مورد فراخوانی آنچه در دوران باستان فضیلت یا ارزش خوانده می‌شد، محتاطانه‌تر از قدیس جروم رفتار می‌کنند. آنان ترجیح می‌دهند بر این موضوع تأکید کنند که چقدر باستانیان از تقدیس مسیحی دور هستند. بیشتر نویسندگان اصل تفاوت را به صورت یک ممنوعیت ساده بیان می‌کنند (ممنوعیت ازدواج یا روابط جنسی)؛ به این معنا که ملحدان جایگاه بکارت را صرفاً به همین ممنوعیت ساده می‌بخشیدند. چه اینکه

ممنوعیتی قطعی یا مشروط باشد؛ چه اینکه تجویزی مطلق یا مشاوره‌ای جهت احتیاط باشد - همه‌ی این‌ها اساساً در ذهن نویسندگان مسیحی شکل یک انکار یا پرهیز را داشتند و آنان، بکارت الحادی را به عنوانی چیزی از آن خودشان نمی‌پذیرفتند. قدیس آمبروس در ابتدای متن «درباره‌ی باکره‌ها» به وضوح به این موضوع اشاره می‌کند. اینکه بکارت الحادی، بکارت مسیحی نیست به این دلیل است که شکل مقرراتی خارجی را برای مردان و زنانی می‌گیرد که به آنان تحمیل شده است. باکره‌های وستال مجبور هستند باکره بمانند، آن هم برای زمانی تعیین شده: این زمانی معین است که در آن، به نجابت جوانی، وعده‌ی بی‌نجابتی در زمان پیری داده می‌شود. علاوه بر این، اگر فردی این توافق مقیدکننده را می‌پذیرد، به خاطر این است که می‌خواهد افتخار را تجربه کند؛ یا انتظار مزایایی دارد یا از عزل شدن و مجازات شدن ترس دارد. بنابراین او بکارت‌اش را ارائه نمی‌دهد، بلکه می‌فروشد. آیا این بهتر یا متفاوت از فاحشگی است؟ همین ایده را با فرمول‌بندی به ظاهر معکوس نزد قدیس جان کریسوستروم می‌بینیم.

بکارتِ یونانی نمی‌تواند روی هیچ پاداشی حساب کند: «چنین فضیلتی برای یونانیان بی‌حاصل است.» اینکه باکره‌های ملحد نمی‌توانند در زندگی پس از مرگ انتظار چیزی را داشته باشند، این است که در اینجا کناره‌گیریِ آنان «با عشقِ خداوند» برانگیخته نشده است. آنانی که از دستور یا قانونی اطاعت می‌کردند، «نمی‌توانند امیدی به امتیاز داشته باشند.»

با این حال، با وجود دغدغه‌ی نویسندگانِ سده‌ی چهارم برای تمایزگذاری میان نجابتِ الحادی و بکارتِ مسیحی، آنان عناصرِ خاصِ نسبتاً مهمی را از مقرراتِ زندگیِ الهام‌گرفته از پندارهای اخلاقیِ الحادی به قرض گرفتند. حتی برخی از آنان را مستقیماً انتقال دادند. دو اصل به طور خاص جابه‌جا شدند: نقدِ زندگیِ زناشویی و ستایشِ زندگیِ مستقل.

نقدِ ازدواج، استعاره‌ی معمولی در اخلاقیاتِ باستانی بود؛ استعاره‌ای که نویسندگانِ سده‌ی چهارم بدون تغییراتِ زیادی دوباره استفاده کردند. دردسرهای ازدواج به شکلی خستگی‌ناپذیر و در حالی بسیار تکراری توسط کسانی که درباره‌ی مسئله‌ی خانمان در تمام



مکاتب فلسفی بحث می‌کردند، توصیف می‌شد: آیا باید ازدواج کرد؟ تئوفارسوس کسی است که قدیس جروم مفصل به او ارجاع می‌دهد و یک مثال از این مباحثات پیش‌پاافتاده است که سه یا چهار مضمون اصلی از آن ظهور می‌کنند. میان زندگی فلسفی و زناشویی ناهمخوانی وجود دارد: «فرد نمی‌تواند هم‌زمان به یک زن و به کتاب‌ها عشق بورزد.» نقص‌هایی ذاتی در زنان وجود دارد - حسادت‌شان؛ طمع‌شان؛ بی‌ثباتی‌شان. آنان برای روح و برای هستی شوهران‌شان دردسر به بار می‌آورند؛ مشکلات مالی به وجود می‌آورند («وقتی فقیر باشی، مراقبت از آنان دشوار است؛ وقتی غنی باشی، تحمل آنان رنج‌آور است»). نیاز به مراقبت دارند؛ در نهایت، مراقبتی که فراهم می‌کنند و حتی فرزندی که از آنان انتظار می‌رود، ارزش نسبتاً کمی دارد، وقتی آن را مقایسه کنیم با دوستانی که می‌توانی دور خودت جمع کنی یا وارثانی که می‌توانی با علم به تبعات آن، برای خودت انتخاب کنی.<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> منظور این مضمون باستانی این است که به جای اینکه فرزندی به عنوان وارث داشته باشی، می‌توانی خودت وارثان را انتخاب کنی و چون آنان را می‌شناسی، از تبعات آن باخبر هستی. برعکس فرزندان که هنگام تولد نمی‌دانی به چه اشخاصی تبدیل خواهند شد، اما نهایتاً وارثان خواهند بود. - م.

متون مسیحی تقریباً ملزم بودند، متنی بر شرح مشکلات ازدواج داشته باشند. می‌توان آن را در متن «درباره‌ی باکرگی» از گریگوری نیسا (بخش سوم)؛ در متن جان کریسوستوم (به خصوص فصل ۴۴ و سری‌های طولانی ۵۱ تا ۶۲)، در متن «درباره‌ی بی‌نقصی بکارت» از باسیل اهل آنکارا، در موعظه‌ی هفتم از یوسیپوس اهل امسا، در متن «درباره‌ی باکرگی» از قدیس آمبروس، در متن «علیه هلویدیوم» از قدیس جروم و در نامه‌ی ۲۲ به یوستوخیوم و در متن دیگری از او به نام «علیه جوینیان» با درجات متفاوتی از درازنویسی یافت. در میان این‌ها، گریگوری نیسا می‌تواند مثال مناسبی باشد، چون دقیقاً بر اساس لفاظی‌های زخم‌زبان‌های الحادی درباره‌ی مزایا و معایب ازدواج نوشته شده است. گریگوری نیسا بدون آنکه صریحاً چیزی بگوید، به سه استدلال اصلی مدافعان زندگی زناشویی پاسخ می‌دهد: خوشبختی زندگی به صورت زوج؛ حس رضایت داشتن فرزند و مزایای داشتن خانواده‌ای که در زمان بیماری یا پیری از فرد حمایت کند. خوشبختی زندگی اشتراکی؟ گریگوری پاسخ می‌دهد که این خوشبختی اگر هم وجود داشته باشد، دائماً با حسد تهدید می‌شود و ممکن است هر

لحظه با مرگ نابود شود. در هر حال، پیر شدن و زمان، آن را ذره ذره خراب می‌کند: زیبایی «همچون موجی که به هیچ ختم می‌شود، هیچ ردپا، خاطره یا باقیمانده‌ای از شکوفه‌ی کنونی‌اش» باقی نخواهد گذاشت. بنابراین، خوشبختیِ زندگیِ مشترک - که ترسِ تغییر، آن را تحلیل می‌برد و اجازه نمی‌دهد فرد واقعا از نعمت‌های کنونی لذت ببرد - فقط ظواهر است. فرزند؟ اما دردهای زایمان و حادثه‌هایی که معمولا آن را همراهی می‌کنند نیز وجود دارند. مرگ در کودکی نیز وجود دارد و آن فرزندی که نجات می‌یابد، معمولا منبعِ نگرانیِ دائمی هستند. اندوه، احساسِ مشترکی است میان آنانی که فرزندی ندارند و آنانی که دارند؛ میان آنانی که فرزندانِ مرده را سوگواری می‌کنند و آنانی که بر نوادگانِ نجات‌یافته‌شان افسوس می‌خورند. در مورد زمانِ پیری که همسران باید به کمکِ یکدیگر بشتابند، به جای آن دورانِ بیوگی را در نظر بگیرید که خیلی وقت‌ها در جوانی سر می‌رسد و زوجه‌ها را بدون حمایت و بدون منابع رها می‌کند.

ستایشِ زندگیِ خارج از ازدواج به اندازه‌ی یادآوریِ مشکلاتِ ازدواج امری سستی است؛ چون روی دیگر همان سکه است.

نویسندگان مسیحی برخی اوقات زندگی مستقل را با تاکیداتی ارائه می‌دهند که نزدیک به تاکیداتی است که فیلسوفان باستانی زمانی که به مجردها، زندگی پر از آرامش و آسایش را وعده می‌دادند، به کار می‌بردند. مثلاً کریسوستوم زندگی زناشویی را در تضاد با هستی «آزاد از خطرها» و «خالی از مشکلات کار و سیاست» قرار می‌دهد؛ زندگی‌ای که در آن مرد فقط به خودش وابسته است. او آن را یا دستکم برخی جنبه‌های آن را با عبارت حکمت انسانی و خوشبختی فلسفی توصیف می‌کند:

«خانه‌ی ساده او [خانه‌ی زن مجرد] از اغتشاش رها شده است و همه‌ی گریه‌ها از پیشگاه او طرد شده‌اند. سکوت، همچون لنگرگاهی آرام، همه‌جا حکم‌فرما است و شکلی دیگر از انفصال که کامل‌تر از سکوت است، روح او را در بر گرفته [...] چه عبارتی می‌تواند لذتی را که روحی چنین آراسته می‌برد، بیان کند [...] نمی‌دانم چه بگویم، چون در اینجا خجالت مانع من می‌شود. نمی‌فهمم چرا اکثریت بشر، وقتی به راحتی می‌تواند بدون تقلا لذت پیدا کند، به این وضعیت باور ندارد و به جای آن از دلواپسی و گنجی و اضطراب لذت می‌برد!»

بنابراین، تشویقِ مسیحی به بکارت، دستکم در برخی متون، با ستایشِ زندگیِ «مستقل» سروکار دارد و همان مزایایی را مطرح می‌کند که فیلسوفانِ باستانِ مدعیِ وجودِ آن بودند: هیچ محدودیتِ خارجی در میان نیست؛ «پاهای فرد، چابک و بی‌قید هستند»؛ زنجیری بر قوزکِ پای آنان نیست. در مورد ظواهری که می‌گویند مزایای ازدواج است - فرزندان، شهرتِ خانوادگی، افتخار، موقعیتِ آینده - هیچ نگرانی در میان نیست. دیگر از آن هوس‌هایی که با وضعیتی خارجی تحریک می‌شوند و روح را آزار می‌دهند - «خشم، خشونت، سوگندها، اهانت‌ها، دورویی‌ها» - خبری نیست. در آخر و مهم‌تر از همه اینکه فضایی وجود دارد برای روح که در خودش ساکن شود و فرد بتواند افکارش را بدونِ تاثیرگذاریِ موضوعاتِ خارجی جمع کند: «کسی که زندگی‌اش شاملِ خودش می‌شود، یا از این تجربه‌های زناشویی می‌گریزد یا آنان را به راحتی تحمل می‌کند و ذهنی حواس جمع دارد که از خودش دور نشده است.» گریگوری نیسا فکر می‌کند که یک چنین زندگی‌ای را در الیاسِ پیامبر و یحییِ پیامبر یافته است - آنان «از

همه‌ی رخدادهای عادیِ زندگی جدا بودند» و در «آرامشِ صافِ روح» مأوا داشتند.

در این توصیفِ بکارت به عنوان وضعیتی از آسایش، در این توسل به واژگانِ فلسفیِ هستی‌آرام، چیزی تناقض‌آمیز وجود دارد. در نگاهِ اول به نظر می‌رسد که این‌ها در تناقض با نوشته‌های همین نویسندگان قرار دارند که می‌خواهند از پشتکارِ بی‌امانِ بکارت و رابطه‌ی آن با شهادت سخن بگویند. همچنین به نظر می‌رسد که این سخنان می‌گویند خطراتِ بیشتر و نتیجتاً آزمون‌های الهیِ بیشتر و نتیجتاً لیاقتِ بیشتری در هستیِ مردمانِ متاهل وجود دارد. این ایراد را خود کریسوستوم هم مطرح می‌کند: «آیا این‌گونه نخواهد بود که پیروزی در میان چنین محدودیتِ بزرگی [محدودیتِ ازدواج] به این معناست که پاداشی بزرگ‌تر هم در میان است؟ [...] چون در ازدواج، سختیِ بیشتری تحمل می‌کنید.» این ایده باعث شد که کلمنت اسکندریه به ازدواج ارزشی معین بدهد و آن را در لیاقت، رقیبِ باکرگی کند. اما کریسوستوم این ایراد را رد می‌کند. او بر این موضوع تاکید می‌کند که

خطرات ازدواج نمی‌توانند به سوی رستگاری در نظر گرفته شوند، چون فرد کاملاً داوطلبانه در معرض آنان قرار می‌گیرد.

این ارجاع به مضمون زندگی آسوده که فیلسوفان نیز در گذشته مطرح کرده بودند، اهمیت خود را دارد. بدون شک در این دوره از توسعه‌ی صومعه‌نشینی و موسسات ریاضتی نیاز بوده تا در نظر بگیرند که فراخوانی این ارزش‌های سنتی چه مقدار گیرایی نشان خواهد داد. علاوه بر این، مضمون زندگی آسوده، از دو نظر وضعیتی ممتاز است: \* نقطه‌ی تقاطع ادراکی سنتی از شرایط ضروری جهت دانش و خوشبختی حقیقی و ایده‌ی مسیحی انفصال شدید از این جهان است. \* همچنین مضمون زندگی آسوده، در مرکزیت مشکلی است که در درون مسیحیت وجود دارد. این مشکل به وضعیت زندگی مکاشفه‌ای، روش‌های دستیابی به آن و شایستگی‌هایی که به آن تعلق دارند، مربوط می‌شود. حقیقت این است که کمابیش همه‌ی نویسندگان مسیحی با تاکیداتی متفاوت از هم، این اصل را نگاه می‌دارند که زندگی باکرگی، فراتر بودن از دغدغه‌های روزمره، آزاد بودن از مشغولیات جهان، یک زندگی «آسوده» است. قدیس آگوستین در «تفسیر آیه‌ی ۱۳۲» با ارجاع

به سه شمایلِ نوح، دانیال و ایوب، سه نوعِ زندگی را مطرح می‌کند. اولیِ فعالیتِ کسانی را نمادین می‌کند که کلیسا را مدیریت می‌کنند و مسئولِ بهره‌برداری هستند؛ سومی افرادِ باایمانی را نمادین می‌کند که غیورانه به خداوند خدمت می‌کنند و دومی نمایانگرِ وجودِ کسانی است که تصمیم گرفته‌اند با زوجه زندگی نکنند و هستیِ رهبانی را پی بگیرند. نوح با شمایلِ دو مرد در زمینِ کشاورزی پیوند دارد؛ ایوب یا شمایلِ دو زن که در آسیاب کار می‌کنند. دانیال به شمایلِ دو مردی مربوط است که در رختخواب دراز کشیده‌اند؛ مردانی که «عاشقِ آسودگی» هستند؛ کسانی که «با جمعیت مخلوط نمی‌شوند»؛ با «غوغای نسلِ بشر» سروکاری ندارند و فقط «در آسایش به خداوند خدمت می‌کنند.»

اما قدیس آگوستین فوراً اشاره می‌کند که چگونه باید این آسودگیِ زندگیِ بدون ازدواج را ادراک کرد. دانیال، شمایلِ نجابت، «آسوده» بود. او «ایمن» بود، اما در میان شیران. شیرها نمایانگرِ امیالی هستند که به قلب هجوم می‌آورند و وسوسه‌هایی که به آن یورش می‌برند. به دانیال، مردِ امیال می‌گفتند. آسایشی که در وضعیتِ او وجود



داشت، بسیار متفاوت از آرامشِ زندگیِ فلسفی به معنای قدیم است: این آسایش از مقابله‌ی دائمی با دشمن، جدایی‌ناپذیر است. آن را باید به دو معنا ادراک کرد: انفصال از همه‌ی چیزهای دنیوی که ممکن است منبعی از آزرده‌گی باشند و اعتماد به مشیتِ الهی که در این مبارزه پیروزی فراهم کند. در واقع پیوستگیِ مضمونِ آسایش و فراغت نشان‌دهنده‌ی تغییر از یک اقتصادِ منفی از پرهیزکاری و نجابت به مفهومی از بکارت به عنوان تجربه‌ای پیچیده، مثبت و مجادله‌ای است.

(۲)

نویسندگانِ سده چهارم معمولاً وضعیتِ بکارت به عنوان یک هنر را به عنوان نتیجه‌ی انتخابیِ آزاد و فردی ارائه می‌دهند. اما این انتخاب، به خاطر معنا و اثرات‌اش، درونِ تاریخِ عمومیِ رستگاریِ نسلِ بشر قرار می‌گیرد.

بکارت از سه طریق انتخابیِ آزاد است. اول اینکه همه‌کس نمی‌تواند آن را اجرا کند؛ فقط آنانی که به اندازه‌ی کافی قدرتمند هستند، می‌توانند آن را انجام دهند: قدیس آمبروس می‌گوید: «بکارت برای عده‌ای محدود است و ازدواج برای همه است.» نمی‌توان آن را

با یک دستور یا از طریق تعدادی محدودیت به انجام رسانید. در موعظه‌ای که به بکارت اختصاص دارد و خطاب به پدران نوشته شده است، نویسنده‌ی ناشناخته‌ی موعظه به والدین توصیه می‌کند کاری نکنند که مانع این شود که فرزندان خواستی برای قسم بکارت داشته باشند. او آنان را تشویق می‌کند که «فرزندان را قانع کنند که آن را انجام دهند»؛ اما نمی‌خواهد که فرزندان مقید به پیروی از این مسیر شوند. این اصل انتخاب بدون محدودیت چنان مهم است که قدیس آگوستین برای حمایت از آن، مریم مقدس را به عنوان مثال ذکر می‌کند: از آنجا که در مورد او، اراده‌ی خداوند بر تجسم خدا در مسیح قرار داشت، «به او پیشنهاد شده بود که به بکارت ادامه دهد و فرزند خدا در او شکل یک برده را خواهد گرفت.» باین حال، بکارت او نتیجه یک «قسم»، یک «انتخاب از روی عشق» بود و نه «ضرورتی برای اطاعت.» اصرار بر ویژگی غیراجباری بکارت توجیهاتی متعدد در متون دارد - جدای از این استدلال که برخی از مردم باید ازدواج کنند تا باکره‌ها متولد شوند. مهم‌تر از همه، این موضوع روشی فراهم کرده که با هر شکلی از ثنویت یا جریان‌های عرفانی که اجتناب از روابط جنسی

را به اجباری صریح تبدیل می‌کنند و هیچ فضایی برای ازدواج یا تولیدمثل باقی نمی‌گذارند، مخالفت شود. همچنین موضوع حمایت از ارزش مثبت بکارت هم در میان بود. این استدلالی است که معمولاً به آن متوسل می‌شوند: اگر بکارت اجباری بود، چه شایستگی خاصی در پیروی از آن وجود داشت؟ شخصی که دزدی یا قتل انجام نمی‌دهد، لیاقت هیچ افتخاری ندارد: «اجتناب از چیزی که ممنوع شده است، به هیچ وجه نشانی از روحی شریف و سخاوتمند نیست. فضیلت ایده‌آل شامل این نمی‌شود که کارهایی را انجام ندهیم که می‌دانیم سبب می‌شوند در برابر دیگران تبهکار شویم. شامل این می‌شود که در چیزی بهترین شویم که کسانی که آن را انتخاب نمی‌کنند، نکوهش نمی‌شوند.» بکارت بسیار باارزش‌تر از پیروی صرف از یک ممنوعیت است. در آخر، در بیانی عمومی‌تر می‌توان گفت تأکیدات روی این موضوع قرار داشت که بکارت به اقتصادی از قانون تعلق ندارد - اقتصادی که ائتلاف باستانی را سرشت‌نمایی می‌کرد - بلکه به شکلی از رابطه میان خداوند و انسان‌ها مربوط است.

در اینجا ما به جنبه‌ی دیگری از بکارت می‌رسیم، جنبه‌ای که مربوط به رستگاریِ نوع بشر و عصرِ کنونی در جهان است. در واقع، تناقض این است: بکارت فقط می‌تواند عملی آزاد و فردی باشد؛ اما این عمل با بخشی از ماجرای سروکار دارد که میان انسان‌ها و خداوند گشایش یافته و هنوز پایان نیافته است. بکارت معنایش را از این گذشته می‌گیرد و بر جریانی اثر می‌گذارد که قرار است بیاید. یک انتخاب است و نه یک قانون؛ اما شمایی کنونی از جهان است یا می‌توان گفت جنبه‌ای از تغییرشکلِ جهان است. ما چگونگیِ شکل‌گیریِ این مضامین را در متونِ سده‌ی سوم هم دیدیم. سیپریان و متودیوس المپوس به وضوح برخی از عناصرِ بنیادینِ آن را فرمول‌بندی کرده بودند.

اما به نظر می‌رسد که توسعه‌ی صومعه‌گرایی این مضامین را تقویت کرد؛ جزئیاتِ تعدادی از آنان را ترجیح داد و برخی تاکیدات را نیز اصلاح کرد. در هر حال، تاسیساتِ صومعه مکان یا موقعیتی بود برای تامل روی جنبه‌های سه‌گانه‌ی بکارت: \* وضعیتِ شدیداً متفاوت با ازدواج که در زندگی در جهان گنجانیده شده بود؛ \* نیاز به یک

کاربست، یک هنر و یک تکنیکِ خاصی داشت تا اثراتِ مثبتِ خود را تولید کند؛ \* یک انتخابِ فردیِ آزاد بود که هیچ حکمی نمی‌توانست آن را تحمیل کند؛ چه به شکلِ قانونی برای همگان باشد و چه به شکلِ فرمانی برای برخی از افراد. بکارت، شکلی از زندگی است که در آن، بر عهده گرفتنِ رستگاریِ فردی عمیقاً با اقتصادِ رهاییِ بشری سروکار دارد.

نقشِ بکارت در تاریخِ رستگاری توسط نویسندگانِ سده‌ی چهارم تعریف شد. این نقش در درجه‌ی نخست، بر اساس وضعیتِ بهشتیِ اولیه‌ی انسان و روابطِ میان مرد و زن، قبل و بعد از سقوطِ آدم تعریف شده است. روشن است که می‌بایست مباحثاتِ تفسیریِ این نویسندگان، از اوريجن اسکندریه تا آگوستین را درباره‌ی دو فصلِ اولِ کتابِ «پیدایش» به تفصیل بررسی کرد - مباحثاتِ اوريجن روی آیه‌ی ۲۷ و مباحثاتِ آگوستین روی آیه‌های ۱۸ تا ۲۴. می‌خواهم اشاره کنم که چگونه پرسشِ روابطِ میان بکارتِ بهشتی و تفاوت‌گذاریِ دو جنس در آفرینش بررسی شده است.

بسیاری از جریان‌هایی که تحت تاثیر ثنویت بودند، انکار می‌کردند که تفاوت‌گذاری جنسیتی، کار خداوند بوده است. با این حال، نویسندگانی که توسط کلیسا به رسمیت شناخته شده بودند، آن را کار خداوند می‌دانستند: قدیس آگوستین می‌گوید این دیوانگی است که ادعا کنیم مسیحی هستیم و چنان نسبت به متون مقدس کور باشیم که فکر کنیم «تفاوت بین دو جنس کار شیطان است و کار خداوند نیست.» حتی پیش از آنکه شکل‌گیری حوا در فصل دوم کتاب «پیدایش» شرح داده شود، متن مقدس در اولین اشاره به آفرینش انسان، ذکر کرده بود که خداوند آنان را «مرد و زن» آفریده است. بنابراین، این متن به دیدگاهی که می‌گوید تفاوت دو جنس از زمان آفرینش حاضر بوده است، قدرتی بی‌ابهام می‌بخشد. اما فوراً مشکلی دیگر ظهور می‌کند؛ چون این جمله مستقیماً بعد از تصدیق این موضوع می‌آید که انسان در تجسم خدا و شباهت به خدا آفریده شده است. چطور ممکن است که خداوند یکتا و تقسیم‌ناپذیر، انسانی را در شباهت با خود بیافریند و هم‌زمان این دوگانگی جنسیت را در او بگنجانند؟ فیلون به این پرسش با تمایزگذاری میان آنچه در انسان شبیه به آفریدگار است و

آنچه نشانی از آفریده است، پاسخ می‌دهد: «انسان تا زمانی که منفرد بود، همان‌طور که آفریده شده بود، هم به جهان و هم به خدا شباهت داشت»؛ اما همچنین «خصوصیات سرشت هر کدام را نیز در خود داشت - نه همه‌ی این خصوصیات، بلکه تاحدی که این ساختمان فانی او قادر به راه دادن آن‌ها بود.» تفسیر مسیحی نیز به همین سو جهت‌گیری کرد. بنابراین، اوریجن اسکندریه در این دوگانگی، نشان همه‌ی آفریده‌ها را می‌بیند: «چون همه‌ی چیزهایی که توسط خداوند خلق شده‌اند، به یکدیگر می‌پیوندند، همچون بهشت و زمین، همچون خورشید و ماه؛ متن مقدس هم می‌خواست نشان دهد که انسان نیز مثل آنان کار خداوند است و بدون همسازی و پیوستگی مناسب در جهان قرار داده نشده است.» جروم فاصله‌ی بیشتری میان شباهت به خداوند و دوگانگی جنس‌ها قرار می‌دهد: او اشاره می‌کند که چون «عدد دو، یگانگی را می‌شکند، خوب نیست.» علاوه بر این، تنها روزی که خداوند در انتهای آن نگفت که کارش خوب بوده است، دقیقاً همین روز دوم است. روایت «پیدایش» به این طریق می‌خواهد به معنای منفی عدد دو اشاره کند. در هر حال، نزد گریگوری نیسا یا جان کریسوستوم

و بعدها نزد آگوستین این گونه است که تجسمِ خداوند و انسان را باید در روح جستجو کرد و نه در دوگانگیِ جنس‌ها. استدلالی مهم در دکتربین بکارت: نظر به اینکه بکارت در واقع عروجی است که فرد را شبیه به خداوند می‌کند، پس با اهمیتِ معنوی‌ای که دارد، صرفاً کناره‌گیری از جنسِ مخالف نیست. بکارت، بازگشتی به وراى این تفاوت‌گذاریِ دو جنس است؛ حتی بازگشت به وراى عملِ آفرینشی که آن را تثبیت کرد. بکارت، حرکتی به سوی یکتاییِ الهی است.

اما اگر وضعیتِ بهشتی از قبل شاملِ دوگانگیِ جنس‌ها می‌شود، معنا و کارکردِ آن چیست؟ آیا باید تصور کنیم که پیش از سقوطِ آدم، روابطِ جنسی در وضعیتی از معصومیتِ ایده‌آل وجود داشته است؟ پاسخ به این پرسش از سوی همه منفی است. یا مثل اوریجن اسکندریه که از فیلو پیروی می‌کند، باور دارند که عملِ جنسی وجود داشته است و نمی‌توانسته معصوم باشد و سببِ سقوطِ آدم شده است یا اینکه روابطِ جنسی بعد از سقوط و به صورتِ تبعاتِ آن رخ داده‌اند. اما نبودِ روابطِ جنسی در بهشت، برای همه یک استدلال یا یک معنا ندارد. این بازیِ تفسیر توسط دو متن معین می‌شود: یکی اولین فصل از کتابِ



«پیدایش» است که در آن خداوند در تبرکِ مرد و زن به آنان می‌گوید که زیاد شوند، تکثیر یابند و زمین را پر کنند. دیگری فصلِ دوم است که خداوند تصمیم می‌گیرد به مرد، زنی بدهد تا شاید بتواند همیاری مشابه با خودش داشته باشد.

واضح است که ایده‌ی یک همیار، این موضوع را تصدیق می‌کند که نقشِ حوا این بوده که همدم باشد نه همسر. بر اساس نظر گریگوری نیسا، این «یاری» باید به عنوان مشارکت در مکاشفه‌ی چهره‌ی خداوند ادراک شود؛ چیزی که میلِ اصلیِ آدم پیش از سقوط بود. همچنین در متنی از کتاب «درباره‌ی باکرگی» از کریسوستوم، توضیح داده شده که زن مانعی بر زندگیِ معنویِ مرد است و نقشی که پیش از سقوط داشته، وارونه شده است. اما اگر کارکردِ بهشتیِ زن این باشد، دو پرسش پیش می‌آید. معنای حکمِ «زیاد شوید و خودتان را تکثیر کنید» چیست؟ آیا باید همچون رقیبانی که گریگوری نیسا آنان را بدون نام بردن نقد می‌کند، فرض کنیم که نسلِ بشر فقط بعد از سقوطِ توانِ رشد داشته است و سقوطِ چیزی نیک در خود دارد؛ چون «بدونِ آن، نسلِ بشر همواره شامل همان زوجِ اولیه می‌شد؟» گریگوری

نیسا ادعا می‌کند که هیچ ازدواجی میان فرشتگان وجود ندارد و باین حال، «ارتشِ آن‌ها از بی‌نهایت لژیون تشکیل شده است»: این بدین خاطر است که در سرشتِ ملکوتی، روشی از تولیدمثل وجود دارد که ما انسان نمی‌توانیم آن را درک یا فرمول‌بندی کنیم. درهرحال، مطمئناً چنین روشی وجود دارد و زمانی که انسان دستانِ آفریدگار را ترک کرد و وجودی آسمانی داشت، قدرتِ تولیدمثلی که به انسان داده شده بود، می‌بایست چنین چیزی بوده باشد.

اکنون پرسشِ دوم پیش می‌آید: وقتی خداوند به اولین زوجِ انسان، روشی ملکوتی از تولیدمثل داده بود، چرا به او روابطِ جنسی اهدا کرد درحالی‌که فرشتگان به راحتی بدون آن سر می‌کنند؟ پاسخ در دانشِ پیشینیِ خداوند قرار دارد: او می‌دانست که انسان از راهِ درست منحرف خواهد شد و ارزشِ ملکوتیِ خود را از دست خواهد داد. اگر این موضوع اتفاق می‌افتاد، جهان از جمعیت پر نمی‌شد یا کامل نمی‌شد. بنابراین، او پیش‌تر روشی برای ما تعبیه کرد که «زندگی را به دیگری انتقال می‌داد.» حالا که ما شباهت‌مان را با خداوند از دست داده بودیم، این روش با حالتی که ما به آن تبدیل شده بودیم،

همخوانی داشت: تولیدمثلی شبیه به «حیوانات و هستی‌های بدون هوشیاری.» به طور خلاصه، انسان پیش‌تر هم در باغِ عدن به شکل نامحدودی تواناییِ تکثیر را دارا بود، اما روشی کاملاً متفاوت از پیوندِ دو جنس برای آن وجود داشت. باین‌حال، نشانِ تفاوتِ دو جنس بر او زده شده بود که از پیش خبر از سقوطِ آدم می‌داد، بدون آنکه آن را تعیین کرده باشد. این موضوع، قابلیتِ تولیدمثل را به صورتِ ذخیره در انسان ساخت که با سقوطِ آدم فعال می‌شد. این ملاحظاتِ عجیب درباره‌ی جنسیتِ بهستی نشان می‌دهند که در معنویتِ این عصر، چقدر تمایزِ دو جنس (که خداوند آن را تولید کرده بود) از پیوندِ آن‌ها جدا است (چیزی که فقط بعد از سقوطِ آدم و جدایی از خداوند، وارد بازی می‌شود) و چگونه تولیدمثل به دو شکلِ تکثیرِ ملکوتی و تولدِ حیوانی تقسیم شده است.

اکنون باید به سوی دیگرِ ملاحظاتِ توجه کنیم که به سرچشمه و سقوطِ آدم مربوط نیستند و درباره‌ی جهانِ کنونی و کامل شدنِ اعصار سخن می‌گویند. کاربستِ باکرگی در ابتدا به عنوان یک بازگشتِ نمایان می‌شد؛ بازگشتی به ورای سقوطِ آدم، به وضعیتِ

بهشتی زمانی که انسان دست‌ان پروردگار را ترک کرد و هنوز به او شبیه بود. بنابراین گریگوری نیسا این‌گونه از آن سخن می‌گوید: «بازسازیِ تصویرِ الهی از ناپاکی‌ای که تنانگی به دورِ آن پیچیده است و رسیدن به وضعیتِ اولیه، تا تبدیل به انسان در اولین لحظات‌اش بشویم، وقتی که او برای اولین بار نفس کشید.» کسانی که بکارت را انجام می‌دهند، انگار که در زمان عقب می‌روند و وضعیتِ اولیه‌ی ایده‌آل را بازیابی می‌کنند. آن را در روح خودشان دوباره می‌سازند و نشانِ الوهیت را همچون سکه‌ای گم‌شده دوباره کشف می‌کنند. آنان این بازسازیِ دوباره را با انفصالِ خود از فسادِ زندگی روی زمین انجام می‌دهند. آنان همچنین از مرگ فرار می‌کنند که مجازاتی برای سقوطِ آدم بود و اولین اجدادِ ما از آن باخبر نبودند - یا بدین خاطر که نامیرا خلق شده بودند، یا به خاطر اینکه خداوند با علمِ غیب‌اش پیش از سقوطِ آدم، اجازه داده بود که مرگ به صورت یک رخداد، میراییِ انسان را که به او اعطا کرده بود، تغییر دهد. «پس از آنکه خودمان را از این زندگیِ تَنانه که مرگ ناگزیر به دنبال‌اش خواهد آمد، جدا کردیم؛ باید به دنبالِ روشی از زندگی باشیم که مرگ را به دنبالِ خود نداشته باشد؛ زندگی

باکرگی چنین شکلی از زندگی است.» بنابراین، انتخابِ وضعیتِ باکرگی و حفظ کردنِ درست‌کارانه‌ی آن باید چیزی کاملاً متفاوت از پرهیزکاریِ صرفی در نظر گرفته شود که وقتی فرد خود را وقف آن می‌کند، فرد را از مشکلات، هوس‌ها، نگرانی‌ها و در کل از شرارت‌های هستی رها می‌سازد یا در عوض فرد به سادگی تسلیم لذت‌های زندگی می‌شود. باکرگی چیزی بیشتر از به کار بردنِ فضیلتی است که شایستگی برای پاداش ایجاد می‌کند - حتی اگر پاداشی بهتر از دیگر فضیلت‌ها را هم وعده بدهد. بکارت به عنوان دگردیسیِ واقعیِ هستی ادراک می‌شود. «انقلابی» در فرد - در بدن و در روح او - ایجاد می‌کند؛ چون وضعیتِ اولیه‌ی آن را بازسازی می‌کند؛ آن را از محدودیت‌های زمینی، از قانونِ مرگ و زمان آزاد می‌سازد و به زندگی‌ای دسترسی می‌دهد که هیچ‌گاه پایان نخواهد یافت. بکارت دروازه‌ی ورود به هستیِ ملکوتی را باز می‌کند. آنانی را که هنوز میان ما هستند، به وضعیتِ فسادناپذیری و جاودانگی بالا می‌کشد: یوسیبوس اهلِ امسا می‌گوید: «بکارت، فرد را تا بهشت بالا می‌کشد و هم‌اکنون نیز در همراهیِ ملائکه زندگی می‌کند.» یا بعدتر می‌گوید که بکارت، بنیان

هستی بهشتی را تا زمین پایین می‌آورد. «باکره‌ها هنوز نمی‌توانند همانند فرشتگان به بهشت عروج کنند، چون تنانگی‌شان، آنان را پایین نگاه می‌دارد. ولی حتی در این جهان نیز دلگرمی‌های بسیاری دارند چون وقتی در بدن و در روح مقدس هستند، سرآمدِ همه‌ی بهشت‌ها را دریافت می‌کنند. آیا ارزشِ باکرگی را درک کرده‌ای؟ اینکه کاری می‌کند که افرادی که روی زمین زندگی می‌کنند، همچون فرشتگان در بهشت زندگی کنند؟ اجازه نمی‌دهد کسانی که بدن به آن‌ها اعطا شده، پست‌تر از قدرت‌های غیرجسمانی باشند و به همه‌ی انسان‌ها انگیزه می‌دهد که با فرشتگان رقابت کنند.» آمبروس با مقایسه‌ی باکره‌هایی که به خاطرِ نجابت‌شان از جهان به سوی بهشت می‌روند و فرشتگانِ سقوط‌کرده‌ای که به خاطر «بی‌اعتدالی» به جهان سقوط کرده‌اند، اثبات می‌کند که «هر کس که نجابت‌اش را حفظ کند، فرشته است.»

سرشتِ ملکوتیِ بکارت، فقط در معنای استعاره‌ای یا برای تعیین کردنِ رفتارِ خاصی از روح مطرح نمی‌شود. این موضوع، اساسی است. از ماده عبور می‌کند. در طول جهان در حال عملیات است و چیزها را تغییر شکل می‌دهد. این سرشت به سادگی در روی زمین،

منتظرِ جهانِ دیگر نیست: واقعا کاری می‌کند که جهانِ دیگر، روی زمین اثر داشته باشد. کریسوستوم زندگیِ الیاس، آلیس و یحیی، «عاشقانِ اصیلِ باکرگی»، را بدین شکل توصیف می‌کند: «اگر آنان زوجه و فرزندانِ داشتند، نمی‌توانستند به راحتی در صحرا زندگی کنند [...] آنان از همه‌ی قیود آزاد شدند و زندگیِ خود را چنان در زمین گذراندند که گویی در بهشت هستند. آنان هیچ نیازی به دیوار یا سقف یا رختخواب یا سفره و از این دست ندارند. سقفِ آنان بهشت است؛ زمینِ رختخواب و صحرا سفره‌ی آنان است. همان چیزی که برای دیگران علتِ گرسنگی است، یعنی زمین‌های بی‌حاصلِ صحرا، برای این انسان‌های مقدس مکانی غنی است. [...] نوشیدنیِ غنی و شیرین، آنان را از موج‌ها، رودخانه‌ها و استخرهای آب محافظت می‌کند. فرشته‌ها برای آنان سفره‌ای شگفت‌انگیز و عالی پهن می‌کنند. [...] غذا، شراب یا روغنِ زیتون، هستیِ فیزیکیِ یوحنا را سرپا نگاه نداشته بودند؛ ملخ‌ها و عسلِ وحشی او را زنده نگاه می‌داشتند. آیا فرشتگان را روی زمین می‌بینی؟ آیا تو قدرتِ بکارت را ادراک می‌کنی؟»

اما بکارت چیزی بیشتر از این هم‌پوشانی «مکانی» بهشت و زمین است. بکارت افراد، جایگاهی در اقتصاد اعصار دارد. تفسیرهای متعدد و طولانی این ایده را می‌توان در مضمون اصلی جمع کرد.

تاریخ جهان به دو دوره تقسیم شود. دوره‌ی جهان خالی و ساکن و دوره‌ی جهان پر. جهان در روز پس از آفرینش خالی بود و قرار بود تکثیر موجودات که در مورد حیوانات جنسی و در مورد انسان غیرجنسی بود، جهان را به منتهی درجه برساند. سقوط آدم، دو نتیجه‌ی منفی داشت: یک اینکه از تکثیر غیرنفسانی انسان جلوگیری کرد و دیگر اینکه آنان را به مردن محکوم ساخت. تولیدمثل جنسی نتیجتاً رابطه‌ای مبهم با مرگ پیدا کرد. تولیدمثل جنسی همچون مرگ یکی از نتایج سقوط است؛ اما دائماً ویرانی‌های مرگ را ترمیم می‌کند: «چون گناه از طریق عمل سرپیچی، به میدان وارد شده بود و اثر حکم آنان این بود که مشمول مرگ شده بودند؛ خداوند با نوآوری خود جهت پیوسته ماندن نسل بشر، بر اساس حکمت خود اجازه داد که تکثیر نسل از طریق رابطه‌ی جنسی ادامه یابد.» به همین دلیل است که عهد عتیق، رهبران روحانی را نشان می‌دهد که ازدواج کرده‌اند و سران



خانواده‌های بزرگی هستند و بکارت - به استثنای برخی شمایل‌های خاص - به طور ویژه تکریم نمی‌شود. ازدواج به دلیل حضور قانون مرگ، یک حکم بود. اما دیگر این قانون بر جهان حکمرانی نمی‌کند. ما اکنون در عصر جهان «پُر» و «کامل» هستیم؛ عصری که کریسوستوم درباره‌ی آن می‌گوید، نسل انسان «کودکی اولیه» را ترک کرده و به بلوغ رسیده است؛ چون حکمت خداوند این‌چنین بود. تا زمانی که انسان‌ها هنوز زیادی به تولد و گناه‌شان نزدیک بودند و خیره‌سر بودند، برای آنان ناممکن بود که بتوانند از تجویزاتی مثل بکارت پیروی کنند. بنابراین، خداوند آنان را در «دوران نوآموزی» تحت قانون ازدواج قرار داد. اما زمان کمال رسیده است؛ زمانی که بکارت با جهانی که به پایان خود می‌رسد، ترکیب می‌شود. این ترکیب امکان‌پذیر شده و اکنون ضروری است و به شکلی تناقض‌آمیز بارور است.

این موضوع بدین دلیل ممکن شده که مسیح در رحم یک باکره، شکلی انسانی به خود گرفت و خودش به شکل یک باکره‌ی کامل زیست و سبب شد که انسان‌ها از طریق زایش معنوی تعمید دوباره متولد شوند. او صرفاً الگویی از فضیلت ارائه نداد؛ بلکه به آنان قدرت

مطیع ساختنِ شورش‌های تنانگی را اعطا کرد. او این امکان را برای خودِ تنانگی آفرید که دوباره با افتخار رستاخیز کند. بعد از تجسمِ خداوند در مسیح، بکارت با وجودِ محدودیت‌های تنانگی، به شکلِ بازسازیِ زندگیِ ملکوتی در این جهان ممکن شد.

بکارت ضروری هم هست، چون «زمان کوتاه است». زمانِ بازگشتِ مسیح دور نیست. می‌توان از این وعده‌ی نزدیک نتایجی منفی برداشت کرد؛ چنین وعده‌ای یکی از جنبه‌های مهمِ معنویتِ سده‌ی چهارم بود. چرا باید دغدغه‌ی جهان را داشت، وقتی می‌بینیم که در حال پایان یافتن است؟ چرا به نسل‌های آینده اهمیت می‌دهیم، وقتی آینده به پایان می‌رسد؟ چرا فوراً افکارمان را به آن واقعیاتی معطوف نکنیم که ورای دسترسی ما هستند، اما تا این اندازه به ما نزدیک‌اند؟ تا اکنون ما دل‌مشغولِ «چیزهایی کودکانه» بودیم؛ زمانِ آن رسیده است که «چیزهای زمینی را رها کنیم؛ چیزهایی که در واقع اسباب‌بازی‌هایی کودکانه هستند. اکنون باید بهشت و شکوهِ زندگی در آنجا با همه‌ی شکوه‌اش در برابر ذهن‌مان قرار بگیرد.» برخی به کاربستِ باکرگی اعتراض می‌کردند و می‌گفتند که نسلِ انسان می‌تواند کاملاً ناپدید

شود؛ دغدغه‌ای که امروزه معنایی ندارد: بگذارید در این عصری که اپوکاتاستاسیس<sup>۱</sup> رخ خواهد داد، به یاد آوریم که در آفرینش جهان، زمانی که انسان هستی دلشادی داشت، «نه شهری وجود داشت و نه پیشه‌ای و نه خانه‌ای». بنابراین، دوباره به این بازمی‌گردیم که بکارت می‌تواند و باید نقشی مثبت در پایان جهان بازی کند. متنی از گریگوری نیسا در این مورد بسیار صریح است. بکارت بی‌حاصل است. اما این بی‌حاصلی فقط مربوط به تولدی نفسانی است، که به دو طریق به مرگ مربوط است: اول بدین خاطر که مرگ تبعات آن است و دوم به سبب اینکه پایانی بر وجود نوادگان است؛ پایانی بر درگذشتن انسان‌ها یکی پس از دیگری. بکارت به عنوان انکار تولید، انکار مرگ است؛ روشی است برای شکستن این توالی بی‌نهایت. این توالی زمانی بر جهان ظاهر شد که مرگ در آنجا نمایان شد و اکنون از نسلی به نسل بعد ادامه می‌یابد - از مرگ به مرگ. «از طریق بکارت، خط مرزی برای مرگ کشیده می‌شود که از آن بیشتر پیشروی نکند.» آنانی که بکارت را

---

<sup>۱</sup> در دین‌شناسی، به بازسازی آفرینش به وضعیت ایده‌آل گفته می‌شود. در مسیحیت، شامل رستگاری همه و همچنین قرارگیری لعنت‌شدگان و شیطان در جهنم است. - م.

انتخاب کرده‌اند، «در واقع، خودشان را جلودارانِ میانِ زندگی و مرگ ساخته‌اند و سپری هستند که مانعِ آن می‌شود.» دنباله‌ای که از سقوطِ آدم آغاز شد، در اینجا متوقف می‌شود. قدرتِ مرگ دیگر نمی‌تواند فعالیت‌اش را عملی کند و به‌این ترتیب این بی‌حاصلیِ فیزیکی را نباید به عنوان پیشرفتی کُند به سوی مرگ دید؛ بلکه چیرگی بر آن است. ظهورِ دنیایی است که در آن مرگ دیگر جایگاهی ندارد.

بنابراین، بکارت هم عنصری از دنیایی بدون مرگ است و هم نطفه‌ی آن جهان است: هم بخشی از آن جهان روی زمین است و هم دسترسی به واقعیتی بهشتی است که خودش می‌سازد. اما همچنین در رابطه با این واقعیات، به عنوان روشی از شکل‌دهی و توسعه‌ی روابطِ معنوی ادراک می‌شود: شکلی از پیوند است؛ روشی از خویشاوندی، اصلِ باروری و تولید است. این یکی از سرشت‌نماترین صفاتِ رمز و رازِ مسیحیِ بکارت است؛ صفتی است که آن را خیلی فراتر از ادراکِ قدیمیِ نجابت می‌برد.

باکره، هم یک نامزد و هم یک زوجه است. این مضمون در مسیحیت بسیار قدیمی است. ترتولیان آن را دفعاتِ متعددی

فرمول‌بندی می‌کند. در کتاب «رستاخیز تنانگی» فوراً موضوعِ اختگیِ داوطلبانه و باکره‌های «با مسیح ازدواج کرده» را مطرح می‌کند. در رساله‌ای که خطاب به همسرش است، بیوه‌هایی را ستایش می‌کند که «در ارتش مسیح نام‌نویسی کرده‌اند» و به جای ازدواج دوباره ترجیح می‌دهند که «با خداوند وصلت کنند. با او زندگی می‌کنند؛ شب و روز با او سخن می‌گویند؛ نیایش‌هایشان را به عنوان جهازشان به او تخصیص می‌دهند [...] این زوجه‌های خداوند، با اینکه روی زمین هستند، هم‌اکنون نیز متعلق به خانواده‌ی ملکوتی به حساب می‌آیند.» این ایده همچنین در فصلی یکی مانده به آخر از کتاب «درباره‌ی حجابِ باکرگان» نمایان می‌شود. جامه‌ی کاملِ زن را بپوش تا جایگاهِ باکرگان را حفظ کنی. ترتولیان نه تنها پوشیدنِ حجاب را که نشانی سنتی از ازدواج بود تایید می‌کند؛ بلکه می‌خواهد که حجاب جامه‌ای معمول برای زنان غیرمتاهل نیز بشود: این نشانِ ازدواج با مسیح خواهد بود. نشانی با دو کارکرد: یکی پنهان کردن چیزهایی که فقط به شوهر تعلق دارند؛ و دیگری نمایشِ خودِ این تعلق داشتن؛ چون آن را باید نمایش داد. «برخی از هوشیاریِ درونِ خود را پنهان کنید تا حقیقت را فقط

برای خداوند عرضه دارید. وقتی به شکل یک عروس لباس می‌پوشید، نمایشی کذب از خود ارائه نمی‌دهید؛ چون شما با مسیح ازدواج کرده‌اید: تنانگی خود را به مسیح تسلیم نموده‌اید؛ بلوغ خود را به عقد او درآورده‌اید. بر اساس خواستِ همسرِ خود راه بروید. مسیح کسی است که فرموده زوجه‌ها و زوجه‌های آینده‌ی دیگران، خود را به حجاب بپوشانند و البته وقتی موضوع به کار بستن حجاب در مورد زوجه‌های خودش در میان باشد، آن را بسیار بیشتر خواهد خواست.» همان‌طور که مشاهده کردیم، هدفِ ترتولیان این نیست که به بکارت جایگاه ویژه اعطا کند؛ برعکس موضوع این است که آن را به انضباطِ عمومی در میان شکل‌های متفاوتِ پرهیزکاری و نجابت وارد سازد.

اما بعدتر، جایگاهِ زوجه‌ی مسیح فقط برای بکارت نگاه داشته خواهد شد و این نه تنها یک امتیاز خواهد بود، بلکه تجربه‌ای است که با محتوایی خاص تعریف شده است. با این حال، این محتوا دو معنا می‌تواند داشته باشد: یکی اینکه باکره‌ای که به مسیح وعده داده شده، همان کلِ کلیسای باکره است؛ دیگر اینکه روحِ فردی که از جهان کناره‌گیری کرده است، به او وعده داده شده است. سرودِ متودیوس در

کتاب «ضیافت» از این نظر قابل توجه است. اجتماعِ باکره‌ها، هر کدام از سوی خود و برای دیگران سرودی می‌خوانند: «من خود را برای تو پاک نگاه خواهم داشت ای نودامادا! با مشعلی افروخته در دست می‌آیم تا تو را ببینم!» اما آنان همچنین اعضای کلیسای باکره نیز هستند و سرودِ آنان خبر از آمدنِ مسیح می‌دهد که با او ازدواج خواهد کرد: «ای همسرِ متبرکِ خداوند؛ ما ملتزمینِ عروس، تو را تکریم می‌کنیم. کلیسای باکره‌ی طاهر، سفید همچون برف، با گیسوانِ سیاه، نجیب، بی‌عیب، گرامی.» به نظر می‌رسد مضمونِ روحِ فرد که در تجربه‌ی بکارت، تبدیل به عروسِ مسیح می‌شود، از مضمونِ کلیسا جدا شده است، بدون آنکه کلیسا حذف گردد - کلیسا بسیار از حذف شدن فاصله دارد. همچنین ارجاعاتِ نمادین میان این دو نیز پایان نمی‌یابد. در هر حال، باکره به عنوان نامزدِ مسیح دائما در نوشته‌های نویسندگانِ سده‌ی چهارم حاضر است. چه در آثارِ گریگوری نیسا: «او با همسری فسادناپذیر زندگی می‌کند»؛ باسیل اهل آنکارا؛ یوسیبوس اهل امسا: «باکره‌ها خدمتگزاران انسان‌ها نیستند؛ آنان زوجه‌های مسیح‌اند»؛ آمبروس: «در میان نامزدهای قلمرو بهشتی، اگر با پادشاه ازدواج کنی،

پیشرفت خواهی کرد...»؛ همچنین کریسوستوم: «هیچ همسری شبیه به او یا برابر با او نیست؛ هیچ کس حتی ذره‌ای به او نزدیک نیست.» تاریخ‌دانان به خوبی می‌دانند که این مضمون در طول توسعه‌ی دکترین مسیحی چه وسعتی خواهد یافت و چگونه سوبیه‌ی کاملی از آن را تصرف خواهد کرد.

در اینجا می‌خواهم به شکلی شماتیک برخی از جهت‌گیری‌هایی را ذکر کنم که این مضمون خواهد گرفت و در فصل بیستم از رساله‌ی گریگوری نیسا درباره‌ی دو ازدواج، هم به آن اشاره شده است. در اینجا دو پیوند ممکن و هم‌زمان کاملاً ناسازگار وجود دارد: یکی ازدواجی نفسانی است و دیگری ازدواجی معنوی. اولی را باید به صورت پیوند فیزیکی با یک انسان ادراک کرد، اما همچنین این ازدواج به شکلی عمومی وابستگی به جهانی است که ازدواج به بیان صریح هم عضو و علتی از آن و هم نماد آن است. ازدواج نوع دوم که می‌تواند به واقعیات معنوی دسترسی ایجاد کند و ارتباطی با آنان شکل بدهد، تنها می‌تواند با اجتناب از نوع اول ازدواج به انجام برسد. گریگوری نیسا این اجتناب را در دو شکل خاص و عمومی‌اش، «بکارت»



می‌خواند و آن را «یاور و حمایتگر» ازدواجِ معنوی می‌داند. باسیل اهل آنکارا همین ایده را به شکلی بیشتر استعاره‌ای تغییر می‌دهد: باکراهی که نامزدِ مسیح شده، غالباً در معرضِ خواستگاری‌های کسانی قرار می‌گیرد که صرفاً خدمتگزاران مسیح هستند. اما باکره نمی‌تواند پذیرفته شود مگر آنکه پیشنهاداتِ آنان را رد کند؛ پیشنهادهایی که همه اهانت‌هایی بسیار به نامزدِ او هستند. کوتاه آنکه ازدواج با مسیح انحصاری است؛ چه در مورد ازدواج نکردن با دیگران به معنای صریح کلمه و چه به معنای بریدن از جهان باشد.

دلیل اینکه زناشوییِ معنوی به این شکل تعیین شده، این نیست که صرفاً پیوندی در کار است. این نیز شبیه به دیگر ازدواج‌ها بخشی از نظام مبادلاتی است که برای هر یک از دو همسر، هم پاداشی قابل انتظار و هم از خودگذشتگیِ ضروری دارد. وقتی یک روح خود را به عنوان عروس ارائه می‌دهد، چه چیز اهدا کرده است؟ جوانی؟ پس این کار در مقابل، جوان‌سازی دوباره خواهد بود؛ «نوسازیِ روح» که با ایمان‌آوری به دست می‌آید. ثروت؟ این کار به جای چیزهای زمینی، «گنج‌های بهشتی» دارد. نیک‌زاد بودن؟ به جای تولدی که سرنوشت

آن را تعیین کرده باشد، چیزی دارد که با فضیلت به دست می آید. نهایتاً، قدرت و سلامتی؟ در مقابل آن، چیزهایی خواهند بود که با قدرتِ ذهن و ضعفِ بدن به دست می آیند.

باید دانست که این پیوند با اینکه اصلاً نباید فیزیکی باشد، باین حال دارای میل و عشق است و به مالکیت و همچنین به حضورِ یک هستی در دیگری ختم خواهد شد: «چون مسیح همه چیز است و در همه چیز است، منطقی است که کسی که شیفته‌ی حکمت است، هدفِ این میلِ شورمندانه‌اش، یعنی آن کس که همان حکمتِ حقیقی است، را حفظ کند. روحی که جدا می‌شود تا به نودامادِ فسادناپذیر برسد، باید محصولِ عشق‌اش به این حکمتِ حقیقی را به دست آورد. این محصول همان خداوند است.» درحالی‌که گریگوری نیسا این مضمونِ میلِ معنوی به عنوان اصلی در عروجِ روح را فرامی‌خواند؛ کریسوستوم جنبه‌ی دیگری از همین مضمون را توسعه می‌دهد و آن جذابیتی است که نوداماد را به سوی زیباییِ روحِ باکره جذب می‌کند: «نگاهِ خیره‌ی باکره چنان زیبا و آرام است که به جای انسان‌ها، قدرت‌های غیر جسمانی و اربابِ آنان، معشوقِ او هستند.» این زیباییِ

درونی چنان بزرگ است که خودِ بدن را هم تغییر می‌دهد و روشن می‌سازد. شکلِ معکوسی از میلِ فیزیکی را تولید می‌کند که همان احترام است: «محبوبیتِ پیرامونِ باکره این‌گونه است که کسانی که نامتعادل، شرمگین و برافروخته هستند با نگاهِ دقیقانه به او شوریده‌حال می‌شوند. [...] رایحه‌ی روحِ باکره، همچون عطری گران، در پیرامونِ حواس جریان می‌یابد و گواهی است بر امرِ متعالیِ درونِ آن.» در آخر باید گفت این پیوند که محتوای وضعیتِ باکرگی است، بارور است. این باروری از درد رها است و غنای آن در متنی دیگر از گریگوری نیسا مطرح می‌شود: «لُفاح شرارت نیست و فرزندآوری نیز گناه نیست. تولدِ دیگر از خون نخواهد بود و نه به اراده‌ی انسان یا به اراده تنانگی، که فقط به اراده‌ی خداوند وابسته است. این کار همیشه زمانی رخ می‌دهد که فردی با قلبی سرزنده، از تمامیتِ کاملِ یک روح بارور شود.

من آگاه هستم که توضیحاتِ بالا زیادی شماتیک یا زیادی سست است. من با تمرکز روی صفاتِ مهمِ رمز و راز بکارت در سده‌ی چهارم، می‌خواهم ارزش‌گذاریِ بسیار شدیدِ پرهیزِ کامل، اصیل

و قطعی از روابطِ جنسی را نشان دهم. این پرهیز، ساختاری شبیه به ممنوعیت نداشت و صرفاً بسطی بر اقتصادِ محدودکنندهِ لذاتِ بدن نبود. بکارتِ مسیحی چیزی بسیار متفاوت از بیانی افراطی یا شدیدتر از توصیه به نجابت است که در فلسفه‌ی اخلاقیِ دورانِ باستان، همانی که مسیحیانِ سده‌های نخست به ارث بردند، پدیده‌ای آشنا بود.

درست است که می‌توان مضمونِ بکارت را در معنای صریح‌اش به صورت ظهورِ اندک‌اندکِ تجویزِ پرهیزکاریِ جنسی دید که با شدت‌هایی متغیر و بدون اجبار به همگان توصیه می‌شد. اما با اینکه از آن نشأت می‌گیرد، با آن تفاوت نیز دارد. چون اصلِ نجابت، شکلِ منفیِ یک قانون یا دستکم توصیه‌ای عمومی را دارد؛ درحالی‌که بکارت، همان‌طور که گفت‌وگوی متنِ متودیوس المپوس پیش‌تر نشان داد، تجربه‌ای مثبت و پیچیده است که برای عده‌ای خاص کنار گذاشته شده و شکلِ یک انتخاب را دارد. انتخابی که نه فقط به یک جنبه از زندگی، که به همه‌ی زندگی مربوط است؛ یک توصیه‌ی منفی و عمومی تبدیل به تجربه‌ای مثبت و خاص شده است.

رمز و رازِ بکارت با ادراکی از تاریخ جهان و فراتاریخ رستگاری مرتبط شده است. تغییرِ مهمی نسبت به دیدگاهِ باستانی رخ داده است: دیدگاهِ باستانی روابطِ جنسی، میل و تولیدمثل را به جهانِ طبیعی ارتباط می‌داد که آن‌ها جزئی از آن بودند. کلمنت اسکندریه به این دیدگاه وفادار بود و سریِ کاملی از روابطی نزدیک میان تولیدمثل و آفرینش بنا کرد. اما همراه با مضمونِ بکارتِ بهشتی، شکافی مشاهده می‌شود که میان آفرینش و تولیدمثل ایجاد شده است - شکافی که سبب شده فعالیتِ جنسی نقشی در تاریخ جهان بازی کند: هدفِ آن این است که مانعِ این شود که مرگ به طور کامل چیره گردد؛ زمین را پر از جمعیت کرد و وقتی تجسمِ خداوند در مسیح رخ داد و عصرِ رستگاری فرا رسید، نوبت آن رسید که ناپدید شود. عصرِ بکارت، که هم‌زمان عصرِ کامل شدنِ جهان نیز هست، عصری را به پایان می‌رساند که قانون، مرگ و پیوندِ دو جنس به یکدیگر مربوط بودند. بنابراین، کاربستِ بکارت معنایی کاملاً متفاوت از روابطِ میان پرهیزکاریِ فردی و سازوکارهای طبیعت دارد. در آخر باید گفت رمز و رازِ بکارت [که در قلمروِ اعمالِ معرفی می‌شد] وقفه‌ای است که یک سریِ اعمال،

پیوندها و تولیداتی را به صورت شمایل معنوی نمایش می‌دهد که امیال، اعمال و روابط جنسی را یک‌به‌یک با این شمایل معنوی معادل می‌کند.

بنابراین، ارزش‌گذاری روی بکارت چیزی بسیار متفاوت و بیشتر از سلب صلاحیت یا ممنوعیت روابط جنسی است. با ارزش‌گذاری اساسی رابطه‌ی فرد با رفتار جنسی خودش سروکار دارد که دارای معنایی تاریخی، فراتاریخی و معنوی است. برای اینکه مسئله کاملاً واضح شود: موضوع این نیست که بگوییم ارزش‌گذاری مثبتی بر عمل جنسی در مسیحیت وجود داشت. اما این ارزش منفی که به شکلی واضح به آن نسبت داده می‌شد، بخشی از مجموعه‌ای بود که به رابطه‌ی سوژه و فعالیت جنسی‌اش چنان اهمیتی می‌بخشید که اخلاقیات یونانی یا رومی حتی رویای آن را هم نداشتند. نقطه‌ی محوری جنسیت در سوئزکتیویته‌ی غربی به وضوح نشانی از شکل‌گیری این رمز و راز باکرگی دارد.

پس می‌توان دید که در سده‌ی چهارم، مضامین باکرگی به عنوان تجربه‌ای معنوی در نویسندگانی چون گریگوری نیسا، کریسوستوم یا

آمبروس در مسائل اساسی بسیار به آنچه توسط متودیوس المپوس توسعه داده شده بود، نزدیک هستند، با اینکه در بسیاری نکات تفسیر متفاوت‌اند یا از یکدیگر دور می‌شوند. اما چشمگیرترین و مهم‌ترین تفاوت به چیزی مربوط است که گریگوری نیسا «هنر و علم» می‌خواند - یعنی بکارت به عنوان یک شکل، یک تکنیک، یک ساخت سنجیده و پرزحمت از رابطه‌ی فرد با خودش. نویسندگان سده‌ی چهارم اولین کسانی نبودند که گفتند کاربست بکارت نیاز به تلاش دارد و صرفاً پرهیزی نیست که یک بار و برای همیشه انجام شود؛ بلکه زحمتی دائمی می‌خواهد. آنان به سه روش به این اصل، وضعیتی ممتاز بخشیدند. اول اینکه به آن به شکلی گسترده پرداختند. باسیل اهل آنکارا در رابطه با آن می‌گوید، «قلمرو پادشاهی بهشت به آنانی تعلق دارند که قدرتمند هستند.» کریسوستوم تأکید دارد که بسیاری از افراد «به خاطر اندیشه به تلاش‌های طاقت‌فرسایی که این کار نیاز دارد، از آن پا پس می‌کشند.» او «دشواری انجام آن»، «تقلای مبارزه و بار سنگین نبرد» را تصدیق می‌کند. بر همین اساس، تضاد سنتی میان عواقب ازدواج و آسایش وضعیت باکرگی ساخته می‌شود. این تضاد را می‌توان

در کل رساله‌ی کریسوستوم مشاهده کرد: ازدواج به عنوان علتی برای مشکلات و نگرانی‌ها ارائه شده است، درحالی‌که بکارت شفافیتِ آرامی به روح می‌بخشد. اما بکارت تقلایی سخت و بی‌پایان است، درحالی‌که ازدواج مسیری آسان دارد - باکره که همواره در دریا‌های آزاد با توفان‌ها می‌جنگد، چیزی از لنگرگاه و فرصتِ استراحت نمی‌داند. بر اساس دو استعاره‌ای که در کل ادبیاتِ زاهدانه‌ی این عصر ارائه شده است، خشونتِ وضعیتِ باکرگی با نبردهای یک سرباز و تمریناتِ یک ژیمناست مقایسه می‌شود. باکره‌ها شهری تحت یورش هستند: آنان به «چشم‌هایی همیشه باز، صبری بسیار، دفاعی قوی، دیوارها و موانعی خارجی و نگهبانانی مراقب و هوشیار» نیاز دارند. افکارِ آنان باید شب و روز بر جایگاهِ جنگ متمرکز باشد؛ آنان باید همه‌جا «سنگر داشته باشند». یا اینکه باکره، ورزشکاری است که باید با حریف‌اش رودررو شود: «دو انتخاب وجود دارد، یا با تاج از آنجا بازگردد، یا سقوط کند و با سرافکندگی بازنشسته شود.»

بکارت به وضوح در میان کاربست‌های زاهدانه به این شکل قرار داده شده است و همچون دیگر کاربست‌ها تحت این اصل قرار



می‌گیرد: اینکه نمی‌تواند بدون مداخله‌ی فردی هدایتگر به حاصل برسد. متودیوس المپوس جمعی از زنان را فراخواند تا یکی از آنان در دکتترین و در سرمشق بودن بر دیگران پیروز گردد - گرچه همگی عالی بودند. سیپریان به نوبه‌ی خود تشویق و نصیحت می‌کرد و دیدگاه‌های او به کسانی که این مسیر را انتخاب کرده بودند، یاری می‌رسانید. او بر اهمیت انضباط تاکید داشت و آن را «رعایت کردن» متون مقدسی می‌دید که کل مذهب بر آنان بنیان داشت. موعظه‌های متعددی نیز بر نقش پدر و مادر در رابطه با فرزندی که وضعیت باکرگی را می‌پذیرند، تاکید دارند. گریگوری نیسا کل آخرین فصل از رساله‌ی «درباره‌ی باکرگی» را به این موضوع اختصاص می‌دهد که فرد نیاز دارد تا مقررات این وضعیت را از یک مرشد یاد بگیرد.

او دلایل متعددی برای این موضوع ارائه می‌دهد که همه‌ی آنها بر این اصل بنیان دارند که در این هنر، خطا کردن خیلی جدی‌تر از دیگر موارد است؛ چون هدف آن خود ما است و اگر مسیر را اشتباه برویم، خود را در معرض مرگ قرار خواهیم داد. اینکه فرد نمی‌تواند به خودش اتکا کند را با این حقیقت توضیح می‌دهد که وضعیت

باکرگی و مقرراتی که باید مراعات شوند، در طبیعت درج نشده‌اند. گریگوری می‌گوید انگار موضوع یادگیری «زبانی خارجی» در میان باشد. بکارت به عنوان یک سبک زندگی در مقایسه با انسانی که از طبیعت پیروی می‌کند، سرشتی «تازه» دارد. اما گریگوری از این فراتر می‌رود: باکرگی صرفاً به عنوان وضعیت بریدن از طبیعت تعیین نشده است؛ مثل پزشکی یک جور هنر است. غیرممکن، احمقانه و خطرناک خواهد بود که کسی بخواهد خودش آن را بیاموزد. او خودش را از طریق آزمایشات نمایان خواهد کرد و مشاهده‌ی پیشروان به عنوان پندهایی برای آینده مفید خواهد بود. اما اگر دقیق‌تر نگاه کنیم، متوجه می‌شویم که گریگوری پزشکی را صرفاً برای مقایسه استفاده نکرده است. او فلسفه را به عنوان هنری که روح را درمان می‌کند، پیش می‌کشد - این درمانی است برای «هر هوسی که روح را پریشان می‌سازد». چون او کمی پیش‌تر، وضعیت بکارت را به عنوان یک مسیر فلسفی الهی تعیین کرده بود، باید دانست که این هنر به معنای صریح آن و دستکم در برخی از جنبه‌هایش، روشی برای مراقبت از روح خود فرد است. یک روح جوان نمی‌تواند آن را به تنهایی بدون آنکه در

معرضِ خطا قرار بگیرد، به کار ببندد: این روح در نتیجه‌ی جهالت‌اش و همچنین به خاطرِ کمبود در اصلِ اعتدال، وقتی صرفاً به توصیه‌های خودش عمل کند، به خاطر همین شور و شوقی که دارد، در معرضِ خطر خواهد بود: «برخی به خاطر شور و شوق‌شان برای یک زندگی سخت‌گیرانه‌تر، اشتیاقی سریع بروز داده‌اند؛ اما انگار در لحظه‌ی انتخاب‌شان به کمال رسیده باشند، بعد از آن غرورشان سقوطی شوک‌آور داشته و آن‌ها خودشان را در رابطه با آن زیباییِ مطلوب‌شان، متوهم ساخته بودند.» بنابراین، در این متن که آغازِ فصلِ آخرِ رساله‌ی گریگوری درباره‌ی بکارت است، با استدلال‌ات متعددی برخورد می‌کنیم که کارکردشان توجیهِ کاربستِ هدایت به صورت کلی است و آنان را پیش‌تر دیدیم.

گریگوری نیسا در رابطه با موضوعِ نقشِ هدایتگر، آن را به شکلی مثبت در تضاد با دروسِ نوشتاری قرار می‌دهد و تاکید می‌کند که فرد باید در هنرِ بکارت با «تمرین» هدایت شود. در واقع متن درباره‌ی آموزشی که به فرد کمک کند تا این وضعیتِ دشوار را بیاموزد، بسیار کوتاه است. متن کلاً درباره‌ی نقشِ سرمشق‌دهنده صحبت

می‌کند. اما آن را به دو معنا ارائه می‌دهد: از یک طرف موضوع یک الگو، یک «معیار» برای زندگی‌هایمان مطرح است. گریگوری او را به شکل رقاصی معرفی می‌کند که شرکت‌کنندگان حرکات‌اش را تقلید می‌کنند. اما از طرف دیگر، از او به عنوان یک چراغ دریایی یاد می‌کند؛ هدفی که فرد چشمان‌اش را به آن می‌دوزد، چون می‌تواند در او ببیند که وضعیت باکرگی چگونه است وقتی که نهایتاً «به بندرگاه خواست الهی رسیده است»: کسانی که به آنجا رسیده‌اند، «روح‌شان را آسوده در صلح و آرامش حفظ می‌کنند.» آنان بدون ترس به دور از آشوب امواج می‌مانند؛ گویی تابناکی زندگی‌شان نشان‌هایی آتشین شکل می‌دهد.<sup>۱</sup> در اینجا با مضمون آسایش بکارت روبه‌رو می‌شویم که بزرگ‌نمایی شده و تا مرحله‌ی تکمیل‌شدن پیش برده شده است. اما در واقع نقش هدایتگر به شکل زحمتی که باید انجام شود، تمرینات و نبردهایی که این وضعیت را حفظ و نگهداری می‌کنند و همچنین تکنیک‌هایی که او استفاده می‌کند و مقررات یا توصیه‌هایی که ارائه می‌دهد، به وضوح نمایان نشده است.

---

<sup>۱</sup> اشاره به تمثیل مشهور فانوس دریایی و توفان - م.

## ۳

### بکارت و شناختِ خود

موضوعِ هدایتِ زندگیِ بکارتی در متونِ دیگر صریح است. دو متن را به عنوان مثال ارائه می‌دهم. متنِ اول شرقی و مستقل از تاسیساتِ صومعه و خطاب به زنان است: رساله‌ای است به نام «درباره‌ی تمامیتِ بکارت» که از جمله آثارِ باسیل اهل قیصریه شمرده می‌شد و از ابتدای قرنِ حاضر به باسیل اهل آنکارا منسوب شده است. برای مثالِ دوم از کتاب‌های «موسسات» و «کنفرانس‌ها» اثر کاسیان، فصولی را قرض گرفته‌ام که به مسئله‌ی خلوص در زندگیِ صومعه‌نشینی می‌پردازد. با اینکه این دو متن در بافت و الهامات‌شان با

یکدیگر بسیار متفاوت هستند، هر دو به توسعه‌ی «فنونِ خویشتن» در سده‌ی چهارم میلادی و همچنین به جایگاهی که این فنون در کاربستِ بکارت اشغال می‌کردند؛ گواهی می‌دهند.

(۱)

متنِ باسیل آنکارا به میانه‌ی سده‌ی چهارم - قبل از سال ۳۵۸ - برمی‌گردد. این متن مطالبِ خودش را در همان خطوطِ اول با ارجاع به توسعه‌ی کاربست‌های زاهدانه (دوری از دارایی، روزه‌داری، ریاضت‌هایی مثل خوابیدن روی زمین) مطرح می‌کند. متن خود را به اصرار از متونِ معمولِ آن زمان، یعنی ادبیاتِ نیایشی، متمایز می‌کند: خودش را متنی کاربردی معرفی می‌کند؛ البته این بدین معنا نیست که مضامینِ معنویتِ سده‌ی چهارم را در خود ندارد. شمایلِ مسیحِ نوداماد، در همان اولین کلماتِ متن حضور دارد و در طول متن بازمی‌گردد. ایده‌ی ازدواج با مسیح، همراه با زیباییِ عروس، عشقی که او به مسیح دارد، وفاداری‌ای که از او انتظار می‌رود و میلی که او به راضی کردنِ مسیح دارا است، به شکل گسترده‌ای پرداخت می‌شود. همچنین متن تصدیق می‌کند که روح از طریق بکارت، فسادناپذیر می‌شود و نتیجتاً

می‌تواند زندگی فرشتگان را روی زمین داشته باشد. به دو عصر ارجاع داده می‌شود: یکی ازدواجی که توسط آدم آغاز می‌شود و دیگری جهان آینده که مسیح بذره‌های آن را به شکل بلوغ بکارتی درو می‌کند. از این نظرگاه، رساله‌ی باسیل آنکارا دنباله‌ی مستقیم متون معنوی اصلی درباره‌ی بکارت است.

