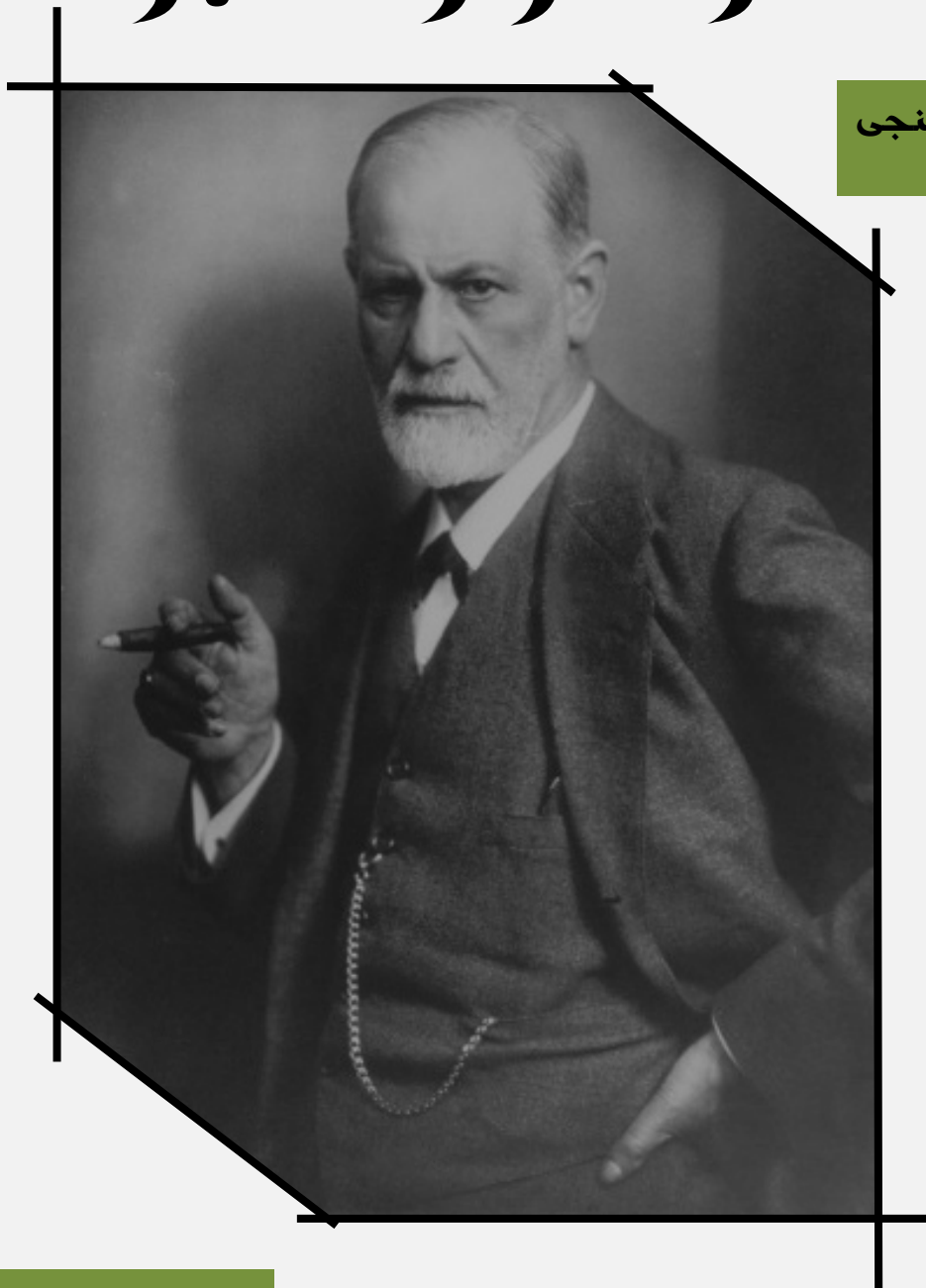


زیگموند فروید

توتیم و تابو

ترجمہ محمد علی خنجی



SIGMUND FREUD

TOTEM AND TABOO

زیگموند فروید

توتسم و تابو

ترجمه محمدعلی خنجی

Sigmund Freud

TOTEM AND TABOO

(Totem und Tabu)

کتابخانه طهوری، ۱۳۴۹

نشر الکترونیکی / اردیبهشت ۱۳۹۰

۴ - ۵	درباره مترجم
۶ - ۸	مقدمه مترجم
۹ - ۱۰	مقدمه مؤلف

فصل اول:

۱۱ - ۲۶	ترس از زنای با محارم
---------	----------------------

فصل دوم:

۲۷ - ۷۶	تابو و دوگانگی عواطف:
۴۳	الف- رفتار با دشمنان
۴۷	ب- تابوی بزرگان
۵۷	ج- تابوی اموات

فصل سوم:

۷۷ - ۹۸	اعتقاد به تأثیر ارواح، جادو و قدرت مطلق ذهنیات
---------	--

فصل چهارم:

۹۹ - ۱۵۵	بازگشت دوره کودکی توتمیسم:
۱۰۷	الف) منشأ توتمیسم:
۱۰۷	۱- نظریه های مبتنی بر اصالت تسمیه
۱۱۰	۲- نظریه های مربوط به جامعه شناسی
۱۱۴	۳- نظریه های مربوط به روانشناسی
۱۱۶	ب) و ج) منشأ ازدواج با غیر اقارب و روابط آن با توتمیسم

درباره مترجم



دکتر محمدعلی خنجی (۱۳۵۰-۱۳۰۴ش) پژوهشگر، نویسنده، مترجم، روزنامه‌نگار، نظریه‌پرداز و سیاستمدار مبارز و نام‌آشنای ایران در دوران معاصر است، که «فرهنگ» و «سیاست»، دغدغه اصلی و همیشگی زندگی او بود و عاقبت نیز در همین مسیر جان باخت.

این تحلیلگر مسائل اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فلسفی، سال ۱۳۰۴، در بحرین (که هنوز رسماً از ایران جدا نشده بود) در خانواده‌ای

فرهنگی دیده به جهان گشود و پس از طیّ تحصیلات ابتدایی و متوسطه، در دانشکده حقوق دانشگاه تهران به تحصیل در رشته قضایی پرداخت و به اخذ مدرک لیسانس نائل گشت (۱۳۲۶). سپس به فرانسه رفت و تحصیلات عالی را، این بار در رشته اقتصاد، در دانشگاه پاریس ادامه داد و پس از اخذ دکترای اقتصاد از آن مرکز علمی (۱۳۲۸) به ایران بازگشت.

بازگشت خنجی به وطن، مقارن با دوران شکوفایی نهضت ضدّ استعماری ملی کردن صنعت نفت بود و او که همواره دغدغه آزادی و پیشرفت ملت ایران را داشت، در صف فعالان این جنبش و هواداران پابرجای دکتر مصدق درآمد و پس از وقوع کودتای انگلیسی - امریکایی ۲۸ مرداد، نیز در نهضت مقاومت ملی به مبارزه ادامه داد و در تحریر مقالات روزنامه مخفی نهضت مقاومت: «راه مصدق»، و تدوین اعلامیه‌های آن، همکاری گسترده‌ای داشت. پیداست که طی این مسیر، برای وی بی‌رنج و دردسر نبود و خصوصاً انتشار مقاله کوبنده‌اش بر ضدّ رژیم دیکتاتوری وقت در آن روزنامه با عنوان «مجسمه ابوالهول کودتا در دانشگاه تهران نصب می‌شود»، سبب شد که دستگیر و در زندان لشکر ۲ زرهی به بند کشیده شود. در تداوم این مبارزه، هنگام تجدید حیات جبهه ملی در اواخر دهه ۱۳۳۰، به همکاری گسترده‌ای با آن دست زد که عضویتش در شورای مرکزی جبهه ملی (دوم) در ۱۳۴۱ از جلوه‌های بارز آن بود.

«فرهنگ» نیز، در کنار «سیاست»، دل‌مشغولی عمده دکتر خنجی در تمام عمر بود. او، گذشته از فارسی، با زبان‌های گوناگون فرانسوی، انگلیسی، آلمانی و روسی آشنا بود و در کارنامه قلمی او، به تألیف و ترجمه کتاب‌های متعددی همچون:

- بیانیه جبهه بین‌المللی
- سوسیالیسم و اخلاق
- تاریخ تحولات اجتماعی ایران (جلد اول)

- کتاب ارزش (انتشار در سال ۱۳۳۰)
- ناسیونالیزاسیون (ملی کردن) صنایع (۱۳۳۰)
- تحلیلی از فراماسونری (۱۳۴۱)
- ترجمه کتاب «توتم و تابو» نوشته زیگموند فروید (۱۳۴۹)
- بررسی تاریخ ماد و منشأ نظریه دیاکونوف (۱۳۵۸)
- کوروش ابرمرد تاریخ (۱۳۸۹)

بر می‌خوریم که در «بررسی تاریخ ماد»، به نقد دیدگاه‌های خشک و جزمی مارکسیسم در مورد تاریخ می‌پردازد. نیز باید از مقالات بسیار خنجی در موضوعات گوناگون سیاسی، اجتماعی، تاریخی و انتقادی یاد کرد که در نشریات مختلف دهه ۱۳۲۰ و ۱۳۳۰ (شاهد، نیروی سوم، راه مصدق، اندیشه نو، علم و زندگی، و راهنمای کتاب) درج یافته است و بعضاً نام مستعار وی (روزبهان) را بر پیشانی دارد. هرچند دیدگاه‌های او بعضاً خالی از تأمل نمی‌نماید، باید اذعان کرد که عمر خویش را تماماً به اندیشه خدمت به وطن و مبارزه با دشمنان ملت گذرانده است.

صبح سه‌شنبه ۷ بهمن ۱۳۵۰ جسد دکتر خنجی در محل مسکونی او (واقع در خیابان بهار تهران)، درحالی‌که دو روز از مرگش گذشته بود، به‌دست آمد. افسر پلیس با تأخیر بر سر جنازه‌اش حاضر شد و به‌رغم اصرار افراد خانواده، از هرگونه رسیدگی و تحقیق و بررسی خودداری ورزید. این امر و دیگر قرائن، در ذهن دوستان مبارزش، این حدس را تقویت کرد که وی قربانی توطئه ساواک شده است، و البته این امر، در مورد آن اندیشمند مبارز، به هیچ رو بعید نبود.*

منابع

<http://www.zamaneh.info/>

<http://fa.wikipedia.org/>

* بخش‌های «درباره مترجم و مقدمه مترجم» در مهر ماه سال ۱۳۹۰ به نسخه پیشین که در اردیبهشت ماه همین سال منتشر شده بود افزوده شده. در اینجا لازم می‌دانم از زحمات آقای محمدعلی خنجی (برادرزاده زنده یاد خنجی) که در این امر مرا یاری نمود تشکر نمایم.

هشت پای "داروینیسیم" و پرتگاه «سیر آفاق از طریق سیر انفس»

اگر فروید با آثار داروین آشنایی نمی داشت، احتمالاً امروز ارزش «توتم و تابو» بیش از آنچه هست می بود. می دانیم که صلاحیت داروین فقط به تاریخ طبیعی و چند رشته وابسته به آن محدود می شده است و خود او نیز بیش از این ادعایی نداشته است؛ زیرا از صفت خاص دانشمندان، یعنی فروتنی به حد کافی برخوردار بوده است؛ ولی افسوس که «داروینیسیم» از این فروتنی نصیبی نبرده و برای خود حد و مرزی نشناخته است؛ چنان که هنوز چند صباحی از ولادتش نگذشته بود که با تجاوز به قلمروی علم اقتصاد، در آن لانه کرد و با این که یک قرن بر آن گذشته است، هنوز نتوانسته اند پایش را از ساحت این علم قطع کنند و عجیبترا آنکه این هشت پای تنومند، توانسته است با چند خیز خود را به قلمروی روانشناسی (روانشناسی توده ها) و حتی نوشته های «روانکاوان» برساند!

در این مقام، مجال توضیح و بحث نیست و نیازی هم به آن نیست: خواننده با مطالعه «توتم و تابو»، خود درمی یابد که «فروید» تا چه حد از «داروینیسیم» متأثر بوده است و این امر تا چه اندازه به تحقیقات پر ارزش این دانشمند، زیان رسانده است. «فروید» در تشریح روابط جنسی و زناشویی بین انسانهای بدوی، جز به عامل «حسادت و غیرت» - آن هم فقط در مردان - به هیچ امر دیگر توجه نمی کند و این سبب شده است که در تحلیل خود، یک بنیاد عمومی و جهانی یعنی اشتراک متقابل روابط جنسی بین زن و مرد را که - بی استثناء - در تمام جماعات بدوی وجود داشته است به دست فراموشی بسپارد. این بنیاد ابتدایی که میان جمیع اقوام عهد عتیق، از فنیقیان و سومریان و آشوریان و بابلیان و قبایل اسلاوی و ژرمنی و طوایف عرب گرفته تا قبایل ساکن آفریقا و سرخ پوستان آمریکایی، آثار آن به فراوانی دیده شده است و یک مرحله طبیعی و عمومی و قطعی در تاریخ جامعه بشری به شمار می آید، به طور مطلق از نظر «فروید» و از بررسی های علمی او به دور مانده است و علت این غفلت در یک قسمت، تأثیر نامطلوب فرضیه داروین راجع به جماعات بدوی است و در قسمت دیگر، ناشی از نحوه دریافت «فروید» و زیاده روی او در توجه به نفس است. ضعف اخیر تنها مربوط به «توتم و تابو» نیست؛ بلکه در جمیع آثار «فروید» به چشم می خورد؛ به طوری که می توان آن را صفت ممیز «فرویدیسیم» شناخت. گاه چنان می نماید که وی با سیر در انفس می خواهد سراسر «آفاق» را سیر کند و جمیع مسائل آن را توضیح دهد. شاید این واکنشی است در برابر بی توجهی پیشینیان به «نفس» و مسائل آن. در آثار فروید، گاه «آفاق» و «انفس» چنان به هم می آمیزند که

تفکیک آندو از یکدیگر ممکن نمی شود و این آمیختگی نیز همیشه به زبان «آفاق» تمام می شود و بخشی از آن غاصبانه به تصرف «انفس» در می آید. فروید براساس دریافت خاص خود و بکار بردن روش روانکاوی، در یک قسمت از بررسی های خویش به خوبی موفق شده و توانسته است اصل و نسب شیاطین و اجنه و اشباح و ارواح و عفاریت و ابالسه و پریان و دیوان و غولان را به درستی بازشناسد و جمیع «موجودات» غیرمادی را از خرد و کلان از پهنه آفاق گردآورد و آنها را به درون «انفس» یعنی به اصل خود بازشان گرداند. این بخش از کار او واقعاً علمی، دقیق و داهیهانه است و چنان است که جایی برای تردید و سؤال باقی نمی گذارد؛ ولی کار از آنجا عیب پیدا می کند که وی در صدد بر می آید از همین طریق به توضیح مسائلی بپردازد که جز با کمک گرفتن از علل «مادی-تاریخی» نمی توان آنها را توضیح داد. به گمان ما، اصل و منشاء بنیادهایی از قبیل «حرمت ازدواج با اقارب» و «انتقال ارث در نسل پدری به جای نسل مادری» و «اجتماع پدر سالاری» را نمی توان از طریق «سیر در انفس» تشخیص داد. فروید در جایی می نویسد: «...اگر تنها محرکهای مادی صرف را در نظر بگیریم به تنوع پرشکوه زندگی آدمی، خدشه وارد می شود.» این سخنی است صواب؛ ولی در این هم تردیدی نیست که اگر «محرکهای صرف مادی» را از حساب خارج کنیم، بر صحت مطلب خدشه وارد می شود؛ البته کسانی که در مقام توضیح هر یک از امور انسانی-اجتماعی، مستقیماً -و نه در آخرین تحلیل- به سراغ علل صرف مادی می روند و علت بی واسطه و مستقیم را از علت آخرین و نهانی تمیز نمی دهند، بی تردید کارشان به ساده اندیشی کودکانه ای می کشد و پس از مدتی به آنجا می رسند که برای هر مسأله، از پیش جوابی حاضر و آماده -در چند خط- داشته باشند. از اینجاست که اینان حتی وجود دانشی به نام «پسیکانالیز» را قبول ندارند؛ زیرا بر این پندارند که همه مسائل را مستقیماً (و نه در آخرین تحلیل) می توان با محرکهای صرف مادی توضیح داد. بی شک این روش خطاست و گاه حتی انسان را به ترکستان هم نمی رساند؛ ولی به همین اندازه هم خطاست روش کسانی که در تحلیل مسائل انسانی-اجتماعی، از توجه به علل «مادی-تاریخی» خودداری می کنند و فی المثل تأثیر پدید آمدن مالکیت خصوصی را در منع ازدواج با محارم و برقرار شدن خانواده پدر سالاری، مطلقاً از نظر دور می دارند و یا به جای آن که واقعیت تاریخی یعنی آنچه واقعاً در گذشته های دوردست روی داده است، ملاک بررسیها و استنتاجهای خود قرار دهند؛ به حدس و گمان متوسل می شوند و استنتاجهای خودشان را بر فرضی درباره یک فرضیه بنا می نهند: جای شگفتی است که فروید خود در «توتم و تابو» متوجه شده است از آنچه داروین درباره جماعت بدوی فرض می کند، مطلقاً اثری در هیچ یک از اعصار و در تاریخ هیچ یک از اقوام بدست نیامده است و با این همه، این دانشمند بزرگ فرض می کند که فرض داروین مربوط به دورانی پیش از رواج «توتمیسم» بوده باشد و آنگاه این فرض درباره یک فرضیه را پایه توضیحات خود قرار می دهد و مسائلی را که جز به کمک علل «مادی-تاریخی» نمی توان توضیح داد، بی توجه به آن علل و تنها براساس «نفسانیات» توضیح می دهد حتی به ما نمی گوید که فرض خود را درباره آن «فرض» بر چه مبنایی

به دست آورده است. هر خواننده دقیق که عادت کرده باشد سخن بی دلیل از هیچکس نپذیرد، در ضمن مطالعه کتاب، خود متوجه این نوع ضعفها و نظایر آن خواهد شد و ما نیازی نمی بینیم که در این باره، سخن را بیش از این به درازا بکشیم.

نکته دیگری که یادآوریش بی فایده نیست و آن هم از مطالعه «توتم و تابو» به خوبی آشکار می شود، آگاهی بسیار وسیع «فروید» بر عادات، رسوم و معتقدات اقوام و طوایف سامی از عرب و یهود و نیز بسیاری از طوایف آفریقا و آمریکا و اروپای باستان است؛ ولی به همان اندازه که معلوماتش در این قلمرو، ژرف و بیکران است، درباره عادات و رسوم و معتقدات آریاییان ساکن آسیا (و مخصوصاً طوایف هندی و ایرانی) دایره اطلاعاتش بسیار تنگ و محدود و حتی در حکم هیچ است و این نشان می دهد که آن دانشمند پر کار و هوشمند به مآخذ و منابع لازم، دسترسی نداشته است.

با این همه، خواننده باید توجه داشته باشد که ملاحظات و انتقادات فوق، از اهمیت «توتم و تابو» چیزی نمی کاهد و این اثر بزرگ، نه تنها می تواند الهام بخش جامعه شناسان، انسان شناسان، مورخان و روانشناسان باشد و گوشه های تاریکی از اعصار اولیه و نیز مبداء پاره ای از عادات و رسوم و احکام کنونی را روشن گرداند؛ بلکه به کار همگان نیز می آید.

کتاب برخلاف عنوان عجیب و غریبی که دارد، بسیار ساده و مطالب آن جالب و شیرین و درخور فهم عموم است. یک خواننده عادی-با مختصر آشنایی به برخی اصطلاحات علمی- کمتر به مطلبی برخورد می کند که فهم آن محتاج تأمل و دقت زیاد و داشتن اطلاعات وسیع باشد.

مترجم امیدوار است توانسته باشد این سادگی و روشنی را در ترجمه حفظ کند و خواننده فارسی زبان بتواند از آن بی زحمت و رنج بهره برگیرد.

تهران - تیرماه ۱۳۴۹

مقدمه مؤلف

فصول چهارگانه این کتاب، قبلاً در مجله خودم به نام «ایماگو»^۱ به چاپ رسیده است. فصول مذکور اولین آزمایشی است که به منظور استفاده از نظریه‌ها و معلومات روانکاوی در بررسی برخی پدیده‌های روانشناسی جمعی - که هنوز مجهول مانده اند - انجام داده‌ام. بنابراین فصول مورد بحث، از یکطرف با اثر بزرگ «وونت»^۲ - که بر آن بوده است تا درباره همین موضوع، فرضیه‌ها و روشهای تحقیق روانشناسی تحلیلی را بکار بندد - معارض است؛ و از طرف دیگر با بررسی‌های مکتب روانکاوی زوریخ نیز - که برعکس می‌کوشد تا روانشناختی فردی را بر مبنای معلومات حاصل از روانشناسی جمعی توضیح دهد - تعارض دارد.^۳ من با طیب خاطر اعتراف می‌کنم که این دو رشته از بررسی‌ها، مبدأ تحقیقات من بوده است.

