

رهایی از داوری خداوند

رونالد بوگ | رامین اعلایسروش سیدی

در هزارفلات دلوز و گتاری چهار «رژیم نشانه‌ها» را مشخص می‌کنند، یا همان الگوهای رایج روابط قدرت را که تولید نشانه‌ها را سازماندهی می‌کنند: رژیم بدوی، پیشادالاتی؛ رژیم استبدادی، دلالت‌گر؛ رژیم ضددالاتی کوچگر؛ و رژیم پسادلالاتی انفعال‌بنیاد. رژیم پسادلالاتی مدنظر آن‌ها عبارت است از «رژیم خیانت، خیانت فراگیر، که در آن انسان حقیقی از خیانت به خداوند دست برنمی‌دارد همانطور که خداوند از خیانت به انسان دست برنمی‌دارد، و خشم خداوند در اینجا معریف‌ایجابیت جدیدی است.» در این رژیم، خداوند و پیامبر از یکدیگر دور می‌شوند، از هم روی برمی‌گردانند، و بدین ترتیب یک «خط‌گریز ایجابی» را ترسیم می‌کنند. خداوند مبدع «تعویق، وجود در تعویق، به‌تاخیرافکندن تا زمانی نامعلوم» است، ولی همچنین مبدع «ایجابیت ائتلاف، یا عهد، در مقام نسبت جدیدی با الوهیت، زیرا سوژه زنده می‌ماند.» آنچه می‌خواهم بدان بپردازم منطق این خیانت متقابل (دوطرفه) خداوند و نبی است، این روی‌گردانی‌ای که خط‌گریزی می‌سازد، این وجود در تعویق که رابطه و نسبتی جدید را نوید می‌دهد. بدین منظور، دو مسیر انحرافی ضروری است، یکی از خلال رمان یونس نوشته جروم لیندون، به منظور تشریح روایت دلوز و گتاری از نبوت یهودی، و دیگری از طریق هولدرلین و سوفوکلس نوشته‌ی ژان بوفره، برای تشریح ارتباطی که دلوز و گتاری بین انبیا یهود و اودیپوس ایجاد می‌کنند. خیانت متقابل رژیم انفعالی، پسادلالاتی مشتمل است بر ائتلافی ایجابی بین خداوند و الوهیت، ولی به نظر من خود خیانت است که در نهایت ابزاری برای سرنگونی (به قول دلوز) «آموزه‌ی داوری» فراهم می‌کند، تا بدین ترتیب بتوان از داوری خداوند رها شد.

یونس

دلوز و گتاری می‌نویسند که ژروم لیندون «نخستین کسی است که نسبت بین نبوت یهودی و خیانت را بررسی کرده است، آن هم در مورد مهم یونس» (هزار فلات، ص 529)، و به واقع آنها بسیار بر ترجمه/تفسیر لیندون از کتاب یونس [در عهد عتیق] تکیه می‌کنند تا بتوانند رژیم پسادلالاتی خیانت را تشریح کنند. در نگاه نخست ممکن است دریابیم که گریز یونس از نینوا باز نمودی از خیانت به خداوند است، و شاید امتناع خداوند از ویران کردن نینوا را بتوان خیانت به یونس دانست، اما ماهیت «نمونه‌وار» این داستان پیچیده و معماگون تنها پس از نخستین ردپاهای خوانش نبوغ‌آمیز و بسیار شاد لیندون از متن توراتی مزبور ظاهر می‌شود.

معمولاً کتاب یونس را داستان پیامبری دلزده می‌دانند که کفار را وعده‌ی مجازات می‌دهد اما سرانجام از مرحمت جهانشمول خداوند آگاه می‌شود، مرحمتی که حتی دشمنان اسرائیل هم از آن بی‌نصیب نیستند. بسیاری به این خوانش پیش‌پافتاده اعتراض دارند که طبق آن داستان عبارت است از حکایت یونس انتقام‌جو و کج خلق، که آلت فعل خدایی

است که به دیده‌ی تحقیر بدو می‌نگرد. اما وقتی خود می‌کوشند تفاسیری بدیلی به دست دهند، همچون تمام مفسران، با ویژگی‌های معماگون و بغرنج متعددی در داستان دست‌به‌گربان هستند. مثلاً، چرا اصلاً یونس از نینوا می‌گریزد وقتی کاملاً آگاه است که روی زمین نمی‌توان از دست خداوند گریخت؟ چرا یونس در زمان طوفان در دریا می‌خوابد؟ اهمیت سرود ستایشی که از درون بطن نهنگ سر می‌دهد چیست؟ چرا از رستگاری و نجات نینوا ناراحت است؟ و آن کدوی اسرارآمیز که در یک روز می‌بالد و می‌خشکد چه درسی در خود نهفته دارد؟

پاسخ‌های لیندون به این پرسش‌ها برخاسته از تفسیر او از کتاب یونس است بر مبنای موتیف بلاگردان [1]، که نخست به واسطه‌ی رابطه‌ی یونس با یوم کیپور یا روز کفاره مطرح می‌شود. خوانش‌های سنتی از این دهمین روز هفتمین ماه، در باب 16 کتاب لاویان آغاز می‌شود، آنجا که دستورالعمل قربانی شرعی بز خداوند و طرد آیینی بز عزازیل به هارون داده می‌شود. در یوم کیپور نخست آیاتی از کتاب اشعیا (57: 14 و 58: 14) خوانده می‌شود که ناظر است به خشوع و ندبه و نیز باب 18 لاویان که ناظر به پاکدامنی است، و سپس در نهایت چهار فصل از صحیفه‌ی یونس خوانده می‌شود. به گفته‌ی لیندون، کارکرد قربانی بلاگردان این است که «پوشاند و تفکیک کند»، مجازات خداوند را بر خود هموار ساخته و بدین ترتیب اجتماع را از خشم خداوند در امان دارد. لیندون اشاره می‌کند که صامت‌های بی‌صدای کلمه‌ی *kapper*، یعنی «پوشاند»، همان صامت‌های کلمه‌ی *kippur* هستند، یعنی روز کفاره، ورشته‌ای از تداعی‌های زبانی در خلال متون متصل به یونس در جریان هستند. مثلاً در لاویان، باب 16، هارون فرمان می‌یابد تا بز را برای خداوند قربانی کند و خورش را بریزد:

«بر تخت رحمت (*kapporeth*) [در پوش تابوت عهد؛ در کینگ جیمز آمده *seat mercy*] و در برابر تخت رحمت؛ بدین ترتیب ص، لیندون) «شد خواهد حاصل ایشان های سرکشی و گناهان و اسرائیل بنی رجاسات [پالودگی، تطهیر] *kapparah* (35)

و در روایت سیل، خدا به نوح می‌گوید: «پس برای خود کشتی‌ای از چوب کوفر بساز، و حجات در کشتی بنا کن و درون و بیرونش را به قیر بینداز.» در میان کسانی که از طوفان در امان هستند یکی هم کبوتر است، *yona* (و نام یونس برای جایگاهی، بیابد دریا میان در خشکی زمین و برود): گوید می‌آن مورد در نوح که، «(کبوتر) یعنی اصل در (*Jonah*) آدمیان در قلمرو خدا، تا همزمان نشانه‌ای باشد که جدا می‌سازد و پیام‌آوری که متصل می‌کند.» (لیندون، ص 25)

پس طبق خوانش لیندون، وقتی یونس فرمان خدا را می‌شنود که گفت به سمت نینوا برو ولی در عوض به سمت ترشیش می‌رود، عامدانه نقش قربانی بلاگردان را برمی‌گزیند، که «می‌پوشاند و جدا می‌سازد». او می‌داند که از حضور خداوند نمی‌توان گریخت؛ یونس با گریز خود گناه نینوا را بردوش می‌کشد، در نتیجه کنش خداوند را پیش‌بینی کرده در انتظار عقوبت او می‌ماند. خواب یونس در زمان طوفان سهمگین در واقع خواب عادلان است، زیرا پاسخ او به ندای خداوند پذیرش ارادی خواست خداست، نه نفی آن. ملاحظان از یونس می‌خواهند که بدان‌ها بپیوندند و نزد خدای خویش دعا کند، اما او با خود می‌گوید «سلامت و نجات [*salut*] از آن ایشان است، من ولی برعکس، بند بین خود و آنان را می‌برم، اگر گناه آنان را به تنهایی بردوش کشم. من آنان را در مقام محافظان *kapper* جدا می‌کنم و کشتی آدمیان را از امواج خداوند دور می‌دارم.» (لیندون، ص 30) سرباز از یونس می‌پرسد که اهل کجاست و خاندان او کیستند و او می‌گوید: «(من عبرانی هستم)» (یونس، 1: 9). در این پاسخ به گفته‌ی لیندون ذات هویت یهودی را می‌یابیم زیرا هیچ