اما حقیقت این است که مقصود متن، تولید روش‌هایی برای رسیدن به یک هدف است: موضوع این نیست که به کسانی که به دانش نیکی دست یافته‌اند، چیزی آموزش داده شود؛ بلکه می‌خواهد به افرادی که عشق به آن را احساس می‌کنند، آموزش بدهد که چگونه به این نیکی که می‌خواهند برسند. بنابراین، این کتابی برای زندگی است که بدنه‌ی نظام‌مندی از مقررات را تعریف نمی‌کند: هیچ ارجاعی به تاسیسات صومعه داده نشده است. فقط در اولین خطوط، اشاره شده که این اثر برای کسانی است که به خاطر اسقف لتویوس (که متن خطاب به اوست) عشق به نیکی پیدا کرده‌اند و هیچ جا اشاره نمی‌کند که متن برای یک اجتماع تاسیس شده نوشته شده است. متن فقط در ابتدا بدون هیچ توجیه یا توضیح اضافی نشان می‌دهد که شامل

توصیه‌های زندگی برای زنان است. متن از این منظر، به کارهای عمل‌گرای نوشته‌شده در نیمه‌ی دوم این سده توسط اوآگریوس پونتیکوس، شبه-آتاناسیوس<sup>۱</sup> یا آمبروس شبیه است. البته با آن‌ها از این نظر متفاوت است که به دسته‌ی کاملی از اطلاعات پزشکی تکیه می‌کند؛ آنان را با جزئیات خاص مطرح می‌سازد و نتیجتاً درباره‌ی مقررات رفتاری کمتر سخن می‌گوید (گرچه به آنان اشاره می‌کند) و بیشتر راجع به فنون، دستورالعمل‌ها و روش‌های زندگی و انجام دادن کارهایی است که به روابط میان روح و بدن مربوط‌اند. کتاب به جای اینکه به جامعه‌ی فرد یا هم‌نشینان او بپردازد، به موضوعاتی مثل هیجانان، امیال، تصاویر و خاطرات توجه دارد. کتاب به رفتار مناسب فرد نسبت به دیگران یا رفتار فرد در میان دیگران نمی‌پردازد و بیشتر پرسش رابطه‌ی فرد با خودش در میان است. وقتی باسیل بر اجتناب از زیورآلات و همه‌ی شکل‌های آراستگی تاکید می‌کند، او علاوه بر استدلالی که با آن آشنا هستیم (فقط آن زنی نزد خداوند پسندیده است که به همان شکلی باشد که خداوند او را آفرید) به استدلال دیگری

---

<sup>۱</sup> متنی مذهبی که به آتاناسیوس نسبت داده شده و نویسنده‌ی آن ناشناخته است - م.



نیز متوسل می‌شود: این توجهات به بدن سبب می‌شود که هیجانانگیز، تصاویر و امیالی در روح تحریک شوند و این‌ها نه فقط بینندگان که خود زنی که با آنان سروکار دارد را نیز تحریک می‌کنند.

بر اساس نظر باسیل آنکارا، هنر بکارت دو جنبه دارد. اول از همه شامل چیزی می‌شود که می‌توان به آن تکنولوژی جدایی یا انفصال گفت.

مورد اول متوقف کردن میل طبیعی است. باسیل جذب شدن دو جنس به یکدیگر را با یک اصل کلی توضیح می‌دهد که این اصل در میان انسان‌ها و حیوانات مشابه است. خداوند برای پر کردن جهان از جمعیت، از «جنین‌های مقدماتی» استفاده کرد و این امکان را پدید آورد که موجودات با جدا کردن «بخشی» از بدن مذکرها، تولیدمثل کنند. این بخش شامل مونث‌ها می‌شود که نرها به دنبال پیوند دوباره با آنان هستند. باسیل برای این تمایل به پیوند دوباره، دو شکل ارائه می‌دهد: اول جذب متقابل که به نظر می‌رسد مونث و مذکر را در وضعیتی متقارن قرار می‌دهد (از منظر هستی‌شناسانه هر دو بخش‌هایی از یک فرد هستند). دوم، تمایل مذکر به سوی مونث است که از طریق

عدم تقارن «فیزیولوژیکی»، بنیان جذابیت را در یک سو و نیروی حرکت را در سوی دیگر قرار می‌دهد. مونث همچون آهنربا و مذکر آهن است.<sup>۱</sup> زن مفعول است، چون فرد مذکر رو به سوی او جهت‌گیری می‌کند؛ اما او همچنین بنیان حرکت هم هست چون مکان لذتی است که جذب می‌کند - و علاوه بر این تضمین می‌کند که نیروی قوی‌تر در سوی مذکر نرم شود و با میل به محافظت تسکین یابد. در هر حال، می‌توان در این پویایی طبیعی (باسیل برای توصیف آن، فقط اشاره‌ای خیلی دور به متون مقدس می‌کند و ارجاعات‌اش از تاریخ طبیعی قرض گرفته شده‌اند) مشاهده کرد که بخش مونث در موقعیت «استراتژیکی» ممتازی قرار دارد. او جایگاه جذب است و خودش بی‌حرکت است؛ او می‌تواند این حرکتی را که در طبیعت ثبت شده، از همان ابتدا متوقف سازد. نقش باکره این چنین است: اینکه در این فرایند عمومی جذب، نقطه‌ی انفصال باشد.

---

<sup>۱</sup> بنابر قانون سوم نیوتن، این تشبیه از منظر فیزیکی نادرست است. البته تشبیه از فوکو نیست و به باسیل آنکارا تعلق دارد که فوکو در اینجا به آن اشاره کرده است - م.

اما اگر طبق نظرِ باسیل، این جذب شدن از اراده‌ی خداوند نشأت می‌گیرد، چه نیازی به این انفصال هست؟ چون ارواحی که خودشان در طبیعت برابر و مشابه هستند و از این رو تفاوت‌گذاری جنسی ندارند، با تحرکاتِ بدنی که به آن ارتباط دارند، تحت تاثیر قرار می‌گیرند. گویی بارداری جنسیتی جسمانی را دریافت می‌کنند و مذکر یا مونث می‌شوند و آنان فقط با شکستن این عواطف می‌توانند به عشقِ خداوند دست یابند. باسیل برای این انفصال دو شکل در نظر می‌گیرد. با اینکه این دو شکل با هم متفاوت هستند، ولی هر دو بر این ایده بنیان دارند که لذتی که بنیانِ جاذبه میان دو جنس است و لذتی که به شکل کلی روح را تیره می‌کند یا آن را توسطِ بدن پایین می‌کشد، معادلِ هم هستند. باسیل ابتدا توضیح می‌دهد که لذت به‌طورکلی یکتا است و نتیجتاً نه تنها ضروری است که بر لذتی که ما را به سوی پیوندِ دو جنس می‌کشد، غلبه کنیم؛ بلکه باید بر لذت‌های دیگر هم چیره شویم. چون جریانِ لذت متوقف نمی‌شود؛ چون برافروخته می‌شود و از طریقِ حواسِ پنج‌گانه و حتی اشیای محسوس، آشفتگیِ خود را می‌آورد و به روح انتقال می‌دهد، ضروری است - و این بخشی حیاتی از هنرِ

بکارت است - که مراقب این ورودی‌ها، خروجی‌ها و کانال‌ها باشیم و بر دروازه‌ی حواس، هوشیار بایستیم. باید اقتصادِ کاملی از تمرکزِ توجهاتِ فرد روی مرزهای بدن با جهان خارج، روی اندام‌های ادراکی و آنچه دریافت می‌کند، ساخته شود. اقتصادی درباره‌ی نگاه خیره؛ نگاهی که نباید به شکلی تصادفی به سوی هر آنچه چشم‌ها می‌توانند دریافت کنند، دوخته شود. اقتصادی درباره‌ی قوه‌ی شنیدار که نباید به هر آنچه گفته می‌شود؛ بلکه به چیزی مفید برای یادگیری توجه کند. به طور خلاصه آنچه پیشنهاد می‌شود، بسته نگاه داشتنِ انتخابی بدن نسبت به دنیای خارج است. این کار در واکنش به خطرِ ذاتی لذت‌هایی است که روح را آشفته می‌سازند و به روشی خاص «جنسی» می‌کنند. باسیل در میان این حواسی که نیاز به بسته شدن - دستکم تا حدی بسته شدن - دارند، به یکی از آن‌ها اهمیتی محوری می‌دهد. این حس، لامسه است. او دو دلیل برای آن ارائه می‌دهد: اول اینکه حس لامسه در بالا بردن لذتِ جنسی از دیگر حواس قدرتمندتر است. لامسه همچنین برای چشیدن مهم است (به نظر می‌رسد باسیل چشیدن را نوعی لمس کردن می‌داند) و غذا و نوشیدنی مهم‌ترین عوامل در

برانگیختن لذات جنسی هستند. دوم اینکه حس لامسه به عنوان شکل کلی همه‌ی حواس کارکرد دارد. این حس لامسه هست که در هر کدام از حواس، تصویر چیزهای خارجی را که به انواعی متفاوت بدن را لمس می‌کنند، در روح نقش می‌زند. این حس است که سبب می‌شود آنان در طول بدن گسترش یابند و روح را دچار مشکل سازند. گویی حس لامسه، فضای عمومی کل حسانیت جسمانی است. در هر شکلی از حسانیت کم‌وبیش حاضر است؛ کم‌وبیش فعال است و کم‌وبیش تعیین‌کننده است. پس اگر کسی قصد دارد تا تحرکات لذاتی را که در طول مجراهای حسانی جریان دارند، کنترل کند، باید بیشترین توجه را به حس لامسه معطوف سازد. «از تماس پرهیزید»: این حکم را باید در معنای دقیق آن ادراک کرد. باسیل به آن کاربردهای متعددی می‌دهد: از در آغوش گرفتن پرهیزید؛ از تماس بین مردان و زنان حتی اگر برادر و خواهر باشند، اجتناب کنید. اما اگر میان دو شخص از جنسی مشابه باشند، خطری ندارد. آن را باید در معنایی عمومی نیز ادراک کرد: نیروی بدن را کم کنید؛ واکنش‌های آن را ضعیف کنید؛ مطمئن شوید که تحریکات آن به خاطر توان زیادش، روح را با نیرویی زیادی

قدرتمند حرکت نمی دهند. در معنایی باز هم عمومی تر: به طور کلی از تماسِ بدن (که محلِ همه‌ی تماس‌ها است) با روح دوری کنید. این مضمونِ جدایی میان بدن و روح و انزوای متقابلِ آن‌ها، به شکل‌های مختلف در طول متن ظاهر می‌شود: تصویرِ روحی که باید پنجره‌های خودش را ببندد و مثلِ فاحشگانی نباشد که آن را باز می‌گذارند و خود را در آن نمایش می‌دهند. تصویرِ اربابِ خانه که وقتی سربازان می‌خواهند داخل شوند و در آن سکنی گزینند، درهای آن را می‌بندد. تصویرِ آب و روغنی که از هم جدا می‌مانند تا از آزرده‌گی پرهیزند. بنابراین، بگذارید روح و بدن از یکدیگر به دقت جدا باشند: فرد با نگاه داشتنِ هر کدام از آن‌ها «در جایگاهِ خودش، در نقشِ خودش و بر اساس کاربردِ خودش»، می‌تواند میان آنان صلح حاکم سازد.

اما نزد باسیل این دستورالعمل‌های متفاوتِ جداسازی - جدا کردن حواس از چیزهای محسوس؛ جدا کردنِ بدن از جهان؛ جدا کردنِ روح از بدن - فقط یک سوی هنرِ بکارت هستند. جنبه‌ی دیگر مربوط به خودِ روح و کاری است که باید روی خودش انجام دهد. اینکه خلوصِ بدن بدونِ خلوصِ روح هیچ است، مضمونی خیلی سنتی

است که باسیل به آن شکل‌های متعددی می‌دهد. یکی از آنان، خلوصِ دوگانه است: فرد باید به همان اندازه‌ی تحرکاتِ بدن‌اش، به تحرکاتِ روح‌اش نیز توجه کند: «اگر ما با روزه‌داری هوس‌های بدن را قطع می‌کنیم؛ اما روح را رها می‌کنیم تا ضعف‌های خودش، با حسد، دورویی و تحرکاتِ دیگر هوس‌ها آشفته شود، پرهیزکاریِ بدن برای فضیلت مفید نخواهد بود. و اگر ما روح را از هوس‌هایش پاک کنیم، اما بدن را به سوی هوس‌های شکم و دیگر جاذبه‌ها رها سازیم، حتی بدونِ در نظر گرفتنِ اختلالِ بی‌نزاکتی هم نمی‌توانیم زندگیِ ایده‌آل در فضیلت داشته باشیم.» یکی دیگر از شکل‌های [مضمونی که پیش‌تر گفته شد]، خلوصِ بنیادینِ روح است که نسبت به تمامیتِ بدن، عنصرِ اساسی و تعیین‌کننده است: «چون اگر روح از فساد آزاد باشد، بدن نیز از فساد محافظت خواهد شد. اما اگر روح با افکارِ بد فاسد شود، حتی اگر به نظر برسد که بدن بدونِ فساد است، در عدمِ فساد بودنِ آن خلوصی یافت نخواهد شد چون با افکاری ناخالص اشغال شده است.» در آخر، باسیل در موردِ اختگیِ فیزیکی، اصلِ انگیزه‌ی گناه‌آلود را پیش می‌گذارد. نه تنها هیچ شایستگی‌ای در اختگیِ فیزیکیِ داوطلبانه وجود

ندارد، بلکه چنین فردی گناهکار در نظر گرفته می‌شود. چون نمی‌خواهد بکارتِ روحِ خود را تضمین کند؛ از این رو به میل تسلیم می‌شود، بدون آنکه به خودش اجازه‌ی عمل بدهد: «عملِ خارجِ کردنِ اعضای جنسی، کسی را که خود را قطع عضو کرده به بی‌عفتی متهم می‌کند»؛ «اگر او خودش را با بریدنِ ابزارِ زنا قطع عضو می‌کند تا مردم فکر کنند که او با بدن‌اش فساد نمی‌کند، درونِ نیتِ خودش فساد کرده است.»

پس علاوه بر همه‌ی پرهیزها، انفصال‌ها و پایان‌دادن‌هایی که برای خلوص بدن ضروری هستند، یک تلاشِ خاصِ دیگر نیز برای خالص‌سازی نیاز است. باسیل در ابتدا پرسشِ پافشاریِ تصاویر را پیش می‌کشد: ممکن است چیزهایی که به حواسِ یورش می‌برند، ناپدید شوند؛ اما تصاویرِ آنان در روح باقی می‌مانند. آنان همچون زوبین‌هایی شعله‌ور هستند که وقتی به هدف می‌خورند، آتش را با خود به سوی او می‌برند و اثری همچون اثرِ آتش بر موم می‌گذارند که باقی می‌ماند. بنابراین، چون ممکن نیست که چشم‌ها را بسته نگاه داشت، فرد باید مراقب باشد که چنین تصاویری را حفظ نکند. روزه گرفتن هیچ هدفی



نخواهد داشت اگر به پرورشِ آن افکار ادامه بدهیم. کدام روح را می‌توان باکره خواند وقتی آنی را که به او عشق می‌ورزد در آغوشِ «دستانِ غیرجسمانیِ افکار قرار می‌دهد؟» بدین ترتیب، بدن که همیشه با روح آمیخته است و از تحرکاتِ آن پیروی می‌کند، توسط آن فاسد می‌شود و آن را در رویاهایش همراهی خواهد کرد. پس ضروری است که دائما برای پاک کردن و تعویضِ چنان تصاویری که روی مومِ روح ثبت شده‌اند، با اندیشه به چیزهای مقدس و شمایل یا «شخصیت‌هایشان» زحمت کشید.

اما باید این موضوع نیز را در نظر گرفت که می‌توان در روح نیز مرتکب اعمال شد. یک عمل لزوماً توسط بدن انجام نمی‌شود. با این حال، باسیل در اینجا به مفهومی قضایی ارجاع نمی‌دهد که در آن قصدِ کامل به یک عمل، معادل با اجرای آن باشد. او از فیزیولوژیِ روح استفاده می‌کند که بر اساس آن، افکار بر «جدولِ» روح حک می‌شوند و حتی اگر فراموشی یا بی‌توجهی آنان را به تاریکی فرو ببرد، پاک نخواهند شد. هر فکری یک عمل است و تا آن حدی که الگوی آن در روح به وجودِ خود ادامه دهد، به صورت یک عمل در روح

باقی خواهد ماند. باسیل به مقایسه با نشانه‌های نوشتاری متوسل می‌شود: کسی که آنان را یاد می‌گیرد، آنان را در روح خود درج می‌کند و برای اینکه کلمات در آن جا بمانند، نیازی به نوشتن ندارد. اگر این درج شدن وجود نداشته باشد، چگونه فرد می‌تواند آنچه می‌خواهد را بنویسد؟ افکار نیز به همین روش همچون نشانه‌هایی بسیار به روح وارد می‌شوند. زمانی که مرگ فرا می‌رسد و روح آزاد می‌شود، آن وقت همه‌ی این نوشته‌های اختصاری افکار که پوشانده شده بودند، در روز روشن نمایان خواهند شد. هیچ‌کدام از اعمال فکری، حتی سری‌ترین آن‌ها، از چشمان کسی که همه چیز را می‌بیند، نخواهند گریخت. روحی که می‌خواهد باکره بماند، باید حتی بر سری‌تری فعالیت‌های فکرش دائما مراقبت کند.

در آخر باید گفت خلوص روح را نمی‌توان بدون احتیاطی دائمی در مورد آنچه در درون‌اش پنهان کرده و ممکن است نیرنگ‌آمیز باشد، تضمین کرد. همیشه خطر فریب خوردن و غافلگیر شدن وجود دارد. این فریب ممکن است از طریق برهم‌کنش شباهت‌ها و سرشت‌های متضادی انجام شود که پشت شکل‌های متشابه پنهان

می‌شوند. باسیل از این ضرب‌المثل یونانی استفاده می‌کند که گناهان بسیار به فضیلت‌ها شباهت دارند و آن را به صورت نیرنگ‌های شیطان تفسیر می‌کند: شیطان در کنار هر دری که به فضیلت گشوده می‌شود، دری قرار داده است که دقیقا شبیه به آن است و به سوی گناه گشوده خواهد شد. شما فکر می‌کنید که بر درِ نخست می‌کوبید، اما درِ دیگر باز می‌شود. پس آنانی که می‌خواستند شجاع باشند، خودشان را افرادی بیمناک نمایان می‌کنند. اما فریبکاری از طریق نزدیکی نیز امکان‌پذیر است: روح اعتقاد دارد که عاشقِ مسیح است و شیفته‌ی خدمتکاران اوست یا به زیباییِ روح عشق می‌ورزد. اما این‌ها خود را به صورت بدن‌هایی نمایش می‌دهد که فرد به آن‌ها نگاه می‌کند؛ صداهایی که فرد به آنان گوش می‌دهد. روح «به جای آنکه به روحی عشق بورزد که سخن بگوید، به چیزی عشق می‌ورزد که روح با آن سخن می‌گوید - تقریبا مثل این است که فرد به جای عشق ورزیدن به موسیقی‌دان، عاشق ساز او شود.

دیدیم که این سه نکته - پافشاریِ تصاویر، تحرکاتِ دفعتیِ فکر و توهمات و شباهت‌ها - در هدایتِ معنوی مهم هستند. باسیل در

رابطه با این نکات، با تاکید بر اصلِ رویت‌پذیریِ کاملِ روح، یک توجیه، یک الگو و جوازی برای این درجه از مراقبت ارائه می‌دهد. رویت‌پذیری به شکلِ جدولی که تحرکاتِ تولید شده در روح بر روی آن نشانه‌هایی بادوام درج می‌کنند، «تحقق می‌یابد.» این رویت‌پذیری به سه طریقِ عملی واقعیت می‌یابد: \* در آینده، مرگِ حقیقتِ روح را ارائه خواهد داد و آن را در نورِ ابدیِ روز نمایان خواهد کرد؛ \* اما خداوند همواره می‌تواند اعماقِ روح را ببیند - هیچ تحرک، هیچ موضوعی هر چقدر هم که سری باشد، از او پنهان نمی‌ماند؛ \* همچنین فرشته‌ی نگهبان نیز همواره بر روح مراقبت دارد: برای فردِ باکره، او همواره هدایتگری است که روح را به سوی نوداماد هدایت می‌کند. علاوه بر او، فرد باید به ارتشی از همه‌ی فرشتگان و ارواحِ همه‌ی پدرانِ کلیسا هم فکر کند. آنان همگی همه چیز را همه‌جا می‌بینند. بنابراین، نه تنها روح در کوچک‌ترین چین و شکن‌هایش رویت‌پذیر است، بلکه آن را واقعا هم می‌بینند. این نگاهِ خیره، یا در واقع این بی‌شمار نگاه‌های خیره، به او تعلق ندارند. روحِ بکارتِ خود را به شرطی تضمین خواهد کرد که تا جایی که امکان دارد کوشش کند که

خود را ببیند و بر همه‌ی چیزهایی که در آن اتفاق می‌افتد نظارت داشته باشد؛ به همان شکلی که دیگر نگاه‌های خیره اسرار آن را بدون ممانعت زیر نظر دارند. تاسیساتِ صومعه در عصری که باسیل آنکارا نوشته‌هایش را می‌نویسد، در توسعه‌ی کامل هستند و کاربستِ کنترل‌شده‌ی زهدگرایی گسترش یافته است. دشوار است که بگوییم این رساله که خطاب به لئویوس نوشته شده، دقیقاً برای چه کسانی است. اما توصیه‌هایی که می‌کند و تجویزاتی که پیشنهاد می‌دهد بر همان نکاتِ اساسی‌ای تمرکز دارد که هدایتِ معنوی و سنجشِ وجدان در متونِ اندکی بعدتر نمایش می‌دهند. در این رساله می‌توان کاربستِ بکارت را مشاهده کرد که از اصلِ نجابت رها شده؛ به عنوان تجربه‌ی معنویِ مثبتی تعریف شده و به عنوان نوعی رابطه با خویشتن تنظیم شده که دغدغه‌ی آن نه تنها بدن که روابطِ میان بدن و روح، باز بودنِ حواس، تحرکاتِ لذت از طریقِ بدن و آشفتگیِ افکار هم هست. این موضوع را هم می‌توان مشاهده کرد که کاربستِ بکارت به قلمرویی از دانشِ داخلی گشایش می‌یابد که در آنجا پرسشِ حسیات، پرسشِ تصاویر و پافشاریِ آنان، پرسشِ همه‌ی چیزهای درونِ روح مطرح

می‌شود که می‌توانند با اثرِ توهم یا زیرکیِ فرایندهایشان، از دیگران یا خودِ فرد بگریزند. در آخر می‌توان دید که کاربستِ بکارت در رابطه با قدرتِ یک دیگری و در نگاهِ خیره‌ای که نشانی بر انقیادِ فرد و ابژه‌سازیِ هستیِ درونِ آن‌ها است، درج می‌شود.

من با اشاره به این فرایندها در متنِ باسیل آنکارا، تلاش‌ام این نیست که پیشنهاد بدهم این فرایندها برای اولین بار در اینجا ظاهر شده‌اند؛ همچنین نمی‌گویم که تغییر شکلی که به آنان اجازه‌ی ظهور داد، در این متون رخ داده است. اینکه من زمانی را صرفِ این متن کرده‌ام، به این دلیل است که به وجود این مضامین در سده‌ی چهارم میلادی گواهی می‌دهد و همچنین به وجودِ تکنیک‌هایی روی خویشتن که تقریباً به خوبی توسعه داده شده‌اند و در کاربستِ کلیساییِ مبهمی قرار دارند. همچنین به این دلیل روی این متن تمرکز کرده‌ام که می‌توان در آن کلِ قلمرویی (که با بدن و روح، حسیات، تصاویر و افکار سروکار دارد) را مشاهده کرد که در حال ساخته شدن است و ضروری دانسته شده که در آن مداخله شود تا معنایی مثبت از کنارگذاریِ روابط جنسی - کاربستِ اساسیِ پرهیزکاری - انتظار برود. واضح است که

این کاربست درحالی که با کلیت بدن یا روح سروکار ندارد، اما در هر دو عملگر است؛ از فرایند ادراکِ یک ابژه گرفته تا سری‌ترین وسوسه‌های قلب.

(۲)

تحلیل کاسیان با باسیل آنکارا تفاوت دارد. چهارچوبِ مرجع نزد او با کاربستِ رهبانی ساخته می‌شود - صومعه مرجعی برای کتاب «موسسات» است که بیشتر با نوآموزان سروکار دارد؛ زندگیِ صومعه‌نشینی مرجعی برای کتاب «کنفرانس‌ها» است که در مورد تجربه‌های معنوی بسیار پیشرفته‌تر صحبت می‌کند. در هر حال، دیدگاه کاسیان و مقررات و تجویزاتی که مطرح می‌کند، در شکلی از زندگی کاربرد دارند که از قبل همه‌ی شکل‌های روابط جنسی را کنار گذاشته است. بنابراین، در چنین سطحی دیگر دلیلی وجود ندارد که امتیازاتِ بکارت بر ازدواج مطرح شود. پرسش در اینجا این است که نشان دهیم انتخابی که انجام شده چه دلالت‌هایی دارد. کاسیان به ندرت از واژه‌ی بکارت استفاده می‌کند. در کتاب «کنفرانس‌ها» فقط دو بار و در هر دو بار در تضاد با ازدواج مطرح می‌شود: مورد اول در مورد الیاس و ارمیا

است که «می‌توانستند بی هیچ نکوهشی از امتیاز ازدواج قانونی استفاده کنند؛ اما ترجیح دادند که باکره بمانند.» مورد دوم در مورد باکره‌های ابله و باکره‌های حکیم است که هر دو به خاطر اینکه همسری ندارند، باکره خوانده می‌شوند؛ اما اولی باکرگی را فقط در مورد بدن به کار می‌برد. واژه‌ای که او استفاده می‌کند، «نجابت» است که بیشتر پرسش‌ها و مضامینی که گریگوری نیسا، باسیل آنکارا، کریسوستوم، و به‌طور کلی پدران یونانی با کاربست باکرگی و مقررات درونی این وضعیت مرتبط ساخته بودند را شامل می‌شود.

کاسیان نیز همچون پیشینیان‌اش، در مورد مسئله‌ی بکارت، میان پرهیزکاری و نجابت تفاوت قایل می‌شود. او در کتاب «موسسات» این تمایز را بر پایه‌ی استفاده‌ی سنتی از واژه‌های یونانی انجام می‌دهد و هم‌زمان به سلسله‌مراتب ارزش‌ها میان دو عبارت اشاره می‌کند: «انکار نمی‌کنیم که انسان‌های پرهیزکار در جوامع وجود دارند: می‌دانیم که چنین کاری به راحتی قابل انجام است. در واقعیت، این‌ها دو چیز خیلی متفاوت هستند که یکی پرهیزکار باشد - که به آن آنکراتس می‌گویند - و یکی نجیب باشد یعنی به وضعیت کمال یا فسادناپذیری



رسیده باشد که به آن هاگنوس<sup>۱</sup> می‌گویند. دومی فضیلتی است که به ندرت به کسی نسبت داده می‌شود؛ مگر آنکه همچون ارمیا و دانیال، هم در تنانگی و هم در اذهانشان باکره بمانند. تفاوتی که میان این دو پندار است، از نوع مثبت و منفی است. در یک طرف، اجتناب بیرونی نسبت به رابطه‌ی جنسی و در طرف دیگر انگیزه‌ای قلبی وجود دارد: «خلوص تنانگی کمتر مربوط به محروم شدن از زنان و بیشتر درباره‌ی کمال قلب است که تقدس قلب را با ترس از خدا و عشق به نجابت، آزاد از فساد نگاه می‌دارد.»

کاسیان در کتاب «کنفرانس‌ها» به این تمایز و نظرات به شکلی وسیع‌تر بازمی‌گردد. این جا نیز همان ارزش بنیادین را به آن می‌دهد: پرهیزکاری یک نوع طرد، یک نوع انکار است؛ نجابت نیروی مثبت است که بالا می‌برد و «به خاطر صفایی که از خلوص خود دارد» پابرجا می‌ماند. بنابراین، ملحدان فقط قادر به پرهیزکاری بودند. سقراط با اینکه از به انجام رسانیدن عشقی که به پسران داشت، دوری می‌کرد، نجیب نبود: او علیه «میل بد» خود و نسبت به «شوق گناه‌اش» خشونت

---

hagnos<sup>۱</sup>

می‌ورزید، بدون آنکه آنان را از قلب‌اش طرد کند. با این حال، این ضدیت، عاری از مقداری ابهام نیست. کاسیان در واقع سلطه‌ی پرهیزکاری را به این شکل توصیف می‌کند که باید تا وقتی که کوچک‌ترین اثری از هوس‌های نفسانی هست، باقی بماند: «تا زمانی که جذاییتی به سوی شهوت‌رانی وجود دارد، فرد نجیب نیست و پرهیزکار است [...] تا زمانی که شورش‌های تنانگی را احساس می‌کنیم [...] همچنان تحت سلطه‌ی رقت‌انگیزِ پرهیزکاری قرار داریم و از نبردهای دائمی خسته شده‌ایم؛ نبردهایی که نسبت به نتیجه‌ی آن ضرورتاً تردید وجود دارد.» به نظر می‌رسد که در مقایسه با استرس‌های پرهیزکاری، نجابت وضعیتی نهایی است که دیگر لازم نیست با «فشارهای هوس‌های نفسانی» مبارزه کرد. فقط و فقط در آن زمان است که روح می‌تواند به «مکانی برای سکونتِ مسیح» تبدیل شود؛ مکانی که هیچ‌گاه «در نبردهای پرهیزکاری» قرار ندارد، بلکه «در صلحِ نجابت» است. کاسیان در طول این اثر - و همچنین در مضمونِ دقیقِ فصلِ بیست و چهارم از کتاب «کنفرانس‌ها» درباره‌ی نجابت - بر این حقیقت تأکید دارد که تقلاً علیه یورش‌های تنانگی را هیچ‌گاه نمی‌توان

تمام شده فرض کرد. «ما یک بدن هم داریم که حیوانِ ضعیفی بر دوشِ ماست.» نه تنها حملاتِ زمانی که فکر می‌کنیم آنان را شکست داده‌ایم، ادامه می‌یابند؛ بلکه همان‌طور که خواهیم دید، تهدیدِ آن‌ها ارزشی مثبت برای فضیلت دارد: برخی اوقات این‌ها تبرکاتی از سوی خداوند هستند که نمی‌خواهد ما در آسایشِ روح‌مان به خواب فرو رویم. پس نجابت، وضعیتِ معنویِ متفاوت از پرهیزکاری است که نقطه‌ای ایده‌آل می‌سازد و باید به شکلی نامحدود به سوی آن پیشرفت کرد، بدون آنکه مطمئن باشیم که کاملاً قابل‌دستیابی است. کاسیان آن را در رابطه با پرهیزکاری (که رفتارِ منفیِ طردکردن است) به عنوان نیرویی مثبت نمایش می‌دهد؛ نیرویی که پرهیزکاری را می‌پوشاند، حفظ می‌کند، حرکت می‌بخشد و یک پرهیزِ ساده را به جریانی از عروج به سوی خداوند تغییرشکل می‌دهد: «اگر فرد به جای علایقِ مضر که می‌خواهد به دور اندازد، جایگزینی سودمند قرار ندهد، نمی‌تواند میل به چیزهایی حاضر را کنترل یا طرد کند. [...] ما می‌خواهیم شهوت‌های تنانه را از قلب‌مان طرد کنیم: بگذارید این مکان را به روشی غیرپرهیزکارانه، به لذاتِ معنوی تحویل بدهیم.»

از آنجا که باید نجابت را به عنوان یک وضعیت و به عنوان یک نبرد ادراک کرد: نجابت آسایشی است که دیگر هیچ چیز نمی تواند آن را مختل کند؛ اما دیگر «یک فضیلت انسانی یا زمینی نیست؛ به نظر می رسد بیشتر فضیلتی بهشتی یا هدیه ای خاص از سوی فرشتگان باشد.» نجابت همچنین نیروی مقابله است که برای پیروزی نیاز به شوروشوق و تبوتاب دارد و میلی است که کاملاً بی ربط به امیال پیروزی در نبرد نیست. کاسیان در متنی قابل توجه می گوید همگان برای دستیابی به نجابت «باید شورمندی عشق زپرستانی را داشته باشند که طمع آنان را در خود فرو برده؛ شورمندی عشق انسان جاه طلبی که تشنه ی افتخار است؛ یا مردی که هوس هایش برای زیبایی زنانه او را تصرف کرده اند. اینان زمانی که در چنگ بی صبری شدید خود هستند، به دنبال ارضای میل خود می گردند.»

با وجود نکات بسیاری که کاسیان با نظریه پردازان بکارت در سده ی چهارم به اشتراک دارد؛ تمایزی که میان پرهیزکاری و نجابت بنا می سازد، قلمرویی تقریباً متفاوت نمایان می کند. این قلمرو در تصرف پندارهای خلوص قلب و نبرد معنوی است؛ پندارهایی که

به‌خصوص در زندگی رهبانی معنادار هستند و کاسیان به پیروی از اواگریوس از آنان الهام می‌گیرد.

- - -

۱ - خلوص قلب. کاسیان هیچ‌وقت از واژه‌های مربوط به ازدواج استفاده نمی‌کند؛ واژگانی که از متودیوس المپوس تا کریسوستوم دایما برای معین کردن وضعیت کمال بکارت استفاده می‌شدند. البته درست است که برخی اوقات عباراتی را استفاده می‌کند که به آنان نزدیک است. در میان این عبارات نزدیک، به چهار مورد می‌توان اشاره کرد. \* کاسیان از پیوندی سخن می‌گوید که ارواح را به خداوند نزدیک می‌کند؛ \* از «هم‌جوشی» که سبب می‌شود در او «ذوب شوند»؛ \* از ورود مقتدرانه‌ی مسیح به آن؛ \* از تحرکاتی که او توسط آن‌ها روح را می‌گیرد و مالک آن می‌شود. با این حال، این‌ها پیوند جنسی میان دو فرد نیست که به عنوان الگویی صریح یا ضمنی برای این تجربه استفاده شود؛ بلکه عمل ادراک است که به عنون رابطه‌ای میان نگاه خیره، ابژه و نور در نظر گرفته می‌شود. نزد کاسیان، روحی که به خدا پیوند یافته، عروسی نیست که نهایتاً به نوداماد پیوندند؛ بلکه نگاه خیره‌ای است که از نقطه‌ای که روی آن محکم شده، منحرف نمی‌شود و چنان باثبات

روی این مسیر قرار گرفته که چیز دیگری را نمی‌بیند. وقتی کاسیان از روحی سخن می‌گویند که در خداوند ذوب شده است، به عروسی فکر نمی‌کنند که در پیوندی معنوی جذب شده؛ بلکه به عمل مکاشفه می‌اندیشد که در این عمل، مکاشفه‌کننده با آنکه مکاشفه می‌شود، یکی شده است. وقتی از حضور خداوند در روح سخن می‌گویند و اینکه خداوند روح را به طور کامل تصاحب کرده است، منظور او تصویر حضور مسیح در تخت ازدواج نیست؛ بلکه منظور پایین آمدن پرتوی نوری در روح است که آن را روشن می‌سازد و هیچ بخش سایه‌ای در آن باقی نخواهد گذاشت.

به خاطر دارید که هدف زندگی رهبانی که کاسیان هنر و انضباط آن را تعریف می‌کرد، مکاشفه بود. آنکه دنیا را کنار می‌زند، به دنبال آن است که به «نیکی بنیادین» دست یابد که «در نظریه، یا همان مکاشفه» بنا می‌شود. وقتی روح وارد آن وضعیت شد، «هیچ خوراکی جز دانش خداوند و لذت این زیبایی» نخواهد داشت. رابطه‌ی دانش زیربنای رابطه‌ی روح با خدا است. حتی در همان لحظه‌ای که این رابطه تبدیل به یک اتصال، یک همجوشی و یک مالکیت می‌شود،

همچنان شکلی از دانش است یا به طور دقیق‌تر بر اساس مدلی از نگاه خیره و نور است که کاسیان آن را نظریه پردازی می‌کند. نتیجتاً نجابت نزد او آن نقشی را ندارد که بکارت نزد نویسندگانی که پیش‌تر از آنان سخن گفتم، داشت. موضوع برای آنان حفظ کردن بی‌نقصی بود که به روح اجازه می‌داد بدون تجربه‌ی هیچ نوع آلودگی به نوداماد برسد. نزد کاسیان، نقش نجابت این است که «خلوص قلب» یا «خلوص ذهن» را حفظ کند و این کار، رابطه‌ای دانشی را ممکن می‌سازد: به گونه‌ای که هیچ کدورتی در نگاه خیره‌ی فرد وجود نداشته باشد؛ هیچ چیز سایه‌گونی از نور نگریزد و هیچ لکه‌ای شفافیت را خدشه‌دار نسازد. در مجموع، کاسیان همچون او اگریوس سری «بکارت-بی‌نقصی-زفاف معنوی» را که به وضوح در نویسندگانی چون باسیل آنکارا توسعه داده شده بود، با سری «نجابت-خلوص قلب-مکاشفه» جایگزین می‌کند.

بنابراین، رابطه‌ی نجابت بر اساس دو محور توسعه داده شده است. اول، نجابت به عنوان پیش‌نیازی اساسی برای علم معنوی نمایان می‌شود. هیچ‌کس بدون به کار بستن نجابتی که به خلوص قلب منجر می‌گردد، نمی‌تواند امید داشته باشد که به علم معنوی برسد. کاسیان

در ابتدای کتاب «موسسات» در توضیح معنای جامه‌ی راهبان نشان می‌دهد که کمر بند (که نشانی است از میل به نابود کردنِ همه‌ی بذره‌های شهوت است) گواهی می‌دهد به شور و شوقِ زاهد «برای پیشرفتِ معنوی و علمِ چیزهای الهی که خلوص قلبِ آنان را ارائه می‌دهد». کاسیان در «کنفرانس» چهاردهم که مربوط به راهبِ اعظمِ نستروس است، به این مضمون وسعتی کامل می‌بخشد. دانشِ معنوی نیاز به خلوصِ قلب و نجابت در معنایی بسیار عمومی دارد که با آشفته‌گیِ فکری، با تحرکاتِ نامنظمِ تخیل و با هر نوع دغدغه نسبت به چیزهای جهان ناسازگار است: «اگر می‌خواهی خیمه‌ای مقدس از دانشِ معنوی در قلبِ خود داشته باشی، خودت را از لکه‌ی همه‌ی گناهان پاک کن و خودت را از دغدغه‌های این جهان خلاص گردان. چون برای روحی که حتی ذره‌ای کوچک از مشکلاتِ دنیوی را با خود دارد، ناممکن است که هدیه‌ی دانش را بدست آورد یا نویسنده‌ی تفاسیرِ معنوی بشود و بتواند در خوانشِ چیزهای الهی کوشا باشد. به معنای دقیق‌تر، نجابت در معنای صریح‌اش به عنوان کنترلِ هوس‌های نفسانی، از علمِ معنوی جدایی‌ناپذیر است. علمِ معنوی همچون عطر



نمی‌تواند در محفظه‌ای آلوده بماند: «ظرفی که رایحه‌ی شر یک بار در آن نفوذ کرد، خوشبوترین صمغ‌ها را راحت آلوده می‌سازد، به جای اینکه ظرفیت شیرینی رضایت‌بخش آنان را دریافت کند. فاسد شدن خلوص سریع‌تر از خالص شدن فساد است. [...] پس اگر مشتاقی که رایحه‌ی فسادناپذیر متون مقدس را بدست آوری، اول تلاش کن تا پاکی نجابت را از مسیح بدست آوری.» در آخر باید دانست که نجابت بدن اولین شکل از «نجابت‌هایی» است که ذهن باید برای پیشرفت در راه دانشی معنوی بدست گیرد، بدون آنکه هیچ‌وقت نگاه از آن برگردد. اگر فرد می‌خواهد متون مقدس را بفهمد، باید فساد بدن را کنار بزند، اما همچنین لازم است تا از «فساد» ساخته شده توسط مراسم الحادی نیز دور بماند: طالع‌بینان، فالگیران، یا فسادی دیگر که همان رعایت نوع یهودی قانون است؛ یا یکی دیگر که شامل کفر می‌شود و یکی دیگر که افکار را - هر چقدر اندک - از خداوند منحرف می‌کند درحالی‌که افکار باید همیشه بر خدا متمرکز باشند. درحالی‌که این فسادهای متفاوت بیرون انداخته می‌شوند و ذهن هر چه بیشتر و بیشتر به معنای معنوی نجیب می‌گردد، معنای متون مقدس از میان اسرارش

بیرون می‌آید و با ارزش‌های معنوی فزاینده نمایان می‌شود. کاربست نجابت و ادراک کلام مقدس، هم‌زمان با هم به شکلی معنوی رشد می‌کنند. کاسیان تا این حد پیش می‌رود که در «موسسات» می‌گویند نجابت در شکل کامل‌اش برای ادراک متون مقدس کفایت می‌کند. او از تئودور سخن می‌گوید که دانش‌اش از متون چندان به خاطر «مطالعه‌ی سختکوشانه» نبوده - او تنها تعداد اندکی از کلمات یونانی را می‌دانست - و «تنها به دلیل خلوص قلب» بوده است. اما این خلوص قلب بر اساس جهت‌گیری خیلی متفاوتی، به دانش ارتباط دارد: جهت‌گیری بازتاب‌گونه‌ای<sup>۱</sup> که با خود روح و چین‌وشکن‌ها و اعماق‌اش سروکار دارد. خلوص در ارتباط با این دانش صرفاً یک شرط نیست؛ بلکه هم‌زمان یک اثر است. اگر روح با دقت بر خودش نظارت نداشته باشد؛ به دنبال وسوسه‌هایی نباشد که در آن تولید می‌شوند و اگر هر آنچه که ممکن است آن را از مکاشفه منحرف کند، از بین نبرد، خلوص قلب به‌دست نمی‌آید. اما برعکس، تقریباً به خاطر

---

<sup>۱</sup> منظور از بازتاب‌گونه بودن این است که خلوص از دانشی از روح نشأت می‌گیرد و به صورت برعکس و بازتابی، به خاطر همین خلوص است که دانش روح و اسرار قلبی بدست می‌آید. م.

خلوص است که نگاه خیره‌ی درون می‌تواند به اسرارِ قلب نفوذ کند، در آنجا نور بتاباند و کدورت‌اش را باطل سازد: «بنابراین، با نفوذ کردنِ چشمانِ خالصِ ذهن در تاریکیِ ناپاکِ گناهان، قادر خواهیم بود تا آنان را آشکار سازیم و به سوی نور بکشانیم و ممکن است در توضیحِ موقعیت‌ها و سرشت‌های آنان موفق شویم.» آنچه در تحلیلِ کاسیان نیاز به ذکر کردن دارد این است که نوری که به قلب آورده می‌شود، یک دفعه آن را روشن نمی‌سازد و آن را از همه‌ی ناخالصی‌هایی که ممکن است داشته باشد، رها نمی‌کند. در عوض در تاریکی نفوذ می‌کند و آنچه ممکن است در آن پنهان باشد را برملا می‌سازد. اما آنچه پنهان شده، ناخالصی است و همین ناخالصی است که فرد باید با سنجشی دقیقانه، با مراقبتی که فروکش نمی‌کند؛ با ندامتی دائمی و اذعان به آن وضعیت، به تدریج از آن رها شود. بدین ترتیب، این زهدگرایی در دانشِ خویشتنِ حالتی مدور دارد: هر چقدر فردی خالص‌تر باشد، نورِ بیشتری برای شناختِ بهترِ خودش خواهد داشت؛ هر چقدر خودش را بهتر بشناسد، بیشتر تشخیص می‌دهد که چقدر ناخالص است؛ هر چقدر بیشتر تشخیص بدهد که چقدر ناپاک است،

مهم‌تر خواهد بود که نور به عمیق‌ترین گوشه‌های فرد تابیده و تاریکی روح زدوده شود. کاسیان با فراخوانی استادانِ معنویِ بزرگ - آنانی که هیچ‌گاه در «مناظراتِ توخالی» گیر نمی‌افتند؛ اما تجربه و تمرینِ فضیلت دارند - می‌گویند خلوصُ «بیشتر از همه به آنان، این را یاد داد: که تشخیص دهند هر چه بیشتر و بیشتر بارِ گناه بر آنان سوار است (چون به هر نسبت که خلوصِ روح‌شان پیشرفت می‌کند، به همان نسبت نیز روزبه‌روز ندامت‌شان برای خطاهایشان افزایش می‌یابد). آنان دائماً از صمیمِ قلب آه می‌کشند؛ چون می‌بینند که امکان ندارد بتوانند از لکه‌ها و عیوبِ آن خطاها دوری کنند؛ خطاهایی که با بی‌شمار افکارِ جزئی در آنان ریشه دوانیده است.»

در متنی از «کنفرانس» مربوط به نیایش، روح به یک پر تشبیه شده است: گناهان آن را سنگین می‌کنند؛ خلوص برعکس به آن سبکی هستی‌شناختی می‌دهد و آن وقت می‌تواند با کوچک‌ترین نسیمی که آن را بلند می‌کند، به سوی اثیر بشتابد. این روشی برای تاکید بر رابطه‌ی بنیادینِ نجابت و نور است. اما می‌توان مشاهده کرد که این رابطه در کاربستِ زهدگرایی، شکل‌های پیچیده‌ای به خود می‌گیرد. نجابت

شرطی برای دسترسی به ادراکی از متون مقدس، گشایشی به سوی معنای معنوی، هدایت درست‌کارانه‌ی ذهن و ثبات نگاه خیره در مکاشفه‌ی خداوند است. اما این مکاشفه را بدون دانشی از خودمان و همه‌ی ناخالصی‌هایمان بدست نخواهیم آورد. این دانش، نور و قدرت‌اش را از چه جایی جز کلام خداوند بیرون می‌کشد؛ همان نوری که به درون ما می‌تابد و آنچه را که خودمان قادر به دیدن‌اش نیستیم، بر ما برملا می‌کند؟ به این روش سبب می‌شود که ما «تسلیم به تحقیقات و توضیحات از خودمان شویم» و «بدین ترتیب دروازه‌های جهالت‌مان و میله‌های زندان گناه را بشکنیم» که ما را از علم حقیقی دور نگاه داشته‌اند. این نور ما را به سوی ذات اسرارمان هدایت می‌کند و بر اساس سخن رسول، «چیزهای پنهان در تاریکی را نمایش می‌دهد و افکار قلب را فاش می‌سازد.» پس می‌توان فرایندی دوگانه برای روشن‌سازی اسرار قلب در نظر گرفت که هم شرط و هم اثر دانش از خدا است و پیشرفتی به سوی علم معنوی است که نمی‌تواند بدون دانش از خویشتن که آن را امکان‌پذیر می‌کند، کامل شود. نجابت در محور این دو فرایند قرار دارد.

۲- نبردِ معنوی. ارجاعات به نبردِ معنوی در رساله‌های سده‌ی چهارم درباره‌ی بکارت غایب نیست. این مضمون به شکلی محتاطانه در نوشته‌های گریگوری نیسا و به شکلی متداول در متونِ جان کریسوستوم وجود دارد. این مضمون به یک رابطه‌ی اجازه‌ی ظهور می‌دهد؛ رابطه‌ی میان تلاشی که برای حرفه‌ی بکارت موردنیاز است و مضمونِ شهیدی که از رنج‌ها و پیروزی‌ها عبور می‌کند تا به حدکمال می‌رسد. در متونِ کاسیان، پندارِ نبرد فقط یک مبنای مقایسه نیست، بلکه بخشی از تحلیل را هدایت می‌کند. او در کتابِ «موسسات»، پس از آنکه مقرراتِ زندگیِ رهبانی را مطرح می‌کند، بخشِ دوم از کتاب را به عنوان رساله‌ای بر نبردِ معنوی ارائه می‌دهد. همان‌طور که کاسیان مرتباً تأکید دارد و به متنی از «نامه‌ی اول به تیموتاوس» از عهدِ جدید ارجاع می‌دهد، نبرد باید به روشی درست و بر اساس مقررات انجام گردد - نبردی مشروع. او می‌گوید زندگیِ یک راهب تا مرحله‌ای که هنوز به آسایشِ زندگیِ مکاشفه‌ای دست نیافته است، تا جایی که هنوز یک زندگیِ فعال است، باید به عنوان نبردی بی‌وقفه معرفی شود که سلاح‌ها و تاکتیک‌های آن باید آموخته شوند. کتابِ «موسسات»، کتابِ

راهنمایی برای این کارآموزی است. این کتاب، مقرراتِ عمومیِ آن را ارائه می‌دهد؛ شکل‌های خاصِ آن را بر اساس حریفانِ متفاوتی که باید با آن‌ها جنگید، مشخص می‌کند و بر نیاز به تطبیق با برخی وضعیت‌های خاص و نیروهای هر نبرد تاکید دارد. این انضباطی عمومی است که باید شاملِ اصلِ «بصیرت» شود.

با چه نوع نبردی سروکار دارد؟ کاسیان از لیستی از واژگان استفاده می‌کند: کُلوکتاتیو، آگون، کرتامن، پوگنا، بلوم.<sup>۱</sup> دو واژه‌ی نخست به نبردِ یک ورزشکار اشاره دارند که با حریفی رودررو می‌شود و برای آنکه او را شکست دهد، باید از یک رژیمِ تمرینیِ خاص پیروی کرده باشد؛ باید شایسته باشد و حرکت‌های مجازی علیه حریف به کار ببندد تا نهایتاً بتواند تاج پیروزی را دریافت کند. اما دیگر عبارات از واژه‌نامه‌ی جنگِ قرض گرفته شده‌اند: دشمن را ریشه‌کن کنید؛ تدابیرِ جنگی را خشتی کنید؛ یورشِ لشکریانِ او را دفع کنید. کوشش‌های معنوی از یک‌طرف به الگوی ورزشی ارجاع می‌دهد و از طرفِ دیگر به الگوی جنگی. در واقع هیچ گسستی میان یکی و دیگری وجود

---

bellum, pugna, certamen, agon, colluctatio<sup>۱</sup>

ندارد. متنی طولانی از فصل پنجم، درباره‌ی مقرراتِ اولین نبرد (علیه شکم‌پرستی) است و روشِ عمومیِ مبارزه را طرح‌ریزی می‌کند. این متن سرشت‌نمای این ارجاعِ دوگانه - الگوی ورزشی و الگوی جنگی - است. متن با یک سری اشارات به کاربستِ ورزش‌ها و بازی‌ها آغاز می‌کند: تمرین دادنِ رقیبان؛ سنجشی که نشان می‌دهد کاندیداها پذیرفته شده‌اند؛ روشی که در نيزه‌پرانی استفاده می‌شود؛ آماده‌سازی و تمریناتِ مشت‌زنان و از این دست. سپس کاسیان به تدریج مضمون را به نبرد میان دشمنان تغییر می‌دهد. سرباز جای ورزشکار را می‌گیرد: علیه او «ارتش‌ها»، و «دسته‌هایی از حریفان» هستند که باید آنان را به بیرون از قلمرو بتاراند. دشمنانی در بیرون حضور دارند؛ اما دشمنانی نیز در درون هستند که او را با «کشاکش‌های ویرانگر» ضعیف می‌سازند. درهم‌تنیدگی این دو استعاره، دو عنصرِ اساسی از نبردی معنوی بیرون می‌کشد. اول اینکه نبردِ معنوی به عنوان یک آزمونِ ورزشی با تمرین، آموزش، اراده به سبقت گرفتن از خویشتن، کار کردن روی خویشتن و ارزیابی و سنجشِ نیروهای خود سروکار دارد. این زهدگرایی در صریح‌ترین معنای آن است. اما به عنوان جنگ علیه دشمن (علاوه بر



این، این دشمن به جای آنکه حریفی در یک بازی شرافتمندانه باشد، خستگی ناپذیر و قادر به هر نیرنگ است)، کوششی است که علیه یک دیگری برپا شده است. این نبرد تا آن جایی که ورزشکارانه است، نیاز به روشی خاص از رابطه با خود دارد. تا آن جایی که جنگی است، رابطه‌ای است با عنصرِ تقلیل ناپذیرِ دیگربودگی.

این دیگری چیست و این نبرد باید علیه چه کسی برپا شود؟ فصل دوم از کتاب «موسسات» (فصول ۵ تا ۱۲)، هشت شکل ضروری از نبرد و هشت حریف لیست می‌کند: شکم‌پرستی، زنا، طمع، خشم، افسردگی، سستی، خودستایی و غرور. ممکن است کسی این لیست را به صورت نمونه‌ی اولیه از شمارشی در نظر بگیرد که بعدها به هفت گناه کبیره تبدیل می‌شود. اما همان‌طور که ما نباید گناهان کبیره و گناهان مرگبار را با هم مخلوط کنیم؛ در این هشت حریفی که کاسیان تعیین کرده نیز نباید نوعی احکام یا قوانینی ببینیم که جهت انجام ندادن اعمال باشند به شکلی که تخطی از آنان مجازات به دنبال داشته باشد. در این متن هیچ چیز ساختاری یا قضایی وجود ندارد. این موضوع همچنین به ما کمک می‌کند که به یاد بیاوریم لیست کاسیان مستقیماً

از اواگریوس گرفته شده است و اواگریوس نیز قصدی برای طرح ریزی جدولی از خطاها یا ممنوعیت‌ها نداشت؛ او می‌خواست یک نوع سنخ‌شناسی افکار بنا کند. او گفت: «افکار عمومی هشت نوع هستند.» این افکار تا جایی که روح را آشفته می‌سازند، آسایش را به هم می‌زنند یا نگاه خیره را کدر می‌کنند، از سوی شیاطین آمده‌اند. پس چنین افکاری که به ما یورش می‌برند، کار ما نیستند، بلکه کار شیاطین‌اند. اما اینکه در ما درنگ کنند یا هوس‌ها را برانگیزند، به ما بستگی دارد.

کاسیان از واژه‌ی «شیطان» استفاده نمی‌کند. او برای معین کردن هشت حریفی که نبرد معنوی میان آنان تقسیم شده، از واژه‌ی «شبح» استفاده می‌کند: شبح شکم‌پرستی؛ شبح زنا؛ شبح طمع و به همین ترتیب. استفاده‌ی او از دیوشناسی بزرگی که در صومعه‌گرایی مصری بسیار مهم بود، تقریباً محتاطانه است. او در متون بیشتر گمان‌پردازانه‌ی «کنفرانس‌ها»، به جای یک سیستم کلی دیوشناسی، تنها اشاراتی ضروری برای ادراک چستی این اشباح، منشا آن‌ها و حالت‌های رفتاری‌ای که این «قدرت‌های رقیب» دارند، ارائه می‌دهد. نباید تصور کرد که این اشباح در روح نفوذ می‌کنند و در آنجا ساکن می‌شوند.

بدون شک میان آن‌ها و روح بشری، یک خویشاوندی و شباهت در سرشت وجود دارد، اما روح نفوذناپذیر است. اشباح فقط می‌توانند در کنار آن‌ها قرار بگیرند یا به بیان دیگر در یک بدن باشند. اگر بدن تضعیف شده باشد، با آنان همراهی می‌کند و راحت‌تر ساکن می‌شوند. آنان بر پایه‌ی این الحاق مادی، هوس‌هایی می‌آفرینند که به نوبه‌ی خود افکار، تصاویر، خاطرات و از این دست را تحریک می‌کنند. این افکار به شکلی خائنانه در روح توسعه می‌یابند و توسعه‌ی آنان بسیار خطرناک است چون منشا آن‌ها پنهان است و به همین ترتیب همه ممکن است تصور کنند که این افکار از درون خودشان می‌آیند. اما این همه‌ی موضوع نیست: شیطان می‌تواند ببیند که روح چگونه نسبت به این رخنه‌یابی‌ها واکنش نشان می‌دهد. نه تنها نگاه خیره‌ی او به درون روح نفوذ می‌کند، بلکه به دلیل اینکه در بدن هشیار است، می‌تواند بر اساس حرکاتی که در آنجا تولید می‌شوند، ملاحظه کند که روح به چه روشی پیشنهادات او را می‌پذیرد یا رد می‌کند. بدین ترتیب او می‌تواند آنان را دنبال کند و تشدید یا اصلاح نماید؛ همچنین می‌تواند کاملاً حملاتش را تغییر دهد و بعد از یک «نوع» از افکار،

نوع کاملاً متفاوتی را امتحان کند. بنابراین، بازی پیچیده‌ای میان روح و حریف آن وجود دارد. در آنجا از طریق وساطت بدن که هوس‌ها را می‌فرستد و دریافت می‌کند، افکار انتقال می‌یابند، تکرار می‌شوند، پذیرفته می‌شوند یا دوباره امتحان می‌شوند. دشمن در میان این‌ها نشانه‌هایی تشخیص می‌دهد که عمل او را هدایت می‌کنند و روح باید در همین‌ها، نشانه‌های حضور حریف را تشخیص دهد. بنابراین، نبرد معنوی بنا به تعریف، رودررویی با دیگری است؛ دینامیکی از هوس‌ها است که از روح به بدن و برعکس انتقال می‌یابند و در آخر، یک رمزگشایی است تا آنچه تحت ظاهر خویشتن فرد کمین کرده، به چنگ آورده شود.

با اینکه انتهای این نبرد به شکلی ایده‌آل با آسایش روح تعریف شده است، واقعیت آن مبهم است. کاسیان به این امکان اشاره می‌کند که ممکن است با رسیدن به این وضعیت، حملات دشمن پس از همه‌ی شکست‌هایش متوقف شوند. او نام برخی شمایل مقدس را ذکر می‌کند که به این اوج رسیده‌اند. اما همان‌طور که دیدیم، هیچ‌وقت نمی‌توان چنین وضعیتی را حقی طبیعی یا موقعیتی یورش‌ناپذیر در

نظر گرفت. بسیاری بوده‌اند که فکر می‌کردند از خطر دور شده‌اند، اما به خاطر همین فکر سقوط کرده‌اند. به بیان دقیق‌تر، بدین خاطر سقوط کردند که باور داشتند این محافظت به خاطر تلاش‌های خودشان، تمرینات‌شان، پیشرفت‌شان و نیروی خودشان است. در واقع اعتماد به نفس آن‌ها بوده که آنان را در معرض خطر قرار داده و امنیت آن‌ها، آنان را آسیب‌پذیر ساخته است. آنانی که دشمن دیگر نمی‌تواند علیه‌شان کاری کند، کسانی هستند که می‌دانند اگر خدا به کمک‌شان نیاید، هیچ کاری علیه دشمن نمی‌توانند بکنند: «بدین خاطر خوب است که ما هم با تجربه‌ی واقعی تضمین شویم و هم با بی‌شمار متون مقدس آموزش ببینیم. ما به هیچ‌وجه نمی‌توانیم با نیروی خودمان بر چنان دشمنان قدرتمندی غلبه کنیم. ما باید همیشه کلیت پیروزی هر روزمان را به خود خداوند ارجاع دهیم.» نتیجتاً می‌توان حملات افکار بد را به شکل دیگری هم دید: اگر این حملات فرو بنشینند یا اینکه همیشه ملایم باشند، روح به زودی در وضعیت دفاع شخصی خودش به خواب فرو خواهد رفت یا اینکه به خودش مغرور خواهد شد که خارج از دسترسی دشمن قرار دارد. آن وقت است که قدرت دشمن او

را با غافلگیری شکست خواهد داد و به او هیچ شانس برای مقاومت نخواهد بخشید. پس ارزشی مثبت در دائمی بودن و شدت نبرد وجود دارد. در نتیجه، باید در این تهدید دائمی و پرفشارِ شر، مشیتی مشاهده کرد. نتیجه‌ای از احسانِ خداوند. ستیزی که در ما می‌خروشد، «با عمل و با تنظیمِ خداوند» در آنجا قرار داده شده است «و این ستیز به نوعی برای ما مفید است و ما را به وضعیتی والاتر فرا می‌خواند و ترغیب می‌کند: اگر متوقف شود، مطمئناً به دنبال آن صلحی خواهد آمد که مملو از خطر است.» کاسیان به این روش، نسبت به آنانی که طبیعت‌شان نجیب است، گلایه می‌کند. «آنان از نیازهای تنانگی آزاد هستند؛ آنان خیال می‌کنند که نه نیازی به مشکلاتِ پرهیزهای بدنی دارند و نه ندامتِ قلبی. آنان به خاطر این رها بودن از اضطراب، سست می‌شوند و هیچ تلاشی نمی‌کنند که حقیقتاً به دنبال دستیابی به کمالِ قلبی باشند و حتی از خطاهای معنوی پاک شوند.» تناقضی بنیادین در نبردِ معنوی وجود دارد: تنها زمانی می‌تواند به نتیجه برسد که ادامه یابد؛ اگر متوقف شود، این خطر را دارد که فرد را به سوی شکست هدایت کند. دردهایش، زحمت‌هایش و رنج‌هایش مشیتی گریزناپذیر

هستند. بنابراین، پاداشِ این نبرد که به شکلِ آسایش است، خطری بزرگ است. فرد نمی‌تواند بدونِ آنکه خود را تماما به خداوند بسپارد، به مصافِ آن برود، و خداوند هر کس را در قدرتِ او پناه بگیرد و با تمام نیروی خودش نجنگد، رها خواهد کرد.

به این شکل، نقشِ اساسیِ پندارِ وسوسه نمایان می‌شود. در اینجا نیز معنویتِ رهبانی خودش ایده‌ی پیچیده‌ای را که ساخته، معرفی نکرده است؛ اما مسلماً صومعه‌گرایی به این ایده کارکردی بسیار مهم نسبت داد و برخی از تعیین‌کننده‌ترین عناصرِ تکنولوژیِ خودش را حولِ آن تنظیم کرد. وسوسه به هیچ‌وجه یک طبقه‌بندیِ قضایی نیست: وسوسه نه یک تخلف است؛ نه آغازِ یک تخلف است و نه حتی قصدی بر انجامِ تخلف است. وسوسه، اول‌ازهمه، یک عنصرِ پویا در روابطِ میانِ بخشِ خارجی و بخشِ داخلیِ روح است. نفوذِ یک اندیشه از سوی قدرتی جدای از خودِ فرد به درونِ روح است. وسوسه فقط به این دلیل وجود دارد که این اندیشه است از قبل در روح حضور دارد؛ اندیشه‌ای است که به روح تعلق دارد. اما وسوسه در روح، نشانه‌ی تحرکاتی است که از جایی دیگر سرچشمه گرفته‌اند؛ اثرِ خواستی

بیگانه است که شامل مسیری در روح می‌شود که دیگری آن را ساخته است. در ادامه باید گفت که وسوسه یک مرحله‌ی دراماتیک از مقابله است؛ نبرد یا بخشی از نبرد که می‌توان در آن برنده شد یا باخت: وسوسه می‌تواند میل را با خودش همراه کند یا برعکس خواستی پرشور ظهور کند و آن را خنثی سازد و از آن فاصله بگیرد. در آخر باید گفت وسوسه موضوع تحلیلی ضروری است: چون اگر وسوسه مسلماً حمله‌ای به روح است - چه این حمله خشن باشد چه غیر محسوس؛ چه رودررو باشد چه دسیسه‌آمیز - یا این حمله از سوی شیطان است (و خداوند نیز حمایت می‌کند که این دشمن کنترل‌اش را روی روح از دست بدهد) یا از سوی خداوند است (و خداوند از این طریق روح را می‌آزماید، آن را تمرین می‌دهد و نیرومند می‌سازد و بدین ترتیب نجات می‌دهد). همیشه در قلب هر وسوسه‌ای، رازی است که باید آشکار شود: شیطان می‌تواند با استفاده از نیرنگ‌های شیطانی توهم، خودش را تحت لوای امر نیک پنهان کند؛ اما خدا، اراده‌ی او و احسان او همیشه در خطراتی که روح را تهدید می‌کنند



حضور دارد، حتی اگر روح به خاطر ناینیایی اش حضور او را درک نکند.

در حقیقت - و این حقیقتی مهم است - در شکل‌گیری اخلاقیات مسیحی، مسیحیت تکنولوژی‌های روح یا تکنولوژی‌های خویشتن را حول دسته‌ی گناه، حتی گناه در معنای گسترده و داخلی‌شده‌ی آن، توسعه نداد؛ بلکه آن را حول پندار و سوسه‌گسترش داد. پنداری که هم عنصری پویا در روابط خود با بیرون است؛ هم عنصری تاکتیکی از انصراف و انکار، از تولید یا اخراج است و هم عنصری از تحلیل است که در تاملات فرد روی خودش، در تشخیص دادن آن دیگری و شمایل‌هایی داخلی که آن را پنهان می‌کنند، ضروری است. بنابراین، مضمون نجابت میان دو اصل قرار دارد. یکی اصل خلوص قلب که به هدف مکاشفه‌ی الهی و وظیفه‌ی دانستن مرتبط است و دیگری اصل نبرد معنوی که نجابت را از طریق پندار و سوسه به نیاز به تشخیص دادن دیگری در میان اسرار روح مرتبط می‌سازد.

کاسیان نبردِ نجابت را در فصلِ ششم کتاب «موسسات» (فصلِ «درباره‌ی شیخِ زنا») و چندین فصل از کتاب «کنفرانس‌ها» تحلیل می‌کند: فصلِ چهارم درباره‌ی «شہوتِ تنانگی و شیخ»، فصلِ پنجم درباره‌ی «هشت گناه بنیادین» و فصلِ بیست و دوم درباره‌ی «توهماتِ شبانه» است. این مضمون در دومین جایگاه در لیستِ هشت نبرد، به شکلِ مبارزه علیه شیخِ زنا نمایان می‌شود. خودِ زنا نیز به سه زیرمجموعه تقسیم می‌شود. اگر کسی این دسته‌بندی را با فهرست‌نامه‌های گناهان که بعدتر ظاهر می‌شوند مقایسه کند، به نظر خیلی قضایی می‌رسند. آن فهرست‌نامه‌ها زمانی ظاهر شدند که کلیسای قرون وسطی، آیینِ دینیِ توبه را به صورت یک الگوی قضایی تنظیم کرده بود. اما در اینجا واضح است که مشخصه‌هایی که کاسیان مطرح می‌کند، معنایی متفاوت دارند.

بگذارید موضوع را با بررسیِ جایگاهِ زنا در میان دیگر اشباح شر آغاز کنیم.

- - -

۱- کاسیان طبقه‌بندیِ هشت شیخِ شر را با زیرمجموعه‌های داخلیِ آنان کامل می‌کند. او گناهانی را که رابطه‌ای خاص دارند

(رابطه‌ی «اتحاد») و با هم «همانندی» دارند، با هم جفت می‌کند: غرور و خودستایی؛ افسردگی و تنبلی؛ طمع و خشم. زنا با شکم‌پرستی جفت شده است. به دلایلی متعدد: چون هر دوی آن‌ها، گناهانی «طبیعی» هستند که در ما ذاتی‌اند و نتیجتاً ریشه‌کن کردن‌شان دشوار است؛ چون هر دو گناهانی هستند که نه فقط برای شکل‌گیری که همچنین برای اجرا با شراکتِ بدن سروکار دارند؛ و نهایتاً بدین خاطر که پیوندهای علیّی تقریباً مستقیمی میان آنان وجود دارد: اضافاتِ غذا در بدن سبب ظهورِ میل به زنا می‌شود. شیخِ زنا به خاطر این رابطه‌ی قوی با شکم‌پرستی یا برعکس به خاطرِ سرشتِ خودش، در مقایسه با دیگر گناهان نقشی ممتاز دارد.

کاسیان در رابطه با زنجیره‌ی علیّی، اول‌ازهمه بر این حقیقت تاکید می‌کند که گناهان از هم مستقل نیستند و حتی می‌توان به یکی از آن‌ها به طور خاص از طریقِ یکی دیگر حمله کرد. یک بردارِ علیّی آنان را به یکدیگر متصل می‌کند: از شکم‌پرستی آغاز می‌شود که سرچشمه‌ی آن در بدن است و زنا را برافروخته می‌کند؛ سپس این جفتِ گناهِ نخست، طمع را در معنای وابستگی به چیزهای دنیوی تولید

می‌کنند؛ طمع سبب می‌شود رقابت‌ها، مشاجرات و خشم ظهور کنند؛ از آنان افسردگیِ اندوه تولید می‌شود که سبب انزجار از کلیتِ زندگیِ رهبانی و سستیِ تنبلی می‌گردد. چنین تسلسلی این موضوع را به فرض می‌گیرد که فرد نمی‌تواند بر گناهی چیره شود، مگر آنکه بر آنی پیروز گردد که گناه به آن وابسته است. «اگر همیشه بر گناهانِ اولیه غلبه کنیم، گناهانِ بعدی کنترل خواهند شد و با نبود ساختنِ گناهانی که راه را باز می‌کنند، باقیِ هوس‌ها بدونِ سختی خواهند مرد.» جفتِ «شکم‌پرستی-زنا» را باید در سرچشمه‌ی دیگر گناهان همچون «درختی بلند و گستره» از ریشه بیرون آورد - اهمیتِ ریاضتیِ روزه گرفتن به عنوان روشی برای شکستِ شکم‌پرستی و قطع کردنِ زنا به همین دلیل است. این پایه‌ی تمریناتِ ریاضتی است؛ چون در ابتدای زنجیره‌ی علی قرار دارد.

شیخ زنا همچنین در موقعیتِ دیالکتیکیِ منفردی نسبت به گناهانِ لیست‌شده‌ی آخر به خصوص غرور قرار دارد. در واقع نزد کاسیان غرور و خودستایی به زنجیره‌ی علیِ گناهانِ دیگر تعلق ندارند. از اینکه از گناهانِ دیگر ایجاد شوند، دور هستند و در عوض با پیروزی

انسان بر آن گناهان تولید می‌شوند: غرورِ «نفسانی» یک فرد نسبت به دیگران با نشان دادنِ روزه‌هایش، نجابت‌اش، فقرش و ازاین‌دست ایجاد می‌شود و غرورِ «معنوی» سبب می‌شود که فرد فکر کند این پیشرفت‌اش صرفاً به خاطر شایستگی‌های خودش است. این گناهی است که با شکستِ گناهانِ دیگر ارتباط دارد و سقوطی شدیدتر را رقم می‌زند؛ چون از جایگاهی والاتر اتفاق می‌افتد. زنا که شرم‌آورترین و تحقیرآمیزترینِ گناهان است، نتیجه‌ی غرور است - یک مجازات است؛ اما یک وسوسه هم هست. آزمونی است که خداوند به سوی گستاخ‌ها می‌فرستند تا به آنان یادآوری کند که اگر مشیتِ الهی برای نجاتِ آنان نیاید، ضعفِ تنانگی همواره آنان را تهدید می‌کند. «چون فرد به مدتی طولانی از خلوصِ قلب و بدن لذت برده است، به عنوان نتیجه‌ای طبیعی [...] در اعماقِ خودش، خود را تا حدی تحسین می‌کند [...] اما خدا به خاطرِ خوبیِ خودِ او، جوری رفتار می‌کند که گویی او را رها کرده است: نتیجتاً خلوصی که به او اطمینانِ بسیار داده بود، شروع به کدورت می‌کند و او در میان کامیابیِ معنوی، خودش را می‌بیند که به لغزش افتاده است.» در چرخه‌ی بزرگِ نبردها، در آن

لحظه‌ای که روح دیگر نیاز ندارد تا علیه خودش بجنگد، تحریکاتِ تنانگی دوباره از نو، احساس خواهند شد. آنان ناتمامیتِ ضروریِ این مبارزه را نشان می‌دهند و روح را با آغازهای دوباره‌ی دائمی تهدید می‌کنند.

در آخر باید گفت زنا در مقایسه با دیگر گناهان، امتیازِ هستی‌شناختیِ خاصی دارد که اهمیتِ ریاضتیِ خاصی به آن اعطا می‌کند. این گناه همچون شکم‌پرستی ریشه در بدن دارد. امکان ندارد که آن را بدون قرار دادن تحت پرهیزها نابود کرد. درحالی‌که مبارزه با خشم و افسردگی «فقط با دستگاهِ روحی» انجام می‌شود؛ زنا را نمی‌توان بدونِ «ریاضتِ جسمانی، شب‌زنده‌داری‌ها، روزه‌ها و کارهایی که بدن را می‌شکنند»، ریشه‌کن کرد. موضوعِ مبارزه‌ای که فرد باید علیه خودش انجام دهد نیز حذف نمی‌شود؛ چون زنا می‌تواند از افکار، تصاویر و خاطرات سرچشمه بگیرد: «شیطان با حيله‌گری زیرکانه‌اش، خاطره‌ی زنی را در قلبِ ما نفوذ می‌دهد. با مادرِ ما، خواهرِ ما، خویشانِ ما یا برخی زنانِ زاهدِ آغاز می‌کند. ما باید هر چه سریع‌تر خودمان را از این خاطره خلاص کنیم چون باید ترسید که اگر به مدتی زیادی

طولانی تاخیر کنیم، و سوسه‌گر از این موقعیت استفاده می‌کند و قبل از آنکه بفهمیم، کاری می‌کند که به زنانی دیگر فکر کنیم.» باین حال، زنا تفاوتی اصلی با شکم‌پرستی دارد. نبرد با شکم‌پرستی باید با اعتدال انجام شود، چون فرد نمی‌تواند تغذیه را به طور کامل رها کند: فرد باید «کنترلِ ضروری برای زندگی را به کار ببندد [...] مبدا بدن با خطای ما و اینکه نتوانسته‌ایم وظایف معنوی و ضروری آن را به انجام برسانیم، صدمه ببیند.» ما باید این ذوقِ طبیعی برای تغذیه را با فاصله حفظ کنیم، با آن کنار بیاییم و تلاش نکنیم که آن را ریشه‌کن سازیم: تغذیه مشروعیتی طبیعی دارد؛ انکارِ کاملِ آن که مرگ‌آور خواهد بود، سبب خواهد شد که «روح بارِ گناه را به دوش کشد.» اما در طرف دیگر، مبارزه با شیخِ زنا هیچ محدودیتی ندارد. هر آنچه ما را به سوی آن هدایت می‌کند، باید ریشه‌کن شود و هیچ تمایلِ طبیعی نمی‌تواند ارضای این میل را توجیه کند. پس موضوع این است که تمایلی را که حذفِ آن سبب مرگِ بدنِ ما نمی‌شود، کاملاً کنار بزنیم. زنا تنها گناه از میان هشت گناه است که هم‌زمان هم ذاتی است و ریشه در طبیعت دارد و هم باید همچون گناهانِ روح - طمع و غرور - به طور کامل

نابود شود. نتیجتاً ریاضتی شدید به ما اجازه خواهد داد که در بدن‌هایمان زندگی کنیم، درحالی‌که از تنانگی آزاد هستیم. «ترک کردن بدن درحالی‌که در بدن مانده‌ایم.» مبارزه با زنا به ما دسترسی می‌دهد که در هستی زمینی‌مان به آنچه ورای طبیعت است، برسیم. «ما را از منجلاّب زمینی بیرون می‌کشد.» به ما اجازه می‌دهد که در این جهان، یک زندگی خارج از این جهان داشته باشیم. چون این ریاضت، شدیدترین ریاضت است، ما را فوراً به والاترین وعده نزدیک می‌کند: این ریاضت «به این تنانگی شکنده، یک شهروندی» ارائه می‌دهد؛ این چیزی است که «قدیسان پس از آنکه از فسادپذیری نفسانی رها شدند، وعده‌ی داشتن آن را دارند.»<sup>۱</sup>

پس می‌توان دید که زنا درحالی‌که یکی از هشت عضوِ جدولِ گناهان است، نسبت به دیگران در موقعیتی خاص قرار دارد: در بالای زنجیرِ علیّی؛ در سرچشمه‌ی سقوط‌ها و نبرد؛ یکی از دشوارترین و تعیین‌کننده‌ترین نقاطِ مبارزه‌ی زاهدانه.