این تحقیقات دارای نواقص و معایبی است که به هیچ وجه آنها را کتمان نمی‌کنم. پاره‌ای از آنها، معایب و نواقصی است که وقتی موضوعی برای نخستین بار مورد بررسی قرار می‌گیرد، اجتناب از آنها ممکن نیست؛ بنابراین من در این مقام از این نوع نواقص سخنی به میان نمی‌آورم. ولی در عوض، دسته دیگری از معایب و نواقص وجود دارد که ادای توضیحات مختصری را ایجاب می‌کند.

این کتاب در حالی که برای مردمی انتشار می‌یابد که تخصص در روانکاوی ندارند؛ معهدنا فقط خوانندگانی که کم و بیش با روانکاوی آشنایی داشته باشند، می‌توانند آنرا درک و درباره‌اش داوری کنند. هدف آن، ایجاد یک رابطه بین مردم شناسان، زبان شناسان و متخصصان فرهنگ توده و غیره از یکطرف و روانکاوان از طرف دیگر است؛ بی آنکه با اینهمه بتواند آنچه را که این دسته یا آن دسته فاقدند بر ایشان فراهم آورد؛ یعنی برای دسته اول، اطلاعات مقدماتی کافی درباره روش جدید روانشناسی و برای دسته دوم، دسترسی به مصالح و موادی که باید انتظار تکمیل آنها را در آینده داشت. بنابر مراتب فوق، در این کتاب ناچار باید به جلب توجه این دو دسته اکتفا شود، و اگر این کوشش من بتواند به نزدیک ساختن تمام این دانشمندان به منظور همکاری - که مسلماً ثمرات بسیار در بر خواهد داشت - منجر گردد، خود را کامیاب خواهم شمرد.

دو موضوعی که در عنوان کتاب آمده، یعنی «توتم و تابو» هر دو یکسان مورد تحقیق و بررسی قرار نگرفته‌اند. مسئله «تابو» به یک جواب و راه حل انجامیده است که من آنرا تقریباً قطعی و صحیح تلقی می‌کنم. در مورد «توتمیسم» چنین نیست و باید صادقانه اعلام کنم راه حل پیشنهادی من برای این موضوع، صرفاً همان است که معلومات فعلی روانکاوی ظاهراً آنرا مجاز و موجه می‌سازد. این تفاوت بین نتایج حاصل

1- Imago.

2- W. Wundt.

۳- یونگ. «تبدلات و علائم رمزی میل شهوی».

از لحاظ درجه صحت و قطعیت، ناشی از آنست که تابو هنوز در جوامع امروزی ما به حیات خود ادامه می دهد، و اگرچه به طریقی به درک می آید و مربوط به موضوعاتی کاملاً متفاوت است، معیناً از نظر روانشناسی چیز دیگری جز «احکام قطعی»^۴ نیست؛ با این تفاوت که بر آنست تا از طریق اجبار و با کنار گذاردن هر نوع توجیه آگاهانه تأثیر ببخشد. «توتمیسم» بالعکس کاملاً از نحوه احساس امروزی ما به دور است و بنیادی است که از دیرزمانی پیش، از میان رفته و جای خود را به قالبهای جدید مذهبی و اجتماعی واگذارده است؛ بنیادی که به زحمت می توان در مذهب و آداب و رسوم اقوام متمدن امروزی، برخی آثار مبهم آنرا بازشناخت و حتی در میان اقوامی که هنوز آنرا حفظ کرده اند نیز دگرگونیهای عمیقی بر آن عارض گشته است. پیشرفت اجتماعی و فنی جامعه بشری، به «تابو» کمتر از «توتم» صدمه زده است. در این کتاب سعی شده است که مفهوم اولیه توتمیسم و آثار و بازمانده های دوره آغازین آن و صور تجلی آن در دوره رشد کودکان خودمان تشریح شود. چنین می نماید که روابط نزدیک بین «توتم» و «تابو»، مبانی جدیدی برای این فرضیه بدست می دهد، ولی حتی اگر فرض کنیم که این امر، غیر محتمل و نادرست باشد؛ باز هم عقیده من بر این خواهد بود که تا حدودی در نزدیک ساختن ما به واقعیتی که از میان رفته و باز شناختنش بسی دشوار است، ما را یاری خواهد کرد.

ز. ف.

ترس از زناى با محارم

ما راهی را که انسان ماقبل تاریخ، در سیر تکامل خود پیموده است می شناسیم؛ و این از برکت بناها و آلات و ابزارى است که برای ما برجای گذاشته است و نیز در پرتو آثاری از هنر و مذهب و نحوه دریافت او از زندگی است که مستقیماً و یا از طریق روایات در افسانه ها و اساطیر و قصه ها به ما رسیده است و سرانجام از طریق بازمانده روحيات اوست که می توانیم در آداب و رسوم خودمان آنها را باز شناسیم.

به علاوه، این انسان ماقبل تاریخ تا حدودی هنوز با ما هم عصر است: هنوز انسانهایی وجود دارند که ما آنها را از خودمان به بشر اولیه بسیار نزدیکتر می بینیم و در وجود آنها، اعقاب و جانشینان مستقیم انسانهای روزگار گذشته را تشخیص می دهیم. چنین است قضاوت ما، درباره اقوام معروف به وحشی و نیمه وحشی که اگر بتوانیم اثبات کنیم زندگی روانی آنها مرحله پیشین تکامل ما را تشکیل می دهد -مرحله ای که کاملاً به حالت اصلی باقی مانده است- این امر، یعنی نفسانیات آنها، برای ما اهمیت خاصی را حائز می گردد. با فرض اثبات این مطلب، ما از طریق مقایسه بین «روانشناسی اقوام بدوی» -به صورتی که نژادشناسی بر ما آشکار می سازد- و «روانشناسی مبتلایان به اختلال روانی» -به صورتی که از بررسی های روانکاو بدست می آید- باید بین ایندو، وجوه اشتراک متعددی را بیابیم و بتوانیم با دید جدیدی، در هر یک از آنها اموری را که از پیش معلوم بوده اند مشاهده کنیم.

ما به دلایل مربوط به دنیای درون و جهان خارج، برای این مقایسه قبایلی را انتخاب می کنیم که نژادشناسان آنها را وحشی ترین، عقب مانده ترین و مفلوک ترین قبایل وصف می کنند؛ یعنی ساکنان اصلی جوان ترین قاره ها -استرالیا- قاره ای که حتی در مورد حیوانات خود نیز، خصوصیات باستانی بسیاری را حفظ کرده است که در جای دیگر نیافتنی است.

ساکنان اصلی استرالیا از نژاد مخصوصی بشمار می آیند که نه از نظر جسمانی و نه از لحاظ زبان شناسی با نزدیکترین همسایگان خود یعنی اقوام «ملانزی»، «پولینزی» و اهالی «مالزی» هیچگونه قرابتی ندارند. این ساکنان نه خانه می سازند و نه کلبه استوار، نه زمین می کارند و نه دارای حیوان اهلی هستند، آنها حتی سگ هم ندارند و با سفال نیز آشنا نیستند. آنان منحصراً از گوشت تمام جانوران -هر حیوانی که از پای در می آورند- و ریشه درختانی که از زمین بیرون می کشند تغذیه می کنند. آنها نه سلطان دارند و نه رئیس؛ مجمع مردان پخته و مجرب، درباره امور عمومی تصمیم می گیرند. حتی محقق نیست که در میان آنها آثاری از مذهب -به شکل پرستش ذوات اعلی- بتوان بدست آورد. قبایل ساکن داخل قاره که در اثر نبودن آب، باید با شرایط فوق العاده سخت مقابله کنند، از جمیع جهات نسبت به ساکنان نواحی مجاور ساحل، ابتدایی تر به نظر می آیند.

بی شک ما نمی توانیم انتظار داشته باشیم که این آدمخواران مفلوک و عربان، به یک نوع اصول اخلاق جنسی، نظیر آنچه در میان ما وجود دارد، پای بند باشند و یا بر غرایز جنسی خود، قیود سختی تحمیل کنند. با این همه ما می دانیم که منع روابط جنسی مبتنی بر زنا می محارم، به شدیدترین صورت در میان آنها برقرار است. حتی چنان به نظر می رسد که تمام سازمان اجتماعی آنها تابع این هدف و یا در جهت تحقق بخشیدن به آن است.

در میان استرالیایی ها، بجای تمام بنیادهای مذهبی و اجتماعی - که اثری از آنها به چشم نمی خورد - طریقه «توتمیسم» دیده می شود. قبایل استرالیایی به گروههای کوچکتر به معنی طوایف تقسیم می شوند و هر طایفه نام «توتم» خویش را بر خود دارد. توتم چیست؟ به طور کلی، توتم یک حیوان مأكول و بی آزار، یا جانوری خطرناک و مخوف است که با مجموع افراد گروه، رابطه ای مخصوص دارد و به ندرت نیز یک رستنی یا یکی از نیروهای طبیعت (باران، آب) توتم قرار می گیرد. «توتم» در درجه اول، نیای گروه است و در درجه ثانوی، یک روح نگهبان و نیکوکار است که بوسیله «ندای غیبی» پیام می فرستد و در حالیکه برای دیگران خطرناک است، فرزندان خود را باز می شناسد و به آنها گزندی نمی رساند. کسانی که دارای توتم مشترکند، ملزم به رعایت تکلیف مقدسی هستند که سرپیچی از آن، بخودی خود کیفی را موجب می شود؛ آنها باید از کشتن (یا صدمه رساندن) به توتم خویش و از خوردن گوشت آن، یا هر نوع استفاده دیگر، خودداری کنند. صفت توتمی تنها ملازم وجود یک حیوان خاص یا یک شیئی مخصوص (رستنی یا نیروی طبیعی) نیست، بلکه کلیه آحاد آن نوع حیوان و اشیاء ممنوع توتم را شامل می گردد. هرچند گاه یکبار جشن هایی برپا می شود و در طی آن، اعضای گروه توتمی به وسیله رقصهای تشریفاتی، حرکات و حالات خاص توتم خود را تقلید کرده، آنرا به نمایش در می آورند.

«توتم» هم در نسل پدری و هم در نسل مادری، به ارث انتقال می یابد. محتملاً طریقه انتقال در نسل امی، در همه جا طریقه ابتدایی تر را تشکیل می داده است و تنها در ادوار بعد، انتقال از طریق پدری جانشین آن شده است. وابستگی به توتم، شالوده تمام تکالیف اجتماعی استرالیایی ها را تشکیل می دهد و از یک طرف از حد وابستگی به قبیله فراتر می رود از طرف دیگر از اهمیت قرابت خونی می کاهد.^۱ توتم نه به زمین بستگی دارد و نه به یک محل معین، افرادی که دارای توتم مشترکند می توانند جدا از یکدیگر زندگی کنند و با کسانی که توتمهای مختلف دارند در صلح و آرامش بسر برند.^۲ و اکنون باید

۱- «پیوندی که بوسیله توتم ایجاد می شود، استوارتر از پیوند خونی یا خانوادگی به معنی امروزی کلمه است.»
Frazer, Totemism and Exogamy, Vol. 1., P. 35.

۲- این خلاصه بسیار فشرده از طریقه توتمی، ادای توضیحاتی چند و یادآوری پاره ای ملاحظات را ایجاب می کند:
کلمه «توتم» به صورت «توتام» (Totam) در ۱۷۹۱ توسط دانشمند انگلیسی «لانگ» (J. Lang) معمول گشته است و وی آنرا از سرخ پوستان آمریکای شمالی گرفته است. خود موضوع به تدریج در قلمرو علوم، توجه را به شدت جلب کرده و سبب شده است آثار فراوانی بوجود آید. از میان این آثار، من بخصوص از تألیف بزرگ و چهار جلدی فریزر (J. G. Frazer)

خصوصیتی از طریقه توتمیسم را آشکار سازیم؛ خصوصیتی که طریقه مذکور را مخصوصاً برای روانکاوان جالب و مفید می گرداند: تقریباً در هر جا که این طریقه متداول است، شامل قاعده ای است که به موجب آن وابستگان به یک توتم مشترک، از داشتن روابط جنسی با یکدیگر ممنوعند و بنابراین نباید با یکدیگر ازدواج کنند. این همان قانون ازدواج با غیر اقارب است که جزء تفکیک ناپذیر طریقه توتمی بشمار می آید. این منع که با دقت رعایت می شود، بسیار قابل توجه است. نهی مورد بحث، هیچگونه ارتباط منطقی با آنچه ما از ماهیت و خصوصیات توتم می دانیم ندارد و نمی توان دریافت که چگونه توانسته است به «توتمیسم» راه یابد؛ لذا جای شگفتی نیست که برخی از مؤلفان معتقد باشند ازدواج با غیر اقارب، منطقاً و در آغاز، هیچگونه ارتباطی با توتمیسم نداشته است؛ بلکه در یک مرحله معین یعنی هنگامی که لازم دیده اند در امر ازدواج محدودیت هایی را مقرر دارند، بر آن افزوده شده است. رابطه بین منع ازدواج با محارم و توتمیسم، چه عمیق باشد و چه نباشد، به هر حال این رابطه وجود دارد و به نظر استوار می آید.

اکنون سعی می کنیم تا مفهوم منع مذکور را به کمک برخی ملاحظات دریابیم:

→ بنام «توتمیسم و ازدواج با غیر اقارب» (Totemism and Exogamy) چاپ ۱۹۱۰ و نیز از آثار «اندریو لانگ» (Andrew Lang) (که اهم آنها عبارت است از «راز توتم» - (The secret of the Totem) چاپ ۱۹۰۵ نام می برم. توجه به اهمیت توتمیسم برای تاریخ بشر اولیه، ناشی از درایت دانشمند اسکاتلندی «فرگسن مک لنان» (Ferguson Mc. Lennan) است (چاپ ۱۸۶۹ - ۱۸۷۰). بنیادهای توتمی علاوه بر قبایل استرالیایی، در میان سرخ پوستان آمریکای شمالی و اقوام ساکن مجمع الجزایر اقیانوسیه و در هند شرقی و در میان بسیاری از اقوام آفریقا وجود داشته است و امروزه هم وجود دارد. ولی وجود بعض آثار و بقایا که تفسیر آنها دشوار است، اجازه می دهد حدس بزنیم که توتمیسم در میان اقوام آریایی و سامی ساکن آسیا و اروپا نیز وجود داشته است، تا آنجا که نظر بسیاری از دانشمندان بر این قرار گرفته که توتمیسم را یک مرحله ضروری و عمومی از تکامل جامعه بشری بشمار آورند.

چگونه انسانهای اولیه به این فکر افتاده اند که برای خود توتمی برگزینند، یعنی این یا آن حیوان را پایه و اساس تکالیف اجتماعی خود و نیز - چنانکه در سطور بعد خواهیم دید - مبنای محدودیت های جنسی و نسب خویش قرار دهند؛ در این باره تئوریهای متعددی وجود دارد که شرحی از آنها را در کتاب «روانشناسی توده ها» تألیف «وونت» (جلد دوم - اسطوره و مذهب)،

(Wundt, Volkerpsychologie. Vol II, Mythus and Religion).

می توان بدست آورد؛ تئوریهایی که حصول توافقی بین آنها تحقق پذیر به نظر نمی آید. من برآنم که مسئله توتمیسم را با توسل به روش روانکاوی، موضوع مطالعه خاصی قرار دهم (به فصل چهارم همین کتاب مراجعه شود).

اگر توضیحات تئوریک راجع به توتمیسم با یکدیگر اختلاف دارند، اموری که تشکیل دهنده توتمیسم هستند نیز - همانطور که در سطور فوق آنرا مورد بررسی قرار دادیم - چنانند که به کمک قواعد کلی نمی توان آنها را توضیح داد. ولی نباید فراموش کرد که حتی بدوی ترین اقوام و کهنه پرست ترین آنها نیز به یک معنی، اقوامی کهنسال هستند و گذشته ای طولانی در پشت سر دارند که در طی آن هرچه که بدوی بوده تکامل یافته و در آن دگرگونی قابل ملاحظه ای روی داده است و با این علت است که در میان اقوامی هنوز توتمیسم مرسوم است. آنرا به اشکال بسیار گوناگون که ناشی از تجزیه و تلاشی و تحویل و تبدل به سایر بنیادهای اجتماعی و مذهبی است - می توان مشاهده کرد، یا حتی می توان آنها را به صورتهای راکد و جامد نیز باز یافت. ولی این صورتهای نیز قاعدتاً با صورت اولیه تفاوت بسیار دارند. نتیجه اینکه به آسانی نمی توان تشخیص داد در حال و وضع فعلی، چه چیز تصویر واقعی از گذشته ای است که ادامه یافته و چه چیز دگرگونیهای حادث بعدی بشمار می آید.

الف) تخطی از این حرمت، برخلاف نقض سایر قیود توتمی (مثلاً منع خوردن گوشت حیوان توتم)، به کیفی طبیعی که خود بخود پیش می آید منجر نمی گردد؛ بلکه بوسیله تمامی قبیله انتقام آن از مجرم باز ستانده می شود، چنانکه گویی موضوع، دفع خطری است که تمام جامعه را تهدید می کند یا خطایی است که بر دوش اجتماع سنگینی می کند. در زیر، گزارشی را نقل می کنیم که از «فریزر» گرفته ایم و نشان می دهد که انسانهای بدوی با چه شدت و خشونت مرتکبین این تخلفات را که بی شک از نظر ما نیز غیر اخلاقی تلقی می شود به کیفر می رسانند:

«در استرالیا، روابط جنسی با یک فرد از طایفه ای که چنین رابطه ای با آن نهی شده است، همواره با مرگ همراه است. این موضوع که زن عضو همان گروه محلی باشد یا آنکه از قبیله دیگری بوده و در طی یک جنگ به اسارت در آمده باشد، چندان تفاوتی نمی کند، مردی از طایفه مجرم که با زن رابطه زناشویی برقرار کند بوسیله افراد طایفه خود مورد تعقیب قرار می گیرد و به قتل می رسد و زن نیز به همین سرنوشت دچار می شود. معهدا در برخی موارد، اگر آندو موفق شوند مدتی خود را از دسترس تعقیب کنندگان دور نگهدارند، ممکن است که جرم فراموش شود. در موارد استثنایی، وقتی که چنین امری در قبیله «تا - تا - ئی»^۱ در جنوب «گال جدید» روی می دهد، مرد به قتل می رسد، ولی زن آنقدر بوسیله ضربات نیزه زخمی و بدنش سوراخ سوراخ می شود تا جان بدهد یا نیمه جان شود، دلیل اینکه او را فوراً به قتل نمی رسانند اینست که معتقدند وی در معرض جبر و عنف بوده است. حتی در مورد عشقهای اتفاقی نیز منهیات طایفه کاملاً رعایت می شود، هر نوع تخلف از این منعها به گفته «هاویت»^۲ (امری هراس انگیز تلقی و با مرگ کیفر داده می شود.)^۳»

ب) از آنجا که ماجراهای عاشقانه بی اهمیت - یعنی ماجراهایی که به تولید مثل منجر نمی شود - نیز مشمول چنین مجازاتها قرار می گیرد، کمتر احتمال دارد که این نهی ها از دلایل و ملاحظات مربوط به نتایج عمل ناشی شده باشد.

ج) نظر به اینکه «توتم» موروثی است و در اثر ازدواج هیچ تغییری در آن روی نمی دهد، نتایج این منع را در مورد ارث از طریق مادری به آسانی می توان دریافت. اگر مرد مثلاً عضو طایفه ای باشد که توتم آن «کانگرو» است و با زنی ازدواج کند که «شترمرغ» توتم اوست، فرزندان آنها - پسران و دختران - همگی

1- Ta – ta – thi.

2- Howitt.

3- Frazer, I. c. vol. I, p. 54.

«شتر مرغ» خواهند بود. برای پسری که از چنین ازدواجی بوجود آمده است، روابط زنا با مادر و خواهرانش - که آنها هم «شتر مرغ» هستند - غیرممکن است.^۱

د) ولی یک نظر اجمالی که اندکی با دقت توأم باشد، کافی است تا نشان دهد ازدواج با غیرمحارم که جزئی از طریقه توتمی است، نتایج دیگری نیز دارد و هدف آن تنها جلوگیری از زنا با مادر و خواهر نیست. ازدواج با غیرمحارم، مرد را از داشتن روابط جنسی با هر زنی از اعضای گروه خود، منع می کند یعنی با تعدادی از زنان که هیچگونه رابطه خونی با آنها ندارد ولی با این همه همخون او بشمار می آیند. از لحاظ روانشناسی، علت این منع عجیب که از جمیع منعهای قابل قیاس در میان اقوام متمدن شدیدتر است، در نظر اول روشن نیست؛ تنها به گمان می توان دریافت که این نهی، نقش توتم (حیوان) به عنوان نیا بسیار به جد گرفته شده است. کلیه افراد از نسل یک توتم، همخون هستند و تشکیل خانواده ای می دهند که در درون آن، تمام درجات قرابت - حتی دورترین درجه - مانعی قطعی در برابر روابط جنسی تلقی می شود.