خصلت فیزیولوژیکی، اخلاقی، فرهنگی یا زبانشناختی‌ای نیست که به شکلی مطلق یهودیان را از کافران جدا سازد، مگر همین اراده که بگویند: «من عبرانی هستم». وقتی نازی‌ها یهودیان را برای ثبت نام گرد می‌آوردند و نهایتاً آن‌ها را نابود کردند، هر فرد باید می‌گفت: «من عبرانی هستم»، تا بپذیرد که به زور از دیگران جدا شده و رنجی خواهد برد که سزاوارش نیست. پس شگفت نیست که اعلان هویت یونس مقدمه‌ی قربانی‌شدن اوست. در واقع، او به ملاحان می‌گوید تا به دریایش بیفکنند (یونس، 1: 12)، و ایشان می‌ترسند خون او برگردن‌شان باشد. (1: 14) تنها پس از این که به یهوه متوسل می‌شوند یونس را به دریا می‌افکنند. وقتی امواج فرومی‌نشینند و یهوه‌ی قدرتمند بر آنها چیرگی می‌یابد و نزد خدای خود قربانی می‌گذارند. (1: 16)

اما یونس نمی‌خواهد بمیرد. همچون بز عزازیل، قربانی بلاگردان درلاویان، اجازه می‌یابد زندگی کند. ماهی بزرگ یونس را نجات می‌دهد، او رحمت خداوند را ستایش می‌کند، زیرا از آغاز می‌داند که خدا رحیم است، و گناه را برگردن می‌گیرد تا نینوا از عذاب رهایی یابد، همانطور که ملاحان از غرق شدن رهایی یافتند. اما او نتیجه می‌گیرد که اگر خدا می‌خواهد او زنده بماند، او به نینوا خواهد رفت و هشدار خداوند را علنی خواهد کرد: «بعد از چهل روز نینوا سرنگون خواهد شد.» (یونس، 3: 4) یونس به سمت شهر می‌رود، و پیش‌گویی او موجب می‌شود که نینوا توبه کند و خدا تصمیم بگیرد شهر را از عذاب رهایی بخشد. سپس «اما این امر یونس را به غایت ناپسند آمد و غیظش افروخته شد» (4: 1). به گفته‌ی لیندون، کلمه‌ی a'r که به mal ترجمه می‌شود و معنایش ممکن است «گناه»، «فاجعه»، «جزا»، «تلخی» یا «خطا» باشد (لیندون، ص 14). (ساسون «شرارت»، «پریشانی»، «بلای ذهن و جسم») را نیز به فهرست اضافه می‌کند. اما لیندون تأکید دارد که برخلاف تصور مترجمان، این سطر بدین معنا نیست که «یونس سخت ناخرسند شد و به خشم آمد». بلکه، یونس معتقد است که شرارت بر او نازل شده، و او محافظ و بلاگردانی است که گناهان نینوا بر دوش او افتاده، و بار این شرارت سخت بر او تأثیر می‌گذارد. او به درگاه خدا دعا می‌کند و می‌گوید که چون از ترشیش می‌گریخت می‌دانست خدا مهربان و رحیم است، و خدا عذاب نازل نخواهد کرد. «می‌دانستم نینوا را نجات خواهی بخشید و خواستار کسی بودی که شرارت ایشان بر دوش گیرد. شرارت ایشان بود که در جافا به جان خریدم» (لیندون، ص 44). بنابراین او نقش خود را می‌پذیرد و از خدا درخواست می‌کند که «پس حال ای خداوند جانم را از من بگیر زیرا که مردن از زنده ماندن برای من بهتر است.» (4: 3) به عبارت دیگر مرگ او «پاک‌شدن شرارت نینواست، رستگاری قطعی نینوا.» (لیندون، ص 45)

اما بار دیگر خدا یونس را رهایی می‌بخشد. یونس که معنای فعل خدا را در نمی‌یابد، استدلال می‌کند که در هر صورت او نباید در میان اهالی نینوا بماند، زیرا شرارت را بر دوش گرفته و «در معرض انتقاد و دستخوش ترس» است. (لیندون، 46) بنابراین خود را جدا کرده از شهر خارج می‌شود. در این لحظه، خدا درسی تمثیلی به یونس می‌دهد. (یونس، 4: آیات 6 تا 11) خدا درخت کدویی را بر فراز سر یونس می‌رویاند تا از آفتاب در امان باشد. اما روز بعد درخت خشکیده و یونس چنان از خشکیدن گیاه پریشان و ناراحت است که بار دیگر فریاد کرده آرزوی مرگ می‌کند. (4: 8) مقصود خدا این است که یونس محافظ نینوا بوده و آن را از مجازات خداوند حفاظت کرده همانطور که کدو او را پوشاند و از تیغ آفتاب در امان داشت؛ اما نینوا نمی‌تواند مرگ یونس را تاب بیاورد همانطور که یونس نمی‌تواند مرگ گیاه را تاب بیاورد. خدا می‌خواهد که یونس زنده بماند و کفاره را به انجام رسانده نشان آن را بر خود داشته باشد. لیندون می‌گوید کدو «درخت قائن» است، و یونس قائن نینواست. قائن نیز، همچون یونس، تصور می‌کرد که پادافره او بیش از آن است که تاب آن داشته باشد (پیدایش، 4: 13)، اما «خداوند به قائن نشانی‌ای داد که هر که او را یابد وی را نکشد.» (4: 15) به همین نحو، یونس

هم باید زنده بماند. او باید نشانه‌ای داشته باشد و از بقیه جدا شود، جدا از مردمان و آوازه‌ی بیابان همچون بز عزازیل.

لیندون در پایان ترجمه و پژوهش خود در باب یونس روایتی مختصراً ذکر می‌کند. سیل نشان شکست قائل بود. خدا برای نجات خلقت خویش عهدی با نوح بست و در نتیجه «یهودیان را اختراع کرد» (لیندون، 54)، یعنی مردمی ممتاز که خدا ایشان را برگزیده تا تنها برایشان تجلی کند. طی سده‌ها، بز خداوند قربانی می‌شد، و سپس بز دیگری، که گویی جایگزین زنده‌ی بز اول بود، به عزازیل پیشکش می‌شد. بدین ترتیب، «برهم خوردن تعادل خلقت» ناشی از خونریزی قائل رفیع می‌شد، و «دشمنی هارون، که موجب شد به بز نتوان تعرض کرد، خود خداوند را مجبور کرد که ناپاکی اسرائیل را بر ذمه گیرد.» (لیندون، 56) اما یک روز اسرائیل فرامین خداوند را زیر پا نهاد؛ قربانی‌ها دیگر پیشکش نشد و معبد ویران گشت. از آن پس شکل جدیدی از رستگاری لازم آمد. مردم خود شرارتی را که برایشان نازل می‌شد بردوش می‌گرفتند، اما از سر شقاوت فریاد به سوی خدا برمی‌آوردند که: «ای خدای من، ای خدا من، چرا مرا ترک کرده‌ای و از نجات من و سخنان فریادم دور هستی؟ [2]» (مزامیر؛ 22: 1؛ متی، 27: 46؛ مرقس، 15: 34). و خدا عهد خود به یاد آورده قوم خود را حفاظت نمود، هرچند از آن پس ایشان بدل به بلاگردانی ازلی-ابدی شدند که همچون قائل محکوم بدان بودند که با بارگناه خود زندگی کنند. بدین معنا یونس، که «به شکلی جبران‌ناپذیر در تباهی خود تنها افتاده، و به عدالت محکوم به مرگ و رستخیز هرروزه شده است»، نمونه‌ی مثالی قوم خویش است، «همان که اسرائیل نام دارد، (آنکس که با خدا کشتی می‌گیرد و با آدمیان)» (لیندون، ص 58). عهد نوح حفظ شد هرچند «دیگر متکی بر چیزی نبود جز خیانت بدان.» (لیندون، ص 59)

لیندون پسر امتای را «یونس پوچ و مجرم» می‌نامد، «خائن به چیزی که به خاطر آن می‌میرد و زندگی او مرگی مستمر است» (لیندون، ص 61)، اما یونس چرا خائن است؟ به نظر می‌رسد تنها خیانت او این است که تصمیم گرفت به ترشیش برود، از خداوند خدا و فرمان او بگریزد. اما در نظر لیندون، خیانت مزبور در واقع عمل به ایمان است نه زیرپانهادن آن. خیانت حقیقی تنها زمانی رخ می‌داد که یونس می‌گفت: «من عبرانی نیستم، من شبیه شما هستم»، اگر تن می‌زند از این که بگوید: «بادا که شقاوت بر من نازل شود». دغدغه‌ی اصلی لیندون عبارت است از بلاگردان، و خیانت نام دیگری است برای پذیرفتن این نقش. در کتاب مقدس البته بارها و بارها قوم خیره‌سر خداوند عهد او را زیر پا می‌گذارند، و بدین معنا به خدا خیانت کرده مرتکب گناه می‌شوند، اما خیانت یونس ربطی به جنایت ظالمانه و پادافره عادلانه ندارد. بلکه ناظر است به اشتیاق به «حفاظت و پوشاندن»، بدل شدن به بلاگردان، آنکس که محکوم است اما باید زنده بماند.