- - -

---

<sup>۱</sup> منظور شهروندی در پادشاهیِ خداوند در بهشت است. - م.



۲- کاسیان در کنفرانس پنجم، گناه زنا را به سه نوع تقسیم می‌کند. اولی شامل «رابطه‌ی میان دو جنس» می‌شود؛ دومی «بدون تماس با زن» انجام می‌شود - چیزی که باعث محکومیتِ اونان<sup>۱</sup> شد - سومی «در قلب و ذهن تصور می‌شود». تمایزی مشابه تقریباً واژه به واژه در کنفرانس دوازدهم تکرار می‌شود: کاسیان برای رابطه‌ی نفسانی به معنای صریح، نام زنا را استفاده می‌کند. سپس از واژه‌ی ناپاکی برای وضعیتی استفاده می‌کند که بدون تماس با یک زن ایجاد شده است؛ مثلاً زمانی که فرد در خواب است یا شب‌زنده‌داری می‌کند و این به خاطر «بی‌مبالاتیِ ذهن بدون احتیاط» اتفاق می‌افتد. در آخر، واژه‌ی لیبیدو را استفاده می‌کند که به معنای آن چیزی است که در «فرورفتگی‌های روح» توسعه پیدا کرده، بدون آنکه «هوس جسمانی» در کار باشد. این مشخصه‌سازی مهم است، چون تنها چیزی است که ما را قادر می‌سازد بفهمیم منظور کاسیان از عبارت کلی زنا چیست؛ چون او علاوه بر این‌ها هیچ تعریف کلی ارائه نمی‌دهد. اما مهم‌تر از همه، این تعاریف به جهت کاربرد کاسیان از این سه طبقه‌بندی اهمیت

---

<sup>۱</sup> شخصیتی در عهد عتیق که نماد محکومیت خودارضایی و زنا منقطع است. - م.

دارند؛ کاربردی که از آنچه در بسیاری متون گذشته یافت می‌شود، بسیار متفاوت است.

پیش‌تر سه‌گانه‌ای سنتی از این گناهان تنانگی وجود داشت: زنا، زنا‌ی محصن (که از واژه‌ی یونانی پورنیا ترجمه شده بود و به معنی روابط جنسی خارج از ازدواج بود) و فاسد کردنِ کودکان. همین طبقه‌بندی در متن «دیداکه» یافت می‌شود: «زنا مرتکب نشوید. زنا‌ی محصن مرتکب نشوید. پسران جوان را اغوا نکنید.» همین طبقه‌بندی را می‌توان در انجیل بارناباس مشاهده کرد: «زنا یا زنا‌ی محصن انجام ندهید؛ کودکان را فاسد نکنید.» اغلب فقط دو عبارت اول حفظ می‌شدند - زنا که به همه‌ی خطاهای جنسی به‌طور کلی اشاره می‌کرد و زنا‌ی محصن چیزی بود که از الزام به وفاداری در ازدواج تخطی می‌کرد. اما در هر حال، کاملاً معمول بود که این شمارش را با احکامی در مورد شهوت‌پرستی در فکر یا در نگاه خیره یا هر آنچه که ممکن بود به انجام عمل جنسی ممنوع بینجامد، ترکیب کنند: «انسان شهوت‌پرستی نباش، چون شهوت به زنا ختم خواهد شد. سخنان منافی

عفت نگو و نگاه بی شرم نداشته باش، چون از آن‌ها زنای محصن ایجاد می‌شود.»

تحلیل کاسیان دو مشخصه دارد: یکی اینکه زنای محصن را جدا نمی‌کند و آن را تحت زنا به معنای محدود آن قرار می‌دهد و دیگری اینکه توجه خود را روی دو دسته‌بندی دیگر متمرکز می‌کند. او در متون دیگری که درباره‌ی مبارزه‌ی نجابت نوشته است، هیچ‌گاه درباره‌ی روابط جنسی واقعی صحبت نمی‌کند. در هیچ‌جا، «گناهان» مختلف بر اساس عملی که انجام شده، شریکی که با او انجام شده، سن آن‌ها، جنسیت آن‌ها و روابط خویشاوندی که ممکن است داشته باشند، در نظر گرفته نمی‌شوند. هیچ‌کدام از دسته‌بندی‌های احکام بزرگ گناهان شهوت در قرون وسطی، در اینجا نمایان نمی‌شوند. بدون شک، کاسیان خطاب به راهبانی می‌نویسند که قسم خورده‌اند از هر نوع رابطه‌ی جنسی دوری کنند و نیاز نداشته که این پیش‌نیاز را دوباره صریحا مطرح کند. باین‌حال، یک نکته‌ی مهم هم باید ذکر شود - نکته‌ای که در باسیل قیصریه<sup>۱</sup> و کریسوستوم نیز درباره‌ی توصیه‌های

---

<sup>۱</sup> الهی‌دان و اسقف مسیحی سده‌ی چهارم - م.

خاص ظهور می‌کند - که کاسیان به اشاراتی کوتاه در مورد آن بسنده می‌کند: «اجازه ندهید که جوان‌ترها حتی برای زمانی کوتاه، با یکدیگر باشند یا با یکدیگر محیط را ترک کنند یا دست‌ان هم را بگیرند.» به نظر می‌رسد که کاسیان فقط به دو مورد پایانی تقسیم‌بندی خودش علاقه‌مند است (آنچه بدون رابطه اتفاق می‌افتد و آنچه بدون هوس‌های بدنی رخ می‌دهد). گویی زنا را به عنوان پیوند دو فرد کنار می‌گذارد و اهمیت را فقط برای عناصری قایل است که پیش‌تر محکومیت آنان نسبت به اعمال جنسی، درجه‌ی دوم تلقی می‌شد.

دلیل اینکه تحلیل‌های کاسیان، رابطه‌ی جنسی را حذف می‌کنند؛ دلیل اینکه این تحلیل‌ها مربوط به دنیایی مجزا و مرحله‌ای چنین درونی هستند، صرفاً یک دلیل منفی نیست. موضوع این است که تمرکز اصلی نبرد روی هدفی است که در قلمرو اعمال و روابط قرار ندارد: موضوع با واقعیتی سروکار دارد که متفاوت از روابط جنسی میان دو فرد است. متنی از کنفرانس دوازدهم به ما اجازه می‌دهد سرشت این واقعیت را درک کنیم. در این متن، کاسیان شش مرحله را سرشت‌نمایی می‌کند که نشان می‌دهند فرد در نجابت پیشرفت کرده است. در این

سرشت‌نمایی، موضوع این نیست که خودِ نجابت را نشان دهند، بلکه موضوع اشاره به نشانه‌های منفی‌ای است که فرد با استفاده از آن‌ها تشخیص می‌دهد که پیشرفت کرده است - نشانه‌های متفاوتی از ناپاکی که یک‌به‌یک ناپدید می‌شوند. متن نشان می‌دهد که در نبردِ نجابت، باید با چه چیزهایی مبارزه کرد.

اولین مرحله از پیشرفت: زمانی که راهب بیدار است، با «حملاتِ تنانگی شکسته نشده است.» به این ترتیب، دیگر یورشِ هوس‌ها به روح، بر خواستِ او غلبه نمی‌کنند.

مرحله‌ی دوم: اگر «افکارِ شهوانی» در ذهن تولید شوند، راهب در آنان «ساکن» نمی‌شود. او به افکاری که به صورتِ غیرارادی و به رغمِ خویشتن‌اش در او تولید می‌شوند، فکر نمی‌کند.

مرحله‌ی سوم زمانی به دست می‌آید که ادراکِ چیزی از دنیای خارج نمی‌تواند سببِ ظهورِ شهوت در او بشود: او می‌تواند بدون هیچ میلِ شهوانی به چشمانِ یک زن نگاه کند.

در مرحله‌ی چهارم، فرد در زمان بیداری‌اش دیگر حتی معصوم‌ترین هوس‌های تنانگی را نیز تجربه نمی‌کند. آیا منظورِ کاسیان

این است که هیچ هوسِ دیگری در تنانگی تولید نمی‌شود؟ و اینکه فرد کاملاً بدن‌اش را در کنترل دارد؟ احتمالاً خیر؛ چون او در جاهای دیگر اغلب بر پافشاریِ بدن در هوس‌های غیرارادی تأکید کرده است. واژه‌ای که او استفاده می‌کند - پرفر<sup>۱</sup> - بدون شک به این حقیقت ربط دارد که این هوس‌ها نمی‌توانند اثری بر روح بگذارند و روح مجبور نیست آنان را تحمل کند.

مرحله‌ی پنجم: «وقتی موضوع یک کنفرانس یا دنباله‌ی ضروری آن به ایده‌ی تولید انسان ختم می‌شود، ذهن به خودش اجازه نمی‌دهد که حتی زیرکانه‌ترین رضایت به عملِ شهوانی آن را لمس کند؛ بلکه آن را با نگاهِ خیره‌ی آرام و پاک در نظر می‌گیرد. این موضوع بخشی ضروری است که به نژادِ انسان اعطا شده است و ذهن درست مثل اینکه به ساختِ آجر یا تجارتی دیگر پردازد، از خاطره‌ی آن تاثیر نمی‌گیرد.»

در انتها باید گفت فرد زمانی به مرحله‌ی آخر می‌رسد که «اغوای اشباحِ مونث در طولِ خواب نیز در او هیچ توهمی ایجاد نکند. با اینکه

---

<sup>۱</sup>perferre

ما می‌دانیم این حيله گناه‌آلود نیست، نشانه‌ی این است که همچنان شهوت در جوهره‌ی فرد پنهان شده است.»

پس در این مراحل که شبیح زنا با پیشرفتِ نجابتِ محو می‌شود، هیچ رابطه‌ای با انسانِ دیگر، هیچ عمل و نه حتی هیچ قصدی برای انجامِ عمل وجود ندارد. در واقع هیچ زنایی به معنای محدودِ کلمه وجود ندارد. در این دنیایِ کوچکِ منزوی، دو عنصرِ اصلی غایب هستند؛ اخلاقیاتِ جنسی نه فقط برای فیلسوفانِ باستان که برای مسیحیانی چون کلمنتِ اسکندریه - دستکم در کتابِ دومِ «آموزگار» - نیز حول این دو عنصر می‌چرخید: کنارِ هم آمدنِ دو فرد و لذتِ عمل. اما در اینجا عناصری که به بازی آورده شده‌اند، تحرکاتِ بدن و روح، تصاویر، مشاهدات، شمایل‌ها در رویاها، جریانِ بی‌اختیارِ افکار، رضایتِ خواست، بیداری و خواب هستند. در اینجا دو قطبِ ظهور می‌کنند که نباید آنان را قطب‌هایی مقارن با بدن و روح دید: اول قطبِ غیرارادیِ هوس‌های فیزیکی یا مشاهداتی است که تحمیل می‌شوند یا خاطرات و تصاویری که تصادفی رخ می‌دهند و در ذهن منتشر می‌شوند، حمله می‌کنند، خواست را فرامی‌خوانند یا دعوت می‌کنند.

دوم قطبِ خودِ خواست است که می‌پذیرد یا رد می‌کند؛ از آنان دور می‌شود یا اجازه می‌دهد که اسیر شود، مردد می‌شود، رضایت می‌دهد. پس در یک طرف، مکانیکی از بدن و فکر قرار دارد که پیرامونِ روح است و ناپاک می‌شود و حتی می‌تواند به آلودگی رهنمون گردد. در طرفِ دیگر، بازیِ افکار با خودش قرار دارد. در اینجا نیز به دو شکل از معنای گسترده‌ی زنا برمی‌خوریم که کاسیان در کنارِ معنای رابطه‌ی میان دو جنس تعریف کرده است. او این تحلیلِ کامل را برای آنان در اینجا آماده دارد: اول، ناخالصی‌ها<sup>۱</sup> هستند. روحی که در نظارت بر خود نالایق است، ناخالصی‌ها او را در خواب و در بیداری غافلگیر می‌کنند و او را بدون تماس با دیگری به آلودگی می‌کشانند. دوم **لیبیدو** است که کارش را در اعماقِ روح انجام می‌دهد. کاسیان در رابطه با آن، به خویشاوندیِ واژه‌های **لیبیدو** و **لیبت**<sup>۲</sup> اشاره می‌کند.

پس نبردِ معنوی و پیشرفتِ نجابت - که کاسیان آن را در شش مرحله توصیف می‌کند - را می‌توان به عنوان یک عملِ جدایش ادراک

---

immunditia<sup>۱</sup>

<sup>۲</sup> در لاتین به معنای «دوست دارم» است. - م.



کرد. در اینجا بسیار از اقتصاد لذت‌ها و محدودیت صریح‌شان دور هستیم؛ همچنین از ایده‌ی جدایی شدید روح و بدن نیز بسیار دوریم. چنین نبردی نیاز به زحمتی دائمی روی تحرکات افکار دارد (که تحرکات بدن را یا امتداد می‌دهد، یا تکرار و یا تحریک می‌کند)؛ زحمتی روی ابتدایی‌ترین شکل‌های اندیشه و روی عناصری که ممکن است چنین چیزهایی را موجب شوند - این زحمتی است که تضمین می‌کند سوژه هیچ‌وقت در مسیر خودسری نخواهد افتاد؛ حتی اگر این مبهم‌ترین و به نظر «غیرارادی»ترین شکل از خواست باشد. شش درجه‌ای که نجابت از طریق آن‌ها پیشرفت می‌کند، نمایانگر شش مرحله‌ای هستند که باید نقش خواست را خنثی کنند. آنان باید نقش فرد را در هوس‌های بدن خنثی سازند - این مرحله‌ی نخست است. سپس باید نقش تخیل فرد را از بین ببرند (تا در آنچه به ذهن‌اش می‌رسد، تامل نکند). سپس نقش حسیات خنثی می‌شود (دیگر هوس‌های بدن را احساس نمی‌کند). سپس نقش نمایانگری خنثی می‌شود (دیگر به ابژه‌ها به عنوان ابژه‌های احتمالی میل فکر نمی‌کند). در آخر، نقش رویا خنثی می‌شود (میلی که ممکن است در تصاویر

رویا باشد؛ هر چند که غیرارادی است). نقشی که در آن، عمل ارادی یا خواست صریح برای انجام عمل، نمایان‌ترین شکل را به خود می‌گیرد؛ چنان نكوهیده است که باید در همان آغاز کار ریاضت بیرون انداخته شود. اما کاسیان به نقشی که به شکلی رعب‌آور و در غیرارادی‌ترین بخش فرد تولید می‌شود، نام نفس اماره می‌دهد. نبرد معنوی علیه همین نفس اماره هدایت می‌شود و نیاز به جدایش و خنثی کردن نقش‌ها دارد.

این موضوع، این حقیقت را برای ما توضیح می‌دهد که چرا در تمام طول مبارزه علیه شیخ «زنا» و جهت رسیدن به نجابت، مسئله‌ی بنیادین و اساساً تنها مسئله آلودگی است - چه از جنبه‌های ارادی و چه زیاده‌روی‌هایی که آن را به شکل‌های غیرارادی در خواب یا رویاها بیرون می‌آورند. این مسئله چنان بزرگ است که کاسیان نبود رویاهای اروتیک و آلودگی شبانه را نشانه‌ی این می‌داند که فرد به بالاترین مرحله از نجابت رسیده است. او اغلب به این مضمون بازمی‌گردد: گواهی که نشان دهد «ما به این خلوص دست پیدا کرده‌ایم این است که وقتی استراحت می‌کنیم یا در خواب آسوده‌ایم، هیچ تصویری ما را

فریب ندهد.» یا دوباره در اینجا: «این است پایان و گواهِ قطعی بی‌نقصی: اینکه در طول خواب هیچ نوع برانگیختگیِ شهوانی بر ما اتفاق نیفتد و به آلودگی‌هایی که طبیعت ما را به آنان محدود می‌کند، آگاه نباشیم.» کلِ کنفرانسِ بیست و دوم به پرسشِ «آلودگی‌های شبانگاهی» و نیاز به «اعمالِ بیشترین تلاش برای رها شدن از آنان» اختصاص یافته است. کاسیان چندین بار از شمایل‌های مقدسی چون سِرِنوس نام می‌برد که به چنان درجه‌ای از فضیلت رسیده بودند که هیچ‌گاه در معرضِ ناراحتی‌هایی از این دست قرار نمی‌گرفتند.

می‌توان گفت در این اصولِ زندگی که اجتناب از هر نوع رابطه‌ی جنسی بنیادین است، کاملاً منطقی است که چنین مضمونی این اندازه مهم شود. همچنین می‌توان گروه‌هایی را به خاطر آورد که تحت تاثیر کم‌وبیش مستقیمِ فیثاغورثیان بودند و ارزشی این چنین برای پدیده‌ی خواب و رویاها به عنوان آشکارکنندگانِ کیفیتِ زندگی و به خاطرِ خالص‌سازی جهت تضمینِ زندگی با آسایش، قائل می‌شدند. نهایتاً و مهم‌تر از این‌ها، باید این موضوع را دانست که آلودگیِ شبانگاهی، مشکلی را در رابطه با خلوصِ آیین‌ها ایجاد می‌کرد و دقیقاً همین

مشکل سبب ایجادِ کنفرانسِ بیست و دوم می‌شود: آیا فرد پس از آنکه خود را در طول شب ناپاک کرده، می‌تواند به «محرابِ مقدس» بیاید و در «ضیافتِ نجات» شرکت کند؟ اگر تمام این استدلالات بتوانند وجود این دل‌مشغولی را برای نظریه‌پردازانِ زندگیِ رهبانی توضیح دهند؛ با این حال نمی‌توانند توضیح دهند که چرا پرسشِ آلودگیِ «ارادی-غیرارادی» جایگاهی مرکزی در کلیتِ تحلیلِ نبردهای نجات اشغال می‌کرد. آلودگی صرفاً موضوعِ ممنوعیتی شدیدتر از دیگر چیزها نیست، یا چیزی نیست که مراقبت از آن دشوارتر باشد. آلودگی یک «تحلیل‌گر» نفسِ اماره است؛ البته تا جایی که بتوان در کلِ جریانی که آن را فعال می‌کند، آماده می‌کند، برمی‌انگیزد و راه می‌اندازد، در میان تصاویر، مشاهدات و خاطراتِ روح، بخشی ارادی در تضاد با بخشی غیرارادی تعیین کنیم. کلِ کارِ زاهد روی خودش شامل این می‌شود که خواست‌اش را درگیر این تحرکاتی که از بدن به روح و از روح به بدن می‌روند، نکند و بر این اساس می‌تواند به این موقعیت دست یابد که از طریقِ عملِ فکر کردن، آن را تشویق به توقف کند. اولین پنج مرحله

از پیشرفتِ نجابت، شاملِ انفصالِ متوالی و بسیار زیرکانه‌ی خواست از تحرکاتِ باریک و باریک‌تری است که به این آلودگی ختم می‌شوند.

مرحله‌ی آخر باقی می‌ماند؛ مرحله‌ای که تقدس می‌تواند به آن دست یابد: غیبتِ آن آلودگی‌های «کاملاً» غیرارادی که در خواب اتفاق می‌افتند. البته کاسیان ذکر می‌کند که همه‌ی این آلودگی‌ها لزوماً غیرارادی نیستند. غذای زیاد یا افکارِ ناپاک، اگر آماده‌سازی برای این آلودگی‌ها نباشد، نوعی موافقت با آنان است. کاسیان همچنین در مورد سرشتِ رویایی که آلودگی را همراهی می‌کند و درجه‌ی ناپاکیِ تصاویر، یک سری تمایزگذاری‌ها انجام می‌دهد. کسی که به این طریق غافلگیر می‌شود، اگر نکوهش را به سوی بدن و خواب ببرد، اشتباه کرده است: «این نشان از شیطانی است که در درون پرورش داده شده. این‌گونه نیست که شب او را متولد کرده باشد؛ بلکه او در عمیق‌ترین بخشِ روح دفن شده و آرامشِ خواب سبب شده که به سطح بیاید و هیجانِ پنهانِ هوس‌هایی را برملا کند که ما با محظوظ شدن در افکارِ ناسالم در طیِ روز با آنان تماس یافته‌ایم.» در آخر، آلودگی‌ای وجود دارد که هیچ اثری از مشارکت در آن نیست؛ لذتی ندارد که نشان بدهد

تو به آن رضایت داده‌ای، حتی رویایی تصویری نیز آن را همراهی نمی‌کند. این بدون شک نقطه‌ای است که زاهد پس از تقلائی کافی می‌تواند به آن برسد. آلودگی صرفاً «باقیمانده‌ای» است که سوژه دیگر نقشی در آن ندارد. «پس باید تلاش کنیم تا هوس‌های روح و شهوت‌های تنانگی را مهار کنیم تا اینکه تنانگی نیازهای طبیعت را بدون برانگیختن لذتِ حسانی ارضا کند و بدونِ حسی ناسالم یا بدونِ تحریکِ نبرد برای نجابت، از انباشتِ بیش از حدِ مخاطها خلاص شود.» چون آنچه در اینجا مانده فقط پدیده‌ای از طبیعت است؛ فقط قدرتی ورای طبیعت می‌تواند ما را از آن خلاص کند: به مداخله‌ی او مشیت می‌گویند. به همین دلیل است که نداشتنِ آلودگی نشانه‌ی تقدس است؛ مَهْری است بر والاترین نجابتِ ممکن؛ تقدیسی است که فرد می‌تواند به آن امیدوار باشد اما نمی‌تواند خودش بدست آورد.

انسان به نوبه‌ی خودش نباید کاری بکند جز اینکه در رابطه با خودش، در یک وضعیتِ مراقبتِ دائمی نسبت به هوس‌هایی که ممکن است در بدن یا در روح‌اش تولید شوند، باقی بماند. روز و شب در وضعیتِ هشدار باشد؛ شب برای روز و در طولِ روز با فکر کردن به

شبی که قرار است بیاید در هشدار باشد. «همان‌طور که خلوص و مراقبت در طول روز، فرد را مستعدِ نجابت در طول شب خواهد کرد؛ مراقبتِ شبانگاهی نیز قلب را مستحکم خواهد کرد و نیروهای فرد را برای رعایتِ نجابت در طول روز آماده می‌سازد.» این مراقبت، همان کاریست «تفاوت‌گذاری» است. آن را در مرکزِ تکنولوژیِ خویشتن دیدیم که در معنویتِ تحت‌تاثیرِ اواگریوس در حال توسعه بود. کارِ آسیابان که دانه‌ها را دسته‌بندی می‌کند؛ کارِ سنتوریون که سربازان را جدا می‌کند؛ کارِ صراف که سکه‌ها را وزن می‌کند و سپس می‌پذیرد یا رد می‌کند: راهب باید این نوع کار را دائماً با افکارِ خودش انجام بدهد تا بتواند تصمیم بگیرد که آیا این افکار و سوسه‌ای با خود دارند یا نه. این کار به او اجازه می‌دهد که افکارش را بر اساس منشأ آنها دسته‌بندی کند؛ آنان را بر اساس کیفیتِ خاص‌شان از هم تمیز دهد و ابژه‌ی ارائه شده را از لذتی که ممکن است برانگیزد، مجزا کند. این یک تحلیلِ دائمی است که باید به سوی خویشتن جهت‌گیری کند و از طریقِ وظیفه‌ی اعتراف در رابطه با دیگری باشد. نه ادراکِ کلیِ کاسیان از نجابت و «زنا»، نه روشی که آنان را تحلیل می‌کند، نه عناصرِ

متفاوتی که مطرح می‌کند و به هم مرتبط می‌سازد (آلودگی، لیبدو، نفسِ اماره)، هیچ‌کدام را نمی‌توان بدون ارجاع به تکنولوژیِ خویشتن ادراک کرد؛ تکنولوژی‌ای که او با آن، زندگیِ رهبانی و نبردِ معنویِ پیرامونِ آن را سرشت‌نمایی می‌کند.

- - -

آیا از ترتولیان تا کاسیان باید نیرومندتر شدن «ممنوعیت‌ها»، ارزش‌گذاریِ مضاعف روی پرهیزکاریِ کامل و سلبِ صلاحیتِ روزافزونِ عملِ جنسی را ببینیم؟ بدون شک مسئله نباید با این عبارات قالب‌بندی شود.

سازمانی‌سازیِ موسساتِ رهبانی و دوریختی که میان زندگیِ راهبان و عامیان بنا شد، تغییراتِ مهمی به مسئله‌ی اجتناب از روابطِ جنسی وارد کرد. متناسب با آن، این جریان به توسعه‌ی تکنولوژیِ خیلی پیچیده‌ای از خویشتن منجر شد. به این شکل، در کاربستِ اجتناب، اصولی از زندگی و روشی از تحلیل نمایان شد که با وجود پیوستگیِ ظاهری‌اش، تفاوت‌های مهمی نسبت به گذشته نشان داد. وضعیتِ بکارت نزد ترتولیان به معنای رفتاری بیرونی و داخلی جهت اجتناب از جهان بود که با مقرراتِ جامه، رفتار و سبکِ زندگیِ کامل



می‌شد. در رمز و راز بزرگِ باکرگی که در ابتدای سده‌ی سوم میلادی توسعه پیدا می‌کرد، سخت‌گیریِ این اجتناب از جهان (در مضمونی که ترتولیان درباره‌ی پیوند با مسیح ارائه کرده بود)، شکلِ منفیِ پرهیز را به وعده‌ی ازدواج معنوی تغییر می‌داد. نزد کاسیان که دوباره باید گفت مبدع نیست و یک شاهد است، نوعی تقسیم کردنِ این دو یا نوعی پس زدنِ رخ می‌دهد که عمقِ صحنه‌ی درون را بیرون می‌کشد.<sup>۱</sup>

اما این‌ها حول درونی‌سازیِ فهرستی از ممنوعیت‌ها قرار ندارند که ممنوعیتِ یک عمل را با ممنوعیتِ قصدِ به آن جایگزین کنند. موضوع این است که قلمرویی گشوده شود (بر اهمیتِ این قلمرو پیش‌تر گریگوری نیسا و باسیل آنکارا تاکید کرده بودند) که از نوع اندیشه است و جریانی غیرمنظم و خودانگیخته، تصاویر، خاطرات و مشاهدات دارد و حاویِ هوس‌ها و خیالاتی است که از بدن به روح و از روح به بدن انتقال می‌یابند. بنابراین، آنچه با آن سروکار داریم، احکامی از اعمالِ مجاز و ممنوع نیست، بلکه تکنیکِ کاملی برای

---

<sup>۱</sup> منظور از صحنه‌ی درون، جریان و تحرکات امیال و افکارِ درونِ سوژه است که موشکافی

می‌شوند. - م.

نظارت، تحلیل و تشخیصِ فکر، منشا آن، کیفیتِ آن، خطراتِ آن، قدرتِ فریبِ آن و همه‌ی نیروهای تاریکی است که ممکن است پشتِ ظاهری که ارائه می‌دهد، پنهان شوند. اگر نهایتاً هدف این است که مسلماً همه‌ی آنچه ناخالص است یا تحریک به ناخالصی می‌کند، بیرون انداخته شود، آن را تنها می‌توان با مراقبتی بدست آورد که هیچ‌گاه غیرفعال نمی‌شود؛ شکاکیتی که باید به همه سو و در هر لحظه به سوی خویشتن جهت‌گیری کند. این پرسش باید همیشه به روشی پیش کشیده شود که همه‌ی شکل‌های «زنا» را که ممکن است در عمیق‌ترین گوشه‌های روح پنهان شده باشند، بیرون بکشد.

می‌توان در این زهدگراییِ نجابت، فرایندی از «سوژه‌سازی» تشخیص داد که اخلاقِ جنسی با محوریتِ اعمال را کنار می‌زند. اما باید بر دو چیز مستقیماً تأکید شود. این سوژه‌سازی از آن فرایندِ دانشی که الزامِ گفتنِ حقیقت درباره‌ی خویشتن را شرطی ضروری و دائم برای این اخلاقیات می‌سازد، جدایی‌ناپذیر است. اگر سوژه‌سازی وجود داشته باشد، به ابژه‌سازیِ نامحدودِ فرد از خودش دلالت دارد - نامحدود به این معنا که هیچ‌گاه کاملاً بدست نخواهد آمد و هیچ پایانی

در زمان ندارد؛ به این معنا که فرد باید همیشه سنجش افکارش را تا جای ممکن پیش ببرد، هر چه قدر هم که این افکار به نظر لطیف و معصوم برسند. علاوه بر این، این سوژه‌سازی که پژوهشی برای حقیقت درباره‌ی خویشتن است، از طریق روابط پیچیده‌ای با دیگران انجام خواهد شد. روش‌های متعددی هم دارد: چون موضوع خلاص شدن از قدرت دیگری، از قدرت دشمنی است که پشت ظاهر خویشتن پنهان می‌شود؛ چون موضوع این است که علیه این دیگری نبردی بی‌وقفه برپا شود که نمی‌توان آن را بدون کمک پروردگار قادر که از او قدرتمندتر است، پیروز شد؛ و چون شهادت دیگران، تسلیم شدن به مشورت آنان و اطاعت دائمی از هدایتگران، از این نبرد جدایی‌ناپذیر است.

سوژه‌سازی اخلاق جنسی، تولید نامحدود حقیقت درباره‌ی خویشتن، ساخت روابط نبرد و وابستگی به دیگری، بخش‌هایی از یک کلیت هستند. این عناصر به تدریج در مسیحیت سده‌های نخستین فرمول‌بندی شدند؛ اما توسط تکنولوژی‌هایی که در زندگی رهبانی

توسعه داده شده بودند، به همدیگر پیوستند، تغییر شکل دادند و  
روش مند شدند.

بخش سوم

متاهل بودن

# ۱

## وظایف همسران

در مسیحیت باستان، نمی‌توان رساله‌هایی در مورد ازدواج همچون رساله‌های باکرگی پیدا کرد. زندگی زناشویی موضوعی نبود که جهت‌کار بستِ خاصی یا «حرفه‌ای» که اهمیت معنوی خاصی داشته باشند، ساخته شود. هیچ هنری - تکنه‌ای - از زندگی زناشویی وجود نداشت؛ البته به استثنای فصلی از کتاب «آموزگار» که پیش‌تر مطالعه کردیم و ذکر کردیم که بسیار به اخلاقیات باستان نزدیک است. البته این بدین معنا نیست که هیچ تاملاتی روی خودِ اصلِ ازدواج، روی مشروعیت آن یا قابل‌پذیرش بودن آن، وجود نداشت: تمام مناظراتِ حول انکراتیسم و جدل‌هایی که با جریان‌های گنوسیستی و دوگانه‌گرا

وجود داشت، حولِ همین پرسشِ ازدواج می‌چرخیدند. همان‌طور که دیدیم، «کشکول» سوم از کلمنت اسکندریه، شواهدی از گستردگی این مناظرات ارائه می‌دهد؛ مناظراتی که در شکل‌های متنوع در اعصارِ بعد نیز ادامه یافتند. اما درحالی‌که پرسشِ «حق» ازدواج و ارزشِ نسبیِ آن در مقایسه با پرهیزکاریِ سخت‌گیرانه و تجرد، خیلی زودتر آغاز شده بود، این موضوع منجر به ساختِ هنری از هستی‌زناشویی نشد. به‌عنوان مثال خیلی قابل‌توجه است که ترتولیان مشکلِ اصلِ ازدواج را در کتابِ «علیه مرقیون» - که مناظره‌ای نظری علیه رقیبانِ گنوسیستی است - مطرح می‌کند و در مورد زندگیِ زناشویی فقط از طریقِ متونی در رابطه با روش‌های زندگی خارج از ازدواج، درباره‌ی باکرگی یا درباره‌ی بیوگی توصیه‌هایی ارائه می‌دهد.

عمدتاً در انتهای سده‌ی چهارم میلادی می‌توان توسعه‌ی تاملات و متونی را مشاهده کرد که برای هدایتِ مسیحیانِ متأهل در طولِ زندگیِ زناشویی و برای رابطه‌ی آنان به عنوان دو همسر طراحی شده بود. ازدواج به شکلی واضح‌تر از گذشته، به عنوان یک فراخوانِ مسیحی نمایان شد و روابطِ همسران در همان حدِ روابطِ خود با

خویشتن در هستی زاهدانه، البته با شدتی کمتر، تحلیل و تمرین شد. این تکامل را می‌توان به پدیده‌های متعددی ربط داد.

اول از همه باید آن را به عنوان نتیجه‌ی ارزش‌گذاریِ شدید بر زندگیِ رهبانی و کناره‌گیریِ شدید از جهان دید؛ هم به عنوان اثرِ آن‌ها و هم به عنوان وزنه‌ی تعادلیِ آنان. در این دوران، مسیحیت با شکل‌هایی از زهدگراییِ شدید روبه‌رو بود که خطرِ این را داشتند که مرکزِ ثقلِ مسیحیت را از جوامعِ شهری خارج و از زندگیِ جمعی دور سازند و به سوی گروه‌های محدودی از افرادِ انتخاب‌شده هدایت کنند. بدین ترتیب در نیمه‌ی دوم سده‌ی چهارم تلاش‌هایی آغاز شد که این تلاش‌ها بیشتر در شرق که صومعه‌گرایی توسعه پیدا کرده بود، محسوس بودند. این تلاش‌ها در جهتِ تقویتِ معنای مذهبی در زندگیِ روزمره بودند تا نتیجتاً با دوگانه‌گرایی که خطرِ کنترلِ شکل‌های زندگیِ مسیحی را داشت، مقابله کنند. دیگر کافی نبود که بگویند پرهیزکاری بر پایه‌ی احکام نیست و برای رستگاری امری ناگزیر نخواهد بود. ضروری بود که این ارزش‌ها و همچنین مقرراتی که باید اطاعت کرد، برای آنانی که زندگیِ اجتماعی داشتند قابل‌دسترس شود.



جان کریسوستوم اغلب به این ایده اشاره می‌کند که نباید تفاوتی بنیادین میان زندگی رهبانی و زندگی زناشویی وجود داشته باشد: «آیا مردی که در دنیا زندگی می‌کند، جدای از اینکه با یک زوجه زندگی می‌کند، باید امتیاز دیگری هم بر راهب داشته باشد؟ او در این یک مورد اجازه دارد، اما وظیفه دارد که باقی کارها را کاملاً معادل با یک راهب انجام دهد.»

این متن نمایانگر جریانی است که یک سری از ارزش‌ها، دغدغه‌ها و کاربست‌هایی را می‌سازد که در زندگی زاهدانه گستره‌ی خاصی بدست آوردند و به سوی زندگی در جهان مسیحی حرکت کردند. یک سخت‌گیری تازه؟ شاید. اما در حال باید آن را هم به عنوان ترویج ایده‌آل‌های رهبانی و هم تلاشی برای محدود کردن نسبی اثرات‌اش، خوانش کرد: مسئله این بود که شدت‌مندی مذهبی را به زندگی‌ای وارد کنند که نیاز به چنین گسستگی‌هایی نداشت. رهبران روحانی بزرگی در انتهای سده‌ی چهارم، هم‌زمان شاهد این انتقال و شاهد عاملان آن بودند. آنانی که در انضباط زاهدانه تعلیم دیده و مدتی را در کاربست صومعه‌گرایی گذرانده بودند، زمانی که در راس کلیسا

قرار گرفتند، توانستند با الهام از این تجربه‌ی اولیه، کاربستی کلیسایی توسعه دهند. باسیل کاسارئا، گریگوری نازیانزوس، گریگوری نیسا و خود کریسوستوم از جمله این افراد هستند. قدیس جروم و قدیس آگوستین نیز تحت شرایطی تقریباً متفاوت همین نقش را تا حدی در غرب ایفا کردند: آنان از توسعه‌ی کلیسایی حمایت کردند که هدف‌اش اقتباس برخی ارزش‌های زاهدانه در هستی صومعه بود مثل کاربست‌های هدایت افراد برای زندگی در جهان.

این پدیده را نمی‌توان از روابط تازه‌ی این عصر میان مسیحیت و امپراتوری مجزا کرد. کلیسای مسیحی موسسه‌ای بود که ابتدا تأیید شد و سپس رسمی شد و هر چه راحت و راحت‌تر و نمایان‌تر کارکردهای سازمانی، مدیریتی، کنترلی و تنظیمی جامعه را بدست گرفت. دیوان‌سالاری امپراتوری نیز به نوبه‌ی خود همیشه به دنبال آن بود که چیرگی‌اش بر افراد را فراتر از ساختارهای سنتی افزایش دهد. در تلاقی این دو فرایند، می‌توان تولید اثری متناقض را مشاهده کرد: کاربست‌ها و ارزش‌هایی که در شکل‌های زندگی به صورت جدایش صریح از جهان و جامعه‌ی مدنی توسعه پیدا کرده و تشدید یافته بودند،

اکنون در شکل‌های سازمانی نقش بازی می‌کردند که از طرف تشکیلات دولتی و ساختارهای سیاسی عمومی حفظ و حمایت می‌شدند - البته این کاربست‌ها و ارزش‌ها بدون تضعیف و اصلاح انتقال نیافتند. به این شکل، فشاری دوگانه تولید شد: در یک طرف، فشار ایده‌ال‌های زاهدانه در خارج از شکل‌های سنتی زندگی اجتماعی و حتی در تقابل با آن‌ها قرار داشت. در طرف دیگر، فشار از موسسات کلیسایی و ساختارهای دولتی که تمایل به حمایت متقابل از یکدیگر داشتند، نشات می‌گرفت. بدین ترتیب، هر آنچه زندگی فردی ممکن بود به صورت خصوصی، روزمره و منفرد داشته باشد، تبدیل به ابژه‌ای شد که اگر غصب نشد، دستکم موضوع دغدغه و مراقبت بود و بدون شک با کاربست‌های دولت-شهرهای هلنیستی یا جوامع اولیه‌ی مسیحی تفاوت داشت.

مخالفت با این موضوع که چیزی تازه در اینجا وجود دارد، دشوار است. البته موضوع این نیست که یک گسستگی ناگهانی تولید شده است. یکی از برجسته‌ترین صفات این کلیسای زندگی روزمره این است که در نقاط مهم متعددی با فلسفه‌ی اخلاقی پلوتارک،

موسونیوس، سنکا یا اپیکتتوس پیوستگی دارد. پس با اینکه ارجاعات صریح به نویسندگان الحادی تقریباً به طور کامل ناپدید شده است - به عنوان مثال این ارجاعات در کریسوستوم در مقایسه با کلمنت اسکندریه در دو سده‌ی قبل از آن، به شکلی قابل توجه کم‌شمارتر و کمتر مثبت است - می‌توان حضور پیوسته یا طغیان مضامین سرشت‌نمای فلسفه‌ی هلنیستی را مشاهده کرد. اما در آخر باید گفت که این مضامین در یک بافت خاص مذهبی بازنگاری شده‌اند. آنان به ارزش‌ها و کاربست‌هایی ارتباط دارند که زهدگرایی آن‌ها، هر چقدر هم که تضعیف شده باشد، هنوز به شکلی کم‌وبیش مستقیم به ضرورت مرده بودن نسبت به جهان ارتباط دارد. در درجه‌ی دوم، آنان حول مرکزیت روابط قدرت از نوع کلیسایی قرار دارند. به همین دلایل، عناصر مشترک میان اخلاقیات فلسفی باستان و اخلاق مسیحی اثرات متفاوتی داشتند. این را باید افزود که گسترش مسیحیت و تثبیت شدن آن به عنوان یک دین حکومتی و اهمیت تاسیسات کلیسایی - مسیحیت اولین دینی بود که به صورت یک کلیسا سازمان‌دهی شد - توانایی نفوذ بالاتری در مقایسه با فلسفه‌ی باستان، حتی در مقایسه با

شکل‌های محبوب فلسفه‌ی باستان، به آن بخشید. در اینجا نیز دوباره ذکر می‌کنم که نباید مسائل را به زور پیش برد. مسیحیت، به خصوص در ضرورت‌های اخلاقی زندگی روزمره‌اش تبدیل به اصولی از زندگی نشد که همگان آن را به رسمیت بشناسند و به کار ببرند. علاوه بر این، مسیحیت حتی در طول کل تاریخ‌اش نیز این‌گونه نبود. اما مسیحیت یک نوع ضرورت جهان‌شمول‌بودن را در خود داشت و بر یک پشتیبانی تاسیساتی تکیه می‌کرد که آن را چیزی فراتر از یک اصل عمومی (مثلاً شبیه به آنچه رواقیون بودند) می‌ساخت: در واقع امکان یک عمومی‌سازی نامحدود به مرحله‌ی عمل رسید.

بدون شک در این اخلاقیات، ازدواج - روابط میان همسران، ساخت و نگهداری خانواده حول زوجین - یکی از اجزای اساسی است. دلیل اصلی برای این موضوع این است که چشمگیرترین تفاوت میان هستی‌زاهدانه و زندگی در جهان به ازدواج مربوط است. «اگر فکر می‌کنید که الزامات اشخاص عادی و راهبان متفاوت است؛ قطعاً خود را فریب داده‌اید و اشتباه بدی کرده‌اید. تفاوت میان آنان این است که یکی متاهل است و دیگری نه. آنان در همه‌ی موارد دیگر باید به

یک شکل، حساب پس بدهند.» پس موضوع این خواهد بود که در مورد خود این تفاوت و چیزی که بیشتر از همه در مخاطره است - یعنی روابط جنسی میان همسران - یک سری مقررات و کاربست‌هایی تعریف شود که باید به کار بسته شوند. این کار باید به شکلی انجام شود که شکل زندگی کمتر زاهدانه از میان این دو، از ارزش دینی محروم نشود و از امید به رستگاری بی‌بهره نباشد. اما علاوه بر این، توسعه‌ی تاسیسات امپراتوری و محو شدن تدریجی قدرت‌های سنتی، به خانواده - که به صورت واحد زناشویی خانواده ادراک می‌شد - نقشی با اهمیتی فزاینده بخشید: آنان خانواده را به شکل عضوی پایه‌ای از جامعه و مفصل اصلی میان رفتار اخلاقی افراد و نظام قوانین جهانی نمایان کردند. به این ترتیب به نتیجه‌ای می‌رسیم که در نگاه اول تناقض‌آمیز می‌نماید: در میان شدت‌دهی به زهدگرایی و گسترش ساختارهای دولتی؛ واحد خانواده، روابط میان همسران، زندگی هر روزه‌ی زوجین تا حد فعالیت جنسی‌شان تبدیل به دغدغه‌هایی مهم شدند. آیا پیش‌تر نیز چنین دغدغه‌هایی در کتاب «جمهوری» یا «قوانین» افلاطون یا کتاب «سیاست» ارسطو وجود نداشت؟ بله، مسلماً.

ولی به روشی متفاوت. آنچه بررسیِ متونِ مسیحیِ مربوط به این مسئله در انتهای سده‌ی چهارم و ابتدای سده‌ی پنجم نشان می‌دهد این است که برعکس آنچه میان یونانیان باستان اتفاق می‌افتاد و همچنین برعکس آنچه تفسیرهای کنونی پیشنهاد می‌دهند، روابطِ جنسی میان همسران تا این حد که بگویند این روابط باید زایشی باشند یا باید بتوانند که زایشی باشند، مهم نشد.

من عقیده‌ی قدیس آگوستین را به فصل آخر موکول می‌کنم. هم به این خاطر که عقیده‌ی او دقیق‌ترین چهارچوبِ نظری است که هم‌زمان جا برای زهدگراییِ نجابت و اخلاقیاتِ ازدواج باز می‌کند؛ هم بدین خاطر که او مرجعی ثابت برای اخلاقیاتِ جنسی در مسیحیتِ غربی بوده و نقطه‌ی شروعِ خوبی برای مطالعه‌ی بعدی خواهد بود. من در این فصل به مطالعه‌ی هنرِ زندگیِ زناشویی در ادبیاتِ موعظه‌ایِ انتهای سده‌ی چهارم می‌پردازم که یکی از ابزارهای اصلیِ فعالیتِ کشیشانه بوده است. برای اینکه بیش از اندازه در میان متونِ بسیار زیادی که در این زمینه نوشته شده‌اند، سردرگم نشویم، موعظه‌های کریسوستوم را به عنوان مرجعِ ممتاز انتخاب کرده‌ام. این موضوع نیز

باید روشن شود که با اینکه او سبکی مخصوص به خود دارا است، به یک جریان کامل تعلق دارد. بسیاری از ایده‌هایی که او درباره‌ی ازدواج فرمول‌بندی می‌کند، در نویسندگان هم‌دوره‌ی او چون گریگوری نیسا یا حتی کسانی دورتر مثل قدیس جروم نیز نمایان می‌شوند. برخی از این ایده‌ها از اوریجن گرفته شده‌اند. پس من به او به عنوان بنیان‌گذار اخلاقیاتی جدید از ازدواج ارجاع نمی‌دهم، بلکه او را به عنوان شاهد و مثالی از زندگی زناشویی کلیسایی استفاده می‌کنم که در عصری که او می‌نوشت بسیار توسعه داده شده بود. بگذارید این موضوع را اضافه کنیم که کریسوستوم پیش از آنکه به کلیسای آنطاکیه بازگردد، زندگی راهبی را می‌شناخت و آن را به کار بسته بود. همچنین نوشته‌هایی که بعد از بازگشت‌اش نوشت، از این کاربست‌های زاهدانه تأثیراتی قوی گرفته بودند - مثلاً در متن «علیه مخالفان زندگی رهبانی». او رساله‌ی «درباره‌ی بکارت» را در سال ۳۸۲ تحت چنین الهاماتی نوشت. از آنجا که او مسئولیت‌های کشیشانه‌ی متنوعی داشت (از شماسی کلیسای آنطاکیه تا اسقفی در قسطنطنیه)، بیشتر آثارش (از سال ۳۸۶ به بعد) به نصیحت و موعظه اختصاص یافته‌اند. در آخر باید افزود که او اغلب



درباره‌ی چگونگی رفتار در وضعیت ازدواج توصیه‌هایی ارائه می‌دهد: برخی از موعظه‌هایش - مثل موعظه‌ی دوازدهم درباره‌ی متن انجیلی «نامه به افسسیان»، موعظه‌ی نوزدهم درباره‌ی «نامه‌ی اول به قرنتیان»، موعظه‌ی دهم درباره‌ی «نامه به کولسیان»، تفسیر چهارم بر متن «خدا را دیدم» و نهایتاً سه موعظه‌ای که او در ابتدای سده‌ی پنجم در قسطنطنیه ارائه داد و معمولاً به آن‌ها «سه موعظه درباره‌ی ازدواج» می‌گویند - شامل رساله‌های کوتاه واقعی درباره‌ی وضعیت زناشویی هستند. پرسش‌های بسیار ملموسی در نظر گرفته شده‌اند: چگونه باید فرزندان را با توجه به ازدواج‌شان بزرگ کرد؛ چگونه باید زوجه انتخاب کرد؛ مراسم ازدواج چگونه باید اجرا شود؛ رفتار روزمره با زوجه چگونه باید باشد؛ روابط جنسی باید تحت چه اصولی قرار بگیرند و از این دست.

- - -

این متون اغلب با رساله‌ی «درباره‌ی باکرگی» و فرمول‌های تحقیرکننده‌ای که علیه ازدواج استفاده می‌کند، در تقابل قرار داده می‌شوند: توصیف طولانی از مضرات ازدواج؛ تصدیق دائمی برتری بکارت؛ این مضمون که زمان «به پایان می‌رسد» و «دیگر زمان آن

نیست که کسی ازدواج را در نظر بگیرد.» در اینجا مسئله این نیست که ثبات در اندیشه‌ی کریسوستوم را ارزیابی کنیم. من فقط به شکلی مقدماتی پیشنهاداتی از او را یادآوری می‌کنم که به روشنی در متنی فرمول‌بندی شده‌اند که به نوبه‌ی خودش بسیار زاهدانه است: اینکه ازدواج نمی‌تواند به خودیِ خودش چیزی بد در نظر گرفته شود (در آن صورت باکرگی شایستگیِ افتخار نداشت)؛ اینکه خداوند با وجود اینکه می‌خواهد همه از آن بهره‌مند، آن را به طور کل ممنوع نمی‌کند؛ اینکه ازدواجِ خوب شامل روابطی دوستانه است که آرامشِ آن را تضمین می‌کند؛ اینکه زوجه وظایفی نسبت به شوهرش دارد که حتی دغدغه‌های مشروعِ ریاضت نیز او را از آنان معاف نمی‌کنند. با وجودِ تغییر لحن و حتی مضامینِ جدیدی که کریسوستوم در ازدواجِ کلیسایی توسعه می‌دهد، همچنان پیشنهاداتِ محوری‌ای دارد که به او اجازه می‌دهند تا متن را بدونِ هیچ تناقضی به گفته‌های گذشته‌ی خودش در ستایشِ اجتنابِ قطعی از ازدواجِ مربوط سازد.

در هر حال، می‌توان دو محور اصلیِ تنش برای این معنویتِ کلیسایی ذکر کرد. اولین محور با هم‌زیستی در ادراکِ پیوندِ زناشویی

سرشت‌نمایی می‌شود؛ با همزیستی در ادراک دین‌شناسی پیچیده‌ی روابط میان کلیسا و مسیح و حکمتی که احکام‌اش به احکام اخلاق‌گرایان متعدد دوران الحادی باستان بسیار نزدیک است.

این تنش در برخی متون بسیار مشهود است؛ از جمله سومین موعظه درباره‌ی ازدواج که درباره‌ی نیرویی زنده صحبت می‌کند که این نیرو مرد و زن جوان را به سوی یکدیگر می‌کشاند و از استحکام پیوندی می‌گوید که میان آنان شکل می‌گیرد. تا آن زمان، تولد و عادت طولانی‌زندگی مشترک، میان فرزندان و والدین‌شان پیوندی ایجاد کرده است. و ناگهان یک دختر و یک پسر در حضور هم قرار داده می‌شوند و دلبستگی‌های گذشته را فراموش می‌کنند؛ احساس می‌کنند که با وجود همه‌ی سال‌هایی که خانواده‌ی گذشته وجود داشته، اکنون پیوندی قوی‌تر شکل می‌گیرد. در اینجا چیزی همچون اجرای دوباره‌ی آنچه در ابتدای کودکی اتفاق افتاده، رخ می‌دهد. چیزی همچون زمانی که کودک خودش یاد می‌گیرد که به وجود والدین‌اش اذعان کند: «بدین ترتیب، دو همسر نیز بدون آنکه کسی آنان را به هم نزدیک کند، تشویق

کند یا وظایفشان را به آنان آموزش دهد، فقط کافی است ببینند که به یکدیگر پیوند یافته‌اند.»

والدین نیز در نتیجه‌ی این‌ها، «هیچ حسی از افسوس، کینه یا درد» تجربه نمی‌کنند، بلکه حتی شکرگزار هم هستند؛ انگار که خودِ والدین هم این سرشتِ تحکم‌آمیز و ارزشِ بالای این پیوندِ ناگهانی را تشخیص می‌دهند. کریسوستوم با اشاره به متنِ انجیلیِ «نامه به افسسیان» اضافه می‌کند: «قدیس پولس همه‌ی این‌ها را اظهار می‌کند و با در نظر گرفتنِ این موضوع که دو همسر، والدینِ خود را رها می‌کنند تا به یکدیگر بپیوندند و اینکه تجربه‌ای چنان طولانی با والدین اثری کمتر از این تصمیمِ تصادفی دارد؛ هر چه بیشتر و بیشتر تامل می‌کند که این نمی‌تواند رخدادی انسانی باشد [...] نتیجتاً می‌نویسد که این یک رازِ بزرگ است.» در یکی از موعظه‌ها درباره‌ی متنِ «نامه به افسسیان» به روشنی به سه شکلِ نمایان از این راز اشاره می‌شود. این راز مربوط به نیرویی است که قوی‌تر از همه‌ی نیروهای دیگر در طبیعت است: تحکم‌آمیزتر و خودکامه‌تر از نیروهایی است که مردانِ دیگر را به هم متصل می‌کنند یا کاری می‌کنند که به سوی چیزها میل

داشته باشیم: این خواستی است که دو کیفیتی را که به شکل معمول ناسازگارند، به شکلی تناقض‌آمیز به هم پیوند می‌دهد: استمرار و چالاک‌گی. علاوه بر این، این نیرویی است که با اینکه ناگهانی نمایان می‌شود، عمیقاً درون ما پنهان بوده است. در «سرشت ما کمین کرده» و ما نسبت به آن آگاه نیستیم. در آخر باید گفت کریسوستوم برای تعیین سرشت این ارتباط، دو عبارتی را استفاده می‌کند که آنان را جدا یا کنار هم در بسیاری از متون دیگر او نیز می‌یابیم: اولی - **ساندِسموس**<sup>۱</sup> - گره یا زنجیری است که دو فرد را از طریق یک قید یا دستکم یک الزام به یکدیگر متصل می‌سازد (کریسوستوم معمولاً در مضمون خدمت، از واژه‌ی **دِسموس**<sup>۲</sup> (پیوند) استفاده می‌کند). دوم - **سامپلوک**<sup>۳</sup> - درهم‌پیچیدگی و درهم‌آمیختگی است که دو جوهره یا دو بدن را به هم متصل می‌کند و میل دارد که هویتی تازه شکل بدهد. چگونه است که نیرویی که بر خود طبیعت غلبه می‌یابد، می‌تواند بدون اطلاع ما به درون سرشت ما راه یابد؟ کریسوستوم در این عشقی

---

sundesmos<sup>۱</sup>

Desmos<sup>۲</sup>

sumploke<sup>۳</sup>

که یک مرد و یک زن را به سوی هم می‌کشاند تا پیوندی پایدار بسازد، در این «رازی» که قدیس پولس از آن سخن گفت، نشانی از اراده‌ی خداوند می‌بیند.

اول از همه، اراده‌ی خدا به عنوان یک آفریدگار مطرح است. او زن را از مرد و از خودِ تنانگیِ مرد ساخت. آدم و حوا که هر دو از یک جوهره بودند، اساساً قابل پیوند بودند. نوادگانِ آنان نیز همچنان از جوهره‌ای مشابه هستند. «ذاتی خارجی به هیچ وجه در ما نفوذ نکرده است.» بشریت در طول نسل‌های متمادی به خودش پیوند داشته و به جوهره‌ی خودش محدود بوده است. در این پیوند با یگانگیِ اولیه که نسل بشر از آن آمده و هیچ‌گاه نیز آن را ترک نکرده است؛ محرم‌آمیزی نقشی دوگانه دارد. محرم‌آمیزی در ابتدای زمان اجتناب‌ناپذیر بوده و از منظر هستی‌شناختی ارزش‌دهی شده است، چون همه‌ی افراد را به هویتِ یک جوهره‌ی عینا یکسان برمی‌گرداند. خداوند با اجازه دادنِ «ازدواجِ مرد با خواهرِ خود یا دخترِ خود یا همان تنانگیِ خودش»، نوعِ بشر را همچون یک درخت ساخت و به آن همان زیباییِ درختانِ بزرگ را اعطا کرد: یک ریشه برای همه‌ی شاخه‌ها. با اینکه اکنون انسان‌ها

پراکنده هستند؛ اما همه از این ریشه‌ی یکتا و در کنار هم قرار دارند. محرم‌آمیزی متبرک، همه‌ی ما را خویشاوند کرده است. اما ممنوعیتِ امروزه‌ی آن در تضاد با این اصلِ اولیه نیست. برعکس، از آن پیروی و فوایدش را چندین برابر می‌کند. کریسوستوم توضیح می‌دهد که خداوند با جلوگیری از ازدواج مردان با خواهران و دخترانشان، با الزام آنان به اینکه این نیرویی که سرچشمه‌ای مشترک دارد را به سوی خارج بچرخانند، تضمین می‌کند که عاطفه‌ی آنان روی یک چیز متمرکز نباشد. گره‌ی خویشاوندیِ اولیه با آنانی که روابطِ مستقیم با ما ندارند، دوباره تحقق می‌یابد. اینکه قادر نباشیم تا با خواهران‌مان ازدواج کنیم، ما را مجبور می‌کند که با غریبه‌ها پیوند شکل دهیم؛ یعنی پیوندهایمان را با خویشاوندانِ ناشناخته‌مان دوباره برقرار کنیم.

اما نیرویی که مردان و زنان را به هم متصل می‌کند، فقط اثری از یک منشا نیست. این نیرو همچنین شمایی از پیوندی دیگر است: پیوندِ میان مسیح و کلیسا. در اینجا دیگر نه آفرینش، بلکه رستگاری در فرایندِ واقعی شدن قرار دارد. کریسوستوم بعد از آنکه ارتباطی را مطرح می‌کند که چنان ناگهانی میان مرد و زن ساخته می‌شود و

وابستگی طولانی به والدین را می‌شکند، در ادامه می‌گوید که مسیح هم به همین روش «پدرش را رها کرد و به سوی کلیسا پایین آمد»: «می‌دانیم ازدواج چه نوع رازی است و چه چیزی را نمادین می‌سازد.» این ایده از اوریجن اسکندریه سرچشمه می‌گیرد. این سخن از ازدواج شمایی می‌سازد که نمایانگر پیوندی است که مسیح به شکلی ادراک‌پذیر با کلیسا بنا می‌کند: او نوداماد است، او روح است و او رییس است؛ او کسی است که فرمان می‌دهد. کلیسا عروس است، او بدن روح او است و عضوی از بدن او است؛ عروس باید از او اطاعت کند. مسیح تمام این راه را به خاطر عشق به سوی او آمد، درحالی‌که مردم از او متنفر بودند، از او بیم داشتند و به او اهانت می‌کردند. مسیح او را با همه‌ی خطاهایی که داشت، با همه‌ی ناخالصی‌هایی که دارا بود پذیرفته بود؛ برای اینکه از او مراقبت کند، او را آموزش و در نهایت نجات دهد. مسیح به عنوان یک شوهر ایده‌آل، خودش را فدای او کرد، همه‌ی رنج‌ها تحمل کرد و هزار بار مجروح شد. اما در مقابل، پیوند مسیح با کلیسا الگویی برای هر ازدواج بود: اطاعتی مشابه می‌بایست زن را به مرد مرتبط سازد؛ تفوقی مشابه که شوهر بر زوجه دارد؛ شوهر



به شکلی مشابه وظیفه‌ی آموزش را بر عهده دارد و به همان شکل می‌بایست فداکاری برای نجاتِ زوجه را بپذیرد. پیوند ازدواج ارزش‌اش را به این حقیقت مدیون است که به نوبه‌ی خودش، حالتِ عشقی که مسیح و کلیسا را به هم پیوند می‌دهد، را بازتولید می‌کند. «خانهٔ کلیسایی کوچک است.»

بنیان دین‌شناختیِ دوگانه‌ای در پیوند میان شوهر و زوجه وجود دارد: از یک طرف روی آفرینش و از طرف دیگر روی رستگاری؛ از یک طرف روی یگانگیِ جوهرِ تنانگی و از طرف دیگر روی رستاخیزِ مسیح؛ از یک طرف در ابتدای زمان و از سوی دیگر روشی برای پایانِ آن. این‌ها به کریسوستوم اجازه می‌دهد که ارزشِ ازدواج را نسبت به بکارت تقریب بزند. یا به بیان دقیق‌تر، ازدواج را صرفاً به عنوان عدم توانایی در پی گرفتنِ زندگی با پرهیزکاریِ مطلق ادراک نکند. بدین ترتیب، این موضوع امکان‌پذیر می‌شود که به ازدواج مستقیماً ارزشی مثبت داده شود؛ با اینکه ارزشِ آن با والاییِ زندگیِ پرهیزکارانه یکی نیست. بکارت وضعیتِ بهشتی را با واقعی کردنِ زندگیِ ملکوتی روی زمین بازسازی می‌کند. پیوند ازدواج مطمئناً این کار را با درجه‌ای کمتر

انجام می‌دهد؛ اما یگانگیِ جوهره‌ی آفرینش را نیز فراخوانی می‌کند. بکارتِ روح را عروسِ مسیح می‌کند؛ ازدواج به نوبه‌ی خودش تصویرِ پیوندِ کلیسا و مسیحِ نجات‌بخش است. پس تعجب‌آور نیست که بینیم کریسوستوم که در کتابِ «درباره‌ی باکرگی» بسیار شبیه به فردی متنفر از ازدواج به نظر می‌رسید، به مردمانِ متاهل شایستگی‌ها و پاداش‌هایی وعده بدهد که بسیار قابل‌توجه هستند. زندگیِ زناشویی اگر از احکام پیروی کند، «به ندرت از زندگیِ رهبانی پست‌تر است. چنین همسرانی دلیلِ چندانی برای غبطه به ازدواج نکرده‌ها ندارند.» علاوه بر این: اگر ازدواج را به روشی درست استفاده کنید، «اولین جایگاه را در پادشاهی بهشت اشغال خواهید کرد و از همه‌ی مزایای آن لذت خواهید برد.»

این حمایتِ معنوی از ازدواج، گستره‌ی کاملی از تاملات بر زندگیِ زناشویی پیش می‌گذارد. اجازه می‌دهد که هنری از روابطِ میان شوهر و زوجه شکل بگیرد که با هنرِ هستی‌بکارتی در یک تراز است و بدونِ آنکه امید داشته باشد که هیچ‌وقت به جایگاهِ والای آن برسد، با آن به نوعی تعادل دست یافته است. اکنون آنچه مقرراتِ زندگیِ زناشویی را سرشت‌نمایی می‌کند، شباهتِ نزدیکِ آن‌ها با مقرراتی است

که در اخلاق‌گرایانِ عصر امپراتوری یافت می‌شود یا مثلاً در نوشته‌های کلمنت اسکندریه هست که تأثیراتِ گسترده‌ای که از نویسندگانِ الحادی گرفته را پیش‌تر ذکر کردیم. بدین شکل، می‌توان به این برداشت دست یافت که توجیهِ دین‌شناختیِ ازدواج، امکان اجتناب از افراط‌های انکراتیسم و به‌خصوص اجتناب از تبعاتی که دوگانه‌گرایی در ردِ هر نوع حالتِ زناشویی داشت، را فراهم می‌کرد. همچنین این موضوع را ممکن می‌ساخت که زیرساختی به اخلاقیاتِ کاملِ ازدواج داده شود که در آن زمان نیز معمول بود و از این‌رو همان جریانی را دنبال می‌کرد که اخلاقیاتِ الحادیِ ازدواج را با مسیحیت وفق می‌داد (و در کلمنت اسکندریه از قبل‌تر مشهود بود). در واقع دین‌شناسیِ اولیه‌ی زناشویی در جان کریسوستوم روی احکامی تمرکز می‌کند که شدیداً به احکامِ آشنای موسونیوس، یا سنکا، یا اپیکتتوس، یا کلمنت اسکندریه نزدیک است. برخی لحن‌ها تغییر کرده‌اند؛ بیشتر توضیحات گسترده‌تر شده‌اند و بر ارزش‌های خیریه تأکید شده است. اما همان مضامینِ پایه‌ای گذشته را می‌توان در آن یافت.

- اصلِ نابرابریِ طبیعی. خداوند بر اساس متنِ «پیدایش»، اول مرد را آفرید و سپس زن را «به عنوان همدم» به او داد و این موضوع را روشن ساخت که او رتبه‌ای بالاتر دارد و باید فرمان دهد. او رئیس است: «بگذارید این موضع پایه‌ای را اتخاذ کنیم که شوهر جایگاه سر را اشغال می‌کند و زوجه جایگاه بدن را [...] قدیس پولس به هر کدام از آنان جایگاهی نسبت می‌دهد؛ به یکی اختیار و محافظت و به دیگری اطاعت.»

- اصلِ مکمل بودن که به این نابرابری محتوایی مثبت می‌دهد و سپس می‌تواند در زندگی زناشویی کارکردی به عنوان اصلِ نظم داشته باشد. این اصل می‌تواند هماهنگی خوبی در زناشویی تضمین کند و بدون آن، ازدواج ممکن است به تعارض برسد: «از آنجا که ما در زندگی دو نوع از مسائل به اشتراک داریم، مسائلِ عمومی و مسائلِ خصوصی، خداوند وظایف را میان مرد و زن تقسیم کرده است: به زن مدیریتِ خانه تخصیص داده شده و به مرد مسائلِ مربوط به جامعه». مرد نیزه پرتاب می‌کند؛ زن نخ می‌بافد. یکی در مباحثات اجتماعی مشارکت می‌جوید؛ دیگری

دیدگاه‌هایش را در خانه غالب می‌کند. یکی بودجه‌ی عمومی را مدیریت می‌کند؛ دیگری فرزندان را بزرگ می‌کند که به نوبه‌ی خودشان «گنجی باارزش» هستند. بدین ترتیب خداوند قادر بود تا «از دادنِ دو شایستگی به یک آفریده اجتناب کند و این‌گونه نشود که یک از جنس‌ها تحت‌الشعاع قرار بگیرد و بی‌فایده به نظر برسد. او نمی‌خواست که سهمی برابر به دو جنس بدهد، چون می‌ترسید که این برابری تعارضاتی ایجاد کند و ادعای زوجه‌ها بیشتر شود تا جایی که رتبه‌ی نخستِ مردان را به چالش بکشند. او نیاز به صلح را با سلسله‌مراتب تطبیق داد. زندگی ما را به دو بخش تقسیم کرد. به شوهر اساسی‌ترین و جدی‌ترین بخش را داد و به زوجه کوچک‌ترین و فروتنانه‌ترین بخش را اعطا کرد. بدین ترتیب، ضروریاتِ هستی سبب می‌شوند که زوجه را محترم بشماریم و فرودستیِ بخشِ او سبب نمی‌شود که علیه شوهرش شورش کند.»

برای اینکه اصلِ مکمل‌بودن به آن شکلی که باید عمل کند؛ توصیه می‌شود که با زنی ثروتمندتر از خود ازدواج نکنید. چون

مردی که با زنی ثروتمندتر ازدواج می‌کند، یک «حاکم» برای خود گرفته است. برعکس اگر زوجه‌ای فقیرتر انتخاب کند، «یک دستیار، یک متحد در او خواهد یافت [...] شرمندگیِ زوجه از فقرش به او انگیزه می‌دهد که همه نوع مراقبت و توجه به شوهرِ خود ارائه دهد؛ باعث می‌شود که زوجه مطیع و تسلیم باشد و همه نوع عللِ مشاجره را از میان برمی‌دارد.»

● اصل وظیفه‌ی آموزش که به فروتنی متصل است. از آنجا که شوهر رئیس است؛ باید زوجه را هدایت کند، باید آموزشگر او باشد و فضیلت‌ها را به او یاد بدهد. «شوهر باید از همان اولین غروبی که عروس را در حجله دریافت کرد، به او اعتدال، ملایمت و روشِ زندگی بیاموزد و به او یاد دهد که از همان ابتدا، عشقِ به پول را کنار بگذارد. او را با حکمت تادیب کند و به او توصیه کند که هیچ‌وقت تکه‌های طلا به گوش‌هایش، یا از گونه‌هایش یا به دور گردن‌اش آویزان نکند.» «در نتیجه، شوهر باید در طولِ این زمان که شرم همچون افساری بر روحِ زوجه است، در این زمان که شرم زوجه را می‌رنجاند تا هیچ غرولند و شکایتی نکند، قوانینِ خود را

اعلام کند [...] چه زمانی برای شکل دادن به زوجه به اندازه‌ی این زمان که او شوهر را تکریم می‌کند و هنوز کمرو و خجالتی است، مفید است؟ پس شوهر قوانین خود را به او اعلام کند و او چه بخواهد و چه نخواهد، قطعا از آنان اطاعت خواهد کرد.» با اینکه وظیفه و حق شوهر است که زوجه‌اش را آموزش دهد، یک قلمرو وجود دارد که باید جهالت را در آن محترم شمارد: هر آنچه به فروتنی مربوط است. این همان نصیحت به دوران‌دیشی است که اخلاق‌گرایان باستان نیز ارائه می‌دادند: «محجوبیت او را تا زمانی قابل توجه تشویق کن و آن را ناگهانی از بین نبر [...] این احتیاط را با عجله‌ی زیاد، همچون شوهران نانجیب، از بین نبر؛ بلکه آن را برای مدت زیادی تشویق کن. چون مزیتی بسیار برای تو خواهد داشت.»

- اصل دوام پیوند و دوطرفه بودن الزامات. پیوند زناشویی یکبار برای همیشه ساخته می‌شود و جز زنا، چیزی نمی‌تواند آن را بشکند. کریسوستوم اینجا نیز از مفاهیمی نویسندگانی چون موسونیوس پیروی می‌کند و می‌گوید که قوانین مدنی بدین شکل حکمرانی

نمی‌کنند، اما «قوانینِ خدا» آن را تایید می‌کنند. «بسیاری فکر می‌کنند مرد فقط زمانی زناکار می‌شود که زنی را فریب دهد که تحت اختیارِ یک شوهر است. من معتقد هستم که هر مردِ متاهلی که روابطِ سرزنش‌آمیز و نامشروع با زنی داشته باشد، چه این زن فاحشه باشد، چه کنیز یا هر شخصِ غیرمتاهلی که باشد، زنا مرتکب شده است. مسلماً نه فقط شخصِ بی‌عفت شده، بلکه کسی که او را بی‌عفت کرده نیز زناکار است.» علاوه بر این می‌گوید: «وقتی زنی به سوی تو آمده؛ وقتی پدرِ خودش را ترک کرده، این بدین معنی نیست که با او نادرست رفتار کنی، که او را با روسپیِ پستی جایگزین کنی.» می‌توان این موضوع را ادراک کرد که این پیوندِ نامحسوس، پیوندی که حتی با رابطه‌ی دفعتی با یک دخترِ برده، بی‌حرمت می‌شود، نمی‌تواند به طور کامل با مرگ پایان یابد. کریسوستوم نیز همچون بیشترِ نویسندگانِ مسیحی و نویسندگانِ نو-رواقی متعدد، نسبت به ازدواجِ دوباره مخالفتی محتاطانه دارد. ازدواجِ دوباره کاملاً ممنوع نیست (به‌خصوص اگر فرد جوان باشد). اما بهترین حالت این است که «منتظر مرگ شود؛ به تعهداتِ خود وفادار بماند؛ پاک‌دامن باشد؛



نزدیک به فرزندانِ خود زندگی کند و بدین روش شایستگیِ سهمی  
پربارتر از نیکیِ خداوند را داشته باشد.»

● اصلِ پیوندِ احساسی که هم هدف و هم شرطِ ضروری برای یک  
ازدواجِ خوب را می‌سازد. اینکه مرد باید در انتخاب زن برای ازدواج  
خیلی دقت کند (بخشی بزرگی از سومین موعظه درباره‌ی ازدواج  
به تعریفِ اصولِ این انتخاب تخصیص یافته است)، بدین خاطر  
است که باید بتواند به او عشق بورزد: با انتخابِ فردِ درست «دیگر  
هیچ وقت نیاز نخواهد داشت که از او شانه خالی کند، بلکه به او با  
مهربانی عمیقی عشق می‌ورزد.» کریسوستوم در متنی از رساله‌ی  
کوتاه «علیه ازدواج دوباره» (تصور می‌شود که این رساله در همان  
دوره‌ی زمانی رساله‌ی درباره‌ی باکرگی نوشته شده باشد) تفسیری  
بسیار زمینی از ازدواج پیش می‌گذارد و این را نکته‌ای به نفع ازدواج  
می‌داند: مرد به چیزی که روی آن اختیار داشته باشد، عشق می‌ورزد؛  
به خصوص چیزی که مثل جامه یا تعلقات، نخستین و تنها اربابِ  
آن باشد. مسلماً در مورد زوجه نیز («که شوهر او را بیشتر از هر  
چیز دیگری عزیز می‌دارد») این موضوع صادق است. وقتی او

مطمئن شد که مالکِ نخست و انحصاری است، زوجه را با «خونگرمی»، «عطوفت» و «خواستِ نیک» خواهد پذیرفت. در رساله‌های بعدی این لحن به روشنی تغییر خواهد کرد - همچنین در متنی که به صورتِ سخنرانیِ تخیلیِ یک شوهرِ مسیحیِ ایده‌آل خطاب به زوجه‌ای جوان نوشته شده است. در این متونِ بعدی، عاطفه به صورتِ رابطه‌ای از مالکیت و اربابیت قالب‌بندی نشده؛ بلکه به شکلِ یک رابطه‌ی روح با روح شکل‌دهی شده که جنبه‌های متعددی دارد: به رسمیت شمردنِ کیفیاتِ روحیِ زوجه؛ میل به جذبِ عاطفه‌ی او؛ تلاش برای فکر کردن به روشِ او - پیوندِ قطعی فقط در طولِ زندگیِ بعدی، ساخته خواهد شد. چون این هدفِ نهاییِ ازدواج است، زندگی در این زمینِ پایین، اهمیتِ اندکی دارد و شوهر حاضر است تا زندگیِ خودش را به خاطر این هدف فدا کند: «من همه چیز را رها کردم و پیش رفتم تا بهترین بشوم برای روحِ تو که بیشتر از تمامِ طلاهای دنیا برای من ارزش دارد [...] از تو خواستگاری می‌کنم و به تو عشق می‌ورزم و تو را برای روحِ خودم می‌خواهم؛ چون زندگیِ کنونی هیچ است. من دعا می‌کنم،

استدعا می‌کنم و هر کاری که بتوانم می‌کنم تا برای این زندگی کنونی ارزشمند باشم تا شاید بتوانیم در زندگی بعدی نیز با امنیت کامل با یکدیگر پیوند یابیم [...] عطوفت تو بالاتر از همه چیز برای من ارزش دارد و هیچ چیز برای من تا این اندازه تلخ و دردآور نیست که با تو در اختلاف باشم. آری، حتی اگر بسیاری چیزها را از دست بدهم، اگر فقیرتر از یک برده باشم، و شدیدترین مخاطرات بر من رخ دهد و از هر دردی که می‌شود رنج ببرم، همه‌ی این‌ها قابل تحمل هستند اگر احساسات تو نسبت به من صادق باشند.»