بدین سان به نظر می رسد که ترسی فوق العاده شدید از زنا با محارم بر روح این وحشیان مستولی است و نسبت به این امر حساسیت خارق العاده ای دارند. این ترس و حساسیت مربوط به خاصیتی است که بر ما به خوبی روشن نیست و سبب شده است که قرابت خونی جای خود را به قرابت توتمی واگذار کند. معهدا در مورد این تعارض بین دو نوع قرابت نباید مبالغه کرد، بلکه باید کاملاً متوجه بود که در منهیات توتمی، زنا واقعی با محارم، فقط یک مورد خاص بشمار آید.

چگونه خانواده واقعی جای خود را به گروه توتمی داده است؟ این معمایی است که شاید نتوانیم آنرا حل کنیم مگر با شناخت کامل ماهیت توتم. بی شک می توان چنین انگاشت که قرار دادن پیوند توتمی به جای پیوند خانوادگی، تنها شالوده ممکن برای منع زنا با محارم بوده است؛ زیرا با اعطای نوعی آزادی روابط جنسی به فرد که از حدود روابط زناشویی متجاوز است، این خطر در میان بوده است که فرد از پیوند همخونی نیز تجاوز کند و حتی از زنا با محارم نیز روی نگرداند، بر تفسیر فوق، این اشکال را می توان وارد کرد که آداب و رسوم استرالیایی ها، متضمن شرایط اجتماعی و کیفیاتی رسمی است که در آنها حق انحصاری یک مرد بر یک زن به عنوان زوجه قانونی وی وجود ندارد.

زبان این قبایل استرالیایی دارای خصوصیتی است که بی شک با این امر ارتباط دارد.^۲ مخصوصاً عناوینی که برای تعیین قرابت بکار می برند، به روابط یک فرد با گروه ارتباط دارد، نه به روابط بین دو فرد.

۱- معهدا این نهی، پدر را که «کانگورو» است، از زنا با دختران خود که «شتر مرغ» هستند مانع نمی شود. در انتقال توتم به ارث از طریق پدری، پدر و فرزندان [همگی] کانگورو خواهند بود، و [در اینحال] پدر نمی تواند روابط زنا با دختران خود برقرار کند، ولی پسر می تواند با مادر خود چنین روابطی داشته باشد، اینگونه نتایج منعهای توتمی نشان می دهد که ارث از طریق امی، بسیار کهن تر از ارث از طریق پدری است، زیرا دلایل متعددی برای قبول این مطلب در دست داریم که هدف منعهای مذکور مخصوصاً متوجه جلوگیری از زنا با پسر با محارم است.

۲- این خصوصیت در زبان اغلب اقوام توتمی دیده می شود.

برحسب اصطلاح مورگان^۱، این عناوین یک نوع اسلوب «طبقه بندی» را تشکیل می دهند، به این معنی که یک فرد، تنها آن کسی را که سبب بوجود آمدن وی بوده «پدر» خطاب نمی کند، بلکه تمام مردانی را که برحسب عرف قبیله می توانسته اند با مادر وی ازدواج کنند و پدر او شوند «پدر» می خوانند و نیز به تمام زنانی «مادر» خطاب می کند که بی نقض عرف و رسوم قبیله می توانسته اند واقعاً مادر او شوند و همچنین تنها فرزندان پدر و مادر واقعی خود را «برادر» و «خواهر» نمی خوانند، بلکه فرزندان تمام زنان و مردانی را که ممکن بوده است واقعاً پدر و مادر او شوند چنین می نامد و قس علیهذا. بنابراین عناوین قرابت که دو استرالیایی متقابلاً برای یکدیگر بکار می برند، لزوماً به مانند آنچه در زبان ما دیده می شود، بر قرابت خونی دلالت نمی کند؛ آن عناوین، بیشتر روابط اجتماعی را می رسانند تا پیوندهای جسمی. در شیرخوارگاه های خودمان چیزی شبیه همین اسلوب «طبقه بندی» دیده می شود: در آنجا کودکان، تمام دوستان والدین خود را «دایی» یا «عمو» و «عمه» یا «خاله» خطاب می کنند؛ یا هنگامی که ما از «برادران دینی» و «خواهران مسیحی» سخن می گوئیم، این عناوین را به معنی مجازی کلمه بکار می بریم.

وقتی این اصطلاحات را که به چشم ما بسیار عجیب می آیند، همچون بازمانده ها و جنبه های بنیادی در نظر آوریم که عالیجناب «فیزون»^۲ آنرا «ازدواج جمعی» نامیده است، ایضاح مطلب بسیار آسان می شود. به موجب این بنیاد، تعدادی از مردها بر تعدادی از زنها حقوق زناشویی را اعمال می کنند؛ اطفال حاصل از ازدواج جمعی، طبیعتاً باید یکدیگر را برادر و خواهر تلقی کنند، اگرچه ممکن است همگی از یک مادر نباشند و نیز باید تمام مردان گروه را پدران خود بدانند.

اگرچه برخی از مؤلفان - فی المثل «وستر مارک» در کتاب خود بنام «تاریخ ازدواج»^۳ - از قبول استنتاجاتی که دیگران از عناوین قرابت جمعی بدست آورده اند خودداری می کند؛ ولی محققینی که درباره انسانهای بدوی استرالیا بیش از دیگران بررسی کرده اند، در این عقیده متفقند که عناوین خویشاندی جمعی، بازمانده ای از دورانی است که ازدواج جمعی متداول بوده است. و برحسب نظر «اسپنس» و «جیلن»^۴، یک نوع ازدواج جمعی هنوز تا به این ایام در میان قبایل «اورابوننا»^۵ و «دیه ری»^۶ وجود دارد. بنابراین در میان اقوام مذکور، پیش از آنکه ازدواج فردی رسم شود، ازدواج جمعی متداول بوده است و در زبان و آداب و رسوم، آثاری از خود بر جای گذاشته است.

ولی اگر ما بجای ازدواج فردی، ازدواج جمعی را در نظر آوریم، منع زنا با محارم که در میان این قبایل دیده می شود و به ظاهر سخت و شدید جلوه می کند، قابل فهم می گردد. ازدواج با غیر اقارب توتیمی

1- M. L. H. Morgan.

2- L. Fison.

3- Westermarek, The History of Marriage.

4- Gillen.

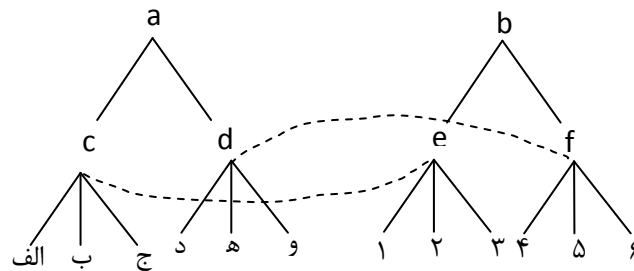
5- Urabunna.

6- Dieri.

و منع روابط جنسی در میان اعضای یک طایفه، برای جلوگیری از زنا با محارم جمعی، مناسبترین وسیله به نظر می آید، وسیله ای که در آن دوران ترتیب یافته و به اجرا گذاشته شده است و پس از زوال عواملی که سبب ایجاد آن بوده اند، تا دیرزمانی باقی و برقرار مانده است.

اگر بر این گمان باشیم که به ترتیب فوق، به علل موانع نکاح در میان انسانهای بدوی استرالیا پی برده ایم؛ باید این را نیز بدانیم که شرایطی که در عمل دیده می شود، بسیار پیچیده تر از اینست و در نظر اول غیر قابل توضیح می نماید. صرفنظر از چند قبیله بسیار معدود، سایر قبایل علاوه بر موانعی که بوسیله حدود توتمی معین می شود، منهیات دیگری نیز دارند. سازمان بندی اغلب این قبایل چنان است که نخست به دو بخش تقسیم می شوند که آنها را طبقات نکاحی (و مؤلفان انگلیسی Fratrics) می نامند. هر یک از این دو طبقه به نوبه خود به دو «نیم طبقه» (Sous – fratrics) تقسیم می شود و به این ترتیب تمامی قبایله از چهار «نیم طبقه» ترکیب می گردد و نتیجه آن می شود که نیم طبقه ها واسطه بین طبقه ها و گروه های توتمی قرار می گیرند.

طرح نمونه کلی از سازمان بندی یک قبیله استرالیایی را - که در عمل برای اغلب موارد صدق می کند - به صورت زیر می توان مجسم کرد:



دوازده گروه توتمی در چهار «نیم طبقه» و دو «طبقه» مجتمع می شوند. تمام تقسیمات ثانوی، بر ازدواج با غیر محارم مبتنی هستند.^۱ نیم طبقه (c) با نیم طبقه (e) یک واحد «محرم» تشکیل می دهند و نیز نیم طبقه (d) با نیم طبقه (f) با هم تشکیل واحدی می دهند [که افراد آن با یکدیگر محرمند]. نتایج حاصل از این بنیادها و بالنتیجه جهت گرایش آنها محل تردید نیست: بنیادهای مذکور در انتخاب همسر و آزادی روابط جنسی محدودیت جدیدی بوجود می آورند. اگر فقط دوازده گروه توتمی وجود می داشت، هر عضو از یک گروه می توانست (با فرض تساوی تعداد اعضا در هر گروه)، از میان $\frac{11}{12}$ زنان قبیله همسر انتخاب کند. وجود دو طبقه، تعداد زنانی را که از میان آنها می توان همسر انتخاب کرد محدود می سازد و آنرا به $\frac{6}{12}$ یعنی به نصف کاهش می دهد، [در اینحال] فردی از توتم (الف) فقط می تواند زنی از میان گروه های (۱) تا

۱- تعداد توتمها را به دلخواه در نظر گرفته ایم.

(۶) انتخاب کند. وجود نیم طبقه، دایره انتخاب را محدودتر می سازد و آنرا به $\frac{۳}{۱۳}$ یعنی یک چهارم می رساند: مردی که دارای توتم «الف» است تنها از میان کسانی که دارای توتم (۴) و (۵) و (۶) هستند می تواند همسری بگزیند.

روابط تاریخی موجود بین طبقات نکاحی - که در برخی از قبایل تا هشت طبقه نیز دیده می شود - با گروه های توتمی هنوز روشن نشده است. فقط این نکته بچشم می خورد که بنیادهای مذکور [یعنی طبقات نکاحی] همان هدفی را دنبال می کنند که در منع ازدواج با اقارب توتمی وجود دارد و حتی می کوشند از آن نیز فراتر روند. ولی در حالی که حرمت نکاح با محارم توتمی، دارای تمام ظواهر یک بنیاد مقدس است که به طریقی غیر معلوم بوجود آمده (و لذا دارای ظاهر رسم و عادت است)، به نظر می آید که بنیاد پیچیده طبقات نکاحی با تقسیمات ثانی و شرایط منضم به آن، نتیجه وضع قوانین به نحوی آگاهانه و از روی قصد و به منظور تقویت و تشدید منع زنا با محارم بوده باشد و محتملاً علت، آن بوده که تأثیر و نفوذ توتمی به ضعف گراییده است، و نیز در حالی که طریقه توتمی، چنانکه می دانیم، پایه تکالیف اجتماعی و قیود اخلاق قبیله را تشکیل می دهد، نقش طبقات نکاحی بطور کلی فقط به تنظیم انتخاب همسر محدود است.

در جریان تحول بعدی طریقه مبتنی بر طبقات نکاحی، تمایل به بسط منع زنا با محارم طبیعی و زنا با محارم گروهی و شامل ساختن منع مذکور بر ازدواج بین خویشاوندان دورتر، ظاهر می شود. هنگامی که کلیسای کاتولیک، حرمت ازدواج بین برادران و خواهران را بر نکاح بین عمو زادگان نیز بسط داد، به همین ترتیب عمل کرد و برای توجیه تصمیم خود، درجات قرابت روحانی را ابداع کرد.^۱

اما هیچ سودی در این نمی بینیم که در بحث های پیچیده و مبهمی که راجع به اهمیت و منشأ طبقات نکاحی و روابط آنها با توتم در گرفته است وارد شویم. برای ما همین اندازه کفایت می کند که نشان دهیم استرالیایی ها و سایر اقوام بدوی، با چه دقت و توجهی مراقب رعایت منع زنا با محارم هستند.^۲ حتی می توان گفت که این انسانهای بدوی در مورد این نوع روابط، بیش از ما دقیق و سختگیرند. شاید از آنجا که آنان بیشتر از ما در معرض وسوسه ارتکاب این عمل بوده اند، به مراقبت و صیانت مؤثرتری نیاز داشته اند.

ولی نتایج ترس از زنا با محارم که صفت خاص این اقوام است، تنها به ایجاد بنیادهایی که شرح دادیم و هدف عمده آنها به نظر ما جلوگیری از زنا با محارم گروهی است، محدود و منحصر نمی ماند. ما باید یک سلسله از «عادات و رسوم» را نیز بر آن بیفزاییم؛ رسومی که هدف آن جلوگیری از روابط جنسی

۱- به مقاله «توتمیسم» به قلم «لانگ» (A. Lang) در دایره المعارف بریتانیکا، چاپ یازدهم، سال ۱۹۱۱ مراجعه شود.

۲- «اشتورفر» در یک بررسی جدید، مخصوصاً توجه را به این مطلب جلب کرده است:

Storfer: Zur Sonderstellung des Vatermordes;

(«Schriften zur Angewandten Seelenkunde», Vienne, 12/Sept. 1911).

فردی بین خویشاوندان نزدیک است و به مانند آنچه بین ما دیده می شود، آنرا با یک نوع دقت و سختگیری مذهبی مرعی می دارند. راجع به هدف این عادات و رسوم به هیچوجه تردیدی نیست. مؤلفین انگلیسی آنها را (*avoidance*) می نامند (یعنی امری که باید از آن اجتناب شود). قلمرو رواج عادات و رسوم مذکور از حدود اقوام توتمی استرالیا بسی وسیع تر است.

در اینجا از مدارک فراوانی که راجع به این موضوع در اختیار داریم، من فقط مستخرجات پراکنده ای را به نظر خوانندگان می رسانم و از آنها استدعا می کنم که به همین حد قناعت ورزند.

در «ملانزی» هدف این قیود محدود کننده، روابط پسر با مادر و خواهران است. به این سبب است که در جزیره «جذامیها»^۱ که یکی از جزایر «هبرید جدید» است، وقتی پسر بچه به سن معینی رسید، باید خانه مادری را ترک کند و در خانه عمومی (باشگاه) بسر برد، وی برای خورد و خواب از آنجا استفاده می کند. از آن پس هم می تواند برای خوردن غذا به خانه سر بزند ولی اگر خواهرش در خانه باشد، باید غذا نخورده بازگردد؛ هنگامی که هیچیک از خواهرانش در خانه نباشد، او باید در آستانه در خانه بنشیند و آنجا غذایش را بخورد. اگر در خارج از خانه، برادر و خواهر برحسب اتفاق با هم روبرو گردند، خواهر باید بگریزد یا خود را پنهان کند. اگر پسر روی شنها، جای پای یکی از خواهرانش را ببیند، نباید به دنبال آن اثر برود؛ خواهر نیز مشمول همین منع است. پسر نباید نام خواهر را بر زبان بیاورد و حتی حق ندارد کلمه ای که یک جزء از اسم خواهرش را می سازد بکار ببرد. این نهی که همزمان با مراسم ورود به مرحله بلوغ به موقع اجرا گذاشته می شود، باید در تمامی دوره حیات رعایت گردد. دوری و فاصله بین مادر و پسرش، همراه با بالا رفتن سن پسر افزایش می یابد؛ قیودی که باید از طرف مادر رعایت شود به مراتب بیش از قیودی است که بر پسر تحمیل می شود. وقتی مشارالیها برای او غذا می آورد، نباید آنرا مستقیماً به دست وی بدهد، بلکه باید غذا را جلو او بگذارد. مادر هرگز با لحن خودمانی با پسر سخن نمی گوید بلکه بجای «تو» به او «شما» خطاب می کند (روشن است که منظور کلماتی است که معدل «تو» و «شما» در زبان خودمان است). همین رسوم در «کالدونی جدید» نیز رایج است: وقتی خواهر و برادر با یکدیگر روبرو می شوند، خواهر در میان درختان خود را پنهان می سازد و برادر بی آنکه رو را بطرف او برگرداند، از آنجا می گذرد.^۲

در شبه جزیره «غزال» در «برتانی جدید» وقتی خواهر، شوهر کرد دیگر نباید با برادر سخن بگوید و بجای بکار بردن اسم او، باید از کنایه و استعاره کمک بگیرد.^۳

1- Lepers Island.

2- R. H. Codrington, «The Melanesians».

و نیز در کتاب «توتمیسم و ازدواج با غیرمحارم»:

Frazer, Totemism and Exogamy, Vol. I, P. 77.

3- Frazer, I. c. II, P. 124.

(با نقل از: «ساحل نشینان شبه جزیره غزال» تألیف «کلاین تیچن».)

در «مکلمبورگ جدید» نه تنها خواهران و برادران، بلکه عموزادگان نیز مشمول همین منع هستند. آنها نباید نزدیک به هم قرار گیرند و حق ندارند به یکدیگر دست دهند و نباید هدیه رد و بدل کنند. وقتی بخواهند با یکدیگر سخن بگویند باید با چند قدم فاصله اینکار را انجام دهند. کیفر زنا با خواهر، اعدام بوسیله دار است.^۱

در جزایر «فیجی» این منعها فوق العاده شدید است و نه تنها خویشاوندان خونی را شامل می شود، بلکه برادران و خواهران گروهی را نیز دربر می گیرد با این همه جای شگفتی است که بدویان مذکور جشنهای مذهبی خاصی دارند که در جریان آن، مخصوصاً نزدیکیهای جنسی که به شدت ممنوع است صورت می گیرد. ولی ما بجای آنکه این موضوع را عجیب و غریب بنامیم، می توانیم برای ایضاح نفس ممنوعیت از آن استفاده کنیم.^۲

در میان «باتا»های سوماترا، منع، تمام درجات خویشاوندی را که اندکی نزدیک باشد دربر می گیرد. فی المثل اگر یک پسر «باتا» همراه خواهر خود به یک جمع برود، کاری بسیار زشت و ناصواب تلقی می شود. یک برادر باتایی از همراه بودن با خواهر خود، احساس ناراحتی می کند حتی اگر با حضور دیگران باشد. وقتی یک برادر وارد خانه می شود، خواهر یا خواهرانش ترجیح می دهند که از خانه بیرون روند. همچنین یک پدر هرگز با دختر خود در خلوت نمی ماند و نه هم یک مادر با پسر خود. مبلغ مسیحی هلندی که این عادات و رسوم را نقل می کند، یادآور می شود که مع الاسف این رفتارها موجه است. این قوم معتقد است که در خلوت قرار گرفتن یک مرد با یک زن، بطور حتم به بروز یک محبت قلبی ناشایسته منجر می شود، و از آنجا که این افراد وقتی مرتکب اعمال جنسی با خویشاوندان نزدیک می شوند، باید انتظار سخت ترین مجازاتها و وخیم ترین عوارض را داشته باشند، طبیعی است که درصدد برآیند با این نوع منعها، خود را از هر نوع وسوسه احتمالی در امان نگهدارند.^۳

در میان قبیله «بارونگو»^۴ در ساحل خلیج «دلاگوا»^۵ در افریقا رعایت حزم و پرهیزهای بسیار شدیدی را بر مرد، در برابر همسر برادرزن تحمیل می کنند: وقتی کسی در جایی با همسر برادرزن خود - که برای او فرد بسیار خطرناکی است - روبرو می شود، با مراقبت کامل از او احتراز می جوید. وی جرئت نمی کند با او

Kleintichen: «Die Küsten – Bewohner des Gosllen – Halbinsel.»

1- Frazer, I. c. II. P. 131.

(به نقل از: «P. G. Peckel» در «Anthropos» سال 1901).

2- Frazer, I. c. II, P. 147 (به نقل از عالیجناب فیزون)

3- Frazer, I. c. II, P. 180.

4- Barongo.

5- La Baie de delagoa.

از یک ظرف غذا بخورد، و به هنگام سخن گفتن با مشارالیهها از ترس می لرزد؛ فکر نزدیک شدن به خانه وی را در سر راه نمی دهد و با او با صدایی سلام می کند که به زحمت شنیده می شود.^۱

در میان قبیله «آکامیا» (یا «واکامیا») ساکن افریقای شرقی انگلیس، منعی دیده می شود که قاعدتاً باید در اغلب موارد وجود داشته باشد: در فاصله بین بلوغ و ازدواج، دختر جوان باید به شدت از پدر خود احتراز جوید، وی هنگامی که در کوچه با پدر روبرو می شود، خود را پنهان می سازد و هرگز درصدد بر نمی آید که در کنار او بنشیند و این نحوه رفتار را تا زمان نامزدی ادامه می دهد. بعد از روزی که شوهر می کند، روابط بین او پدرش بصورت آزاد در می آید.^۲

شایع ترین و شدیدترین و جالب ترین منعها حتی در میان اقوام متمدن هم دیده می شود، مربوط به روابط داماد با مادر زن است. این نهی در میان جمیع اقوام استرالیایی دیده می شود؛ ولی به همان صورت در میان اقوام ملانزی، پولینزی و در میان سیاهان افریقا و در هر جا که آثار توتمیسم و قرابت گروهی وجود داشته باشد، و حتی - احتمالاً - در جاهای دیگر نیز به چشم می خورد. در میان برخی از این اقوام، منع مشابهی در مورد روابط ساده و عادی میان زن و پدر شوهر وجود دارد، ولی این نوع قیود به اندازه منعی که در بالا یادآور شدیم مستمر و شدید نیست. در برخی موارد پراکنده، احتراز زن و شوهر از والدین همسر توصیه شده است. چون در منع معاشرت بین مادرزن و داماد، بیشتر معنی و مفهوم نهی برای ما جالب است و نه جزئیات امور، من در سطور زیر باز هم فقط به ذکر چند نمونه اکتفا می کنم:

در جزایر «بانکو»^۳ این منعها بسیار سخت و دارای شدتی بیرحمانه است: یک داماد و مادرزن باید از قرار گرفتن در قرب یکدیگر احتراز کنند. وقتی برحسب اتفاق در راه با هم روبرو می شوند، مادرزن باید خود را کنار بکشد و به داماد پشت کند تا آنکه وی دور شود و یا بالعکس.