اما دلوز و گتاری در این داستان چیز دیگری می‌بینند. آنها بلاگردان را حلقه‌ی اتصالی بین دو رژیم نشانه‌ها می‌دانند. در رژیم استبدادی و دلالت‌گر، نشانه‌ها روی وجه جلویی جبار قادر مطلق تمرکز می‌یابند، همو که دلالت سراسر از او صادر می‌شود؛ حول او حلقه‌های همواره روبه‌گسترش روحانیون، صاحب منصبان و بوروکرات‌هایی را داریم که اظهارات او را تفسیر می‌کنند؛ و در سرحدات نظام، بر دیوارهای شهر، مسیر گریز مسدود می‌شود، قربانی بی‌چهره‌ی ملعون تنها جانوری است که اجازه دارد به بیرون از قلمرو کنترل استبدادی عبور کند. قربانی «تجسم خط‌گریزی است که برای رژیم دلالت‌گر قابل تحمل نیست، به عبارت دیگر، قلمروزدایی مطلق است [...] هرگاه سیستم در معرض تهدید گریز قرار گیرد، تهدیدگر کشته شده یا خود وادار به گریز می‌شود. هر چیزی که از افراط دال پافراتر بگذارد یا از زیر آن عبور کند، ارزشی منفی می‌یابد.» (هزارفلات، ص 116)

اما در رژیم انفعالی پسادلالی، بلاگردان دستخوش دگردیسی می‌شود. آنچه صرفاً منفی بود بدل به منبع ایجابی سازماندهی نشانه‌ای می‌شود. به جای دنبال کردن خط قلمروزدایی مطلق، بلاگردان مراحل متمایزی را مشخص می‌کند که در آنها سرگردانی بی‌مقصد و بی‌جهتی به صورت لحظه‌ای رمزگذاری می‌شود، و سپس رها می‌شود، تا بار دیگر تثبیت و رمزگذاری شود. در هر مرحله، نقطه‌ی وسواسی سوپژکتیوسازی (مثلاً خدا) معرف سوژه‌ی اظهار (در این مورد، نبی) و سوژه‌ی گزاره (مردم) است، نشانه‌های مرحله‌ی خاصی از عملکرد بر مبنای این ساختار محدود، موقت و سه‌گانه.

پس در نظر دلوز و گتاری همین رمزگذاری ایجابی بلاگردان سرگردان است که معرف رژیم نشانه‌های نبوت یهودی است:

«بگذارید بلا و شقاوت بر ما نازل شود؛ این فرمول اساسی تاریخ یهود است. ما هستیم که باید قلمروزدوده‌ترین خطوط را در پیش گیریم، خط بلاگردان، اما نشانه‌ی آن را تغییر خواهیم داد، آن را بدل به خط ایجابی سوپژکتیویته‌ی خود می‌کنیم، شور و مصیبت خود، مناسک یا سوگواری خود. ما قربانی بلاگردان خویش خواهیم بود.» (هزارفلات، ص 122)

دلوز و گتاری در تشریح این تاریخ مراحل مختلف روایت لیندون را با تاکید بر درونمایه‌ی خیانت تلخیص می‌کند. قائل، «مرد حقیقی»، «از خدایی که از او روگردان شده، روی برمی‌گرداند»؛ او «پیشاپیش تابع خط قلمروزدایی است، تحت حمایت نشانه‌ای که به او اجازه می‌دهد از مرگ بگریزد.» (هزارفلات، ص 123) کبوترکشتی نوح «سرحد تفکیک یا خط گریز است» بین خشکی و آب. موسی، پیش از مرگش، «سرود عظیم خیانت را می‌شنود» (این قطعه را لیندون ذکر نمی‌کند). و یونس به خدا خیانت می‌کند، به تمام اشکال مختلفی که در خوانش لیندون آمده (هزارفلات، ص 123). شخصیت فرجامین روایت دلوز و گتاری-عیسی- «نظام خیانت را کلیت می‌بخشد؛ او به خدای یهودیان خیانت می‌کند، به یهودیان خیانت می‌کند، و خدا به او خیانت می‌کند» (لما سبقتنی؟؟)، یهوداست که به او خیانت می‌کند، مرد حقیقی.» (هزارفلات، ص 124)

پس اگر در نظر لیندون خیانت راهی برای وفاداری به خدا و پذیرفتن نقش بلاگردان باشد، در نظر دلوز و گتاری خیانت لحظه‌ی گریز است، گسست در نظم چیزها، بلاگردان نخستین و اولین آوارهی بیابان است، و تاریخ نبوت یهودی تاریخ عدول مستمر از هر مسیر از پیش مشخص و تغییر مستمر نقشه و عقب نشینی از آن مسیر ضلالت است. آنچه در خیانت یونس اهمیت دارد انتظار کنش‌های خداوند است، جهت‌گیری او به سوی آینده. «اما یونس، در گریز از برابر خداوند، دقیقاً همان کاری را کرد که خدا می‌خواست؛ شونینوا را بردوش کشید؛ و این کار را حتی به شکلی نافذتر از آن که خدا می‌خواست انجام داد، روی دست خدا خواند.» (هزارفلات، ص 123) یونس هرچند به ترشیش سفر می‌کند، گریز او مسیر مشخصی ندارد، مقصدش نامعلوم است-یا، دست‌کم، مهم نیست، زیرا مسیر او همان نقطه‌ی عزیمت اوست، نه مقصدش. همچون دیگر انبیا، «رابطه‌ی او با خدا انفعالی و مقتدرانه است نه استبدادی و دلالت‌گر؛ او منتظر قدرت‌های برساننده‌ی [puissances] آینده است و نه استفاده از قدرت‌های برساخته‌ی [pouvoirs] گذشته و اکنون.» (هزارفلات، ص 124). گریز یونس حرکتی نامتعین است که معنای آن را خدا از طریق پاسخ خود روشن می‌کند. اما واکنش خدا خیانت نیست، دست‌کم به همان معنا که یونس خیانت کرد. خدا یونس را از دربه‌دری بازمی‌دارد و او را به نینوا بازمی‌گرداند، در نتیجه او را دوباره درون نظم مستقر جای می‌دهد. اگر خدا به نبی خیانت می‌کند خیانت او بدین معناست که در پی رهاکردن اوست، رهاکردن او در جایگاه بلاگردان و قربانی. اما نسبت بین نبی و خداوند نسبت خیانت محدود و جزئی است، زیرا خداوند نبی را در وضعیت «تعویق، وجود در تعویق، تعویق بی‌پایان» (هزارفلات، ص 123) نگاه می‌دارد. هر

خیانتی گسست مختصری است در نظم خرد خداوند، که سپس بدل به سرآغاز نظمی جدید می‌شود، انکشاف جدید اراده و نقشه‌ی الوهی. خیانت ذیل رژیم نشانه‌ها قرار داده می‌شود، سازمان سیستماتیک کردارهایی که کنش‌های گفتاری تنظیم شده تولید می‌کند. اما خیانت فی‌نفسه بیرون از قلمرو نشانه‌ای جای دارد، گششتی در بافت نشانه‌هاست.