متن به روشی که بسیار سرشت‌نمای آن است، با فرمولی اتمام می‌یابد که دقیقاً برعکس فرمولی است که در آغاز سخنرانی مشابه گزنفون قرار دارد. در متن گزنفون، شوهر به این شکل تصویر شده که به زوجه‌اش می‌گوید که او را به این دلیل انتخاب کرده و والدین زوجه او را به این دلیل به او داده‌اند که خانمانی خوب و فرزندان در آینده داشته باشند. در متن کریسوستوم، شوهر تنها زمانی آرزوی فرزند دارد که ارواح آنان به یکدیگر رسیده باشند و شمایی پیشینی از پیوند آنان در دنیای بعدی، در اینجا اتفاق افتاده باشد: «من زمانی

می‌خواهم فرزند داشته باشند که تو نسبت به من مهربانی داشته باشی.» بر اساس سخنِ کریسوستوم، احترام به این اصول باید پایه‌ای برای قانونِ زندگیِ زناشویی، یک «چگونگی برای متاهل بودن» بسازد. به این روش است که آسودگیِ روح تضمین می‌شود؛ درحالی‌که عشق‌های خارجی به‌خصوص با فاحشه‌ها، ضرورتاً سمی هستند. با چنین زنانی «همه چیز تلخ و شرم‌آور می‌شود»: هزینه‌ها، تحقیرها، افسون‌ها و معجون‌های جادویی؛ «اگر به دنبال لذت هستید؛ از روسپیان دوری کنید.» برعکس، در خانه با زوجه‌ی خود، «لذت، امنیت، آرامش، احترام، ملاحظه و وجدان نیک خواهید یافت [...] وقتی منبعی از آبِ زلال در دست دارید، چرا به سراغِ مردابی گل‌آلود می‌روید؟» این آرامشِ روح با نظمِ خوب و کامیابیِ خانمان مرتبط است: «زمانی که یک ژنرال، ارتشِ خود را به روشی مطمئن نظم داده، هیچ دشمنی جرئت حمله به او را ندارد: این موضوع در اینجا نیز صادق است. وقتی زوجه، فرزندان، خدمتکاران همه برای هدفی مشابه کار می‌کنند، هماهنگیِ کاملی در خانه حکمرانی می‌کند [...] نتیجتاً، باید مراقب زوجه‌هایمان، فرزندانمان

و خدمتکاران مان باشیم.» پیوند میان همسران برای نظم عمومی خانمان، الگویی است که فرزندان و خدمتکاران به نوبه‌ی خود از آن استفاده خواهند کرد. پس وقتی این پیوند قوی باشد، و اگر با عشق، اعتدال، احترام و به رسمیت شناختن قدرت حمایت شود، کل خانواده نفع خواهد برد: «به نظر تو فرزندان چنان والدینی چگونه اشخاصی خواهند بود؟ خدمتکاران چنان اربابانی چه؟ کسانی که به آنان نزدیک هستند، چه؟ آیا آنان نیز نهایتاً با انبوه برکت اینان انباشته نخواهند شد؟ چون خدمتکاران نیز عموماً شخصیت‌شان از روی ارباب‌شان شکل می‌گیرد و خلق و خوی آنان را می‌گیرند؛ چیزهایی که آنان دوست دارند را می‌پسندند چون یاد گرفته‌اند که آنان را پسندند؛ زبانی مشابه با آنان سخن می‌گویند و فعالیت‌هایی مشابه با آنان انجام می‌دهند.» خانمانی که به این شکل حول بنیان پیوند زناشویی تنظیم شده و خود این بنیان پایه در مقررات اخلاقی دارد، می‌تواند پناهگاهی باشد برای مرد که به خاطر تشویش‌های خارجی به آن نیاز دارد. «ازدواجی که بر پایه‌ی مقررات باشد، مسئله‌ی کم‌اهمیتی نیست و کسانی که آن را آن جور که باید استفاده نکنند،

هزار بدبختی در کمین‌شان است [...] مسلماً آن شوهری که از مقررات زناشویی پیروی می‌کند، در خانه‌اش، در زوجه‌اش، تسلی و پناهی خواهد یافت از شیاطینی عمومی یا غیره که به او یورش می‌برند. برعکس آنکه این موضوع را سبک می‌گیرد و با آن نسنجیده رفتار می‌کند، زمانی هم که جایگاه عمومی خالی از توفان است، وقتی به خانه بازمی‌گردد فقط آبسنگ‌ها و صخره‌های خطرناک خواهد دید.»

رساله‌ی «درباره‌ی باکرگی» پیش‌تر گفته بود که «به ازدواج نکردن خوشامد بگوئید.» این موضوع بسیار زیبا و بسیار مهم است که کریسوستوم (همانی که والدین را تشویق کرده بود اگر فرزندان می‌خواهند راه کناره‌گیری از جهان را پی بگیرند، با آنان مخالفت نکنند) این مسئله را به رسمیت شناخته که نوجوانان باید برای ازدواج آماده شوند. بخشی از موعظه‌ی نوزدهم درباره‌ی متن انجیلی «نامه به تیموتائوس» به این مضمون اختصاص یافته است. «دختران باید، همچون ورزشکاران که ورزشگاه را آموزش دیده و تمرین کرده ترک می‌کنند، از خانه‌ی پدر به ازدواج وارد شوند.» این آمادگی باید به ارواح

و بدن‌هایی داده شود که «رام کردن‌شان دشوار است» و نیاز به «مدیران، معلمان، هدایتگران، دستیاران و مربیان» دارند. بخش اصلی این آماده‌سازی شامل جلوگیریِ پسران و دختران از رابطه‌ی جنسیِ پیش از ازدواج است. برای این کار دو دلیل وجود دارد: اول چون «کسی که قبل از ازدواج، احتیاط کرده، بعد از ازدواج نیز این‌گونه خواهد بود و آنی که قبل از ازدواج رفت‌وآمد زیاد با روسپیان داشته، بعد از ازدواج نیز بیشتر خواهد داشت.» دوم اینکه با محفوظ بودن قبل از ازدواج و وقتی که ازدواج اولین رابطه باشد، هر کدام از همسران «عطوفتی شدیدتر» نسبت به دیگری خواهد یافت. آماده‌سازی برای عشق از طریق نجابت است؛ اما بی‌تدبیری است که آن را زیادی طول بدهند: «بگذارید زود ازدواج کنیم.» یا آن‌طور که کریسوستوم در جای دیگر متن می‌گوید: «همان‌طور که می‌بینیم این اجاق می‌سوزد، بگذارید بکوشیم [...] تا آنان را بر اساس قانونِ خداوند در پیوندِ ازدواج متعهد سازیم.»

می‌توان مشاهده کرد که وقتی کریسوستوم برخی جنبه‌های نوشته‌های اولیه‌اش را تعدیل می‌کند، بکارت را در تضاد با خانواده‌ای

با مدیریت مناسب قرار می‌دهد. اما وقتی خانواده را محلی برای آسایشِ خصوصی در تضاد با تشویش‌های اجتماعی تعیین می‌کند که قادر است انسان را به امرِ نیکِ مطلوب برساند، در اینجا هیچ بنیانی ندارد که به طور خاص مسیحی باشد. همه‌ی این مضامین پیش‌ازاین فرمول‌بندی شده بودند. بدون شک نباید این حقیقت را نادیده بگیریم که کریسوستوم این مضامین را در مراجعی که به طور خاص مسیحی هستند، بازنویسی می‌کند: او سلسله‌مراتبِ «طبیعی» میان مرد و زن را به آفرینش مرتبط می‌سازد؛ در فضیلت‌های ازدواج وعده‌ی پاداش‌های آینده را می‌بیند - «بدین ترتیب می‌توانیم خداوند را راضی بسازیم، کلِ زندگی را فضیلت‌مندانه زندگی کنیم و نهایتاً چیزهای نیکی را بدست آوریم که به آنانی که به خداوند عشق می‌ورزند، وعده داده شده است.» نزد او کامیابیِ یک زندگیِ زناشویی با مدیریتِ خوب، نتیجه‌ی تبرک از سوی خداوند است.

با این حال یک تفاوت وجود دارد - که مهم است - و ما را باز می‌دارد از اینکه کریسوستوم و دیگر نویسندگانِ سده‌ی چهارم با تحلیل‌های مشابه با او را در یک پیوستگیِ ساده با کلمنت اسکندریه و



اخلاق‌گرایانِ پیشینِ باستان قرار دهیم. این تفاوت مربوط به پرسشِ روابط جنسی درون ازدواج است. به بیان دقیق‌تر، انکارِ این موضوع که تولیدمثل هدفِ نهاییِ ازدواج است؛ و همچنین تصدیقِ اینکه روابطِ جنسی میان همسران موضوعِ اجبار است.

هدفِ ازدواجِ تولیدمثل نیست. در واقع کریسوستوم آن را به این شکل بیان نمی‌کند. می‌توان در متونِ او سه فرمول‌بندی یافت. در برخی از متون، اهدافِ خداوند در بناسازیِ ازدواج را یک‌به‌یک می‌شمارد و انتخابِ او این است که هیچ اشاره‌ای به تولیدمثل نکند. در سومین موعظه درباره‌ی ازدواج می‌پرسد که چرا خداوند این نهاد را به انسان اعطا کرد؟ «بدین جهت که از زنا جلوگیری کند؛ بدین جهت که ما بتوانیم نفسِ اماره‌ی خود را فروبشانیم؛ بدین جهت که ما بتوانیم با قناعت به زوجه‌ی خودمان، خود را در توافق با خداوند قرار دهیم.» این ایده‌ی متنِ «درباره‌ی بکارت» است: «پس ازدواج به خاطر تولیدمثل مجاز شد، اما دلیلِ بزرگ‌تر از آن این بود که میلِ آتشینِ سرشتِ ما را فروبشانند. قدیس پولس نیز به این موضوع گواهی می‌دهد، وقتی می‌گوید: «هر مردی برای پرهیز از بی‌اخلاقی باید با

زوجه‌ی خودش باشد.» او نمی‌گوید: به خاطر تولیدمثل. او از ما می‌خواهد که به ازدواج متعهد شویم، نه اینکه پدرِ فرزندانِ بسیار باشیم: اما موعظه‌های درباره‌ی ازدواج نیز چیزِ دیگری نمی‌گویند: «دو دلیل برای تاسیسِ ازدواج وجود دارد: یکی اینکه ما خویشانِ دار شویم و دوم اینکه پدر شویم. اما از میان این دو، مهم‌تر خویشان‌داری است.» او پس از اینکه دلایلِ این اهمیت را توضیح داد و انگیزه‌های خداوند برای تاسیسِ ازدواج را بیان کرد، نتیجه می‌گیرد که ازدواج فقط یک هدف دارد: جلوگیری از زنا. بنابراین، در انتهای تحلیل، تولیدمثل ناپدید می‌شود. در آخر باید گفت که کریسوستوم ساختنِ ارتباطی دین‌شناختی میان ازدواج و تولیدمثل را رد می‌کند. ازدواج می‌تواند بدون رخدادِ تولد، کاملاً با ارزش باشد و علاوه بر این، ازدواج بدون خواستِ خداوند نمی‌تواند خودش جهان را از جمعیتِ انباشته سازد. خداوند به راحتی می‌تواند بدون ازدواج یا جفت‌گیریِ بدن‌ها این کار را انجام دهد.

اگر به یاد داشته باشیم که در فرهنگِ هلنی چه اصراری بر تاکید روی رابطه‌ی میان ازدواج و تولیدِ فرزند وجود داشت، این گسست

مهم می‌شود: به یاد داریم که متنِ شبه-دموستنیس می‌گوید که همسران برای تولید نوادگانِ مشروع ساخته شده‌اند و وضعیتِ زناشویی با این حقیقت که فرزندانِ آنِ خودش تولید می‌کند، به رسمیت شناخته شده است. همچنین فیلسوفانِ دیگری را به یاد داریم که هدفِ بنیادینِ ازدواج را تولیدمثل می‌دانستند. موضعِ کریسوستوم تعجب‌برانگیز است؛ چون حتی کلمنتِ اسکندریه نیز این مضمونِ باستانی را به عنوان چیزی بدیهی پذیرفته است؛ همچنین اگر این موضوع را در نظر بگیریم که خیلی زود در مسیحیتی که با آگوستین آغاز شد، تولیدمثل به شکلی کلی دوباره در دین‌شناسیِ ازدواج و اخلاقیاتِ جنسی جلودار می‌شود. در آنجا، تولیدمثل در کنارِ آیینِ ازدواج و وفاداری، به عنوان یکی از گنجینه‌های ازدواج و به عنوان غایتِ اصلی و مشروعِ عملِ جنسی میان همسران تعریف می‌شود. آیا کریسوستوم یک استثنا است؟ آیا او صرفاً نشانه‌ی یک دوره‌ی ضمنی، یک لحظه‌ی درنگ است که دکتربین و کاربست‌ها آن را حفظ نکرده‌اند؟ مسلماً یک استثنا نیست: از اوریجن اسکندریه تا او، ازدواج را نه به عنوان کارکردی برای اهدافِ زایشی، بلکه در وضعیتِ سلسله‌مراتبی نسبت به بکارت و تجردِ داوطلبانه در

نظر می‌گرفتند. پرسشِ نجات - و نه پرسشِ فرزند - تمرکزِ اصلیِ مباحثه بود. کریسوستوم را باید به عنوان فردی دید که به یک جریانِ کاملِ فکری تعلق دارد که قدیس جروم نماینده‌ی آن در مسیحیتِ غربی است و مشکلی که دغدغه‌ی آن بود، این است: چگونه فرد روابطِ زناشوییِ کلیسایی بسازد (روابطی که دیگر نمی‌توان با ارزش‌گذاریِ یک‌طرفه‌ی زهدگرایی آنان را باطل دانست) که این روابط بر پایه‌ی اخلاقیاتِ پرهیزکاری باشند؟ اگر خودِ این جریانِ فکریِ یک دوره‌ی ضمنی هم باشد، دوره‌ی مهمی است چون در اینجا بود که موضوعِ روابطِ جنسی در ازدواج دوباره اندیشیده شد. نتیجه این است که تولیدمثل به عنوان هدفِ ازدواج، نزدِ قدیس آگوستین و اخلاف‌اش معنایی مشابه با نویسندگانِ پیشین ندارد؛ چه ملحد باشند مثل موسونیوس و چه مسیحی باشند مثل کلمنت اسکندریه.

کریسوستوم ازدواج را بر پایه‌ی تاریخِ عمومیِ انسان، سقوطِ او و رستگاریِ او، از آفرینش جدا می‌سازد. در واقع، او ادعا می‌کند که تولیدمثل در متنِ «پیدایش» هم‌زمان با آفرینشِ انسان اعلام شده است - «زیاد شوید و خودتان را تکثیر کنید» - و از این‌رو پیش از زن، پیش

از سقوط و پیش از مرگ و افسوسی است که این سقوط را مجازات می‌کنند. بنابراین، تولیدمثل قبل از تاسیس ازدواج است. اکنون این حکم خدادادی چه معنایی برای انسان ازدواج‌نکرده دارد؟ می‌دانیم که گریگوری نیسا آن را منادی نسلی می‌داند که روش ملکوتی در مورد آنان به مرحله‌ی عمل می‌رسد و خواهند توانست بهشت را به روشی که فرشتگان از جمعیت پر کردند، از جمعیت خودشان پر کنند. کریسوستوم آن را بیشتر به عنوان یک اعلان و یک وعده می‌بیند: اعلانی به قدمت آفرینش انسان است و یک امکان است که بعدها به واقعیت می‌پیوندد. این اتفاق بعد از سقوط آدم رخ می‌دهد. آیا به خاطر سقوط اتفاق می‌افتد؟ دستکم نه به شکل مستقیم؛ بلکه به شکلی غیرمستقیم. چون سقوط به مرگ ختم شد و تولید فرزند به عنوان جبران آن، به انسان اعطا گشت. علاوه بر این، باید ذکر کرد که این‌ها به خاطر این نبود که جهانی را که مرگ به زودی از جمعیت خالی می‌کرد، با تولید فرزند پر کنند؛ بلکه هدف این بود که به انسان با استفاده از اندیشه‌ی نسل‌های آینده، تصویری داده شود. این تصویر، یا تصویر جاودانگی بود که او به خاطر گناه آن را از دست داده بود یا

تصویرِ رستاخیزِ مسیح بود که قرار بود او را نجات دهد. تولیدمثل به عنوان تصویری از جاودانگیِ ازدست‌رفته در اولین موعظه از «سه موعظه‌ی درباره‌ی ازدواج» مطرح می‌شود: «وقتی هیچ امیدی به رستاخیز نبود [...]، خداوند به مردان این تسلیِ پدرا نه را اعطا کرد تا آنانی که می‌میرند، در تصاویری پر از زندگی، به زندگی ادامه دهند.» هجدهمین موعظه درباره‌ی متنِ «آفرینش»، از تولیدمثل شمایل این وعده را می‌سازد که بعد از مرگ، زندگی دوباره خواهد آمد: خداوند در همان لحظه‌ای که «مجازاتِ وحشتناکِ مرگ» را بر انسان‌ها تحمیل می‌کرد، با اجازه به «توالیِ فرزندان به عنوان تصویری از رستاخیزِ مسیح» نشان داد که چقدر به انسان‌ها عشق می‌ورزد - چقدر انسان دوست است. بنابراین، تولیدمثل در معنای فیزیکی فقط در رابطه با این دو مرجعی که هر دو بر دروازه‌های زمان قرار دارند، معنا می‌دهد. تنها نقشِ تولیدمثل این است که تصاویری از آن‌ها تولید کند که قبل از سقوطِ آدم هیچ دلیلی برای وجود آنان نبود و بعد از اینکه رستاخیزِ مسیح اتفاق افتاد هم دلیلی برای وجود ندارند. تولیدمثل به هدفِ خود رسیده است. این حکم «زیاد شوید و خود را تکثیر کنید» که درست

هنگام شکل‌گیری انسان توسط خداوند، فرمول‌بندی شد و نتیجتاً زمان را تسخیر خواهد کرد، باید معنایی جدید به خود بگیرد: بدین ترتیب، ما باید خودمان را وقف تولیدات معنوی کنیم که زیباتر از تولیدات بدن هستند.

اگر ازدواج نیز به سقوط آدم مربوط باشد، روش ارتباطش مشابه نیست. «تکثیر شدن» از منظر هستی‌شناختی بر پایه‌ی عمل آفرینندگی است و در نتیجه در بهشت زمینی نیز دستکم به عنوان یک امکان از قبل حضور داشت و سقوط انسان به آن واقعیت مادی داد - همچنین کارکردی تصویری در رابطه با واقعیت‌های معنوی به آن اعطا کرد. اما در مقابل، ازدواج کاملاً از وضعیت انسان‌هایی که هنوز سقوط آدم را تجربه نکرده بودند، غایب بود. متن «درباره‌ی باکرگی»، درباره‌ی این نکته بسیار صریح صحبت می‌کند: «انسان که توسط خدا شکل داده شد، در بهشت زندگی می‌کرد و هیچ دلیلی برای ازدواج وجود نداشت.» با این حال، خداوند زن را قبل از سقوط آدم، آفریده بود تا همدم مرد باشد. اما زن یک همدم به معنای کمک‌یار بود، نه یک زوجه: «حتی آن زمان نیز ازدواج به نظر ضروری نمی‌رسید. مسلماً هیچ‌کس

اثری از آن نمی‌دید. هر دو جنس بدون آن زندگی می‌کردند.» ازدواج بعد از سقوط، «با فرسایشِ مرگ، ویرانی، درد و زندگیِ پرزحمت» پدیدار می‌شود. می‌توان گفت به یک معنا همچون تولیدمثلِ جسمانی، از تبعاتِ سقوطِ آدم است. اما تولیدمثل یک جور تسلی است، درحالی‌که ازدواج حد گذاشتن بر امیالِ بدن است: مانعی است علیه افراط‌هایی که سقوطِ آدم، افسارشان را بر ما آزاد کرده است. متنِ «موعظه‌های درباره‌ی ازدواج» نسبت به گفته‌های چند سال قبلِ متنِ «درباره‌ی باکرگی»، چیزی اساسی در مورد «لحظه‌ی فراتاریخی» ازدواج، نقشِ آن در قانونِ عبری و کارکردی که امروزه هنوز دارد، تغییر نداده است. کریسوستوم در متنِ «درباره‌ی باکرگی»، ازدواج را «مدارای» خداوند می‌داند؛ مثلِ غذایی که به نوزادانی می‌دهند که برای رژیمِ بزرگسالانِ زیادی ضعیف هستند یا مثلِ داروی تلخی که به کسی می‌دهند که در چنگِ بیماری است. می‌شود گفت که در متن‌های بعدی نهایتاً تاکید روی این مسائل اندکی کمتر شده است. ازدواج مهم‌تر از همه به صورت یک حد و یک قانون ارائه شده است. «از همان روزی که نفسِ اماره واردِ بازی شد، ازدواج معرفی شد تا



ناپرهیزی را متوقف کند و سبب شود که مردان به یک زوجه راضی باشند.» تولیدمثل امکانی پیشینی بود که بعد از سقوط به یک نوع تسلی تبدیل شده است؛ درحالی که ازدواج قانونی است که بعد از سقوط به خاطر شورشِ بدن علیه روح، دلیلی برای وجود داشتن دارد و هدفِ آن رام کردنِ امیالِ بدن است. بنابراین، ازدواج «عادتِ خدمت کردن» است. به این ترتیب، دوباره به فرمول‌بندیِ عجیبی برمی‌خوریم که در رساله‌ی «علیه ازدواج دوباره» شکل می‌گیرد. در آنجا گفته می‌شود که نمی‌توان ازدواج را یک پیوندِ جنسی خواند؛ چون در آن صورت هر زِنایی شایستگیِ دریافتِ این نام را خواهد داشت. آنچه ازدواج را سرشت‌نمایی می‌کند این است که زن خود را فقط به یک مرد قانع می‌سازد. ازدواج در سرشتِ خودش، یک محدودیت است.

این تعریفِ نقشِ ازدواج مهم است. این تعریف به جای آنکه پیوندِ زناشویی را در یک اقتصادِ عمومی، طبیعی یا اجتماعی از تولیدمثل قرار دهد، آن را (دستکم در این عصر از میانِ اعصاری که تاکنون آمده) در اقتصادِ فردیِ خواست، میل و نفسِ اماره قرار می‌دهد. به این معنا، این تعریف، اخلاقیاتِ ازدواج را به دغدغه‌های پیشینی

زهدگرایی و حتی شدیدترین شکل‌های پرهیزکاری مرتبط می‌سازد. ازدواج در کنار باکرگی یا ترجیحا در جایگاهی مادون آن، روشی برای برخورد با پرسشِ نفسِ اماره است. نفسِ اماره، هسته‌ی اخلاقیاتِ ازدواج و دستورالعمل‌های زاهدانه‌ی آنانی است که از هر نوع پیوندِ زناشویی اجتناب کرده‌اند. نفسِ اماره موضوعی است که مقرراتِ وضعیتِ ازدواج و هنرِ بکارت به عنوان یک کاربست به اشتراک دارند.

باین‌حال، آنچه مقرراتِ ازدواج را از این «تکنیک‌ها» متمایز می‌کند، صرفاً این نیست که مقرراتِ ازدواج سهل‌گیرانه‌تر هستند و به رابطه با یک فرد اجازه می‌دهند، درحالی‌که بکارت رابطه با هیچ‌کس را مجاز نمی‌داند. بلکه تفاوتِ دیگر این است که این مقررات سرشتی قضایی دارند. این سرشتِ قضایی شکل‌های متعددی دارد. بکارت همان‌طور که دیدیم حالت پیشنهادی دارد؛ بر پایه‌ی حکمِ دینی نیست و نمی‌تواند اجباری باشد؛ درحالی‌که ازدواج برای آنانی که نمی‌توانند وضعیتِ ایده‌آلِ باکرگی را حفظ کنند، اجباری است. ازدواج به‌خودی‌خود یک قانون است؛ اما الزاماتی نیز تولید می‌کند. این الزامات به دلیلِ دقیقِ وجود داشتنِ ازدواج - یا همان اقتصادِ نفسِ اماره - اشاره

می‌کنند. چون اگر کسی ازدواج می‌کند تا میلِ خود را «به یک فرد محدود سازد»؛ او خودش را به شکلی موثر به این فردی بودنِ رابطه مقید کرده است. اما همچنین خودش را در مقابل به همسر نیز متعهد کرده است؛ به این شکل که باید به همسرش اجازه دهد تا همسر میل‌اش را فقط با او ارضا کند. از آنجا که اقتصادِ نفسِ اماره هدفی است که هر دو همسر در زمان ازدواج به اشتراک دارند، الزامی است که هر کدام از آنان برای رسیدن به این هدف، نقشی را که همسرش از او انتظار دارد، ایفا کند. پس اگر هر کدام از همسران به دنبال رسیدن به زهدگرایی متعادل در ازدواج باشند، «محدودسازی» نفسِ اماره که هدفِ هر ازدواج است، ضرورتاً موجب پذیرشِ دو طرفه‌ی عملِ جنسی می‌شود. بدین ترتیب میان ازدواج و بکارت آشتی برقرار می‌گردد و مضمونی تعریف می‌شود که هر دو به اشتراک دارند - اقتصادِ نفسِ اماره - با اینکه به آن پاسخ‌های یکسانی نمی‌دهند. اینها نتیجتاً به روشی که ممکن است به نظر تناقض‌آمیز برسد، به این ختم می‌شود که روابطِ جنسی به عنوان الزامی صریح برای هر یک از دو همسر فرض شوند.

البته در اینجا برخی شروط وجود دارند و همه چیز در یک چهارچوب تنظیمی قرار دارد.

جان کریسوستوم در ابتدای نوزدهمین موعظه درباره‌ی متن انجیلی «نامه به قرنتیان»، الزامات متقابل همسران در مورد روابط جنسی را مطرح می‌کند. او تفسیری بر جمله‌ی قدیس پولس ارائه می‌دهد: «شوهر باید وظایفی را که نسبت به زوجه دارد انجام دهد؛ همچنین زوجه نیز نسبت به شوهر همین‌طور باشد.» کریسوستوم این الزامات را اساساً به عنوان وظیفه ارائه می‌دهد تا پرهیزکاری و کاربست‌های اجتناب از روابط جنسی را که فقط در مسیر پرهیزکاری مربوط به زهدگرایی اهمیت دارند، به ازدواج وارد نکند. زمانی که ازدواج به عنوان یک شکل زندگی انتخاب شد، هیچ‌یک از شریکان زناشویی اجازه ندارد که شکل دیگری هستی را انتخاب کند. یا نجابت سخت‌گیرانه یا ازدواج. بدون شک تقارن میان این انواع هستی کامل نیست؛ چون به نجابت اجازه داده نمی‌شود که به هیچ شکلی استثناً داشته باشد؛ اما برعکس برخی پرهیزکاری‌ها جایگاهی در ازدواج می‌یابند. پرهیزکاری‌هایی آیینی با سرشتی الزامی. پرهیزکاری‌های

داوطلبانه نیز وجود دارند، اما تصمیم‌گیری برای آن‌ها باید همیشه با توافقی مشترک باشد؛ نه اینکه فقط نتیجه‌ی تصمیم یکی از همسران باشد. درهرحال، این پرهیزکاری‌ها نباید قطعی باشند؛ «اگر می‌خواهی همراه با همسرت پرهیزکاری کنی، این کار را در زمانی کوتاه انجام بده.»

کریسوستوم در مورد سرشت یا شکلِ اعمالِ موردنیاز، بعد از آنکه طبق معمول پیشنهادهاتی مبنی بر فروتنی و احتیاط ارائه می‌دهد، به چیز دیگری اشاره نمی‌کند. هیچ حکمی در مورد امکانِ تولیدمثل نمی‌دهد، هیچ اشاره‌ای به فرصت‌های مناسب یا اعمالِ جنسیِ ممنوع نمی‌کند. کریسوستوم در موعظه‌ی چهارم درباره‌ی متنِ انجیلیِ «نامه به رومیان» ملاحظاتی طولانی در رابطه با گناهِ لواط، گناهِ عوض کردنِ نقش میان مرد و زن و گناهِ واژگونیِ قوانینِ طبیعت ارائه می‌دهد؛ اما به نظر می‌رسد که در اینجا او به کاربست‌های زناشویی ارجاع نمی‌دهد؛ بلکه بیشتر منظورِ او مفعول بودنِ جنسِ نر، فاحشگیِ جنسِ نر یا روابطِ جنسی میان زنان است. درهرحال، به نظر نمی‌رسد که او در این موعظه و در موعظه‌ی مربوط به اولین «نامه به قرنتیان»، نوع

خاصی از رابطه‌ی جنسی را با توجیهِ اینکه قادر به تولیدمثل است، به همسران تحمیل کند. برای او نه ریخت‌شناسیِ رابطه، بلکه اصلِ برابریِ رسمی و قضایی تعیین‌کننده است. با اینکه در تمامِ قلمروهای دیگر تفاوت و سلسله‌مراتب میان مرد و زن وجود دارد؛ با اینکه زوجه باید از شوهرش بترسد و اطاعت کند؛ ولی در قلمرو روابطِ جنسی نباید هیچ نوع نابرابری وجود داشته باشد. «اجازه دهید مرد در همه‌ی مواردِ دیگر برتری داشته باشد؛ اما در مواردِ مربوط به پرهیزکاری، خیر.» در این مورد نباید تفاوت قائل شویم؛ «حقِ آن‌ها کم‌وبیش، یکسان است.» کریسوستوم به روشنی از واژگانِ سیاسی و حقوقی استفاده می‌کند. او پلئونکسیا<sup>۱</sup> («قدرتِ بیشتر»، «اختیارِ بیشتر») در دستِ یکی از طرفین را رد می‌کند و اصلِ ایزوتیمیای<sup>۲</sup> (امتیازاتِ برابر) را به جای آن قرار می‌دهد. در نتیجه، تا جایی که روابطِ جنسی مدنظر هستند، الزاماتی که او برای همسران تعیین می‌کند؛ نوعی برابریِ سیاسی شکل می‌دهند: حقِ یکی، وظایفِ دیگری را تعیین می‌کند.

---

pleonexia<sup>۱</sup>

isotimia<sup>۲</sup>

البته کریسوستوم این نظام الزامات را فقط بر پایه‌ی تقارن قدرت تصمیم زوجین و اجتماع خواست‌هایشان قرار نمی‌دهد. شکل آن، یک برابری سیاسی است و بر ایده‌ی مالکیت بنیان دارد. او به متن قدیس پولس اشاره می‌کند که می‌گوید بدن مرد از آن خودش نیست و متعلق به زوجه است و برعکس. او با استفاده از این جمله، به عنوان نتیجه‌ی تخصیص دوطرفه‌ی بدن‌هایی که موجب ازدواج می‌شوند، این الزام را می‌سازد که فرد نباید خودش را از دیگری دریغ کند. این تخصیص، می‌تواند دو موقعیت بسازد و بستگی به این دارد که تاکید را روی این حقیقت قرار دهیم که مالکیت وجود دارد یا روی این حقیقت قرار دهیم که این تخصیص با بدن انسان‌ها سروکار دارد. در مورد دوم به الگوی بردگی خواهیم رسید؛ اما به دلایل بسیاری - یکی از آن‌ها این است که «برابری» ازدواج به معنای برابری افرادی آزاد بود - این مضمون بردگی تقریباً به صورت تلمیحی و استعاره‌ای باقی می‌ماند. در طرف دیگر، ایده‌ی تخصیص به یک بدهی ختم می‌شود: کسی که بدن‌اش به مالکیت شخصی دیگر درآمده، به او چیزی - یعنی استفاده از بدن‌اش - را بدهکار است. کریسوستوم این موضوع را ذکر می‌کند

که قدیس پولس برای تعیین کردن این اجبار از عبارتِ *opheilomene* *timen* استفاده کرده است و *opheile* به بدهی ربط دارد. وظیفه‌ی میان همسران یک بدهی است. همین مضمون «قضایی-اقتصادی» است که سبب می‌شود کریسوستوم نسبت به کسانی که از آن طرفه می‌روند، از عبارتِ کلاهبرداری استفاده کند. باید ذکر کنیم که توضیحی که برای آن ارائه می‌دهد، به شکلی غریب، ضعیف است: او می‌گوید: «اگر من راضی باشم که تو چیزی را که به من تعلق دارد بگیری، این دزدی نیست؛ اما اگر آن را با زور از کسی بگیری که راضی نیست، این کار دزدی است.» ممکن است کسی انتظار داشته باشد که از چنین اصلی، این موضوع نتیجه شود که هر شریکِ زناشویی آزادی دارد تا خودش را از دیگر دریغ کند. اما اگر به خاطر داشته باشیم که نزد کریسوستوم، ازدواج یک انتقال مالکیت است، متوجه می‌شویم که کسی که خودش را از دیگری دریغ می‌دارد، عملِ خشونت را انجام داده است: آنان چیزی را که دیگری با ازدواج مالک آن شده است، به زور می‌گیرند یا باز پس می‌گیرند. به همین دلیل است که او به صورت کاملاً منطقی مثالِ زنانی را مطرح می‌کند که بدون رضایت شوهرشان، تصمیم به



کاربستِ نجابت می‌گیرند. آنان گناهی جدی علیه «عدالت» مرتکب می‌شوند.

الگوی مالکیت و بدهی نزد کریسوستوم بسیار مهم است. آن را چندین بار استفاده می‌کند و مضمونِ تبادلاتِ اقتصادی ازدواج و این اصلِ انتقالِ مالکیتِ بدن را به هم می‌بافد. او برخی اوقات این مخلوطِ دوگانه را ارائه می‌دهد که ازدواج از دو بدن، یک هستی منفرد و از دو دارایی، یک مالکیت منفرد می‌سازد. «تو هنوز فقط یک هستی. یک زندگی هستی و از مالِ تو و مالِ من سخن می‌گویی! [...] خداوند چیزهایی ضروری‌تر از ثروت را بر ما مشترک کرده است.» برخی اوقات نیز این نکته را ذکر می‌کند که اگر شوهر جهازِ زوجه را متعلق به خودش می‌داند، زوجه نیز موجه است که بدنِ شوهرش را متعلق به خود بداند. «عجیب نیست که جهازی که او برای تو می‌آورد، موضوعِ اشتیاقِ توست و تو دقیقانه بر آن تمرکز داری؛ اما گنج‌هایی که با ارزش‌تر از جهاز هستند، یعنی پرهیزکاری و نجابت و شخصِ خودت، را [...] بر باد می‌دهی و فاسد می‌کنی؟» کریسوستوم فوراً به این قیاسِ جهازِ زوجه/بدنِ شوهر، نکته‌ای را اضافه می‌کند که بیشتر

نشان می‌دهد چقدر چنین مقایسه‌ای با ادراکِ خودِ او از مالکیتِ متقابلِ دوگانه ناسازگار است: «اگر بخواهی در جهازِ زوجاتِ مداخله کنی، باید به پدرزنانِ پاسخگو باشی؛ اما اگر نجابتِ را لکه‌دار کنی، باید به خداوند پاسخگو باشی که ازدواج را تاسیس کرد و زوجات را از او داری.» حقیقت این است که وقتی تولیدِ فرزند، دیگر در چشم‌اندازِ ازدواج نیست، ارتباطِ میانِ پیوندِ فیزیکی و چرخشِ مالکیت‌ها را فقط می‌توان با یک قیاسِ پرسش‌برانگیز ایجاد کرد. با این حال، اینکه کریسوستوم به این قیاس توسل می‌جوید، میلِ او به تاکید بر حضورِ نوعی الزامِ رسمی و قضایی را نشان می‌دهد. در نظرِ او، درونِ ازدواجِ حقی و وجود دارد که نسبت به همسران مطلقاً متقارن است و از مالکیتِ متقابلِ بدن‌ها سرچشمه می‌گیرد.

اما چرا کریسوستوم ازدواج را به عنوان انتقالِ مالکیتِ ادراک می‌کند؛ به جای آنکه آن را یک پیوند، یک همجوشی یا ساختِ موجودی یکتا ببیند - مضمونی که چندین بار مطرح می‌کند اما قادر نیست نوعی پیوندِ قضایی بسازد؟ دقیقاً بدین خاطر که بدن بعد از سقوطِ آدم، محلِ افراط‌های نفسِ اماره است؛ و بدین خاطر که وقتی

فرد ازدواج می‌کند تا بر این افراط‌ها حدی بگذارد، در واقع درخواست می‌کند که دیگری این محدودیت را تضمین کند. هر کدام از آنان تا جایی که بتوانند نفسِ اماره را کنترل کنند، تبدیل به ارباب و مالکِ بدنِ دیگری می‌شوند. فرد با انکارِ این موضوع، خودش را مسئولِ مشکلاتی خواهد کرد که نفسِ اماره‌ی دیگری ممکن است تولید کند. کریسوستوم آن مشکلات را به دو روش توصیف می‌کند. بی‌نظمیِ خانگی، ناسازگاری، اغتشاش در خانمان. دیدیم که مدیریتِ خوبِ انسان‌ها و چیزها به هویتِ زوجین وابسته است. کریسوستوم نشان می‌دهد که بخشی از این‌ها وابسته به احترام به عدالت در روابطِ جنسی است. وقتی از آن تخطی می‌شود، «شرهای بزرگی متولد می‌شوند. زنا، زنای محصن، مشکلاتِ خانگی و تبعاتِ آنان.» شوهری که حقوق‌اش باطل شده است، «مشاجرات برمی‌انگیزد و هزار مشکل برای زوجه‌اش درست می‌کند.» اما به بیانی عمیق‌تر، کسی که تعادلِ عدالت در روابطِ زناشویی را انکار می‌کند، خودش را در رابطه با مشکلاتِ روحِ دیگری، امیالِ او، وسوسه‌های او و مشکلاتی که در کنترلِ آنان دارد، گناهکار می‌سازد. چون ازدواج فرد را در موقعیتِ کمک به رستگاریِ همسرش

قرار داده است. این انتقال در انتهای تخصیصِ بدن‌ها وجود دارد: در اینجا دیگر هدفِ داشتنِ نوادگانِ مشترک، «بدهیِ بدن‌ها» را که هنگام ازدواج به شکلی ضمنی توسط همسران قراردادی شده است، توجیه نمی‌کند؛ بلکه مسئولیتِ متقابلِ هر کدام از آنان نسبت به گناهِ دیگری توجیه آن است. پس «محصول» ازدواج یک پرسشِ معنوی است: رستگاریِ هر کدام از طریقِ دیگری. رستگاریِ پس‌و‌پیش. کریسوستوم در این نکته‌ی به‌خصوص از واژه‌ی آگاپ<sup>۱</sup> (اُنس) به معنای دوگانه‌ی عشقِ زناشویی و نجابت استفاده می‌کند.

باید این موضوع را ذکر کرد که رساله‌ی «درباره‌ی باکرگی» در این مضمون، موضعی مشابه با موعظه‌های بعدی بیان نمی‌کند. کریسوستوم پیش‌تر بر الزاماتِ زوجه مبنی بر اینکه از وظایفِ زناشویی‌اش حتی به دلایلِ مربوط به نجابت طفره نرود، تاکید کرده بود: «زوجه‌ای که برخلافِ خواسته‌ی شوهرش نجابت را به کار می‌بندد، از پاداش‌های آن محروم خواهد بود. او همچنین برای زنای محصنِ شوهرش مسئول است و مسئولیت‌اش از شوهر نیز بیشتر است.

---

agape<sup>۱</sup>

چرا؟ چون با محروم کردن او از رابطه‌ی مشروع، او را به مغاکِ هرزگی انداخته است.» کریسوستوم به این الزام، معنایی شدیداً محدود می‌دهد: امتیازی انحصاری برای نیازی فیزیکی که انسان را به افراط فرا می‌خواند و نباید با امتناع یک‌طرفه مواجه شود. اما پرسش این نیست که به این امتیاز انحصاری، ارزشی معنوی داده شود: «این‌گونه نیست که زوجه با انجام وظیفه نسبت به شوهر، قادر باشد او را نجات دهد؛ بلکه او با نشان دادن راه زندگی بر اساس انجیل این کار را می‌کند. کاری که بسیاری زنان بدون آنکه ازدواج کنند، انجام داده‌اند.» کمکی که همسران می‌توانند به یکدیگر ارائه دهند، حول این موضوع نمی‌گردد، اما همچنان باید محترم شمرده شود: «من نمی‌گویم زوجه به کل هیچ کمکی در مسائل معنوی ارائه نمی‌دهد (مسلمانها!). اما این موضوع را اظهار می‌کنم که زوجه این کار را زمانی که با دغدغه‌های زناشویی سروکار دارد، انجام نمی‌دهد؛ بلکه این کار را زمانی می‌کند که در زمینه‌ی فضیلت انسان‌های مقدس پیشرفت کرده باشد، درحالی‌که به سرشتِ مونثِ خویش نیز وفادار مانده است.» در این رساله که زندگی زناشویی با نگاهی منفی ارائه شده است، روابطِ

جنسی میان همسران به عنوان چیزی نمایان می‌شوند که حتی وقتی فرد به طور کافی از ازدواج جدا شده و جوری با زوجهی خود زندگی می‌کند که «انگار زوجه‌ای ندارد»، نیز باید به آن ادامه داد. برعکس، در موعظه‌های بعدی، این انجام دادنِ وظیفه دیگر باقیمانده‌ای اجتناب‌ناپذیر نیست که باید میان دو همسری که همه‌ی دیگر جنبه‌های زندگی زناشویی را دور ریخته‌اند، همچنان رعایت شود. این موضوع، ارزشی دوگانه دارد: اول ارزش معنوی دارد چون نمایانگر پیوند نجابت است و دوم ارزش اخلاقی دارد چون ادراکی خوب را تضمین می‌کند که بر نظم کل خانمان اثرگذار است. زمانی که به ازدواج به عنوان یک حرفه، به عنوان وضعیتی که لایق و خواستار یک هنر است، اندیشیده می‌شود؛ آن وقت رابطه‌ی زناشویی دیگر قیدی باقیمانده نیست که فرد حقی برای خارج شدن از آن نداشته باشد. به این شکل، ازدواج زحمتی برای رستگاری متقابل است.

یکبار دیگر ذکر می‌کنیم که کریسوستوم مبتکر این روش از تحلیل روابط زناشویی و وضعیت ازدواج نیست. او شاهدی است بر اندیشه‌ای که بسیاری از عناصر آن، پیش‌تر در اوریجن اسکندریه یافت

می‌شوند. همان‌طور که اوریجن از برخی از اصول بنیادینی حمایت کرد که بعدها تاسیساتِ صومعه به آن‌ها ارجاع می‌داد؛ کریسوستوم نیز به وضوح برخی اصول اخلاقیاتِ مسیحیِ معنویتِ ازدواج را فرمول‌بندی کرد که بعدها در شکل‌های ملموس‌شان، سبب ظهورِ تاملات و تجویزاتِ خاصی شدند.

در هر حال، موعظه‌های کریسوستوم، وجودِ یک زندگیِ زناشوییِ کلیسایی را نمایش می‌دهند که روابطِ جنسی در آن پیوندی قوی با پندارِ وظیفه و بدهی دارند و یک طبقه‌بندیِ بنیادین برای اندیشه، توجیه، اصول‌سازی و توزیعِ روابطِ زناشویی بر اساس نظامی از مقررات خواهند شد. در قرون وسطی، عمارتِ قضاییِ بزرگی ساخته خواهد شد که همسران را مجبور می‌سازد تا به عنوان سوژه‌هایی قضایی در روابطِ پیچیده‌ای از بدهی‌ها، درخواست‌ها، پذیرش‌ها و امتناع‌ها نمایان شوند. این اصول، دستکم تا جایی که ممنوعیت‌های جنسی بزرگ مدنظر هستند، سهمی در قضایی‌سازیِ کاربستِ جنسی دارند و هم‌زمان سبب می‌شوند که تاسیساتِ مذهبی به محرمانه‌ترین روابطِ میان شریکانِ زناشویی دسترسی داشته باشد. اگر قصد داشته

باشیم، تاریخ این پندارِ غریب را بررسی کنیم، نیاز است تا تاکید کنیم که از این ایده که هدف ازدواج تولیدمثل است، سرچشمه نمی‌گیرد - مگر به صورت ثانویه و جانبی یا به این دلیل که آن را به عنوان حمایتی که از زمان‌های قبل بنا شده است، استفاده کند. برعکس، زمانی که اندیشه‌ی مسیحی<sup>۱</sup> ازدواج را از هدفی که در دوران الحادی باستان چنان به سهولت به رسمیت شناخته شده بود، جدا کرد، این پندار «وظیفه - بدهی» به شکلی روشن شروع به شکل‌گیری نمود. بدون شک مضمون غایت‌اندیشانه‌ی پایان زمان که نیازی به نوادگان ندارد، نیز نقشی بنیادین داشته است. اما این مضمون به‌خودی‌خود نمی‌توانست حمایت کافی کسب کند؛ اگر ازدواج با صومعه‌گرایی، زندگی باکرگی و هنر هدایت فردی، تغییر مسیر نداده بود و کلیسا با ارتباطات پرتعدادتر و عمیق‌ترش با دولت و جامعه‌ی امپراتوری، یک هستی‌زنشویی کلیسایی توسعه نداده بود تا آن را چوپانی کند و به همسران نشان دهد که چگونه باید خودشان را در آن هدایت کنند. این هنر زندگی زنشویی خودش را حول پرسش زندگی پرهیزکارانه تنظیم کرده بود: چگونه نفس اماره را در تلاشی که از خود زندگی جدانشدنی است،



مدیریت کنند؛ با آن بجنگند و آن را شکست دهند. به روشی که فقط در نگاه اول تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد، خواست، میل و نفسِ اماره «موادِ خامی» را می‌سازند که هنرِ زندگیِ رهبانی و زندگیِ زناشویی باید آنان را پردازش کنند. با این تفاوت: در اولی، فرد باید خودش تنها و به شکلِ نبردی معنوی با «افکار» خودش (به معنای گسترده‌ی کلمه) عمل کند تا به آنان امکانِ خروج ندهد (آلودگیِ غیرارادی در رویاها، «پاک‌ترین» شکلِ این ناپاکی را می‌سازد و فقط خدا می‌تواند پایانی قطعی به آن بدهد). در دومی، یک خروجیِ «مشترک» مشروع وجود دارد، اما باید ملاحظه کرد که این مشروعیت از این حقیقت نشأت می‌گیرد که هر کدام از همسران سبب می‌شود که دیگری از وسوسه‌های نفسِ اماره‌اش بگریزد. یعنی می‌توانیم بگوییم که این مضمون هنوز و همواره رابطه‌ای با خویشتن است، با این تفاوتِ جزئی که در مورد ازدواج، این رابطه جدا از رابطه با دیگری مدیریت نمی‌شود. با این حال، باید توجه کرد که در مورد بکارتِ رهبانی، شکلی از رابطه با دیگری وجود دارد که به همان اندازه جدایی‌ناپذیر است: پیوند با هدایتِ معنوی.

نباید در مورد تقارن میان زندگی رهبانی و هنر هستی‌زناشویی اغراق کرد. البته که تفاوت‌ها بسیارند. در مورد مضمون خاصِ نفسِ اماره نیز باید ذکر کرد که زهدگرایی رهبانی سبب ظهورِ کاربست‌های دائمی نظارت بر خویشتن، رمزگشاییِ اسرارِ شخصی، جستجوی نامحدود در اعماقِ قلب و روشن‌سازی چیزهایی شد که ممکن بود توهمی، خطا یا فریبی از سوی خودِ فرد باشند. درحالی‌که احکامِ زندگی زناشویی در ادامه بیشتر از آنکه حالت «راستی‌آزمایی» داشته باشند، شکلی «قضایی» خواهند یافت و مضمونِ بدهی سبب ظهورِ کاری بی‌پایان روی اصول‌سازی و تاملاتِ طولانی بر حقوقِ الهی خواهد شد. این دوریختی در متونِ کسانی چون کریسوستوم نیز آشکار است. این مضامین در ادامه آشکار و آشکارتر خواهند شد و بر روشی که در غرب به رفتارهای جنسی اندیشیده می‌شود و این رفتارها مدیریت می‌شوند، عمیقاً اثر خواهند گذاشت: این اثر در مورد حقیقت - اما به شکلِ عمقِ محرمانه‌ی درونِ خویشتن که اگر فرد بخواهد «نجات یابد»، باید آن را به شکلی نامحدود روشن کند - و در مورد قانون - اما تا جایی که شکلِ قانونِ بدهی را به خود بگیرد یا شکلِ

الزاماتی که در ممنوعیت‌ها و تخطی‌ها وجود دارند - خواهد بود. هنوز نیز این دوگانگی از ناپدید شدن یا دستکم از دادن اثرات‌اش به دور است. اما به نظرم می‌رسد که نباید در ابتدای مسیحیت، قانون باستانی ازدواج و شکل‌های جدیدتر کناره‌گیری کامل از جهان را در کنار هم دید. این جریانی بود که در کاربست قدرت کلیسایی، هنری از زندگی زناشویی ساخت - که مادون زندگی رهبانی بود، اما به آن نامربوط نبود - و هم‌زمان نفس اماره‌ی هر همسر (و نه نوادگان مشترک) به شکل اساسی رابطه‌ی زناشویی تبدیل شد تا میان این دو تنهایی، تقاطعی از مسئولیت‌ها و ارتباطی از بدهی تنظیم شود. حتی در شکل دوگانه‌ی ازدواج نیز مشکل اصلی این است که فرد چه کاری با نفس اماره‌اش انجام دهد؛ چون این رابطه‌ی فرد با خودش است. قانون داخلی رابطه‌ی جنسی زناشویی، اولین بار به این شکل تنظیم شد که روشی برای مدیریت این رابطه‌ی بنیادین خود با خویشتن از طریق دیگری باشد.

## ۲

### خوبی و متعلقات ازدواج

بکارت بر ازدواج برتری دارد؛ بدون اینکه ازدواج چیز بدی باشد یا اینکه بکارت اجباری باشد: قدیس آگوستین این ایده‌ی عمومی را از سنتی دریافت کرد که قبل از او به روشنی شکل گرفته بود. این مضمون در کل آثار او وجود دارد. او آن را در دو گروه از متونی توسعه می‌دهد که به مسائل ازدواج و بکارت اختصاص دارند: متون مربوط به اولین سال‌های اسقف‌بودن‌اش؛ زمانی که احساس می‌کرد نیاز است تا هم راجع به استدلال‌ات الهام‌گرفته از مانویان و هم پیشنهادات جوینیان بحث کند. متون دسته‌ی دوم در زمان مباحثات ضد

پلاجیوسیایان، حدود پانزده سال بعدتر، نوشته شده‌اند. در متون دوم، او بنیان استدلالاتش را بر برتری پرهیزکاری سختگیرانه و کامل قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که نفس اماره شر است. این استدلال مورد تایید حریفاناش به خصوص جولیان اکلانوم<sup>۱</sup> نیز هست.

متنی از کتاب «درباره‌ی بکارت مقدس» به روشنی جایگاهی منفی برای این اصل عمومی قایل می‌شود. این اصل با همانی که در آثار گریگوری نیسا، جان کریسوستوم یا کتاب «علیه جویینیان» از جروم یافت می‌شود، یکسان است و شاید فقط تاکیدات و گوشه‌هایی از مجادلات متفاوت باشند. «برخی با هدف بکارت، ازدواج را همچون زنای محصن نفرت‌آمیز می‌دانند: اما دیگران با دفاع از ازدواج، کمال پرهیزکاری دائمی را چیزی جز نجابت متاهل نمی‌دانند. انگار نیک‌بودن سوسانا، پایین‌آوردن مریم مقدس است: یا نیکی بزرگ‌تر مریم می‌بایست نکوهش سوسانا باشد.» آگوستین علیه این دو خطا اظهار می‌کند که نباید ازدواج و بکارت را به شکل خیر و شر تفاوت‌گذاری کرد یا به عنوان دو امر نیک برابر، آنان را همانند نمود. آنان را باید به

---

<sup>۱</sup> اسقف اکلانوم که رهبر جریان پلاجیوسیایان نیز بود. - م.

عنوان نیکی کمتر در برابر نیکی بزرگ‌تر، ارزش‌گذاری و جداسازی کرد. آنان دو بلندی در یک چشم‌انداز هستند که یکی از دیگری بلندتر است. «بنابراین، آن کسی که می‌خواهد بدون ازدواج تاب آورد، نباید از ازدواج به عنوان دامی از گناه بگریزد؛ بلکه باید از آن به عنوان تپه‌ای از نیکی کمتر عبور کند تا بر بلندای کوه بزرگ‌تر نجابت قرار بگیرد.» آگوستین از این ادراک عمومی دو نیکی نابرابر، نتایجی را بیرون می‌کشد که با آنچه تا آن زمان در دکتترین ساخته شده بود، هم‌راستا است. بگذارید خیلی سریع به این نتایج اشاره کنم تا پیشرفت‌های خاص قدیس آگوستین در این مضامین را بهتر نشان دهم.

- چون ازدواج شر نیست، نمی‌توان آن را به‌هیچ‌وجه ممنوع کرد و همچنین نمی‌توان بکارت را با وجود کمال‌اش تحمیل نمود. این عبارت رسول را نباید به معنای ممنوعیت ادراک کرد و باید آن را یک توصیه دانست: «اگر از پیوند ازدواج آزاد هستید؛ به دنبال زوجه نباشید.» چگونه می‌توان بکارت را «مقدس» نامید، اگر صرفاً رعایت قانونی باشد که برای همگان حکم شده است. همچنین چگونه می‌توان آن را «مقدس» دانست، اگر افرادی که آن را انتخاب

می‌کردند، آزاد نبودند که قانونا ازدواج کنند: «بنابراین، فرد می‌تواند به دنبالِ زوجه باشد، اما بهتر است که این کار را نکند.»

• نباید این برتریِ بکارت را به عنوان امتیازی ادراک کرد که در این دنیا اعطا خواهد شد. آیا بکارت «آسایش» خاصی با خود می‌آورد، درحالی‌که ازدواج ضرورتاً در خدمتِ «لحظه‌ی اکنون» است؟ شاید این موضوع درست باشد؛ با این وجود باید نبردهای متفاوتی را که در زندگیِ پرهیزکارانه وجود دارند، در نظر داشت. اما این نادرست خواهد بود که کسی فقط به خاطر این از ازدواج پرهیز کند که با بکارت، «از دغدغه‌های زمینی آزاد شود.» اگر ارجح این است که از مضراتِ ازدواج فرار کنیم، بدین خاطر نیست که آرامشِ روح را مختل می‌کنند؛ بلکه بدین دلیل است که روح را از هدفی که باید داشته باشد منحرف می‌کند. «آنان فرد را مجبور می‌کنند که کمتر به چیزهای الهی فکر کند، چیزهایی که برای دستیابی به شکوهی که به همگان نمی‌رسد، کافی هستند.» بدون شک، امکان دارد که در پیوندِ ازدواج، امکانِ یک «تقدسِ زناشویی» یافت شود؛ اما «کمتر است چون بخشی از دغدغه‌ها به لذاتِ دنیوی تخصیص می‌یابند.

در نتیجه، تمام آن توجهی که روح باید صرف چیزهایی کند که شوهر را راضی کنند، در مورد زن ازدواج نکرده‌ی مسیحی به روشی خاص روی جدی‌ترین هدف او جمع می‌شوند و تمرکز می‌یابند و او می‌تواند خداوند را راضی کند. مطمئناً او هر چقدر که بیشتر خداوند را راضی کند، بیشتر متبرک خواهد شد.»

- اگر مزیت بکارت به امکان تمرکز و هدایت نیت ذهنی گره خورده، بدین خاطر است که هدف آن شامل ساختن رابطه‌ی خاصی با خدا است که این رابطه با ازدواج ناسازگار است. غیاب فساد که سرشت‌نمای زندگی فرشتگان است، پاداش متخین خواهد بود و فرد را قادر می‌سازد تا خداوند را رودررو ببیند. این هدف زندگی باکرگی است: «نجابت باکرگی و آزادی از طریق پرهیزکاری زاهدانه از هر رابطه‌ی جنسی، تکه‌ای از ملائکه است. این در تنانگی فسادپذیر، کاربستی از فسادناپذیری دائمی است.» کسانی که خود را وقف پرهیزکاری می‌کنند، با نمایش «چیزی که دیگر از تنانگی نیست»، به روشی خاص، آخرت را از پیش نشان می‌دهند که ازدواج دیگر در آن وجود ندارد.



- در زندگیِ بعدی، باکرگی که شایستگی‌های بیشتر دارد، پاداش‌های بیشتری دریافت می‌کند. آگوستین نیز همچون سپیریان یا آتاناسیوس، حکایتِ برزگر از انجیلِ متی را استفاده می‌کند (برخی صد برابر آنچه بذریاوشی می‌کردند، تولید می‌کردند؛ برخی شصت برابر و برخی فقط سی برابر) و آن را در مورد شایستگی‌ها و پاداش‌های باکرگی در مقایسه با ازدواج به کار می‌بندد. علاوه بر این، او چندین تفسیر از حکایت ارائه می‌دهد: بکارت صد برابر؛ بیوگی شصت برابر و ازدواج سی برابر تولید می‌کند؛ یا شهادت صد برابر، بکارت شصت برابر و ازدواج سی برابر تولید می‌کند؛ یا شهادت به علاوه‌ی باکرگی صد برابر و شهادت یا بکارتِ جدا هر کدام شصت برابر تولید می‌کنند. بدون شک، آگوستین نمی‌خواهد زیادی به این محاسباتِ نمادین اهمیت بدهد: «پاداش‌ها بیشتر از آنکه به این صورتِ عددی باشند، در درجاتی متفاوت قرار دارند.» اما باید نوعی گوناگونی میان آنان به رسمیت شناخت: انسان‌ها اگر بخواهند انتخاب‌های خداوند در این موضوع را تنظیم کنند، گستاخ خواهند بود. «باین‌حال، دو چیز آشکار است. یکی اینکه این

تفاوت‌ها بسیارند؛ و دیگر اینکه آنی که بهتر است، نه برای اکنون که برای ابدیت، سودمندتر هست.»

هیچ‌کدام از این نکات، مخصوصِ قدیس آگوستین نیستند. باین‌حال، تفاوت‌های قابل‌توجهی در استفاده‌ی او از این مضامین به شکلی بی‌واسطه نمایان است.

در یک کلام، می‌توان گفت آتاناسیوس، گریگوری نیسا، باسیل آنکارا و کریسوستوم در سخن گفتن درباره‌ی ازدواج یا بکارت، عمدتاً علاقه داشتند که شکل‌های زندگی را تعریف کنند؛ که هر کدام از تلاش‌ها، خطرات و پاداش‌های فرد را توصیف کنند؛ که ارزشِ نسبیِ آن‌ها را ارزیابی کنند و جایگاهِ مربوطه‌شان در جامعه‌ی مسیحی را نشان دهند. علاوه بر این، در این مقایسه‌ی هنرها، واضح بود که نقطه‌ی قوت یا عنصرِ مرجع با بکارت ساخته می‌شد و بکارت کامل‌ترین وضعیتی بود که فرد می‌توانست در این هستیِ دنیوی به آن نائل شود. حتی کریسوستوم نیز که در عصری مشابه با آگوستین، مقرراتِ زندگیِ زناشویی را تعیین کرده بود، از ارتباط دادنِ آن با هنرِ دشوارِ پرهیزکاری اجتناب نمی‌کرد؛ هنری که نزد او نه تنها دارای برتریِ اخلاقی و

هستی‌شناختی است، بلکه مزیتِ روش‌شناختی هم دارد: او کاربستِ خوبِ ازدواج را به صورت کمترین حالتِ بد در مدیریت میل تعریف می‌کند؛ میلی که مردمِ متاهل، قدرت یا شجاعتِ این را ندارند که کوششی شدید علیه آن انجام دهند.

متنِ قدیس آگوستین دقیقاً در مسیری مشابه با آن پیش نمی‌رود.

اول اینکه لحنِ او نسبت به ازدواج تغییر کرده است. البته او نیز هرگز ازدواج را با بکارتی که صادقانه انجام شود، برابر نمی‌داند؛ چه برسد به اینکه آن را ارجح هم در نظر بگیرد. ازدواج همچنان ارزشی پایین‌تر دارد و همیشه خواهد داشت. اما آگوستین روی این «کمتر» تمرکز دارد و در معنای آن تا حدِ خاصی بازاندیشی می‌کند. از یک‌طرف، او می‌کوشد تعریف کند که چه ارزشی در ازدواج وجود دارد که به شکلی مستقیم مثبت است: جایگاهی که ازدواج در آفرینش دارد و شاید همیشه داشته است و بنیانی که در جوامعِ کهنِ مسیحی داشته است. بدین ترتیب، ارزشِ «کمتر» ازدواج را نباید به عنوان تقلیل یا کاهشِ بخشی از ارزش نسبت به ارزشِ بالای بکارت دانست. ازدواج ارزشِ مجزای خود را دارد؛ حتی اگر بالاترین ارزش نباشد.

علاوه بر این، آگوستین بیشترِ تاملاتِ «فنی‌اش» را روی ازدواج متمرکز می‌کند؛ روی مقرراتی که باید در آن رعایت شوند یا رفتارِ درستی که افراد باید داشته باشند. این بدین معنا نیست که اشاراتِ متعدد و دقیقی به کاربستِ نجابت نمی‌شود - این اشارات در موعظه‌ها و در برخی مباحثاتِ ضد پلاجیوسیان بیشتر از متنِ کتابِ «درباره‌ی بکارتِ مقدس» هستند؛ کتابی که نجابت را علیه طرف‌دارانِ جوینیان ستایش می‌کند و آن را برتر از هنر و روشِ زندگیِ پرهیزکارانه می‌داند. اما آگوستین هنر و مقرراتِ رفتاریِ مناسب در زندگی را درباره‌ی ازدواج توسعه می‌دهد - در متنِ «ازدواجِ خوب» و بعدتر در متنِ «درباره‌ی ازدواج و نفسِ اماره» یا در متنِ «علیه ژولیان». می‌توان گفت تا حدی اولویتِ روش‌شناختی به نفعِ ازدواج معکوس شده و هنرِ رفتارِ فردی به روشی مناسب برای وضعیتِ زناشویی درآمده است.

اما بدون شک دغدغه‌ی آگوستین فراتر از چشم‌اندازِ تعریفِ قیاسیِ این دو نوع هستی است. آنچه او را از پیشینیان و هم‌عصران‌اش متمایز می‌سازد، هدفِ کلیِ اوست: تعریفِ چهارچوبی عمومی که فرد را قادر سازد هم کاربستِ بکارت و هم ازدواج را با مثبت‌بودنِ نسبی

و ارزشِ متفاوت‌شان مفهوم‌سازی کند. آنچه آگوستین از طریقِ سلسله‌مراتبی که بکارت و ازدواج را جدا می‌سازد و از طریقِ تفاوتِ رفتارهای موردنیازِ آن‌ها می‌سازد، یک تئوریِ عمومی است که هر دو از آن سرچشمه می‌گیرند. در یک کلام: آگوستین با فراتر رفتن از مقایسه‌ی باکره و همسران؛ با فراتر رفتن از مقایسه‌ی مسیحیانِ پاک‌دامن و شریکانِ ازدواجی که قبل از او بسیار توسعه داده شده بود، یک شمایلِ سوم یا یک شمایلِ ترکیبی نمی‌سازد، بلکه عنصری بنیادین می‌سازد که از هر دوی آن‌ها پشتیبانی می‌کند: سوژه‌ی میل.

قبل از آنکه ساختِ نظریه نفسِ اماره را در فصلِ بعد تحلیل کنیم؛ نگاهی دقیق‌تر می‌اندازیم به اولین جنبه از آن چیزی که بالاتر به آن اشاره کردم - تغییر لحن نسبت به ازدواج و تعریفِ «خوبی» مثبت که ازدواج را به عنوان چیزی ارزشمند به نوبه‌ی خودش تثبیت می‌کند؛ اما اجازه نمی‌دهد که از بکارت بیشتر بدرخشد. این تغییراتِ آگوستین، در ادراکِ کلیسا به عنوان بدنی روحانی؛ در تفسیرِ متونِ انجیلی که با آفرینش و هستیِ پیش از سقوطِ آدم سروکار دارند و نهایتاً در ساختِ نظامی از مقررات نشان داده می‌شود که قادر به واقعی‌سازیِ امرِ نیکی

است که مخصوص ازدواج است و در زندگی همسران و روابط آنان وجود دارد.

## (۱)

برای تعلق داشتن به جامعه‌ی مسیحی، باکره بودن یا اجتناب از ازدواج یا کاربستِ پرهیزکاریِ کامل ضروری نیستند؛ حتی اگر کلیسا جایگاهی خاص برای بکارت در نظر گرفته باشد. آگوستین این موضوع را بعد از آنکه بسیاری دیگر نیز گفتند، بازگو می‌کند و به شدت بر این ایده تأکید دارد که هر چقدر هم که ازدواج با ارزش باشد، هر چقدر هم که بکارت مقدس باشد، آنچه از هر دوی آنان پیشی می‌گیرد این است که آنان در یک جامعه‌ی منفرد به هم می‌پیوندند و در یکتاییِ کلیسا همزیستی دارند. کلیت بهتر از حتی بهترین اجزایش است: «مردمان باایمان به عنوان یک بدن [...] اعضای کلیسا و معبد روح القدس را شکل می‌دهند و در آنجا مطمئناً باایمان‌ها از هر دو جنس درک می‌شوند. بنابراین، آنجا زنان متاهل وجود دارد؛ زنان ازدواج‌نکرده نیز وجود دارند؛ اما از نظر شایستگی با هم متمایز هستند. با اینکه برخی اعضا بر برخی دیگر ترجیح داده می‌شوند، هیچ‌کدام از

آنان از بدن جدا نیست [...] چون برخی چیزهای مختلفی که آفریده شده است، از برخی چیزهای دیگر بهتر هستند؛ اما اینکه همه کنار هم باشند، بهتر از این است که فقط برخی از آنان باشند.» اینکه هم‌زیستی بکارت و ازدواج بهتر از بکارتِ تنها است، به این دلیل است که کافی نیست بگوییم ازدواج هم خوب است اما تقلیل داده شده و به نوعی مادون است: چون این را تداعی می‌کند که ازدواج نوعی کاستن از وضعیتِ عالیِ بکارت است. باید فرض کرد که چیزی بیش از مجاورتِ ساده میان این دو وضعیت وجود دارد: ارتباطی که دارای معنا و ارزش است - ارتباطی به این شکل که ازدواج در بکارت ضمیمه‌ای می‌یابد و بکارت در ازدواج متممی پیدا می‌کند. در جوامع مسیحی، حالت‌های زندگی ممکن است کاملاً مجزا باشند؛ اما باید در این اجتماعی که کلیسا می‌سازد، پیوندی ضروری میان ازدواج و بکارت ساخته شود.

از اوریجن اسکندریه یا متودیوس المپوس تا کریسوستوم یا جروم، بکارت هیچ‌گاه از حالاتِ مخصوصِ پیوندِ روحانی جدا نبوده است. بکارت با امتناع از هر نوع «ازدواج» تعریف می‌شد؛ چه ازدواجی سازمانی که فرد را به انسانی دیگر مرتبط می‌کند و چه به معنای عمومی

آن که فرد را به جهانِ تنانگی پیوند می‌دهد. اما پیوندِ با مسیح با این کناره‌گیری، همبسته بود - هم‌زمان هم اثر و شرایطِ آن بود و هم پاداش و ضمانتِ آن. روحِ باکره، نامزد و عروسِ مسیح بود و محصولاتِ معنویِ بی‌شماری از این پیوند سرچشمه می‌گرفت.

روابطِ میانِ بکارت، ازدواج و باروریِ معنوی نزد قدیس آگوستین بسیار پیچیده‌تر هستند. هم بدین خاطر که شکل‌های دیگری به جز رابطه‌ی صرفِ بکارت و ازدواج با مسیح به خود می‌گیرد؛ هم به‌خصوص بدین خاطر که شامل همه‌ی روابطِ خدا با کلیسای خودش؛ کلیسا با مسیح؛ مسیح با مردمِ باایمان و هر کدام از مردمِ باایمان با کلِ اجتماع می‌شود. قدیس آگوستین از سرشت‌نمایی‌هایی که باکره‌ها را در مقایسه با دیگر مردمِ باایمان منزوی می‌سازند فراتر می‌رود؛ از تفاوت‌های جایگاه‌هایی که افراد متاهل را، آنانی که هنوز ازدواج نکرده‌اند را، بیوه‌ها را، آنانی که راهِ پرهیزکاری پیش گرفته‌اند را و آنانی که خود را با قسم به این راه متعهد کرده‌اند را نشان می‌دهند فراتر می‌رود؛ از پرسش‌های شکل‌ها و مقرراتِ زندگی فراتر می‌رود و از طریقِ هر آنچه باید کلیسا را به عنوان یک واقعیتِ معنویِ یکتا بسازد،



روابطی را بیرون می‌کشد که هم بکارت و هم ازدواج، هم نامزدی و هم بی‌نقصی، هم مادر بودن و هم پدر بودن و هم نجابتِ مطلق را با هم در نظر می‌گیرند. پس موضوع سرشت‌نمایی‌هایی نیست که افراد را تحت تاثیر قرار دهند و تعیین کنند که باکره یا همسر یا والد هستند؛ بلکه بافتِ محکمی از پیوندهای معنوی است که هر عنصرِ آن در رابطه با دیگران، هم‌زمان هم باکره و هم همسر، هم والد و هم فرزند است. پس در این سطح، بکارت و ازدواج علیه یکدیگر به عنوان دو روشِ متفاوت از زندگی چیده نمی‌شوند؛ بلکه به عنوان جنبه‌های دائمی و هم‌زمانِ روابطی که کلیسا را به عنوان وحدتی معنوی می‌سازند، به یکدیگر می‌پیوندند. اگر بکارت و ازدواج به این روش و به شکل بکارتِ بارور یا ازدواجِ بکارتی ادراک شوند، هیچ تفاوتِ ارزشی میان آن دو نیست. اما این موضوع علیه پس‌زمینه‌ی مفهومیِ روابطِ میان خداوند و انسان است که قدیس آگوستین بعدتر خواهد ساخت و سلسله‌مراتبی را در آن توضیح می‌دهد که باید میان بکارت و ازدواج در معنای نفسانیِ آنان به رسمیت شناخته شود.

اگر از دسته‌ی بزرگی از موعظه‌ها با مضمونِ کلیسای باکره برای روشن‌سازیِ این مفاهیم کمک بگیریم، اولین بخش از متن «درباره‌ی بکارتِ مقدس» در این باره آموزنده خواهد بود. در اینجا شبکه‌ی عظیمی از روابطِ معنوی و خویشاوندی‌هایی ورای خویشاوندیِ خونی ارائه می‌شوند. ازدواج و بکارت؛ بکارت و مادر بودن هرگز از هم جدا نبوده‌اند. دلالت‌های متقابلِ آن‌ها دائما با عبارتهایی مثل «ازدواجِ معنوی در زناشوییِ باکرگی»، «نودامادِ باکره‌ها»، و «بکارت از باروری جلوگیری نمی‌کند [...] باروری مانعِ بکارت نمی‌شود» فراخوانده می‌شوند.

به بیانِ کوتاه، روابطِ متعدد و درهمی که در این متن اشاره می‌شود را می‌توان به شکلی که در ادامه آمده، مطرح کرد.

مسیح، پسرِ یک باکره بود. به صورت فیزیکی و جسمانی از او متولد شد؛ نه صرفا به خاطر اینکه بی‌نقصیِ باکره که یک مرد «می‌توانست آن را خدشه‌دار کند»، حفظ شود؛ بلکه به عنوان محصولِ بکارتی که داوطلبانه به پیوندِ با خدا اختصاص یافته بود. مسیح که خودش باکره بود، شوهرِ کلیسا است که او نیز باکره است و با پیوندی

معنوی به او ارتباط دارد. او همچنین به شکلی مخصوص تر در همین کلیسا، نودامادِ باکره‌هایی است که با قسم‌های ازدواجِ باکرگی به او پیوسته‌اند. مریم، مادرِ باکره‌ی ابدیِ مسیح، نه صرفاً از نظر بدنی که از منظرِ معنوی نیز باکره است، چون به خداوند متعهد شده و مسیحی که او اراده کرده را زاییده است. بنابراین، او الگویی برای همه‌ی ارواحی است که خواست‌شان را وقفِ خداوند می‌کنند و سبب می‌شوند که خداوند در آنان متولد شود. پس همه‌ی آنانی که اراده‌ی خداوند را روی زمین انجام می‌دهند، برادران و خواهرانِ مسیح هستند که به اینجا آمده‌اند تا این خواست را نشان دهند و از این مسیرِ درست پیروی کنند. پس باکره نیز خواهر مسیح است. اما باید او را دخترِ مسیح نیز به حساب آورد، چون کسانی که به او ایمان دارند، فرزندانِ او هستند و همان‌طور که قدیس متی می‌گوید شایسته‌ی این هستند که «فرزندانِ نوداماد» خطاب شوند. کلیسا نیز «باکره‌ی مسیح» است و به روشی معنوی به او پیوند یافته است. از منظرِ جسمانی باید گفت که کلیسا فقط به خاطر برخی از اعضای خود باکره در نظر گرفته می‌شود و اگر افرادِ باایمانی که ازدواج کرده‌اند را در نظر بگیریم، باکره نیست. از

آنجا که کلیسا، عروسِ باکره‌ی مسیح است، مادرِ مسیحیان است چون اوست که با غسلِ تعمید سبب می‌شود که روح‌القدس در آنان متولد شود. اما اجتماعِ قدیسان نیز بدنِ رازآلودِ مسیح را می‌سازند و به همین دلیل، کلیسا که آنان را شکل می‌دهد و متولد می‌کند نیز به یک معنا مادرِ مسیح است؛ همین‌طور کسانی که «اراده‌ی پدر را به انجام می‌رسانند» نیز مادرِ مسیح هستند. «کلیسا، به خاطر قدیسانی که پادشاهیِ خداوند را تصاحب خواهند کرد و مسلما به خاطر روح‌القدس، به‌طورکلی مادرِ مسیح است.» این را نیز باید اضافه کرد که هر روحِ دین‌داری نیز به صورت انفرادی دخترِ مسیح است؛ چون از نکاحِ او و کلیسا متولد شده است و همچنین خواهرِ مسیح است چون همچون او خواستِ خداوند را به انجام می‌رساند؛ و مادرِ مسیح است چون در درونِ خودش او را متولد می‌کند و به‌این ترتیب تصویری از مریم است که خواستِ خداوند را به انجام می‌رساند.