در «وان نالوا»^۴ (بندر پاترسون)، یک داماد پس از عبور مادرزن از ساحل دریا، تا موقعی که امواج جای پای او را بر شنها از میان نبرده است، پا بر ساحل نخواهد گذاشت. آندو حق ندارند با یکدیگر سخن بگویند مگر با حفظ فاصله؛ و لازم بیادآوری نیست که آنها اسم یکدیگر را نمی توانند بر زبان بیاورند.^۵

در جزایر «سلیمان» وقتی مرد ازدواج کرد، دیگر حق ندارد مادرزن خود را ببیند یا با او سخن بگوید؛ هنگامی که با او روبرو می شود خود را به نشناختن می زند و با حداکثر سرعت می دود تا خود را پنهان سازد.^۶

1- Frazer, I. c. II, P. 388. (با نقل از «ژونود Junod»)

2- Frazer, I. c. II, P. 424.

3- Banko.

4- Vanna Lava.

5- Frazer, I. C. P. 76.

6- Frazer, I. c. II, P. 117.

(به نقل از «ریبه»: «دو سال در میان آدمخواران جزایر سلیمان»:

در میان زولوها، رسم و عادت ایجاب می کند که داماد از مادرزن خود شرم کند و با تمام نیرو بکوشد تا از مصاحبت او برکنار بماند. وی هنگامی که مادرزن در کلبه است به آنجا وارد نمی شود و وقتی با یکدیگر روبرو می شوند، این یا آن یک، خود را پشت بوته ها پنهان می کند و مرد در آن حال سپر خود را جلو صورت می گیرد. در مواردی که نتوانند از یکدیگر احتراز کنند، زن بر طبق رسم تشریفاتی یک دسته علف، بر گرد سر خود گره می زند. ارتباط بین آن دو، بوسیله شخص ثالث انجام می گیرد، و یا در صورتی که بین آنها یک مانع طبیعی وجود داشته باشد، می توانند با صدای بلند با یکدیگر سخن بگویند. هیچیک از آندو حق ندارد نام دیگری را بر زبان بیاورد.^۱

در قبیله سیاه پوست «بازوگا» ساکن ناحیه سرچشمه نیل، مرد حق ندارد با مادرزن خود سخن بگوید مگر وقتی که مشارالیها در یکی دیگر از اطاقهای خانه و پنهان از چشم او باشد. این قوم از زنای با محارم چنان نفرت دارد که حتی حیوانات خانگی را نیز در صورت ارتکاب مجازات می کند.

در حالی که نسبت به هدف و معنای سایر منعههای راجع به روابط اقربای نسبی، کوچکترین تردیدی نیست و همگی محققان آنرا تدابیری برای صیانت در برابر زنای با محارم تلقی می کنند، منعههایی که موضوع آن روابط با مادرزن است، وضع دیگری دارد؛ برخی از مؤلفان تفسیری کاملاً متفاوت از آن بدست داده اند. آنها - بحق و بجا - وحشت فوق العاده قبایل مذکور را در برابر وسوسه های زنی مسن که گرچه مادر مرد نیست معهدا می تواند وی را بجای فرزند خود بگیرد، غیر قابل فهم می دانند.^۲

همین اعتراض را بر دریافت «فیوزون» نیز وارد آورده اند. وی توجه را به نقصانهایی جلب کرده است که در برخی از طریقه های طبقات نکاحی وجود دارد و سبب شده است که در آن طریقه ها از لحاظ نظری (تئوریک) ازدواج بین داماد و مادرزن، غیر ممکن نباشد و از اینجا لازم آمده است که برای جلوگیری از چنین احتمال به وضع مقررات مخصوص دست بزنند.

«سر جون لایک» در کتاب خود بنام «منشاء تمدن»^۳، این نحوه رفتار مادرزن را نسبت به داماد، به رسم «ربودن» که در اعصار اولیه متداول بوده است (ازدواج از طریق ربودن - *Marriage by Capture*) منسوب می دارد:

«تا زمانی که ربودن زنها واقعاً متداول بوده، غیظ و غضب والدین [زن] می بایست جدی بوده باشد. ولی از آن هنگام که از این نوع ازدواج جز علائم رمزی (سمبولیک) چیزی بر جای نمانده، غیظ و غضب والدین نیز به نوبه خود به صورت رمزی درآمد است و حتی پس از آنکه منشاء آن فراموش گشته، عادت و رسوم مورد بحث ما، برجای مانده است»

C. Ribbe: Zwei Jahre unter den Kannibalen der Solomon Inseln, 1905.)

1- Frazer, I. c. ,II P. 385

2- Crawly: The mystie rose, p. 405, London 1902.

3- Sir John Lubbock: Origine of Civilisation.

«کراولی»^۱ به آسانی نشان داده است که در این نحوه توضیح، خودِ واقعیات مشهود، به حساب نیامده اند. «تایلور»^۲ بر آنستکه رفتار مادرزن نسبت به داماد، جز یک نوع «به رسمیت نشناختن» (*Cutting*) داماد از طرف خانواده زنش، چیز دیگری نیست. داماد تا زمان ولادت نخستین فرزند، همچون بیگانه ای تلقی می شود. ولی حتی اگر مواردی را که تحقق شرط اخیر به دوری جستن خاتمه نمی دهد کنار بگذاریم، باز هم تفسیر «تایلور» از یک جهت ناقص است: تفسیر مذکور این مطلب را توضیح نمی دهد که آنها احتیاج داشته اند نوع روابط بین داماد و مادرزن را به نحوی مشخص، تعیین کنند و در نتیجه عامل جنسی را کنار می گذارد و عنصر مذهبی ترس را که در منع روابط مورد بحث مشهود است، ندیده می گیرد.^۳

یک زن «زولو» که از او دلایل این منع را پرسیده اند، پاسخی داده است که از احساساتی لطیف سرچشمه می گیرد: وی گفته است:

«او (داماد) نباید پستانهایی را که به زنش شیر داده است به بیند»^۴

می دانیم که حتی در میان اقوام متمدن نیز، روابط بین داماد و مادر زن، یکی از جنبه های معضل و ناهموار سازمان خانواده است. بی شک در میان ملت‌های سفیدپوست اروپا و آمریکا هیچ نوع منعی در خصوص این مراودات وجود ندارد؛ ولی اگر این نوع منعه‌ها هنوز در رسوم و عادات وجود می داشت، از بسیاری مناقشات و نقارها جلوگیری می شد و نیازی پیش نمی آمد که افراد از جانب خویش و برای استفاده شخصی آنرا مقرر دارند.

عمل این اقوام وحشی که با قیود خود، پیشاپیش از پدید آمدن سر و سر بین دو نفر - با نسبتی چنین نزدیک - جلو گرفته اند؛ از طرف بسیاری از اروپاییان، تدبیری از روی کمال خردمندی تلقی می شود. تقریباً مسلم است که از نظر روانشناسی در وضع داماد و مادرزن، چیزی وجود دارد که بین آنها عداوت را دامن می زند و زندگی مشترک آندو را مشکل می سازد. این واقعیت که در میان ملت‌های متمدن، روابط بین داماد و مادرزن بطور کلی موضوعی است که بیش از مطالب دیگر وسیله شوخی و استهزاء قرار می گیرد، دلیل است بر اینکه در روابط عاطفی آندو، عواملی وجود دارد که ضدیت شدیدی را باعث می شود. به عقیده من در این مورد، روابط مبتنی بر «دوگانگی احساسات» وجود دارد؛ احساسانی که در عین حال مرکب از عنصر محبت و عنصر خصومت است.

برخی از این احساسات به آسانی قابل توضیح است: از جانب مادرزن، تأسف از جدایی دخترش، عدم اعتماد به غریبه ای که دختر به او سپرده می شود، و تمایل شدید به تحمیل نفوذ خویش علی‌رغم همه عوامل و به همان ترتیب که در خانه خویش می کند، دیده می شود. و از طرف داماد تصمیم بر اینکه دیگر

1- Crawly.

2- E. B. Tylor.

3- Crawly, l. c. p. 407.

4- Crawly, l. c. p. 401.

به اراده هیچیک از افراد غیر تسلیم نشود، حسادت نسبت به اشخاصی که قبل از او از محبت زنش برخوردار بوده اند و میل به اینکه به هیچ قیمت نگذارد تخیلاتش متزلزل شود - تخیلاتی که سبب آنها برای صفات زنش ارزش اغراق آمیزی قائل است - به چشم می خورد. در بیشتر موارد، مادرزن است که این خیالات را از میان می برد، زیرا وجود او از یکسو، داماد را متوجه خصوصیات متعددی می سازد که بین زن و مادر زنش مشترک است و از سوی دیگر، مادرزن، آن زیبایی و جوانی و طراوت روحی دختر را که داماد با ستایش به آن می نگرد فاقد است.

شناخت احساسات پنهانی - که آنرا به آزمایش روانکاو انسانها مدیونیم - به ما امکان می دهد دلایل دیگری را بر آنچه که در بالا شمردیم بیفزاییم. نیازهای روانی - جنسی زن در جریان ازدواج و زندگی خانوادگی، اگر هم ارضا شود باز دائماً در معرض خطر عدم ارضاء ناشی از وقفه زودرس روابط زناشویی و خلاء عاطفی که ممکن است از آن نتیجه گردد، خواهد بود. مادر که به پیری می گراید، از طریق اینکه خود را در وجود فرزندانش می بیند و به وسیله سهم فعالانه ای که در زندگی عاطفی آنها دارد، خویشتن را در برابر این خطر حفظ می کند. از اینجاست که گفته اند والدین در وجود فرزندان خود، جوانی را از سر می گیرند: این یکی از بزرگترین فوایدی است که از فرزندان به والدین می رسد. به این سبب، زن نازا در برابر محرومیتهایی که در زندگی زناشویی باید به آن تن در دهد، خود را از یکی از مؤثرترین عوامل تسلی خاطر و جبران محروم می بیند. این تشبه عاطفی به دختر، در بعضی از زنان تا آنجا گسترش می یابد که مادرزن در عشقی که دخترش به شوهر خود دارد، شریک می شود و این امر در موارد بسیار حاد، به علت مقاومت روانی شدیدی که مادر در برابر این نوع احساسات از خود بروز می دهد، کار را به اختلالات روانی وخیمی می کشاند، معهذا وجود احساسات عاشقانه در مادرزن نسبت به داماد به فراوانی به چشم می خورد، احساساتی که خواه به شکل واقعی خود و خواه به شکل تمایلی معکوس، در تصادمی که بین قوای روانی مختلف در ضمیر مادرزن در می گیرد، شرکت می جویند. در اغلب موارد، مادرزن نسبت به داماد مخصوصاً نفرت و میل به اذیت و آزار از خود بروز می دهد تا به این وسیله بهتر بتواند احساس محبت گناه آلود را نسبت به وی، در وجود خویش از میان ببرد.

در رفتار داماد نسبت به مادرزن نیز ترکیبی از احساسات مشابه دیده می شود؛ ولی این احساسات از منابع دیگری سرچشمه می گیرد: ملاک او برای انتخاب همسر، تصویری است که از مادر و یا شاید از خواهر خود در ذهن دارد و همین تصویر است که در انتخاب جفت، او را رهنمون می شود و در حالی که از هر نوع فکر و وسوسه زنای با محارم می گریزد، عشق خود را - یا احساسات ستایش آمیز خویش را - از دو موجود عزیز دوران کودکی، به یک فرد غریبه که از روی تصویر آنها ساخته شده است، انتقال می دهد. این مادرزن است که جای مادر او و مادر خواهرش را می گیرد. او در خود، تمایلی به بازگشت و سیر مجدد در دوران اولین انتخاب عاشقانه خویش احساس می کند؛ تمایلی که رفته رفته رشد می یابد؛ ولی در درون او همه

چیز با این تمایل به معارضة بر می خیزد. وحشتی که وی از زنا با محارم دارد ایجاب می کند که منشاء این انتخاب عاشقانه را بیاد نیاورد. وجود حقیقی و بالفعل مادرزن که داماد از دوران کودکی او را نمی شناخته است و بالنتیجه در ضمیر ناآگاه خود هم تصویری از وی ندارد، مقاومت را برای داماد آسان می گرداند. برخی آثار خشم و کین که ما، در ترکیب احساسات داماد می بینیم، اجازه می دهد حدس بزنیم که مادرزن واقعاً در داماد، وسوسه زنا ایجاد می کند؛ و از طرف دیگر، اغلب پیش می آید که داماد قبل از آنکه علاقه خود را به دختر منتقل سازد، عاشق مادرزن آینده خود می شود.

به عقیده من، هیچ چیز مانع از آن نیست که قبول کنیم آنچه در میان انسانهای بدوی سبب ایجاد منعهایی در روابط بین مادرزن و داماد شده، عامل زنا با محارم بوده است. به این دلیل است که ما، در مورد این منعها که به شدت از طرف آن اقوام ابتدایی رعایت می شود، نظری را ترجیح می دهیم که نخست از طرف «فیزون» ابراز شده است و به موجب آن، منعهای مذکور جز تدبیری برای جلوگیری از زنا با محارم، چیز دیگری نیست. در مورد سایر منعهای راجع به روابط بین اقربای نسبی و سببی نیز همین نظر صادق است؛ تنها با این تفاوت که در مورد اقربای نسبی، از آنجا که زنا با محارم بی واسطه است، عزم به جلوگیری از آن می تواند آگاهانه باشد؛ در حالی که در مناسبات بین اقربای سببی، که شامل روابط میان داماد و مادرزن نیز می شود، زنا با محارم فقط یک وسوسه خیالی مربوط به قسمتهای میانی ضمیر ناآگاه است.

در سطور فوق، برای نشان دادن اینکه استفاده از روشهای روانکاوی چه نوع تغییری در طرز تلقی ما نسبت به امور مربوط به روانشناسی توده ها ایجاد می کند، فرصت مناسبی بدست نیاوردیم: حقیقت اینستکه ترس از زنا با محارم که در میان وحشیان وجود دارد، از دیرزمانی به این عنوان شناخته شده است و احتیاج به تفسیر اضافی ندارد. آنچه ما می توانیم بر دریافت رایج فعلی بیفزاییم، اینست که ترس از زنا با محارم عبارت از خصوصیتی است که ذاتاً مربوط به دوران کودکی است و به نحوی شگفتی آور با آنچه ما، درباره نفسانیات بیماران روانی می دانیم مطابقت دارد. روانکاوی به ما نشان داده است که نخستین انتخاب جنسی یک پسر جوان، از منشاء زنا با محارم و گناه آلود است، زیرا این فرد مورد نظر، تجسمی از مادر یا خواهر اوست؛ و نیز روانکاوی راه را که پسر جوان برای برکنار ماندن از کشش زنا با محارم، به تناسب افزایش سن در پیش می گیرد، به ما می شناساند. در بیمار مبتلا به اختلال روانی، ما همواره بازمانده های قابل توجهی از حال نفسانی دوران کودکی را باز می یابیم و علت امر، یا اینستکه وی نتوانسته است خود را از حالات جنسی - روانی مربوط به دوران کودکی برهاند و یا آنکه به حالات مذکور بازگشته است (وقفه در رشد یا سیر قهقهرایی). به این علت است که تعیینات زناآمیز لیبیدو (میل شهوی) مجدداً نقش اصلی را در زندگی روانی ناخودآگاه بیمار بدست می آورد و یا آنکه همچنان از دوران طفولیت به ایفای نقش خویش ادامه می دهد. بدین سان ما به این نتیجه می رسیم که رفتار زناآمیز نسبت به والدین را، عقده اصلی بیماری

روانی‌شناسیم. این دریافت از نقش زنا‌ی با محارم در بیماری روانی، طبعاً با دیر باوری عمومی افراد بالغ و عادی برخورد پیدا می‌کند. بررسی‌های «اتو رانک»^۱ نیز با همین عدم قبول مواجه می‌شود. تحقیقات وی در یک مقیاس وسیع، تأثیر زنا‌ی با محارم را در ایجاد آثار شاعرانه و نیز غنای مایه‌هایی را که در ضمن دگرگونیها و تغییر شکل متعدد خود به شعر عرضه می‌دارد نشان می‌دهد. ما ناچاریم بپذیریم که این ناباوری و مقاومت مخصوصاً از انحراف عمیقی ناشی می‌شود که بر امیال زنا‌آمیز سابق انسان عارض شده است؛ امیالی که امروزه کاملاً و عمیقاً واپس زده شده‌اند. نشان دادن این نکته نیز خالی از اهمیت نیست که اقوام بدوی، هنوز به نحوی خطرناک امیال زنا‌آمیزی را که محکومند سرانجام روزی در ضمیر ناآگاه محو کردند - در خود احساس می‌کنند؛ تا آنجا که خود را مجبور دیده‌اند به وسیله تدابیر فوق‌العاده شدید، در برابر آن امیال به دفاع پردازند.

1- Otto Rank.

تابو و دوگانگی عواطف



-۱-

تابو واژه ای است از زبان پولینزی که ترجمه آن برای ما مشکل است؛ زیرا مدلول این کلمه دیگر در میان ما وجود ندارد.^۱ برای رومیان باستان این مفهوم هنوز وجود داشت؛ «ساکر»^۲ آنها شباهت به «تابو»ی اهالی پولینزی داشته است. «آگیوس»^۳ یونانی ها و «کادوش»^۴ عبریها قاعدتاً تا به همان معنی تابوی اهالی پولینزی بوده است و نیز کلماتی به همین معنی در میان اقوام ساکن آمریکا و افریقا (ماداگاسکار) و شمال و مرکز آسیا وجود داشته است.

برای ما تابو بر دو معنای متضاد دلالت می کند: از یکطرف مفهوم «مقدس»، «مختص» و از سوی دیگر مفهوم «اضطراب انگیز»، «خطرناک»، «ممنوع» و «پلید» را می رساند. در زبان پولینزی برای مفهوم مخالف تابو، کلمه «نوا»^۵ بکار برده می شود که به معنی عادی و معمولی و چیزی در دسترس همگان است. به این ترتیب با واژه «تابو» مفهوم نوعی تحدید و منع همراه است و تابو اساساً در منعها و قیود تجلی می کند. اصطلاح «ترس مقدس» خودمان، در بیشتر موارد همان معنی تابو را می رساند.

قیود تابویی، امری سوای منهیات صرف مذهبی و اخلاقی است. محدودیتهای مذکور به اوامر الهی منسوب نیستند، بلکه خود بخود پا گرفته اند، و آنچه آنها را از نهی های اخلاقی متمایز می سازد اینستکه در شمار قواعدی نیستند که بطور کلی بر ضرورت کف نفس تکیه دارند و دلایل این ضرورت را مشخص می سازند. محرمت تابویی بر هیچ دلیلی مبتنی نیستند و منشأ آنها مجهول است و در حالی که برای ما غیر قابل فهم هستند به نظر کسانی که زیر سیطره آنها بسر می برند، طبیعی جلوه می کند.

«وونت»^۶ می گوید تابو عبارت از کهن ترین مجموعه قوانین غیر مدون بشر است. عموماً بر این عقیده اند که «تابو» از خدایان قدیم تر و مربوط به دوره ماقبل مذهبی است.

۱- ولی در زبان عربی معادل دقیقی برای «تابو» وجود دارد و آن، کلمه «حرام» است که به مانند تابو بر دو مفهوم مختلف و متضاد دلالت می کند، چنانکه می دانیم، حرام هم صفت «مقدس» و «محترم» را می رساند و هم به معنی «پلید» و «نجس» است و بر شیئی یا عملی دلالت می کند که باید از آن اجتناب شود. (مترجم)

2- Socer.

3- Agios.

4- Kadosch.

5- Noa.

۶- «وونت»، روانشناسی توده ها - جلد دوم، «اسطوره و مذهب» قسمت دوم صفحه ۳۰۸ سال ۱۹۰۶.

Wundt: Volkerpsychologie, Vol. II. Mythus und Religion, II, p. 308, 1906.