اودیپوس

در خوانش لیندون از یونس، نبی به خدا خیانت می‌کند، اما تنها به شکلی ناقص، و خیانت خدا - اگر چنین چیزی ممکن باشد - از خیانت نبی هم محدودتر است. اما دلوز و گتاری بالعکس بر متقابل بودن خیانت انسان و خدا در تاریخ نبوت یهودی تاکید دارند، موتیفی که به زعم آن‌ها در روایت زندگی عیسی به اوج می‌رسد. اما دلوز و گتاری روایت دیگری را ذکر می‌کنند که بهترین الگوی خیانت متقابل انسان و خدا را به دست می‌دهد، الگویی بیرون از سنت عبرانی - یعنی الگوی اودیپوس. دلوز و گتاری اشاره می‌کنند که بخش نخست داستان اودیپوس «امپراطوریایی، استبدادی، پارانویایی، تفسیری، و پیش‌گویانه است» و در نتیجه بهترین راه فهم آن این است که بر رژیم استبدادی و دلالت‌گر نشانه‌ها تکیه کنیم؛ اما بخش دوم، که تفصیل آن در اودیپوس در کولونوس آمده، ناظر است به «دربه‌دری اودیپوس، خط‌گریز او، روی‌گردانی مضاعف او از چهره‌ی خود و از چهره‌ی خدا.» (هزار فلات، ص 124) نام اودیپوس «آئتوس است: او چیزی بدتر از مرگ یا تبعید را ابداع می‌کند، او پرسه می‌زند و روی خطی ایجابی و شگفت، خط تفکیک و قلمروزدایی، زنده می‌ماند. هولدرلین و هایدگر این را زایش‌روگردانی مضاعف می‌دانند، تغییر چهره، اما همچنین زایش تراژدی مدرن، که به شکل عجیبی آن را به یونانیان منتسب می‌کنند: نتیجه دیگر نه جنایت است نه مرگ ناگهانی، بلکه بقا در تعویق، تعویق بی‌پایان.» (هزار فلات، ص 124)

معنای تام این ملاحظه در گرو آشنایی با مقاله‌ی هولدرلین و سوفوکلس نوشته‌ی ژان بوفره است، تفسیری هایدگری و درخشان از متن غامض هولدرلین با نام اشاراتی در باب اودیپوس و اشاراتی در باب آنتیگونه. خلاصه‌ای از تفسیر بوفره می‌تواند ماهیت نسبت اودیپوس با امر الوهی را روشن کند و نشان دهد که چرا آن را نوعی خیانت متقابل می‌دانم.

بوفره کارش را با تحلیل تصور هولدرلین از هنر آغاز می‌کند، که در قالب تضاد ارسطویی بین تخته و فوزیس مشخص می‌شود. ارسطو می‌گوید هنر محاکات طبیعت است، اما همچنین هنر از طبیعت فراتر رفته آن را تکمیل می‌کند. هولدرلین به وضوح بین طبیعت (امر بومی، طبیعی، فطری) و فرهنگ تمایز قائل می‌شود، و رسالت اصلی فرهنگ در نظراو عبارت است از اینکه تا حد امکان خود را از طبیعت تفکیک کند و در نتیجه آنچه را که طبیعت نتوانسته به تنهایی به دست آورد، به کمال رساند. اما وقتی فرهنگ به برترین هدف خود رسید، با ذات طبیعت یکی می‌شود، از طریق آنچه هولدرلین *Umkehre vaterlaendische* می‌نامد، یعنی بازگشت به سرزمین پدری یا موطن خویش، «چرخشی که به خود ذات طبیعت رو می‌کند.» (بوفره، ص 8) در نتیجه، هنر را شاید بتوان هم ضد طبیعت و هم محاکات آن خواند، و هنر بدین ترتیب خود را از طبیعت دور می‌کند اما نهایتاً ذات طبیعت را از طریق بازگشت به موطن هویدا می‌سازد.

هولدرلین یونانیان باستان را «پسران آتش» می‌نامد، کسانی که بر حسب طبیعت پرشورند، آکنده از وجد و جذبه هستند، «آئورژیک» [ادراک ناپذیر، احساس نشدنی، نامحدود] هستند. در نتیجه وظیفه‌ی اصلی هنرمندان یونانی این است که فراسوی طبیعت «شرقی» خود بروند و به روشنی، هشیاری و وضوح بیان برسند، اما نهایتاً به طبیعت

«آئورژیک» خود بازگردند (هرچند تعداد کمی در نیل بدین هدف والا موفق می‌شوند. برعکس، هولدرلین آلمانی‌ها (و در کل اروپاییان مدرن) را طبیعتاً روشنی‌یافته و آگاه می‌داند و در نتیجه آنها را در برابر این وظیفه‌ی فرهنگی می‌بیند که هنری شورانگیز و اکستاتیک خلق کنند. هدف نهایی هنرمند مدرن (هدفی که تاکنون حاصل نشده) این است که از امر اکستاتیک [وجدانگیز] بازگردد و بار دیگر آگاهانه بدل به همان چیزی شود که به صورت طبیعی هست، یعنی دارای ذهنی روشن و آرام (بوفره، ص 11). در این زمینه است که هولدرلین به اودیپوس شهریار سوفوکلس روی می‌کند و آن را الگویی برای تراژدی واضح و روشنی می‌داند که مدرنیته باید خلق کند، در مقام برترین شکل بازگشت به موطن.

در نظر هولدرلین ذات تراژدی سوفوکلس عبارت است از «عقب‌نشینی یا فاصله گرفتن از امر الوهی» (بوفره، ص 12). می‌توان گفت که تراژدی یونانی به مثابه یک کل سروکارش با حد یا مرز بین انسان‌ها و خدایان است. اما مثلاً نزد آیسخلوس اگر انسان‌ها از حد امر الوهی تجاوز کنند (آدم‌یاد آگاممنون و پرومته می‌افتد)، خود حد به وضوح مشخص خواهد بود، و جنایت میرایان این است که از حد عدول کرده‌اند. برعکس، نزد سوفوکلس حد به مثابه حد زیرسوال می‌رود، و قهرمان در مغایرت خطرناک می‌افتد که در آن امر الوهی و امر انسانی تمییزناپذیر می‌شوند. در نتیجه هولدرلین در «اشاراتی در باب اودیپوس» از لحظه‌ی تراژیکی سخن می‌گوید که در آن «خدا و انسان جفت می‌شوند، و نیروی طبیعی و ذات انسان به شکلی بی‌حد در خشم همسان می‌شوند». به گفته‌ی او «عرضه‌ی امر تراژیک اولاً متکی بر این است که یکی شدن بی‌حد خود را از طریق تفکیک بی‌حد پالوده می‌سازد.»

مقصود هولدرلین از «یکی شدن بی‌حد» انسان و خدا را در بخش دوم اشارات در باب اودیپوس می‌یابیم. به گفته‌ی هولدرلین، فهم اودیپوس شهریار متکی بر فهم درستی از پاسخ اودیپوس است به پیشگویی‌ای که کرئون گزارش می‌کند. پیشگو اهالی تبس را مسئول پالودن شهر از گناه می‌کند و بیرون راندن تباهی از سرزمین‌شان، اما اودیپوس «به شکلی نامتناهی و بیش از حد تحلیل می‌کند». هرچند پیشگو ممکن است فقط گفته باشد باید دادگاهی منصفانه برگزار شود و «نظم مدنی مناسب» برقرار شود، اما اودیپوس از نقش مدنی و انسانی خود فراتر رفته و «همچون روحانیون» از نیاز به مناسک تطهیر سخن می‌گوید. همچنین خواستار جزئیات دقیق می‌شود (مقصود پیشگو دقیقاً کیست؟) و ذهن کرئون را به سوی قتل لایوس می‌راند. بدین ترتیب اودیپوس پیشگویی و مرگ لایوس را به هم متصل می‌کند، «که البته ضرورتاً با هم نسبتی ندارند». بدین ترتیب، اودیپوس به قلمرویی وارد می‌شود که در آن نظم انسانی دولت و نظم الوهی پیشگویی مخلوط می‌شوند، و صحنه‌های بعدی درام صرفاً نمایش رنج و التهاب «حلول و اتحاد بی‌پایان» انسان و خداست: «کنجاوی پرخشم و شگفت» اودیپوس در برابر تیرزیاس، وقتی دانش او، «پس از رهایی از مرزهایش»، در پی چیزی است که قادر به تحمل‌اش نیست؛ «ویرانی شادمانه‌ی» کلماتی که به کرئون می‌گوید وقتی اندیشه‌ی «عنان‌گسسته‌ی» او زیر ثقل «رازهای تراژیک» در عذاب است؛ آنطور که او در وصف تلاش‌هایش برای احتراز از کشتن پولیبوس و ازدواج با مروپه به یوکاستا می‌گوید، «خرفتی» [Blode] و «خطای احمقانه و رقت‌انگیز مرد قدرتمند»؛ «نبرد بی‌حاصل» برای «شناخت خود» در نیمه‌ی دوم نمایشنامه، «جستجوی ابلهانه‌ی آگاهی» [das Bewusstsein einem nach Fragen geisteskrankes] [SWB, II, p. 394] که در واپسین استنطاق او از پیک مشهود است.