بدین ترتیب، آگوستین شبکه‌ای از روابطِ معنوی توصیف می‌کند که خودشان را بازتولید می‌کنند و معکوس می‌سازند و چهار عنصرِ این دستگاه - مسیح، مریم، کلیسا، ارواح - را تبدیل به باکرگان،

همسران، والدین و فرزندان می‌کنند. ازدواج، باروری و بکارت، موقعیت یا کیفیتِ ذاتیِ هر کدام از آنان را تعریف نمی‌کنند؛ اما سبب می‌شوند که روابطِ متفاوتی را که هر کدام از آنان هم‌زمان با باقیِ عناصر حفظ می‌کنند، توصیف شود. پس می‌توان گفت در نظامی از روابطِ معنوی، ازدواج و بکارت را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد (و جدانشدنی بودنِ آنان با باروری‌شان قابل نمایش است) و هیچ‌کدام از این دو را نمی‌توان برتر یا پایین‌تر از دیگری دانست. قدیس آگوستین از این دلالتِ دوطرفه‌ی ازدواج و بکارت در روابطِ معنوی، این نتیجه‌گیری را بیرون نمی‌کشد که ارزشِ معنویِ میان بکارتِ جسمانی و پیوندِ ازدواج یکی است. در مقابل، او با طرف‌داران جوینیان و بعدتر با جولیان اکلانوم نیز مخالفت می‌کند که به اصلِ سلسله‌مراتبِ صریح پایبندند. دلیلِ آن این است که نزد او، بکارتِ فیزیکی نمایانگرِ بکارتِ معنوی است، اما باکره‌ها در واقع نمایشگرِ جهانِ روابطِ بکارتی هستند که محصولاتِ معنوی تولید می‌کند. بکارتِ بدن نمی‌تواند حقیقتاً وجود داشته باشد یا لایقِ نامِ بکارت باشد، مگر آنکه با بکارتِ قلب یا ذهن حفظ و حمایت شود: «این وضعیت به خاطر اینکه بکارت

است، تقدیس نشده است؛ بلکه دلیل آن این است که وقف خداوند شده و با دین و سرسپردگیِ ذهن حفظ شده است. این بدین معنا است که حتی بکارتِ تنانگی هم معنوی است و با پرهیزکاری و دین‌داری محفوظ و دست‌ناخورده باقی می‌ماند. هر کس استفاده‌ای بی‌شرمانه از بدن می‌کند، آن گناه پیش از آن در ذهن او شکل گرفته است؛ پس هیچ‌کس عفتِ بدن را حفظ نمی‌کند، مگر آنکه قبل از آن، نجابت را در ذهن خود کاشته باشد.» اگر این شرط رعایت شود، بکارتِ فیزیکی آنچه را که قادر به آن است و وعده‌ی آن داده شده است، پیش خواهد گذاشت و مسیح در آن متولد خواهد شد. آنگاه، تمثیل آن سبب خواهد شد که همین مسیح در قلب دیگران نیز ظهور کند و در کلیسا نیز سبب تولدِ فرزندانِ تازه برای مسیح خواهد شد؛ چون سبب می‌شود که ارواح به سوی دین گرایش پیدا کنند.

از سوی دیگر، آنچه ازدواج تولید می‌کند، محصولاتِ معنوی نیستند. از پیوندِ فیزیکیِ یک مرد و یک زن فقط انسان متولد می‌شود نه فردِ مسیحی. آنان فقط از طریقِ آیینِ معنوی می‌توانند عضوی از مسیحیت و فرزندانِ خداوند شوند: «آنانی که از طریقِ زندگیِ زناشویی

با تنانگی فرزندان متولد می‌کنند، نه مسیح که آدم را متولد کرده‌اند.» بنابراین می‌توان گفت زنانی که از ازدواج اجتناب کرده‌اند و خود را وقف خداوند ساخته‌اند، یکی از جنبه‌های نقشِ مریم، یعنی باکره بودن و مادرِ مسیح بودن، را ایفا کرده‌اند: بکارت هم جسمانی و هم معنوی است. اما نمی‌توان به شکلی متقارن گفت که زنانی که ازدواج کرده‌اند و فرزندان داشته‌اند، مادرانگیِ مریم را به شکلی فیزیکی و معنوی بر عهده داشته‌اند، چون مریم با مداخله‌ی خداوند مسیح را متولد کرد. زن متاهل با عملیاتِ طبیعت به یک انسان تولد می‌بخشد، نه به یک مسیحی. فقط این بکارتِ قلبی است که او را در کلیسا به مسیح ارتباط می‌دهد و کاری می‌کند که او فرزندان‌اش را به خداوند ارائه دهد و اجازه می‌دهد که به شکلی معنوی یک مادر باشد: «کلیسا آنان را متولد می‌کند و بدین طریق او به روشی معنوی مادرِ اعضای مسیحیت است و همچنین به روشی معنوی یک باکره است. در برابر این مادرانِ زایشِ مقدس، آنانی هستند که با تنانگی چیزی را متولد می‌کنند که مسیحی نیست. اینان در کنار یکدیگر تلاش می‌کنند تا شاید بتوانند چیزی بشوند که نتوانستند با تنانگی متولد کنند: باین حال آنان به خاطر ایمانی

که از طریقِ عشقِ عمل می‌کند، خودشان به باکره‌ها و مادرانِ مسیح بدل می‌شوند و بدین طریق به سهمِ خود کمک می‌کنند.» از این رو، تقارنی میان بکارت و باروریِ جسمانی وجود ندارد. علاوه بر این، وقتی ارتباطِ بکارت و نکاحِ معنوی جابه‌جا شده و در تنانگیِ نمایش داده می‌شود، ناکامل است و ازدواج، تولیدمثل با بدن، نمی‌تواند میراثِ مادرانگیِ مریم در نظر گرفته شود؛ درحالی‌که نجابتِ آنانی که قسم خورده‌اند ازدواج را در این دنیای پایین رها کنند، مثلِ مریمِ باکره، وقفِ خداوند شده است. بنابراین، زنانِ متاهل نمی‌توانند به شکلی موجه به باکرگان بگویند: «شما باکرگان هستید و ما مادران هستیم. اگر آرزوی فرزند داشتن در شما هست، بگذارید این بکارتی که حفظ کرده‌اید، تسلای شما باشد. فرزندان ما نیز برای ما تسلای بکارت از دست رفته‌مان هستند.»

پس بدین ترتیب آگوستین مضامینی را که پیش‌تر از او وجود داشتند، توسعه داده و متکثر کرده است: مضمونِ بکارت به عنوان پیوندی با نوداماد و همچنین کلیسا به عنوان عروسِ مسیح. او دسته‌ی کاملی از روابطِ بافته که بکارت‌هایی معنوی را به روشی معنوی به هم



وصل می‌کنند. او بی‌شمار محصولِ این نکاح‌ها را توصیف می‌کند. این محصولات با اینکه جسمانی نیستند، اما چیزی متفاوت از نمادِ خالص‌اند. او ازدواج و بکارت را به شکلی جدایی‌ناپذیر در سطحی از روابط قرار می‌دهد که یگانگیِ معنویِ کلیسا را می‌سازد. ازدواج هر جایگاهِ مادونی که در زندگی روی زمین اشغال کند، شمایی معنوی از ازدواج وجود دارد که از بکارت جداشدنی نیست. این نشان می‌دهد که خودِ شکلِ ازدواج نیست که نیکیِ کمتر را می‌سازد؛ بلکه چیزی در داستانِ سقوطِ آدم هست که آن را به سوی آن رهنمون کرده و به وضعیتِ اکنون در جهان تبدیل ساخته است.

بدین ترتیب، این پرسش پیش می‌آید: ارتباطاتِ ازدواج با سقوطِ آدم چیست؟ آیا باید فرض کرد که پیش از سقوط، فقط یک شکل از پیوندِ معنوی وجود داشته است - و بکارت به نوبه‌ی خودش در این جهانِ پیش از سقوط، تولیدمثل می‌کرده است؟ آیا نباید فرض کنیم که ازدواج با پیوندِ فیزیکی‌اش آن زمان نیز وجود داشته است؟ و با سقوطِ معرفی و اصلاح نشده است؟

(۲)

بیشتر مفسرانِ مسیحی، همچون اوریجن اسکندریه، این موضوع را که روابطِ جنسی در بهشت وجود داشته و اولین زوج قبل از سقوط، به صورتِ فیزیکی با رابطه‌ی جسمانی تولیدمثل می‌کردند، انکار کرده‌اند. گریگوری نیسا اظهار کرده که انسان‌ها حق و امکانِ تکثیر را در همان ابتدای آفرینش‌شان دریافت کرده بودند: البته نه به عنوان نتیجه‌ی عملِ جنسی؛ بلکه با نوعی مداخله که برای ما ناشناخته است - درست به همان روشی که ملائکه تولید جمعیت می‌کردند و سبب شده بود که بی‌شمار هستی در آنجا تکثیر شوند. پس چرا تفاوتِ جنس‌ها در همان ابتدای آفرینش وجود داشت و به مرد و زن دستور داده شده بود که تکثیر شوند؟ پاسخ بر اساس سخنِ گریگوری نیسا این است که خداوند به خاطرِ علمِ غیب‌اش می‌دانست که انسان سقوط خواهد کرد: بنابراین جلوتر از این اتفاق، ابزارهایی به انسان داده شده بود تا نوعِ خود را ورای مرگی که محکومیت‌اش بود، ادامه دهد. در این نوع تفسیر می‌توان دید که عملِ جنسی بخشی از سقوط و تبعاتِ آن است. عملِ جنسی به دسته‌ای تعلق دارد که در این دسته، گناه

نخست، مرگ و تولیدمثل قرار دارند. این عمل، وابسته به گناه نخست است که سبب واقعی شدن آن (در هستی اولین زوج) و همچنین امکان آن (در پیش‌بینی خداوند) شد. همچنین این عمل به تولیدمثل ارتباط دارد که هم هدف آن است و هم دلیل وجود داشتن آن. به مرگ هم مربوط است چون یکی از شکل‌های همان فساد است که انسان‌ها را از جاودانگی‌شان محروم ساخت. در آخر باید گفت که این عمل، از میل هم جدایی‌ناپذیر است: مسلماً میل بود که سقوط را تحریک کرد - میل به صورت کلی یعنی میل به لذت و نه میل به اشتباه جنسی؛ یعنی تمایل به لذت دنیوی به جای مکاشفه‌ی خداوند. این چیزی است که فساد و مرگ را معرفی کرد؛ میل به ادامه دادن خویشتن چیزی است که انسان‌ها را مجبور به تولیدمثل می‌کند. نتیجتاً عمل جنسی یا به صورت تبعات یا به صورت ابزار، به گروهی از چهار عنصر تعلق دارد که به آن ختم می‌شوند یا آن را فرامی‌خوانند.

آگوستین در این تفسیر که در زمان خودش سنتی بود، یک تغییر مکان یا انفصال انجام می‌دهد. او اگر نه عمل جنسی که دستکم امکان قانونی آن را از دنیای سقوط کرده به هستی بهشتی جابه‌جا می‌کند؛

همان‌جایی که انسان از دست‌ان آفریدگار رها شد. اما این را فقط می‌توان در حالتی پذیرفت که از همه‌ی لکه‌های هستی سقوط کرده آزاد شده باشد. آگوستین قادر بود تا این صلاحیت‌سنجی فراتاریخی مجدد در مورد روابط زناشویی را با تمام انفصال‌هایی که بیان می‌کند، در چند مرحله کامل کند.

متن «پیدایش علیه مانویان» که مدت کوتاهی بعد از غسل تعمیدش نوشته شده، همچنان به ایده‌های گریگوری نیسا یا کریسوستوم نزدیک است. در آنجا انسان بهشتی با بدنی از گل تازه توصیف شده و به او کیفیاتی آسمانی اعطا شده که وی را فسادناپذیر می‌سازند؛ او را از هر نیاز فیزیکی آزاد می‌کنند؛ او را از امیال بی‌نظم روحی خلاص می‌کنند و سبب می‌شوند که نفس اماره به او دسترسی نداشته باشد. سپس آگوستین با مشکلی مشابه با پیشینیان‌اش رودررو می‌شود. در این هستی بدون گناه، بدون مرگ و بدون شهوت، چه معنایی باید برای اظهارات متن «پیدایش» قائل شد: اینکه خداوند مرد و زن را آفرید (۱:۲۷)؛ اینکه به آنان گفت زیاد شوید و خود را تکثیر کنید (۱:۲۸)؛ اینکه آفریدگار زن را به عنوان کمک‌یار مرد به او داد؟

چگونه باید از ارتباط این مضمونِ کمک‌یار به مضمونِ تولدِ نوادگان که از تفاوت‌های دو جنس تولید می‌شود، جلوگیری کرد؟ و نتیجتاً چگونه در هستیِ جاودانه‌ی بدون فساد که در بهشت بدست آمده بود، به تولیدمثلِ جنسی اجازه‌ی وجود داشتن داده نشود؟

آگوستین نیز همچون پیشینیان‌اش، به منابعِ تفسیرِ معنوی متوسل می‌شود. البته، موضعِ رسمیِ او مبهم است؛ یا اگر بخواهم دقیق‌تر بگویم، دو تفسیر را مجاز می‌داند. چون می‌گوید که این متون «پیدایش» می‌توانند به شکلی معنوی نیز ادراک شوند و این اجازه می‌دهد که آنان دستکم به صورت پیش‌فرض جسمانی هم تفسیر شوند. اما در واقع آگوستین فقط تفسیرِ معنوی را توسعه می‌دهد. «کمکی» که زن برای مرد می‌آورد را به صورت رابطه‌ی دستور و اطاعت تفسیر می‌کنند. به همین دلیل، رابطه‌ای که بر اساس تفاوت مرد و زن است، فقط در خودِ جنسیت پایه ندارد. آگوستین عبارت «زیاد شوید و خود را تکثیر کنید» را این‌گونه تفسیر می‌کند که این جمله به محصولاتِ معنوی اشاره دارد: متنِ اولِ «پیدایش علیه مانویان» آن را «لذاتِ فهم‌پذیر و ابدی» و متنِ دومِ آنان را «کارهای نیکِ ستایشِ الهی» می‌نامد.

مسلمانان دشوارترین جنبه‌ی چنین تفسیری، معنای دقیقِ کمکی است که مرد از زن دریافت می‌کند. چرا مکاشفه‌ی خداوند برای آدم کافی نیست تا بی‌شمار محصولِ فرح‌بخش تولید کند؟ چرا او برای ستایشِ خداوند نیاز به کسی دیگر دارد؟ آگوستین در متنِ «درباره‌ی تعلیماتِ سخت‌گیرانه‌ی اصولِ دین»، تفسیری از طریقِ روابطِ تکریم و تقلید ارائه می‌دهد. اگر خداوند می‌تواند از انسان عزت بیرون بکشد، بدین خاطر نیست که انسان از گلِ شکل گرفته است، بلکه به خاطر این حقیقت است که انسان شبیه به اوست. این شباهت فقط بدین خاطر نیست که انسان در تجسمِ خداوند شکل گرفته، بلکه بدین سبب نیز هست که او به خاطرِ منطقِ خودش آزادانه از حکمتِ خداوند تقلید می‌کند. به همین روش، مرد نیز به نوبه‌ی خود با زن تجلیل می‌شود؛ اگر زن از او پیروی کند، از او تقلید کند و تمثیلِ حکمتی که مرد به او می‌دهد را بازتولید کند. در این صورت، خداوند نیز بیشتر تجلیل می‌شود، چون تصویرِ اوست که تبدیل به یک الگو شده است. همان‌طور که آگوستین در متنِ «پیدایش علیه مانویان» نیز اظهار کرده بود، در اینجا نیز تفسیرِ جسمانی و مادی از روابطِ جنسیِ زناشویی

پیش از سقوطِ آدم را مطلقاً رد نمی‌کند. آگوستین این تفسیرِ جسمانی را مستقیماً تصویر نمی‌کند، اما در هنگامِ ارائه‌ی تفسیرِ معنویِ دقیقانه ذکر می‌کند که این تفسیرِ معنوی، این ایده را حذف خواهد کرد که کمکِ زن به مرد قبل از سقوطِ مربوط به «نفسِ اماره‌ی جسمانی» بوده است: چگونه ممکن است کمکِ او این معنای جسمانی را داشته باشد، وقتی که بدن‌های هر دوی آنان هنوز فسادپذیر نبوده است؟ واضح است که در این تفسیر، فضا برای روابطِ جنسیِ آزاد از نفسِ اماره همچنان باز است؛ همچنین فضا برای تکثیر شدنی که به خاطر جبرانِ میرایی بدن نباشد، نیز باز مانده است. اما آگوستین چیزی درباره‌ی این امکان نمی‌گوید و هیچ‌وقت به آن ارجاع نمی‌دهد. باین حال، بر اساسِ متونیِ بعدیِ او، این‌گونه به نظر می‌رسد که سکوتِ متن، فضا را برای دیگر تفاسیرِ ممکن باز گذاشته است.

ابتدای متنِ «درباره‌ی زناشوییِ خوب» از این جهت غیرعادی است که یک سری از این تفاسیر را بدون آنکه بگوید کدام یک درست هستند، ارائه می‌دهد. باین حال، از خودِ محتوای کتاب و تحلیلِ ازدواجِ خوب، روشن است که ترجیح بر کدام فرضیه است. اما آگوستین

انتخاب کرده که بدونِ موشکافی بیشتر، آن را به خاطر هدفِ تفسیر، برابر با دیگر فرضیه‌ها محتمل در نظر بگیرد: جزئیاتِ این فرضیه‌ها بررسی نمی‌شوند؛ نظری قطعی در مورد هیچ‌یک از آنان داده نمی‌شود. بدین ترتیب، متن به عنوان اشاره‌ای به تفاسیرِ متفاوت و «متعددی» ارائه می‌شود که این تفاسیر در مورد فرمانِ زیاد شدن و تکثیر شدن به اولین زوجِ انسان‌ها در عصرِ پیش از سقوطِ آدم هستند. فرضیه‌ی تکثیر شدنِ فیزیکی اما غیرجنسی به تفسیرِ پیشنهاد شده از سوی گریگوری نیسا نزدیک است - اما او به تکثیرِ رازآمیزِ ارواحِ ملائکه اشاره می‌کرد. آگوستین سه الگوی تکثیرِ غیرجنسی ارائه می‌دهد که هر سه در مورد بدن هستند - بدن‌هایی در این جهانِ زمینی: آفرینشِ اولین مرد و اولین زن از سوی خداوند؛ شکل‌گیریِ بدنِ مسیح در رحمِ باکره؛ و در آخر، مثالی که می‌بایست نمایانگر خودِ بی‌ایمان‌ها باشد و مربوط به تولیدمثلِ زنبوران است. این سه تکثیر بدون رابطه‌ی جنسی و به خاطر خیرخواهی خداوند انجام می‌شدند یا می‌شوند. با توجه به این مثال‌ها می‌توان تصور کرد که برخی مردم باایمان فرض می‌کردند که خداوند



می‌توانسته کاری کند که نخستین زوج بدونِ رابطه‌ی جنسی تولیدمثلِ فیزیکی انجام دهند.

تفسیرِ دوم به خوبی شناخته‌شده است. این همان تفسیری است که تکثیر را در معنایی «رازآمیز و استعاره‌ای» ادراک می‌کند. این تفسیر، تکثیری را پیشنهاد می‌کند که در واقع پیشرفتِ روح و فراوانیِ فضیلت را نشان می‌دهد - هم‌زمان تجویز شده و وعده داده می‌شود. با این تفسیر، قبل از سقوطِ آدم، تولدِ فرزند به صورت واقعی وجود نداشته است. سقوطِ آدم، مرگ را به زندگیِ انسان وارد کرد و نوادگان به انسان اعطا شدند تا او بتواند خودش را به رغم همه چیز ادامه دهد. این تفسیری است که ما در گریگوری نیسا به آن برمی‌خوریم.

فرضیه‌ی سوم که قدیس آگوستین به آن اشاره می‌کند و برخی از آن حمایت می‌کنند، بدون شک کمتر معمول است. آفرینش به انسان بدنی حیوانی و نه روحانی داد؛ در نتیجه او در معرضِ مرگ بود؛ اما اگر گناه مداخله نمی‌کرد، این میرایی تبدیل به مرگ نمی‌شد و انسان‌ها در سرنوشتِ معنوی‌شان به یکدیگر می‌پیوستند. کوتاه آنکه آنان از سعادتِ زمینی که جهان در اختیارشان بود، فوراً به سعادتِ بهشتی

می‌رسیدند که در آنجا رودررو به خداوند به مکاشفه‌ی او می‌پرداختند. آنان موجوداتِ میرایی بودند از مرگ فرار می‌کردند؛ حیواناتی با منطق و معصومیت بودند؛ انسان‌هایی که کاملاً قادر بودند فرزند داشته باشند و آنان را به روشی حیوانی، یعنی با رابطه‌ی جنسی تولید کنند. تا اینکه بنا به سخنِ انجیل، زمین از نوادگانی پر می‌شود که سرنوشت‌شان این نیست که جایگزینِ اجدادشان بشوند، بلکه در کنارِ آنان زندگی می‌کنند. نتیجتاً در این تفسیر، رابطه‌ی جنسی در معنای صریح فیزیکی و حیوانی‌اش به طور کامل در بهشت امکان‌پذیر است. رابطه‌ی جنسی نه از تبعاتِ سقوط و نه دلیلِ آن است: این رابطه با خودِ عملِ آفریدگار در سرشتِ انسان درج شده است. پس آیا رابطه‌ی جنسی از گناه، از نفسِ اماره پاک شده است؟ و آیا به همین ترتیب عاری از مرگ است؟

ممکن است بعد از یک بررسی سرسری این‌گونه فکر کنیم؛ چون افزایشِ انسان‌ها بدونِ مداخله‌ی مرگ اتفاق می‌افتاد و آن‌قدری ادامه می‌یافت که زمین به مقدارِ کافی از انسان‌ها پر شود. تولیدمثل بدونِ مرگ وجود داشت؛ تکثیری که هیچ فقدان و محدودیتی نداشت. با این‌حال، باید ذکر کرد که آگوستین پیش از آنکه این سه امکان را

پیش بگذارد، چیزی را مطرح می‌کند که به نظر نمی‌رسد یکی از دیدگاه‌ها باشد و در واقع بیشتر به صورت یک اصلِ عمومی در نظر گرفته شده است: به خاطرِ گناهِ اولیه، مرگِ شرطی از زندگیِ انسان‌ها شده است و رابطه‌ی جنسی فقط می‌تواند میان بدن‌های میرا اتفاق بیفتد. این اصلی عمومی است که می‌توان آن را در هر سه تفسیر یافت، اما در سومی تغییرِ خاصی روی آن انجام شده است: در تفسیر سوم نیز رابطه‌ی جنسی به امکانِ مرگ و به میرایی مرتبط شده است که بخشی از سرشتِ آفریده‌شده‌ی انسان را شکل می‌دهد. بنابراین، رابطه‌ی جنسی به عنوان یک امکان، قبل از گناهِ اولیه وجود داشته است و گناهِ اولیه صرفاً شرطِ واقعیِ مرگ را به نسلِ انسان معرفی می‌کند. در چنین تفسیری، میرایی و رابطه‌ی جنسی به شکلی اصولی و هم‌زمان پیش از ظهورِ گناه، فساد و مرگ و پیش از ارتباطاتی که آنان را به یکدیگر مرتبط می‌سازد؛ وجود داشته‌اند و حیوانی بودنِ هستی آفریده‌شده به هر دوی آنان اشاره دارد.

همین تفسیر سوم نهایتاً در متنِ «درباره‌ی پیدایش» (که نوشتنِ آن مدتی اندک پس از متنِ «درباره‌ی زناشویی خوب» آغاز شد؛ اما

بسیار بعدتر به پایان رسید) و سپس در چهاردهمین کتاب از متن «شهرِ خدا» و در متون ضدِ پلاجیوسیان که تقریباً هم‌زمان با آن هستند، توسعه داده می‌شود. سومین فصل از کتابِ نهم «درباره‌ی پیدایش» راجع به این متن و عبارتی که در آن خدا به انسان می‌گوید: «من کمک‌یاری مناسب برای او خواهم ساخت» (پیدایش ۲:۱۸) سخن می‌گوید. در اینجا نیز سرشتِ این کمک است که مشکلی در رابطه با وجودِ احتمالیِ روابطِ جنسی در بهشت پیش می‌کشد. در کتابِ سوم، فصلِ ۲۱ از همین متن، قدیس آگوستین درباره‌ی عبارت «زیاد شوید و خود را تکثیر کنید» صحبت کرده است. او توضیح می‌دهد که «با اینکه ممکن است به نظر برسد» این کمک‌کردن فقط با رابطه‌ی جنسی تحقق می‌یابد، باید «روشِ دیگری» از تکثیر برای آن تصور کرد: این تکثیر با فسادِ نفسِ اماره سروکار نخواهد داشت و نتیجه‌ی احساسی از دین‌داری بوده است. آنچه این پرسش به آن اشاره نمی‌کند، این است که آیا این «روشِ دیگر»، رابطه‌ی جنسی را حذف می‌کند (و از این رو، یکی از مداخلاتِ رازآمیزی است که خداوند به آن متوسل شده یا هنوز هم می‌تواند متوسل شود) یا اینکه با رابطه‌ی جنسی سروکار دارد،

اما - به شکلی که برای کسانی که فقط انسان پس از سقوط را می‌شناسند تعجب‌آور است - این ویژگی را دارد که با نفس اماره همراه نباشد و فقط میل متفاوتی از روح آن را همراهی کند. این عدم قطعیت در کتاب نهم از «درباره‌ی پیدایش» رفع می‌شود - در آنجا چنین چیزی بدون شک امکان‌پذیر می‌شود.

سرشت این کمکی که خداوند سرنوشت زن را بر فراهم کردن آن قرار داده، چه می‌توانسته باشد؟ در این کتاب، پنج بار پاسخی یکسان به آن داده می‌شود: «برای تولید فرزند»، «برای تولیدمثل»، «برای تولید»، «برای حاملگی»، «برای تولید فرزند». این بدین معناست که آگوستین کاملاً این ایده را که کمک زن از نوع معنوی بوده و به هدف کمک به لذات مکاشفه یا نیایش انجام شده، رها کرده است. از آنجا که هیچ چیز در متن «پیدایش» این اظهارات را مستقیماً تایید نمی‌کند، قدیس آگوستین بنیان آن را بر استدلال قرار می‌دهد. در واقع می‌توان گفت که دو استدلال استفاده می‌کند. یکی از آنها به روش حذف است. زن در بهشت برای چه کاری خوب بود؟ کار کردن روی زمین؟ مسلماً خیر؛ چون در آن زمان کار کردن ضروری نبود و در آن صورت

هم، یک مردِ دوم موثرتر می‌بود. بودنِ او برای این بود که مرد تنها نباشد و با کسی زندگی کند و صحبت کند؟ این نیز درست نیست، چون به خوبی می‌دانیم که بهترین همنشین برای مرد، مردی دیگر است. اگر نوعی نابرابری برای آسایشِ این همنشینی ضروری بوده است، پیمانی میان این دو مرد بر اساسِ تفوقِ کسی که اول آفریده شده است، کفایت می‌کرد. پس کمکِ زن نه برای همنشینی و نه برای کار بلکه برای داشتنِ فرزند بوده است.

استدلالِ دوم شامل نشان دادنِ فوایدِ داشتنِ فرزند برای اولین انسان‌ها و اولین مردمانِ روی زمین می‌شود. باید ذکر کرد که آگوستین مستقیماً از متنِ «زیاد شوید و خود را تکثیر کنید» استفاده نمی‌کند تا تولیدمثلِ بهشتی را کاربردِ ساده‌ی این حکم قرار دهد. او تلاش دارد تا نشان دهد که پیش از سقوطِ آدم و جدای از مسئله‌ی مرگ و جایگزینیِ کسانی که ناپدید می‌شوند، تکثیرِ انسان‌ها موضوعی مطلوب بوده است. مسلماً انسان‌ها با تکثیر شدن، زیباییِ زمین را افزایش می‌دادند. و اگر این چهار مورد را در نظر بگیریم، آیا تکثیرِ انسان‌های درستکار پیش از سقوط، پیرایشی بزرگ نبوده است: یکی اینکه خود

گونه‌های حیوانی به زیبایی جهانِ پایین می‌افزایند؛ دیگر اینکه حتی انسان‌های فاسد نیز بهتر از حیوانات هستند؛ سپس اینکه گناهکارانِ متعددِ نوعِ بشر به خاطر تمثیلِ تعدادِ اندکی انسانِ شایسته، صلح را میان خود حفظ می‌کنند و این خودش چیزی زیبا است؛ و نهایتاً اینکه انسان‌هایی که از والدینِ نخست به دنیا آمده‌اند و گناهانِ آنان را ندارند، هم نامیرا و هم درستکار خواهند بود. پس تکثیر شدن به خودی خود (و نه به خاطرِ جبرانِ مرگ) امرِ خوبی است. برای شکل دادنِ چنین اجتماعی روی زمین، چه روشی بهتر از تولدِ نسل‌های متوالی است که «فقط از یک انسان آغاز می‌شوند»؟

بشریت از طریقِ این تکثیر می‌تواند از یک بدنه‌ی منفرد، سطحِ زمین را تا جایی که خداوند تقدیر کرده است، بپوشاند و یگانگی‌ای را حفظ کند که خداوند می‌خواست در همان سرچشمه متمایز بسازد. کتابِ چهاردهم «شهرِ خدا» به تبعاتِ گناهِ نخستین و نفسِ اماره اختصاص دارد و دقیقاً با همین مضمون آغاز می‌شود. به نظر می‌رسد که هدفِ خداوند از همان ابتدای آفرینش، پیش از هر سقوط و مرگی، تکثیرِ یکتا در نسلِ بشر بوده است و اینکه بشریت به عنوان اجتماعی

با تشابه و خویشاوندی در روابطی صلح‌آمیز کنار هم زندگی کنند: «خداوند نه تنها می‌خواست که نسل بشر با تشابه سرشت‌شان از یکدیگر جدا نشوند، بلکه می‌خواست تا آنان با پیوندهای رابطه‌هایشان در هماهنگی و صلح زندگی کنند و بدین ترتیب راضی بود که همه‌ی انسان‌ها را از یک فرد تولید کند و بشریت را با چنان سرشتی خلق کرد که اعضای نسل بشر اجباری به مردن نداشته باشند.»

به طور خلاصه، سه عنصر بنیادین متون مقدس درباره‌ی این موضوع، آفرینش دو جنس مجزا، تجویز رشد و تکثیر و اضافه کردن زن به عنوان کمک‌یار مرد هستند و به نظر می‌رسد که تفسیرهای قدیمی‌تر بیشتر تلاش‌شان را روی دو مورد اول صرف کردند. آنان نه تنها می‌خواستند که از حضور عمل جنسی اجتناب کنند؛ بلکه حتی امکان آن را پیش از سقوط آدم حذف کنند. به این دلیل آنان مجبور بودند استفاده از تفاوت‌گذاری جنس‌ها را «به بعد» موکول کنند؛ مسئله‌ای که نیاز بود اهمیت و اثرات‌اش تا لحظه‌ی گناه نخستین، مجازی باقی بماند. آنان الزام داشتند تا به تکثیر، معنایی معنوی اعطا کنند و نتیجتاً عنصر سوم می‌بایست مبهم باقی بماند: کمک زن



مضمونی بود که هیچ محتوای دقیقی نداشت. از طرفِ دیگر، این عنصر نزد آگوستین همان چیزی است که جهتِ تحلیل را مشخص می‌کند. آگوستین با تلاش برای اینکه تا حدِ ممکن معنای این کمک را معین کند؛ با تلاش برای اینکه رابطه‌ی مرد و زن را جدای از هر گناه و پیش از سقوطِ آدم تعریف کند؛ با تلاش برای تثبیتِ شکل و هدفِ احتمالی این ارتباط از طریقِ حذف‌های متوالی، به این سو رهنمون شد که اهمیتی «فیزیکی»، «جسمانی» و «نفسانی» به فرمان خداوند مبنی بر تکثیر شدنِ نخستین زوج نسبت بدهد و به این ترتیب، ارزشی قابل تحقق به تفاوت‌گذاریِ اولیه‌ی جنس‌ها داده شد. آگوستین با استفاده از این حقیقت که کمک‌یارِ مرد، همان «دیگری» است که یک زن است - موجودی که نه فقط به او شبیه است، نه فقط مادونِ او است، بلکه کسی است که شباهت و مادون بودن‌اش شکلِ جنسیتی متفاوت را به خود می‌گیرد - استنتاج می‌کند که این دیگربودگی این کارکرد را داشته که اجتماعی در کلِ زمین بنا سازد و توسعه دهد - یعنی تکثیرِ افرادی که با هویتِ سرشت‌شان و خویشاوندیِ اصالت‌شان به هم مرتبط هستند. بر اساس سخنِ آگوستین، تکثیرِ تولدهای متوالی

برای این به تاریخ جهان معرفی نشده که جبرانی برای محدودیت مرگ باشد؛ بلکه امتیازی از اصالت بوده که به «اجتماع» به عنوان یک زینت و به جهان به عنوان یک زیبایی اعطا شده است. به این دلیل زن به عنوان کمک‌یار به مرد پیوسته که مرد بتواند روابطی با هم‌نوعان‌اش برقرار کند. انسان برای کاشتن بذر بشر، بذر نسلی از هم‌نشینان بی‌شمار آینده‌اش، نیاز به باروری زمین دارد.<sup>۱</sup>

«ازدواج» نخستین زوج، نزد آگوستین به معنایی متفاوت از یک رابطه‌ی معنوی دلالت داشت. این ازدواج دستکم امکان یک پیوند فیزیکی را به فرض می‌گرفت که اصالت تفاوت‌گذاری جنس‌ها به آن اشاره می‌کرد و تولید فیزیکی نوادگان را وعده می‌داد. روابط جنسی و زایش، دیگر به روشی صریح و ضروری به اقتصاد سقوط تعلق ندارند. این روابط در کنار زوجی که با اراده‌ی خداوند از نخستین انسان شکل گرفته و با نظم آفرینشی که هنوز با سقوط فاسد نشده است، جایگاهی از آن خود پیدا کرده‌اند.

---

<sup>۱</sup> «چه دلیلی داشته که خداوند کمک‌باری از جنس زن به مرد اعطا کند؟ این به دلیل سرشت زن بوده که همچون زمینی بارور، به او در کشت نسل بشر کمک می‌کرده است.» از کتاب «درباره‌ی متن پیدایش» از آگوستین.

آگوستین هیچ‌وقت این نظریه را انکار نکرد. می‌توان آن را به طور کامل در کتاب چهاردهم «شهر خدا» یافت. او نخستین انسان‌ها را «مذکر و مونث» آفرید؛ او «جنس آنان را در تنانگی‌شان» درج کرد؛ و این «بدین خاطر بود که فرزند تولید کنند و نتیجتاً زیاد شوند، تکثیر شوند و زمین را پر کنند»؛ بنابراین او آنان را «آن‌گونه که امروزه می‌بینیم و به همین شکل که تنوع جنسی را تشخیص می‌دهیم»، آفرید. این نظریه را همچنین می‌توان در متون ضد پلاجیوسان دید، بدون آنکه بافت جدلی متفاوتی داشته باشد یا نیاز به پاسخ‌گویی به اعتراضات یا تغییرات موارد اساسی آن در میان باشد: «تنوع جنس‌ها به اعضایی از بدن مربوط است که کار تولید را انجام می‌دهند و پیوند آن‌ها به تولیدمثل فرزندان مرتبط است و خود باروری به تبرک ازدواج ارتباط دارد.»

اما اگر پیوند جنس‌ها در کنار نخستین زوج، جایگاهی درست در بهشت داشته است، آن را در دنیای امروز باید تحت چه نظامی از مقررات قرار دهیم؟

(۳)

کتاب «درباره‌ی زناشویی خوب» چه اولین نظام‌مندسازی بزرگ مسیحی در زندگی زناشویی و روابط داخلی آن باشد و چه نباشد، درهرحال، مرجعی پایه برای دین‌شناسی اخلاقی در مسیحیت قرون وسطی و مدرن بوده است. درباره‌ی قدرت این متن گفته شده که این متن، نظریه‌ی دو بخشی خوبی‌های ازدواج و اهداف ازدواج را حفظ کرده است. خوبی‌های ازدواج چیزهایی هستند که ارزش آن را حفظ می‌کنند و در کنار پرهیزکاری اما مادون آن قرار دارند: یکی از خوبی‌ها فرزند است؛ یکی دیگر ایمانی است که شریکان زناشویی را متحد می‌سازد و سومی آیین دینی ازدواج است که آن دو را برای همیشه نشانه‌گذاری می‌کند. اهداف ازدواج که از «کاربرد» آن، اصول می‌سازند و سبب می‌شوند که روابط جنسی ممنوع و مجاز تعریف شوند: یکی از این اهداف تولیدمثل و دیگری مرهم‌بودن برای نفس‌اماره است.

این عمارت نظری بسیار شناخته شده است. روشن است که اگر بگوییم عناصر پایه‌ای آن در قدیس آگوستین یافت نمی‌شوند، کاملاً

نادرست خواهد بود - می‌توان آنان را در بخش‌های پرشماری از متنِ او یافت. این سخن نیز خطا خواهد بود که مدعی شویم آنان با متنِ «درباره‌ی زناشوییِ خوب» منطبق نیستند. بخشِ پایانیِ این رساله که کلیتِ آن را خلاصه می‌کند، کاملاً صریح است: «پس ازدواج در میان همه‌ی مردمان و کلِ بشریت امری نیک است؛ چون بنیانِ فرزندآوری و پیمانی از وفاداریِ نجاتی است. ازدواج اگر میان مردمانِ باایمان باشد، به تقدسِ آیین خواهد افزود [...] همه‌ی این‌ها مواردی خوب هستند و به خاطر آن‌ها ازدواج امری نیک است: فرزندان؛ ایمان؛ آیین.» آگوستین در بخشی دیگر، از دو هدفی می‌گوید که بعدتر مرتباً به آن ارجاع داده خواهد شد: تولیدِ فرزند؛ ضعفِ متقابل. البته این فرمول‌بندیِ شماتیک، توسعه‌ی متون و تصحیحاتِ اساسیِ آگوستین را در نظر نمی‌گیرد؛ تصحیحاتِ او در ادراکِ مسیحی از ازدواج؛ در تحلیلِ کاربردیِ ازدواج و در نظامِ قوانینی که می‌بایست رفتارِ همسران را مدیریت کنند.

همان‌طور که دیدیم، آگوستین به ازدواج دو پشتوانه می‌دهد: یکی در سرچشمه‌ی آن است که آن را بخشی از آفرینش در نظر

می‌گیرد و دیگری کلیسا است؛ چون یکی از شکل‌های معنوی سازنده‌ی آن است. بنابراین، امری نیک است. ذاتا نیک است؛ بدین معنا که فقط با مقایسه نیک نیست (یعنی این‌گونه نیست که صرفاً از شرارت زنا بهتر باشد). با این حال، ازدواج خودش به تنهایی نیک نیست. آگوستین با ارجاع به یک اختلاف فلسفی ستی، میان آنچه خودش مطلوب است و آنچه به خاطر چیزی دیگر - یعنی به خاطر هدفی که نیاز به ارتباط با چیز دیگری ندارد - مطلوب است، تفاوت‌گذاری می‌کند. او جدولی پیش می‌کشد. امر نیکی که هدفی برای خودش است: حکمت؛ امر نیکی که به آن هدف ارتباط دارد: دانش؛ این چیزی است که خودش مطلوب نیست اما برای دستیابی به حکمت مطلوب است. امری که هدفی برای خودش است: سلامتی؛ امر نیکی که به آن هدف مربوط است: نوشیدن، خوردن، خوابیدن. ازدواج که همچون دانش، غذا و خواب، هدفی از آن خودش نیست، به چه هدفی ارتباط دارد؟ به دوستی ارتباط دارد؛ دوستی که همچون سلامتی و حکمت، به خاطر خودش مطلوب است.

این مضمونی تازه نیست و کاملاً در فلسفه‌ی باستان آشنا است. همچنین در بسیاری از نویسندگان مسیحی نیز دیده می‌شود. ما با نسخه‌ای از آن در موعظه‌های کریسوستوم برخورد کردیم. باین حال، آگوستین بر پایه‌ی این مفهوم اجتماع و دوستی، نظریه‌ی خودش درباره‌ی ازدواج و روابط زناشویی را می‌سازد و تعدادی عناصر تعیین‌کننده به آن معرفی می‌کند - این عناصر تعیین‌کننده اساساً در سه بخش قرار دارند: نقش ازدواج در اقتصاد عمومی رستگاری؛ سرشت پیوند زناشویی و اصل مدیریت روابط جنسی میان دو همسر.

- - -

۱- کریسوستوم در متونی که دقیقاً هم‌زمان با متن «درباره‌ی زناشویی خوب» نوشته شده‌اند، در ازدواج روشی برای تثبیت پیوندی اجتماعی میان انسان‌ها دیده بود. او بدین ترتیب کاربردی برای ازدواج تعیین کرده بود که می‌توان آن را مقطعی خواند. ازدواج در بازه‌ی زمانی میان سقوط آدم و رستگاری، نقشی برای ایفا کردن دارد: بعد از سقوط از این جهت است که نقش آن بازسازی ویرانی‌های مرگ یا تسلی دادن انسان‌ها به خاطر آن است. قبل از رستگاری از این جهت است که آمدن قریب‌الوقوع رستگاری سبب خواهد شد که تکثیر انسان‌ها

بی‌فایده شود. نزد او ارزش ازدواج به زمانه‌ی قانون و مرگ تعلق داشت. زمانه‌ای که به پایان خود نزدیک می‌شد.

کتاب «درباره‌ی زناشویی خوب»، اعصار تاریخ بشر و ضرورت اجتماع را به روشی متفاوت مفصل‌بندی می‌کند. در یک کلام: آن را از کارکرد مقطعی و جایگاه زمانمندش آزاد می‌سازد. آن را تبدیل به امری ثابت و نه لحظه‌ای می‌کند؛ اما درام رابطه‌ی میان خدا و انسان اصلاحاتی اساسی به این ثابت وارد خواهد کرد.

همان‌طور که دیدیم، اگر انسان‌ها به صورت «مرد و زن» آفریده شده‌اند، بدین دلیل بوده که اجتماعی شکل بگیرد و ضرورت این اجتماع در خود سرشت افرادی درج شده که تقدیرشان این است که به نسل بشر تعلق داشته باشند. این اجتماع برای اینکه ضروری باشد و ازدواج را تبدیل به امری نیک سازد، نیازی ندارد تا منتظر مجازات مرگ بماند. اما آیا همچنان در زمان ما نیز این‌گونه است؟ آیا در زمان بعد از تجسم خداوند در مسیح نیز نسل بشر آینده‌ای دارد که ازدواج را توصیه کند؟ آیا نقش طبیعی آن، چیزی مربوط به گذشته نیست؟ متن «درباره‌ی زناشویی خوب» در واقع از زمانی نیز سخن می‌گوید



که دیگر نیازی به تکثیرِ نسلِ بشر نیست: «دانش نابود خواهد شد [...]» بنابراین، این ثمره‌ی میرایی که ازدواج به خاطر آن اتفاق می‌افتد نیز نابود خواهد شد: اما آزادی از همه‌ی روابطِ جنسی، هم کاربستی ملکوتی است و هم چیزی است که تا ابد ادامه خواهد یافت.» این فرمول‌بندی، حتی در واژه‌پردازی نیز به کریسوستوم، گریگوری نینس و باسیل آنکارا کاملاً نزدیک است. اما باید تمایزی میان دو ایده‌ی متفاوت درباره‌ی مضمونِ «عصرِ نجابت» قائل شد. ایده‌ای که در همین متنی که به آن اشاره می‌کنیم، مطرح شده است: مسلماً در پایانِ زمان، دیگر روابطِ فیزیکی جایگاهی نخواهند داشت؛ چون شهرِ بهشتی فقط روابطِ معنوی را خواهد پذیرفت. ایده‌ی دوم که در متونِ متعددِ دیگری مطرح شده، مربوط به پرسشِ وضعیتِ کنونیِ نسلِ بشر است. آگوستین آن را به عنوان یک حقیقت و یک وظیفه سرشت‌نمایی می‌کند. در حال حاضر، زمین به شکلی فراوان از جمعیت پر شده است. این کار توسط تعداد زیادی از مردم انجام شده و انجام می‌شود که چه متاهل باشند و چه نباشند، پرهیزکاری به کار نمی‌بندند و به این روش، «منبعی برای توالی‌های پیاپی» ارائه می‌دهند. وظیفه شامل شکل دادنِ دوستی‌های

مقدس میان همه‌ی این انسان‌ها و ساختِ اندک‌اندک یک «خویشاوندیِ معنویِ وسیع»، یک «جامعه‌ی مقدس و خالص» در میان همه‌ی ملت‌ها می‌شود. به اکنون باید کمتر در معنای یک فوریت و بیشتر با چشم‌اندازی بلند نگاه کرد؛ کمتر به عنوان یک پایانِ قریب‌الوقوع و بیشتر به عنوان تعادلی که به آرامی رو به جلو حرکت می‌کند. متن «درباره‌ی زناشوییِ خوب» اعلام نمی‌کند که به عصرِ بکارت وارد شده‌ایم و ازدواجی که تاکنون ضروری بود، دیگر باید رها شود. برعکس درحالی که افقِ پایانِ زمان را حفظ می‌کند، وجودِ عصری را، عصرِ ما را، نشان می‌دهد که در آن تکثیرِ نسلِ بشر با پیوندهای فیزیکی، همچون گذشته چیزی ضروری برای تکثیرِ خویشاوندی‌های معنوی خواهد بود. بنابراین، ازدواج و بکارت می‌توانند به کنار هم آورده شوند، درحالی که هر یک، جایگاهِ خود را حفظ می‌کند. این کار بر پایه‌ی این اصل انجام می‌شود که کلیتِ آن چیزی که این دو بخش‌های مرتبطِ آن هستند، حتی عالی‌تر از خوبیِ هر کدام از آنها است.

به این روش آگوستین دوران‌بندی‌های زمانی معمولِ پیش از خودش را عمیقا تغییر می‌دهد: دوره‌ی بکارتِ بهشتی در معصومیتِ پیش از سقوط؛ سپس دوره‌ی ازدواج و باروری تحت قانونِ مرگ؛ سپس بازگشت به بکارتِ زمانی که رستگاری می‌آید و زمان پایان می‌یابد. نگاهِ کلیِ متنِ «درباره‌ی ازدواج خوب» کاملا متفاوت است: این متن، بکارت و ازدواج را متناوبا در یک چرخه‌ی تغییر قرار نمی‌دهد؛ به جای آن روش‌های متفاوتی را ذکر می‌کند که می‌توان به وسیله‌ی آن‌ها اجتماع را ساخت و در هر حالت، «پایانی» برای نسلِ بشر است. در ابتدا در بهشت امکانِ وجودِ اجتماعی وجود داشت که هم‌زمان هم معنوی و هم جسمانی است؛ سپس زمانی رسید که انسان‌ها نسلِ خود را تکثیر کردند؛ برخی افراد «از هوس‌هایش‌ن شکست خوردند»، دیگرانی - پدرانِ کلیسا- بودند که «مسیرِ دین‌داری پیش گرفتند». گروهِ دوم هرگاه اجازه داشتند، نجیب باقی می‌ماندند؛ اما اگر ازدواج می‌کردند، «و به دنبالِ فرزندانِ بودند، همه‌ی این‌ها به خاطر مسیح بود تا نسلِ او را از تنانگیِ همه‌ی ملت‌ها تمیز دهند.» اکنون توزیعِ این موارد متفاوت است: تمایز دیگر میان تکثیرِ کافرانه و

تولید مثل مقدس نیست؛ بلکه میان آنانی است که خود را وقف روابط معنوی می‌کنند و آنانی که قادر به دستیابی به نجابت نیستند و به جمعیت‌سازی در زمین ادامه می‌دهند. همه‌ی آن‌ها شهر آینده را آماده می‌کنند: دسته‌ی اول این کار را با تکثیر روابط معنوی به انجام می‌رسانند و دسته‌ی دوم با گردن نهادن به قانون ازدواج این کار را انجام می‌دهند که به شکلی نمادین یگانگی در حال ظهور جامعه‌ی بهشتی را نشان می‌دهد. نهایتاً عصر چهارم، عصر خود همین شهر است. در آنجا تکثیر شدن، دیگر ازدیاد نسل بشر نیست که با پیوندهای جنسی انجام شود و پیوند نیز دیگر به زوجی مربوط نمی‌شود که به کار بست ازدواجی منفرد محدود شده باشند. ارواح متعدد به یکدیگر می‌پیوندند و در یگانگی خداوند، از یک قلب و یک روح خواهند بود. از اینجا به بعد، همه‌ی روابط از نوع معنوی فقط به سوی او می‌گرایند. به این روش، بعد از «مسافرت‌های طولانی» در این زمین مادون، اجتماعی که سرنوشت نسل بشر بوده است، در یگانگی این شهر بهشتی به واقعیت نهایی خودش دست می‌یابد. از این رو، آگوستین دیگر ارزش ازدواج را با آن نیکی مطلق، یعنی بکارت، که با وضعیت

اولیه‌ی بشریت و آخرین نقطه در زمان سرشت‌نمایی می‌شود، مقایسه نمی‌کند. او آن را به هدفی جهان‌شمول و دائمی ارتباط می‌دهد. اگر ازدواج همیشه یک شکل، یک نقش و الزاماتی مشابه نداشته است؛ اگر همیشه به این شکل در تضاد با بکارت نبوده است، بدین خاطر است که نسل بشر، قبل و بعد از سقوطِ آدم و قبل و بعد از ظهورِ مسیح، به یک شکل به سوی شهرِ آینده پیشرفت نکرده است.

- - -

۲- امتیازی که به اجتماع داده شد، سبب می‌شود که ازدواج حول پندارِ اتحاد سرشت‌سازی شود. ازدواج قبل از هر چیزِ دیگر، یک مشارکت است و به این ترتیب عنصری بنیادین از جامعه است. آیا باید این‌گونه ادراک کنیم که ازدواج ارزشِ خودش را به ارزشِ عملِ طبیعی تولیدمثل مدیون است چون به شکل‌های درستکارانه‌ی تولیدمثل اجازه‌ی وجود می‌دهد؛ یا اینکه آن را به ساختارِ قضایی‌ای مدیون است که همسران را نسبت به یکدیگر در پیوند قرار می‌دهد؟ آیا اتحادِ ازدواج، شرطی برای خویشاوندی است یا نتیجه‌ی یک توافق است؟ تحلیلِ متنِ «درباره‌ی زناشویی خوب» پیچیده‌تر از این است که به سادگی یکی از این موارد را انتخاب کند.

نباید نقش تولیدمثل و نوادگان را در مسئله‌سازی آگوستین از ازدواج کوچک شمارد. اهمیت آن را در ادامه خواهیم دید. این یک حقیقت است که اگر نوادگانی در کار نبودند و نتیجتاً توالی نسل‌ها اتفاق نمی‌افتاد، نمی‌شد نسل بشر را با عناصر کنونی و متوالی آن، با ارتباطات اجتماع، در کنار یکدیگر نگاه داشت. با در نظر گرفتن کل نسل بشر و سرنوشت آن، نمی‌توان ضرورت ازدواج را بدون نوادگان تصور کرد. اما در عین حال، نمی‌توان پیوند ازدواج را ذاتاً و به عنوان رابطه‌ی اتصال‌دهنده‌ی دو شخص، به شکلی کاملاً وابسته به نوادگان و تولیدمثل در نظر گرفت. ازدواج به‌خودی‌خود، اولین ارتباط جامعه را می‌سازد و این اتحاد کمتر از تولد قدرتمند نیست. همان‌طور که آفریدگار نیز آن را «با بیرون کشیدن زن از مرد» نشان داده است و «با استخراج یکی از دیگری نشان داده که چقدر پیوند این دو قدرتمند است.» ازدواج حتی قبل از هر تولیدمثلی، به‌خودی‌خود امری نیک است و بین شوهر و زوجه رابطه‌ای را می‌سازد که سرشتی سه‌گانه دارد: سرشتی «طبیعی»؛ سرشتی با اتصال جنس‌های مخالف و سرشتی از ترکیب دوستی و خویشاوندی و تبدیل آن‌ها به عنصری اساسی از

جامعه. بدین ترتیب، حتی اگر تولیدمثل<sup>۱</sup> این اتحاد را بیشتر جلو ببرد نیز - با در نظر گرفتن برخی محدودیت‌ها، همچنان خوب است که این اتفاق می‌افتد - همچنان شرطی ضروری نیست و غیاب آن به ازدواج لطمه نمی‌زند. آگوستین با دو مثال از این موضوع حمایت می‌کند. ازدواج میان انسان‌های پیر هم وجود دارد و با اینکه برای آنان ممکن نیست که تولیدمثل کنند یا اینکه فرزندان‌شان مرده‌اند، اتحاد آنان همچنان مستقل از نوادگان، پایدار است. به شکلی مشابه، زمانی که ازدواجی به خاطر داشتن فرزند شکل می‌گیرد و نابارور می‌ماند، ازدواج لغو نمی‌شود.

متن «درباره‌ی ازدواج خوب» مرتباً به این رابطه نام قرارداد یا عهدنامه می‌دهد؛ کلماتی که دلالت قضایی آنان آشکار است. آگوستین با نگاهی دقیق‌تر به مسائل، تحلیل خود را به دو شکل ثبت می‌کند. او در واقع به مضمون اتحادی اشاره می‌کند که تقدیسی سازمانی به آن اعطا شده و این تقدیس هم از سوی مقررات قانونی و هم از طریق قانون الهی است. برخی اوقات قانون مدنی به عنوان نشانی از شکل درست پیوند ازدواج مطرح می‌شود: بنابراین، قانون رومی سرشت

انحصاری این پیوند را نمایش می‌دهد، چون تا زمانی که زوجه‌ی اول مرد زنده است، شوهر را از داشتن زوجه‌ی دوم منع می‌کند. در مواردی دیگر، قوانین مذهبی اصولی عادلانه را حفظ می‌کنند که مقررات جامعه آنان را در نظر نمی‌گیرند. بدین ترتیب، این قوانین مذهبی - برخلاف قوانین مدنی - ازدواج دوباره‌ی شوهری که زوجه‌اش زنا مرتکب شده است را مجاز نمی‌داند. اما آگوستین این قرارداد را به شکلی دیگر نیز در بازی ثبت می‌کند و آن روابط میان ارواح و میان بدن‌ها است: دلبستگی روح‌ها که شوق نیکوکاری را مستقل از شوق فیزیکی میان همسران برمی‌سازد و غالباً شدت آن، نسبتی معکوس با شوق فیزیکی دارد. همچنین دلبستگی فیزیکی نیز به این معنا که هر یک شریکان بدن‌اش را برای دیگری نگاه داشته است، وجود دارد. می‌توان در جمله‌ی مشهوری از متن انجیلی «نامه به قرنتیان» - «بدن زوجه تحت قدرت خودش نیست، بلکه تحت اختیار شوهر است و بدن شوهر نیز به همین شکل است» (۷:۴) - تایید کلی حق هر همسر بر داشتن روابط فیزیکی با دیگری را مشاهده کرد؛ اما آگوستین دستکم در یکی از دو موردی که به این جمله اشاره می‌کند، معنایی تقریباً منفی به آن نسبت



می‌دهد. به نظر او، این جمله بیانگر ممنوعیتِ تخطی از قرارداد ازدواج است و این کار زمانی اتفاق می‌افتد که «شوهر با هوسِ خودش یا هوسِ دیگری برانگیخته شود و روابطی با زنی دیگر، یا با زوجه‌ی مردی دیگر برقرار کند.» او معنای عدم خیانت را به جای مالکیت قرار می‌دهد: این پیوندها متعلق به دستورِ ایمان هستند.

البته این دستور به قانون بی‌ربط نیست و اغلب با آن همگرا است؛ اما همچنان نمی‌توان آن را به قانون تقلیل داد - آگوستین نیز این موضوع را فوراً با مثالِ ایمان نشان می‌دهد: چه موضوعِ مشتی‌کاه و چه موضوعِ تپه‌ای طلا در میان باشد، ایمانی که درستکاری را تضمین می‌کند، دقیقاً همان است و ارزشی یکسان دارد. این موضوع را نیز باید در نظر گرفت که ایمان توافق را حفظ می‌کند و با همان عینیتی که رعایت می‌شود، نمایش داده می‌شود؛ اما سرشتی مشابه با آن ندارد. وقتی موضوعِ گناهانِ ضدِ این توافق در میان باشد، اثری متفاوت با پیمانی دارد که با قوانینِ [مدنی] محافظت می‌شوند. آگوستین با استفاده از سه مثال به روشنی نشان می‌دهد که نزد او، ایمان مشابه با قرارداد نیست - دستکم اگر قرارداد را صرفاً به معنای قضاییِ کلمه ادراک

کنیم. این مثال‌ها مواردی از زنا هستند که هم دسته‌ای از قوانین‌اند و هم نقضِ عهدِ ایمان‌اند. در نگاهِ اول به نظر می‌رسد که نکوهشِ زنا، وصلتی میانِ ارتباطِ قضاییِ آن و ضمیمه‌ی ایمان است. اما هر کدام از این مثال‌هایی که آگوستین می‌زند، نشان می‌دهد که چقدر این دو متفاوت هستند.

- بگذارید زوجه‌ای را تصور کنیم که شوهرِ خود را به خاطر معشوق‌اش رها کرده است: قطعِ وفاداری. آیا اکنون برای او و برای اخلاقیاتِ او، تفاوتی دارد که او به معشوق‌اش وفادار باشد یا نه؟ از نظرگاهِ قراردادِ قضایی هیچ تفاوتی ندارد؛ چون تنها قراردادی که وجود داشته است - همان قراردادی که او را به شوهرش مرتبط می‌کند - شکسته شده است. باین‌حال می‌توان گفت که با اینکه او فریبکار بوده است، اگر به همدست‌اش وفادار بماند، کمتر از حالتی فریبکار است که دوباره شریکِ خود را تغییر دهد. حال اگر کسی که معشوق‌اش را به خاطر او رها می‌کند، خودِ شوهرش باشد، درست‌کارتر خواهد بود. می‌تواند مشاهده کرد که ایمانِ گناه را بر اساس درجاتی تعدیل می‌کند که قراردادِ آنان را تشخیص نمی‌دهد.

- اکنون مرد و زنی را تصور کنید که با هم زندگی می‌کنند. آنان به دنبال داشتن فرزند نیستند - اما برای جلوگیری از تولد فرزند، جرمی مرتکب نمی‌شوند. آنها تا زمانی که یکی از آنان بمیرد، به وفاداری متعهد شده‌اند. تا زمانی که این وفاداری رعایت شود، می‌توان به این پیوندی که هیچ سند قضایی آن را تایید نکرده است - و نتیجتاً صرفاً یک زندگی مشترک است -، نام «ازدواج» را اطلاق کرد. بنابراین، از نظرگاه اخلاقی، ایمان به تنهایی می‌تواند همان اثری را داشته باشد که قراردادی قانونی دارد.

- در آخر، مرد و زنی را تصور کنید که ازدواج نکرده‌اند. آنان رابطه‌ای موقتی با هم دارند. مرد به نوبه‌ی خودش فقط به دنبال موقعیتی برای یافتن زنی ثروتمند و شریف است. اما زن قصد دارد تا به معشوق‌اش وفادار بماند و پس از آنکه رها شد، کاربست نجات را اجرا می‌کند. نمی‌توان گفت که او گناه نکرده، چون روابطی خارج از ازدواج داشته است. اما آیا می‌توان او را زناکار خواند؟ اگر او در تمام طول رابطه، کاری در ممانعت از فرزندآوری انجام نداده باشد، آیا او بهتر از «تعداد زیادی از کدبانوها نیست؟» کدبانوهایی که

زناکار نیستند؛ اما از ازدواج صرفاً برای ارضای نفسِ اماره استفاده می‌کنند؟

این مثال‌ها به روشنی عدم تطابقِ ایمان با پیوندی کاملاً قضایی را نشان می‌دهد. حتی زمانی که به نظر می‌رسد که شکل و تبعاتِ مشابهی در میان است، - مثلاً در مورد زنا - ایمان عناصری را به میان می‌آورد که به سادگی قابل تقلیل به الزامِ قانونی نیستند. الزاماتِ مثبتی به میان می‌آورد: دلبستگیِ روح‌ها؛ تعهداتِ نسبت به خود؛ احترامی که فرد به دیگری مدیون است. همچنین تعدیلاتِ گناه را به میان می‌آورد که این امر را ممکن می‌سازد که رفتارها نسبت به یکدیگر درجه‌بندی شوند؛ درحالی که قانون، آن رفتارها را در یک دسته قرار می‌دهد.

آگوستین این بار این موضوع را صفتی مختصِ ازدواجِ مسیحی قرار نمی‌دهد. این موضوع می‌تواند یک ازدواجِ خوب را میان «همه‌ی مردمان» و «همه‌ی انسان‌ها» ایجاد کند. از طرفِ دیگر، آنچه فقط به پیوندِ مسیحیان تعلق دارد، این حقیقت است که این پیوند یک «آیینِ دینی» است. معنایی که این عبارت در متنِ «درباره‌ی ازدواجِ خوب» دارد، به راحتی قابل ادراک نیست؛ شاید بدین خاطر که آگوستین

مطمئناً از «آیین ازدواجی» سخن نمی‌گوید که خیلی بعدتر در مسیحیت قرون وسطی ادراک خواهد شد. همچنین او این آیین را به «مراسم انتصاب کشیش» تشبیه می‌کند که به کشیشان اعطا می‌شود. اما خود روشی که این مقایسه انجام می‌شود، به علاوه‌ی جمله‌ای که آگوستین از متن انجیلی قرن‌تینان قرض می‌گیرد، کمک می‌کند که درک کنیم چه چیزی از دواج مسیحی را تبدیل به یک آیین دینی می‌کند. متن انجیلی می‌گوید: «زوجه نباید از شوهرش جدا شود. اما اگر جدا شد، باید ازدواج نکرده باقی بماند یا اینکه با او آشتی کند» (۱۱-۱۰:۷). این جمله نزد آگوستین نمایانگر آیین دینی است نه وفاداری - آگوستین زمانی که از قدرت هر کدام از همسران روی بدن دیگری سخن می‌گوید، به وفاداری ارجاع می‌دهد. این بدین خاطر است که وفاداری، پیش‌فرضی مبنی بر دوطرفه بودن دارد (به همین دلیل واژه‌ی قرارداد را برای آن به کار می‌برد؛ حتی اگر این بدین معنا باشد که ارزشی غیرحقوقی به آن بدهد). اگر یکی از همسران این پیوند را بشکنند، وظیفه‌ی صرف وفاداری چگونه باقی خواهد ماند؟ در حقیقت اگر زوجه از شوهرش جدا شود، - مسلماً آگوستین به زوجه‌ای زناکار اشاره نمی‌کند؛ بلکه

زوجه‌ای را مدنظر دارد که شوهرش را به خاطر زناکاری شوهر رها کرده یا زوجه‌ای که شوهر او را نمی‌پذیرد - آیین ازدواج، حق او برای ورود به پیوندی دیگر را از او می‌گیرد. ازدواج به خاطر پیوند انحصاری‌ای که با فردی دیگر، و فقط فردی دیگر، ایجاد می‌کند، حتی زمانی که یکی از همسران خودش پیوند را شکسته است، دیگری را همچنان به آن الزام می‌کند. این به نوعی موضوع مهر و نشانی شخصی است. این معنای خطوط موازی‌ای است که میان ازدواج و آیین انتصاب کشیش کشیده شده است. آگوستین فقط یکی از جنبه‌های آیین انتصاب کشیش را مطرح می‌کند: ممکن است کسی که این آیین را دریافت کرده است، هیچ جمعیتی از مردم دریافت نکند یا مسند خود را از دست بدهد؛ اما به عنوان کشیش منصوب است و این آیین دینی برای همیشه مه‌ری بر او زده است. اما این مهر از کجا می‌آید؟ مسلماً این مهر از یک قید قضایی نمی‌آید؛ چون چنین قیدی زمانی که از بین رفت، نمی‌تواند روی فرد محدودیت بگذارد. مسلماً از یک نوع وفاداری که بیانگر مقاصد دوطرفه باشد نیز نشأت نمی‌گیرد. نتیجتاً سرچشمه‌ی آن، مه‌ری است که خداوند به کار برده و فرد را تا زمانی

که خودِ خدا او را به سوی خودش فرانخوانده است، به وضعیت ازدواجش مقید می‌سازد. «شهرِ خدای ما، جایی است که ازدواج حتی در اولین پیوندِ مرد و زن نیز سرشتِ آیینی خاصی دارد و جز با مرگ یکی از همسران قابلِ منحل‌شدن نیست.» در مجموع، اتحادِ ازدواج آن‌گونه که در متنِ «درباره‌ی زناشوییِ خوب» توصیف شده، با یک ارتباطِ قضایی به دو روش تفاوت دارد: با «وفاداری‌اش» و با «آیین‌اش». هر دوی این‌ها را می‌توان «متعلقات» ازدواج نامید؛ چون محدود به این نیستند که چیزی را تضمین کنند که هر کدام از همسران برای خودش می‌خواهد؛ بلکه هر کدام از آنان را به یک اجتماع وارد می‌کنند. اجتماعی که در آن، روحِ آن‌ها و بدنِ آن‌ها با وفاداری به یکدیگر ارتباط دارند. اجتماعی که در آن، خداوند سبب می‌شود که آنان به صورتِ فردی و قطعاً از طریقِ مُهرِ ماندگارِ ازدواجی که روی آنان قرار می‌دهد، در آن مشارکت داشته باشند.

- - -

۳- اکنون باید به پرسشِ نوادگان بازگردیم. اکنون که سرشتِ ازدواج مسیحی با اتحادِ وفاداری و مُهرِ آیینِ دینی تعریف شده است، موضوعِ نوادگان نسبت به آن مسئله‌ای درجه‌ی دوم به نظر می‌رسد.

آگوستین صریحا و مرتبا تکرار می‌کند که نوادگان یکی از سه «متعلقات» ازدواج هستند - یکی از عناصری که به ازدواج که مادونِ نجابت است، اجازه می‌دهد بدون آنکه به تنهایی امری نیک باشد؛ دستکم ذاتا امری نیک دانسته شود.

با این حال، فرمول‌بندیِ متنِ «درباره‌ی زناشوییِ خوب» همچون متونِ بعدی، به این نیکیِ سوم جایگاهی خاص می‌دهند. از یک طرف، آگوستین می‌گوید - و با تحلیلِ خودش نشان می‌دهد - که این امر در واقع از دیگر امور کم‌اهمیت‌تر است. «در ازدواج ما، تقدسِ آیینِ دینیِ ارزشی بیشتر از باروریِ رحم دارد.» این امر کمتر از دیگر متعلقاتِ ازدواج بنیادین است، چون غیاب یا ناپدید شدنِ فرزند، ازدواج را لغو نمی‌کند و برعکس، قصدِ تولیدِ فرزند چیزی نیست که یک ارتباطِ نامشروع را تبدیل به ازدواج کند. اما از طرفِ دیگر، عباراتِ فراوانی وجود دارند که می‌گویند تولیدمثل هدف است و حتی تنها هدفِ ازدواج است و در همه‌ی ملت‌ها، ازدواج هدفی مشابه داشته است: تولیدمثل فرزندان. زایش، دلیلِ تاسیسِ مراسمِ ازدواج است.



بدون شک برای توضیح این موضوع باید به دنبال این دو پندار «متعلقات» و «هدف» ازدواج برویم. اگر نظریه‌ی عمومی متعلقات را به یاد داشته باشیم، به راحتی درک می‌کنیم که چرا نوادگان می‌توانند به عنوان متعلقات ازدواج در کنار آیین دینی و وفاداری قرار بگیرند. به یاد دارید که ازدواج هدفی مطلوب است؛ اما در واقع وسیله‌ای است برای هدفی دیگر که این هدف دیگر به خودی خود خوب است: دوستی و ارتباطی که به شکلی طبیعی انسان‌ها را به عنوان بخش‌هایی از انسانیتی مشابه به هم پیوند می‌دهد. تولیدمثل راهی برای ارتباط افراد و نتیجتاً تولید یا توسعه‌ی اجتماع است. اما باید بر این موضوع فوراً تأکید کرد که نوادگان این ارتباط درون ازدواج را همچون آیین دینی یا وفاداری تثبیت نمی‌کنند. آیین و وفاداری، خصوصیات اتحاد زناشویی هستند؛ سازنده‌ی آن‌اند. اما نوادگان فقط نتیجه‌ی ازدواج و یکی از تبعات آن هستند. پیوند ازدواج که خودش بخشی از جامعه را شکل می‌دهد، در فرزندش روشی برای توسعه‌ی روابط ضروری در این جامعه‌ی وراثی خودش می‌یابد. نواده «مقصودی» است که ازدواج به عنوان هدفی برای خود در نظر می‌گیرد که این هدف فقط با اتحادی

دائمی میان دو فرد بدست خواهد آمد. این را نیز باید افزود که پیوند ازدواج بدون تولیدمثل برای توسعه‌ی جامعه‌ای در مقیاس نسل بشر کافی نخواهد بود: اگر این‌گونه بود، نخستین زوج، تنها زوج جهان می‌ماندند. پس می‌توان گفت که فرزندان به‌خودی‌خود یکی از متعلقات ازدواج هستند چون افراد را به هم مرتبط می‌کنند؛ اما شرطی جدایی‌ناپذیر از آن نیستند، چون ازدواج می‌تواند بدون آن‌ها وجود داشته باشد. آنان مقصود ازدواج هستند، چون روشی هستند که ازدواج به هدف خود، یعنی اجتماع، برسد. نوادگان برخلاف آیین دینی و وفاداری (که خودشان بخشی ذاتی از اتحاد زناشویی‌اند)؛ «تنها» مقصود ازدواج هستند و می‌توان دید که برای پیوند دادن افراد به انسانیتی یکتا، امری جدایی‌ناپذیرند.

اما نقش تولیدمثل در ازدواج با این حقیقت که نمی‌توان آن را از جایگاه روابط جنسی جدا کرد، پیچیده‌تر می‌شود. نه فقط بدین خاطر که این روابط از فرزندآوری جدایی‌ناپذیرند؛ بلکه همچنین بدین سبب که تعیین نوادگان به عنوان هدف، اصلی تنظیمی برای روابط جنسی ایجاد می‌کند: «پیوستگی جامعه با فرزندان تضمین می‌شود. آنان

تنها محصولِ باارزش هستند؛ نه صرفاً محصولِ پیوندِ شوهر و زوجه؛ بلکه محصولِ رابطه‌ی جسمانیِ آن‌ها.» نزد آگوستین، ضرورتِ فرزندان به روشنی همان چیزی است که توضیح می‌دهد «جفت‌شدن» دو فرد در ازدواج در واقع با عملی میان یک مرد و یک زن منطبق است. اما نادرست است که تحلیلِ آگوستین را به این تقلیل دهیم که روابطِ جنسی را به امکان و الزامِ فرزندآوری مقید کرده است. نمی‌توان در متون او، توده‌ای یکتا پیدا کرد که از ازدواج، روابطِ جنسی و تولیدمثل ساخته شده باشد (این موضوع در برخی اخلاق‌گرایانِ عصرِ هلنی و رومی یا در کلمنت اسکندریه صادق بود)؛ در عوض می‌توان تعدادی ناهمبستگی و ناهمخوانی یافت.

اول از همه، روی روشی تمرکز می‌کنم که متنِ «درباره‌ی ازدواج خوب»، پرسشِ ناپاکیِ روابطِ جنسی را می‌چرخاند. اغلب برای نشان دادن اینکه هر رابطه‌ی فیزیکی چیزی شر یا گناه‌آلود در خود دارد، از تجویزاتِ لویتیکوس استفاده می‌شد؛ چون این تجویزات حتی برای همسرانِ متاهل نیز مناسبی برای پاک‌سازی داشتند. یکی از آنان، حوزه‌ای عمومی داشت: آنچه ناپاک است، به‌خودی‌خود گناه نیست:

عادت ماهانه‌ی زنان ناپاک است؛ اجساد نیز این گونه‌اند؛ چه گناهی در آنان است؟ استدلالِ بعدیِ مختصِ روابطِ جنسی است: منی قطعاً ناپاک است. اما ناپاکیِ آن، همان ناپاکیِ چیزهای خام و ناکاملی است که با عناصری ترکیب شده‌اند که این عناصر برای رسیدنِ آن چیزِ خام به شکلِ واقعی و کاملِ خود باید ناپدید شوند. با چنین ادراکی، تجویزاتِ لویتیکوس نه به ناپاکیِ خودِ عملِ جنسی، بلکه به ناپاکیِ منی اشاره می‌کنند. دغدغه‌ی آنان صرفاً چیزهایی است که منی باید قبل از رسیدن به هدف‌اش دور بیندازد. استدلالاتِ بعدیِ ارزشی معنوی دارند: آنان به فرد نشان می‌دهد که او نیاز دارد تا «با پذیرفتنِ شکلِ دکترین یا علم، خودش را از این زندگیِ بی‌شکل پاک سازد.» بنابراین، آگوستین درحالی که کاربست‌های مناسبِ [پاک‌سازی] را توجیه می‌کند، از اینکه سرشتی منفی به خودِ عملِ جنسی بدهد، اجتناب می‌کند. او عملِ جنسی را در چهارچوبی از فایده‌ی طبیعیِ آن در توسعه‌ی نوع بشر قرار می‌دهد: «نقشِ غذا در حفظِ انسان چیست؟ رابطه‌ی جنسی نیز همین نقش را برای سلامتی نژادِ انسان دارد.»

اینکه عملِ جنسی خودش بد نیست، بدین معنا نیست که همه‌ی شکل‌ها و همه‌ی مواردِ آن پذیرفته‌شده هستند. آگوستین انواع متعددی از محدودیت‌هایی را پیش می‌کشد که باید تحمل شوند. برخی از آنان به اخلاقیاتِ پیشینِ باستان تعلق دارند. باقیِ آن‌ها بیشتر مخصوصِ دکترینِ مسیحی هستند و «اعتدال» و دوری از هر شکلِ «افراط» را تجویز می‌کنند. اما این اعتدال چگونه تعریف می‌شود؟ این اعتدال به معنای ماندن در میان حدود «کاربردِ طبیعی» است. نزد آگوستین و همچنین در سنتِ باستان، این کاربردِ طبیعی یعنی عملِ جنسی به شکلی که احتمالِ ختم شدن به تولیدمثل را داشته باشد. در رابطه با این کاربردِ طبیعی، دو نوع گناه می‌توان مرتکب شد که آگوستین آنان را به وضوح دسته‌بندی نمی‌کند، ولی تفاوتِ اخلاقیِ بزرگی میان آن دو قرار می‌دهد. در یک طرف، «افراط» ساده‌ی تعدادی قرار دارد: این افراطی است که فرد با «فراتر رفتن از ضرورتِ زاد و ولد» به آن می‌رسد: کارها و لذت‌هایی که برای عملِ «طبیعی» جنسی ضروری نیستند؛ اما آن را همراهی می‌کنند یا برای آن آماده‌سازی می‌کنند. در طرف دیگر، اعمالی قرار دارند که با طبیعت مغایر هستند و مثالِ آن

استفاده از بخش‌هایی از بدنِ زوجه است که برای این کار نیستند. اولین نوعِ خطا مسئله‌ای جزئی است. اما نوعِ دومِ آن‌ها خیلی جدی است. آگوستین درحالی‌که این سلسله‌مراتب را حفظ می‌کند؛ آنان را با فرمولی نکوهش می‌کند که می‌توان آن را در فیلسوفانِ باستان یافت: «شرفِ زناشویی، نجابت در تولیدمثل است.»