چون اگر بخواهیم تابو را از نظر روانکاوی مورد بررسی قرار دهیم به یک توصیف بی طرفانه از آن نیاز خواهیم داشت، من مستخرجه ای از مقاله «تابو» در دایره المعارف بریتانیکا^۱ در اینجا نقل می‌کنم؛ نویسنده این مقاله «ن. و. توماس»^۲ دانشمند مردم شناس است:

«تابو به معنی دقیق کلمه، مدلولهای زیر را در بردارد الف) صفت مقدس (یا پلید) در اشخاص یا اشیاء. ب) نتایج مقدس (یا پلید) که از نقض این حرمت ناشی می‌گردد. نقطه مقابل «تابو» در زبان پولینزی «نوا» است که به معنی معمولی و عادی است. اگر تابو را به معنای وسیع تری در نظر بگیریم، انواع متعددی از آن تشخیص می‌دهیم: ۱) تابوی طبیعی یا مستقیم که محصول یک نیروی اسرار آمیز (مانا)^۳ است که بوجود یک شخص یا یک شیئی وابسته است. ۲) تابوی انتقالی یا غیر مستقیم که از همین نیرو سرچشمه می‌گیرد، ولی یا اکتسابی است و یا از یک روحانی، یک پیشوا و یا امثال آنها اخذ شده است. ۳) تابوی حد وسط دو نوع اول که از عوامل دوگانه قبلی ترکیب می‌یابد، مانند آنچه فی المثل در تخصیص یک زن به یک مرد دیده می‌شود. کلمه تابو در مورد بعضی دیگر از تحدیدات مربوط به مراسم و آیین نیز بکار برده می‌شود. ولی نباید آنچه را که شاید بیشتر در ردیف محرمات مذهبی است به عنوان تابو تلقی کرد. هدفهای تابو مربوط به قلمروهای مختلف است؛ در تابوهای مستقیم هدفها عبارتند از: الف) صیانت از افراد برجسته از قبیل پیشوایان، روحانیان و نیز حفظ اشیایی که برای آنها نوعی ارزش قائلند در برابر صدمات احتمالی. ب) حمایت از ضعفا، زنان، کودکان و بطور کلی انسانها در برابر «مانای نیرومند» روحانیان و پیشوایان یعنی نیروی جادویی آنها. ج) جلوگیری از خطراتی که از تماس با اجساد یا خوردن بعضی اغذیه ناشی می‌شود و غیره. د) پیشگیری از آشفته‌گویی که ممکن است در جریان انجام گرفتن برخی وقایع مهم زندگی از قبیل تولد، تعلیم آیین به افراد و پذیرش آنها، ازدواج، اعمال جنسی و غیره، پیش آید. ه) حفظ افراد انسانی در برابر قدرت و یا خشم خدایان و شیاطین.^۴ و) حفاظت اطفال به هنگام زاده شدن یا صیانت کودکان در برابر خطرات مختلف ناشی از وابستگی عاطفی که با والدین خود دارند، فی المثل آنان [والدین طفل] اعمالی انجام می‌دهند یا غذایی مصرف می‌کنند که خوردن آنها ممکن است ایجاد بعضی صفات مخصوص در کودکان بشود. هدف دیگر تابو عبارت است از حفظ دارایی فرد - ابزارها، کشتزار، و سایر اموال او - در برابر دزدان. در آغاز، مجازات تخلف از تابو را امری تلقی می‌کردند که خود

۱- در دایره المعارف بریتانیکا فهرستی از مهمترین منابع و مأخذ بدست می‌آید.

2- Northcote W. Thomas.

3- Mana.

۴- این هدف تابو را می‌توان در اینجا حذف کرد، زیرا مربوط به اعصار اولیه نیست.

بخود و به موجب یک ضرورت درونی پیش می آید، تابویی که از آن سرپیچی شده، خود رأساً انتقام می گیرد. در دوره ای که مظاهر خدایان و شیاطین - که تابو را به آنها ارتباط می دهند - کم کم بوجود می آیند، پیش آمدن مکافات عمل را از جانب نیروی خدایان تلقی می کنند. در موارد دیگر - و شاید در اثر تکامل بعدی مفهوم تابو - وظیفه مجازات فرد گستاخی که با خطای خود، هموعان را به مخاطره می افکند؛ به عهده جامعه قرار می گیرد. به این ترتیب است که آیین کیفر در ابتدایی ترین صورت خود، در جامعه بشری به تابو وابسته می شود.

کسی که تابویی را نقض می کند، خودش در اثر این عمل به «تابو» مبدل می شود. بعضی خطرات ناشی از نقض یک تابو را ممکن است به کمک توبه و تشریفات تطهیر دفع کرد.

سرچشمه تابو را نیروی جادویی مخصوصی می دانند که با اشخاص یا ارواح ملازم است و می تواند در تمام جهت ها با واسطه اشیا بی روح پراکنده شود. می توان اشخاص یا چیزهایی را که تابو هستند به اشیا تشبیه کرد که به آنها بار الکتریکی داده شده است، اشیا مذکور کانون یک نیروی مخوفند که در اثر تماس منتقل می شود؛ و اگر بدنی که سبب انتقال این نیرو شده است، بسیار ضعیف باشد و نتواند در برابر آن مقاومت ورزد، این حرکت و انتقال نتایج بسیار شومی ببار می آورد. بنابراین عوارض هتک حرمت یک تابو، تنها تابع شدت «مانا» [نیروی طبیعی] موجود در شخص خاطی که با آن نیروی جادویی مقابله می کند، نیز بستگی دارد. به این ترتیب است که فی المثل سلاطین و کاهنان واجد یک نیروی خارق العاده هستند و اگر رعایا و تابعین، با آنها بی واسطه تماس حاصل کنند به مرگ دچار می شوند؛ ولی یک وزیر یا فردی که دارای مانای بیش از میزان متوسط باشد، می تواند بی آنکه خطری پیش آید با آنها تماس بگیرد و افراد زیر دست می توانند بی مواجهه با خطر به این واسطه ها نزدیک شوند. اهمیت یک تابوی انتقالی نیز بستگی به مانای شخصی دارد که تابو را انتقال داده است، تابویی که از یک سلطان یا یک فرد روحانی ناشی شده است، تاثیرش بیش از تابویی است که از یک فرد عادی انتقال یافته است.»

درست همین قابلیت انتقال تابو است که سبب شده است اعتقاد بر امکان دفع آن به کمک مراسم و تشریفات توبه و استغفار بوجود آید.

«برخی از تابوها همیشگی و بعضی دیگر گذرا هستند روحانیان و رؤسا و نیز مردگان و هرچه مربوط به آنهاست تابوهای جاودانی هستند. تابوهای موقت مربوط به بعض شرایط و حالات از قبیل عادت زنانگی، زایمان، حال و وضع مرد جنگی قبل و بعد از تاخت و تاز،

شکار و صید ماهی و غیره هستند. برخی تابوهای عمومی وجود دارد که به مانند نهی کلیسا، می‌توان آنها را در یک منطقه بحال تعلیق درآورد و یا سالیانی پا برجا نگه داشت.»

اگر بر این گمان باشم که پس از خواندن مستخرجات فوق، بر اطلاعات خوانندگان درباره ماهیت تابو و اهمیتی که باید برای آن قائل شوند، چیزی افزوده نشده است؛ تصور می‌کنم که احساس خوانندگان خود را دریافته باشم. این امر بی‌شک مربوط به ناقص بودن اطلاعات من و نیز ناشی از آنستکه جمیع ملاحظاتی که راجع به روابط موجود بین تابو از یکطرف و خرافات و مذهب و اعتقاد به جاودان بودن روح، از طرف دیگر است، کنار گذاشته‌ام. ولی از سوی دیگر، از آن بیم دارم که یک گزارش مشروح تر از آنچه درباره تابو می‌دانیم، حاصلی جز پیچیده تر ساختن مطالب نداشته باشد - مطالبی که به نحو مایوس کننده ای گنگ و مبهم است - خوانندگان می‌توانند این نکته را از من بپذیرند.

بنابراین، موضوع عبارت از یک رشته حدود و قیودی است که این اقوام بدوی به آنها گردن می‌گذارند. آنان دلایل این منعها را نمی‌دانند و حتی در فکر جستجوی آن هم نیستند؛ به نهی‌ها همچون امری طبیعی گردن می‌گذارند و معتقدند که سرپیچی از آنها بخودی خود سخت‌ترین کیفرها را به دنبال خواهد آورد. در این خصوص هر کس مواردی قطعی و مسلم سراغ دارد، مواردی که نقض غیر ارادی منعی از این نوع، واقعاً بخودی خود کیفری را به دنبال آورده است. خطاکار ساده دل که فی‌المثل گوشت یک حیوان حرام را خورده است، به حالت یأس و افسردگی عمیقی دچار می‌شود و مرگ را انتظار می‌کشد و سرانجام هم واقعاً کارش به مرگ می‌کشد. محرمات اغلب شامل مواد خوراکی، آزادی امیال و روابط است. در برخی موارد این منعها به نظر منطقی می‌آیند و هدف از آنها، مکلف ساختن اشخاص به کف نفس و ریاضت است؛ محتوای بعضی دیگر کاملاً غیر قابل فهم است، زیرا متوجه جزئیات بی‌ارزش هستند و به نظر چنان می‌آیند که جز نوعی آداب تشریفاتی چیز دیگری نیستند. ظاهراً تمام این منعها بر فرضیه ای مبتنی هستند که به موجب آن، وجودشان ضرورت دارد، زیرا برخی از اشخاص و اشیا واجد نیرویی خطرناکند که به مانند سرایت بیماریها، در اثر تماس انتقال می‌یابد. بعضی اشخاص و اشیا نسبت به بعضی دیگر، به درجات بیشتری از این نیرو برخوردارند و میزان خطر آنها نیز متناسب با تفاوت در مقدار نیروی مذکور است. عجیب تر از همه آنکه در جمیع این موارد، کسی که نکبت نقض یکی از منعها دامگیرش بشود، خود او هم بشمار محرمات در می‌آید و مطرود می‌شود؛ چنانکه گویی تمامی آن نیرو به او انتقال یافته است. نیروی مذکور ملازم وجود جمیع افرادی است که دارای وضع خاصی هستند از قبیل سلاطین، روحانیان، نوزادان و همچنین با تمام حالاتی که اندکی استثنایی باشد، از قبیل عادات ماهانه زنان، بلوغ، ولادت و یا کیفیاتی اسرار آمیز مانند بیماری، مرگ و نیز با هر آنچه که بتواند گسترش یابد و سرایت را سبب شود، ملازم است. اشخاص، اماکن، اشیا، و حالات گذرا که دارای خاصیت اسرار آمیز و یا منشأ و سرچشمه‌اند، تماماً «تابو» بشمار می‌آیند و به

علاوه، منع ناشی از این خاصیت نیز «تابو» است بالاخره به معنی دقیق کلمه، هر چیزی که در عین حال مقدس و برتر از کیفیت عادی و خطرناک، پلید یا اسرار آمیز باشد، «تابو» شمرده می شود.

این کلمه و طریقه ای که با این نام مشخص می شود، مبین مجموعه ای از امور مربوط به زندگی نفسانی است که ظاهراً مفهوم و معنای آنها از نظر ما پوشیده است. بدو این تصور به خاطر می آید که درک امور مذکور ممکن نمی شود مگر آنکه نخست اعتقاد به ارواح و شیاطین را که از خصوصیات این فرهنگهای ابتدایی است، از نزدیک مورد مطالعه قرار دهیم.

ولی در حقیقت این معمای تابو، ما را به چه کار می آید؟ - به عقیده من نه تنها از این نظر که هر یک از معضلات روانشناسی، شایستگی آنرا دارد که در حلش بکوشیم؛ بلکه به دلایل دیگر نیز لازم است که این موضوع مورد توجه ما قرار گیرد. بطور مبهم این احساس در ما وجود دارد که تابوی بدویان پولینزی به آن حد هم که در بدو امر ممکن است جلوه کند، برای ما غریب و بیگانه نیست، و نیز منعهایی که به حکم عرف و اخلاق بوجود آمده است و ما به آن گردن می گذاریم، در خصوصیات اصلی به تابوی بدوی نزدیک است و توضیح ماهیت خاص تابو می تواند بر اصل و منشأ مبهم «احکام قطعی»^۱ خودمان پرتوی بیفکند.

به این دلیل، ما با دقت و علاقه کامل به آنچه دانشمندی چون «وونت» راجع به نحوه دریافت خودش از تابو می گوید - و به ما نوید می دهد که آنرا تا «اعماق ریشه» بررسی کند، گوش فرا می دهیم.^۲

«وونت» می گوید:

«مفهوم تابو «شامل تمام رسوم و عاداتی است که در آنها، ترس و هراسی ملهم از

بعضی اشیا و نیز اعمالی که مربوط به آن اشیا است، منعکس می گردد.»^۳

و در جای دیگر می گوید:

«اگر ما بر طبق مفهوم کلی کلمه، تابو را عبارت از هر نوع منعی بدانیم که بوسیله

عادات و رسوم تحمیل و یا در قوانین مقرر گردیده و به موجب آنها دست زدن به یک

شیئی یا تصاحب آن با بکار بردن پاره ای کلمات ممنوع، تحریم و نهی شده است...» می

توان گفت که هیچ ملت و هیچ درجه ای از فرهنگ را نمی توان سراغ کرد که در آن، نتایج

مضر ناشی از نقص تابو وجود نداشته باشد.

«وونت» سپس توضیح می دهد که چرا در نظر وی، بررسی ماهیت تابو بر اساس شرایط بدویان

استرالیا، منطقی تر از مطالعه آن بر مبنای فرهنگ عالی تر اقوام پولینزی است. او منعهای تابویی را بر حسب

آنکه مربوط به حیوانات باشند یا انسانها و یا سایر امور و اشیا، به سه گروه تقسیم می کند. تابوی حیوانات که

1- Imperatif Cotegoriques.

۲- «وونت» روانشناسی توده ها - جلد دوم؛ اسطوره و مذهب - قسمت دوم صفحه ۳۰۰ و صفحات بعد:

Wundt: «Volkerpsychologie», Vol. II : «Mythus und Religion» II, P.P. 300. (و صفحات بعد)

3- L. C., P. 237.

مخصوصاً شامل منع کشتن و خوردن آنهاست، هسته و محور اصلی توتمیسم را تشکیل می دهد.^۱ تابوی انسانها دارای خصوصیتی کاملاً متفاوت است، این یک از پیش به حالات استثنایی در دوره حیات انسان تابو، محدود می شود؛ به این ترتیب است که افراد جوان به هنگام اعلام رسمی بلوغ، و زنان به هنگام عادت ماهانه و در دوره متعاقب وضع حمل، تابو شمرده می شوند؛ همچنین نوزادان، بیماران و مخصوصاً مردگان تابو هستند، علاوه بر اینها، اشیایی که مورد استفاده دائمی یک فرد است - البسه، ابزار و ادوات و سلاحهای او - به طور دائم برای اشخاص دیگر تابو هستند. اسم جدیدی که بر یک پسر به هنگام پذیرفته شدن به مرحله بلوغ می گذارند، در استرالیا ملک طلق او محسوب می شود؛ به این علت اسم مذکور باید پنهان بماند. تابوهای گروه سوم یعنی آنهایی که مربوط به درختان، گیاهان، خانه ها و اماکن هستند، از تنوع بیشتری برخوردارند و به نظر چنان می آید که فقط بر یک اصل مبتنی هستند:

هر چیز که به دلیل و علتی ترس و اضطراب به دل می افکند، «تابو» است.

درباره تغییراتی که در فرهنگ غنی تر اهالی پولینزی و مجمع الجزایر مالزی، بر تابو عارض شده است، خود «وونت» هم معتقد است که تغییرات مذکور عمیق نیست. اختلاف سلسله مراتب اجتماعی که در میان این اقوام آشکارتر است، در این امر تجلی می یابد که زعما، سلاطین و کهنه دارای تابویی بسیار نیرومند هستند و فشار تابو بر خود آنها نیز شدیدتر است.

ولی منشأ واقعی تابو را به طور عمیق تر در امری سوای منافع طبقات ممتاز جستجو کرد: منشأ تابو همان است که ابتدایی ترین و بادوام ترین غرایز انسانی از آنجا سرچشمه گرفته:

«ترس از تأثیر قوای شیطانی»^۲. «از آنجا که گمان می کنند نیروی شیطانی در شیئی ای که «تابو» است پنهان می شود، و از آنجا که «تابو» در بدو امر جز این ترس از نیروی شیطانی - که در اشیا عینیت یافته است - چیز دیگری نیست؛ علیهذا تابو، برانگیختن این نیرو را نهی می کند و هر بار که به عمد یا غیر عمد مورد تجاوز و تخطی قرار گیرد، بر دفع انتقام شیطان امر می دهد.»

به تدریج تابو به یک نیروی مستقل و متمایز از اعتقاد به شیاطین مبدل می شود و به صورت فشار و اجباری در می آید که بوسیله سنت و عرف - و سرانجام از طریق قانون - تحمیل می شود.

«ولی در منعهای تابویی که از محلی تا محل دیگر و از زمانی تا زمان دیگر تغییر می کند، در آغاز، فرمانی مستتر بوده است - فرمانی مضمّر و بر زبان نیامده - و آن اینست: «از خشم شیاطین بپرهیز.»

۱- درباره این موضوع به اولین و آخرین فصل این کتاب مراجعه شود.

به این ترتیب «وونت» به ما می آموزد که تابو، جلوه و نتیجه ای از اعتقاد اقوام بدوی به نیروهای اهرمینی است. در دوره بعد، تابو از این ریشه جدا می شود و دیگر فقط بر اساس یک نوع رکود و بیحسی روانی است که به صورت نیرویی باقی می ماند؛ بدینسان تابو حتی منشأ و منبع احکام اخلاقی ما قرار می گیرد. اگر چه قسمت اول این توضیحات، مطلقاً چنان نیست که ایراد و اعتراضی را برانگیزد، ولی من گمان می کنم در اینکه توضیحات «وونت» ما را قانع نمی کند، با عده کثیری از خوانندگان هم عقیده باشم. تشریح تابو به صورت فوق، رجوع به اصل و ریشه مظاهر تابو نیست و ریشه های عمقی آنرا نشان نمی دهد. در روانشناسی، نه اضطراب و نه شیاطین را نمی توان علل اولی بشمار آورد. باید بسی دورتر از این رفت. اگر شیاطین واقعاً وجود می داشتند؛ مطلب به صورت دیگری در می آمد، ولی ما می دانیم که آنها نیز به مانند خدایان مخلوق عوامل نفسانی انسان هستند و باید منشأ و ذات آنها را شناخت.

«وونت» درباره معانی دوگانه تابو، نظرات جالبی بیان می کند ولی نظرات مذکور، میل به روشن شدن را برآورده نمی سازد. او معتقد است که در مرحله اولیه تابو، هنوز بین «مقدس» و «پلید»، جدایی نیست. به این دلیل است که مفاهیم مذکور، پدید آمده و جزو مدلول آنها شده است. انسان یا حیوان یا مکانی که تابو بر آن عارض گشته است، اهرمینی است نه مقدس؛ ولی به این علت پلید و نجس هم – به آن معانی که بعدها این کلمات به خود می گیرند – نیست. اصطلاح تابو فقط با این معنای حد وسط یعنی با مفهوم اهرمینی (چیزی که نباید به آن دست زد) متناسب است، زیرا جنبه ای را نمایان می سازد که همچنان بین «مقدس» و «نجس» مشترک می ماند و آن «ترس از تماس» است. ولی این اشتراک به اثبات در یک جنبه مهم، نشان آن نیز هست که در بدو امر بین این دو قلمرو – قلمرو مقدس و قلمرو نجس – تطابقی تا حد انضمام و اختلاط وجود داشته است و فقط در ادوار بعد، تحت تأثیر شرایط جدید، تفریقی که تعارض بین دو قلمرو را سبب شده، پدید آمده است. اعتقادی که با تابوی اولیه ملازم بوده است یعنی اعتقاد به یک قدرت شیطانی که در تابو نهفته است و اگر به آن دست بزنند یا به مصرفی برسانند که نهی شده است، انتقام خود را با جادو کردن شخص خطاکار باز می ستاند – چیز دیگری نیست جز ترسی که عینیت یافته است. در این دوره، ترس مذکور هنوز به جنبه های دوگانه: «احساس احترام» و «احساس نفرت»، که در مرحله پیشرفته تری از تمدن پدید می آیند تقسیم نشده است.

ولی این دوگانگی چگونه بوجود می آید؟ حالات دوگانه مذکور، پا به پا و موازی با دو مرحله مختلف اساطیری پدیدار می گردد. در این دوره های اساطیری، دوره نخستین بجای آنکه به هنگام تحقق یافتن مرحله دوم، کاملاً از میان برود، باقی می ماند و صورتی بخود می گیرد که برای آن ارزش کمتری قائل می شوند و به تدریج این ارزش بیش از پیش به تحقیر آمیخته می گردد. در اساطیر معمولاً دیده می شود که یک وجه قبلی در حالی که توسط وجه عالیتر به عقب رانده و واپس زده شده است (و شاید هم به همین

سبب)، در کنار وجه عالیت‌ر و به صورتی محو و تنزل یافته به حیات خود ادامه می‌دهد؛ به نحوی که امور موضوع احترام آن، به امور موضوع لعن و نفرت مبدل می‌شود.^۱

سایر ملاحظات «وونت» راجع به روابط بین مظاهر تابو از یکطرف و تطهیر و قربانی از طرف دیگر است.