تراژدی اودیپوس بدین ترتیب وحدت خدا و انسان را دراماتیزه می‌کند، اما وحدت یافتن این دو همچنین «خود را از طریق

تفکیکی بی حد و حصر پالایش می‌کند) (Scheiden grenzenlos durch) (SWB) از هولدرلین مقصود. (II, p. 396), پالایش آشکارا کاتارسیس یا روان‌پالایی تراژیک است، اما مقصودش از «تفکیک بی حد و حصر» چندان روشن نیست. بوفره در ارجاعی که هولدرلین بعداً در اشارات خود به «واژگونی مطلق» [Umkehr kategorischen] سرنخی می‌یابد، یعنی جایی که انسان به لحظه‌ی «واژگونی مطلق» خدا پاسخ می‌گوید (SWB, II, p. 396). به زعم او، «واژگونی مطلق» هولدرلین پژواک دستور مطلق کانت است، که هولدرلین او را در یکی از نامه‌هایش «موسای ملت ما» می‌نامد، «کسی که ما را از کرختی مصر به صحرای آزاد تفکر خود هدایت کرد و ما را از کوه مقدس به شریعت زنده بازگرداند». قانون مطلق کانت در نظر هولدرلین نیرویی است آگاهی‌بخش که وضوح اندیشه‌ی مردمان مدرن را احیا می‌کند و اجازه نمی‌دهد تظاهر کنند زبان الوهی خرد شهودی را درک می‌کنند. اخلاقیات کانتی عاری از تجلی خداست، و در نتیجه «دیگر رویت خدا نیست، بلکه پیشاپیش عقب‌نشینی امر الوهی است. قانون مهم‌ترین سند چنین عقب‌نشینی‌ای است. اگر خدا حاضر باشد، حضورش به منظور طرد هرگونه باز نمود شهودی است.» (بوفره، ص 14)

پس چرخش مطلق لحظه‌ای است که خدا ما را رها می‌کند، «آن دم که پدر از آدمیان روی‌گردان می‌شود» («نان و شراب»)، بند 8، 1.127)، اما همچنین لحظه‌ای است که در آن آدمیان بارشع یا قانون را بردوش می‌گیرند و «این فقدان خدا را که مهم‌ترین عنصر حضور اوست تاب می‌آورند» (بوفره، 15). هرچند اودیپوس در جریان «یکی شدن بی حد» با خدا قرار دارد، اما همچنین آئئوس است (سوفوکلس، اودیپوس شهریار، 1. 661)، «نه آتئیست، بلکه رها شده تا حد امکان توسط خدایی که خود را جدا می‌کند و از او روی می‌گرداند» (بوفره، 16). حتی وقتی جنایت اودیپوس افشا می‌شود، آسمان‌ها خاموشند. اودیپوس مجازات خود را خود اجرا می‌کند، اما سپس راهی سرگردانی درازی در زمین می‌شود که تنها در اودیپوس در کلنوس به انجام می‌رسد. زندگی دوم اودیپوس «روگردانی مطلق از الوهیت» است، و اودیپوس باید «بیموزد که زندگی او مرگی است معوق» (بوفره، ص 17). اودیپوس، در مقام درام جدایی حداکثری انسان از خدا، باز نمود بیشترین فاصله‌ی فرهنگی بین هنر یونان و ریشه‌های آئورثیک و بومی آن است. این تراژدی، به مثابه «تراژدی مرگ آهسته» (بوفره، ص 17)، الگوی تراژدی مدرن است، که باید فراسوی اشتیاق و وجد آن برود که محصول فرهنگ است و هدفش را روشن‌گری برتری قرار دهد از طریق چرخش به سوی سرزمین پدری، یا بازگشت به سرزمین بومی وضوح مدرن.

اودیپوس درامی است که نمونه‌ی اعلای این چرخش مطلق است، و این چرخشی که هولدرلین آن را به بی‌وفایی و خیانت نسبت می‌دهد، در «صور هولناک پایکوبی» درام، که «شبه محکمه‌ی کفرگویی» است، خدا و انسان «خود را در صورت فراموش‌گر بی‌وفایی بیان می‌کنند». هدف آنها این است که «خاطره‌ی آسمانی‌ها فراموش نشود»، زیرا «بی‌وفایی الوهی بهترین بی‌وفایی است که می‌توان حفظ کرد». در لحظه‌ی چنین چرخشی «انسان خود را و خدا را فراموش می‌کند و به شکلی الوهی، بدل به خائن می‌شود». این خیانت متقابل متضمن فراموشی متقابل است، که هولدرلین آن را در بندی تشریح می‌کند که بوفره آن را متنی بسیار فشرده و پیچیده می‌نامد:

«در این [لحظه‌ی سرحدات نهایی رنج]، انسان خود را فراموش می‌کند، زیرا کاملاً در لحظه است؛ خدا خود را فراموش می‌کند زیرا چیزی جز زمان نیست؛ و هرکدام بی‌وفایی می‌کند، زمان، زیرا در چنین لحظه‌ای به صورت مطلق دچار چرخش می‌کند، و آغاز و انجام دیگر تقارن ندارند؛ انسان، زیرا درون این لحظه باید تابع چرخش مطلق باشد و در نتیجه نمی‌تواند در آنچه از پی می‌آید هم‌ارز سرآغاز باشد.» (SWB, II, 396)

انسان خود را بدین معنا فراموش می‌کند که در بلندای رنج تراژیک خود، دیگر بر گذشته و آینده تمرکز ندارد و خود را بر اساس خاطرات و نقشه‌ها پیش می‌برد و در عوض تنها درون لحظه‌ی کنونی وجود دارد. اما همچنین فراموش می‌کند زیرا «به صورتی قطعی خود را از رسوم و عقاید مرده‌ی بی‌روح و بی‌معنا رها می‌سازد» (بوفره، ص 19). لحظه‌ی تراژیک وقفه‌ای است در ضرباهنگ زندگی انسان، گسستی که گذشته و آینده را از آن لحظه به بعد ناسازگار می‌کند. پیوستار منقطع می‌شود؛ سرآغاز و پایان دیگر هماهنگ نیستند؛ سرآغاز دیگر برابر با آنچه از پی می‌آید نیست.

خدا خود را فراموش می‌کند زیرا «چیزی جز زمان نیست»، عبارتی که در بند قبل هولدرلین توضیحش داد و گفت که در لحظه‌ی حداکثر رنج، هیچ چیز جز «شرایط زمان یا مکان» باقی نمی‌ماند. ارجاع به کانت همانطور که بوفره می‌گوید روشن است. «شرایط زمان و مکان در زبان کانتی یعنی آنچه زمان و مکان ذاتاً هستند، انتزاع از «تأثراتی» که به تنهایی بدانها محتوایی می‌بخشند» (بوفره، ص 21). کانت همچنین از شرط زمان یا مکان به مثابه صورت ناب و تهی زمان یا مکان حرف می‌زند. بوفره می‌گوید بدین ترتیب:

«خدایی که چیزی جز زمان نیست، و زمان خود به «شرط» محض فروکاسته شده، یعنی صورت تهی و نابش، آیا این در واقع عقب‌نشینی یا چرخش خدا نیست، به نحوی که انسان را در برابر عظمت تهی آسمان بی‌انتها قرار دهد؟» (بوفره، ص 21)

پس عدم تناهای خدا شیوه‌ی انکشاف و ظهور اوست. خدا دیگر نه پدر است نه دوست نه حتی دشمن بلکه خود را تنها به مثابه‌ی صورت تهی و ناب زمان نشان می‌دهد، آسمانی خالی و بی‌کیفیت. بی‌وفایی انسان یعنی جدایی او از خدا، تنهایی به دوش کشیدن زیستن در صورت تهی و ناب زمان. انسان همچون خائنی به خدا رو می‌کند اما به شکلی قدسی. هدفش این است که درخور تجلی خدا باشد و در نتیجه «خاطره‌ی قدسیان» را حفظ می‌کند. خاطره عبارت است از بی‌وفایی الوهی، که باید حفظ شود، خاطره‌ی خدایی که انسان را فراموش می‌کند در آن دم که خود را فراموش می‌کند و وارد زمان بی‌جهتی می‌شود عاری از مختصات گذشته و آینده. روگردانی انسان از خدا «چرخشی مطلق» است و در نتیجه چرخشی که او را عاری از شهود الوهی در تعیین داوری‌های اخلاقی‌اش رها می‌کند. چرخش او مشتمل است بر وفاداری به جدایی خدا و انسان، تفاوت‌گذاری گسسته‌ی آنچه کانت امر نومنال و امر فنومنال می‌نامد.