او اصولِ دیگری نیز برای مدیریتِ عملِ جنسی مطرح می‌کند. همان اصولی که کریسوستوم در همان عصر به آنان اشاره کرده است. این اصول، امکانِ مشروع بودنِ اعمالِ جنسی میان همسرانی که هدفِ تولیدمثل ندارند را باز می‌گذارند: به این شرط که قصدِ هر کدام از همسران این باشد که به دیگری برای اجتناب از گناهی بزرگ‌تر کمک کند - گناهی که ممکن است خارج از ازدواج یا علیه مقرراتِ طبیعت انجام دهند. در اینجا دیگر پرسشِ هدفِ «طبیعی» ازدواج مطرح نیست؛ بلکه مسئله‌ی تبعاتی که این پیوندِ شخصی تثبیت می‌کند و نوعِ الزاماتی که موجب می‌شود، در میان است. آنچه بنیانِ وظیفه‌ی ازدواج را شکل می‌دهد، دغدغه برای نفسِ اماره‌ی دیگری با نگاه به چیزهایی است که دیگری برای رستگاری نیاز دارد. این موضوع قابل‌توجه است که

آگوستین، متنِ قدیس پولس (در مورد اینکه بدنِ زوجه تحت قدرتِ شوهر است و برعکس) را به عنوان حقِ مالکیتی تفسیر نمی‌کند که نتیجه‌ی مستقیمِ آن، عملِ جنسی باشد. اینکه یکی از آنان می‌تواند بدنِ دیگری را طلب کند و دیگری نمی‌تواند آن را از او دریغ سازد، بدین خاطر نیست که او مالکِ صاحب‌اختیارِ آن است؛ بلکه موضوعِ خطرِ سقوط به گناه مطرح است: «آنان خدمتی دوطرفه به یکدیگر مدیون‌اند تا یکدیگر را به خاطر ضعف‌هایشان حمایت کنند تا بتوانند از روابطِ ممنوع بپرهیزند.» در مجموع، هر کدام از آنان، این خدمت را نه به عنوان کارکردِ قدرتِ دیگری روی بدنِ خودش، بلکه به عنوان کارکردی از ضعفِ خودش در رابطه با بدنِ خودش مدیون است.

آگوستین از این اصل، نتایجِ عمومیِ خاصی بیرون می‌کشد که پیش‌تر نیز شناخته شده بودند: هیچ‌کدام نمی‌توانند بدون رضایتِ دیگری، خود را وقفِ نجابتِ دائمی کنند. آگوستین یک سلسله‌مراتب بنا می‌کند که متعاقباً اهمیتی بسیار خواهد یافت و به دشواری‌های بسیاری اجازه‌ی ظهور خواهد داد: رابطه‌ی جنسیِ زناشویی با هدفِ تولیدمثل کاملاً عاری از گناه است؛ رابطه‌ی جنسی برای «ارضای نفسِ

اماره» گناهی بخشودنی می‌سازد؛ اعمالی که خارج از پیوند ازدواج یا علیه آن (زنا یا زناى محصن) انجام می‌شوند، یا اعمالی که درون ازدواج و علیه طبیعت هستند، گناهای مرگ‌آورند. آگوستین در اصول‌سازی برای روابط جنسی میان همسران از این بسیار جلوتر می‌رود. مشکل این است که خود ایده‌ی گناه بخشودنی که به رابطه‌ی جنسی برای ارضای نفسِ اماره ضمیمه شده است، روشن نیست. آیا وظیفه‌ی زناشویی این‌گونه تعیین نشده بود که بتواند حتی مستقل از تولیدمثل، این موضوع را تضمین کند که هر فرد نفسِ اماره‌ی دیگری را بدون سقوط به سوی گناهای جدی ارضا کند؟ پس باید میان کسی که وظیفه‌ی زناشویی را طلب می‌کند و کسی که آن را عرضه می‌کند، تمایزی قائل شد. فرد دوم تا جایی که به خاطر حفظ شریک‌اش از سقوط به گناهان جدی به این کار رضایت می‌دهد، گناهی، حتی گناهی بخشودنی نیز مرتکب نخواهد شد، چون فقط قانونی از وضعیت ازدواج را اجرا می‌کند. اما کسی که آن را طلب می‌کند؟ موضع آگوستین در اینجا چندان روشن نیست. از یک طرف، از گناهی بخشودنی سخن می‌گوید که کسانی «که تحت یوغِ نفسِ اماره» هستند،



انجام می دهند. پس به نظر می رسد کسانی که وظیفه را به هدفی جز تولیدمثل طلب می کنند، از این دسته هستند. اما از طرف دیگر، به این موضوع اشاره می کند که رسول به کسانی که اصراری زیادی شدید به اجرای وظیفه دارند، قدرت تحمل اعطا می کند: نتیجتاً آنان کسانی هستند که گناه بخشودنی را مرتکب خواهند شد. پس آیا باید موضوع را این گونه ادراک کنیم که کسانی که طلب اجرای وظیفه را دارند و قصدشان پرهیز از خطرِ گناهِ مرگ آور است، هیچ گناهی مرتکب نمی شوند و به معصومیت کسانی هستند که وظیفه را برای دیگری اجرا می کنند؟ به نظر می رسد که مسئله به خودی خود دشوار است؛ اما تنها راه حل سازگار این است که کسانی که وظیفه‌ی زناشویی را با اصراری زیادی شدید طلب می کنند، گناهی بخشودنی مرتکب می شوند. تفسیرِ متنِ آگوستین در مورد همسرانی که با توافقی دوطرفه وظیفه‌ی زناشویی را از یکدیگر طلب می کنند، مشکل است. آگوستین بعد از آنکه همسری را که وظیفه‌ی زناشویی اش را برای جلوگیری از گناه دیگری انجام می دهد، از گناه معاف کرد، می گوید: «اما اگر هر دوی آنان تحت چنین شهوتی هستند؛ کاری را انجام خواهند داد که صریحاً

موضوع ازدواج نیست. باین حال، اگر آنان در رابطه‌ی جنسی‌شان، آنچه صادقانه است را بیشتر از آنچه نادرست است، دوست دارند؛ یعنی آنچه موضوع ازدواج است را بیشتر از آنچه نیست دوست دارند؛ این کار با اجازه‌ی رسول بر آنان مجاز و آمرزیده خواهد بود.» ممکن است این‌گونه ادراک کنیم که عمل زناشویی، اگر به خاطر نفسِ اماره‌ی دو طرف انجام شود، از مقررات صریح ازدواج منحرف و نتیجتاً تبدیل به موضوعی جدی خواهد شد. باین حال، می‌تواند با یک شرط در میان مرزهای افراطِ قابل‌بخشایش باقی بماند: این شرط که فرد به آنچه صادقانه است، پایبند باشد (یعنی به اعمالی که با قصد تولیدمثل محدود شده‌اند، پایبند باشد، حتی اگر چنین قصدی در او حاضر نباشد) یا به روشی کلی به آنچه «موضوعی از ازدواج» است، مثل امکان تولد فرزند یا انجام دادنِ وظیفه‌ی زناشویی، پایبند باشد.

در واقع، متن «درباره‌ی زناشویی خوب» در اینجا مقدماتِ فقهی روابط جنسی میان همسران را فراهم می‌کند؛ چیزی که به خصوص در نیمه‌ی دوم قرون وسطی و تا سده‌ی هجدهم اهمیتی قابل توجه به خود خواهد گرفت. به ساختِ اصولِ شدیداً پیچیده‌ای از جنسیت

زناشویی کمک خواهد کرد و مجموعه‌ی کاملی از شرایط اجتماعی و فرهنگی برای توسعه‌ی آن ضروری خواهد شد. همچنین نیاز خواهد بود که برخی پندارهای متن «درباره‌ی زناشویی خوب» تغییر شکل داده شده یا دستکم کاملاً فرمول‌بندی شوند. این پندارها وابسته به روشی هستند که ازدواج به شکلی کیفی روابط جنسی و لذاتی که تولید می‌کند را دگرگون می‌سازد. دو دسته از متون به طور خاص قابل توجه هستند. اول متونی هستند که دغدغه‌ی اعتدال در میل جنسی را دارند. در ابتدای رساله گفته شده که «اتحاد زناشویی، شر نفس اماره را تبدیل به نیکی می‌کند.» این تغییر شکل با اثر اعتدال درونی توضیح داده می‌شود که این اعتدال از قصد تولیدمثل نتیجه می‌شود؛ حتی وقتی که شهوانیت در بالاترین درجه‌ی خود باشد: «اتحاد زناشویی [...] در این تغییر شکل، شهوانیت را تحت فشار قرار می‌دهد. در لحظه‌ی پیوند مرد و زن، نوعی شرم به هوس وارد می‌کند و عاطفه‌ی والد بودن را در آنان می‌آمیزد. در آن لحظه‌ای که شوهر و زوجه به یکدیگر می‌پیوندند، در ذهن دارند که پدر و مادر خواهند شد و جاذبه‌ی خاصی از لذتی پرتالو به میان می‌آید.» آگوستین بعدتر روی این ایده که استفاده‌ی

درست از ازدواج شاملِ توقفِ نفسِ اماره است، تاکیدِ بیشتری می‌کند و تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید لذتِ متعادل در ازدواج می‌تواند به‌هیچ‌وجه با میلِ جنسی سروکار نداشته باشد. در این مورد، جماع همچون غذا است: «هر دوی آن‌ها لذتی جسمانی دارند که اگر اصلاح شوند و با اعتدال‌ورزی به ارضای طبیعی تقلیل یابند، دیگر نمی‌توان آنان را میل خواند.»

آگوستین در متن «پسرفت‌ها»، دوباره به این بخش بازمی‌گردد و اظهار می‌کند که درباره‌ی محو شدنِ میلِ جنسی از طریق ازدواج صحبت نمی‌کرده؛ بلکه منظورش استفاده از میلِ جنسی بوده که اگر نیک و درست باشد، دیگر میلِ جنسی نیست. این روشن‌سازی یا تصحیح، هم‌راستا با نظریه‌ی نفسِ اماره است که او احتمالاً در فاصله‌ی زمانی میان این دو متن توسعه داده است. به نظر می‌رسد که این نظریه در متن «درباره‌ی ازدواج خوب» حاضر نیست. این اصل که بعد از سقوطِ آدم، رابطه‌ی جنسی بدون نفسِ اماره وجود ندارد و تفاوتِ اخلاقیِ آن با کاربردِ آن ساخته می‌شود، در تحلیلِ متنِ «درباره‌ی ازدواج خوب» یافت نمی‌شود. دسته‌ی دومِ متون، این موضوع را ثابت

می‌کنند. این متون به پدرانِ کلیسا مرتبط می‌شوند که تا جایی که می‌دانیم، بی‌قاعدگیِ آنان در رابطه با تک‌همسری چنین مشکلی را برای مفسرانِ مسیحی ایجاد کرده است. بر اساس نظر آگوستین، این پدرانِ کلیسا زمانی که ازدواج و تولیدمثل می‌کردند، «مغلوبِ نفسِ اماره نشده بودند.» آنان مطمئناً لذتی طبیعی را تجربه می‌کردند؛ همان‌طور که قدیسانِ عهدِ جدید از خوردنِ نان لذت می‌بردند؛ اما یک ذره «نفسِ اماره‌ی غیرمنطقی و مجرم» در آنان نبود. چون آنان می‌دانستند که تولیدمثل برای اینکه نسلِ خداوند متولد شود لازم است و نوادگانِ آنان به «عصری نبوی» تعلق خواهند داشت، میلِ آنان معنوی بود. آگوستین برای توضیحِ شکلِ معنویِ این میل، از عبارتی معنوی استفاده می‌کند: آیینِ دینی. خواستِ رسولان این بود که «آیینِ دینیِ عصر را حفظ کنند.» کاربردِ این واژه در پاراگرافِ قبلی کتاب توضیح داده شده و در آنجا «آیین‌های نبوی» نشانه‌هایی روشن هستند و رستگاریِ آینده قبل از آمدنِ مسیحِ نجات‌بخش، خودش را تحت این نشانه‌ها پنهان ساخته است. خودِ رفتارِ آن‌ها خواستِ خداوند را به شکلی مهر و موم شده نشان می‌دهد. این مفهومِ آیین با مفهومِ «آیین» که در همین متن برای ارجاع

به ازدواج به کار رفته، همپوشانی دارد. به نظر می‌رسد که می‌توان گفت ازدواج پدرانِ کلیسا در کلیتِ خودش یک «آیین» بوده است - و این برتریِ آن نسبت به ازدواجِ امروزی است: نشانی در هر کدام از خویشاوندی‌های معنویِ امروز و آینده.

می‌توان به بیان کلی گفت که در ازدواجِ رسولان، آیینِ دینی هر اثری از نفسِ اماره را پاک می‌کند؛ اما در ازدواجِ امروزیِ مسیحیان، نفسِ اماره تضعیف شده، تقلیل یافته و اصلاح می‌شود. اما امکان و شکلِ این اصلاح به شکلِ معما باقی می‌ماند و همین سبب می‌شود که اصول‌سازی‌ای که آگوستین قصد دارد در روابطِ جنسیِ میان همسران به کار برد نیز تقریباً نامعین بماند. هنوز اقتصادی از نفسِ اماره در ازدواج کم است. یا به بیان دیگر، بدونِ یک نظریه‌ی میلِ جنسی، تعریفِ اتحادِ زناشویی و مقرراتِ زندگی که می‌بایست وضعیتِ زناشویی را سرشت‌نمایی کنند، نمی‌تواند کامل شود. تا زمانی که تمرکز اصلیِ دغدغه‌ها و تحلیل‌ها روی بکارت یا نجابت بود، مقرراتِ پرهیزکاری در اقتصادِ پاکی و خلوص کافی بودند. اما زمانی که واجب شد تا هنرِ زندگی و هنرِ روابطِ زناشویی بر پایه‌ی برخی اصول تعریف

شوند، یک نظریه‌ی نفسِ اماره و یک اقتصادِ میل نیاز شد. آگوستین این نظریه را با حمایت از یک تعریف تنظیم می‌کند؛ تعریفِ تفاوتی که سقوطِ انسان به رابطه‌ی جنسی وارد کرد. آگوستین این نظریه را همچنین با تصریحِ شکل‌هایی از سرشت‌سازیِ میلِ جنسی در انسانِ سقوط‌کرده و با ایجادِ تمایزی صریح میان میلِ جنسی و استفاده از میلِ جنسی تنظیم کرد. او به این روش بنیانی هم برای ادراکِ عمومی از انسانِ میل‌ورز و هم حوزه‌ی قضاییِ باریک‌بینِ اعمالِ جنسی ایجاد کرد که اثری وسیع بر اخلاقیاتِ مسیحیِ غرب خواهد گذاشت.

## ۳

### شهوانی کردنِ رابطه‌ی جنسی

بر اساس متنِ «درباره‌ی ازدواج خوب»، زمانی که پیوندِ فیزیکیِ دو جنس در ازدواج و با هدفِ تولیدمثل اتفاق می‌افتد، از هر خطا خالی است. آیا لازم است چیز بیشتری گفته شود؟

دیدیم که رابطه‌ی جنسی در آفرینشِ انسان، قبل از گناه و سقوطِ آدم، جایگاهی برای خود داشت؛ حتی اگر آن زمان واقعی نشده بود: این کار، کارِ خداوند بود که رابطه‌ی جنسی را برای ساختِ یک «اجتماع» از نژادِ انسان فراهم ساخته بود. در ازدواج امروزی، رابطه‌ی جنسی همین نقش را دارد؛ چون برای تولیدمثل نیاز است و این



تولیدمثل یکی از اهداف و متعلقات ازدواج است. با وجود این‌ها، آیا نمی‌شود آن را به‌خودی‌خود امری نیک در نظر گرفت - امر نیکی که خداوند در ابتدا آن را در انسان‌ها قرار دارد و بعد از سقوط هم آن را حفظ کرد؟ آیا وسوسه نمی‌شویم که از «زناشویی خوب» به «رابطه‌ی جنسی خوب» برسیم؟

اشاره‌ی کوتاه به عمل جنسی و شکل و گشایش آن در کتاب «شهر خدا»، سرشت مسئله را برای ما برملا می‌سازد. آگوستین در این بخش، توصیف کلاسیک از اوج لذت جنسی را با سه نکته‌ی اساسی بازگویی می‌کند: تشنجی فیزیکی که فرد نمی‌تواند کنترل کند؛ لرزش روحی که با وجود مقاومت روح، آن را از لذت انباشته می‌کند؛ گرفتگی نهایی فکر که به نظر می‌رسد به مرگ شبیه است. «میلی که بخش‌های شرم‌آور بدن با آن‌ها تحریک می‌شوند»، با «مالک شدن بر کل بدن و اعضای رو به بیرون آن» راضی نمی‌شود، «بلکه کاری می‌کند که در درون احساس شود و کلیت یک انسان را با هوسی تکان می‌دهد که در آن هوس، احساس ذهنی با شهوت بدنی مخلوط شده است. بدین ترتیب، لذت آن، بزرگ‌ترین لذت‌ها در بدن است. بنابراین، وقتی

تصرف با استفاده از لذت انجام شد؛ درست در آن لحظه‌ای که کار انجام می‌شود، همه‌ی فعالیت‌های ذهنی متوقف خواهند شد.» نتیجه‌گیری متن، اشاره‌ای ساده به این موقعیت دارد: «کدام انسان دارای حکمت و لذات مقدس است که متاهل باشد و نخواهد بدون این «میل جنسی» فرزندآوری کند؟» این فرمول‌بندی نیز ارزش مطرح شدن دارد: بدون شک، در میان آن «افراد باحکمتی» که می‌خواهند از این ضعف خشن رها باشند، ملحدانی هم بودند که پیش‌تر تلاش می‌کردند کاربرد فضیلت را اجرا کنند؛ همان فضیلتی که مسیحیانی که به دنبال لذات بهشتی‌اند، علاوه بر حکمت کاربرد ایمان‌شان، به دنبال آن‌اند. آگوستین خودش به روشنی اشاره می‌کند که در متن‌اش به ایده‌ای باستانی درباره‌ی عمل جنسی ارجاع می‌دهد. اینکه عمل جنسی رخدادی فیزیکی است که اثراتی بسیار خطرناک برای بدن و روح دارد و بهتر است تا جای ممکن از آن دوری کرد. احتمالاً آگوستین متنی از هورتنسیوس را در ذهن دارد؛ متنی که در کتاب «علیه ژولیان» نیز به آن ارجاع داده بود: «لذت جنسی چه آسیب‌هایی که به سلامتی وارد نمی‌کند؟ کنش آن شدیدترین است و مضرترین چیز برای فلسفه است.»

وقتی فردی تحت تاثیر چنین لذتِ شدیدِ است، چه استدلال یا اندیشه‌ای را می‌تواند دنبال کند؟ گردابِ این میل چنان بزرگ است که بدون آنکه کوچک‌ترین وقفه‌ای داشته باشد، شب و روز در حال تکاپو است تا بتواند حواسِ ما را از اعماق بیرون بکشد و برانگیخته کند. کدام انسانِ منطقی است که ترجیح‌اش این نباشد که بهتر بود کلاً طبیعت چنین لذت‌هایی را به ما نمی‌داد؟» بدین ترتیب، در برابر یک دوراهی قرار می‌گیریم. یا بپذیریم که انسان، درحالی‌که از دستانِ آفریدگار خارج می‌شد و دارای کمال بود، این خشمِ شدیدِ حواس، این ضعفِ روح، این صرعِ کوچک که به مرگ شباهت دارد را می‌شناخت - این موضوع با سلطه‌ی انسان که دیگر موجودات باید مطیع آن باشند، ناسازگار است - یا اینکه شباهتِ عملِ جنسی با ضعفِ شرم‌آور را در نظر نگیریم و فقط آنچه را که در آن طبیعی است و مربوط به بنیان نهادنِ نژادِ بشر است، ببینیم. یا بدنِ انسان از همان ابتدا نمایانگرِ یک ضعفِ ذاتی، یک شر، بوده که به سرشتِ آن مربوط می‌شده است یا اینکه لذاتِ حسانیِ امروزه، به خاطر معصومیتی هستند که بدنِ ما به وضعیتِ اولیه‌ی انسان پیش از سقوط مدیون است.

آگوستین پلاجیوسیان را نکوهش می‌کند که این دوراهی را به شکلی مصنوعی ساخته‌اند، تا میان دو چیز انتخاب کنیم. یکی مانویت که ذاتی بودن شر در آفرینش را نفی می‌کند و دیگری تر خود پلاجیوسیان که روابط میان مرد و زن بعد از سقوط را صرفاً اثر هوسی طبیعی می‌دانند و تلاش زیادی می‌کنند تا آن را میل جنسی یا نفسِ اماره نام ندهند.

در واقع، برای پلاجیوسیان به‌طور کلی یا ژولیان اکلانوم به‌طور خاص، موضوع این نبود که همه‌ی روابط جنسی را به خاطر سرچشمه‌ی طبیعی‌شان تبرئه کنند و آنان را به هر شکلی بپذیرند. آگوستین تصدیق می‌کند که حریفان‌اش کاربست‌های نجابتی دارند. اما آنچه در این مناظره تعیین‌کننده است، مرزی است که امر پذیرفتنی و امر غیرقابل‌قبول با آن و به خاطر آن از هم جدا می‌شوند. وقتی مسئله این است که همه‌ی روابط جنسی را به خاطر بد بودن نفی نکنیم و درعین حال کافی نیست که بگوییم وقتی درون ازدواج اتفاق می‌افتد، می‌شود آنان را تحمل کرد، مرز جداکننده کجا باید قرار بگیرد؟

ژولیان اکلانوم موضعی شناخته‌شده دارد. سرشت‌نمایی او از هوس طبیعی موجود در روابط جنسی با کلیت سنت فلسفی-پزشکی

سازگاریِ زیادی دارد: «دسته‌ی آن، آتشِ حیاتی است. گونه‌ی آن، تمایلاتِ اعضای تناسلی است. روشِ آن، عملِ زناشویی است. افراطِ آن، بی‌اعتدالیِ زنا است.» او با شروع از این نقطه، به راحتی تقسیمِ اخلاقی را نشانه‌گذاری می‌کند: این میل به خاطر دسته و گونه‌اش، چیزی است که خداوند در بدنِ انسان تعبیه کرده است؛ به همین دلیل نمی‌تواند یک خطا باشد. به خاطرِ روش‌اش، وابسته به اراده‌ی انسانی است و اگر اراده‌ی انسانی از روشی که برای آن تنظیم شده، یعنی ازدواج، پیروی کند، معصوم خواهد بود. در آخر، فقط در رابطه با افراط‌ها یعنی وقتی که نیتِ بدی در میان است، می‌توان از شر سخن گفت. بدین ترتیب، افراط تعیین می‌کند که چه چیزی نکوهش‌شدنی باشد.

این پندارِ افراط مهم است. هم به این دلیل که سرشتِ میل را دست‌نخورده باقی می‌گذارد و شر فقط در «مقدارِ زیاد» آغاز می‌شود؛ هم بدین خاطر که در تعیینِ اعمالی که می‌توانند نشان دهند که از حد «افراط کرده‌ایم»، انعطاف‌پذیر است. این یکی از معمول‌ترین دسته‌بندی‌های اخلاقی در دوران باستان است که در تضاد با اعتدال و

میان‌روی تنظیم شده بود: این دسته‌بندی اغلب در کل اخلاقیات مسیحی استفاده می‌شود. باید تاکید کرد که آگوستین نیز از آن در متن «درباره‌ی ازدواج خوب» استفاده می‌کند: طبق گفته‌ی او در متن، وقتی کسی از رابطه‌ی جسمانی به عنوان شرطی ضروری برای زایش استفاده می‌کند، این کار «بدون خطا» است. اما فقط وقتی درون این محدودیت قرار بگیرد، جزئی از ازدواج و متعلقات آن است. اگر چیزی بیشتر را شامل شود، اگر «از این ضرورت فراتر برود»، دیگر نه به منطبق که به نفس اماره (میل جنسی) تعلق دارد. بنابراین می‌توان فرض کرد که شر از افراط آغاز می‌شود و جدای از این حد، هیچ میل جنسی‌ای وجود ندارد. از این رو، طبیعی‌بودنی در آن است که وقتی غیرافراطی باقی می‌ماند، نمی‌توان آن را بد نامید.

آگوستین در توضیحاتی که بعدتر، به خصوص از صفحات ۴۱۲ و ۴۱۳ به بعد، ارائه می‌دهد، هم دغدغه‌ی این را دارد که از دوراهی ساخته‌ی پلاجیوسیان بگریزد و هم خودش را از اخلاقیات عدم افراط رها سازد. اولین جنبه از تلاش او به روشنی برای توسعه‌ی دین‌شناسی مسیحی حیاتی است؛ اما دومین جنبه از این تلاش امری اساسی در

تاریخ اخلاقیات ما است. آگوستین با اعطای امتیازی بزرگ به تولیدمثل زناشویی در آفرینش و قرار دادن آن در میان اهداف ازدواج امروزی، تا حدی رابطه‌ی جنسی را از صلاحیت‌زدایی ناپاک‌بودن مذهبی - اخلاقی آزاد ساخت. اما او با حرکت دادن خط جداکننده و با نسبت دادن شکل خاصی از شر به خودِ عمل جنسی، منفی بودن به آن تحمیل کرد که از حد خارجی افراط بسیار اساسی‌تر بود. مباحثات عظیم با پلاجیوسیان که آگوستین بیش از پانزده سال با آن سروکار داشت، ما را با نظامی اخلاقی و مقرراتی رفتاری آشنا ساخت که در آن دسته‌بندی‌های بزرگی - مثل خلوص و افراط - که در دوران باستان و مسیحیت اولیه بنیادین بودند، ناپدید نمی‌شوند؛ اما بخشی از نقش هدایتگر و تنظیم‌کننده‌ی خودشان را از دست می‌دهند.

آگوستین برای فرار از دوراهی پلاجیوسیان یا به بیان کلی‌تر، برای آزاد شدن از عدم صلاحیت کلی به خاطر ناپاکی و نشانه‌گذاری کاملاً خارجی با افراط، مجبور بود دو کار انجام دهد: اول اینکه خط جداکننده را به جای افراط، درون عمل جنسی دنبال کند تا بتواند شر ذاتی درون عمل را در نظر بگیرد. همچنین نیاز بود تا سازوکاری

تعریف کند که این بالقوگی با استفاده از سقوطِ آدم با عملِ طبیعیِ جنسی که تا آن زمان هیچ ارتباطی با آن نداشت، آشنا شود. در مجموع، ضروری بود تا رخدادی فراتاریخی تثبیت شود که عملِ جنسی را از شکلِ اولیه‌ی خودش تغییر شکل دهد و از این رخداد به بعد، عملِ جنسی شاملِ شری شود که حضورِ این شر هنگامِ نگرستن به نحوه‌ی انجامِ عملِ جنسی واضح باشد؛ همان‌طور که برای فیلسوفان این‌گونه بود. ضروری بود که چیزی را دوباره کشف کنند که می‌توان آن را شهوانی کردنِ رابطه‌ی جنسیِ بهستی خواند. او همچنین نیاز داشت تا یک نظریه‌ی نفسِ اماره - میلِ جنسی - به عنوان نوعی عنصرِ ساختاریِ داخلی تعریف کند که امروزه با آن آشنا هستیم. براین‌اساس بود که آگوستین توانست اخلاقیاتی از رفتارِ جنسی طراحی کند که با مضمونِ بکارت و نجابتِ دوقطبی نشده باشد، بلکه حول محوریتِ ازدواج و روابطِ الزامیِ موردنیاز آن قرار بگیرد. این اخلاقیات که مبتنی بر دو پندارِ رضایت و کاربرد است، به مضامینِ ناپاکی و افراطِ نقشی تقریباً تقلیل یافته می‌دهد و برعکس به نفع‌الگوهای قضایی عمل می‌کند. به نظر ضروری می‌رسد که تلاش کنیم تا طرحِ کلیِ این توضیحات را از



متونی بازسازی کنیم که دستکم در طول این عصر در طی مجادلات با پلاجیوسیایان و ژولیان اکلانوم نوشته شده‌اند: کتاب چهاردهم «شهرِ خدا»؛ متن «درباره‌ی ازدواج و نفسِ اماره»؛ متن «علیه دو رساله‌ی پلاجیوسی»؛ متن «علیه ژولیان» و متن «اثرِ ناتمام».

## (۱)

آگوستین در متن «پاسخ به دو نامه از پلاجیوسیایان» توضیح می‌دهد که می‌توان کاربرد روابطِ جنسی در بهشت را فقط در چهار شکل تصور کرد: یکی اینکه انسان‌ها هر وقت که میل ظاهر می‌شد، به آن تسلیم می‌شدند - که این گزینه غیرمحمتمل است چون از آفریدگانِ خداوند برده می‌سازد. مورد دوم این است که انسان‌ها تمایلاتِ خود را محدود می‌کردند و تا زمانِ مناسب با آن مقابله می‌نمودند - که این مورد نیز با سعادتِ بهشتی ناسازگار است. مورد سوم این است که انسان‌ها با اراده‌ی خودشان و بر اساس پیش‌نگری‌شان از احتیاطی مشروع، میلی را پیش می‌کشیدند که به رابطه‌ی جنسی ختم می‌شد و آن را همراهی می‌کرد. مورد آخر اینکه انسان‌ها در غیابِ میلِ جنسی قرار داشتند؛ اندام‌های مربوط به تولیدمثل همچون دیگر اندام‌های بدن

بودند و از فرمان‌های خواستِ انسان اطاعت می‌کردند. فقط دو موردِ آخر قابل تطبیق با زیبایی و نیکیِ کارِ خداوند هستند و حتی به نظر می‌رسد که موردِ یکی مانده به آخر نیز امتیازی است که آگوستین به حریفان‌اش اعطا کرده است. فعلا معنای این امتیاز را کنار می‌گذاریم. از این‌رو، آگوستین تمایل دارد رابطه‌ی جنسی را در بهشت به عنوان عملی تعریف کند که میلِ جنسی از آن حذف شده است، یا دستکم دیگر نیرویی تحمیل‌گر نیست.

اگر این غیابِ میلِ جنسی را بپذیریم، عملِ جنسی شاملِ چه چیزی خواهد بود؟ آیا گشایشی طبیعی و خودجوش دارد که هیچ چیز آن را مخدوش نمی‌کند؟ به هیچ وجه. متن آن را بدونِ هیچ ابهامی بیان می‌کند: باید عملی را تصور کرد که هر عنصرِ آن تحت کنترلِ دقیق و پایدارِ خواست است. هر آنچه در آنجا اتفاق می‌افتاد، با قصدِ انسان‌ها بود. رابطه‌ی جنسیِ بدونِ میل، کاملاً با سوژه‌ی دارای اراده تسخیر شده است. این ایده اولین بار در این متن ظاهر نشده و آگوستین آن را در خیلی موارد مطرح نموده است. مثلاً قبل‌تر در متن «درباره‌ی پیدایش»، دستکم به عنوان یک فرضیه، نمایان شده است: «چرا باور

نکنیم که این انسان‌ها می‌توانستند به اندام‌های تولیدمثلی برای تولید فرزند فرمان بدهند؛ همان‌طور که روح اعضای دیگر بدن را بدون هیچ دشواری و بدون تحریک لذت حرکت می‌دهد تا برای انجام کاری به کار ببندد.» این ایده با تفصیل بیشتری در کتاب چهاردهم «شهر خدا» توسعه داده شده است. آگوستین برای این ایده از چهار دسته ارجاعات استفاده می‌کند. یکی در رابطه با بدن انسان است که در آنجا خواست فرد می‌تواند به بازوها و پاها و «همه‌ی اعضای که با استخوان سخت شکل گرفته‌اند؛ مثل دست‌ها، انگشتان و پاها» فرمان بدهد. آگوستین همچنین «اعضایی که گوشت و عصب دارند» یا همچنین اعضای داخلی مثل ریه‌ها که کاربردی ارادی برای تنفس یا فریاد زدن دارند، را نیز با دقت اضافه می‌کند. ارجاع بعدی در مورد چیزی است که در حیوانات اتفاق می‌افتد. آنان پوست‌شان را در نقطه‌ای که توسط پشه گزیده شده است، تکان می‌دهند. ارجاع سوم به انسان‌هایی است که می‌توانند گوش‌ها یا پوست سرشان را با خواست خود تکان دهند؛ یا کسانی که صدای پرندگان را تقلید می‌کنند یا مثل مردگان روی زمین دراز می‌کشند و ضرباتی که به آنان وارد می‌شود را حس نمی‌کنند.

ارجاعِ آخر مربوط به هنرِ استادکارانی است که حرکاتِ موردنیاز برای پیشه‌ی خود را انجام می‌دهند: «آیا این‌گونه نیست که ما دست‌ها و پاهایمان را تکان می‌دهیم تا با این اعضا، کارهایی را که می‌خواهیم انجام دهیم؟ آیا این‌گونه نیست که در آنان مقاومتی مشاهده نمی‌کنیم و آنان را آماده‌به‌خدمت در راستای خواست‌مان می‌یابیم و این موضوع را نه فقط برای خودمان که برای دیگران نیز صادق می‌دانیم؛ به خصوص اگر استادکارانی باشند که در عملیاتِ مکانیکیِ خودشان، سرشتِ ضعف و خام‌دستی را از طریقِ کاربستِ صنعتی به مهارتِ شگفت‌آور تبدیل کرده‌اند؟ پس آیا نباید باور کنیم [...] که اندام‌هایی که کارکرد تولیدمثلی دارند نیز می‌توانسته‌اند این‌گونه باشند؟» بگذارید انسان را در پیوندِ جنسیِ بهشتی، موجودی وامانده نینگاریم که تمایلات‌اش او را حرکت می‌دهند و معصومیت‌اش تا جایی تضمین شده است که از دست‌ان او خارج باشد؛ بلکه او را استادکاری بامهارت در نظر بگیریم که می‌داند چگونه از دست‌ان‌اش استفاده کند.<sup>۱</sup> اگر گناه نخستین به او وقت داده بود که در باغِ بهشتی بماند، برزگرِ کوشنده‌ای

می‌شد - فردی بدون هوس. «زمین‌های زایشی با اندام‌هایی که برای این هدف آفریده شده بودند، بذرافشانی می‌شدند، همان‌طور که زمین‌های کشاورزی با دست بذرافشانی می‌شوند.» رابطه‌ی جنسی بهشتی همچون انگستان دست، مطیع و منطقی بود.

در واقع به نظر می‌رسد که آگوستین در مباحثات‌اش با ژولیان مجبور شده این ایده را بهبود دهد که رابطه‌ی جنسی پیش از سقوطِ آدم، همان پیشرفتِ ارادیِ کاری که با دست انجام می‌شود را دارا بوده و امکانِ از دست دادنِ کنترل در مورد رابطه‌ی جنسی به عنوان مجازاتی برای بعد از سقوطِ آدم وجود داشته است. آگوستین حرکت‌هایی در بدن را مثال می‌زند که شکلِ اعمالِ ارادی را ندارند؛ اما در زمره‌ی عواقبِ سقوطِ آدم طبقه‌بندی نشده‌اند. همچنین چون او نمی‌خواهد تصور کند که بدن در روزهای ابتدای آفرینش با بدنِ ما به شکلی بنیادین متفاوت بوده است، مجبور شده تا بپذیرد که فعالیتِ جنسی در ابتدای آفرینش انجام می‌شده و این فعالیت با اراده‌ی فردی، قابل اجرا بوده یا متوقف می‌شده است. در نتیجه رابطه‌ی جنسی از دستوراتی که با منطق به آن داده می‌شده، فرار نمی‌کرده؛ اما الگوهای رخدادیِ خود

را در این چهارچوب داشته است. این همان فرضیه‌ی سوم است که او آن را در پاسخ‌اش به نامه‌ی پلاجیوسیان به آنان نسبت می‌دهد و آن را خیلی راحت در کتاب‌های چهارم و پنجم «علیه ژولیان» می‌پذیرد: احتمال زیادی دارد که «تمایلات جسمانی» قبل از سقوط وجود داشته‌اند؛ حواس «برانگیخته می‌شدند» اما این برانگیختگی «تحت امپراتوری خواست قرار داشته است».

چه روابط جنسی در زمان آفرینش، اعمالی ارادی و چه «تمایلات جسمانی» کنترل شده با خواست بوده باشند، در هر صورت شامل این ریشه‌ای نمی‌شدند که اکنون بدن و روح را در بر می‌گیرد و سرشت‌نمای «میل جنسی» امروزی است. میل جنسی در زمان آفرینش، شامل نوعی ناپاکی بنیادین نیست؛ شامل مبالغه‌ی خاصی از خشونت این روابط نیست؛ بلکه خیلی دقیقانه متشکل از شکل غیرارادی تمایل است. آن نقطه‌ی تعیین‌کننده، همان چیزی که روابط جنسی زمان آفرینش را از زمان سقوط جدا می‌کند، همان چیزی که خط اخلاقی تقسیم‌کننده از آن می‌گذرد، جایی است که امر غیرارادی جایگاه امر ارادی را اشغال می‌کند.

در همین نقطه است که می‌توان نشانِ تخطیِ اولیه و سقوط را یافت - یا به بیان دقیق‌تر، نشانی از بازسازیِ روابطِ اطاعت و کنترل میان خود و خویشثنی که به آن متصل است. الزامی که خدا با ممنوع کردن آن میوه، به انسان تحمیل کرد، بسیار ناچیز بود؛ در نتیجه، تمرد از آن بسیار جدی بود. خداوند به خاطر احسان‌اش نمی‌خواست که تبعاتِ این سرپیچی، مجازاتی قطعی باشد یا اینکه انسان را تحت نیروهای معنوی یا مادی رها کند که او را برای همیشه تسخیر کنند. او می‌خواست که مجازات کاملاً با گناه و با قدرت‌های انسان همخوان باشد و همچنین انسان امکانی برای رستگاری داشته باشد. او تضمین کرد که سرپیچی انسان که سبب طغیانِ او علیه خداوند شده بود، در خودِ انسان بازتولید شود. این «مجازات-پی‌آمد» خطا، میان روح و بدن، میان ماده و ذهن قرار داده نشده است؛ بلکه در خودِ سوژه و نتیجتاً در طغیانی علیه خودش (که شامل بدن و روح است) قرار دارد. انسان سقوط کرده تحت قانون یا نیرویی قرار نگرفت که او را کاملاً مطیعِ خود سازد. این نشانی از یک بریدگی است که جدا می‌کند، روی خودش برمی‌گردد و از آنچه خودش می‌خواهد می‌گریزد. این اصلِ

سریچی متقابل نزد آگوستین بنیادین است. طغیانِ درونِ انسان، طغیانِ علیه خداوند را بازتولید می‌کند. آیا می‌توان بر اساس این اصل، تغییراتی که روی عملِ جنسی افتاده را درک کرد؟ می‌توان به تفسیرِ آگوستین از متنِ «پیدایش» اشاره کرد که در آنجا پرسشِ رابطه‌ی جنسی بعد از سریچی از خدا و مجازاتِ خدا مطرح می‌شود؛ چون در مدتِ کوتاهی بعد از انجامِ گناه، انسان‌های اولیه نشانی از شرم داشتند: «و هر دو چشمانِ آنان باز بود و دانسته بودند که برهنه هستند. آنان برگ‌های انجیر را به یکدیگر دوختند و برای خود پیش‌بندی ساختند.» مقایسه‌ی تفسیرهای متوالیِ آگوستین از این بخش از متن روشن‌گر است. در متنِ «پیدایش علیه مانویان»، بیداریِ این شرم، به صورت مسیری تعریف شده که از «سادگی» که مشابه با همان معصومیت است آغاز می‌شود و به انحرافی می‌رسد که نگاهِ خیره را تحت تاثیر قرار می‌دهد و با آن انتقال می‌یابد. مرد و زن «نگاهِ منحرف‌شان» را بر برهنگی‌شان می‌اندازند، چون در آن زمان، دیگر شرم در آنان ساکن شده است. آنان تشخیص می‌دهند که چیزی سرشتِ انسانی را منحرف کرده و غرورِ آنان - «غرورِ زیرکانه‌ی» آنان - را



شرمگین ساخته است و این همان بنیان گناهی است که آنان به درون آن سقوط کرده‌اند. چون چشم‌هایشان به رابطه‌ی جنسی که باید پوشیده باشد، باز شده است، این رابطه به‌طورکلی به نظرشان انحرافِ سرشتِ انسانی می‌رسد.

آگوستین بعدتر در متن «درباره‌ی پیدایش» بر این امرِ ضروری تاکید می‌کند که به باز شدنِ چشم‌ها نباید معنایی صرفاً استعاره‌ای از معصومیتِ از دست‌رفته داده شود. با استفاده از این نگاهِ خیره، واقعیتی فیزیکی کشف شد؛ این واقعیت تازه بود و وجود آن به سقوطِ آدم وابسته بود. این «چیز» که مجازاتی برای گناهِ نخستین و اولین نمایشِ تبعاتِ بی‌شمار آن بود، رابطه‌ی جنسی نبود چون این رابطه قبل‌تر هم وجود داشت و دیده شده بود؛ بلکه تمایلاتِ آن بودند که خودانگیختگیِ غیرارادیِ آنان هرگز تجربه نشده بود. چنین تمایلاتی به دو روش به نگاهِ خیره ارتباط دارند: اول اینکه با آن تحریک می‌شوند و دوم اینکه برای آن تماشایی هستند. «آنان حکم خداوند را نقض کردند و تبرکِ درونیِ خود را از دست دادند چون با عملی گستاخانه و با عشقِ مغرورانه‌ی خود به قدرتِ خودشان، به آن صدمه زده بودند.

پس از آن، نگاه‌شان به بدن‌های خودشان افتاد و هجومِ نفسِ اماره را احساس کردند که برای آنان ناشناخته بود.» پس آنان از شرمِ این تحرک سرخ شده بودند، چون این همان «میلِ جسمانی‌ای بود که حیوانات را به سوی جفت‌گیری سوق می‌داد»؛ چون نمایشِ این موضوع بود که اکنون «قانونِ اعضای بدن با قانونِ روح تضاد دارد» و این «تبعاتِ تخطی از آن حکمِ خداوند است.» این تفسیر از باز شدنِ چشم‌ها به عنوان ادراکِ واقعیتی تازه، در متونِ بعدی نیز تکرار می‌شود. کتابِ چهاردهم از «شهرِ خدا» این موضوع را صریحا بیان می‌کند. نباید تصور کرد که انسان‌ها پیش‌ازاین نقطه کور بوده‌اند. آیا خودِ حوا ندیده بود که «آن میوه برای خوردن خوب است» و ظاهرِ مناسبی دارد؟ بنابراین، آنان قادر بودند که بدنِ خود را ببینند. پس آیا باید بپذیریم که آنان نگاهِ خیره‌ی خود را بر جنسیت‌شان نیز متمرکز می‌کردند؟ خیر، چون جنسیت‌شان در «پوششی از تبرک» پوشانیده شده بود - این پوشش، از یک طرف از طغیانِ این اندام‌ها علیه خواستِ فرد، جلوگیری می‌کرد و نتیجتاً از طرف دیگر، کسی توجهی به آن نمی‌کرد و به دنبالِ این نبود تا بداند این پوشش چه چیزی را پنهان می‌کند. اما بعد از تخطی

و از دست دادنِ تبرک، مجازات آشکار می‌شود: این «یک سرپیچی در عوضِ یک سرپیچی دیگر است.» تولیدمثلِ فیزیکی در بدن و به‌خصوص از طریق اعضای جنسی علیه خواستِ انسان طغیان می‌کند؛ همان طغیانی که انسان با آن علیه خدا بلند شد. این شورش، توجهِ نگاهِ خیره را جلب می‌کند: «زمانی که انسان‌ها از تبرک خالی شدند؛ زمانی که سرپیچیِ آنان باید به شکلی متقابل مجازات شد؛ تحرکِ کاملاً تازه و بی‌شرمانه‌ی اندام‌هایشان رخ داد و کاری کرد که برهنگی‌شان بی‌حیا باشد. آنان را نسبت به آن بینا کرد و پر از سردرگمی بودند.» بی‌توجهیِ نگاهِ خیره و استفاده‌ی ارادی از جنسیت، تحت نظامِ تبرک به یکدیگر متصل بودند و سبب می‌شدند که جنسیت مرئی باشد، بدون اینکه خطر برهنه بودن داشته باشد. از طرف دیگر، سقوطِ آدم، توجهِ چشم به اندام‌های جنسی و سرشتِ غیرارادیِ حرکتِ این اندام‌ها را به هم ارتباط می‌دهد و نتیجتاً جنسیت برهنه است. سپس شرمی شدید و احساسی مملو از حقارت ظاهر می‌شود که از پسِ غروری چنان فریبکار می‌آید؛ این غرور نشان و اثرِ شورش است که از نظر فیزیکی قابل دیدن است. به بیان کوتاه، جنسیت «برمی‌جهد»؛ در رستاخیزِ خود

برمی‌خیزد و به نگاهِ خیره ارائه می‌شود. جنسیت برای انسان همان چیزی است که انسان برای خداست: یک یاغی. همچون آدم که آفریده‌ی خداوند بود؛ این آفریده‌ی انسان نیز پس از آنکه علیه او بلند شد، حس می‌کند که باید خود را بعد از سرپیچی‌اش پنهان سازد.

بدین ترتیب می‌توان «چیزی» را تعریف کرد که با سقوطِ آدم، استفاده‌ی معصومانه از جنسیت را که در بهشت ممکن بود، تغییر داد. این اندامی تازه نبود؛ قبل‌تر هم جایگاه و کارکردِ خود را داشت و هنوز هم کارکردِ خود را حفظ کرده است - تفاوتِ جنس‌ها قبل‌تر هم وجود داشت و تخطیِ آدم آن را بد نساخت. این یک کنش نبود. شکلِ غیرارادیِ تحرک چیزی است که اندامِ جنسی را موضوعِ طغیان و ابژه‌ی نگاهِ خیره‌ی چشم می‌کند. نعوذِ مرئی و غیرقابل‌پیش‌بینی.

البته بگذارید به این حقیقت اشاره کنیم که میلِ جنسی‌ای که به این روش ادراک می‌شود، به طور خاص با شکل و خصوصیات اندام تناسلیِ مذکر سرشت‌نمایی شده است. از همان ابتدا مربوط به آلتِ ذکور است. آگوستین به این ایرادِ احتمالی کاملاً آگاه است و تلاش می‌کند تا معادلِ آن را در زن بیابد؛ تحرکی بی‌حیا که با اشاره به طغیانِ

درون زن، انسان را شرم آگین کند و نتیجتاً نشان دهد که زن نیز از لطف خداوند محروم شده است: «زمانی که زن در اندام‌های مشابه خود، چیزی پنهان اما قابل مقایسه با آنچه مرد تجربه کرده بود یافت، تحرکی قابل مشاهده را نپوشانید؛ بلکه هر دوی آن‌ها چیزی را پوشاندند که احساس می‌کردند در نگاه دیگری است.» شاید آگوستین حس می‌کند که چیزی مصنوعی در این تقارن وجود دارد؛ اینکه زن چیزی را می‌پوشاند که برای او نامرئی است. او همچنین برای حفظ مضمون شرمی که در رابطه با میلِ دوطرفه پیش کشیده است، این عبارت را اضافه می‌کند: «مرد و زن از شرم سرخ شدند؛ یا هر یک برای خود؛ یا هر یک برای دیگری.» در هر صورت، مشاهده‌پذیریِ اندامِ مذکر در مرکزیتِ چیزها قرار دارد.

علاوه بر این‌ها، باید این موضوع را ذکر کرد که این فعل و انفعال نمایانگر ورود انسان به قلمرو مرگ نیز هست. این مرگ مربوط به تبرکی است که خداوند از انسان گرفته است. همچنین چون مرگ اکنون تبدیل به یک بیماریِ کشنده شده است، در همین جهان اتفاق می‌افتد. همچنین همان‌طور که خواهیم دید، این گناه اولیه از طریق

نقشِ جدایی‌ناپذیرِ پیوندِ جنسی در تولد، از نسلی به نسلِ دیگر منتقل می‌شود. انسان باید در این تحرکِ غیرارادیِ اندامِ جنسی و مشاهده‌پذیریِ آن (که به هم مربوط هستند)، مرگ را تشخیص دهد: «در اولین چرخش‌های تحریکاتِ سرکشانه‌ای که تنانگیِ روحِ سرکش احساس کرد و سبب شد که اولین اجدادِ ما شرمِ خود را بپوشانند؛ مسلماً مرگ نیز تجربه شد که این مرگِ زمانی رخ می‌دهد که خداوند روح را رها کرده باشد.» قبل از این، بیشترِ تفسیرها در مرگِ فیزیکی توضیحی می‌دیدند که اگر نتوان گفت درباره‌ی اولین ظهورِ دو جنس است، دستکم درباره‌ی کاربردِ آنان بود. اما نزد آگوستین این‌گونه است که نیاز نیست عملِ جنسی منتظرِ از بین رفتنِ نسل‌ها باشد تا به کار بسته شود؛ بلکه غیرارادی بودنِی که با آن آمیخته است، نشانگرِ مرگی معنوی است که پایانِ هستیِ زمینی نیز نمایانگرِ همان است. بدنی که از اراده‌ی انسان می‌گریزد، همان بدنی است که می‌میرد. از دستِ دادنِ لطفِ خداوند، هم کنترلِ آن را از بین می‌برد و هم مرگ را واقعی می‌کند.

آگوستین این تحرکات - یا به بیان دقیق‌تر، شکل و نیروی غیرارادی آنان - را لیبدو نام می‌دهد؛ تحرکاتی که به عمل جنسی انتقال می‌یابند و به آن جذب می‌شوند؛ تحرکاتی که عمل جنسی را مشاهده‌پذیر و شرم‌آور می‌کنند؛ تحرکاتی که آن را به مرگ معنوی به عنوان علت وجودی‌اش و همچنین مرگ فیزیکی به عنوان همراه‌اش گره می‌زنند. لیبدو آن چیزی است که به طور خاص، اعمال جنسی انسان سقوط کرده را نشانه‌گذاری می‌کند. به بیان دیگر، لیبدو جنبه‌ای ذاتی از عمل جنسی نیست که به شکلی تحلیلی با آن عجین باشد. عنصری است که توسط تخطی آدم، سقوط او و اصل «دو طرفه بودن سرپیچی» به صورتی ترکیبی به آن گره خورده است. آگوستین با معین کردن و تعریف کردن این عنصر، با مکان‌دهی نقطه‌ی ظهور آن در فراتاریخ، شرطی بنیادین برای جدا کردن این «توده‌ی متشنج» بنا می‌سازد و براین اساس به عمل جنسی از نظرگاه خطر ذاتی آن اندیشیده می‌شود. او زمینه‌ای تحلیلی می‌گشاید و هم‌زمان امکانی برای «مدیریت» رفتارها طرح‌ریزی می‌کند که کاملاً متفاوت از دوراهی میان نجابت و پذیرش کم‌وبیش روابط جنسی است.

(۲)

بنابراین، سقوطِ آدم به چیزی دامن زد که می‌توان آن را شهوانی کردنِ عملِ جنسی نامید: باید فرض کرد در صورتی که تخطیِ آدم اتفاق نمی‌افتاد؛ یا عملِ جنسی بدونِ لیبیدو می‌بود یا اینکه کاملاً از خواست پیروی می‌کرد.

در هر حال، لیبیدو اکنون به شکل امرِ غیرارادی نمایش داده می‌شود. در متممی و رای اراده ظهور می‌کند؛ اما صرفاً همبسته‌ی یک نقص و اثرِ جدا افتادن از لطفِ خداوند است.

این داغِ امرِ غیرارادی در عملِ جنسی که متعاقبِ تخطیِ آدم است، دو جنبه‌ی اصلی دارد. جنبه‌ی نخست مربوط به زمان‌هایی است که می‌بایست از اندامِ جنسی ناامید شد و به این ترتیب اندامِ جنسی نیت‌های سوژه را خنثی می‌سازد. در آدم، بعد از سقوط، اندامِ طغیانگر خودش را با جهشی ناگهانی اعلام کرده بود؛ در میان انسان‌های دیگر خود را هم با شکست‌های نابهنگام و هم با تحرکاتِ ناشایسته نشان می‌دهد. امرِ غیرارادی در اندامِ جنسی بعد از سقوط، هم نعوظ را شامل می‌شود و هم ضعفِ جنسی را. متنی از کتابِ «شهرِ خدا» این موضوع



را به روشنی بیان می‌کند. درحالی‌که باقیِ اندام‌ها در کارکردهای مخصوص‌شان در خدمتِ ذهن هستند و با «نشانی از خواستِ انسان» حرکت می‌کنند؛ چنین چیزی برای اندامِ جنسی صادق نیست: «حتی آنانی که با این لذت دلخوش‌اند نیز با اراده‌ی خودشان حرکت نمی‌کنند؛ چه خودشان را به لذاتِ قانونی محدود سازند و چه به سوی لذت‌های غیرقانونی تخطی کنند. برخی اوقات این شهوت، آنان را به رغمِ اینکه آن را نمی‌خواهند، زجر می‌دهد و برخی اوقات با اینکه میل به آن را حس می‌کنند، آنان را ناامید می‌کند. در این حالتِ دوم شهوت ذهن را متلاطم کرده است؛ اما بدن را به هیجان نمی‌آورد. بنابراین، به شکلی عجیب، این حس نه تنها از میلِ مشروعِ فرزندآوری پیروی نمی‌کند، بلکه حتی به هوس‌های رسیدن به اوجِ لذتِ جنسی نیز خدمت نمی‌کند.» آگوستین این موضوع را با این عبارت بیان می‌دارد:

**لیبیدو به نوبه‌ی خودش عمل می‌کند.**

اما آگوستین همچنین شکلِ امرِ غیرارادی را در این موضوع می‌بیند که امکانِ جداسازیِ عملِ جنسی از تحرکاتی که فرد نمی‌تواند کنترل کند و از نیروی که آن را پیش می‌راند، وجود ندارد. هر چقدر

هم که فرد حکیم باشد؛ هر چقدر هم که هدف او از جماع دو جنس، عادلانه و منطقی باشد؛ هر چقدر که فرد از خودش ملاحظه به خرج دهد که از قانون خداوند و الگوی پدران کلیسا پیروی کند؛ نمی‌تواند تضمین کند که این کار بدون رعشه‌های غیرقابل‌کنترلی انجام شود که نشانی از حضور ریشه‌کن‌نشدنی لیبیدو در نوع بشر هستند. در این جهان، نیت درست و خواست قانونی نمی‌تواند ارتباط میان لیبیدو و استفاده از اندام جنسی را بشکند. حتی رابطه‌ی جنسی درون ازدواج نیز «به خواست وابسته نیست؛ بلکه به ضرورتی وابسته است که بدون این ضرورت در فرزندآوری، ناممکن است به نتیجه‌ای برسیم که خواست فرد به دنبال آن بوده باشد.» این موضوع توضیح می‌دهد که چرا هدف ازدواج برای همه شناخته شده است، مراسم جشن آن کاملاً رسمی است؛ ولی عمل مشروع همسران «درحالی که اشتیاق شناخته شدن دارد، از دیده شدن شرم می‌کند.» تمایزگذاری میان پیوند جنسی و تحرکات لیبیدو چیزی است که به صورت نظری با تاملات و تفسیرها بدست می‌آید؛ اما در عمل از اراده‌ی انسان می‌گریزد و نمی‌تواند واقعی شود. آگوستین ذکر می‌کند که انسان‌ها این اندام‌ها را

«طبیعت» نام می‌دهند؛ اندام‌هایی که از ابتدای آفرینش به منظور تولیدمثل ساخته شده بودند و بعد از سقوط انسان با تحرکاتی دچار مشکل شدند که نمی‌توانستند خود را از آنان آزاد سازند.

«طبیعت»؛ «به نوبه‌ی خود»: آیا باید موضوع را این‌گونه ادراک کنیم که لیبدو از طبیعتی خارج از خودِ سوژه نشات می‌گیرد و به عنوان عنصری خارجی به آن تحمیل می‌شود. یعنی سقوط باعث شد که سوژه از مالکیتِ تنانگیِ خودش محروم شود، تا حدی که تنانگی بدون آن عمل کند؟ آیا نتیجتاً باید این‌گونه ادراک کنیم که سوژه برای آنچه اتفاق می‌افتد، قابل‌نکوهش نیست؟ آیا باید لیبدو را مستقل از سوژه در نظر بگیریم؟ اگر طبیعت است، چرا نباید خدا را برای آن به حساب آوریم - و از این‌رو، یا به این نتیجه برسیم که مثل مانویان خدایی بد خلق کنیم؛ یا همچون پیروان پلاجیوس، هیچ‌چیز ذاتاً بدی در آن نبینیم؟ آگوستین برای پاسخ به این سوال، می‌بایست از یک طرف روابطِ لیبدو با روح را تعریف کند (که اصلِ مسئولیتِ اخلاقی را ارضا می‌کند) و از طرفِ دیگر وضعیتِ لیبدو نسبت به گناه را تعریف کند (که سبب تثبیتِ چیزهایی می‌شود که می‌توان آنان را متهم کرد).

- - -

۱- اندیشه‌ی آگوستین در رابطه با این نکته، تکامل پیدا کرد. می‌توان گفت که آگوستین تا کتاب «پرسش‌های ساده»، سرچشمه‌ی تحرکاتِ نفسِ اماره را به طور کلی در بدن قرار می‌داد؛ بدنی که با مرگ نابود می‌شود و با بنیانِ شر تسخیر شده است. سرشتِ غیرارادیِ آن‌ها به این حقیقت گره خورده که جسمانی‌اند؛ به این معنی که نشانی از قدرتِ بدن روی روح هستند. اما از متونِ بعدی - و به خصوص در متن «درباره‌ی پیدایش» - او تلاش می‌کند تا بنیانِ نفسِ اماره و نقطه‌ی شروعِ امرِ غیرارادی که در آن نفوذ می‌کند را در خودِ روح قرار دهد. متنی در کتاب «شهرِ خدا» وجود دارد که درست قبل از تحلیلِ او درباره‌ی تحرکاتِ جنسی است و چهارچوبِ کلیِ توضیحاتِ آن را پایه‌گذاری می‌کند. آگوستین این اصل را فراخوانی می‌کند که هیچ خطایی نمی‌تواند وجود داشته باشد، مگر آنکه نیتِ بدی بر آن مقدم باشد. اکنون این اراده، این منبعِ همه‌ی گناهان، این سرچشمه‌ی اولین خطا و نتیجتاً سقوطِ آدم، شامل تحرکی در روح می‌شود که از خدا دوری می‌کند، به لذت می‌چسبد و آن را برمی‌گزیند. همین تحرک است که آزادانه توسط دو انسانِ نخستین انجام شد و نفسِ اماره و

تحرکاتِ غیرارادیِ آن را به دنیا معرفی کرد. سرشتِ انسانی در نتیجه‌ی آن خوار شده است. اما چه معنایی باید به این «خوارشدگی» داد؟ آنچه توسط خداوند ساخته شد و دست‌انِ او را ترک کرد؛ قابلیت این را داشت که توسط انسان فاسد شود؟ چگونه است که تبعاتِ تخطیِ ارادیِ روحی آزاد این است که تحرکاتی غیرارادی در بدنی تولید شود که سرشتِ آن را خداوند معین ساخته است؟ توضیحی که آگوستین ارائه می‌دهد، مربوط به دو جنبه از عملِ آفرینش است. جنبه‌ی اول این است که یک سرشت آفریده شده است و جنبه‌ی دوم این است که این سرشت از هیچ آفریده شده است. بدین معنی که انسان هیچ نبودن‌اش را فقط مدیونِ خداوند است؛ او وجودش را فقط و فقط از قدرتِ مطلقِ خداوند می‌گیرد. او با روی گرداندن از خداوند، از آن چیزی دور شد که باعث بودنِ او بود. از این رو، نباید در سرشتِ خوارشده‌ی او فسادِ چیزی را دید که خداوند آفریده است، بلکه باید خوارشدگیِ چیزی را دید که از او نشأت گرفته است. هر چقدر که فرد بیشتر او را ترک می‌کند و به خودش راضی است، این خوارشدگی بیشتر و بیشتر می‌شود. «اگر سرشتی از هیچ به وجود نیامده باشد،

نمی‌تواند با گناه خوار شود. نتیجتاً اینکه این یک سرشت است، بدین خاطر است که توسط خداوند ساخته شده است. اما اینکه از خداوند دور می‌شود، بدین سبب است که از هیچ ساخته شده است. انسان‌ها آن قدری از او دور نشدند که به هیچ مطلق تبدیل شوند. اما وقتی انسان به سوی خودش گروید، سرشت‌اش بسیار متقبض‌تر از زمانی بود که به خدای متعالی پیوسته بود. بر این اساس، اینکه انسان برای خودش وجود داشته باشد، کاملاً تبدیل شدن به عدم نیست، اما تقریباً معادل با آن است.»

انسان با روی‌گردانی از خداوند و اطاعت نکردن از او، در این مسیر بود که اربابِ خویشتن شود: او بر این باور بود که از زیر سلطه خارج می‌شود. اما او فقط از هستی‌ای دور می‌شود که خودش را فقط با خواستِ خداوند حفظ می‌کند. طغیانِ درونیِ بدن، نتیجه‌ی همین اراده است. او با خواستنِ هستیِ خودش، از آنچه سبب بودنِ اوست، دوری می‌کند؛ سبب می‌شود که زمانی که می‌خواهد بالا برود، سقوط کند و زمانی که فکر می‌کند در آستانه‌ی اربابیت بر خویشتن است، ضعیف شود. نباید به غیرارادی‌بودنِ نفسِ اماره به عنوان سرشتی

اندیشید که با سوژه مخالفت می‌کند، یا آن را محدود می‌سازد یا به پایین می‌کشد. این بدنی نیست که از هر کنترلی خارج باشد و از روح بگریزد؛ بلکه ورای همه‌ی هستی‌های نقصان‌یافته است. غیرارادی بودنِ نفسِ اماره به خاطر کمبودِ هستی در سوژه است و سبب می‌شود که خواستِ این سوژه، نهایتاً چیزی متضاد با آنچه اراده کرده است، بخواهد. اراده‌ای است که روی خودش برگشته است. خواستی تقسیم‌شده است و به خاطر شکستی به وجود آمده که این شکست به خاطر این است که انسان در طلبِ خواستی شخصی بوده است. نباید در تحرکاتِ لیبدو که عملِ جنسی را تقسیم و همراهی می‌کند و از آن جدا نمی‌شود، ظهورِ ناگهانیِ سرشتی خارجی نسبت به سوژه یا سرشتی آزاد از کنترلِ سوژه دید که قوانینِ خودش را ایجاد می‌کند و سوژه نمی‌تواند کاری در این باره انجام دهد. در عوض باید آن را شکافی دید که کلیتِ سوژه را تقسیم می‌کند و کاری می‌کند که سوژه خواستی داشته باشند که نمی‌خواهد. «بنابراین بعد از تخطیِ آدم محکومیتی عادلانه آمد. انسان که می‌بایست با رعایتِ ده فرمان حتی در جسمانیتِ بدن‌اش معنوی می‌بود، با وجودِ معنویت‌اش جسمانی

شد. او با غرورش به دنبال رضایتِ خودش بود و خداوند با عدالت‌اش او را به حالِ خود رها کرد. او در استقلالِ مطلقى که می‌خواست قرار نگرفت، اما در همان حال هم به جای آنکه آزادیِ دلخواه‌اش را داشته باشد، از رابطه‌ی سخت و رنجوری که با خودش داشت راضی نبود. او با خودش رابطه داشت که آن را به گناه تسلیم کرده بود و محکوم به مرگ بود؛ چون خودش عامدانه معنویت‌اش را کشته بود.»

پس نباید تصور کنیم که خطِ جداکننده‌ی امر ارادی و غیرارادی جایی میان روح و بدن، یا میان سرشت و سوژه قرار دارد؛ بلکه از همان ابتدا درون سوژه قرار گرفته است. بیانی بهتر: نباید تصور کنیم که دو منطقه وجود دارند که با یک مرز جدا شده‌اند. چیزی که با آن سروکار داریم خواستی است که انحرافِ داوطلبانه‌اش از آنچه هستی‌اش را حفظ می‌کند، سبب می‌شود که عنصری در آن وجود داشته باشد که میل دارد آن را نابود کند - امر غیرارادی. در اینجا مقایسه با جنسیتِ حیوانات روشن‌گر است. آگوستین این موضوع را در «اثر ناتمام» مطرح می‌کند. ژولیان اکلانوم اظهار کرده بود که حیوانات، شهوتِ جنسی را تجربه می‌کنند و نمی‌توان انکار کرد که



نفسِ اماره به صورتِ طبیعی خوب است یا اینکه خداوند سازنده‌ی این امیال در آنان است: یا باید بپذیریم که این نفسِ اماره طبیعتاً خوب است یا اینکه خداوند عامدانه چیزی شر خلق کرده است. آگوستین در پاسخ می‌گوید شرِ نفسِ اماره در حیوانات وجود ندارد؛ نه به خاطر اینکه عامدانه است بلکه به این دلیل که امرِ غیرعامدانه‌ای که آن را سرشت‌نمایی می‌کند، در آنان یک جور طغیان نیست و شکافی میان امیالِ تن و روح را نشان نمی‌دهد: «نفسِ اماره در تنانگی، تا جایی که روی انسان کنترلِ اعمال می‌کند، یک مجازات است. اما وقتی کنترلی روی حیوانات اعمال می‌کند این‌گونه نیست؛ چون تنانگی در آنان علیه روح شهوترانی نمی‌کند.» اعمالِ جنسی در حیوانات ممکن است شکل مشابهی داشته باشند، اما از نفسِ اماره‌ی مشابهی ریشه نمی‌گیرند. یا می‌توان گفت که سرشتِ خاصِ نفسِ اماره‌ی انسانی شامل این حقیقت می‌شود که شباهتِ آن به حیوانات نتیجه‌ی طغیان و تقسیم شدنِ خود علیه خود است که این موضوع کاملاً برای سرشتِ حیوانی بیگانه است. سوژه با سقوط، به «سرشتی» حیوانی، با قوانینِ خودش محدود نشده است. غیرارادی بودنِ نفسِ اماره که شکلِ تحرکاتِ حیوانی را به

خود می‌گیرد، به خاطر سقوط، در ساختار کنونی سوژه جاسازی شده است.

در اینجا روی نکته‌ی مهمی در تاریخ سوژه‌سازی جنس و شکل‌گیری انسان میل‌ورز دست می‌گذاریم. مسلماً آگوستین در میان نویسندگان مسیحی و یا به‌طور کلی نویسندگان باستان، اولین کسی نیست که مَهرِ غیرارادی بودن را بر میل جنسی می‌زند. همان‌طور که پیش‌تر نیز دیده بودیم، این حتی موضوعی معمول بود. اما در آنجا، امرِ غیرارادی یا به عنوان چگونگی یا به عنوان بخشی از روح تعریف می‌شد؛ تمایلات آن موضوع محدود کردن یا کنترل و حفظ امتیاز سلسله‌مراتبی دیگران بود؛ یعنی به عنوان یک «هوس» از بدن می‌آمد و حکمرانی روح خودش را به مخاطره می‌انداخت. تحلیل آگوستین، از نفس اماره مزاجی خاص در درون روح نمی‌سازد یا آن را تبدیل به انفعالی در روح نمی‌کند که قدرت روح را محدود سازد؛ بلکه آن را تبدیل به خودِ شکلِ خواست می‌کند، یعنی چیزی که روح را تبدیل به یک سوژه می‌کند. نزد او، امرِ غیرارادی علیه امرِ ارادی نیست، بلکه خودِ غیرارادی بودنِ اراده، مطرح است: این غیرارادی بودن

چیزی است که خواست نمی‌تواند بدون آن به چیزی اراده کند؛ مگر آنکه مشیت الهی کمک کند. این مشیت الهی به تنهایی می‌تواند آن را از «ضعفی» که شکل خواست اوست رها سازد.

پس می‌توان فهمید که خودمختار بودن نفس اماره مانع این نمی‌شود که آن را به سوژه نسبت دهیم: به همین دلیل که «از خواست ماست»، خودمختار است. برعکس، خواست ما فقط با توقف خودمختاری می‌تواند از نفس اماره بگریزد و همچنین با دانستن اینکه فقط با قدرت لطف خداوند می‌تواند خواست نیک داشته باشد. «خودمختاری» نفس اماره، زمانی قانون سوژه است که سوژه خواست خودش را می‌خواهد. بی‌قدرتی سوژه، قانون نفس اماره است. این شکل کلی - یا شرط کلی - اتهام‌پذیری است.

- - -

۲- البته این امکان اتهام را باید روشن کرد. تحلیل‌های قبلی نشان می‌دهند که نفس اماره قدرتی خودمختار در روح نیست و همچنین نیرویی نیست که از خارج نشأت بگیرد تا ضعف آن را نمایش دهد. چیزی از خود روح است، به این معنای دقیق که سازنده‌ی شکل کنونی طغیان روح است: «قانون گناه» است. اما اگر ساختار خواست

را سرشت‌نمایی می‌کند، بسیار دشوار خواهد بود که آن را به چیزی نسبت داد، آن‌گونه که یک گناه را به کسی که آن را مرتکب شده نسبت می‌دهند.

آیا خواست می‌تواند به خاطر آنچه که هست، گناهکار باشد؟ اگر نمی‌تواند؛ پس چگونه می‌توان آن را به خاطر چیزی که در اثر سرشت‌اش از آن نشأت می‌گیرد، نکوهش کرد و آن را یک گناه در نظر گرفت؟ رساله‌های ضد پلاجیوسیان این مناظره را به شکلی گسترده در رابطه با گناه نخستین و غسل تعمید توسعه می‌دهند. در اینجا لزومی ندارد که به آن استدلال طولانی بازگردیم. موضوع این است که نشان دهیم آگوستین در برهم‌کنش میان گناه نخستین و گناهان متعاقب آن، چه نقشی به نفس اماره می‌دهد و چه روشی برای فضا دادن به اصل قضایای اتهام به کار می‌گیرد.

گفته می‌شود که نفس اماره، «به اصطلاح» یک «گناه» است. این اصطلاح دقیقاً چیست؟

قبل از تعمید، قانون گناه را می‌توان در هر روحی فراخواند و نتیجتاً گناه واقعی سبب مجازاتی می‌شود که انتظار همه‌ی کسانی را

می‌کشد که تعمید نشده‌اند. آگوستین توضیحات متعددی برای این واقعیت ارائه می‌دهد. یکی از آن‌ها الگویی آغازین و هم‌زمان دارد: در آدم «همه‌ی انسان‌ها در وضعیتِ بذر هستند»؛ آثارِ خداوند هستند. این بذرها هیچ شری در خود ندارد، اما در عملِ تخطیِ آدم، این بذرها نیز نقش داشتند و نتیجتاً از محکومیتِ آن آزاد نیستند. بنابراین، آنان حاملانِ گناه هستند و در عمل و مجازات نقش دارند. الگوی دیگر، تجدیدحیاتِ دائمی است. آگوستین این موضوع را با مثالِ درختِ زیتونی که اغلب می‌بیند، روشن می‌سازد. حتی اگر درختِ زیتون با دقت توسط باغدار کشت شده باشد، باز هم درختانِ زیتونِ وحشی تولید می‌کند، میوه‌های آنان به همان تلخی هستند؛ انگار که هیچ کاری انجام نشده است. در مورد نوع بشر نیز همین‌گونه است: تعمیدِ افراد را بازتولید می‌کند، اما آنانی که از آن متولد می‌شوند، همچنان تحت قانونِ گناه قرار دارند. نشانِ تخطیِ نخستین همچنان در آنان فعال است.

اما الگوی دیگری نیز در آگوستین یافت می‌شود که درباره‌ی واقعی شدنِ متوالی و پیوندِ آن‌هاست. در حقیقت، در اینجا طرحی مجزا

و جدای از دیگران در میان نیست؛ بلکه گشایش آنان در زمان مطرح است. در واقع هیچ تولدی بدون پیوند جنسی والدین وجود ندارد و این پیوند حتی وقتی درون ازدواج و با اهداف تعیین شده باشد نیز نمی تواند بدون تحرکات غیرارادی تشکیل دهنده‌ی آن انجام شود و این تحرکات همان طور که دیدیم، اولین نشان از سقوط هستند. آن نفس اماره‌ای که نشانی از اولین تخطی آدم بود، امروزه همچنان به هر روحی که به این جهان وارد می شود، شکلی انتقال می دهد که سرشت‌نمای آن است؛ نفس اماره قانون گناه را انتقال می دهد که تا قبل از تعمید به صورت گناهی واقعی در روح وجود دارد. این استدلالی که آگوستین اغلب از آن استفاده می کند، در تاریخ دین‌شناسی اخلاقی اخلاقیات مسیحی مهم است.

در واقع دو مضمون اصلی از آن ظهور می کنند. یکی مربوط به مکان نفس اماره‌ی جنسی است. نفس اماره نزد آگوستین، علت موثر تخطی اولیه‌ی انسان نیست؛ فقط نتیجه‌ی آن است. اما از طریق زنجیر زمانی پیونددهنده‌ی همه‌ی اعمال جنسی که سبب تولد نسل‌ها می شود، وسیله‌ای برای واقعی سازی گناه اولیه در هر انسان می شود. به

یاد دارید که این موضوعِ مناظره بود (و متعاقباً همین‌طور خواهد ماند) که آیا مصرفِ میوه‌ی ممنوعه توسطِ نخستین انسان را باید به شکلی جنسی ادراک کرد یا خیر. آگوستین کاری می‌کند که عملِ جنسی در مرکزیتِ اقتصادِ گناهِ نخستین و تبعاتِ آن قرار بگیرد؛ اما این کار را به این شکل انجام می‌دهد که آن را وسیله‌ی انتقالِ دائمیِ فوریتِ گناهِ نخستین در طول نسل‌های بشری می‌کند. عملِ جنسی در رابطه با تخطیِ اولیه‌ی آدم، در موقعیتِ تبعاتی است که محو نمی‌شود و در موقعیتِ علتی است که همیشه آن را نوسازی می‌کند. فقط در انتهای زمان، وقتی که انسان از قیدِ بدنِ فانیِ خود که معلولِ خطاکاری‌اش است رها می‌شود، نفسِ اماره‌ی جنسی که تخطیِ اولیه‌ی آدم را در هر شخص واقعی می‌کند، از جهان محو خواهد شد. اینکه هستیِ ما محصولِ رابطه‌ی جنسیِ پیشینیانِ ماست، ما را به سوی عقب در طول زمان، به تخطیِ اولین انسان متصل می‌کند.