-۲-

کسی که مسئله تابو را با استفاده از معلومات روانکاوی یعنی اطلاعات حاصل از بررسی بخش ناآگاه زندگی نفسانی انسان، مورد مطالعه قرار می‌دهد؛ با اندک تأملی در می‌یابد که پدیده‌های موضوع بحث، برای او ناشناخته نیستند. وی افرادی را سراغ دارد که برای خودشان منعیهای تابویی ابداع کرده‌اند و با همان دقت و شدتی که انسان وحشی، محرمت مشترک قبیله و اجتماع خود را رعایت می‌کند، به آن پایبند هستند. اگر روانکاو ما عادت نکرده باشد که اینگونه اشخاص را بیماران روانی مبتلا به «وسواس» بنامند، متوجه خواهد شد که عنوان «بیماران تابو» از هر حیث برای توصیف حالت آنها مناسب است. او از بررسیهای روانکاوی درباره بیماری روانی وسواس و راجع به علل بالینی و ترکیب عناصر اصلی و نحوه عمل آن از نظر روانشناسی، بسی چیزها آموخته است و بدین سبب نمی‌تواند در مطالعه پدیده‌های مربوط به روانشناسی گروهی، از بکار بردن معلوماتی که در قلمرو روانکاوی بدست آورده است، خودداری کند و در برابر میل به این عمل مقاومت ورزد.

معهدنا در مورد این عمل ملاحظه‌ای وجود دارد که باید تصریح شود: شباهت بین تابو و اختلال روانی وسواس، ممکن است صرفاً ظاهری و فقط مربوط به نشانه‌های بیماری باشد بی‌آنکه شامل ماهیت آنها گردد. طبیعت برای ایجاد ترکیبات شیمیایی بسیار گوناگون، از قالبها و اشکالی چند استفاده می‌کند و آنها را در جمیع موارد بکار می‌برد، خواه این ترکیبات مربوط به صخره‌های مرجانی باشد و خواه مربوط به برخی بلورها و یا رسوبات شیمیایی. بی‌شک استنتاج قرابت منشأ و ماهیت، از روی شباهت بین شرایط میکانیکی، عملی از روی شتابزدگی و دارای کاربردی اندک خواهد بود. با این همه و با توجه به ملاحظه بالا، ما نباید از مقایسه‌ای که در سطور فوق به فکرش افتادیم، چشم‌پوشیم.

اولین و جالب‌ترین شباهت بین تابو و پرهیزهای ناشی از وسواس، آنستکه این پرهیزها نیز مانند تابو، دلایل روشنی به همراه ندارند و منشأ آنها مرموز است. پرهیزهای مذکور روزی سر بر آورده‌اند و از آن زمان، فرد به سبب اضطرابی مقاومت ناپذیر، به فشار و سلطه آنها ناگزیر تن در داده است. در این مورد تهدید از

خارج، یعنی بیم مجازات، امری زائد است؛ زیرا فرد نسبت به این موضوع که زیر پا گذاشتن منع، مصیبتی موحش به بار خواهد آورد، دارای یقینی درونی (وجدان) است. تمام آنچه مبتلایان به وسواس می توانند بگویند اینستکه آنها یک احساس قبلی غیر قابل وصف دارند از اینکه تخطی، موجب خسران شدید برای یکی از اطرافیان آنها خواهد شد. بیماران از بیان اینکه خسران مذکور از چه نوع می تواند باشد عاجزند و به علاوه، این اطلاعات بسیار مبهم نیز، نه از بررسی خود آن منعها، بلکه بعداً در جریان اعمالی که به منظور صیانت و استغفار صورت می گیرد (و در سطور آتی از آنها سخن خواهم گفت) بدست آمده اند.

نهی اصلی و عمده در بیماری روانی، به مانند آنچه در مورد تابو دیده می شود، عبارت است از تماس، و اصطلاح «ترس از تماس»^۱ از همینجا پدید آمده است. نهی تنها شامل لمس مستقیم جسم نیست، بلکه شامل جمیع اعمالی است که ما آنها را با اصطلاح مجازی «تماس گرفتن»، «وارد تماس شدن» مشخص می سازیم. هر چیز که فکر را متوجه امر ممنوع سازد یعنی هر آنچه موجب تماسی کاملاً ذهنی و غیر مادی گردد، به مانند تماس مادی ممنوع است. همین بسط مفهوم در تابو نیز دیده می شود.

در برخی از این پرهیزها، مراد و منظور به آسانی قابل درک است، ولی هدف بعضی دیگر غیر قابل فهم، نامعقول و پوچ به نظر می آید. ما پرهیزهای نوع اخیر را «تشریفاتی» می نامیم و در رسوم و عادات تابویی نیز همین انواع را باز می شناسیم.

پرهیزهای ناشی از وسواس، استعداد زیادی برای جابجا شدن دارند و در یک مجموعه معین برای بسط یافتن از یک موضوع به موضوعی دیگر، از جمیع طرق ممکن استفاده می کنند تا آنکه شیئی جدید را نیز به نوبه خود - بر حسب اصطلاح یکی از بیمارانم - «ممتنع» (*impossible*) گردانند. گاه سرانجام تمامی دنیا به حیطة «ممتنع» در می آید. مبتلایان به وسواس چنان رفتار می کنند که گویی اشخاص و اشیا «ممتنع»، منبع سرایت خطرناکی هستند و در اثر تماس، به هر چیزی که در مجاورتشان باشد بسط می یابند. ما قبلاً انتقال پذیری و سرایت را در «تابو» نشان داده ایم؛ و نیز می دانیم کسی که «تابو» را با دست زدن به چیزی که «تابو» است، نقض کند، خودش هم «تابو» می شود و هیچکس نباید با او تماس بگیرد.

من دو نمونه از تسری (یا بهتر بگوییم، جابجا شدن) را در کنار هم قرار می دهم: یکی از این نمونه ها، از زندگی «مائوری»ها گرفته و دیگری از مشاهدات مربوط به یکی از بیمارانم که مبتلا به اختلال روانی وسواس بوده بدست آمده است:

«یک رهبر مائوری هرگز در صدد بر نمی آید آتش فرورمده را با دم خود دوباره روشن گرداند، زیرا نفس مقدس او، نیروی وی را به آتش و به ظرفی که بر آتش است و به غذاهایی که در ظرف پخته می شود و به کسی که آن غذاها را می خورد؛ منتقل خواهد

کرد و این سبب مرگ کسی خواهد شد که آن غذاها را بخورد - غذاهایی که در ظرفی تهیه شده اند که بر آتش جان گرفته از دم مقدس و خطرناک او، گرم شده است.^۱

و اما راجع به بیمارم، وی مصرانه می خواهد شیئی ای را که شوهرش به تازگی خریده است، از خانه دور سازد، زیرا در غیر این صورت اقامت در آن خانه برای او «ممتنع» خواهد بود. در واقع وی می داند که این شیئی را از دکانی که فی المثل در کوچه «آهوان» واقع است خریده اند. یکی از دوستان او که امروزه در شهری دوردست بسر می برد، و بیمار او را پیش از ازدواج و با نام خانوادگی زمان دوشیزگیش می شناخته است، اکنون یعنی بعد از ازدواج «آهو خانم» نامیده می شود. این زن فعلاً برای بیمار، «ممتنع» - تابو - شده است و شیئی ای که در اینجا در شهر «وین» خریده شده، به مانند آن دوست، «تابو» گشته است - دوستی که بیمار مایل نیست هیچگونه رابطه ای با وی داشته باشد.

نهی های ناشی از وسواس نیز به مانند منعهای تابویی، در زندگی بیماران محرومیتها و محدودیت های فوق العاده ای را سبب می شود؛ ولی برخی از این نهی ها را با انجام دادن برخی اعمال می توان از میان برداشت، اعمالی که خود نیز دارای جنبه ای از بیماری وسواس هستند و هدف از آنها بی شک ابراز پشیمانی، استغفار و حراست و صیانت است. «غسل» متداول ترین عمل ناشی از بیماری وسواس است (غسل وسواس آمیز). به همین سان پاره ای از محرمات تابو را نیز می توان به «مراسم» تطهیر مبدل کرد و یا به آن وسیله کفاره نقض آنها را ادا کرد.

حال وجوه شباهت بین عادات و رسوم تابو از یک طرف و علایم بیماری وسواس را از طرف دیگر، خلاصه می کنیم؛ تعداد این وجوه مشترک چهار است: ۱- فقدان علت و دلیل منطقی برای منع و پرهیز. ۲- پا گرفتن آنها بر حسب یک ضرورت درونی. ۳- سهولت جابجا شدن و تسری محرمات. ۴- وجود اعمال و قواعد تشریفاتی ناشی از منعهها.

باری، روانکاوی، سیر بالینی و نیز طرز عمل بیماری وسواس را در موارد مختل، از نظر روانی بر ما معلوم گردانیده است. راجع به قسمت اول، ما چگونگی سیر بالینی آنرا با یک مورد ترس از تماس - که نمونه جامع است - نشان می دهیم:

کاملاً در آغاز دوران کودکی، [در بیمار] میل شدیدی به لمس کردن بروز کرده است که هدف و موضوع آن، بیش از حد تصور مشخص و معین بوده است. در همان اوان بروز این میل، یک نهی از خارج در برابر آن قرار گرفته و تماس مذکور را از تحقق یافتن مانع شده است.^۲ نهی، مورد قبول و رعایت قرار گرفته زیرا می توانسته است بر قوای نیرومند درونی تکیه کند^۳ و بسیار نیرومندتر از کششی بوده که در تماس

1- Frazer, The golden Bough, II : Taboo and the perils of the Soul, 1911 ,P. 136.

۲- در هر دو یعنی هم در مورد میل و هم در مورد نهی، موضوع مربوط به لمس اعضای جنسی بوده است.

۳- بر روابط با اشخاص طرف علاقه که نهی از جانب آنها صورت گرفته است.

تجلی می کرده است. ولی با توجه به ساختمان روانی اولیه طفل، منع نتوانسته است میل را در او بطور کامل از میان ببرد و فقط موفق شده است آنرا واپس بزند یعنی میل به لمس را به درون ضمیر ناآگاه براند، به این ترتیب نهی و میل، هر دو بر قرار و پا برجا مانده اندک میل از آن جهت همچنان پایدار مانده است که فقط واپس زده شده ولی نابود نگشته است و نهی نیز به این دلیل برجای مانده است که اگر نمی ماند، میل به ضمیر آگاه باز می گشت و کودک را به ارضای خود وادار می ساخت. در اثر این وضع، یک بن بست، یک حالت نفسانی ماندگار، بوجود آمده است و هر چه در پی این وضع روی داده بوسیله برخورد و تنازع بین نهی و میل قابل توضیح است.

خصوصیت اصلی حالت روانی که به ترتیب فوق ماندگار می شود، عبارت از امری است که می توان آنرا رفتار مبتنی بر «دوگانگی عواطف»^۱ در فرد نسبت به یک شیئی متعلق به خودش یا نسبت به یکی از اعمال خویش نامید. وی دائماً در وسوسه دست زدن به این عمل یعنی «لمس» است، ولی هر بار در اثر ترسی که از عمل در دل دارد، خویشتن را باز می دارد. تعارض بین دو جریان را به آسانی نمی توان از میان برداشت، زیرا موضع آنها در قلمرو نفسانیات چنان است که تلاقی و برخورد آنها با یکدیگر غیر ممکن است (و تمام آنچه در این باره می توانیم بگوییم همین است): نهی بطور آشکار در ضمیر آگاه حضور دارد، در حالی که میل لمس - که با این همه دائماً پا برجاست - امری است خارج از آگاهی، و فرد درباره آن کوچکترین اطلاعی ندارد. اگر این حالت روانی وجود نمی داشت، «دوگانگی عواطف» نمی توانست مدتی چنین مدید دوام بیاورد و نه هم قادر بود نتایجی را که برشمردیم به بار آورد.

در شرح بالینی که خلاصه آنرا در بالا بدست دادیم، ما نهی را که از آغاز طفولیت وجود و سلطه خویش را برقرار می کند؛ به عنوان امر اصلی و اساسی نشان دادیم، تمام نشو و نمای بعدی بیماری روانی بوسیله نحوه واپس زدگی که در این مرحله از زندگی انجام گرفته است، مشخص می شود. واپس زدگی میل - از آنجا که بعداً فراموش شده^۲ - و علت اصلی منع (منعی که در ضمیر آگاه باقی مانده است) برای بیمار ناشناخته می ماند و به سبب فقد نقطه اتکایی که بتواند به آن تمسک جوید، هر نوع تلاش به منظور تجزیه و تحلیل این علت، عقیم و بی نتیجه می ماند. نهی، نیرو و خاصیت چسبندگی خود را مخصوصاً از روابط موجود بین خود و طرف مقابل کسب می کند یعنی از روابط با میل ارضاء نشده ای که مکتوم مانده است و این خصوصیت ناشی از یک ضرورت درونی است که ضمیر آگاه نمی تواند در آن نفوذ کند. انتقال پذیری و استعداد گسترش نهی، نشان دهنده مسیر تحولی است که میل باطنی مکتوم می پیماید و شرایط روانی ضمیر ناآگاه مخصوصاً سبب تقویت آن می شود. میل برای آنکه بتواند از منعی که بر سر راهش قرار گرفته بگریزد، پیوسته جابجا می شود و می کوشد چیزهای دیگری را - اعمال یا اشیایی که قابلیت جانشینی دارند

۱- بر حسب اصطلاح بسیار مناسب «بلیولر» (Bleuler).

– جانشین امر ممنوع گرداند. منع نیز پاپا، این تغییرات را دنبال می کند و متعاقباً آماجهای جدید را که میل برگزیده است به حیثه شمول خود در می آورد. در برابر هر گامی که میل شهوی واپس زده، به جلو بر می دارد، نهی با افزودن بر شدت خود واکنش نشان می دهد. خنثی شدن دو نیروی متنازع، متقابلاً بوسیله یکدیگر، نیاز به تغییر مسیر و تقلیل شدت فشار را بوجود می آورد و بوسیله این نیاز است که می توان علت اعمال ناشی از وسواس و پپله کردن را توضیح داد. در بیماری روانی، این اعمال آشکارا عبارتند از سازش و مصالحه: در اعمال مذکور از یکطرف آثاری دال بر ندامت و تلاشهایی به منظور استغفار مشاهده می کنیم و از سویی دیگر، کوشش برای تعویض و تبدیل میل را تشخیص می دهیم؛ بوسیله کوششهای نوع اخیر، میل می کوشد تا جبران امری را که از آن بازش داشته اند بکند. این، قاعده بیماریهای روانی است که اعمال ناشی از وسواس؛ بیشتر خود را در خدمت میل قرار می دهند و بیش از پیش به عملی که قبلاً منع شده است، نزدیک و شبیه می گردند.

اکنون می کوشیم تا بر اساس فرض یکی بودن ماهیت تابو و ماهیت پرهیزهای وسواسی در بیماران خودمان، تابو را تجزیه و تحلیل کنیم. قبلاً باید این نکته را بدانیم که بسیاری از منعهای تابویی که به آنها خواهیم پرداخت، در حالت اولیه و اصلی خود نیستند، بلکه صور مشتق و دیگرگونه و جابجا شده ای از منعهای اولیه اند؛ به این سبب ناگزیریم که تنها و تا حدی به روشن ساختن معدودی از ابتدایی ترین و مهمترین منعهای اکتفا ورزیم. به علاوه، فقط تشخیص یک اختلاف بسیار عمیق بین حالت انسان بدوی و وضع بیمار روانی، می تواند برای ما دلیل آن بشمار آید که امکان وجود شباهت کامل را بین منعهای تابویی و پرهیزهای ناشی از وسواس – شباهتی به آن درجه که مطابقت آندو را بر یکدیگر از هر جهت نشان دهد – مردود بشناسیم.

بدواً می توان گفت که بازجویی از انسانهای بدوی درباره علت تحریمهایشان و راجع به منشأ تابو، امری بی معنی و نامعقول است. به موجب فرض ما، آنها قاعداً قادر نخواهند بود که در این باره به ما اطلاعاتی بدهند؛ زیرا منشأ امر، مربوط به «ضمیر ناآگاه» است. علیهذا بر اساس آنچه از پرهیزهای ناشی از وسواس می دانیم، به ترتیب زیر می توانیم سرگذشت تابو را مجدداً تصویر کنیم: تابوها عبارتند از نهی هایی بسیار کهن که در ادوار گذشته، از خارج تحمیل شده است و یا ممکن است که بوسیله نسل قبلی به نسل بعد القاء شده باشد. موضوع این نهی ها، اعمالی بوده است که قاعداً می بایست میل به اجرای آنها بسیار شدید بوده باشد. بعداً و شاید هم به حکم سنت، که در اثر سلطه پدری یا سلطه اجتماع انتقال می یافته، نهی های مذکور در نسلهای متوالی باقی مانده است. و نیز ممکن است که این نهی ها در نسلهای بعدی، به صورت جزئی از ترکیب زندگی نفسانی در آمده باشد. در مورد بحث ما، تشخیص قطعی اینکه آیا مطلب، عبارت از صورتی از مفاهیم «فطری» است و یا اینکه مفاهیم مذکور، خود به تنهایی یا همگام با تربیت، عامل شکل گرفتن تابو بوده اند، غیر ممکن است. ولی حفظ تابو این نتیجه را به بار آورده است که میل اولیه به انجام

دادن آنچه تابو است در میان این اقوام پایدار مانده است. بنابراین آنان نیز نسبت به منعه‌های تابویی خویش روش مبتنی بر دوگانگی عواطف در پیش گرفته اند: ضمیر ناآگاه آنها از نقض این منعه‌ها احساس خشنودی می‌کند؛ ولی آنها از دست زدن به چنین کاری بیم دارند - از آن بیم دارند چون به آن میل داشته‌اند - و می‌دانیم که بیم نیرومندتر از میل است. ولی در هر فرد از اعضای قوم به مانند آنچه در بیمار مبتلا به اختلال روانی دیده می‌شود، میل «ناخودآگاه» (مکتوم) است.

دو قاعده اساسی توتمیسم، نشان دهنده مهمترین و کهن ترین منعه‌های تابویی است: حیوان توتم را نباید کشت و با افرادی از جنس مخالف و از توتم مشترک نباید روابط جنسی برقرار کرد.

نیرومندترین و قدیم ترین امیال انسانی، می‌باید قاعدتاً از این نوع بوده باشد. ما از درک این مطلب تا زمانی که مفهوم و منشأ نظام توتمی بر ما مجهول باشد، عاجز خواهیم بود (و در نتیجه، نخواهیم توانست فرضیات خود را درباره موارد نمونه به اثبات برسانیم). ولی کسی که از حاصل بررسی‌های روانکاو در مورد فرد، با خبر است؛ قطعاً در همین شرح راجع به دو نوع تابو و مطابقت آنها بر یکدیگر، نشان از امری خواهد یافت که روانکاو آنرا هسته اصلی اختلال روانی بشمار می‌آورند.

تنوع پدیده‌های تابو سبب شده است که برای رده بندی آنها - چنانکه در سطور فوق ذکر شد - کوششهایی به عمل آید. اگر پدیده‌های مذکور را بر اصل مشترک زیر، مبتنی سازیم، این تنوع جای خود را به وحدت و می‌گذارد: تابو عمل ممنوعی است که ضمیر ناآگاه بوسیله میلی نیرومند بسوی آن کشیده می‌شود.

ما از مطلبی - بی آنکه قادر به فهم آن باشیم - اطلاع داریم؛ به این معنی که می‌دانیم هر کس بکاری که ممنوع است دست بزند، تابو را نقض می‌کند و خودش تابو می‌شود. ولی چگونه این امر را با امور دیگر سازش می‌دهیم - از قبیل اینکه تابو نه تنها اشخاصی را که مرتکب فعل ممنوعی شده‌اند شامل می‌شود، بلکه کسانی را هم که در حالات و اوضاع خاصی هستند و حتی خود آن حالات و اوضاع و همچنین اشیا بیجان را نیز در بر می‌گیرد - پس این خاصیت خطرناک که علیرغم اختلاف شرایط، همیشه بر حال خود می‌ماند چیست؟ آیا موضوع عبارت از عاملی نیست که آتش میل انسان را تیزتر و او را به نقض منع و می‌دارد؟

کسی که منعی را نقض می‌کند خودش نیز تابو می‌شود، زیرا در این حال وی دارای خاصیت خطرناکی است؛ به این معنی که می‌تواند دیگران را به پیروی از همین روش برانگیزد. او سبب برانگیختن رشک و غبطه می‌شود: چرا آنچه بر دیگران حرام است، برای او مجاز باشد؟ بنابراین وی از آن جهت که عملش سرمشقی برای تقلید سایرین می‌شود، واقعاً «مسری» است و به این دلیل باید مطرود شود.

ولی انسان بی آنکه تابویی را نقض کرده باشد، ممکن است بطور دائم یا موقت تابو گردد، و این به علت قرار داشتن او در وضع و حالی است که می‌تواند سبب برانگیختن امیال ممنوع در سایر افراد شود و در

عواطف آنها بین دو قطب معارض، کشمکش را دامن بزند. اغلب اوضاع و حالات خاص، جزو این مقوله و واجد آن نیروی خطرناک هستند: هر کسی بر مقام فرمانروا یا پیشوا به سبب امتیازات آن غبطه می خورد و محتمل است که همه دلشان بخواهد فرمانروا باشند. جسد، نوزاد، زن رنجور، به سبب آنکه قادر به دفاع از خود نیستند، توجه فرد تازه بالغ را به خود جلب می کنند؛ وی در وجود آنها وسیله ای برای لذت جویی های جدید سراغ می کند. به این دلیل است که جمیع افراد مذکور و تمام این حالات، تابو محسوب می شوند: برانگیختن میل و هوس و کمک به آن شایسته نیست.