خدای داوری

یونس لیندون در فرار به سوی ترشیش به خدا خیانت می‌کند، اما خداوند به یونس صرفاً در حدی که او را قربانی بلاگردان جلوه دهد، خیانت می‌کند. در مقابل، در روایت هولدرلین از اودیپوس، خیانت به بشریت و خدا بی‌شک متقابل و دوطرفه است: اگر اودیپوس یک خائن مقدس است که از خدا روی برمی‌گرداند، این صرفاً به این دلیل است که «پدر چهره‌ی خود را از انسان‌ها برگردانده» و آن‌ها را در صورت ناب و تهی از زمان قرار داده است. دلوز و گتاری هم در یونس لیندون و هم در اودیپوس هولدرلین مضامین قربانی بلاگردان و خیانت را می‌یابند، اما این تنها در هولدرلین است که مسئله‌ی روی برگرداندن از خدا صریحاً ابعاد دنیوی و غیرورحانی به خود می‌گیرد. در نزد دلوز و گتاری، چنان‌که بحث کردم، خیانت یونس فی‌نفسه در گریز او به سوی آینده‌ای نامعلوم است، و از این رو مدخل او مکان و زمانی رمزگذاری نشده است. پس ماهیت دقیق زمان خیانت، اکنون نیاز به توجه ما دارد. دلوز در مقاله‌ی خود با عنوان درباره‌ی چهار

فرمول شاعرانه‌ای که ممکن است فلسفه‌ی کانت را خلاصه کند (از ص 27 تا 35) با استناد به اودیپوس منحصربرفرد هولدرلین (و تفسیر بوفره) مضمون صورت تهی و ناب زمان را گسترش می‌دهد. او می‌گوید، پیش از کانت، زمان به طور سنتی تابع حرکت است. جهان به عنوان یک در بزرگ چرخان دیده می‌شود که در یک دایره ابدی می‌چرخد و زمان به عنوان معیار عبور از نقاط گسسته و ثابت تصور می‌شود. با این حال، با کانت (زمان دیگر مربوط به حرکتی نیست که آن را اندازه می‌گیرد، بلکه مربوط به حرکتی است که آن را شرطی می‌کند.) (دلوز، ص 28) زمان شرط امکان حرکت است، شرطی که در آن حرکت می‌تواند ظاهر شود. بنابراین ثابت می‌شود که زمان خود صورتی است که محتوای آن مشخص نیست. دیگر نمی‌توان به زمان از منظر توالی اندیشید، زیرا که «اشیاء در زمان‌های گوناگون جانشین یکدیگر می‌شوند (از پی هم می‌آیند)، و در عین حال همزمان هستند و در یک زمان نامشخص می‌مانند [quelconque temps un]». (دلوز، ص 28) آن زمان نامشخص نه ابدی (بی‌زمان) است و نه قابل تغییر (زمانی که اکنون از لحاظ کیفی متفاوت از لحظه‌ی دیگری است). «این صورت هر چیزی است که تغییر و حرکت می‌کند، اما آن صورتی تغییرناپذیر است که تغییر نمی‌کند - نه یک صورت ابدی، بلکه دقیقاً صورت آنچه که ابدی نیست، صورت تغییرناپذیر تغییر و حرکت.» (دلوز، ص 29) و این زمان جدید دارای یک بعد الهیاتی است، زیرا در آن «خم شدن زمان توسط خدایی که آن را به حرکت وابسته می‌کند متوقف می‌شود.» (دلوز، ص 28) بنابراین، زمان یک صورت تهی و ناب است، «صورت تغییرناپذیر تغییر و حرکت»، که تابع خدای سازمان دهنده نیست. و نه یک نفس متحدکننده، که برای مثال دلوز غالباً ادعا می‌کند، حتی یک جانشین برای خدا است. در تجزیه و تحلیل دلوز، کانت با نشان دادن اینکه «خود» برای همیشه دوتایی شده است - شکاف یا شکستگی - و دقیقاً به واسطه‌ی صورت تهی و ناب زمان، فرمول دکارتی کوگیتو، ergo را متحول می‌سازد. خود (مجموع نفسانی) به مرور زمان تغییر می‌کند، منفعلانه تأثیرات را دریافت می‌کند و خود را از طریق همان تأثیرات متفاوت تجربه می‌کند. کوگیتو یا اندیشیدن «من» یک کنش است، یک کنشوری تعیین‌کننده، که خود تعیین نشده است، و وجود آن را صرفاً به منزله‌ی چیزی موجود در زمان تعیین می‌شود. بنابراین، من (cogito) فعال و خود منفعل (مجموع نفس) عبارتند از:

«آن‌ها با خط زمان از هم جدا می‌شوند، که فقط در صورت یک تفاوت اساسی آن‌ها را به یکدیگر مرتبط می‌کند. وجود من هرگز نمی‌تواند به عنوان یک موجود فعال و خودجوش تعیین شود، بلکه به عنوان یک «خود» منفعل است که من را برای خود نشان می‌دهد - یعنی خودانگیختی تعیین به منزله‌ی دیگری‌ای که بر آن تأثیر می‌گذارد.» (دلوز، ص 29)

گرچه زمان صورت درونی بودن است، اما زمان در ما نیست بلکه ما در درون آن هستیم. «باطن دائماً ما را بیرون می‌کشد، ما را به دو قسمت می‌کند، ما را دو تا می‌کند، حتی اگر ما صاحب وحدت باشیم.» (دلوز، ص 31) من و خود دو در یک هستیم، f010 Je یا من منشعب / خود همان شکافی است که هولدرلین در حین سخن گفتن درباره‌ی توقف و ایستادن که شروع و پایان را از یکدیگر جدا می‌سازد، بدان اشاره می‌کند. دلوز در تفاوت و تکرار می‌گوید، «هولدرلین خلأ زمان ناب را کشف می‌کند و در این پوچی، همزمان انحراف الهی، شکستگی طولانی مدت من و اشتیاق سازنده‌ی خود را می‌یابد.» (دلوز، ص 87)

ممکن است تصور شود که این کشف منشعب شدن در صورت تهی و ناب زمان، واقعه‌ای رهایی‌بخش است، با این حال هولدرلین با آن در مقام «جوهر تراژدی»، نوعی «غریزه‌ی مرگ» رفتار می‌کند (دلوز، ص 118)، که به موجب آن اودیپوس به «مرگ آهسته» در قالب یک «زندگی مرگ در تعویق» محکوم می‌شود. (بوفره، ص 17) خیانت متقابل اودیپوس و

خدا در یک «چرخش قاطع» اتفاق می‌افتد، که هم بوفره و هم دلوز آن را با الزام طبقه‌بندی نقد عقل عملی کانت تمیز می‌دهند. همانطور که بوفره استدلال می‌کند، چرخش خدا و انسان برای هولدرلین طبقه‌بندی شده است، زیرا منعکس‌کننده‌ی غیبت کانتی تجلی در داوری‌های اخلاقی و پایان هر «نمایشگر شهودی» الهی است. دلوز می‌افزاید که الزام جزمی حاکی از رابطه‌ی جدیدی مابین قانون و امر خیر است، و این تغییر و تحولی است که به موجب آن قانون دیگر از امر خیر نشأت نمی‌گیرد، اما مسئله‌ی امر خیر بیرون آمده از قانون شکلی خالص است که هیچ هدفی ندارد، چه معقول و چه قابل فهم. این به ما نمی‌گوید که چه کاری باید انجام دهیم، و فارغ از اینکه چه عملکردی داشته باشیم، باید از کدام قاعده ذهنی پیروی کنیم. (دلوز، ص 32) اصرار زاهدانه‌ی کانت مبنی بر اینکه عمل اخلاقی باید فاقد علاقه باشد و صرفاً بر اساس اصل ضروری طبقه‌ای صورت پذیرد، منجر به شباهت عجیب قانون کانت با کافکا می‌گردد - پوچ، بی‌خاصیت، تسلط ناپذیر. این قانونی است که هرگز ما را تبرئه نمی‌کند، «نه از فضیلت‌های ما و نه از ذایل و عیب‌های ما»: در هر لحظه تنها یک تبرئه‌ی آشکار وجود دارد، و وجدان اخلاقی، به دور از مماشات با خود، با همه چشم‌پوشی‌های ما تشدید می‌شود و ما را با شدت بیشتری تحریک می‌کند. (دلوز، ص 32) همانطور که تیتورلی در دادگاه به کا اطلاع داد، هیچ تبرئه‌ای در برابر قانون وجود ندارد، بلکه تنها «برائت ظاهری» یا «به تعویق انداختن نامحدود» است. کاربرد قانون پایان ناپذیر است، اما روند آن هرگز به پایان نمی‌رسد. به جای اعلام جاودانگی، «این، مرگ آهسته را تقطیر می‌کند و دائماً داوری قانون را به تعویق می‌اندازد.» (دلوز، ص 33)