اما مضمونِ دیگری را نیز می‌توان در استدلالِ آگوستین مشاهده کرد؛ مضمونی که شاید حتی مهم‌تر باشد، چون فقط متصل به دین‌شناسیِ مسیحی باقی نمانده است. این مضمون بعدتر به عنوان

امری ثابت در اندیشه‌ی غربی درباره‌ی عمل جنسی باقی ماند و نیاز است تا دلایل آن بعدتر بررسی شوند. این مضمون، مضمون ارتباط بنیادین و بادوام میان شکل عمل جنسی و ساختار سوژه است. بر اساس طرح آگوستین، اینکه هر فردی که به جهان وارد می‌شود، سوژه‌ای با نفس اماره است، بدین دلیل است که آنان از رابطه‌ای جنسی نشأت می‌گیرند که شکل این رابطه ضرورتاً دارای بخش شرم‌آور غیرارادی است و این بخش غیرارادی حاکی از مجازات اولین تخطی انسان است. برعکس، اینکه ممکن نیست از ازدواج حتی برای بهترین اهداف، بدون به میان آوردن آن تحرکات غیرقابل کنترل در عمل جنسی استفاده کرد، بدین دلیل است که بعد از سقوط، هر انسانی که متولد می‌شود، مقید به خواست نفس اماره است. به طور خلاصه، حقیقت هستی سوژکتیو انسان با خود شکلی که هر عمل جنسی به آن تسلیم می‌شود، نمایش داده می‌شود. این شکل درحالی که نشان یک ناتوانی، یک شکست و یک رخداد اولیه را با خود دارد، نتیجتاً به سرشتی خارجی نسبت داده نمی‌شود؛ بلکه در واقع به ساختار خود سوژه منتسب است. در عوض در ادراک افلاطونی، میل نشان یک تقسیم را



با خود دارد که هر فرد را به جست‌وجوی یک شریک می‌فرستد (این شریک می‌تواند از همان جنس یا از جنس مخالف باشد)، و نقصان نبود دیگری است. در اینجا «نقصان»، همان تنزل و هستی‌تقلیل‌یافته‌ای است که معلولِ تخطیِ آدم است و با شکلِ فیزیکیِ غیرارادیِ میلِ سوژه در او نشانه‌گذاری شده است.

**لیبدو** به معنایی که آگوستین بدون هیچ توضیحی از آن استفاده می‌کند، شکلِ جنسیِ میل است و نتیجتاً پیوندی تراتاریخی است که تبعاتِ تخطیِ اولیه‌ی آدم را به حضورِ گناه در هر فرد متصل می‌کند. علاوه بر این، در هر فرد، شکلِ غیرارادیِ عملِ جنسی و ساختارِ «ناتوان» سوژه با **لیبدو** به یکدیگر پیوند می‌یابند.

- - -

۳- نتیجتاً نفسِ اماره به عنوان حضورِ فعالِ گناه اولیه در هر انسان، «به شکلِ خاصی» یک گناه است. به فرد اطلاق‌پذیر است و در او قابل‌نکوهش است. این همان چیزی است که لعن‌شدگیِ کسانی که تعمید نشده‌اند را توجیه می‌کند.

پس اثرِ تعمید چیست؟ مسلماً پاک کردنِ نفسِ اماره نیست. واضح است که نفسِ اماره نه تنها در مسیحیانِ عمومی که در قدیس‌ترین‌ها نیز به وجود ادامه می‌دهد؛ همان‌طور که در خودِ پدرانِ اولیه‌ی کلیسا زمانی که به خاطر دستورِ خداوند الزام به فرزندآوری داشتند، موجود بود. متنی از «درباره‌ی ازدواج و نفسِ اماره»، در مورد اینکه تعمید چه چیزی را پاک می‌کند، به روشنی توضیح می‌دهد: این مسئولیتِ نفسِ اماره است که پاک می‌شود؛ این حقیقت که می‌توان فردی که دارای آن است را به داشتنِ آن متهم کرد؛ این حقیقت که نفسِ اماره برای آنان نوعی مجرمیتِ جاری می‌سازد: «مسلماً نفسِ اماره‌ی جسمانی در تعمید آمرزیده می‌شود؛ اما به این معنی نیست که دیگر وجود ندارد، بلکه دیگر به عنوان یک گناه مورد اتهام قرار نمی‌گیرد.» در نتیجه تعمید، عملیاتی قضایی روی نفسِ اماره‌ی سوخته انجام می‌دهد، چون نفسِ اماره حضورِ فعالِ گناهِ اولیه در سوخته است. غسلِ تعمید آنچه مجرمیتِ جاری در این حضور را می‌سازد، پاک می‌کند؛ اما آنچه ساختارِ دائمیِ سوخته را شکل می‌دهد، دست‌نخورده رها می‌کند. بعد از تعمید، دیگر خودِ نفسِ اماره را نمی‌توان گناهی

واقعی در سوژه در نظر گرفت. اما نفسِ اماره به عنوان «قانونِ گناه» باقی می‌ماند؛ یعنی به عنوان چیزی که به شکلی خستگی‌ناپذیر سوژه را به سوی ارتکابِ گناه می‌کشد، مگر آنکه سوژه در مقابل آن مقاومت کند. «نفسِ اماره در بازسازیِ انسان [در تعمید]، دیگر خودش یک گناه نیست.» باین حال، به دو دلیل می‌توان همچنان آن را «گناه» خواند: یکی به این دلیل که از گناه برمی‌خیزد و دیگری بدین سبب که زمانی که پیروز شد، گناه مرتکب می‌شود. با اینکه خودش دیگر گناه نیست، همچنان چیزی است که گناهِ اولیه (که اثر ساختاریِ آن است) را به گناهانِ کنونی (که عموماً بنیانِ آنان است) مرتبط می‌سازد.

با چه شکلی به وجود ادامه می‌دهد؟ به صورت یک پیش‌افکنی. این سایه‌ای است که سقوطِ آدم آن را انداخته و این تبعاتِ قیاسیِ آن است. به این دلیل که سقوط، زوالِ هستی است؛ نفسِ اماره خودش ضعف و ناتوانی است. آگوستین وقتی می‌خواهد تفاوت میان پندارها را به میان بکشد، در میان واژگانِ پزشکی که در ادبیاتِ مسیحی عموماً برای معین ساختنِ گناه استفاده می‌شود، واژه‌های «زخم» یا «بیماری» را برای اشاره به عملِ گناه و واژه‌های «مزاج» یا «ضعف» را برای سخن

گفتن از نفسِ اماره استفاده می‌کند. متنی در صفحاتِ انتهایی کتاب «درباره‌ی ازدواج و نفسِ اماره»، این بازیِ کلمات را در عمل نشان می‌دهد: «زخم‌هایی که بر بدن تحمیل می‌شوند، اندام را لنگ یا حرکت را دشوار می‌کنند [...] با این حال، آن زخم که نام گناه را با خود دارد [در اینجا منظور آگوستین گناهِ نخستین است] به خودِ زندگی، که به درستی زیسته می‌شد، زخم می‌زند. [...] از آنجایی که سرشتِ ما با گناهِ بزرگِ نخستین انسان به زوال رسید؛ نه تنها او گناهکار شد، بلکه گناهکاران را تولید می‌کند. خود این ناتوانی که فضیلتِ زندگیِ روحانی به خاطر آن به سستی و مرگ افتاده است، سرشتی واقعی نیست، بلکه فساد است. دقیقاً همان‌طور که یک وضعیتِ بد در مورد سلامتی، بافت و سرشتِ بدنی نیست؛ بلکه یک بی‌قاعدگی است. مسلماً خیلی معمول است که یک خصوصیتِ بیمارِ والدین به شکلی در فرزندان کاشته شود و دوباره در بدن‌های آنان نمایان گردد.»

جنبه‌ی ارتباطی و جدایی‌ناپذیر این ناتوانی که سرشت‌نمای نفسِ اماره است، نیروی تحرکاتِ همان نفسِ اماره است. این نیرو به عنوان خواستِ سوژه در رابطه با خودش، ضعیف است و همچنین

حضورش در رابطه با سوژه‌ای که خواستِ بد دارد، قوی است. اتهام‌پذیری و مسئولیتی که به نفسِ اماره مجرّمیتی واقعی می‌دهد، با تعمید پاک می‌شود؛ اما حضورِ فعالِ نفسِ اماره از بین نمی‌رود. نفسِ اماره حتی در کسی که با تعمید دوباره متولد شده است، نیز به روشی کنش می‌کند. شکلِ این فعالیت همان «امیالِ بد و شرم‌آور» هستند. پیشنهاداتِ اگوستین درباره‌ی حضورِ نفسِ اماره در قلبِ انسان‌ها اکنون آشناتر از آن هستند که نیاز به بررسی دوباره داشته باشند.

بگذارید یادآوری کنیم که او در این حضورِ نفسِ اماره، بنیانِ نبردی معنوی را می‌بیند که پایانِ قطعیِ خودش را فقط در آن روزی خواهد دید که ما از «بدنِ فانی»، یعنی همین بدنِ امروزه‌مان، رها شویم. اما بگذارید این را نیز یادآوری کنیم که این بدنِ فانی، عنصری مادی نیست که ما را از زمانِ سقوط زندانی کرده باشد. در واقع بدنِ فانی سرشت‌نمای خودِ روشی است که ما خواست‌مان را به کار می‌بندیم. هیچ گناهی توسطِ ما، بدونِ ما انجام نمی‌شود؛ در هر حالتی، خواستِ ما در آن نقشی دارد. اجازه ندهید که گناهکار پشتِ این عذر پنهان شود که او نبوده که عمل را مرتکب شده است، بلکه کارِ نفسِ اماره‌ی

درون او بوده است. چنین سخنی فقط نشان خواهد داد که او خود را نمی‌شناسد: «چون او در مجموع خودش است. ذهن‌اش تعیین‌کننده است و بدن‌اش، هدف‌اش را اجرا می‌کند؛ باین‌حال او فرض می‌کند که دیگر خودش نیست.» در آخر، بگذارید یادآوری کنیم که چون نفسِ اماره به خودِ ساختارِ خواستِ سقوط‌کرده‌ی ما تعلق دارد، این خواست خودش فقط می‌تواند در شکلِ نفسِ اماره عمل کند. پس آن‌ها به عنوان دو عنصرِ خارجی، دو عنصری که نسبت به هم متخصص باشند و به زور کنار هم قرار گرفته باشند، با یکدیگر مقابله نمی‌کنند. در عوض، در سرشتی آمیخته شده‌اند که سرشتِ سقوط است. اگر لطف خداوند مداخله نکند، نفسِ اماره هیچ‌وقت در نبردِ معنوی شکست نخواهد خورد.

### (۳)

مسئله اثرات و تبعاتِ نظریه‌ی آگوستین درباره‌ی نفسِ اماره قابل توجه هستند. می‌خواهم در اینجا بر جنبه‌ای از این اثر تاکید کنم که مربوط به مدیریتِ ارواح و به طور خاص رفتارِ جنسیِ همسران است. این مدیریت شامل «فضایی‌سازی» یا می‌توان گفت وارد کردنِ

عناصری می‌شود که نوعی رسمی‌سازی قضایی به کاربست‌ها، مقررات، تجویزات و پیشنهادهاتی می‌دهد که پیش‌تر اصولاً در شکل‌های زهدگرایی معنوی و فنون پاک‌سازی روح انعکاس یافته بودند. آگوستین به جای اینکه محوریت تحلیل‌اش را روی مسئله‌ی امرِ پاک و ناپاک، روح و بدن، امرِ مادی و معنوی، هوس و کنترلِ خویشتن قرار دهد؛ آن را حول امرِ ارادی و غیرارادی یا به بیان دقیق‌تر حول خودِ ساختارِ خواست قرار می‌دهد و مشخص است که با این کار، آن را در نظامی از ارجاعات قضایی درج می‌کند. او کاری را به انجام رسانید که مسیحیتِ غربی برای قرونِ بسیار آن را برای خود استفاده کرد و شکافِ بزرگِ اصلاحات در سده‌ی شانزدهم نیز مدیونِ آن (یا مدیونِ امکان‌ناپذیریِ آن) است. این کار، قرار دادنِ فردِ گناهکار در جایگاهِ سوژه‌ی قانون است یا به بیانی دیگر، آن را به صورتِ هم‌زمان و به شکلی منفرد در جایگاهِ سوژه‌ی میل و سوژه‌ی قانون قرار می‌دهد. بدون شک مهم‌ترین پندارها در این قضایی‌سازی، رضایت و استفاده هستند.

۱- متن «درباره‌ی ازدواج و نفسِ اماره» با دقت میان اتهام‌پذیریِ نفسِ اماره و اتهام‌پذیریِ گناه تمایز قرار داده بود. اولی با عملیاتی بودنِ نفسِ اماره به عنوان گناهِ نخستین در هر فردی که به تازگی پا به جهان گذاشته است، بنا می‌شود. این همان اتهام‌پذیری است که با تعمیم از میان می‌رود، ولی خودِ نفسِ اماره دست‌نخورده باقی می‌ماند. مسئله در مورد گناه متفاوت است: عمل وقتی انجام شد، ناپدید می‌شود؛ اما اتهام‌پذیریِ آن باقی می‌ماند. این همان تمایزی است که ژولیان اکلانوم فقط دیالکتیکی در آن دید که شامل «دوطرفه بودنِ همه تضادها» می‌شد: مشکل این بود که او نمی‌توانست این امکان را ببیند که اتهام‌پذیریِ علت - نفسِ اماره - از بین برود، اما گناه از بین نرود؛ یا گناهی اتهام‌پذیر از بین نرود، بدون آنکه نفسِ اماره‌ای که گناه از آن نشات می‌گیرد، تبدیل به شری اساسی درون انسان بشود. پاسخی که آگوستین در کتاب «علیه ژولیان» به او می‌دهد، اجازه می‌دهد که نقطه‌ی دقیقی را مشخص کنیم که در آن، اتهام‌پذیریِ گناه در مقایسه با نفسِ اماره شکل می‌گیرد. نفسِ اماره حتی بعد از تعمیم نیز وجود دارد - عملاً وجود دارد چون تعمیم فقط جنبه‌ی قضایی آن را که



سرزنش‌پذیرش کرده، پاک می‌کند. اما اینکه می‌گوییم «عملا» وجود دارد، به چه معناست؟ مسلما به این معنا نیست که همیشه فعال، همیشه نمایان و همیشه در شکل فشار آوردن امیال است؛ چون برخی اوقات «ساکت» است و موضوعی ندارد که طمع را برانگیزد. همان‌طور که انسانی کمرو در واقع کمرو است، حتی اگر از هیچ چیز نترسد؛ چون چیزی برای ترسیدن در کار نیست و این کمرویی فقط به صورت یک «کیفیت» وجود دارد. بر این اساس، می‌تواند به عنوان یک فعالیت، همچنان در عمل باشد: می‌تواند به شکل میلی باشد که با ابژه‌ای برانگیخته می‌شود. هنوز یک گناه نیست، یعنی هنوز عنصری اتهام‌پذیر نیست، چون وقتی شکل آن تغییر کرد - از یک وضعیت عمومی تبدیل به میلی فعال شد - به عنوان نشانی از گناه اولیه باقی ماند؛ گناهی که اتهام‌پذیری آن زدوده شده بود. اما برعکس، حتی در یک وضعیت فعال نیز کلیت روح را تسخیر نمی‌کند و به هیچ‌وجه فرد را به هیچ عملی مجبور نمی‌سازد. برای اینکه چنان عملی رخ بدهد، نیاز است تا کنش مشخص خواست فرد انجام شود. هر چقدر هم که فشار نفس اماره قدرتمند باشد و هر چقدر هم شکل خواست را به خود بگیرد - هر

چقدر هم که از هستی‌ای که از خداوند گرفته، دور شده باشد - بدونِ خود کنشِ خواستِ فردی، نمی‌تواند تبدیل به عمل بشود. هیچ گناهی بدون این مکمل امکان‌پذیر نیست - هر چقدر هم که به نظر کوچک و غیرمحسوس برسد. این بدین معنی است که فرد به آنچه نفسِ اماره می‌خواهد، اراده می‌کند. این همان معنای رضایت است. این همان چیزی است که اتهام‌پذیریِ عملی را ممکن می‌سازد که ریشه در نفسِ اماره‌ای دارد که خودش اتهام‌پذیر نیست. متنی دیگر در کتاب «علیه ژولیان» به این موضوع اشاره می‌کند: «روح در رضایت ندادن به نفسِ اماره‌ی شرور، کاری خوب انجام می‌دهد؛ اما این خوبی را به حدِ ایده‌آل نمی‌رساند؛ چون خودِ امیالِ شرور را نابود نمی‌کند. وقتی تنانگی میلی شرورانه دارد اما آن را به انجام نمی‌رساند چون روح به آن رضایت نداده است، تنانگی نمی‌تواند کارهای لعنت‌شده‌ی خود را انجام دهد.»

در نگاه اول، این پندارِ رضایت، با معنویتی که کاسیان در همین دوره در غرب از آن حمایت می‌کرد، چندان متفاوت به نظر نمی‌رسد. هر چه باشد، رضایت یکی از مضامین اصلیِ زحمتِ زاهدانه‌ای بود که

او تجویز می‌کرد: امیالی که در ذهن ظاهر می‌شوند را بسته به اینکه الهامی الهی دارند یا کار شیطان‌اند، بپذیریم یا نه؛ به آنان خوشامد بگوییم یا نه. با این حال، رضایت در اینجا دقیقاً همان شکل و همان سازوکار را ندارد. نزد کاسیان، موضوع وارد شدن به روح عناصری - ایده‌ها، تصاویر و اعمال پیشنهادی - است که باید ارزش و منشا آنها مورد پرسش قرار بگیرند. مسئله باز یا بسته کردن درهای روح و طرد فساد است که ممکن است راه خود را به داخل باز کرده باشد. نتیجتاً، مسئله محافظت از روح است تا نهایتاً بتواند نگاه خیره‌ی پاک‌اش را بر مکاشفه بر چیزهای ابدی متمرکز کند. نزد او، پندار رضایت بیشتر از همه چیز با الگوی درگاه‌خانه مطابقت می‌یابد: درگاه یک بیرون و یک درون دارد. انتخاب می‌کند. باز و بسته می‌شود. خوشامد می‌گوید. بیرون می‌کند. بدین ترتیب این سازوکار دوباره با شکل سنتی تمایز میان امر پاک و ناپاک ارائه می‌شود.

پندار رضایت نزد آگوستین شکل و روش عملکرد متفاوتی دارد. دلیلی بنیادین برای این کار وجود دارد: در معنویتی همچون معنویت کاسیان، میل و خواست دو عاملیت متفاوت دارند؛ اما نفس اماره نزد

آگوستین به خودِ شکلِ اراده تعلق دارد. بر اساس نظر آگوستین، رضایت پذیرفتنِ عنصری خارجی با خواستِ فردی نیست؛ بلکه راهی برای خواستن است که آنچه به عنوان نفسِ اماره به آن اراده می‌کند را در عملی آزاد بخواند. در پندارِ رضایت، خواستِ خودش را ابژه قرار می‌دهد - این را در مورد پندارِ مخالفِ آن، یعنی امتناع نیز می‌توان گفت. وقتی رضایت می‌دهد، فقط به آنچه میل دارد، اراده نمی‌کند و صرفاً چیزی که در میل خواسته شده است را نمی‌خواهد. به خواستی اراده می‌کند که شکلِ نفسِ اماره را دارد و خودش را به عنوان خواستی سقوط کرده در هدف قرار می‌دهد. وضعیتِ خودش را به عنوان خواستِ نفسِ اماره به عهده می‌گیرد. رضایت ندادن نیز به شکلی متقابل، شاملِ از بین بردنِ میل با بیرون کردنِ نماینده‌ی ابژه‌ی مطلوب از روح نیست؛ بلکه از بین بردنِ میل با اراده نکردن بر آن چیزی است که نفسِ اماره از روح می‌خواهد انجام دهد. پندارِ رضایت نزد کاسیان و دیگرانی که دیدگاه‌های مشابه دارند، به شکل شماتیک اساساً روی ابژه تمرکز می‌کند - ابژه‌ی میلی که فرد از ابژه‌ی نمایش بیرون می‌کشد تا تبدیل به ابژه‌ی خواست نشود. رضایت و امتناع نزد آگوستین درون

خواست گشایش می‌یابد؛ درونِ حرکتی که به خودش آن‌گونه که هست، اراده می‌کند یا نمی‌کند. در این رویه، سوژه خودش را ابژه‌ی خواستِ خودش قرار می‌دهد و این موضوع را در نظر می‌گیرد که آیا به شکلِ نفسِ اماره‌ی خواستِ سقوط کرده‌اش اراده کند یا نکند. رضایتِ عنصری ضروری برای این است که یک عمل به عنوان یک گناه، اتهام‌پذیر باشد و صرفاً تغییر شکلِ میل به عملِ واقعی نباشد. حتی صرفاً پذیرشِ آن میل در اندیشه نیز به صورت یک نمایشِ پذیرفته شده نیست؛ کنشِ خواستِ روی خودش - بیشتر روی شکل‌اش تا روی ابژه‌اش - است. وقتی سوژه رضایت می‌دهد، این رضایت دروازه‌هایی را به روی ابژه‌ی مطلوب نمی‌گشاید، بلکه خودش را می‌سازد و خودش را به عنوان سوژه‌ای میل‌ورز تصدیق می‌کند: در آن لحظه است که تحرکاتِ نفسِ اماره اتهام‌پذیر می‌شوند. رضایتِ این امر را ممکن می‌سازد که سوژه‌ی نفسِ اماره به عنوان سوژه‌ی قانون معین شود - و این دلیلِ نقشِ محوریِ آن نزد آگوستین و بعدتر از اوست.

- - -

۲- این ساختارِ «سوژه‌ی قانون-سوژه‌ی نفسِ اماره» اثراتی مهم روی اصول‌سازی برای روابطِ زناشویی دارد. مردم می‌توانند بگویند،

آگوستین محتوای تجویزاتی که پیش تر از او یا در زمان او پذیرفته بود را به میزان بسیار اندکی تغییر داد و سخن آنان درست خواهد بود: \* ممنوعیت روابط جنسی خارج از ازدواج به شکل زنا یا محصن اگر دستکم یکی از شریکان متاهل باشد یا برای فسادى که هیچ کدام از دو طرف متاهل نیستند (گناه کبیره)؛ \* توصیه‌هایی مبنی بر کاربرد روابط زناشویی در برخی موقعیت‌ها - در طول زمان دعا یا برخی بازه‌های زمانی در سال؛ \* نکوهش بسیار شدید هر نوع رابطه‌ی جنسی که در مغایرت با استفاده‌ی طبیعی باشد (گناه مکروه) - این گناه زمانی اتفاق می‌افتد که مرد از «اندام زنانه‌ای که برای تولیدمثل تدارک دیده شده» استفاده نکند؛ \* سرزنش همه‌ی «افراط‌هایی» که همسران ممکن است با وجود استفاده‌ی طبیعی انجام دهند و از آنچه صریحا برای استفاده‌ی طبیعی ضروری است، فراتر روند (گناه کوچک). این نمایه‌ی عمومی از ممنوعیت‌ها، متفاوت از آن چیزی نیست که قبل تر هم آشنا بود و اخلاق‌گرایان غیرمسیحی مدت‌ها آن‌ها را دستکم به عنوان توصیه‌هایی مصرانه ارائه می‌دادند.

اما آگوستین کل این دسته را می‌گیرد، آن را سازمان‌دهی می‌کند و حول پندار کاربرد بنیان می‌نهند. این در واقع پنداری پیچیده است که پیش از آگوستین استفاده شده بود و او به آن معنایی بسیار دقیق‌تر داد. کاربرد ازدواج پیش‌تر به معنای روابط جنسی میان همسران بود، هم بدین خاطر که عملی که خارج از قانون سزاوار سرزنش بود، با ازدواج مشروع می‌شد؛ هم بدین سبب که این عمل شامل به کار بردن حقی می‌شد که فرد روی بدن دیگری بدست آورده بود. بنابراین، کاربرد ازدواج معنایی داشت که هم سازمانی و هم جسمانی و قضایی - فیزیکی بود: فرد از حق خود در استفاده از یک بدن، استفاده می‌کرد.

آگوستین به این پنداری که از قبل شکل گرفته است، بُعدی تازه می‌دهد. در روابط جنسی میان همسران، فرد صرفاً از حق ازدواج و بدن دیگری استفاده نمی‌کند، بلکه نفس اماره‌ی خودش را به کار می‌بندد. این در واقع یک مشکل بود: اگر عمل جنسی و تولیدمثل بعد از سقوط نمی‌تواند بدون تحرکات غیرارادی و نتیجتاً شرم‌آور نفس اماره انجام شود؛ چگونه از این نتیجه‌گیری پرهیز کنیم که رابطه‌ی زناشویی به‌خودی‌خود بد است؟ چگونه می‌توان گفت ازدواج خوب

است، اگر عملی که آن را مشروع می‌سازد، خودش شر است؟ یا نمی‌توان ازدواج را خوب در نظر گرفت (و صرفاً یک شر کمتر نسبت به زنا نیست)؛ یا نمی‌توان پذیرفت که شر نفس اماره ضرورتاً هر رابطه‌ی جنسی را بدون استثنا همراهی می‌کند. پندار کاربرد، دقیقاً همان چیزی است که سبب می‌شود این پیشنهادات حفظ شوند؛ اما به دو انفصال نیاز دارد: یکی میان تحرکات لیبیدو و عمل اراده در روابط زناشویی است. دومی در همین عمل اراده قرار دارد و میان دو چیز است که یکی رضایتی است که می‌توان آن را در رابطه با خود تحرکات، «ابژکتیو» نامید (و نمی‌توان آن را پذیرفت، چون از رابطه‌ی جنسی جدایی‌ناپذیر است) و دیگری رضایت یا عدم رضایت نسبت به نفس اماره به عنوان شکلی از اراده است که سوژکتیو است. در واقع در این مواجهه‌ی جنسی، می‌توان با خواست فردی، نفس اماره را راضی کرد - یعنی می‌توان به آن شکل سقوط کرده‌ی اراده، اراده کرد یا به جای آن، قصد به تولید فرزند یا قصد به جلوگیری از سقوط شریک به زنا داشت. در رابطه‌ی زناشویی، گشایش عمل جنسی در ساختار نفس اماره قابل اصلاح نیست، اما رضایت قابل اصلاح است و



آزاد می‌ماند. بنابراین، کاربرد چگونگی خاصی از دینامیک میان رضایت و عدم رضایت است. کاربرد می‌تواند اهدافی تنظیم کند و این اهداف به گونه‌ای باشند که سوژه در لحظه‌ی انجام عملی که شرایط تکمیل آن با نفس اماره سروکار دارند، خودش به عنوان سوژه‌ی نفس اماره اراده نکند.

این مفهوم یک سری تبعاتی به همراه دارد.

این مفهوم، این امکان را ایجاد می‌کند که رابطه‌ی جنسی را به عنوان چیزی در نظر بگیریم که به شکلی اجتناب‌ناپذیر با شر در ارتباط است؛ یعنی با نفس اماره‌ای که نتیجه‌ی مستقیم تخطی اولیه و اولین مجازات قابل مشاهده‌ای است که آن تخطی دریافت کرده است. اما هم‌زمان هنگام انجام روابط جنسی، نوع خاصی از اراده در آنان می‌بیند. این اعمال بسته به اینکه اراده به شکل نفس اماره باشد یا نباشد، می‌تواند بد باشند یا نباشند، گناه باشند یا نباشند. این معنای فرمول‌بندی مشهوری است که برای بیش از یک هزاره تکرار خواهد شد: فرد در روابط زناشویی در هر صورت از یک شر استفاده خواهد کرد؛ اما می‌تواند از این شر به روشی خوب یا بد استفاده کند و در

اینجاست که امکان گناه وجود دارد. اهمیت این مفهوم زمانی روشن می‌شود که آن را با پیشنهادات ژولیان مقایسه می‌کنیم. این دو به وضوح دقیقاً متقارن و معکوس هم هستند. ژولیان می‌گوید: «کسی که به روش نفس اماره‌ی طبیعی پایبند است، از این امر خوب به خوبی استفاده می‌کند. کسی که به آن پایبند نیست، این امر خوب را شرورانه استفاده می‌کند. در آخر باید گفت کسی است که به خاطر عشق به بکارت مقدس، حتی از نوع قانونی آن نیز تنفر دارد و از آنچه خوب است اجتناب می‌کند تا به آنچه بهتر است، برسد.» آگوستین می‌گوید: «آن کس که به روش نفس اماره‌ی طبیعی پایبند است، این امر شر را به خوبی استفاده می‌کند. کسی که به آن پایبند نیست، این امر شر را شرورانه استفاده می‌کند. اما کسی که [...] حتی از روش قانونی نیز متنفر است؛ از استفاده‌ی امر شر اجتناب می‌کند و به آنچه ایده‌آل‌تر است می‌پیوندد.» می‌توان در پس این تطابق کلمه به کلمه‌ی دو فرمول‌بندی، یک عدم تقارن عمیق تشخیص داد. بر اساس نظر ژولیان، لذتی که در روابط جنسی وجود دارد، امری نیک است که از سوی خود خداوند در آفرینش تنظیم شده است و زمانی خوب است که

چاره‌ای برای آن داشته باشیم که با مشیت الهی و طراحی طبیعت شکل گرفته باشد. گناه، با انحراف از آن یا با افراط به وجود می‌آید. بنابراین، کاربردی که او در متن خودش از آن سخن می‌گوید، چگونگی عمل فیزیکی و شکل آن است (ژولیان در این مورد کاملاً در چهارچوب اخلاقیات افراط باقی می‌ماند). بر اساس نظر آگوستین، چون شر نفس اماره «در سرشت انسانی یافت می‌شود»، نقطه‌ی تعیین‌کننده را باید در اهدافی که دنبال می‌شوند یا می‌توان گفت در خود شکل خواست قرار داد. همین شکل است که ارزش عمل فیزیکی را تعیین می‌کند. با آگوستین، فرد به درون اخلاقیات سوژه‌ی قضایی وارد می‌شود. با ژولیان، این گناه (عمل افراطی) است که شر بودن را تعیین می‌کند و سبب نمایان شدن آن می‌شود. نزد آگوستین، شر از پیش موجود است و به شکلی مهلک در مواجهه‌ی جنسی درج شده است؛ اما گناهی که از آن نشات می‌گیرد به شکلی مکفی از آن مجزا است و هیچ‌وقت به خاطر آن ضروری نمی‌شود و عملی اتهام‌پذیر را می‌سازد.

بنابراین، آگوستین در تحلیل‌اش از عمل جنسی، کاربرد نفس اماره را میان کاربرد توجیه‌شده‌ی ازدواج و کاربرد طبیعی بدن وارد

می‌کند و اجازه می‌دهد به فرد (یعنی هر کدام از شریکان) به عنوان سوژه‌ی منفرد میل و قانون اندیشیده شود. این یک سوژه‌ی یکتا است (و با کنارهم‌گذاریِ دو سرشت و با تبعیدِ روح به دنیایِ خارجی ایجاد نشده است) که به خاطر ضرورتِ میل و در آزادیِ نیکی و شر عمل می‌کند. مهم است که ببینیم با وجودِ یکتاییِ سوژه، میل همچنان شر و کاربردِ آن همچنان مستقل می‌ماند. امکان‌پذیر است که کاربردی کاملاً غیر نفسِ اماره‌ای از نفسِ اماره داشت؛ اما این‌گونه نیست که کارِ نفسِ اماره برای همیشه تمام شده باشد. اغلب پیش می‌آید که فرد از آن فقط برای نفسِ اماره استفاده می‌کند و به نظر می‌رسد که نفسِ اماره برنده شده باشد، اما با این حال این کاربرد، عملی خاص و اتهام‌پذیر باقی می‌ماند. اما از طریقِ خودِ این تقلیل‌ناپذیری می‌توان امکان‌های را دید که برای قضایی‌سازیِ روابطِ جنسی میان همسران گشوده می‌شوند. اگر عملِ جنسی خودش به صورت طبیعی خوب بود، اصول‌سازیِ این روابط می‌توانست به صورت تابعی از شکلی که «طبیعی» قضاوت می‌شد، انجام شود؛ همه‌ی چیزهای دیگر افرات، سوءاستفاده، تخطی از مرزها و ورود به امرِ ضد-طبیعی در نظر گرفته می‌شدند. بدین

ترتیب، فرد درونِ اخلاقیاتِ طبیعت باقی می‌ماند. اگر روابطِ جنسی فقط با شر یا ناپاکیِ درون‌شان تعریف می‌شدند؛ اصول‌سازی بر پایه‌ی وضعیتِ ایده‌آلِ نجابتِ کامل انجام می‌شد و ارزشِ رفتارها در رابطه با این ایده‌آل رتبه‌بندی می‌شد: در آن صورت، فرد درونِ اخلاقیاتِ خلوص قرار می‌داشت. در آخر باید گفت اگر فرض می‌شد که شرِ میل می‌تواند اندک‌اندک به درونِ عملکردِ خواستی که آن را کنترل و محدود می‌کند، جذب شود؛ همچنان می‌شد به تجویزاتِ حکمتِ دینی اتکا کرد. اما انفصالی که در روابطِ جنسی میان شرِ لیبیدو و امکانِ استفاده‌ی خوب یا بد از آن به وجود می‌آید، سبب می‌شود که روابطِ جنسی بر اساس این کاربردها، بر اساس اهدافی که به خودشان می‌دهند و موقعیت‌هایی که تغییر می‌دهند و غیره، اصول‌سازی شوند. بنابراین، دو هدفی که مشروع در نظر گرفته می‌شوند - تولیدمثل و جلوگیری از گناهِ دیگری - به عنوان اصلی هدایتگر هستند برای کنترلِ گشایشِ روابطِ جنسی میان همسران و برای تعریفِ آنچه تحت هر شرایط و هر موقعیت، مجاز و ممنوع است. درست است که آگوستین این امکان‌ها را چندان توسعه نمی‌دهد. آنان بسیار بعدتر و نه صرفاً با

توسعه‌ای منطقی بلکه بیشتر با دسته‌ی کاملی از فرایندهای دیگر در جامعه‌ی قرون‌وسطی توسعه می‌یابد و کلیسای قرون‌وسطی اهمیت نوع قضایی روابط را افزایش خواهد داد. این حقیقت همچنان پابرجا است که در تحلیل آگوستین، ماتریسی نظری یافت می‌شود که چنین توسعه‌هایی را ممکن می‌سازد. روابط زناشویی که تا پیش از این تحت توصیه‌های کلی اعتدال، میانه‌روی و احترام و تحت فرجام کلی تولیدمثل قرار داشتند و موضوعی خصوصی و مخفی بودند، به مقررات بی‌پایان و سفسطه‌های توسعه‌یافته‌ای اجازه‌ی ظهور می‌دهند که مربوط به چگونگی استفاده از حقوق فردی و انجام وظایف فردی در آن هستند. مسیحیت قرون‌وسطی - به‌خصوص از سده‌ی سیزدهم به بعد - بدون شک اولین شکل از تمدن است که چنان تجویزات مفصلی در مورد روابط جنسی میان شریکان زناشویی را توسعه داده است. مسیحیت قرون‌وسطی به مقررات ازدواج، به مقررات مربوط به تبادل یا انتقال متعلقات در این اتحاد، به مقررات سلوک متقابل میان شریکان که آنان را در جوامع مختلف می‌توان با شکل‌ها و سازوکارهای خیلی متنوعی از محدودیت یافت، این خصیصه‌ی یکتا را اضافه می‌کند:

اصول‌سازیِ خیلی دقیقی از لحظه‌ها، پیشقدم‌شدن‌ها، دعوت‌ها، پذیرش‌ها، طرد کردن‌ها، موقعیت‌ها، ژست‌ها، دلنوازی‌ها و همان‌طور که خواهیم دید، حتی کلماتی که در روابطِ جنسی قرار می‌گیرند. دوریختیِ بزرگی که زندگیِ باستانی را سرشت‌نمایی می‌کند، ناپدید می‌شود. این دوریختی، روابطِ جنسی‌ای که فرد راجع به آن‌ها سخن می‌گوید و حرف می‌زند و ضرورتاً خارج از ازدواج وجود دارند را از روابطِ زناشویی که خارج از دید و بیرون از مباحثه قرار دارند، جدا می‌کند. در اینجا، در کاربستِ اعتراف، از دومی نیز اگر نه بیشتر دستکم به اندازه‌ی اولی صحبت می‌شود. بنابراین، رابطه‌ی جنسی در ازدواج، موضوعِ قضایی‌سازی و راستی‌آزمایی می‌شود.

البته این‌ها در آگوستین و در زمانه‌ی او تنها به صورت احتمالات وجود دارند. آنچه برای آنان مهم‌تر بود، شاید این بود که ایده‌ی شر بودنِ نفسِ اماره باعث می‌شود که بتوان کاربستِ بکارت و کاربستِ ازدواج را تحت مضمونی یکسان از نبردِ معنوی ترکیب کرد. افراد با شرِ مشابه به دو صورت رفتار می‌کنند و اجتناب از شکلِ نفسِ اماره در خواستِ فردی، به شکلی مشابه مورد نیاز است. تفاوت این است

که در ازدواج، رضایت ندادن به نفسِ اماره از کاربردِ خاصی پیروی می‌کند که بکارت به شکلی هنرمندانه از آن دوری می‌کند. هر دو وضعیت در رابطه با نفسِ اماره به صورت کاربست‌های تقریباً مشابهی تعریف شدند. این یک نظریه بود که قادر بود هر دوی آنان را با تفاوتِ ارزش‌هایشان و همچنین ارتباطِ ذاتی‌شان توجیه کند. در یک چنین مفهومی می‌توان بالاتر از هر چیز، پندارهای رضایت و کاربرد را مشاهده کرد که مستقیماً برای تعریفِ روابطِ میان همسران به کار نمی‌روند. آنان اصول‌سازیِ خود را فقط از طریقِ رضایت (یا عدم رضایتی) می‌سازند که هر فرد به **لیبیدوی** خودش می‌دهد. این بدین معناست که کلِ آیین‌نامه‌ی رفتارهای جنسی می‌تواند بر اساس رابطه‌ای که افراد با خودشان حفظ می‌کنند، به کار برده شود. مسئله‌سازیِ رفتارهای جنسی - چه مربوط به این باشد که این رفتارها در حقیقت چه هستند و چه مربوط به این باشد که این رفتارها چه باید باشند - تبدیل به مسئله‌ی سوژه می‌شوند. سوژه‌ی میل، که حقیقت‌اش فقط می‌تواند با خودِ سوژه در درونی‌ترین هستی‌اش کشف شود. سوژه‌ی



قانون، که کنش‌های اتهام‌پذیرش بر اساس روابطی که با خودش دارد، به خوب و بد تعریف و تقسیم می‌شوند.

در یک کلام، می‌توانیم بگوییم که به عمل جنسی در جهان باستان به عنوان یک «توده‌ی طغیانی» اندیشیده می‌شد؛ رخدادِ تشنجیِ یکتایی که افراد در آن خودشان را در لذتِ برهم‌کنش‌شان با دیگری تا نقطه‌ای که مقلدِ مرگ است، گم می‌کنند. این چیزی بود که تحلیلی را فرامی‌خواند. تنها نیاز بود تا آن را دوباره در اقتصادِ عمومیِ لذت‌ها و نیروها قرار دهند. در مسیحیت، این توده با مقرراتِ زندگی، با هنرهای رفتاریِ خویشتن و دیگران، با تکنیک‌های سنجش یا دستورالعمل‌های اعتراف، با دکترینِ عمومیِ میل، با سقوط، تخطی و ازاین‌دست قطعه‌قطعه می‌شود. با این حال، یکتاییِ آن به شکلی بازسازی می‌شود که انکسار باقی می‌ماند و تحلیلِ آن ممکن می‌شود: این کار به شکلِ نظریه و گمان‌پردازی و همچنین به شکلِ عملیِ سنجشِ فردی از سوی خویشتن یا دیگران ممکن است. این موضوع در شکل‌های متاخرترش، صرفاً حالتِ پیشنهادی ندارد و بیشتر الزامی است. بنابراین، یک در اینجا یک جور بازسازی وجود داشت که می‌توان آن را در تضادِ با

اقتصاد لذتِ طغیانی، تحلیلِ سوژه‌ی نفسِ اماره نام نهاد. در این تحلیل، رابطه‌ی جنسی، حقیقت و قانون با گره‌هایی که فرهنگِ ما قصد داشته آنان را به جای رها بودن، در کنارِ یکدیگر نگاه دارد، به صورت یک دسته کنار هم آمده‌اند.

## پیوست‌ها

## پیوست ۱

آنچه باید شرح داده شود:

۱- یک هسته‌ی نسبتاً تجویزی در مسیحیت وجود دارد. این هسته باستانی است و قبل از مسیحیت شکل گرفت. نویسندگان الحادیِ عصرِ هلنی و رومی به روشنی به آن گواهی می‌دهند.

۲- این هسته را بدون اصلاحاتِ اساسی در الهیاتِ دفاعیِ سده‌ی دوم میلادی می‌یابیم. کلمنت اسکندریه آن را در دین‌شناسی‌اش که متأثر از افلاطون بود، در کنار مفاهیمی که از رواقی‌گری بیرون کشیده بود، استفاده می‌کند.

۳- تعریف تازه‌ای از روابط میان سوژکتیویته و حقیقت به این هسته‌ی باستانی تجویزی، اهمیتی کاملاً تازه می‌دهند و اصلاحاتی مهم را به مفهوم باستانی لذات و اقتصادشان وارد می‌کنند.

۴- این اصلاحات بیشتر از آنکه با امور مجاز و ممنوع سروکار داشته باشند، با تحلیل قلمرو آفرودیزیا و حالت ارتباطی‌ای سروکار دارند که سوژه ترغیب شده تا با آنان حفظ کند. از این رو، این قانون و محتوای آن نیست که تغییر کرده، بلکه تجربه به عنوان شرطی از دانش عوض شده است.

## پیوست ۲

### (۱)

به نظر می‌رسد که مسیحیتِ سده‌های نخست، دو چگونگیِ منظم و مجزا تعریف کرد که بر اساسِ آنان، اگر فرد می‌خواست خودش را از شر آزاد کند، نیاز داشت تا خویشتنِ «حقیقی‌اش» را نمایش دهد: از یک طرف یک آیینِ ندامتیِ بزرگ وجود داشت که یگانه و فراگیر بود؛ با کلیتِ هستیِ آنان سروکار داشت و زندگیِ آنان را حتی برخی اوقات به شکلیِ قطعی، در تمامِ زندگیِ تغییر شکل می‌داد. از طرفِ دیگر، کاربستِ دائمیِ سنجش و مراقبت وجود داشت که تلاش می‌کرد تا عمیق‌ترین تکان‌های روح را آشکار و ادراک کند.

از یک طرف، یک آلتورژی<sup>۱</sup> وجود دارد که به نظر می‌رسد ژست‌های «حقیقت-عمل»، رفتارها، اشک‌ها، سوگواری‌ها و شکل‌های زندگی در آن وزنه‌ی بسیار سنگین‌تری نسبت به فرمول‌بندی‌های گفتمان باشند. در طرف دیگر، یک آلتورژی قرار دارد که به نظر می‌رسد، «حقیقت-گفتن» در آن سبب تحمیل لفاظی تقریباً فرسایشی درباره‌ی اسرار روح می‌شود. **اگزومولوجسیس** به عنوان امری نمایانگر یک هستی‌گناهکار می‌تواند علیه عمل **اگزاگورئوسیس** یعنی اعلام تحرکات اندیشه به دیگری تنظیم شود. به نظر می‌رسد که این ضدیت هم با نظرگاه تکنولوژی مناسب برای هر کدام از این کاربرت‌ها و هم از نظرگاه بافت سازمانی آنان توجیه شود. تکنیک **اگزومولوجسیس** در فرد توبه‌کار، با ساختاردهی، شدت‌دهی افراطی و روشن‌سازی دسته‌ای از گسست‌ها سروکار دارد: گسست از زندگی گذشته که فرد شکل‌ها و نشانه‌های آن را رها می‌کند؛ نوعی بیگانگی با جامعه که فرد در طول آن، خود را تحقیر می‌کند تا نشان دهد که فردی بی‌ارزش‌تر از آن است

---

<sup>۱</sup> فوکو بر نحوه‌ی شکل‌گیری سوژه در تاریخ اندیشه‌ی غربی و نسبت‌اش با حقیقت‌گویی نام آلتورژی را می‌گذارد. - م.

که عضوی از جامعه باشد؛ گسستی از بدنِ خودِ فرد که فرد آن را در گرسنگی، رنج و بی‌توجهی رها می‌کند؛ برخوردِ مرگ و زندگی که فرد با قرار دادنِ خودش در آستانه‌ی تابوت همچون لازاروس، مرگِ بدن - که آن را می‌پذیرد - را در تضاد با زندگیِ ابدیِ روح - که غرامتِ آن است - قرار می‌دهد. حقیقت در این برهم‌کنشِ گسست‌ها، جدایی‌ها و برخوردها، به شکل یک نمایش روشن می‌شود. این‌ها خطاکاری‌هایی نیستند که با جزئیات و شرایطشان و سهمِ مسئولیتِ مولف‌شان نمایان شوند؛ بلکه خودِ بدنِ فردِ گناهکار، بدنِ گناهکار است که تخطیِ نخستینِ آدم آن را نشان زده است: سرنوشت‌اش مرگ است؛ با ناپاکی‌ها به فساد کشیده شده و به خاطر نیازهایی که نمی‌تواند ارضا کند، مشکل پیدا کرده است. این نمایش صرفاً آشکار کردنِ شمایی پنهان نیست: آزمایشی برای سوژه است یا دستکم خودِ سوژه است. آزمایش به دو معنا: گناهکار با کار بستِ بی‌وقفه‌ی این سختی تا جای ممکن (یا دستکم در بازه‌ی زمانی تعیین‌شده) «برنده‌ی» مصالحه می‌شود: همچون فلزی که در معرض آتش قرار بگیرد، ناپاکی‌هایی که



با روح او مخلوط شده‌اند، جدا می‌شوند و در تقلائی شدید شخصِ توبه‌کار علیه خودش می‌سوزند.

**اگزومولووجسیس** در فردِ توبه‌کار، نمایشی دوگانه به عنوان آزمونِ پاک‌سازی فرد است که توسط خودش اجرا می‌شود (یکی نمایشی است از کناره‌گیریِ فرد از آنچه هست و دیگری نمایشِ هستیِ ناپاک و مرگی است که فرد از آن دست می‌کشد).

راهب در قالب‌گیریِ دوباره‌ی زندگیِ خودش به عنوان یک «هنر»، که باید آموخته شود و به کار گرفته شود، خودش را تحتِ سنجشِ انکارِ خویشتن قرار می‌دهد؛ اما معنایی متفاوت و روشی دیگر دارد. چون او خودش را از دنیا جدا کرده است، مجبور نیست کاری کند که حقیقتِ شر در شکلِ گسست و جدایش نمایان شود؛ در عوض آن را در شکلِ یک پیوستگیِ سه‌گانه نمایان می‌کند: اول، مراقبتی دائمی روی خویشتن، افکارِ خود، جریانِ خودانگیخته و تحرکاتِ حيله‌گرانه‌ی آنان است. دوم، حفظِ رابطه‌ی هدایتِ معنوی است که فرد را به سخن‌گفتن و شنیدن، به اعتراف کردن و تسلیم شدن الزام می‌کند. سوم، فروتنی نسبت به همه و علاوه بر آن اطاعتِ صریح از

مقررات اجتماع است. نمایشِ مخصوصِ **اگزاگورئوسیس** از طریق زبان بیان می‌شود. این کار شامل گفتمانی الزامی می‌شود که تا جای ممکن مکرر و در عین حال سرتاسری است و خطاب به کسی گفته می‌شود که وظیفه‌ی هدایت رفتار فردِ اعتراف‌کننده را بر عهده دارد: هدف اصلی آن، چیزی است که در عمق روح پنهان شده است. یک دلیل پنهان شدن آن این است که مشمول اولین تحرکات روح است و این تحرکات چنان باریک‌اند که اگر توجه فرد پرت شود، خطر این را دارند که از نگاه خیره‌ی او بگریزند. دلیل دیگر پنهان شدن آن این است که فرد با فتنه‌انگیزی یک اغواگر سروکار دارد که چهره‌ی خود را با شکل‌هایی فریبنده تغییر می‌دهد. پس در اینجا **اگزمولو جسیس** وظیفه‌ی گفتن حقیقت را به عهده دارد؛ اما این حقیقت به عنوان نتیجه‌ی اعمالی برای بدست آوردن دانش است که این اعمال، اعماق ادراک‌نشده‌ی فرد را روشن می‌سازند و حضور یک دیگری را برملا می‌کنند. بدین ترتیب، انکار خویشتن شکل خیلی خاصی به خود می‌گیرد: موضوع این است که توجهی دائمی روی خویشتن متمرکز باشد؛ توجهی که تا جای ممکن مفصل و عمیق است. البته این توجه

برای شناختِ چِستیِ فرد در هسته‌ی مرکزیِ خودش نیست؛ برای این نیست که شکلی قابل‌اعتماد، اصیل و خالص از انقیاد بیرون کشیده شود؛ بلکه هدفِ ادراکِ فریبکاری‌های شخصِ شروری است که در عمیق‌ترین اسرارِ روح قرار دارد تا نتیجتاً از شراکتِ آن در اراده‌ی فردی در همه‌ی تحرکاتی که وسوسه‌های بسیاری هستند، جلوگیری شود و نهایتاً همه‌ی خواستِ فردی به نفعِ خواستِ خداوند و درس‌های هدایتگرِ فرد، رها شود.

می‌توانیم بگوییم که **اگزومولوجسیس** که مخصوص وضعیتِ ندامتی است، با طرح‌ریزیِ بسیار به یک «توقف در بودن» ارتباط می‌یابد که در محدوده‌ی زندگی و مرگ، جهانِ پسین را از طریق انکارِ جهانِ واقعی وعده می‌دهد. همچنین «سنجش-اعتراف» در زندگی رهبانی هدف‌اش «توقفِ خواست» است که آن دیگری را با فرمول‌بندیِ امرِ حقیقی از اعماقِ روح بیرون می‌کند.

علاوه بر این، به نظر می‌رسد هر کدام از این کاربست‌ها تنظیماتِ سازمانیِ خودش را دارد. درامِ ندامت جایگاهِ خود را در اجتماعی از معتقدان می‌یابد؛ جایی که موضوعِ تمديدِ خطِ دومی از

زندگی برای کسی است که سقوط کرده است. اما این کار به روشی انجام می‌شود که سقوط کردن با امیدی برای بخشایش پاسخ داده می‌شود و درعین حال روشنی نمایان رضایت با ننگِ تخطی تطبیق خواهد یافت. در عوض به نظر می‌رسد که جایگاهِ سنجش-اعتراف در زندگی رهبانی باشد؛ جایی که هدفِ مکاشفه کنترلِ فکر را ضروری می‌سازد؛ جایی که هستیِ اشتراکی کاربست‌های اطاعتی را به عنوان شکلی از زهد فرامی‌خواند؛ جایی که کاربستِ هدایت باید روش‌های سنجیده و درست کارانه‌ی زهدگرایی را تعیین کند.

بعدتر خواهیم دید که چه محدودیت‌هایی به این تضاد داده خواهد شد و چه تصحیحاتی به آن اضافه می‌گردد. با این حال، حتی وقتی این تضاد نسبی می‌شود، حتی وقتی به مجموعه‌ای مربوط می‌شود که از عناصرِ آن استفاده می‌کند، باید آن را در ذهن داشت. در جوامع مسیحی، این دوریختی میان زندگی در جهان و زندگی تحت مقرراتِ رهبانی، پدیده‌ای آن‌قدر ثابت و آن‌قدر مهم است که نمی‌تواند تبعاتی تعیین‌کننده در این موارد و مواردِ دیگر نداشته باشد. در واقع بسیاری از اصلاحاتِ بزرگی که روی دستورالعمل‌های ندامتی میان سده‌های

ششم تا شانزدهم انجام شد، از کاربست‌هایی نشأت می‌گرفت که نشانی از اجتماعِ رهبانی داشتند. در سده‌ی هفتم، مراسمِ ندامتِ خصوصیِ اتهام‌پذیر از صومعه‌ها بیرون آمد؛ سنجش‌های منظم و نظام‌مندِ وجدان که در صومعه‌ها به کار بسته می‌شد، در جنبشِ ایمانِ مدرن به کار گرفته شدند و در جوامعِ سکولار گسترش یافتند؛ نظام‌های مذهبی همچون نمایندگانِ اصلیِ گسترشِ هدایتگریِ معنوی شدند - همان پدیده‌ای که در سده‌های شانزدهم و هفدهم بسیار برجسته بود. موسساتِ رهبانی نقشی تعیین‌کننده در اهمیت‌یافتنِ فزاینده‌ی تکنیک‌های سنجش (سنجشِ خود و دیگران) و در دستورالعمل‌های لفاظی درباره‌ی تخطی‌ها و کوچک‌تر شدنِ نسبیِ «حقیقت-عمل» در مقایسه با «حقیقت-گفتن» داشتند. آنان در یک هزاره، پرورشگاهی اگر نه ثابت دستکم خیلی شدید از هنرِ هنرها، یعنی مدیریتِ ارواح بودند. آن را توسعه می‌دادند، اشاعه می‌دادند و تقویت می‌کردند. برخی اوقات این امر از آنان کپی‌برداری می‌شد و مردم سعی می‌کردند تا آن را در رقابت با آنان به کار ببندند و تاثیرشان را محدود سازند. آنان عاملی واقعی در غلیانِ اساسیِ گرایشِ شدید به

سوی گفتمان و اراده برای دانستن بودند؛ چیزی که سرشت‌نمای تجربه‌ی خویشتن و دیگران در جوامع ما بود. وقتی می‌شنویم که گفته می‌شود - و تقریباً به روشی پرسش‌برانگیز و از دیدگاهی جزمی هم گفته می‌شود - که اعتراف راهی برای هدایت وجدان‌ها است؛ می‌توانیم بگوییم که **اگزاگورئوسیس بر اگزومولوجسیس** چیره شده است - یا دستکم آن را شدیداً تحت‌الشعاع خود قرار داده است.

در هر حال، تاریخ روابط میان «خطا-عمل» و «حقیقت-گفتن» در مسیحیت غربی را نمی‌توان بدون اشاره به وجود این دو شکل، تفاوت‌هایشان، تنش‌شان و تحرکات آرام‌شان که سبب برتری یکی به قیمت دیگری شد، نوشت. به همین سبب، در طول سده‌ی شانزدهم و بیشتر از آن در طول سده‌ی هجدهم، پرسش مدیریت افراد از دیدگاه سیاسی و همچنین از دیدگاه مذهبی، تبدیل به مشکلی اساسی شد.

## (۲)

البته اشتباه خواهد بود که تصور کنیم این‌ها دو مشکل بودند که با هم همپوشانی نداشتند و از دو مجموعه موسسات کاملاً مجزا نشأت می‌گرفتند. مسائل پیچیده‌تر از این بودند: اول به این دلیل که **سنجش**

موجود در موسسات نشان می‌دهد که چگونه کاربست‌ها در کنار هم قرار گرفته‌اند و با هم مخلوط شده‌اند. دوم به این دلیل که با نگاه به خودِ کاربست‌ها می‌توان تشخیص داد که نه تنها اجزاء که بنیانِ آنان نیز مشترک است.

- - -

۱- این موضوع قطعی است که وضعیتِ رهبانی با وضعیتِ فردِ توبه‌کار قابل انطباق نیست و هر چه بیشتر و بیشتر روشن می‌شد که راهبِ زندگیِ ندامتی را به شکلی عالی پیش می‌برد، این عدم انطباق بیشتر جلوه‌گر می‌شد. «وقتی راهب از دنیا و خدماتِ آن دوری کرده و قسم خورده که همیشه به خداوند خدمت کند؛ چرا باید مجبور شود که توبه کند؟ [...] توبه‌ی عمومی برای راهبِ کاربردی ندارد، چون او از گناهان‌اش بهبود یافته، او می‌گیرد و پیمانی ابدی با خداوند بسته است.»

البته درحالی که فرد بعد از راهب شدن نیازی نداشت تا توبه‌کار نیز بشود، برخی عناصرِ آیینِ توبه در زندگیِ رهبانی به کار می‌رفتند. متونِ کاسیان و به خصوص متنِ «موسسات» که به کاربست‌های صومعه می‌پردازد، درباره‌ی این موضوع به روشنی سخن می‌گویند:

شکل‌هایی از توبه‌ی عمومی در این اثر توصیف شده‌اند و عبارت «توبه‌ی عمومی» چندین بار ظاهر می‌شود. البته بدون آنکه موضوع این باشد که فردی در وضعیت فرد توبه‌کار است. بنابراین، پافنیتوس که روح فروتنی را پذیرفته است و به نادرستی او را به گناهی جدی متهم کرده‌اند، تحت رفتارهایی قرار می‌گیرد که توسط ترتولیان، آمبروس یا جروم در رابطه با توبه‌های عمومی مطرح می‌شد: «زمانی که او فوراً کلیسا را ترک کرد، [...] دائماً در نیایش‌هایش اشک می‌ریخت و سه برابر از قبل روزه می‌گرفت و با فروتنی کامل ذهنی، در برابر مردمان به خاک می‌افتاد. بنابراین، خودش را برای تقریباً دو هفته تسلیم ندامت جسمانی و روحی کرده بود و در شب‌ها و یکشنبه، صبح خیلی زود می‌آمد، اما نه برای مراسم عشای ربانی بلکه برای اینکه خودش را در آستانه‌ی کلیسا به زمین بزند و فروتنانه طلب بخشش کند.» اما غیر از این نمایش‌های بزرگی که کفاره‌ی گناهان جدی تلقی می‌شدند، می‌توان گزارش‌هایی از کاربست‌هایی دیگر نیز یافت که چیزی میان اعتراف به وسوسه و اگزومولو جسیس طولانی بودند. علاوه بر این، کاسیان لیستی از تخطی‌هایی ارائه می‌دهد که نیاز به عمل ندامتی دقیق



دارند که از پیش معین شده باشد: شکستنِ تصادفیِ یک کوزه‌ی سفالین؛ درنگی هر چقدر کوچک در سرایشِ یک آیه؛ پاسخ دادن با درشتی، یا به شکلی غیرضروری با گستاخی؛ اطاعت با بی‌دقتی؛ ترجیح مطالعه به کار؛ معطل ماندن بعد از خدمت به جای رفتن به سلول؛ سخن‌گفتن با فردی از خارج از صومعه بدونِ حضورِ یک پیش‌کسوت و از این دست. کاسیان از عبارتِ «توبه‌ی عمومی» برای معین کردنِ فتوایی تجویز شده استفاده می‌کند؛ با این حال به نظر می‌رسد که این موضوع فقط با برخی عناصری سروکار دارد که از درامِ توبه‌ی اصیل قرض گرفته شده‌اند: جدایی از اجتماع؛ ژست استدعا؛ رفتارِ فروتنانه («زمانی که برادران برای خدمت جمع شده‌اند، او باید روی زمین دراز بکشد و تقاضای آمرزش کند تا اینکه خدمتِ نیایشگران پایان یابد. این کار را زمانی که به دستورِ راهبِ بزرگ از زمین بلند شد نیز باید انجام دهد»).

در اینجا طرحی از کلیتِ یک انضباطِ رهبانی داریم که با نمایش‌های متظاهرانه‌ی آیین‌های ندامتی و کنترلِ ژست‌ها و افکار در

یک رابطه‌ی پیوسته و بی‌شرط از اطاعت ترکیب شده است. این کنار هم آمدنِ عناصر، اهمیتی دوگانه دارد.

اول اینکه معنای «ندامتی» را که هر چه مصرانه‌تر به موسساتِ رهبانی داده خواهد شد، نمایش می‌دهد. نظم‌دهی به هنر انضباطیِ مکاشفه با روشِ فروتنی، تسلیم بودن به دیگری و پاک‌سازی قلب، هدفی است که به نظر می‌رسد در ابتدا به صومعه داده شده بود. کاسیان نمی‌گویند که هدف یا منظور هستیِ رهبانی این است که زندگیِ ندامتی را پیش بگیرد. با این حال، می‌بینیم که یک اصلِ همانندی از متونِ او ظهور می‌کند. مسلماً از یک طرف، او وقتی از توبه به عنوان مجموعه اعمالی سخن می‌گوید که در انتهای آن تخطی‌ها توسط خداوند بخشوده می‌شوند؛ به پندارِ توبه معنایی محدود می‌دهد. او از طرفِ دیگر به آن معنایی بسیار گستره هم اعطا می‌کند و به نتایجی ارجاع می‌دهد که فقط متعلق به این کاربست‌ها نیستند، بلکه به همه‌ی کاربست‌های معنویِ زندگیِ رهبانی تعلق دارند. بنابراین، توبه به عنوان یک وضعیت سرشت‌نمایی می‌شود؛ وضعیتی که راهب باید تلاش کند تا بدست آورد: «شامل این می‌شود که دیگر هیچ‌وقت تسلیم گناهان

نشویم.» این وضعیت نشانه‌های خودش را دارد و اصلی‌ترین آن این است که قلب فرد از آنچه آن را به گناهان متمایل می‌کند، آزاد می‌شود. خود این نشانه علائمی دارد که اجازه می‌دهد آن را تشخیص دهند: خود تصویرِ خطاها از اسرارِ قلب پاک می‌شوند. باید بدانیم که منظور از «تصویر» در اینجا فقط دلخوشیِ فکر کردن به آن گناه نیست؛ بلکه حتی خودِ حقیقتِ به یاد آوردنِ آن نیز هست. بنابراین توبه خلوصی قلبی است که با سنجش، فروتنی، ندامت، اطاعت، بصیرت، اعتماد به پیش‌کسوتان به همراه عزم بر پنهان نکردنِ هیچ چیز از آنان، می‌تواند با مشیتِ الهی در روح تولید شود. چون مکاشفه که هدفِ زندگیِ رهبانی است، فقط با چنین خلوصِ قلبی ممکن می‌شود، می‌توان دید که فقط دستورالعملی برای آمرزش نیست؛ بلکه می‌توان آن را به صورت وضعیتی دید که دائما پاک‌سازی می‌شود و خالص می‌ماند و در نهایت به طور خلاصه، با خودِ زندگیِ رهبانی منطبق می‌شود.

آن زندگی باید به سوی اعتراف به تخطی‌ها، نمایش‌های ندامتی، کشفِ اسرارِ قلبی و گشایشِ روح جهت‌گیری شود. یک گفتمانِ دائمی: «چرا توبه انجام می‌دهیم [...] فورانِ اشک‌هایی که با اعتراف به

خطاهایمان می‌ریزند، مطمئناً آتشِ وجدان‌مان را فرومی‌نشانند.» اما همین است که سبب می‌شود افکار تا عمیق‌ترین گوشه‌هایش از هر آنچه به وسوسه امکان‌ظهور می‌دهد و اولین هیجانات‌اش را می‌سازد، پاک شود یا اجازه می‌دهد که آخرین آثارِ آن فروکش کنند. این کار نتیجتاً یک فراموشی یا سکوتِ قلب است. در این نوسانِ اعتراف و فراموشی، زندگیِ رهبانی، چیستیِ خودش را برملا می‌کند: یک زندگیِ ندامتی در حد اعلی؛ کاربستِ توبه برای وضعیتِ ندامتی - ادراکِ این موضوع که این وضعیت، نبردی است که نیاز به تمرینی دائمی دارد.

این تمایل برای آنکه به هستیِ رهبانی به عنوان یک زندگیِ ندامتی نگریسته شود با تکاملی سازمانی همراه شد که اهمیتِ تاریخیِ آن قابل توجه است. انضباطِ صومعه، روابطِ سلسله‌مراتبی و اطاعت، مقرراتِ زندگیِ جمعی و رفتارِ فردی، هر چه بیشتر و بیشتر به کاربست‌هایی فضا داد که می‌توان آنان را میانجی‌گرِ ناامید (میانجی‌گر میان آیین‌های بزرگِ ندامتی و سنجش‌های فکریِ دائمی): این‌ها کاربست‌هایی از نوع قضایی و مدیریتی بودند که افزون بر این تمایل داشتند تا اصولی تعریف کنند که در این اصول، احکامِ خاص با

تخلفاتِ خاص جفت شوند. در واقع، این توسعه فقط در نوشته‌های کاسیان طرح‌ریزی شده است و در آنجا اصولاً موضوع این بوده که نشان داده شود چگونه کوچک‌ترین تخلفات نیز با اعمالِ جبرانی که هم سخت‌گیرانه، هم عمومی و هم تحقیرکننده هستند، پاسخ داده می‌شوند. بنابراین، راهبی را می‌بینیم که برای یک هفته وظیفه دارد ندامتِ عمومی اجرا کند چون به سه دانه‌ی عدسی که روی زمین افتاده بی‌توجهی کرده است. قدیس جروم این موضوع را به سه صومعه‌ی زنان با هدایتگری پائولا مرتبط می‌کند که در آنجا سخن‌گفتنِ زیادی حکم بیرون شدن از سفره‌ی عمومی و ایستادن کنارِ درِ سالنِ ناهارخوری را خواهد داشت. اما مقایسه میان متنِ «موسساتِ صومعه» و «مقرراتِ ارباب» یا متنِ قدیس بندیکت نشان‌دهنده‌ی اهمیتِ فزاینده‌ی این اصول‌سازیِ تادیبی است که رابطه‌ای متفاوت از گذشته میان تخطی و ندامت برقرار می‌کند. اول‌ازهمه، این رابطه شاملِ اصلِ تناسب می‌شود: «مقدارِ تکفیر یا تنبیه باید متناسب با درجه‌ی خطا باشد و این درجه با قضاوتِ راهبِ اعظم تخمین زده می‌شود.» دوم اینکه این رابطه شاملِ تمایزی روشن می‌شود که خطاهای عمومی را از

آن‌هایی «که موضوع‌شان پنهان است» جدا می‌کند. دسته‌ی دوم فقط نزد راهبِ اعظم و تعداد کم‌شماری از پیش‌کسوتان که قادر هستند «به زخم‌های خودشان و دیگران رسیدگی کنند» برملا می‌شود. در آخر باید گفت که این رابطه شامل اصلِ تصحیحِ پیش‌رو است (مجازات‌ها وقتی فردِ گناهکار کمتر از پانزده سال دارد، شدتِ کمتری دارند. اگر خطا تکرار شود، مجازات تغییر می‌کند؛ راهبِ اعظم فردِ مقصر را موعظه می‌کند و به طور خاص به روی او نظارت دارد).

در یک کلام: سازمانِ صومعه، تا آن حدی که خودش را به عنوان مکانی از زندگیِ ندامتیِ دائمی ارائه می‌داد، دسته‌ی کاملی از دستورالعمل‌ها برای تضمینِ بخشایشِ شر به کار می‌برد - با طرد کردنِ آن؛ تصحیحِ آن یا درمانِ آن. در مواردِ شدید می‌توان شکل‌های آیینی و متظاهرانه‌ای از **اگزومولوژیسیس** یافت. در دیگر موارد تکنیک‌های **سنجش و اعتراف در گفتمانِ اگزاگورئوسیس** وجود داشتند. در میانِ این‌ها روش‌هایی برای تنبیه موجود بود بر اساس اصولی که وخامتِ خطاها و مجازاتِ نسبیِ آنان را تعریف می‌کردند. حاکمیتِ صومعه در میانِ نمایشِ امرِ نیک، از طریقِ «اعمال و ژست‌های» وضعیتِ ندامتی

(نوعی بازیبنی) و اعلانِ رابطه‌ی دائمیِ هدایت (راستی آزمایی)، چیزی را به وجود آورد که بعدها در مسیحیتِ غربی تبدیل به مهم‌ترین شکل از رابطه‌ی میان امر شر و امر درست، میان «خطا-عمل» و «حقیقت-گفتن» خواهد شد - یعنی قضایی‌سازی.

- - -

۲- برعکس، اگر در سمتِ مردمِ عامه نیز فقط شکل‌های تنهایی از ندامتِ عمومی ببینیم، به همین اندازه در خطا خواهیم بود. در میان آنان نیز همچون راهبان، یک درجه‌بندیِ کلی از کاربست‌های متنوعی وجود داشت که این کاربست‌ها از شکل‌های شرعی که تعلقِ فرد به نظمِ توبه‌کاران را نشان می‌زدند تا شروطِ ظریفِ هدایتگری متغیر بودند.

اول از همه باید به تفاوتی توجه کنیم که از همان ابتدا بیان شده بود. تفاوت میان گناهانِ جدی که پاک‌سازیِ تعمید را به چالش می‌کشیدند و خطاهای کوچکِ روزانه که نشان می‌دادند فرد هنوز چقدر از کمال فاصله دارد. سه «سقوط» بزرگی که در سده‌ی دوم مسبب مباحثاتی طولانی درباره‌ی توبه شدند، بت‌پرستی، قتل و زنا بودند. متعاقباً، نظامِ گناهان و تمایزِ میان آنانی که توبه‌ی شرعی

برای‌شان ضروری بود و آنانی که ضروری نبود، بسیار پیچیده‌تر شد. دو محور تمایز ظهور کردند: در یک طرف، امر عمومی و امر پنهان. در طرف دیگر، امر جدی و امر جزئی. می‌توان این ایده را تصدیق کرد که سرشت عمومی توبه، جدا از کارکردهای تحقیری و کارکردهای نمایش فرد گناهکار، نقش پاسخ‌گویی نسبت به آگاهی عمومی از خطا را نیز دارد؛ این مایه‌ی عبرت باید جبرانی برای رسوایی باشد. اما برعکس، اگر تخطی مخفی باشد و اگر هیچ‌کس دلیلی برای رسوایی نداشته باشد یا سرمشق بدی در آن نیابد، جنبش چشمگیر **اگزومولوجسیس خطر** این را دارد که اثراتی مضر داشته باشد. از این رو، این ایده وجود دارد که برای خطای پنهان باید با توبه‌ای نسبتاً «خصوصی» کفاره داد: «ما باید با آن گناهانی که در برابر همگان انجام شده، برخورد کنیم و با آنانی که به روشی پنهان انجام شده‌اند، مخفیانه‌تر رفتار کنیم.»<sup>۱</sup> قدیس لئو نیز اندکی بعد به همین روش کاربستی (احتمالاً محلی) را نقد می‌کند که لیستی از خطاهای گناهکاران به صورت عمومی در آن خوانده می‌شوند و پیشنهاد می‌دهد

---

<sup>۱</sup> از موعظه‌ی هفتاد و دوم قدیس آگوستین - م.



که جزئیات آن را مگر در اعترافات پنهان، برملا نکنند. استدلالاتی که در سده‌های پنجم و ششم برای شکل‌های غیرعمومی توبه ارائه می‌شوند نیز به شکلی مضاعف جالب هستند؛ چون به روشنی نارضایتی از روال رسمی آنان، بیزاری از اجرای چنان تحقیرها و تمایل به عقب‌انداختن آن تا دوره‌ی آخر زندگی فرد را نشان می‌دهند - یعنی با پذیرش یک وضعیتی ندامتی طرف هستیم که در نتیجه‌ی این‌ها، همه‌ی محتوای خودش را از دست داده است. از این رو است که قدیس لئو محتاط بودن را توصیه می‌کند: او می‌گوید با این اینکه خوب است زمانی که کسی خطایی مرتکب می‌شود، به خاطر آن در برابر دیگران خجالت‌زده نشویم، با این حال گناहانی وجود دارند که بهتر است عمومی نشوند، چون ممکن است به دشمنان کسانی که این‌گونه به این گناهان اعتراف می‌کنند، خدمت کند. پومریوس در متن «زندگی مکاشفه‌ای» حتی از این فراتر می‌رود، چون توصیه می‌کند کسانی که از اعتراف به خطاهایشان بیزارند، توبه‌ی خود را روی خودشان تحمیل کنند و به شکلی داوطلبانه اجتماع را رها کنند. در هر حال، این یک نظام دوگانه خواهد بود (خطای عمومی - توبه‌ی عمومی؛ خطای خصوصی -

توبه‌ی خصوصی) که نظریه‌پردازان دوره‌ی کارولنزی بر آن تاکید داشتند و بنیان خودشان را بر اعتبارِ قدیس آگوستین قرار می‌دادند.

تمایزِ دیگر میان گناهانِ جدی و جزئی بنا شده است. دسته‌ی اول که ابتدا با سه گانه‌ی بت‌پرستی - قتل - زنا تعریف شده بود، به روشی کم‌وبیش تقریبی همچون احکامِ ده‌گانه، گسترده‌تر و سازمانی‌تر شد. سزرا، اسقفِ آرل از طریقِ خطبه‌های متفاوت‌اش، لیستی از آنان ارائه می‌دهد که می‌توان آن را بدین ترتیب خلاصه کرد: توهین به مقدسات، ارتداد و خرافات؛ قتل؛ زنا، هم‌خوابگی [بدون ازدواج]، فاحشه‌بازی؛ نمایش‌های خونین یا شهوانی؛ دزدی؛ شهادتِ دروغ، سوگندشکنی و دروغ‌پراکنی. در تضاد با این گناهانِ اصلی، خطاهای جزئی یا روزمره قرار دارند. این گناهان، خطرِ این را دارند که فرد آنان را تقریباً به شکلی ناآگاهانه مرتکب شود یا دستکم اهمیتی به آنان ندهد. قدیس سیپریان در مورد همین گناهانِ جزئی پیشنهاد می‌دهد فرد کشیشانی بیابد؛ خطا را «با ملاحظت و همدستی» نزد آنان اعتراف کند و بارِ وجدانِ خویش را در برابر آنان برهنه سازد تا شاید بتوانند برای او درمانی

فراهم کنند. نیازی نیست که برای این خطاهای کم‌اهمیت، به وضعیتِ ندامتی متوسل شد. روش‌های متعددی را می‌توان به بازی وارد کرد. کاسیان در بیستمین «همایش»، به لیستی مشهور از این روش‌های بهبود ارجاع می‌دهد: خیریه، صدقه، گریستن، اعتراف، مشقتِ قلبی، بهبودِ زندگی، شفاعتِ قدیسان، تغییر کیشِ دیگران، عفوِ تخطی‌ها. اما مهم‌تر از همه وظیفه‌ی کشیش است که به عنوان یک روان‌شناس، جریمه‌ی لازم را بر اساس تخطی و فردِ گناهکار انتخاب کند. «از آنجا که انسان‌ها به روش‌هایی متفاوت گناه می‌کنند؛ این موضوع منطقی است که به روشی مشابه درمان نمی‌شوند. برخی از طریقِ آموزش، برخی با نصیحت، دیگرانی با بردباری، برخی دیگر با مجازات.»