اکنون ما علت اینکه چرا قوا (ماناها)ی افراد مختلف، متقابلاً یکدیگر را دفع می کنند، نیز در می یابیم. تابوی یک پادشاه برای رعایایش زیاده از حد نیرومند است؛ زیرا فاصله اجتماعی که آنها را از یکدیگر جدا می سازد، بیش از حد است. ولی یک وزیر می تواند بین آندو، نقش یک میانجی بی ضرر را ایفا کند. اگر مطلب را از زبان تابویی به زبان روانشناسی معمولی بیان کنیم؛ مفهومی چنین خواهد بود: فرد عادی که از میل و وسوسه ای که تماس با پادشاه ممکن است در او ایجاد کند بیمناک است، می تواند تاب مروده با یک کارمند را داشته باشد؛ زیرا در او غبطه کمتری ایجاد می کند و خودش باور دارد که شاید روزی بتواند با وی برابر گردد. و در خصوص وزیر نیز رشک و غبطه ای که ممکن است وی نسبت به پادشاه در دل بپروراند، بوسیله آگاهی بر قدرتی که خودش واجد است کاملاً تعدیل می شود؛ به این ترتیب است که تفاوت‌های کوچک بین قوای جادویی هر یک، کمتر از تفاوت‌های فاحش بیم آور است.

به علاوه ما کاملاً در می یابیم که چرا تخطی از بعضی منعیهای تابویی، متضمن خطری برای جامعه و یک جنایت محسوب است و اعضای اجتماع اگر نخواهند از عواقب شوم آن برکنار بمانند، باید همگی در اجرای مجازات و ادای کفاره آن شرکت جویند. اگر ما، هوسهای آگاهانه را جانشین امیال مربوط به ضمیر ناآگاه گردانیم، خطر مذکور به نظر ما واقعی خواهد آمد؛ این خطر همان احتمال و امکان تقلید است که به متلاشی شدن اجتماع منجر خواهد شد. اگر تخلف و تخطی، بی کیفر گذاشته شود؛ دیگران نیز هوس دست زدن به همان عمل مرد خاطی را به دل راه خواهند داد.

گرچه در منعیهای تابویی، منظور باطنی نمی تواند به اندازه ای که در پرهیزهای ناشی از اختلال روانی می بینیم، جنبه خصوصی و فردی داشته باشد؛ معیاد در این مطلب که لمس در منعیهای تابویی همان نقش ترس از تماس را در بیماری اختلال روانی ایفا می کند، چیزی که سبب شگفتی شود وجود ندارد. لمس، مقدمه هر نوع میل به تصاحب یک فرد یا یک شیئی و در اختیار گرفتن آن و استفاده های انحصاری و شخصی از آن است.

ما نیروی مسری موجود در تابو را، با این خاصیت آن که می تواند میل و هوس در دلها بیفکند و افراد را به تقلید وا دارد، توضیح دادیم. ظاهراً توضیح مذکور، بر این واقعیت منطبق نیست که نیروی سرایت تابو، قبل از هر چیز در انتقال آن به اشیا می که در اثر همین امر، خود به تابو مبدل می شوند؛ تجلی می کند.

در اختلال روانی، این انتقال پذیری تابو، در جهت سیر میل مکتوم - جهتی که بر ما معلوم است - منعکس می شود؛ یعنی اینکه میل باطنی مکتوم از طریق تتابع، همیشه در جهت تعلق گرفتن بر موضوعات جدیدتر سیر می کند. بدینسان ما، در می یابیم که معادل نیروی خطرناک و جادویی «مانا»، دو نیروی واقعی تر وجود دارد: یکی آنکه امیال ممنوع را به یاد انسان می آورد و دیگر آن نیروی به ظاهر مهمتری که آدمی را به نفع ارضای میل، به تخطی از نهی و می دارد. ولی اگر بپذیریم که حالت نفسانی اولیه چنان است که بیدار شدن خاطره مربوط به عمل ممنوع، میل به ارتکاب آن عمل را بر می انگیزد؛ در این حال دو نیروی مذکور مجدداً به صورت نیروی واحدی در خواهند آمد. در این فرض، بین خاطره و وسوسه میل، تقارن وجود دارد. و نیز باید قبول کرد علت اینکه وقتی یک نفر مرتکب نقض حرمتی می شود، عملش سرمشق قرار می گیرد و مایه اغوای دیگری و واداشتن او به ارتکاب همان عمل می شود، اینستکه سرپیچی از نهی به صورت یک بیماری مسری نشر می یابد - به مانند یک تابو که از یک شخص به یک شیئی و از یک شیئی به شیئی دیگر منتقل می شود.

از آنجا که نقض یک تابو را می توان بوسیله کفاره یا توبه جبران کرد، و نظر به اینکه معنی کفاره و توبه، چشم پوشیدن از مالی یا ترک آزادی و اختیاری است؛ این موضوع خود دلیل است بر اینکه گردن گذاردن به احکام تابویی، در اصل، چشم پوشی از امری بوده است که به آن میل و رغبت داشته اند. کفاره تخلف از یک چشم پوشی، با چشم پوشی از امری دیگر، ادا می شود. در مورد تابوی مراسم و تشریفات، از ملاحظات فوق این نتیجه بدست می آید که توبه و ادای کفاره، مراسمی هستند به مراتب ابتدایی تر از تطهیر.

اکنون آنچه را که از نظر شناخت تابو، از راه مقایسه آن با نهی ناشی از وسواس در بیمار مبتلا به اختلال روانی بدست می آید خلاصه می کنیم: تابو یک نهی بسیار کهن است از خارج (بوسیله آمریت و اقتدار) تحمیل شده است و بر ضد قوی ترین امیال انسان بکار برده می شود. میل به نقض تابو، در ضمیر ناآگاه پایدار می ماند. افرادی که به تابو گردن می گذارند، در برابر آنچه تابوست، به دوگانگی عواطف دچارند. نیروی جادویی منسوب به تابو، به قدرتی بر می گردد که تابو برای به وسوسه انداختن انسان دارد؛ طرز عمل این نیرو همان است که در مورد خاصیت سرایت دیده می شود. زیرا سرمشق همیشه مسری است و میل ممنوع در ضمیر ناآگاه جابجا می شود و بر موضوعی دیگر قرار می گیرد. استغفار و ادای کفاره نقض یک تابو بوسیله چشم پوشی، نشان می دهد که اساس تابو، بر ترک و چشم پوشی است.

-۳-

اکنون می خواهیم بدانیم برای مقایسه بین تابو و بیماری اختلال روانی که به آن دست زدیم و نیز برای مفهوم تابو که از این مقایسه بدست می آید، تا چه اندازه می توان ارزش قائل شد. بدیهی است که این ارزش نمی تواند قابل ملاحظه باشد مگر آنکه مفهوم ما مزیتی نشان دهد که از طریق دیگر نتوان بدست آورد و به ما امکان دهد که نسبت به سایر توضیحات، بهتر به شناخت تابو نایل آییم. می توان گفت که در سطور بالا، ما دلیل برتری مفهوم خودمان را آشکار ساخته ایم؛ ولی در سطور زیر می کوشیم تا از طریق بکار بردن این مفهوم در توضیح جزئیات منعها و آداب و رسوم تابو، تأیید برتری مذکور را بدست دهیم.

راست است که از طریقی دیگر نیز می توانیم به این کار پردازیم؛ ما بخصوص می توانیم در پی تحقیق این مطلب برآییم که آیا یک قسمت از براهینی را که ما از بیماری اختلال روانی بر تابو بسط دادیم، و نیز نتایج حاصل از آنها، نمی توان مستقیماً از بررسی پدیده های تابو بدست آورد؟ برای این مقصود، تنها کاری که باید کرد اینست که جهتی برای هدایت بررسیهای خود اختیار کنیم. بی شک این مطلب را که تابو ناشی از نهی بسیار کهنی است که در گذشته از خارج بر افراد تحمیل شده است، نمی توان به اثبات رساند. علیهذا ما کوشش خود را مصروف تحقیق این نکته می کنیم که آیا تابو واقعاً تابع همان شرایطی است که مطالعه بیماری روانی وسواس، وجودشان را بر ما آشکار ساخته است؟ در بیماری اختلال روانی، از چه طریق به شناخت این عوامل نفسانی توفیق یافته ایم؟ ما از راه تحلیل علایم بیماری و مخصوصاً بوسیله مطالعه اعمال ناشی از وسواس و تدابیر حفاظتی و منعهای وسواسی، به معرفت عوامل مذکور نایل آمده ایم. ما در یافته ایم که این اعمال و تدابیر و منعها، دارای خصوصیات هستند که اجازه می دهد آنها را ناشی از امیال و گرایشهای مبتنی بر دوگانگی عواطف بدانیم؛ خواه این خصوصیات هم به میل و هم به ضد میل مربوط باشند؛ و خواه، در میان ایندو گرایش معارض، بیشتر در خدمت این یا آن دیگری درآیند. بنابراین اگر می توانستیم در احکام تابویی، همان دوگانگی عواطف، همان کشمکش بین دو گرایش متضاد را کشف کنیم و یا در برخی از این احکام به مانند اعمال ناشی از بیماری وسواس، بروز مقارن دو گرایش را نشان دهیم، شباهت تابو با بیماری وسواس از نظر روانشناسی تقریباً کامل می بود.

چنانکه در سطور بالا گفتیم، دو دستور اساسی تابو، خارج از دسترس تحلیل ماست؛ زیرا ایندو به «توتمیسم» وابسته اند؛ سایر دستورها از منشائی لاحق پدید آمده اند و به همین دلیل بکار ما نمی آیند. تابو در میان اقوام مورد بحث، سرانجام صورت عادی قوانین و مقررات را به خود گرفته، به خدمت تمایلات اجتماعی - که بی شک جدیدتر از خود تابو هستند - درآمد است؛ از این جمله اند تابوهایی که بوسیله رهبران و روحانیان تحمیل شده اند و هدف از آنها پایدار ساختن مالکیت ها و امتیازات است. با این همه، دست کم یک گروه مهم از دستورها تابویی باقی می ماند که می تواند موضوع بررسی ما قرار گیرد. این

دسته مخصوصاً شامل تابوهای است که مربوطند به: الف- دشمنان. ب- پیشوایان. ج- مردگان. اطلاعات راجع به این دسته را من از مجموعه گرانقدری که توسط «فریزر» گردآوری شده و جزو اثر بزرگ او^۱ به طبع رسیده است اقتباس می‌کنم.

الف- رفتار با دشمنان:

کسانی که همیشه به اقوام بدوی سبعیتی دور از هرگونه رحم و عاطفه را در رفتار با دشمنان نسبت داده اند، با حسن التفات در خواهند یافت که در میان آنان نیز، بی رعایت برخی دستورها که جزو عادات و رسوم تابو بشمار می‌آیند، دست زدن به قتل یک انسان ممکن نبوده است. به آسانی می‌توان دستوره‌های مذکور را بر حسب هدف مورد نظر به چهار دسته تقسیم کرد: ۱- دستوره‌های مربوط به صلح و آشتی با دشمنی که به قتل رسیده است. ۲- دستوره‌های شامل قیود و شروط ۳- دستوره‌های راجع به کفاره و استغفار و تطهیر پس از انجام گرفتن قتل. ۴- دستوره‌های مربوط به پاره ای آداب تشریفاتی.

در خصوص اینکه آیا رسوم تابویی مذکور، در میان جمیع اقوام مورد بحث، مشترک است یا نه، نمی‌توانیم اظهار بکنیم؛ زیرا اطلاعات ناقصی که در دست است، اجازه نمی‌دهد با اطمینان، پاسخ این سؤال را بدهیم. به علاوه با توجه به هدف مورد نظر، مسئله اساساً فاقد اهمیت است. معهدا جا دارد قبول کنیم که عادات تابویی مذکور، رسمی بسیار شایعند و نه پدیده‌هایی پراکنده و منفرد.

آداب آشتی که در جزیره «تیمور» متعاقب بازگشت فاتحانه یک گروه جنگی حامل سرهای دشمنان، مشاهده شده است؛ از نظر قیود سخت اضافی که بر سر کرده تحمیل می‌شود، فوق العاده جالب است (به سطور آتی مراجعه شود). به هنگام ورود پرشکوه فاتحان، قربانی‌هایی برای آرامش روح دشمنان داده می‌شود - اگر چنین نکنند نکبت و بدبختی بر مغلوبان [مقتولین] روی خواهد آورد - رقصی انجام می‌گیرد و همراه با آن آوازی در رثاء دشمن خوانده می‌شود که در ضمن آن از وی طلب عفو می‌کنند:

«از اینکه سر تو را اینجا با خود داریم، بر ما خشم مگیر. اگر بخت با ما یاری نکرده بود، شاید سرهای ما بود که امروز در دهکده تو به نمایش در می‌آمد. ما برای تو یک قربانی تقدیم کرده ایم تا تو را آرامش بخشیم و اکنون روح تو باید خشنود باشد و ما را آرام بگذارد. چرا تو دشمن ما بودی؟ آیا بهتر نبود که با یکدیگر دوست می‌ماندیم؟ در آن صورت نه خونت می‌ریخت و نه سرت بریده می‌شد.»^۲

1- j. G. Frazer: The golden Bough, Part II: Taboo and The Perils of the soul, 1911 (3d. edit).

2- Frazer, L.c., P.106.

همین آداب در میان قوم «پالو»^۱ در جزیره «سلب» دیده می شود. «گالاها»^۲ پیش از ورود به دهکده خود، دشمنان مقتول را به رسم قربان به ارواح تقدیم می کنند (به نقل از «پاولیچکه»: نژادشناسی شمال شرق افریقا).^۳

اقوامی دیگر، برای تبدیل دشمنان مقتول به دوستان و نگهبانان و حامیان خود، تدبیری اندیشیده اند و آن تیمار و توجه توأم به ملاحظت از سرهای بریده است که برخی از قبایل وحشی برنئو به داشتن آنها فخر می کنند.

«دایاک» های ساکن کرانه «سارواک»، در بازگشت از یک تاخت و تاز، سر یک دشمن را با خود می آورند؛ نسبت به این سر درطول ماه های متوالی مهربانی های بسیار نشان می دهند: لطیف ترین و مهرآمیزترین نامها که در زبان وجود دارد بر او می نهند، لذیذترین لقمه ها و نقل و شیرینی و سیگار برگ بر دهانش می گذارند و از او پیوسته خواهش می کنند که دوستان سابق را فراموش کند و تمام مهر و محبت خود را شامل میزبانان جدید گرداند؛ زیرا اکنون وی جزئی از خاندان آنهاست. خطاست اگر این آداب شوم را که به نظر ما هراس انگیز می آید، ناشی از قصد استهزاء تلقی کنیم.^۴

ناظران از دیدن عزایی که قبایل وحشی آمریکای شمالی به احترام دشمنی که کشته و پوست سرش را کنده اند بر پا می دارند، سخت دچار شگفتی شده اند. از روزی که یک «چکتاو»^۵، دشمنی را به قتل می رساند، به یک دوره سوگواری وارد می شود که ماه ها به طول می انجامد و در طی آن، وی قیود سختی را بر خود تحمیل می کند. و نیز چنین است در میان سرخ پوستان «داکوتا». یکی از ناظران نقل می کند که «اوزاژ»ها^۶ در پی مراسمی که برای مردگان خود برپا می دارند، بخاطر دشمن نیز سوگواری می کنند چنانکه گویی یکی از دوستان بوده است.^۷

پیش از آنکه از سایر رسوم تابویی راجع به چگونگی رفتار با دشمنان سخن بگوییم، لازم است با یک ایراد احتمالی مقابله کنیم: ممکن است همصدا با «فریزر» و کسانی دیگر، به ما گفته شود دلایل این دستورهای مربوط به آرام کردن [ارواح] بسیار ساده است و هیچ ربطی به «دوگانگی عواطف» ندارد. این اقوام در زیر سلطه ترس و وحشت ناشی از خرافات هستند، وحشتی که از ارواح مردگان در دل دارند و نظیر آن در دوره کلاسیک باستان نیز وجود داشته است و درام نویسن انگلیسی آنرا در اوهام عارض بر «مکبث» و

1- Palous.

2- Gallas.

3- Paulitschke: Ethnographie Nordofrikas.

4- Frazer : Adonis, Attis, Osiris, P. 248, 1907.

(با نقل از:

Hugh low : Sarawak , London 1848.)

5- Choctaw.

6- Osages.

7- j. O. Dorsay (Frazer: Taboo, etc.' P. 181).

«ریچارد سوم» نشان داده است. جمیع احکام مربوط به طلب آرامش منطقاً از این خرافه سرچشمه می‌گیرد و نیز قیود و کفاره‌هایی که بعداً از آن سخن خواهد رفت. آداب تشریفاتی که در گروه چهارم قرار دارند و نیز بر صحت این استنباط گواهی می‌دهند، زیرا تشریفات مذکور را فقط می‌توان کوششی برای راندن ارواح مردگان که در تعقیب قاتلان هستند تلقی کرد و جز این تفسیر دیگری از آنها نمی‌توان بدست داد.^۱ به علاوه، بدویان در هر فرصت صراحتاً به اضطراب و وحشتی که از ارواح دشمنان مقتول در دل دارند اعتراف می‌کنند؛ اضطرابی که خودشان، آداب تابویی مذکور را به آن نسبت می‌دهند.

این ایراد را به نظر بسیار بدیهی می‌آید و اگر جوابی برای آن وجود نمی‌داشت از اقدام به توضیح خودداری می‌کردیم. ما در سطور آتی به این موضوع خواهیم پرداخت، در اینجا فقط اکتفا می‌کنیم به اینکه طرز تلقی حاصل از براهینی که مبدأ ملاحظاتی قبلی ما راجع به تابو بوده است، در برابر آن قرار دهیم. ما از تمام آن احکام این نتیجه را بدست می‌آوریم که در رفتار نسبت به دشمن، غیر از خصومت صرف، احساسات دیگری نیز به چشم می‌خورد. در این رفتار ما استغفار، ادای احترام به دشمن و ابراز تأسف از قتل او را می‌بینیم، تو گویی دیر زمانی پیش از آنکه شریعتی از جانب خداوند واصل شود، این بدویان با فرمان «هرگز قتل مکن» آشنا بوده‌اند و می‌دانسته‌اند که سرپیچی از این فرمان کیفری را به دنبال خواهد آورد.

حال به مقوله‌های دیگر از احکام تابویی باز گردیم: قیودی که به قاتل تحمیل می‌شود، بسیار فراوان و در اغلب موارد بسیار سخت است. در جزیره «تیمور»، رئیس گروه جنگی، نمی‌تواند مستقیماً به خانه بازگردد. برای او کلبه مخصوصی در نظر می‌گیرند که دو ماه در آن بسر می‌برد و به اجرای مراسم مختلف تطهیر می‌پردازد. در این مدت، نزدیکی با زنش و نیز خوردن غذا با دست خود، بر او ممنوع است و کس دیگر باید غذا در دهان او بگذارد.^۲ در میان برخی از قبایل «دایاک»، مردانی که از یک تاخت و تاز فاتحانه باز می‌گردند، باید چندین روز به دور از دیگران بسر بردند و از پاره‌ای خوراکیها پرهیز کنند و به نیزه دست نزنند و از زنان خود دوری جویند. در جزیره «لوژا» نزدیک گینه جدید، مردانی که دشمنان را کشته‌اند، به مدت یک هفته خود را در خانه زندانی می‌کنند و از هر نوع ارتباط با دوستان و زنان خویش دوری می‌جویند و با دستهای خود خوراکیها را لمس نمی‌کنند و فقط از سبزیهایی که در ظرفهای مخصوص برای آنها تهیه می‌شود می‌خورند. برای توجیه قید اخیر می‌گویند آنها نباید بوی خون کشتگان را حس کنند والا رنجور خواهند شد و خواهند مرد. در قبیله «توآریپی»^۳ یا «موتوموبو»^۴ (گینه جدید)، مردی که دیگری

1- Frazer: Taboo, etc. P. 169 Et Suiv. P. 174.

(این تشریفات عبارت از زدن بر سپرها، برآوردن نعره و فریاد و ایجاد انواع سرو صدا بوسیله هر نوع ابراز و ادوات است.)

2- Frazer: Taboo, etc. P. 166.

(با نقل از:

Muller: Reizen en Onderzoekingen in den Indischen Archipel. Amsterdam, 1857.)

3- Toaripi.

4- Motumobu.

را کشته، نباید به زن خود نزدیک شود و یا با انگشتان خویش غذا را لمس کند. او غذای مخصوص را از دست افراد دیگر دریافت می‌دارد، و این ترتیب تا حلول ماه قمری جدید ادامه می‌یابد.