پس چرخش طبقه‌بندی شده‌ی هولدرلین، به دور از رهایی دادن انسان‌ها، آن‌ها را به داوری بی‌پایان و بدون آزادی یا حتی اعدام محکوم می‌کند. در این راستا، دلوز و گتاری قائل به پیوستگی بنیادین بین نبوت یهودی طبق نظر لیندون و تباری هستند که هولدرلین برای ترک اودیوسی در نظر گرفت که به قانون کانتی در مقام «صورت محض بدون ابژه» منتهی می‌شود. (دلوز، ص 32) در هر دو، خیانت به داوری ادراکی خداوند منجر می‌شود، البته در قالب‌های مختلف. به یاد خواهیم آورد، یک رژیم پس‌ادالترگور شورها، یک رژیم خیانت متقابل و دوطرفه مابین انسان و خدا است، اما یک رژیم شامل یک رابطه‌ی مثبت بین این دو است. به نظر می‌رسد که این رابطه بر اساس داوری همیشگی و در عین حال بی‌وقفه به تعویق افتاده است. بنابراین، داوری چگونه به خیانت ارتباط دارد؟

در مقاله‌ی پایان داوری (مقاله‌های انتقادی و بالینی)، دلوز نسب مختصری از داوری را اساساً بر اساس اظهارات نیچه درباره‌ی دین و قصور در کتاب تبارشناسی اخلاق و تحلیل «آموزه‌ی داوری» در دجال ارائه می‌دهد. ریشه‌ی همه‌ی مبادلات در بدهی (دین) است و خود بدهی اولین بار هنگامی به وجود می‌آید که افراد قولی بدهند اما به آن عمل نکنند. بدهی بدهکاران به طلبکاران از طریق استخراج درد از بدهکاران پرداخت می‌شود، این درد به طلبکاران لذت می‌بخشد. آداب و رسوم قبیله‌ای که در آن مبتدیان نشان‌دار یا زخمی شده‌اند، صرفاً تمدید رابطه‌ی بین طلبکار / بدهکار است، و بزرگان که از واحد بدهی مشترکی که در بدن بدهکاران ثبت شده است، مقداری لذت استخراج می‌کنند. رابطه‌ی مابین طلبکار / بدهکار یک سیستم ظالمانه از عدالت بدون داوری است، و این منحصراً انسانی است، زیرا که خدایان حداکثر به عنوان شاهد منفعل یا مدافع یکی از طرفین درگیر عمل می‌کنند. اما به تدریج، بدهی به خدایان منتقل می‌شود، زیرا انسان‌ها و خدایان داوری می‌کنند. پیش فرض داوری این است که: «خدایان به آن‌ها چیزهای زیادی می‌دهند، و اینکه انسان‌ها، تعداد زیادی از آن‌ها، برای یک صورت خاص، برای یک هدف خاص مناسب هستند.» (دلوز، ص 128) انسان‌ها نسبت به بخش‌های خاصی اعتراض می‌کنند و مشروعیت ادعاهای آن‌ها را میرندگان و خدایان داوری می‌نمایند. اعمال انسان با توجه به استاندارد بالاتر صورت الهی اندازه‌گیری می‌شود، داوری ارزیابی میزان تحقق یک صورت ایده‌آل. بنابراین

داوری در ابتدا «به صورت داوری نادرست منتهی به هذیان و جنون، آن هنگام که انسان در نسبت با قرعه‌ی (سرنوشت) خود به اشتباه می‌افتد، و در داوری خدا، آن هنگام که صورت قرعه‌ی دیگری را تحمیل می‌کند» ظاهر می‌شود. (دلوز، ص 129) دلوز می‌گوید، در مسیحیت، انشعاب نهایی رخ می‌دهد: دیگر هیچ قرعه‌ای وجود ندارد، زیرا که این داوری‌های ماست که تنها قرعه‌ی ما را تشکیل می‌دهد. و دیگر هیچ صورتی وجود ندارد، زیرا این داوری خداوند است که صورت نامحدود را تشکیل می‌دهد. (دلوز، ص 129) تنها نقش مسیحیت خود-داوری دائمی است، و تنها صورتی که آن نقش در برابر آن سنجیده می‌شود، صورت نامحدود خداوند است که با داوری فراگیر یکی است. سرانجام، این صورت از داوری در قانون خالی کافکا برای به تعویق انداختن دائمی و در سرنوشت غم انگیز اودیپوس هولدرلین که در یک مرگ مداوم درمی‌گذرد، به اوج خود می‌رسد. «در حد مجاز، تقسیم خود به تعداد زیاد و مجازات کردن خود تبدیل به ویژگی‌های داوری جدید یا فاجعه مدرن می‌شود.» (دلوز، ص 129)

همانطور که نیچه آن را ترسیم می‌کند، «آموزه داوری» به بدهی‌ای نامتناهی و در نتیجه غیرقابل بازپرداخت به خداوند نیاز دارد. اما یک بدهی نامتناهی و بی پایان نیازمند یک بدهکار نامتناهی و بی پایان نیز هست - از این رو ضرورت این آموزه، جاودانگی روح است. «بدهکار باید زنده بماند اگر دین‌اش نامحدود باشد.» (دلوز، ص 127-126) بدهی بدهکار هرگز قابل تخلیه نیست و از این نظر، داوری به عنوان داوری نهایی (یا آخرین حکم) دائماً به تعویق می‌افتد. بنابراین داوری، به عنوان یک فرآیند بی پایان و برای همیشه ناتمام، مستقیماً به کنش «به تعویق افتادن» مربوط می‌شود: «این کنش به تعویق انداختن [différer de acte]، حمل به نامتناهی است که داوری را ممکن می‌کند.» (دلوز، ص 127) شرط امکان داوری، رابطه‌ای است «مابین وجود و بی‌نهایت با پیروی از یک نظم زمانی: وجود موجود به مثابه‌ی یک دین به خدا.» (دلوز، ص 127) بنابراین یک بدهی نامتناهی به خدا نه تنها جاودانگی روح را در بردارد، که تصور خاصی از زمان و رابطه بین وجود و امر نامتناهی را نیز در بردارد. بنابراین، داوری خلق نمی‌کند بلکه در عوض این رابطه‌ی مابین وجود و امر نامتناهی و این نظم زمانی را پیش فرض می‌گیرد: «قدرت داوری و داوری در اختیار هر کسی است که در این رابطه ایستاده باشد.» (دلوز، ص 127)

اگر به اودیپوس هولدرلین بازگردیم، شاید بتوانیم واضح‌تر ببینیم که خیانت چگونه به داوری و شرایط احتمالی آن مرتبط است. وقتی انسان و خدا از یکدیگر روی برمی‌گردانند، انسان به مرور خود را در زمان فراموش می‌کند و خدا خود را به عنوان زمان آشکار می‌نماید. این چرخش زمانی را دلوز معکوس رابطه‌ی بین حرکت و زمان کانتی می‌داند، حلقه‌ای غیرقابل انعطاف از دایره‌ی الهی زمان. زمان سازمان یافته در اطراف لولای در بزرگ چرخان [cardo] متوقف و به یک خط مستقیم تبدیل می‌شود. آن «دیگر اصلی نیست و ترتیبی خواهد بود، ترتیب و نظم یک زمان تهی.» (دلوز، ص 28) ترتیب و نظم یک زمان خالی، یک هزارتوی ساده اما وحشتناک است، یک خط بی‌نهایت، غیرقابل تحمل، بی‌وقفه و دراز، و این همان خطی است که دلوز در اودیپوس هولدرلین پیدا می‌کند: هولدرلین اودیپوسی را به تصویر کشید که از پیش با دنبال کردن نظم زمانی‌ای که در مرحله‌ی بساوند متوقف شده است، وارد این مارش سخت مرگ آهسته شده. (دلوز، ص 28) هولدرلین خیانت متقابل خدا و انسان را «چرخشی قاطع» می‌نامد، و از این رو آن را با داوری امر مطلق کانت گره می‌زند. دلوز قانون کانت را یک اصل مبهم و محصور در خود می‌داند که بدون قضاوت نهایی به داوری ابدی و بی‌پایان می‌رسد. اما خود این فرآیند داوری مداوم، صاحب کنش به تعویق انداختن است، که وجود را در نسبت با امر نامتناهی در یک نظم زمانی قرار می‌دهد. بنابراین، هنگامی که زمان به یک خط مستقیم تبدیل می‌شود، در مقابل خیانت متقابل، «ما باید از چرخه‌ی کهن تقصیرها و کفاره‌ها صرف نظر کنیم تا این چنین بتوانیم مسیر بی‌نهایت مرگ آهسته، داوری

معوق یا دیت نامتناهی را دنبال کنیم.» (دلوز، ص 33)