می‌توان نقشِ کشیش را به عنوان راهنمای زندگی و هدایتگرِ روح‌ها دید که در میان اجتماعی غیرمتخصص شکل می‌گیرد. هنرِ هنرها که بدون شک در محیطِ صومعه با روشی شدیدتر، عامدانه و به دقت نظریه‌پردازی شده توسعه پیدا کرد، نسبت به کارکردهای اسقف (یا کشیش) در رابطه با معتقدینی که مسئولِ آنان بود، بیگانه نبود. این موضوع با دو اصل کوچک‌شده بود. اولین اصل این بود که کلِ زندگی

مسیحی می‌بایست یک زندگیِ ندامتی باشد. **متانویا**، همان تغییری که با تعמיד همراه است، کنشی لحظه‌ای نیست: باید در یک زندگیِ کامل گسترش یابد و زندگی را به «فروتنیِ دائمیِ تمنا» مقید سازد. پس اسقف فقط برای این فراخوانی نمی‌شود که توبه «اعطا کند»، که دست روی سر بگذارد، که تصمیم بر مصالحه بگیرد، که دغدغه‌ی عملِ شری را انجام شده را داشته باشد، که تلاش کند تا وخامتِ آن عملِ شر را معین و بر بیرون شدنِ آن نظارت کند؛ او همچنین باید دائماً بر هستیِ همگان و زندگیِ روزمره‌ی آنان نظارت کند. نتیجتاً اصلِ دوم وجود دارد: رییسِ اجتماع - کشیش یا اسقف - باید همچون چوپانی برای گله باشد؛ از همه و هر کدام مراقبت کند و تلاش کند تا آنان را تا اعماقِ روح‌شان بشناسد. همان‌طور که قدیس گریگوری در ابتدای سده‌ی ششم می‌گوید، آنچه مهم است گناهی نیست که نمایان و برای همه شناخته شده است؛ بلکه تخطی‌های پنهان است. دیوارهایی هستند که باید سوراخ شوند و درهای پنهانی هستند که باید باز شوند. اینکه کشیش نیاز دارد تا با دقت رفتارِ بیرونیِ مردمِ معتقد را بررسی کند،

بدین جهت است که کشف کند چه چیزهای ناپسند و مجرمانه‌ای در قلب‌های آنان قرار دارد.

نتیجتاً رابطه‌ی هدایت و کاربست «سنجش-اعتراف» منحصرراً برای سازمانِ صومعه کنار گذاشته نشده است، با اینکه همان جا بود که این کاربست‌ها پیچیده‌ترین ساختمانِ خود را در سده‌ی سوم دریافت کردند. قدیس سیپریان در متنی که به شکنجه‌ها تخصیص یافته بود، به طور خاص بر وظایفِ عمومی آموزش، کمک، نظارت و تشویقِ کسانی که سقوط کرده‌اند، تاکید می‌کند. قدیس آمبروس نیز به صراحت وظیفه‌ی آموزش را در میان دغدغه‌های اصلی منصبِ کلیسایی می‌داند: «وظیفه‌ی درست‌کشیش، آموزش به مردم است.» این موضوع قابل‌توجه است که در ابتدای سده‌ی ششم، گریگوری بزرگ، کتاب «حکم‌کشیش» را با ارجاعی صریح به گریگوری نازیانزوس آغاز می‌کند. به نظر می‌رسد که هدفِ او این است که نشان دهد نقشِ کشیش یا اسقف همانند نقشِ راهبِ اعظم یا پیش‌کسوت در صومعه، این است که ارواح را هدایت کند: «هنرِ هدایتِ ارواح، هنرِ هنرها و علمِ علم‌ها است. چه کسی است که نداند مداوای زخم‌های روحی به

طور غیرقابل مقایسه از مداوای زخم‌های بدنی دشوارتر است.»  
هیچ‌کس نمی‌تواند بدون شناختِ داروها، خود را پزشک بخواند،  
«با این حال، کسانی هستند که نمی‌ترسند بدون دانستنِ قوانینِ علمِ الهی،  
شنلِ پزشکِ روح را به تن کنند.»

کوتاه آنکه فرد می‌تواند تحلیلِ کاربست‌های ندامتی یا به بیان  
دقیق‌تر روابطِ میان «خطا-عمل» و «حقیقت-گفتن» را به دو روش  
انجام دهد: یک روش از نظرگاهِ «فنی» یا «رفتارشناختی» است که سبب  
می‌شود دو دستورالعملِ مجزا نمایان شوند؛ **اگزومولوجسیس** و  
**اگزاگورئوسیس**. روشِ دیگر بر اساس نظرگاهِ سازمانی است که سبب  
می‌شود تسلسلی از کاربست‌ها نمایان شود و این دو الگو کنار یکدیگر  
بایستند، ترکیب شوند یا شمایل‌های میانه‌ای به نمایش بگذارند. نتیجتاً  
یک دوگانگی وجود دارد؛ دوگانگیِ دستورالعملِ حقیقت، دوگانگی در  
شکل‌های آلتورزی یا روش‌هایی برای فردِ مسیحی تا خود - بدن خود  
و روح خود؛ زندگیِ خود و سخنِ خود - را پاک‌سازی کند تا جایگاهِ  
ظهورِ حقیقت را از شر پاک‌سازی کند. اما درجه‌بندیِ کاربست‌ها و  
آیین‌های سازمانی‌شده نیز وجود داشت؛ درجه‌بندی در شکل‌های

رفتاری که بر افراد تحمیل می‌شدند؛ رفتارهایی به منظور پاسخ به امرِ شر با دسته‌ی اعمالی که شامل رنج‌های عمومی و رسمی و اعترافاتِ نیمه-دائمی می‌شدند.

بنابراین، دو شکلِ بزرگِ آلتورژی تأثیرگذار شدند، حفظ شدند و توسطِ قلمروِ سازمانی به کنارِ یکدیگر کشانیده شدند؛ این قلمروِ سازمانی با وجودِ تفاوتِ وضعیتِ میانِ زندگیِ سکولار و زندگیِ معمولی، ارائه‌دهنده‌ی نوعی یگانگی بود. این یگانگی به خاطر وجودِ شکلِ نسبتاً خاصی از قدرت ساخته می‌شود. قدرتی که مختصِ کلیسای مسیحی است و دشوار خواهد بود که معادلی برای آن در جوامع و ادیانِ دیگر یافت. قدرتی که مهم‌ترین کارکردهایش، هدایتِ زندگیِ معتقدین به عنوان یک زندگیِ ندامتی است که دائماً به خاطر امرِ شر، نیاز به به‌کارگیری دستورالعمل‌های حقیقت دارد -  
اگزومولوژیسیس یا اگزاگورئوسیسیس.

(۳)

ایده‌ی قدرتی که به روشی مشابه به عنوان قدرتِ چوپان روی گله‌اش، روی مردم به کار بسته می‌شد، بسیار پیش‌تر از مسیحیت

نمایان شد. دسته‌ای از متون و آیین‌های بسیار باستانی برای اینکه قدرتِ خدایان یا پیامبران را روی مردمی که وظیفه‌ی هدایت‌شان را دارند، مطرح کنند، به چوپان و حیوانات‌اش ارجاع می‌دهند.

به نظر می‌رسد که در مصر و در میان‌رودان، مضمونِ (الهی یا اشرافی) پیشوای روحانی با اینکه تقریباً ابتدایی است، به روشنی بیان شده است. فرعون‌ها در مراسمِ تاج‌گذاری، نشانِ چوپان را دریافت می‌کردند. عبارتِ چوپان در لیستِ عناوینِ پادشاهانِ بابلی و آشوری نیز تصویر شده است، تا هم نشان دهد که آنان نمایندگانِ خدایان هستند و هم نشان دهد که نیاز دارند از سوی خدایان، سعادتِ گله را تضمین کنند. اما مضمونِ پیشوای روحانی در میان یهودیان، وسیع‌تر و پیچیده‌تر است. این مضمون، بخشِ بزرگی از روابطِ میان یهوه و مردمان‌اش را پوشش می‌دهد. یهوه با هدایت‌کردن مدیریت می‌کند: وقتی یهودیان از شهر خارج می‌شوند، او به عنوان رهبرِ آنان قدم برمی‌دارد و با قدرت‌اش «آنان را در چراگاهِ تقدس‌اش راهنمایی می‌کند»<sup>۱</sup> یهوه چوپانی در حد اعلی است. ارجاعات به چوپان، سلطنتِ

---

<sup>۱</sup> از کتاب «سفر خروج» یا «شموت»؛ ۱۳:۱۵



داوود را سرشت‌نمایی می‌کند. به حکمرانی او بدین‌گونه مشروعیت داده می‌شود که مسئولیتِ گله از سوی خداوند به وی داده شده است. این مضمون همچنین نقشِ کسانی را سرشت‌نمایی می‌کند که رهبرِ مردم می‌شوند؛ خواستِ خداوند به آنان انتقال می‌یابد و آنان می‌بایست دیگران را همچون گوسفندانی هدایت کنند: «تو مردم مرا همچون گله‌ای که به دستِ موسی یا هارون باشد، هدایت کرده‌ای.» این مضمون همچنین وعده‌ی ظهورِ مسیح را نشان می‌زند. آن کسی که قرار است بیاید، داوودی دیگر خواهد شد: آنکه قرار است بیاید، علیه چوپانانِ دروغینی که گله را پراکنده کرده‌اند، عمل می‌کند و پیشوای روحانیِ یکتایی خواهد بود که تعیین‌شده تا گله‌اش را به سوی خود برگرداند.

در عصرِ کلاسیکِ یونان، مضمونِ قدرتِ پیشوای روحانی برعکس، جایگاهی جزئی اشغال می‌کند. مسلماً حاکمان هومری به عنوان «چوپانانِ مردم» تعیین شده بودند؛ اما چیزِ بیشتری جز اثری از عنوانی باستانی نیستند. به نظر می‌رسد یونانیان بعدتر تمایلی نداشتند که رابطه‌ی میان چوپان و گوسفند را الگویی کنند برای روابطی که باید

میان شهروندان و حاکمان‌شان برقرار باشند. واژه‌ی چوپان بخشی از واژگان سیاسی ایسوکراتس و دموستنس نیست. استثنائات: فیثاغورثیان استثنا هستند. برخی دلیل آن را تأثیرات اندیشه‌ی شرقی و حتی تأثیرات خاص یهودی می‌بینند؛ برخی دیگر صرفاً آن را باوری معمول می‌دانند. استثنای دیگر افلاطون در کتاب‌های «جمهوری»، «قوانین» و «دولتمرد» است. وقتی کسی می‌خواهد تعریف کند که هنر «اشرافی» فرماندهی شامل چه چیزی می‌شود، به این مضمون رو می‌کند: آیا پادشاه، چوپان انسان‌ها نیست؟ می‌دانیم که هم‌صحبتان در متن «دولتمرد» در استفاده از روش تقسیم این مضمون شکست می‌خورند. آنان شکست می‌خورند چون فعالیت خاص چوپان با گله‌اش - غذا دادن به آن، مراقبت از آن، هدایت آن با صدای موسیقی یا تنظیم جفت‌گیری‌های بارور - می‌تواند کارکردهای نانو، پزشک یا ورزشکار را تعیین کند؛ اما نمی‌تواند به طور خاص کارکردهای کسی را معین کند که قدرتی سیاسی به کار می‌بندد. بر اساس درسی که افسانه می‌دهد، مراحل جهان باید از هم تمیز داده شوند. زمانی که جهان روی محور خودش به جهت خاصی چرخید، هر گونه‌ی زیستی با چوپان روحی‌اش هدایت

می‌شد. گله‌ی انسان‌ها به نوبه‌ی خود با «خودِ الوهیت» هدایت شد: هر آنچه در رابطه با غذا بود، برای انسان تهیه شده بود و آنان پس از مرگ به زندگی بازمی‌گشتند. تصدیقی معنادار: «از آنجا که الوهیت چوپانِ آنان بود، آنان نیازی به ساختارِ سیاسی نداشتند.» اما وقتی جهان شروع به چرخیدن در سویی دیگر کرد، خدای چوپان، انسان‌ها را رها کرد و آنان نیاز به هدایت‌شدن داشتند: البته آنان نیاز به انسانی چوپان نداشتند؛ بلکه نیاز به کسی داشتند که قادر باشد عناصرِ شهر را همچون نخ‌های یک پارچه به هم بیافد. او باید با استفاده از افرادِ متفاوت، توری محکم بسازد. مردِ سیاسی یک گله‌دار نیست، یک بافنده است. بدین ترتیب، افلاطون شمایلِ گله‌دار را به کلی کنار نمی‌گذارد، اما نقش آن را تقسیم می‌کند. او از یک طرف آن را به گذشته‌ی یک تاریخ افسانه‌ای منتسب می‌کند و از طرفِ دیگر، آن را به فعالیت‌های کمکیِ دکتر و مربی ورزش پیوند می‌زند. اما افلاطون زمانی که موضوع تحلیلِ شهرِ واقعی و نقشِ کسی مطرح است که قدرت را به کار می‌بندد، شمایلِ گله‌دار را کنار می‌گذارد. سیاست در یونان کاری چوپانی نیست.

گسترش مضامین فرهنگِ هلنی و رومی نیاز بود تا پیشوای روحانی به عنوان تصویری مناسب برای ارائه دادنِ بالاترین شکل از قدرت نمایان شود: فیلون اسکندریه می‌گوید: «وظیفه‌ی چوپانی چنان ترفیع یافته است که نه تنها به درستی به پادشاهان، حکیمان و ارواح با خلوصِ کامل نسبت داده می‌شود، بلکه حتی به خدای قادر نیز منتسب است.» در ادبیاتِ سیاسیِ عصرِ امپراتوری، برخی اوقات قدرتِ شهریار به چوپان تشبیه می‌شد. هدف از این کار این بود که وابستگیِ دوطرفه‌ای را نشان دهند که حکمران را به مردم‌اش پیوند می‌زند؛ یا جایگاهِ والای کسی را ارتقا دهند که بر تبعه‌هایش همچون چوپان بر حیوانات‌اش حکمرانی می‌کند.

بگذارید برای یک لحظه مکان‌ها و ترتیباتِ زمانی را کنار بگذاریم. اجازه بدهید تلاش نکنیم یاد بگیریم که شمایلِ چوپان چه مکان و چه معنایی در فرهنگ‌های متفاوتی که نمایان شده، داشته است. بگذارید آن را به عنوان مضمونی در نظر بگیریم که در جهانِ هلنی و رومی در چرخش بوده است؛ در طولِ عصری که مسیحیت برای

اولین بار در تاریخ غرب به آن شکلی سازمانی داد. پس چه نوعی از قدرت در شمایلِ چوپان ارائه شده بود؟

۱- جمع کردن. قدرتِ او شاملِ رابطه‌ای می‌شود که برای توده‌ی مردم اساسی است؛ این قدرت بیشتر از آنکه روی مساحتِ سطح اعمال شود، روی تعداد (حتی اگر بی‌شمار باشد) به کار بسته می‌شود. دیگران عمارتی از دولت؛ یک شهر، یک قصر با بنیانی محکم می‌سازند؛ اما او جمعیتی را جمع می‌کند: «آنکه بنی اسرائیل را پراکنده کرد، آنان را جمع خواهد کرد و همچون چوپانی مراقبِ آنان خواهد بود.»<sup>۱</sup> این جمع کردن دو سازوکارِ عملیاتی دارد. یکی یکتا بودن است؛ چون او تنها چوپانی است که با «مقید کردنِ مردم» به خواستِ یکتایش، یگانگیِ گله‌ها را می‌سازد. حاکمِ گله‌دار تضمین می‌کند که «مردانِ وفادار همه با سرعتی یکسان حرکت کنند.» دوم کنشی بلاواسطه است: صدای او و ژستی که می‌آفریند، در هر لحظه، از جمعیت گله‌ای می‌آفریند: «من به آنان پیغام می‌دهم و آنان را جمع می‌کنم.»<sup>۲</sup> حیوانات در غیابِ او

<sup>۱</sup> از کتاب «ارمیا»؛ تورات؛ ۳:۱۰

<sup>۲</sup> از کتاب «زکریا»؛ عهد عتیق؛ ۳:۸

چاره‌ای ندارند جز اینکه پراکنده شوند. او برخلاف بنیان‌گذار یک امپراتوری یا یک قانون‌گذار، کار خود را پس از خویش باقی نمی‌گذارد.

۲- هدایت کردن. سرشت‌نمای یک چوپان این است که مرزهایی برای یک کشور قرار ندهد و سرزمین‌های تازه تصرف نکند. محل سکونت او، راه اوست. او از دشت‌ها عبور می‌کند و مردمان را به سوی چشمه‌ها رهبری می‌کند؛ او راه‌اش را از میان بیابان می‌یابد. آمون، خدای چوپان مردم مصر، «مردم را در همه‌ی مسیرها راهنمایی می‌کرد.» او «پادشاه همه‌ی زمان‌ها را در هر کدام از کارهای عالی‌اش راهنمایی کرد.»<sup>۱</sup> چوپان، ارباب بیلاق و قشلاق گله است. زمانی که دیگران قدرت‌شان را به کار می‌برند، در بیشتر مواقع «بالا» می‌مانند؛ اما او «جلو» می‌رود: «خدایا! وقتی تو از رهبری مردم ات بیرون رفتی...»<sup>۲</sup> این موضوع به چندین تفاوت اساسی ارتباط دارد: علت وجودی قدرت او جایی نیست که او هست؛ بلکه هدف قدرت او در جایی دیگر و زمانی

---

<sup>۱</sup> از کتاب «مذهب مصریان» اثر اس. مورنز

<sup>۲</sup> از کتاب «مزامیر» عهد عتیق؛ ۶۸:۸

بعدتر است. قدرتی که شکلِ یک ماموریت را دارد. این قدرت، شامل این نمی‌شود که یک بار برای همیشه قانون‌گذاری شود؛ بلکه شامل هدف‌گذاری و انتخابِ لحظه به لحظه‌ی بهترین هدف بر اساس شرایط است. قدرتی که تعیین می‌کند. نهایتاً، چوپان به جای آنکه مردمان را به سوی خواستِ خودش بچرخاند، به آنان مسیری را که خودش می‌رود نشان می‌دهد. به آنان سرمشقی می‌دهد و آنان را نه با قدرتی که سبب لرزیدنِ چیزها می‌شود، که با نیرویی یکتا و به نوعی مرموز هدایت می‌کند. قدرتی که به سوی خود می‌کشد.

۳- پرورش دادن. «همراهِ باشکوهی که در پیشواییِ روحانیِ خداوند، مشارکت می‌کند. از کشور محافظت می‌کند و آن را پرورش می‌دهد. چوپانِ فراوانی.»<sup>۱</sup> چوپان کسی نیست که مالیات بگیرد یا ثروت جمع کند. نقشِ او این است که با دادنِ غذا و آبِ کافی به حیوانات، کاری کند که شکوفا شوند. او کاری می‌کند که زندگیِ فراوان شود. نه به شکلِ دولتی که کشور را غنی می‌سازد، بلکه به معنای دقیقی که با مراقبتِ تک به تک تضمین می‌شود: «ای چوپانِ من، به خاطرِ

---

<sup>۱</sup> از کتاب «شخصیتِ مذهبیِ پادشاهیِ آشور-بابل» اثر آر. لابات

دهان نیکومنش تو، همه‌ی مردم مشتاقانه به تو نگاه می‌کنند.» او اصل پرورش است. سوفسطاییان و همچنین تراسیماخوس به اشتباه باور داشتند که قدرت چوپان همچون هر فرد دیگری، خودکامه است و «شب و روز» فقط دغدغه‌ی استفاده از حیوانات برای منفعت خودش را دارد - غذای خوب یا بازار سودآور. «آنچه آنان تصور می‌کردند، یک چوپان نبود.» چوپان باید فقط دغدغه‌ی فراهم آوردن بهترین شرایط ممکن برای گله را داشته باشد. همچنین نفرین بر پادشاهان بنی‌اسرائیل که اولین و تنها اندیشه‌شان برای مردمانشان نبود: «لعنت بر شما چوپانان بنی‌اسرائیل که فقط از خودتان محافظت می‌کنید! آیا چوپانان نباید از گله محافظت کنند؟»<sup>۱</sup> پس رابطه‌ی چوپان با گوسفندان اش سه خصوصیت دارد: اول، هدف مطلوب او تولید فراوانی است - یا دستکم تولید زندگی یا نجات یافتن. دوم، به خاطر شکل اش به دسته‌ی غیرت، کاربرد یا به شکلی بالقوه به نگرانی و افسوس تعلق دارد. در آخر باید گفت اثر آن این است که به صورت کلی، حالتی را که چوپان از فربه‌ی گله هیچ چیز برای خود نمی‌گیرد و

---

<sup>۱</sup> از کتاب «سفر حزقیال»؛ یکی از کتب تنخ؛ ۳۴:۲



حالتی که چوپان فقط به خودش فکر می‌کند، را تعیین کند. به نظر می‌رسد که «قدرت روی» تبدیل به «توجه کردن به» می‌شود و این اثراتِ قدرت را توجیه می‌کند و نهایتاً آن را توسعه می‌دهد.

۴- مراقبت کردن. توجهِ چوپان بر همه گسترده است؛ اما هنرِ او این است که نگاهی خاص به هر کدام داشته باشد. درحالی‌که پادشاه فقط به تبعه‌های مطیع‌اش با بی‌تفاوتی همچون دادرسی بر شهروندانِ برابر، نگاه می‌کند، قدرتِ پیشوای روحانی تلاش دارد تا فردیتِ هر کس را در نظر بگیرد. این اول از همه بدین معناست که باید جزئی‌ترین تفاوت‌ها را تا شدیدترین حالتِ ممکن در نظر گرفت: چوپانِ انسان‌ها هیچ‌وقت نباید فراموش کند که «میان آن‌ها و همچنین میان کنش‌ها، ناهمگنی‌هایی وجود دارد که هیچ‌چیزِ انسانی در کنارِ آن‌ها در ثبات نخواهد بود.» این همچنین بدین معنا است که برای چوپانِ جمعیت، قانون به عنوان امری عمومی که بر همه به یک شکل تحمیل می‌شود، مسلماً «بهترین روش برای حکمرانی نیست.» این در نهایت بدین معناست که او فقط قادر است نقش‌اش را زمانی بازی کند که به هر کدام از گوسفندان نزدیک شود؛ او با تخمین زدنِ سنِ آن، سرشتِ آن،

نیروی آن، ضعف آن، شخصیت آن و نیازهای آن، می‌بایست «دقیقا آنچه برای آن» - و فقط و فقط برای آن - «مناسب است را تجویز کند.»<sup>۱</sup> این بدون شک یکی از سرشت‌نماترین صفات روش پیشوای روحانی در قدرت است: او مسئول کل گله است، اما باید این مراقبت را به شکلی تغییر دهد که به هر کدام از آنانی که گله را می‌سازند، ارائه شود. قدرت روی جمعیت‌هایی که او آنان را متحد می‌کند و هم‌زمان قدرت تجزیه که آنان را فردی‌سازی می‌کند. فرمول همه و هر کدام، که مدتی طولانی به کار خواهد رفت، را می‌توان «تناقض چوپان» نامید؛ چالشی اساسی که قدرت پیشوای روحانی دائما با آن رودررو است.

۵- نجات‌دادن. وظیفه‌ی نهایی چوپان این است که گله را سالم و سلامت بازگرداند. نجات یافتن در اینجا شامل چهار وظیفه‌ی اساسی می‌شود: \* تضمین کند که گله از خطراتی که آن را تهدید می‌کنند، بگریزد و آن را مجبور کند که برای سرپناه به جایی دیگر برود. از این رو باید زمان مناسب خروج را معین کند، حیوانات خوابیده را بیدار کند و در مجموع فراخوان دهد - «من شما را از مردمان دیگر بیرون خواهم

---

<sup>۱</sup> از کتاب «دولت‌مرد» افلاطون

آورد و شما را از ممالکی که در آن پراکنده شده‌اید، جمع خواهم کرد.»<sup>۱</sup> \* دشمنانی که خودشان را در طول مسیر نشان می‌دهند، دور سازد و آنان را همچون سگانِ نگهبان در فاصله‌ی دور نگاه دارد. \* دفاع کند. بداند که چگونه از مخاطراتِ راه، خستگی‌ها، قحطی، بیماری‌ها بپرهیزد؛ زخم‌ها را مداوا کند و ضعیف‌ترین‌ها را حفظ کند. به بیان کوتاه، مراقبت کند. \* در آخر اینکه مسیر درست را دوباره کشف کند، مطمئن شود که همه‌ی حیوانات به گله بازگشته‌اند. آنان را جمع کند. چوپانِ خوب باید جهان را نجات دهد، اما همچنین باید کمترین گوسفندانی که در خطرند را نیز نجات دهد. در همین جاست که تناقضِ چوپان تبدیل به آزمونی تعیین‌کننده می‌شود. چون مواردی وجود دارد که برای نجاتِ کلِ گله، باید حیواناتی را که بیماری‌شان خطرِ آلوده کردنِ دیگران را دارد، از آن خارج کرد - ضروری است که «میانِ عناصری که سالم هستند و آنانی که نیستند؛ میانِ آنانی که نیک‌زاداند و آنانی که نیستند؛ انتخابی صورت بگیرد.» نیاز است تا از اولی مراقبت کرد و دومی را پس فرستاد و فقط «آنچه سالم و

---

<sup>۱</sup> از کتاب «سفر حزقیال»؛ ۲۰:۳۴

آلوده نشده است» را نگاه داشت.<sup>۱</sup> اما موردی متضاد هم وجود دارد و شاید همینجا است که تکینگیِ قدرتِ پیشوای روحانی خودش را به روشنی از نقشِ دادرس یا حاکمِ ماهر تمیز می‌دهد. دومی همیشه می‌داند که شهر، کشور و امپراتوری باید حفظ شوند، حتی اگر لازم باشد این یا آن فرد به خاطر رستگاریِ همگان قربانی شوند. با این حال، چوپان آماده است تا زمانی که یک گوسفندِ تک در خطر است، به گونه‌ای رفتار کند که گویی باقیِ آنان وجود ندارند. برای چوپان، هر کدام از آنان ذی‌قیمت است؛ ارزشِ آن، هیچ‌وقت نسبی نیست. موسی زمانی که چوپانِ شعیب بود، یکی از گوسفندان‌اش را گم کرد. به دنبال آن گشت و آن را نزدیکِ چشمه‌ای یافت («نمی‌دانستم که تو چون تشنه بودی، رفته‌ای. می‌بایست خسته باشی») او آن گوسفند را روی دوش خود گرفت و بازگرداند و یهوه که این را دید، گفت: «چون تو برای گله‌ی یک انسان، احساسِ ترحم کردی؛ چوپانِ گله‌ی من خواهی بود. چوپانِ بنی اسرائیل.» قدرتِ پیشوای روحانی میان رستگاریِ همه

---

<sup>۱</sup> از کتاب «قوانین» افلاطون

و رستگاریِ هر کدام از افراد که هر دو اموری مطلق هستند، الزاماتی ناسازگار تولید می‌کند.

۶- گزارش دادن. نزدیکیِ قحطی و مرگ، نیاز به محافظتِ دائمی و دغدغه‌ی رستگاری بر روابطِ گوسفند و چوپان حکمفرما هستند. آنان اجازه نمی‌دهند که چوپان در چیزهای بدی که برای گوسفندان اتفاق می‌افتد، بی‌گناه باشد. کمترین خطای او - غفلت، طمع، خودخواهی - خطرِ این را دارد که آنان را به سوی تباهی هدایت کند: «اگر حیوانات فقط یک روز زیادی راه برده شوند، همه خواهند مرد.»<sup>۱</sup> این خطایی است که چوپان فوراً هزینه‌ی آن را خودش خواهد داد؛ چون اگر گله از دست برود، او نیز باخته است. اگر تعدادِ گله با قحطی کاهش یابد، او خودش گرسنه خواهد ماند: «چوپانان ابله شده‌اند... در نتیجه موفق نشده‌اند و گله متکثر شده است.»<sup>۲</sup> اما او همچنین باید شکست‌هایش را به کسی که حیوانات‌اش را برای هدایت به او داده، گزارش بدهد. ضد و نقیض بودنِ قدرتِ پیشوای روحانی: این قدرت

---

<sup>۱</sup> از کتاب «پیدایش»؛ ۳۳:۱۳

<sup>۲</sup> از کتاب «ارمیا»؛ عهد عتیق؛ ۱۰:۲۱

کامل است؛ باید بر همه چیز با جزئیات اش نظارت کند. چوپان نسبت به همه‌ی چیزهایی که به گله ارتباط دارد، مسئول است؛ قدرت او در اجرا تقسیم‌ناشدنی است. تنها محدودیت آن و تنها قانون آن، سلامت خود حیوانات است. اما زمانی می‌رسد که چوپان باید همه‌چیز را گزارش دهد. پیشوای روحانی قدرتی است که در صبحگاه متولد می‌شود و در غروب می‌میرد. این قدرت نه تنها به خاطر ابژه‌اش، که همچنین به خاطر شکلی که بر اساس آن، نمایندگی این قدرت داده شده و پس داده می‌شود، قدرتی «انتقالی» است. چوپان گله را فقط برای این دریافت می‌کند که آن را بازگرداند. حتی اگر او یک پادشاه هم باشد، فقط به این دلیل تصدی دارد که انتخاب شده است: «تو مرا از میان کوهستان‌ها گرفتی؛ مرا فراخواندی که چوپان انسان‌ها باشم؛ عصای عدالت را به من محول کردی.»<sup>۱</sup> او به خاطر خطاهایش مورد پرسش قرار خواهد گرفت و اگر گله را از دست داده باشد، مجازات خواهد شد. یهوه خواهد پرسید: «پس گله‌ای که به تو محول شده بود،

---

<sup>۱</sup> از دعای آشوربانیپال دوم به ایزدبانو ایشتار

گوسفندانی که مایه‌ی غرورِ ما بودند، کجایند؟<sup>۱</sup> وقتی می‌بیند که چوپانان شکست خورده‌اند، به آنان می‌گوید: «چون شما گله‌ی مرا پراکنده کرده‌اید؛ آنان را دور ساخته‌اید و مراقبتی به آنان اعطا نکرده‌اید؛ من به شما به خاطر شری که انجام داده‌اید، مجازات خواهم داد.» قدرتِ چوپان میان شبکه‌ی بلندی از مسئولیت‌ها گیر افتاده است؛ جایی که خطاها هم به احکامِ فوری و هم به مجازات‌های تعویق‌افتاده گره خورده‌اند. او مقید به «محاسبه‌ی دائمی» است - شمردنِ حیواناتِ تحتِ مراقبت‌اش و بازگرداندنِ آنان؛ جمع‌زدنِ زنده‌ها و مرده‌ها؛ تخمینِ اشتباهات و مواردِ غفلت.

می‌دانم که برخلاف هر روشی، بسیاری چیزهای ناهمخوان را با هم مخلوط کرده‌ام: افلاطون و انجیل؛ خدایان مصر و پادشاهان آشور. دلیلِ آن این است که موضوع در اینجا فقط نشان دادن این است که هنگامِ سخن‌گفتن از خدایان، پادشاهان، پیامبران یا حتی دادرسان به عنوان چوپانانی در راسِ گله‌شان، صرفاً قدرت یا نیکیِ آنان را با استفاده از استعاره‌ای آشنا جشن نمی‌گیرند؛ بلکه شکلی خاص از

---

<sup>۱</sup> از کتاب «ارمیا»، ۱۳:۲۰

کاربردِ قدرت را تعیین می‌کنند. یا دستکم می‌توان گفت یک مجموعه‌ی بدونِ نظام‌مندی اما نه بدونِ سازگاری را تعیین می‌کنند؛ کارکردهای خاصی که با نوعِ خاصی از قدرت همراه می‌شوند. حتی اگر تصویرِ چوپان از بافت‌های مذهبیِ سیاسی که ارزشِ عمیق‌اش را در آنان یافته است، مجزا شود؛ باز هم منطقِ خودش را دارد.

- - -

رخدادی دوگانه برای دنیای باستان: مسیحیت اولین دینی بود که خود را به صورت کلیسا سازماندهی کرد. این کلیسا قدرتی را تعریف می‌کند که به عنوان قدرتِ پیشوای روحانی روی معتقدین - روی هر کدام از آنان - اعمال می‌شود.

شمایلی چوپان در مسیحیت راهی برای ارائه‌دادن جنبه‌ی خاصی از قدرت نیست؛ بلکه برعکس همه‌ی شکل‌های حکومتِ کلیسایی را پوشش می‌دهد: همه‌ی آن‌ها خود را با این حقیقت توجیه می‌کنند که از طریقِ سرمشقِ مسیحِ چوپان و تحت هدایتِ او، باید گله‌ی بشری (که شامل کمترین گوسفندان نیز می‌شود) را به سوی مرتع‌های ابدی هدایت کنند. این صرفاً یک استعاره نیست؛ بلکه جایگاه‌دهی به موسسات و دستورالعمل‌هایی را بیان می‌کند که برای تنظیمِ «رفتار»



انسان‌ها در جامعه طراحی شده‌اند. این واژه را باید به معنای واقعی کلمه ادراک کرد: روشی برای هدایت کردن؛ روشی برای آنان که رفتاری درست داشته باشند. مسیحیت و کلیسا قدرتی عمومی بنا ساختند که قادر بود «رفتار انسان‌ها را هدایت کند»: قدرتی بسیار متفاوت از آنی که دنیای باستان می‌شناخت؛ چه قدرت شهریار روی امپراتوری باشد؛ چه قدرت دادرس روی شهر؛ پدر روی «خانواده»؛ مالک روی مشتریان‌اش؛ ارباب روی خدمتکاران یا بردگان‌اش؛ مدیر مدرسه روی شاگردان‌اش. اینکه مسیحیت قادر بود به سرعت خودش را به ساختار رومی‌ها وارد کند، احتمالاً بخشی از آن بدین دلیل بود که این دستورالعمل‌های قدرت را همراه خود آورد: به اندازه‌ی کافی تازه و به اندازه‌ی کافی خاص بود که فوراً با آن‌هایی که پیش‌تر وجود داشتند، ناسازگار نشود و به اندازه‌ی کافی موثر بود که به دسته‌ی کاملی از نیازهای تازه ظهور کرده، پاسخ دهد. قدرت پیشوای روحانی تبدیل به تاسیساتی شد که هم‌زمان هم همگانی بود (اصولاً به همه‌ی اعضای جامعه مربوط می‌شد)، هم تخصصی (چون اهداف و روش‌هایی خاص

داشت) و هم نسبتاً خودمختار (با اینکه با تاسیساتِ دیگر مرتبط بود و در آنان مداخله یا از آنان حمایت دریافت می‌کرد).

در اینجا مسئله به‌هیچ‌وجه این نیست که این فرایندِ تاسیساتی را خلاصه کنیم. خواستِ من فقط این است که به برخی اصلاحاتی اشاره کنم که مسیحیت به مضمونِ قدیمی‌ترِ پیشوای روحانی وارد کرد: مضامینی که اجازه می‌دهند اهمیتِ نسبت‌داده‌شده به اعترافاتِ تنانگی، ادراک شود. یعنی مضامینی که تمایل دارند از طریقِ نمایشِ حقیقتِ فردیِ انسان‌ها، پیشواییِ روحانی را به حکومتِ انسان‌ها تبدیل کنند. آن‌ها دو جنبه‌ی اصلی دارند که مسیحیتِ اولیه‌ی لاتین آنان را روشن می‌سازد.

- - -

۱- اولین جنبه مربوط به سرشت و شکلِ گره‌ای می‌شود که چوپان را به کلِ گله و به هر کدام از گوسفندان مرتبط می‌سازد. الف) چوپان در مضمونِ باستانیِ پیشوای روحانی، به تعصبِ گله‌اش، توجهِ خود، مراقبت و شب‌زنده‌داریِ خود و وقف‌شدنِ خود را مدیون است. این رابطه‌ی از نوع صدقه است که برای نجاتِ گله ضروری است. در مسیحیت، خودِ زندگیِ چوپان باید بتواند به گله و

برای گله ارائه شود: او علیه گرگ‌ها از گله دفاع می‌کند؛ هستی خود را برای آن می‌دهد و به خاطر ایثار اوست که گوسفندان می‌توانند به زندگی ابدی دسترسی داشته باشند. در مدل مسیحی، مرگ چوپان، دستکم مرگ او در این جهان، شرطی ضروری برای رستگاری گله است. رابطه‌ای از نوع قربانی وجود دارد که در آن، چوپان به ازای هر یک از افراد گله مبادله می‌شود و با این عملی که دیگران را نجات می‌دهد، شایستگی خود را بدست می‌آورد.

ب) قبل از مسیحیت، دوسویگی میان چوپان و گله از اصلِ علیت کلی پیروی می‌کرد: فربهی گله، ثروت چوپان؛ شرایط بد حیوانات، فقر ارباب. در شکل مسیحی پیشوای روحانی، دوسویگی نه به علیت که به هویت مربوط است و علاوه بر این، به صورت نقطه‌به‌نقطه بنا می‌شود. هر رنجی که هر گوسفندی دارد توسط چوپان احساس می‌شود؛ در عوض پیشرفت آن، بهبودی خود چوپان است. همدردی چوپان، هویتی بلاواسطه است. او در «اعماق قلب خودش، ضعف ارواح ضعیف» را حس می‌کند. او «پیشرفت برادران‌اش را به عنوان پیشرفت خودش» در نظر می‌گیرد و از آنان لذت می‌برد.

پ) چوپانِ مسیحی فقط نیاز ندارد که حسابِ هر حیوان را داشته باشد؛ بلکه باید هر خطا، هر سقوط و هر قدمی رو به عقب را نیز بداند. اگر چوپان قادر نباشد با آموزه‌هایش، مراقبت‌اش، سخت‌گیری‌اش یا نیکوکاری‌اش از گناهانِ گوسفندان جلوگیری کند، در روز سرنوشت، برای آن گناهان ملامت خواهد شد. حتی آنانی که انکار کردند؛ حتی آنانی که سقوط کردند نیز می‌توانند استدلال کنند که حمایت نشدند، تشویق نشدند، با آموزش از آنان حمایت نشد یا مشورتی برای نجاتِ آنان داده نشد.

ت) گناهِ چوپان در مرکزِ رابطه‌ای است که با گله حفظ می‌کند: خطاهای خودِ منجر به قدم‌های اشتباهِ گوسفندان خواهد شد (جدی‌تر از قبل می‌شود) و گناهانِ گله مجرمیتِ او را افزایش خواهند داد. نتیجتاً برای چوپان بسیار اهمیت دارد که تا جای ممکن پاک و بی‌نقص باشد: «کسی که منصب‌اش این است که لکه‌های آلودگی را در قلب‌های دیگران پاک کند، نباید خودش با هیچ نوع ناپاکی آلوده شود.»<sup>۱</sup> مسائلِ دیگری هم مهم هستند؛ اینکه چوپان به درونِ گناهِ غرور سقوط نکند؛

---

<sup>۱</sup> از کتاب «مراقبتِ پیشوای روحانی» از گریگوری بزرگ

نسبت به گناهانِ خودش نابینا نشود؛ هیچ نوع برتری به خودش نسبت ندهد و حتی همیشه نقص‌های خودش را در ذهن داشته باشد. او خادمِ همه است؛ گناهکاری است در میان دیگران، حتی بیشتر از دیگران؛ چون او باید در گناهانِ گله، ضعف‌های خودش را ببیند.

ث) این‌ها بدین معنی است که چوپان نباید به خاطر اینکه برای چنین کاری تعیین شده است، غروری داشته باشد و هیچ دلیلی هم برای اعمالِ تصرف نداشته باشد. او باید همچون سرمشقِ قدیسِ گریگوری، زمانی که خودش را مسئولِ هدایتِ ارواح می‌بیند، به خود بلرزد. اگر می‌خواهد «غرور، افکارِ تحریک‌کننده، ناشایست و شریر» را دفع کند، باید این هراس را از دست ندهد. البته این نیز گناه خواهد بود که از این وظیفه روی گرداند و گوسفندان را بدونِ چوپان رها کند.

اقتصادی مختصِ گناه و رستگاری، سرایت و تکثیرِ تخطی‌ها، تبادلِ ایثارها و مراقبت نسبت به خود که هیچ‌گاه نباید از تنهایی برای دیگران جدا شود، ارتباطاتی میان پیشوای روحانی و گله‌اش می‌سازد که بسیار پرتعدادتر، پیچیده‌تر و محکم‌تر از آنانی است که در مضمونِ

باستانیِ چوپان وجود داشتند. مهم‌تر از همه، فردیتِ ارتباطِ نقشی اساسی بازی می‌کند: این به خاطرِ ارتباطِ مستقیمی است که میان هر عملِ هر کدام از معتقدان و شایستگیِ پیشوا بنا شده است و همچنین به خاطرِ مسئله‌سازیِ خودِ پیشوا است که به خاطرِ حقیِ خنثی یا تاسیساتی تبدیل به «چوپانِ خوب» نشده است؛ بلکه همچون هر کدام از افرادِ دیگر در گله یک گناهکار است که هر کدام از گوسفندان باید از خطاهای او بترسند.

- - -

۲- مسیحیت از پیشوای دینی شکلی از دانش می‌خواهد که ورای مهارت یا تجربه‌ای است که سنت به چوپانانِ انسان‌ها نسبت می‌داده است. کلیسا در قلبِ فعالیتِ کشیشانه، قاعده‌ای از حقیقت یا می‌توان گفت یک سری قاعده درج کرد.

قاعده‌ی تعلیمِ سخت‌گیرانه. اگر چوپان بخواد خودش حقیقت را بداند و بی‌چون و چرا به آن بچسبد، گله را به تباهی خواهد کشاند: «وقتی کشیشان که اولین هدایتگران هستند، نورهای علم را گم کنند؛ کسانی که از آنان پیروی می‌کنند، کمرشان زیر بار گناهانی که به آنان فشار می‌آورد، خم خواهد شد.» او باید همواره مطمئن باشد که اعضای

اجتماع به حقیقت متصل می‌مانند؛ چون این حقیقت است که آنان را متحد می‌سازد. خطا آنان را جدا می‌کند و از راه پراکنده می‌سازد تا اینکه نهایتاً ضروری خواهد شد که آنان را بیرون اندازند. این وظیفه‌ی پیشوا است که «گوسفندِ بع‌بع کنِ منحرف‌شده را که ارتدادِ فرقه‌ها آن را جدا می‌کنند» بازگرداند.

قاعده‌ی آموزش. پیشوا که چوپانِ حقیقت است، برای همه غذایی معنوی به شکل دکترینِ صحیح فراهم می‌کند. قدیس آمبروس درست در ابتدای متن «مناصبِ کشیشان» می‌گوید: «وظیفه‌ی آموزش به کشیش نزدیک است.» اما این راهنمایی از درسی ساده پیچیده‌تر است. اول به این دلیل که پیشوا که دانش او هیچ‌وقت به شکلی آماده در دسترس نیست، باید آموزش دادن بیاموزد: حقیقت در تعصب و نیکوکاریِ سخنرانی‌اش، برای او بر ملا می‌شود. بدین ترتیب اینجا صرفاً موضوع انتقال دادنِ دکترین مطرح نیست: آنچه او آموزش می‌دهد، باید در زندگی او، رفتار او و فضیلت او نمایش یابد؛ چهره‌ی زنده‌ی حقیقتی که موعظه می‌کند. در آخر باید گفت او نمی‌تواند به همه به یک روش آموزش دهد: اذهانِ شنوندگان مثل سیم‌های ستور هستند

که متفاوت از هم نواخته می‌شوند: نمی‌توان آنان را به یک روش نواخت؛ اغلب برخی دستورالعمل‌ها برای عده‌ی مفید و برای عده‌ای دیگر مضر است: نمی‌توان مردان را مثل زنان؛ ثروتمندان را مثل فقیران؛ سرزندگان را مثل غمگینان آموزش داد.

قاعده‌ی دانشِ افراد. کسی که اجتماع را هدایت می‌کند، باید هر یک از اشخاص را بشناسد و نتیجتاً هر کدام از آنان می‌بایست قادر باشد به او اعتماد کند: افرادِ ضعیفِ زمانی که وسوسه‌ای دارند، باید «همچون فرزندان در آغوشِ مادر»، در آغوشِ پیشوا به دنبال پناهگاه بگردند. اما پیشوا باید آنچه آنان پنهان می‌کنند یا حتی از خود پنهان می‌کنند را حتی با وجودِ مقاومت‌شان، کشف کند. بر اساس سخن حزقیل، باید دیوارها را کند و درهای پنهان را باز نمود. یعنی «رفتارِ بیرونیِ گناهکاران را بسنجد تا نتیجتاً کشف کند که آنان چه چیزِ مجرمانه یا مکروه را در قلب‌شان پنهان می‌کنند.» استخراجِ حقیقتی که به شکلی داوطلبانه یا غیرارادی پنهان است، بخشی از رابطه‌ی چوپان با گله‌اش است.



قاعده‌ی احتیاط. هر چقدر هم که چوپان با چیزهای آسمانی پیوند داشته باشد، باز هم نباید نسبت به واقعیات، نادان یا غافل باشد: او باید «وقتی که موضوع گفتن یا انجام دادن چیزی مطرح است، به سنجیدن همه‌ی چیزها تن دهد؛ به ساخت شناختی درست و دقیق از نیکی و شر؛ به دانستن زمان‌ها، مکان‌ها، رفتارها و اشخاص.» باید دقت کند که سخنان‌اش را «بدون آمادگی» بیان نکند؛ زیادی ساده‌گیر یا زیادی سخت‌گیر نباشد؛ مراقب باشد که هنگام مجازات همچون هیزم‌شکنان خام‌دستی نباشد که تیر را به بالای سر خود می‌برند و به دوستان خود می‌زنند.» پیشوا بدون آنکه وفاداری‌اش را نسبت به دکترین خالص از دست بدهد؛ بدون آنکه «خودش را از مکاشفه‌ی والاترین چیزها جدا کند»؛ باید «نیازهای همسایه» را نیز فراموش نکند و باید «در برابر ضرورت‌های مادی برادران‌اش سر فرود آورد.»

از این رو پیشوا پیوندی برای شکل‌گیری و انتقال حقیقت است. فوت‌وفن چوپانی - آشنائیت با چیزها؛ ترکیب آینده‌نگری و مراقبت - در کلیسای مسیحی با مقررات و روش‌ها، دقیق‌تر و پیچیده‌تر می‌شود. این پیچیده‌تر شدن به این دلیل است که در رابطه‌ی چوپان و

گوسفندان، به خاطر شکلِ دوگانه‌ی پیروی کردن (که فرد باید آن را بداند و گسترش دهد) و همچنین به خاطر اسرارِ فردی که باید برملا شوند (حتی اگر به معنای مجازات یا اصلاح باشد)، حقیقت در اینجا تبدیل به عملگری تعیین‌کننده شده است. در هر صورت باید با آن رودررو شد.

### پیوست ۳

قدیس جان کریسوستوم در دومین موعظه درباره‌ی توبه می‌گوید: «خطایت را اعلام کن تا خطایت را نابود کنی.»

او این موضوع را یادآوری می‌کند که خدا از قابیل بعد از ارتکاب جرم پرسش می‌کند. این‌گونه نبود که خداوند نیاز به پاسخ او داشته باشد تا بداند که صدای خون روی زمین چه چیزی را اعلام می‌کند. او فقط می‌خواست که قاتل بگوید: بله، من کشتم. آن را می‌پرسید تا او دستکم آن را تصدیق کند. خداوند او را مجازات کرد چون او آن را انکار کرد؛ چون ادعا کرد که «نمی‌دانم». قدیس جان کریسوستوم دو عبارت را استفاده می‌کند که ارزش دارد آن را به یاد داشته باشیم. چون

قابیل خودش اول تخطی‌اش را اعلام نکرد، خداوند به جای اینکه بخشش مستقیم عمل او را رد کند، «متانویا را از او دریغ کرد» - یعنی اعتراف نکردن سبب شد که قابیل از امکان توبه، از امکان تغییر، از امکان بازگشت از گناه مرتکب شده، محروم شود. ضروری بود که گناه را اعلام کند تا خود را از آن جدا سازد. علاوه بر این، آنچه خداوند به عنوان تبعات، مجازات می‌کند، بیشتر از آنکه خود قتل باشد، بی‌شرمی قابیل است. در اینجا واژه‌ای مهم وجود دارد که **آنایدئا<sup>۱</sup>** است: این واژه به جسارت دروغ واضح مربوط است؛ به غیاب ندامت در مورد گناه انجام شده مربوط است؛ به این تناقض مربوط است که قابیل شرم داشت به کاری اعتراف کند که بدون شرم انجام داده بود؛ در آخر باید گفت به بی‌حرمتی نسبت به خداوندی مربوط است که به مجرم امکان عفو شدن را اعطا کرده بود. بنابراین، بی‌شرمی اقرار نکردن سبب می‌شود که گناه علیه هابیل تبدیل شود به اهانتی علیه خداوند. در هر صورت، گناه علیه حقیقتی که به خداوند مدیون بود، از گناه علیه پیوند خونی با برادر بالاتر است.

---

anaideia<sup>۱</sup>

مجازاتِ این بی‌شرمی شامل چه چیزهایی است؟ بدون شک، قانونِ خون، مرگِ مجرم را ایجاب می‌کند. اما قابیل زنده می‌ماند و این دقیقاً مجازاتِ او است. مجازاتِ او این است که تبدیل به تجسمِ قانون روی زمین شود. او می‌بایست همچون «قانونِ زنده» روی زمین راه برود؛ «یک لوحِ سنگی متحرک» که با سکوتِ خود مهر و موم شده است، اما سبب می‌شود که صدای پایین، «بلندتر از ترومپت باشد». این واژه قابل توجه است: فونِه. این همان واژه‌ای است که برای اشاره به صدای خونِ هابیل که در شیارهای زمین خشک می‌شد، به کار رفته است. چون هیچ اعترافی وجود نداشته که آن را ساکت کند، این فریاد هنوز به صورتِ مجازاتِ قابیل شنیده می‌شود. اما این فریادِ خون، این صدا، این فونِه که در صدای قابیل طنین‌افکن می‌شود، دو تفاوت ارائه می‌دهد. مرگ در برابر مرگ نمی‌خواهد؛ برعکس به هر انسانی در جهان می‌گوید: آنچه من کردم را انجام نده. علاوه بر این، این صدا به خونِ ریخته‌شده و بدنِ مرده‌ی رهاشده تعلق ندارد؛ این صدا اکنون به قابیل پیوسته است. او چون از اعترافی که او را رها می‌ساخت، اجتناب کرد، خودش تبدیل به قانونی شد که هیچ‌گاه خاموش نمی‌شود. کسی

که او را بگشود، هفت برابر نفرین خواهد شد. قابیل توسط قانون مصادره شد. او نمی‌تواند از آن رها شود. او ناله‌کنان در جهان سفر می‌کند؛ به شکلی بی‌پایان فریادِ قانون را پخش خواهد کرد و هیچ گفتمانِ اعترافی نمی‌تواند آن را متوقف سازد.

سنتِ پیشوای روحانی، اغلب قابیل را با دو شمایلِ دیگر در تضاد قرار می‌دهد؛ حوا و داوود که هر دو خطای خویش را تصدیق کردند. قدیس جان کریسوستوم در همان موعظه‌ی دوم درباره‌ی توبه، پس از اشاره به سکوتِ قابیل، اعترافاتِ داوود را مطرح می‌کند. در واقع او حول هر کدام از این شمایل‌ها، دو حلقه‌ی حقیقت و تخطی ترسیم می‌کند که مورد به مورد با آن تفاوت دارند. قابیل گناه خود را می‌دانست؛ اما آن‌گونه که کریسوستوم ادعا می‌کند، داوود از گناه خود باخبر نبود. او برای توجیهِ این نظر که هیچ نشانه‌ای در انجیل ندارد، مفهومی «فلسفی» از هوس مطرح می‌کند: روح باید بدن را همچون روحی که اربابه‌ای را پیش می‌راند، هدایت کند. اگر هوسی آن را خیره یا سرخوش کرده یا حتی فقط حواسِ آن را پرت کرده است، او دیگر نمی‌داند که به کجا می‌رود و اربابه به گل فرو می‌افتد. در مورد داوود

نیز این‌گونه بود و او که مستِ هوس شده بود، نمی‌دانست که در فرایندِ گناه‌کردن قرار دارد. تفاوتِ دیگر: در موردِ قابیل، خودِ خداوند، خداوندی که هیچ‌چیز از او نمی‌گریزد، خودش را به او نمایش می‌دهد؛ درحالی‌که در موردِ داوود صرفاً ناتان پیامبر است که خودش را در برابر او نمایان می‌کند. ناتان پیامبری همچون داوود است و هیچ برتری بر او ندارد. مثل این است که پزشکی پزشکِ دیگری را درمان کند و داوود می‌توانست خیلی راحت او را پس بزند و بگوید: «تو که هستی؟ چه کسی تو را فرستاده است...؟ چه جسارتی تو را پیش رانده...؟» در هر صورت، هیچ قدرت و هیچ تهدیدی نمی‌توانست داوود را مجبور سازد که علیه خودش سخن بگوید. نکته‌ای بهتر از آن: قابیل مجبور بود به سوالی پاسخ دهد که به جرم‌اش اشاره کرده بود: هابیل کجاست؟ اما برای داوود یک حکایتِ تاریخی تعریف می‌کنند: مردِ ثروتمند برای نجات گله‌اش، گوسفندِ فردِ فقیری را می‌کُشد که این فرد فقط همان گوسفند را داشته است. بر اساس سخن کریسوستوم این حکایت دو کارکرد دارد: (یک) آزمونی برای قضاوتِ پادشاه است؛ (دو) داستانی اخلاقی است که با رمزگشایی آن فردِ گناهکار شناسایی شود. داوود

که اکنون تحت آزمون قرار گرفته، با ارائه‌ی این جمله پاسخ می‌دهد: «کسی که این کار را بکند، لایق مرگ است.» ناتان معما را حل می‌کند: تو همان کسی هستی که این کار را انجام دادی. داوود فوراً این انتخابِ او و جایگاهی را که ناتان به او منتسب کرده می‌پذیرد: «من علیه یهوه گناه کرده‌ام.» داوود در هر دو پاسخ‌اش، پاسخ به آزمون و پاسخ به معما، در تضاد با قابیل قرار می‌گیرد. قابیل قانونی که او را به برادرش پیوند می‌داد، نفی کرد (من نگهبانِ او نیستم). وقتی که در نهایت به اهمیتِ گناه‌اش پی برد و خودش خواستارِ مجازاتِ مرگ شد، دیگر زمانِ مناسبی برای این کار نبود؛ چون بعد از زمانی بود که صدای خون، او را محکوم کرد. اما داوود، از طرف دیگر، بدون آنکه خودش بداند، قانون را بیان کرده، حکم را صادر کرده و خودش را محکوم کرده بود. سپس، بعد از آنکه حقیقت کشف شد، خودش را تحت همان حکمی قرار داد که صادر کرده بود. به این ترتیب، اقرارِ علنیِ داوود، دو چهره دارد: یکی حکمِ فرمول‌بندی‌شده و پذیرفته شده و دیگری پذیرشِ خطا است که شایستگی را بیشتر می‌کند؛ چون حتی موضوعِ کاهشِ شدتِ حکم در میان نبود و حکم را خود فرد پیش‌تر



تعیین کرده بود. بنابراین، در تحلیلِ جان کریسوستوم از زنا‌ی داوود، یا بهتر است گفت در تحلیلِ نسخه‌ای از آن که به شکلی محتاطانه تغییر داده است، اقرارِ علنی صرفاً تصدیقِ خطای مرتکب‌شده نیست، بلکه تبعیتِ کامل از حکمی است که او را محکوم می‌سازد. گناهکاری که اعتراف می‌کند، بر مبنای مضامینی که نسبت به توبه‌ی مسیحی اساسی هستند، همچون داوود هم اتهام‌زننده و هم قاضیِ خودش است: «تو روحِ بزرگی داشتی که به خطای خود اعتراف کردی... تو حکمِ خودت را نیز تنظیم کرده‌ای.» اینکه به اقرارِ علنی به صورتِ عفوِ فوری پاسخ داده می‌شود، بدین خاطر است که این بیانِ دقیقی از واقعیات نیست؛ همچنین به این دلیل است که این موضوع از عناصرِ سازنده‌ی دستورالعملِ قضایی استفاده می‌کند. گفتنِ حقیقت و «راستی‌آزمایی»، با اثراتِ عفو در رابطه با امرِ «قضایی» سروکار دارد - رابطه‌ای که طرفِ اتهام‌زننده و طرفِ قضاوت‌گر را به درونِ سوژه وارد می‌کند.

حوا شمایلِ دیگری است که مرتباً با قابیل در تضاد قرار داده می‌شود. کریسوستوم در موعظه‌ی هفدهم درباره‌ی متنِ «پیدایش»، آدم و حوا را تبدیل به گناهکارانی می‌کند که اعتراف می‌کنند. این اعتراف

دو شکل دارد. شکل اول، شکل کلامی است. زمانی که آدم و حوا بعد از اینکه برای لحظه‌ای تلاش کردند پنهان شوند، به ندای خداوند پاسخ دادند و تصدیق کردند که در واقع میوه‌ی ممنوع را خورده‌اند (کریسوستوم به این نکته اشاره می‌کند که خداوند از مرد پرسید: آیا آن را خورده‌ای؟ و از زن پرسید: چرا آن را خورده‌ای؟ و به این ترتیب از آنان اعترافی بیرون کشید. اما از طرف دیگر، در مورد مار، که گناه‌اش نابخشودنی بود، این شاهراه را ادامه نداد و فقط گفت: چون این کار را کردی، لعنت خواهی شد). اما این اعتراف کلامی به شکل دیگری ادامه می‌یابد که کلامی نیست و به صورت وجدان و رفتار است. در همان لحظه‌ای که آدم و حوا میوه را خوردند، احساس کردند که برهنه هستند. آنان شرمگین بودند و به دنبال این بودند که خود را بپوشانند. این تفسیر شرم به عنوان شکلی از اعتراف مهم است و آنچه کریسوستوم در موعظه‌ی نوزدهم به عنوان گستاخی قابیل - آنایدنای او - توصیف می‌کند را روشن می‌سازد. کریسوستوم به این محجوبیت، ارزش اعتراف را می‌بخشد و در درجه‌ی اول بدین معنا است که اعتراف صرفاً انتقال چیزی که می‌دانیم به شخصی دیگر نیست، بلکه

والا تر از هر چیزی، یک کشفِ داخلی است. او همچنین می‌خواهد بگوید که اعتراف رفتاری است که هم پنهان می‌کند و هم نمایش می‌دهد یا به بیان دقیق‌تر، نشان می‌دهد که قصد دارد پنهان کند. این میل به پنهان کردن، به این حقیقت رسمیت می‌دهد که فرد آگاه است که کاری اشتباه انجام داده است. ژستِ بیان کردن نشان می‌دهد که فرد از اینکه این آگاهی را نزد همگان برملا کند، ترسی ندارد. بنابراین، نیاز است تا در قلبِ اعتراف، این بازیِ محجوبیت وجود داشته باشد. اگر این شرمِ انجامِ گناه و نتیجتاً میلی برای پنهان کردن آن وجود نداشته باشد، اعترافی هم در کار نیست؛ صرفاً گناهی گستاخانه وجود دارد. از طرفی، اگر این شرم تا حدی باشد که فرد نخواهد آن را اعتراف کند و موجب شود که مثل قابیل آن را انکار کند، نیز شرم تبدیل به گستاخی می‌شود.

چون آدم و حوا این شرمی را دارند که از اعتراف به آن شرمگین نیستند، خطای آنان نابخشودنی نیست. خطای آنان به سقوط انسان منجر شد؛ اما محجوبیتِ آنان که در پنهان‌کاری برملا می‌شود، شبیه به اولین شکلِ چیزی است که در رستگاری نمایان می‌گردد. آدم و حوا،

برخلاف مار و قابیل که به نسل لعنت‌شدگان تعلق دارند، همچون داوود در درختِ نسب‌شناختیِ رستگاری قرار داده می‌شوند. در تفسیرِ کریسوستوم، از طریقِ این اعتراف، ایده‌ی بدون شک بنیادین در مسیحیت به روشنی بروز می‌کند: اینکه گناه در همان لحظه‌ای که خواستِ خداوند را نقض می‌کند یا قانون را می‌شکند، این الزام را به وجود می‌آورد که حقیقت وارد عمل شود. این الزام به حقیقت دو جنبه دارد: \* فرد باید خودش را به عنوان مولفِ عملِ مرتکب‌شده بپذیرد و \* تصدیق کند که عملِ شرورانه است. همین الزام به حقیقت است که قابیل با گفتنِ «من نمی‌دانم» از آن طفره رفت و بدین ترتیب گناه حقیقت علیه خداوند را به گناهِ خون علیه برادرش اضافه کرد. همین الزام است که آدم، حوا و داوود خودشان را به آن تسلیم کردند و بدین ترتیب نافرمانی‌شان از قانون را با اطاعت از اصلِ حقیقت‌گویی جبران کردند. مسیحیت وظیفه‌ی گفتنِ حقیقت را در هسته‌ی اقتصادِ گناه قرار داد. تفسیرهای جان کریسوستوم، که فقط به عنوان یک سری مثال و اولین اشارات به این موضوع وجود دارند، این مسئله را روشن می‌سازند که وظیفه‌ی حقیقت صرفاً نقشی ابزاری در دستورالعملِ

بخشایش ندارد: روشی برای دستیابی به آن یا کاهشِ حکم است. جرم، ندرتا اتفاق می‌افتد؛ اما بدهیِ حقیقتِ قراردادی با خداوند است. این بدهی چنان اساسی و چنان بنیادین است که اگر فرد آن را اجرا کند، حتی سنگین‌ترین گناهان نیز می‌توانند بخشوده شوند. اما اگر فرد از آن طفره برود، نه تنها تخطیِ مرتکب‌شده باقی می‌ماند، بلکه تخطیِ دیگری نیز انجام می‌شود که ضرورتاً جدی‌تر است؛ چون مستقیماً به سوی خداوند است. جالب‌توجه است که قدیس آمبروس، در تفسیری که درباره‌ی همین موضوع در متنِ «پیدایش» نوشته است، مثل قدیس جان کریسوستوم تصدیق می‌کند که در موردِ قابیل، خداوند بیشتر از آنکه انسانی را مجازات کند که برادرش را کشته بود، انسانی را مجازات کرد که حقیقت را نگفت.»

آمبروس در آنجایی که کریسوستوم از واژه‌ی گستاخی استفاده می‌کند، واژه‌ی حرمت‌شکنی را به کار می‌برد. این بدین معنا نیست که این دو در شدت با هم تفاوت دارند. واژه‌ی **آنایدئا** نزد کریسوستوم به صورت نقضِ رابطه‌ی «محجوبیت» معین می‌شود؛ رابطه‌ای که گناه سبب می‌شود گناهکاران با خداوند برقرار کنند. همین تخلف است که

آمبروس آن را با واژگانِ قضایِ لاتین، حرمت‌شکنی می‌نامد. کمی بعدتر قدیس آگوستین ظاهراً به عدم اقرارِ علنیِ قابیل معنایی متفاوت می‌بخشد. او همچنین بر این موضوع تأکید دارد که پرسشی که از سوی خداوند مطرح شد، چیزی بیش از آزمونی برای قابیل نیست تا شاید او بتواند خود را نجات دهد؛ چون خداوند دقیقاً می‌دانست او چه کرده بود. اما پاسخِ «نمی‌دانم» که قابیل ارائه داد، به یک معنا اولین شمایلِ اجتنابِ یهودیان از شنیدنِ صدای مسیحِ نجات‌بخش است. قابیل ندایِ تصدیقِ حقیقتِ گناه‌اش را رد می‌کند؛ یهودیان نیز ندایِ تصدیقِ حقیقتِ بشارتِ مسیح را رد می‌کنند. یکی با دروغ‌گویی می‌گوید که نمی‌داند ندایِ خون برای چه فریاد می‌زند و خداوند چه موضوعی را فرامی‌خواند. دیگری به دروغ آنچه خونِ مسیح فریاد می‌زند و آنچه متونِ انجیلی اعلان می‌کنند را انکار می‌کند. «جهلِ کاذب؛ انکارِ دروغین.» اما بدین ترتیب قدیس آگوستین با جابه‌جا کردنِ درسِ اقرارِ کلامیِ خطاها به درسِ ایمان به انجیل، هیچ‌چیز بنیادینی از گفته‌های موعظه‌های توبه و کتابِ «شهرِ خدا» تغییر نمی‌دهد. او آنچه کریسوستوم و آمبروس در این متون به شکلی ضمنی رها کرده بودند،

را به شدت و صراحت به هم پیوند می‌دهد: اینکه الزام به حقیقت در رابطه با تخطی، به شکلی عمیق به الزام به حقیقت در رابطه با متن «مکاشفه یوحنا» مربوط است. گفتن حقیقت و معتقد بودن؛ راستی‌آزمایی نسبت به خود و ایمان به کلام انجیل جدایی‌ناپذیرند و باید هم باشند. وظیفه‌ی حقیقت، به شکل ایمان و به شکل اعتراف، در مرکز مسیحیت قرار دارد. دو معنای سنتی واژه‌ی «اعتراف» شامل این دو جنبه هستند. «اعتراف» در معنایی عمومی، تصدیق وظیفه‌ی حقیقت است.

البته من مسئله‌ی وظیفه‌ی حقیقت به عنوان ایمان در مسیحیت را کنار می‌گذارم و فقط وظیفه‌ی حقیقت را آن‌گونه که به عنوان اقرار کلامی شناخته می‌شود در نظر می‌گیرم. این وظیفه، اثرات‌اش را در اقتصادِ خطا و رستگاری تولید می‌کند. اما نیاز است تا روابط میان این دو جنبه در آینده دوباره و دوباره مطرح شوند. بر این موضوع باید تاکید کرد که در مسیحیت، «حقیقت‌گویی» درباره‌ی تخطی، بدون شک جایگاهی بسیار مهم‌تر و نقشی بسیار پیچیده‌تر از بیشتر ادیانی دارد که نیاز به اعتراف به گناه دارند - و این ادیان متعدد هستند. دستکم می‌توان

گفت که مسیحیت در مقایسه با ادیان یونانی و رومی، به معتقدین خود الزام به «گفتن حقیقت» در مورد خودشان را تحمیل می‌کند و این الزام به صورتی بی‌حد و حصر در شکل‌اش آمرانه و در محتوایش پرتوقع است.

باید تلاش کرد تا آنچه در مسیحیت درباره‌ی تنانگی گفته می‌شود را از طریق همین قوانین تازه‌ی «راستی‌آزمایی» ادراک نمود.



## پیوست ۴

اما مشکل اصلی جایی دیگر است. مشکل، ضرورتِ اندیشیدن به امکانِ رابطه‌ی جنسی قبل از سقوط و خارج از دسته‌ی فساد است. فساد، آن‌گونه که توسط اکثرِ نویسندگانِ پیش از آگوستین استفاده می‌شد، میان مرگِ افراد و پیوندِ جنس‌ها، هم همانندیِ سرشت و هم علیتیِ دوطرفه بنا می‌کرد: عملِ جنسی که ناپاک بود، همچون مرگ، شکلی از فساد دانسته می‌شد؛ چون برابر با نابودیِ بدن بود. بنابراین، به عملِ جنسی می‌شد به عنوان یکی از اثراتِ این فسادِ نگاه کرد که زمانی که مرگ به عنوان یک مجازات بر آنان تحمیل شد، بر آنان وارد آمد. برعکس، می‌توان موضوع را این‌گونه در نظر گرفت که با ورودِ ناپاکی به بدن، فسادناپذیریِ آن به خطر افتاد و آنان در معرضِ نابودی

قرار گرفتند. فرمول‌بندیِ بنیادینی که آگوستین اجرا کرد شامل جداسازیِ این دسته‌بندیِ کلیِ فساد می‌شود. او از یک طرف مرگ را از میرایی جدا کرد و از طرف دیگر، پیوندِ جنس‌ها را از وضعیتِ فاسدشده‌ی بدن مجزا ساخت.

آگوستین درباره‌ی متنِ پیدایش (۲:۱۷) می‌گوید که به روشنی در آن بیان شده که اگر اولین زوج گناه نمی‌کردند، نمی‌مردند: «وقتی که [از میوه‌ی ممنوعه] خوردی، قطعاً خواهی مرد.» پس بعد از تخطی و به خاطر آن است که مرگ تولید شده است. اما مرگ به صورتِ مداخله‌ی شکلی تولید شد که از پیش امکان‌پذیر بود و قبل از این رخداد، شرایطِ واقعی‌شدن را نیافته بود. اگر صرفاً خودِ امکانِ مرگ وجود داشت و واقعی‌شدن‌اش به خاطرِ تخطی در کار نبود، خداوند نه از یک توالیِ زمانی، که از دلالتیِ ضروری سخن می‌گفت. در آن صورت، او می‌گفت: «اگر آن را بخوری، خواهی مرد.» پس باید تصور کرد که انسان زمانی که دست‌ان آفریدگار را ترک کرد، امکانِ مرگ را درون خود داشته بود: همان‌طور که می‌توان گفت یک بدنِ کاملاً سالم که هیچ نوع بیماری یا پیری در آن نیست، همچنان میرا است. اما معنای

آن متفاوت از زمانی است که می‌گوییم فردی بیمار در حال مردن است. وضعیتِ نوع بشر بعد از سقوط این‌گونه بود: «در این زندگی، نه حتی از تولد، بلکه از همان زمانی که منعقد می‌شویم، آیا نوعی بیماری روبه‌رشد در ما نیست که نهایتاً به مرگ ما ختم می‌شود؟» پس باید میرایی را از مرگ جدا کرد یا دستکم میرایی قبل از گناه آدم را باید به عنوان شرایط هستی‌شناختی انسانی که آفریده شده بود، تعریف کرد. این شرایط بسیار از اینکه نشانی از نقص باقی بگذارد دور بود و قادر بود تا فضیلت و حکمت او را نشان دهد؛ البته تا زمانی که به عنوان یک شرطِ عمومی تعلیق‌شده وجود داشت و از قانون خداوند وفادارانه پیروی می‌کرد. میرایی بعد از گناه آدم را می‌بایست به عنوان پیشرفتِ موثرِ مرگ در طول زندگی‌ای تعریف کرد که گناه اولیه ساخته بود؛ نوعی بیماریِ مزمن برای همه‌ی انسان‌ها. میرایی شرایط انسانی اثر یک فساد نیست؛ حتی با اینکه برای همه‌ی انسان‌ها زمانی خواهد رسید که به خاطر فسادِ بدن‌شان خواهند مرد.

علاوه بر این، آگوستین به شکلی نظام‌مند، عمل جنسی، یا دستکم عمل جنسی در حالتِ ممکنِ ابتدایی و اولیه‌اش را از فساد جدا

می‌کند. بخشی از کتاب «شهرِ خدا» در این باره جالب توجه است. بسیاری از تفسیرها که دغدغه‌ی این را داشتند که اصل هستی بهستیِ فاسدنشده را حفظ کنند، هر نوع رابطه‌ی فیزیکی میان آدم و حوا قبل از تخطی‌شان را انکار می‌کردند. در نتیجه بشریت قبل از سقوط، باکره بود و نتیجتاً باکره‌های امروز نیز بازگشت به وضعیت اولیه بودند. در اینجا آگوستین، هم امکان یک رابطه‌ی فیزیکی واقعی را می‌پذیرد و هم بکارتِ زن را حفظ می‌کند: «شوهر، زوجه را بدون هوس فریبنده با آسایش روح و دست‌نخوردگی کامل بدن باردار می‌کرد. اینکه تجربه‌ی امروزی، این موضوع را به ما نشان نمی‌دهد، دلیل نمی‌شود که به آن شک کنیم. چون آن اعضای بدن ما، با شوقی مشکل‌آفرین برانگیخته نمی‌شدند؛ بلکه بر اساس نیاز با قدرت کنترل شخصی به کار بسته می‌شدند. بنابراین، بذر به زوجه انتقال پیدا می‌کرد، اما بکارت او حفظ می‌شد، همان‌طور که تولید جریان قاعدگی اثری روی بکارت ندارد، با اینکه مسیری که یکی از آنان داخل و دیگری بیرون می‌شود، یکی است.» علاوه بر این‌ها، ضروری خواهد بود که به معنای این برون‌ریزی بارورکننده‌ای که کاملاً داوطلبانه و بدون پاره کردن پرده‌ی

بکارت انجام می‌شود، بازگردیم. آنچه در اینجا باید بر آن تاکید کنیم، این است که رابطه‌ی جنسی بدون «فساد» فیزیکی انجام می‌شده است. و فساد را باید هم به صورت یک حمله به دست‌نخوردگی جسمانی زن و هم حرکتی خشونت‌آمیز ببینیم که بدن مرد را در برمی‌گیرد.

زوج اول قادر بودند تا عاری از همه‌ی این پدیده‌هایی باشند که بدن را از اربابیت روح خارج می‌کنند؛ که آن را با تحرکات کنترل‌نشده حرکت می‌دهند؛ که مثل بیماری به آن یورش می‌برند. آنانی عاری از چیزی بودند که میرایی مرگ را اعلان و برای آن آماده‌سازی می‌کند. آنان از «ازدواجی شرافتمندانه» و «رختخوابی بدون فساد» آگاه بودند.

اما زمانی که این دسته‌ی عمومی فساد که رابطه‌ی جنسی را به مرگ و ناپاکی پیوند داده بود، جدا شد، مسئله این شد که بدانیم رابطه‌ی جنس‌ها در میان افرادِ میرا چگونه باید باشد. افرادِ میرایی که هنوز مرگ برای آنان اجتناب‌ناپذیر نبود و هنوز گناه میان آنان ناتوانی، ضعف، هوس‌ها و همه‌ی ناخوشی‌های بدن و روح را وارد نکرده بود. خلاصه اینکه نیاز بود تا نظریه‌ی روابط میان عمل جنسی و نفس اماره ساخته شود.

## نیما حیاتی مهر

### نوشته ها:

اندامگان رمزآگین ماهنمای کثرتاب

داستان سرزمین (جلد یک: سرزمین

جرگه های نیستی)

داستان سرزمین (جلد دو: سرزمین

ریگ های فروزان)

رمان ژوکوند

رمان مرده ریگ

مجموعه شعر این کتاب یک بمب است

...

### ترجمه ها:

خود و آنچه از اوست / ماکس اشتیرنر

کاربرد لذت / میشل فوکو

مراقبت از خود / میشل فوکو

نمادگرایی / آلفرد نورث وایتهد

...



نشر شدت

Sheddat.com