بنابراین به نظر می‌رسد که خیانت به خدا، که در آن انسان و خدا از یکدیگر دور می‌شوند، تأثیر ویژه‌ای در تأیید یک رابطه اخلاقی و کلامی دارد - که توسط آموزه‌ی داوری پیش‌بینی شده است. در مقابل خیانت متقابل و دوطرفه، زمان ممکن است دیگر «توسط یک خدا خمیده نمی‌شود»، اما فاش‌سازی یک زمان است که «یک خطی و سیرکننده در یک خط مستقیم» است (دلوز، ص 28) همان که در نهایت به یک ارتباط بی‌پایان بین انسان و الوهیت منجر می‌شود، که بر اساس کنش به تعویق انداختن و بدهی یا دین نامتناهی است. با این حال، یک بار دیگر این سوال مطرح می‌شود که آیا خیانت فی‌نفسه رابطه‌ی انسان و الوهیت را در یک تعویق دائمی قرار می‌دهد یا نه، زیرا ناسازگاری دوطرفه‌ی انسان و خدا لزوماً در یک رژیم داوری بی‌پایان مطرح نمی‌شود. «اصلاح زمان» کانت (دلوز، ص 28) دایره‌ی زمانی الهی را از بین می‌برد، اما همچنین وضعیت زمان را به عنوان یک صورت ناب و تهی آشکار می‌کند. به علاوه، زمان به عنوان «صورت درونی» و تأثیر خود به خود (دلوز، ص 31)، همان چیزی است که *Je fûl Je* من منشعب / خود را ایجاد می‌کند، که «دائماً ما را تهی می‌کند، ما را به دو نیم تقسیم می‌کند، دو تا می‌کند، حتی اگر ما صاحب وحدت باشیم.» (دلوز، ص 31) صورت ناب و تهی زمان لازم نیست که در خط مستقیم «نظم زمان» قرار گیرد. لزومی ندارد که عمل تعیین‌کننده‌ی من با یک قانون منشأ تنظیم شده با دانش و خود منفعل تعیین‌پذیر پیوند یابد. دلوز می‌گوید، این کشف شگفت‌انگیزی است که کانت در اواخر زندگی در نقد قوه‌ی حکم صورت داد. آنچه کانت افشا می‌کند «ترحمی فراتر از هر منطق»، یک زیباشناسی است:

«که در هنگام انفجار [jaillissement son dans]، در اصل منشاء رشته و سرگیجه‌ی آن، زمان را درک خواهد کرد. این دیگر تأثیر نقد عقل محض نیست، که خود را به من در رابطه‌ای پیوند می‌دهد که هنوز هم به ترتیب زمان تنظیم می‌شود. این یک پاتوس است که به آنها اجازه می‌دهد آزادانه تکامل پیدا کنند تا ترکیبات عجیب و غریب به عنوان منبع زمان، «صورت‌های دلخواه از شهود ممکن» ایجاد شود.» (کانت، ص 34)

بنابراین، این احتمال وجود دارد که چرخش قاطع خیانت دوطرفه نیازی به آغاز «صورت داوری» نداشته باشد، زیرا که این کنش به تعویق انداختن است که وجود را در نسبت با امر نامتناهی و به واسطه‌ی نظم زمانی و بدهی غیرقابل بازپرداخت قرار می‌دهد. همچنین نیازی نیست که «خیانت کلی» به رژیم پسادلالتگر شورها بالضروره آغازگر یک روند تشکیل سوژه شود، روندی که طی آن نقطه‌ی سوژه‌سازی یک سوژه‌ی بیان و سوژه‌ی بیان شده را مشخص می‌کند. به واسطه‌ی بی‌نظمی حواس و بی‌نظمی زمان، *Je fûl Je* من منشعب / خود از تشکیل مجدد می‌گریزد و وارد روابط فریبنده، غیر شخصی و غیر فردی می‌شود، «ترکیبات عجیب و غریب به عنوان منبع زمان»، «اشکال دلخواه از شهود ممکن».

رژیم پسادلالتگر شورها، یک رژیم از خیانت کلی است، که در آن خدا هنگام روی‌گردانی انسان از خود، از او روی برمی‌تابد. این رژیمی است که سرگردانی بز طلیعه را قلمروزدایی می‌کند، سرگردان را به پروسه‌ی ذهنی‌سازی تسلیم می‌کند و سوژه‌ی سوژه شده را به مرگ آهسته‌ی یک تأخیر نامعین و تعویق دائمی تحویل می‌دهد. خوانش لیندون از یونس گزارشی از نبوت یهودی را در اختیار دلوز و گتاری قرار می‌دهد و آن‌ها را قادر می‌سازد که تا آن را به سهولت با رژیم پسادلالتگر شورهای خود تطبیق دهند. لیندون نه تنها آنچه را که اغلب به عنوان داستان نافرمانی انسان و رحمت کلی

الهی در نظر گرفته می‌شود، به داستان خیانت وفاداران تبدیل می‌کند، و نشان می‌دهد که یونس رمه‌ای قربانی شده است که «می‌پوشاند و محافظت می‌کند»، که یونس را به قایل، که مجازاتی ابدی و به تعویق افتاده دارد، و به فاخته‌ی نوح، که ضمن اطمینان از روابط دوطرفه‌ی زمین و آسمان، آن دو را از همدیگر جدا می‌کند، و به عیسی مسیح، که در مزامیر فریاد می‌زند، «چرا مرا رها کرده‌ای؟»، مربوط می‌سازد. دلوز و گتاری در او دیپوس هولدرلین، امتداد مضامین نبوت یهود را پیدا می‌کنند - خیانت، بزطلیعه (قربانی بلاگردان)، تاخیر نامی. خیانت به انسان و خدا، در هولدرلین بسیار آشکارتر از لیندون است؛ چرخش خدا، الوهیت را صرفاً به عنوان صورت ناب و تهی زمان آشکار می‌کند، حال آنکه روی برگرداندن انسان از خدا واسطه‌ای برای حفظ حافظه‌ی فراموشی خدا نیست. در چرخش و روی گردانی طبقه بندی شده‌ی انسان و خدا، یک نسبت اساسی مابین خیانت و به تعویق انداختن نامی برقرار می‌شود. ساختار بدهی نامتناهی و غیرقابل بازپرداخت به خدا ناشی از نوعی داوری است، یعنی کنش تعویقی که در نظمی زمانی وجود را در نسبت با امر نامتناهی قرار می‌دهد. با این وجود این چرخش و روگردانی، بی نظمی در زمان را نیز ممکن می‌سازد، شکلی از درونی بودن که f010 Je را عینیت زدایی و خرد می‌کند.

پس منظور از «خیانت به خدا» چیست؟ رژیم پسادلالتگر شورها ممکن است خیانت کلی را در برداشته باشد، اما لحظه‌ی خیانت خود شکافی در رژیم است، شکافی بدون رمز و کدگذاری نشده که با یک پیکربندی خاص از روابط قدرت، برطرف و اصلاح می‌شود. خیانت دوطرفه‌ی چرخش قاطع هولدرلین نیز به همین ترتیب یک گسست و شکاف است، گشودگی در زمان و شکاف در سوژه، هرچند که همان می‌تواند «دوزخ اینجایی» مرگ آهسته و تعویق نامعین قانون را بنیان بدهد. (دلوز، ص 33) خدایی که به او خیانت می‌شود، خدای داوری‌ای است که اصل و اساسش ارزیابی همه جانبه‌ی زندگی با معیارهای اخروی است. هر آنجا که زندگی مقصر شناخته می‌شود، و هر آنجا که از مردم دعوت می‌شود که تا درباره‌ی دیگران و خود داوری کنند، تا این چنین در یک داوری بی پایان شرکت کنند، هدف کنترل اجتماعی مطلق و انطباق با یک نظم همگن غالب است. در رژیم پسادلالتگر شورها، خیانت به خدا به دستگاه نشانه‌شناسی بازمی‌گردد، و این بخشی از یک نظم منظم نشانه‌ها است. در شکل مدرن تراژدی که در چرخش طبقه بندی شده‌ی هولدرلین مشخص شده، خیانت منجر به نظم بی‌شفقت زمان و قانون کین‌توز و نانوشته‌ای می‌شود که زندگی را به مرگی مستهجن با تأخیر مداوم تبدیل می‌کند. با این حال لحظه‌ی خیانت، یعنی نسخه دوطرفه‌ی انسان و الوهیت آن، گسست از صورت داوری را ممکن می‌کند. بنابراین، در نهایت، خیانت راهی است برای پایان دادن به حکم خداوند و به همین ترتیب راهی برای داوری خدا.

این مقاله ترجمه‌ای است از فصل اول کتاب «دلوز و مذهب» ویراسته‌ی مری برایدن. عنوان اصلی فصل اول این کتاب «خیانت خدا» است.

[لینک مقاله اصلی](#)

Scapegoat [1]

[2] دقت کنید که این همان عبارتی است که از دهان عیسی مصلوب در لحظه‌ی جان دادن خارج می‌شود: «ایلی، ایلی»

لما سبقتنی؟»، «چرا مرا وانهادی؟». این سخن عیسی ناصری وام مستقیمی است از همین آیه و آیات مشابه آن درمزامیر داوود. م.ف.

<https://apparatus.com/>