در کتاب «فریزر» مثالهای بیشمار از سایر قیودی که بر قاتل فاتح تحمیل می‌شود، وجود دارد. برای من نقل تمام آنها میسر نیست، ولی مثالی چند که در آنها خصوصیت تابویی با روشنی خاصی نمایان است و یا قیود، به استغفار و تطهیر و آداب تشریفاتی مربوط می‌شود، در اینجا ذکر می‌کنیم: در میان «مونومبو»ها^۱ در گینه جدید، کسی که دشمنی را در نبردی به قتل رسانده است، «نجس» می‌شود و لغتی که برای بیان حالت او بکار می‌رود همان کلمه ای است که برای بیان حالت زن به هنگام عادت ماهانه یا زایمان بکار می‌برند. وی باید مدتی مدید در خانه ای که مخصوص اجتماع مردان است محبوس بماند و در اینحال ساکنان دهکده به دور او گرد می‌آیند و پیروزی وی را با رقص و آواز جشن می‌گیرند. او نباید هیچکس، حتی زن و فرزندان خود را لمس کند و اگر چنین کند بزودی بدنش از دمل و زخم پوشیده می‌شود. وی با غسل و آداب دیگر، خود را تطهیر می‌کند.

در میان «ناچز»ها^۲ در امریکای شمالی، جنگجویان جوان بعد از اولین پیروزی و بدست آوردن نخستین سر بریده، باید به مدت شش ماه به پاره ای محرومیتها گردن گذارند. آنها از خوابیدن در کنار زنان خود و از خوردن گوشت باید خودداری کنند. خوراکشان در این مدت شامل ماهی و کلوچه ذرت است. یک فرد «چکتاو»^۳ بعد از کشتن دشمن و پوست کندن از سر او، باید یک ماه عزادار بماند و در طی این مدت شانه کردن موی سر بر او ممنوع است؛ وقتی که پوست سرش میخارد نباید با دست آنرا بخاراند بلکه برای این منظور باید ترکه کوچکی بکار ببرد.

هنگامی که یک سرخپوست «پریمما»^۴، فردی از «آپاش»ها^۵ را به قتل می‌رساند باید آداب دقیق تطهیر و استغفار را بکار ببرد، در یک دوره روزه داری که شانزده روز طول می‌کشد، او نباید نه به گوشت و نه به نمک دست بزند و نه بر شعله آتش بنگرد و نه به کسی سخن بگوید. وی در جنگل، تنها بسر می‌برد و یک زن پیر با آوردن اندکی خوراکی، به او غذا می‌رساند. وی اغلب در نزدیکترین رودخانه آب تنی می‌کند و به علامت عزا، یک کلوخه از خاک و گل بر سر می‌گذارد. روز هفدهم، تشریفات علنی تطهیر رسمی شخص او و سلاحهایش انجام می‌گیرد. از آنجا که سرخ پوستان «پریمما»، تابوی قتل را جدی تر از دشمنان خود رعایت می‌کرده اند و برخلاف آنها مراسم استغفار و تطهیر را به پایان یافتن جنگ موکول نمی‌کرده

- 1- Monumbos.
- 2- Natchez.
- 3- Choctaw.
- 4- Prima.
- 5- apaches.

۶- آپاش ها شکارچیان سرخپوستی بوده اند که در غرب ایالات متحده و شمال مکزیک زندگی را به بیابانگردی می‌گذرانیده اند و به مکر و احتیاط شهره بوده اند.

اند، می توان گفت که اصول اخلاقی و تقوایشان، از لحاظ نظامی سبب ضعف آنان بوده است. علیرغم شجاعت خارق العاده پریمها، کمکشان به آمریکایی ها در مبارزه به ضد آپاش ها، چندان مؤثر نیفتاده است. با آنکه یک بررسی عمیق تر درباره جزئیات و انواع آداب استغفار و تطهیر که در پی قتل دشمن باید رعایت شود، متضمن فوایدی است؛ من گزارش خود را که کافی برای منظوری است که در پیش دارم، در همینجا قطع می کنم و فقط این مطلب را بر آن می افزایم که آثاری از این ترتیبات حتی امروزه هم در مورد جلاد حرفه ای به هنگام کناره جویی دائمی یا موقت که الزاماً به آن تن در می دهد، به چشم می خورد. موقف «فرد آزاد» در جامعه قرون وسطی، به ما امکان می دهد تصور روشنی از تابوی بدوی بدست آوریم.^۱

در تفسیر رایج درباره جمیع این احکام مربوط به طلب آرامش، قیود، استغفار و تطهیر، دو عامل اساسی را به هم می آمیزند: ۱- بسط تابوی مرده به هر چیزی که با آن تماس داشته است، ۲- ترس از روح مرده. ولی توضیح نمی دهند (و به علاوه توضیح این مطلب هم آسان نیست) که برای ایضاح آداب و تشریفات، به چه ترتیبی باید دو عامل مذکور را به هم آمیخت، و اینکه آیا اهمیت هر دو به یک اندازه است یا آنکه یکی را باید ابتدایی و دیگری را لاحق تلقی کرد. ما، دریافت خودمان را که به موجب آن تمام این مقررات از «دوگانگی عواطف» نسبت به دشمنان سرچشمه می گیرد، در برابر این نحوه برداشت قرار می دهیم.

ب- تابوی بزرگان

رفتار اقوام بدوی نسبت به سرکردگان، پادشاهان و پیشوایان دینی خود، با دو قاعده کلی و اساسی مشخص می شود و آندو بیش از آنکه متعارض باشند مکمل یکدیگرند: «باید خود را از آنها مصون نگهداشت و باید آنها را صیانت کرد».^۲ بر این دو هدف به کمک انبوهی از مقررات تابویی دست می یابند. ما قبلاً دریافته ایم که چرا باید از بزرگان حذر کرد: آنها حامل نیروی جادویی، اسرارآمیز و خطرناکی هستند که مانند یک بار الکتریکی، در اثر تماس جریان می یابد و سبب مرگ و نابودی کسی می گردد که بوسیله یک بار الکتریکی مساوی محافظت نمی شود. به این دلیل بدویان از هر نوع تماس مستقیم یا غیر مستقیم با قدس خطرناک احتراز می جویند، و برای مواردی که احتراز ممکن نباشد به ابداع تشریفات دست زده اند

۱- درباره مثالهای فوق مراجعه شود به «فریزر»: «آدمکشانی که تابو می شوند»:

Frazer : Taboo , etc, P. 165-190 : Manslayers tabooed.

2- Frazer : Taboo, P. 132 : «He must not Only be guarded, he must also be guarded against.»

که هدف آن، دور ساختن عوارض موحش است. فی المثل «نوبا»های^۱ افریقای شرقی معتقدند اگر وارد خانه سلطان که در عین حال مقامی مذهبی است بشوند، قطعاً خواهند مرد، ولی برآنند که اگر به هنگام ورود، شانه چپ عریان سازند و این توفیق شامل حالشان شود که پادشاه دست خود را بر آن بگذارد، می توانند از خطر مرگ برهند. آنها به این نتیجه عجیب رسیده اند که لمس توسط شاه، وسیله ای برای شفا و صیانت در برابر مصائب ناشی از همان لمس است؛ لیکن در مورد اخیر، آنچه در میان است مسّ ارادی است و از آنجا که پادشاه آنرا اراده کرده، واجد نیرویی شفابخش است؛ در حالی که مسّ خطرناک مسّی است که از ارتکاب آن نسبت به پادشاه، در خود احساس گناه می کنند؛ به عبارتی دیگر موضوع مربوط به اختلاف بین روش فاعلی و رویه انفعالی نسبت به پادشاه است.

ما نیازی نداریم که برای یافتن مثالهایی از شفای ناشی از لمس توسط پادشاه، به انسانهای بدوی مراجعه کنیم. به زمانی که چندان دور نیست، پادشاهان انگلستان برای علاج بیماری خنازیر – که به همین دلیل آنرا: «*The king's Evil*» (بیماری شاهانه) می نامیدند – همین نیرو را بکار می بردند. نه ملکه الیزابت [اول] و نه هیچیک از جانشینان وی، از این اختیار مقام سلطنت چشم نپوشیده اند. چارلز اول به سال ۱۶۳۳ تنها به یکبار یکصد بیمار را شفا بخشید و بعد از شکست انقلاب کبیر [انگلستان]، فرزند او، «چارلز دوم» به مقیاسی بسیار وسیع، حق سلطنتی شفا بخشیدن بیماری خنازیر را اعمال کرده است. این پادشاه در طول دوران سلطنتش، بیش از یکصد هزار خنازیری را بوسیله مسّ شفا داد، کثرت بیماران بحدی بود که یک روز، شش یا هفت نفر از آنها بجای شفا که به امید آن آمده بودند، در اثر فشار جمعیت خفه شدند. «گیو دورانتز»^۲ (گیو سوم) که مردی شکاک بود، با رسیدن به سلطنت انگلستان بعد از طرد خاندان استوارت، از سحر و جادو اجتناب می کرد؛ تنها یکبار که به مسّی از این نوع رضایت داد با گفتن سخنان زیر با آن دست زد: «امیدوارم خداوند شما را از سلامت کامل و عقل بیشتر برخوردار کند»^۳

اینک نمونه ای از نتایج وحشتناک یک مسّ فاعلی نسبت به پادشاه یا شیئی متعلق به او را بدست می دهیم – اگر چه این مسّ از روی قصد و اراده هم نبوده است: یکی از پیشوایان زلاندنو که دارای مرتبتی عالی و مقام قدسی شامخی است، روزی در کوچه، پس مانده غذای خود را بجا می گذارند. یک برده پرزور که ناشتا و گرسنه است، آن پس مانده را می بیند و با ولع می بلعد. هنوز لقمه آخر را درست فرو نداده است که یک ناظر وحشت زده، به او می فهماند که مرتکب چه جنایتی شده است. برده که جنگاوری زورمند و شجاع است، به محض شنیدن این خبر، به تشنجی شدید دچار می شود و بر زمین می افتد و روز بعد به هنگام غروب آفتاب می میرد.^۴ یک زن «مائوری» پس از خوردن میوه هایی متوجه می شود که از محلی که

1- Nobas.

2- Guillaum III d, Orange.

3- Frazer : The magic Art, I, P. 368.

4- Old New Zealand, by a Pakaha Maori, London, 1884 (Frazer: Taboo, P. 135.)

تابو بوده است آمده اند؛ وی فریاد می کشد و می گوید به زودی روح پیشوایی که بر او این بی حرمتی را روا داشته است، بطور قطع باعث مرگش خواهد شد. واقعه در یک بعد از ظهر اتفاق افتاده بود و فردایش به هنگام ظهر، زن مرده بود.^۱ سنگ چخماق یکی از سرکردگان مائوری، روزی سبب مرگ چندین نفر شده است: سرکرده، سنگ را گم کرده بود وعده ای از زمین برداشته برای روشن کردن چپق خود، مورد استفاده قرار داده بودند. هنگامی که متوجه می شوند صاحب سنگ چخماق، چه کسی بوده است؛ همگی از ترس قالب تهی می کنند.^۲

جای هیچ شگفتی نیست اگر جدا ساختن افرادی خطرناک چون سرکردگان و روحانیان و محصور کردنشان با دیواری که آنان را از دسترس سایرین خارج سازد، بصورت احتیاجی احساس شده است. می توان گفت این دیوار که در آغاز به موجب مقررات تابویی برپا شده است، امروزه نیز در قالب تشریفات درباری وجود دارد.

ولی تابوهای بزرگان، اکثراً چنانند که شاید نتوان آنها را ناشی از لزوم محافظت و صیانت افراد در برابر آنان دانست. در اینجا تابو و برقرار کردن تشریفات دربار، یک ضرورت دیگر نیز دخالت داشته و آن حفظ خود صاحبان امتیاز در برابر خطرات احتمالی بوده است.

ضرورت صیانت پادشاه در برابر خطرات احتمالی، ناشی از نقش خطیری است که وی در زندگی اتباع خویش برعهده دارد: به معنی دقیق کلمه، اوست که گردش امور جهان را تنظیم می کند؛ امت او نه تنها باران و آفتاب را که سبب روییدن اثمار زمین هستند به او میدیونند، بلکه باد که کشتی ها را به ساحل می آورد و زمینی را که آدمیان بر آن گام می نهند نیز از وی دارند.^۳

این سلاطین اقوام بدوی، از قدرت و اختیار برای اعطای نیکبختی برخوردارند، قدرتی که اقوام دیگر - اقوامی که از بدویت، اندکی دورتر شده اند - تنها به خدایان نسبت می دهند، خدایانی که در مرحله بالاتری از تمدن، فقط پست ترین و ریاکارترین افراد وانمود می کنند که به وجودشان اعتقاد دارند.

میان این اقتدار مطلق پادشاه و اعتقاد به اینکه وی احتیاج دارد در برابر خطراتی که تهدیدش می کند از نزدیک محافظت شود، تناقضی آشکار به چشم می خورد؛ ولی این یگانه تناقضی نیست که در رفتار بدویان با پادشاهانشان دیده می شود. این اقوام لازم می دانند که پادشاهان خود را زیر نظر بگیرند و مراقب آنها باشند تا اینکه قوای خود را بیهوده به مصرف نرسانند. بدویان به هیچوجه از حسن نیت و درستی سلاطین خود، خاطر جمع نیستند. جزو علل موجه احکام تابویی مربوط به پادشاه، اثری از عدم اعتماد به چشم می خورد. فریزر^۴ می گوید:

1- W. Brown : New Zealand and his aborigines, London 1845 (Frazer: Ibid.)

2- Frazer, I. c.

3- Frazer : Taboo, The Burden of Royalty, P. 7.

4- L, c, ,p. 7.

«این تصور که سلطنت در دوره بدوی، یک سلطنت استبدادی است، در مورد سلطنت های موضوع بحث ما، بطور کامل صدق نمی کند؛ برعکس، در این نظامهای سلطنتی، فرمانروا فقط بخاطر اتباع خویش زندگی می کند و زندگی او تنها تا آنجا ارزش دارد که تکالیف مربوط به مقام خود را انجام می دهد و گردش امور طبیعت را به سود امت خویش تنظیم می کند. از لحظه ای که از اجرای تکالیف خود غفلت می ورزد یا از آن سر باز می زند. توجه، اخلاص و احترام مذهبی که وی از آنها به اعلا درجه برخوردار است، جای خود را به نفرت و تحقیر می دهد. وی به وضع شرم آوری رانده می شود و اگر بتواند خود را از مرگ برهاند، خویشتن را خوشبخت می شمارد. او که امروز چون خدایی مورد پرستش است، ممکن است فردا به ماند یک جانی به قتل برسد. ولی ما حق نداریم این تغییر روش قوم را دلیل بر بی ثباتی یا نشانه ای از تناقض بدانیم، برعکس، این رفتار در تمام مراحل کاملاً منطقی است؛ آنها معتقدند که اگر پادشاه خدای آنهاست، باید خود را حامی و نگهبان آنان نشان دهد؛ و از لحظه ای که دیگر نخواهد آنها را صیانت کند، باید جای خود را به کس دیگر که آمادگی بیشتری برای اینکار دارد واگذارد. ولی تا زمانی که توقعات و انتظارات آنها را برآورده می سازد، توجه و خدمات بدویان به او حد و اندازه ندارد و خود او را نیز وامیدارند که با همان علاقه و توجه از خود مواظبت کند. چنین پادشاهی همچون محبوسی در میان مجموعه ای از تشریفات و آیین ها بسر می برد و در شبکه ای از آداب و قیود محصور می ماند. هدف این تشریفات نه بالا بردن مقام و منزلت اوست و نه حتی افزودن بر رفاه و تنعم او، بلکه یگانه هدف مورد نظر، بازداشتن وی از ارتکاب اعمالی است که می تواند نظم طبیعت را مختل گرداند و نابودی خود او و قوم وی و تمامی جهان را سبب شود. این مقررات نه تنها برای وی شادکامی ببار نمی آورد بلکه او را از هر نوع آزادی محروم می کند و زندگی او را - که مدعی صیانت آن هستند - به یک بار سنگین و به یک شکنجه و عذاب مبدل می سازد.»

نحوه زندگی میکادوی ژاپن در گذشته، جالب ترین نمونه از این نوع به زنجیر و زندان کشیدن یک فرمانروای مذهبی را بدست می دهد و اینست شرح مطلب از گزارشی که بیش از دو قرن بر آن گذشته است.^۱

«میکادو گذاشتن پاها را بر زمین موافق شأن و سرشت قدسی خود نمی داند، بدین سبب هنگامی که باید به محلی برود، بر روی دوش خادمانش حمل می شود ولی از این هم ناشایسته تر است که وجودش در معرض هوای آزاد قرار گیرد؛ و این افتخار را نیز از

خورشید دریغ داشته اند که بر سر او بتابد. برای هر یک از اجزاء بدنش، صفتی چنان مقدس قائلند که موهای سر و ریشش هرگز نباید تراشیده شود و ناختمایش هیچگاه نباید کوتاه گردد، ولی بخاطر آنکه از پاکیزگی و توجه کاملاً محروم نماند، او را به هنگام شب وقتی که خواب است شستشو می دهند. آنچه را که در این حال از بدنش جدا می سازند، می توان سرقت تلقی کرد و سرقتی از این نوع نمی تواند بر شأن و منزلت قدسی او خدشه وارد آورد. سابقاً وی مجبور بود هر بامداد به مدت چندین ساعت با داشتن تاج سلطنتی بر سر و بی آنکه دست و پا و سر و چشم را تکان دهد، بحال جلوس بگذراند. آنها معتقد بودند که تنها از این طریق می تواند صلح و آرامش را در کشور حفظ کند. اگر در این حال، از بخت بد به جانبی بر می گشت یا نگاه خود را مدتی فقط بسوی یک بخش از کشور ثابت نگه می داشت، در اثر این امر ممکن بود جنگ. قحطی، وبا، حریق یا مصیبتی دیگر بر کشور عارض گردد و آنرا به تباهی و نابودی بکشاند.»

برخی از تابوهایی که پادشاهان اقوام وحشی، ملزم به رعایت آن هستند؛ یادآور قیودی است که بر قاتلان تحمیل می شود. در دماغه «شرک»^۱ نزدیک دماغه «پادرون»^۲ در گینه (افریقای غربی)، کوکولو^۳ که پادشاهی روحانی است، در جنگلی تنها بسر می برد، او به هیچ زنی نباید دست بزند، از خانه اش نباید بیرون برود و حتی نباید از روی مسند خود بلند شود و هم بر روی آن بحال نشسته باید بخصبند. اگر وی دراز بکشد، باد از وزیدن باز می ماند و در نتیجه آن، کشتی رانی مختل می شود. شغل او آرام کردن طوفان و بطور کلی حفظ شرایط جوی به وضع عادی است.^۴ «باستیان» می گوید: اقتدار یک پادشاه «لوآنگو»، هر چند بیشتر باشد، تعداد تابوهایی که باید به آنها گردن گذارد نیز بیشتر خواهد بود. ولیعهد نیز از اوان کودکی ملزم به رعایت آنهاست، ولی به نسبتی که بر سنش افزوده می شود، تعداد تابوها نیز در اطرافش افزایش می یابد و به هنگام رسیدن به سلطنت به معنی واقعی کلمه در زیر انبوه آنها نفسش بند می آید. ضیق مجال اجازه نمی دهد (و هدف ما نیز ایجاب نمی کند) که از تابوهای ملازم با شأن و منزلت پادشاه یا پیشوای روحانی گزارش مشروحه بدست دهیم. فقط یادآور می شویم که قیود راجع به آمد و شد و نوع غذا، در میان این تابوها نقشی اساسی دارند. برای نشان دادن شدت رسوخ آدابی که مربوط به این ذوات ممتاز است، ما دو نمونه از تابوی تشریفاتی را ذکر می کنیم که راجع به اقوام متمدن یعنی اقوامی است که به مرحله عالی تری از فرهنگ رسیده اند.

1- Shark Point.

2- Padron.

3- Kukulu.

۴- باستیان، «هیأت اکتشافی آلمان در کرانه های لوآنگو - ینا، ۱۸۷۴».

A. Bostian: «Die deutsche Expedition an der Loangokuste, Iena. 1874». (Frazer: I. c.)

«فلامن دیالیس»^۱ کاهن بزرگ معبد «ژوپیترا» در رم قدیم، ملزم به رعایت تعدادی تابوهای عجیب و غریب بود: او حق نداشت بر اسب سوار شود، نظرش نمی بایست بر اسب یا مرد مسلح بیفتد، او حق نداشت جز انگشتری شکسته در دست کند، بر لباسهای او نمی بایست گرهی وجود داشته باشد، او نمی توانست به آرد گندم سفید یا خمیر برآمده دست بزند، وی حق نداشت بز، سگ، گوشت خام، باقلا و عشقه را با نام خودشان اسم ببرد؛ موهای سرش را جز بوسیله یک مرد آزاد نمی توانست کوتاه کند و برای این مقصود، آن مرد ملزم بود چاقویی از برنز بکار ببرد و موهای بریده شده و نیز ناخنهای چیده شده اش را می بایست در زیر یک درخت مقدس دفن کند، وی حق نداشت به مردگان دست بزند و بر او ممنوع بود که با سر برهنه در هوای آزاد بماند، و غیره. زوجه او (فلامینکا) نیز به نوبه خود ملزم به رعایت یک سلسله مقررات بود: در روی بعضی از پلکانها، مشارالیها حق نداشت از سه پله نخستین بالاتر برود و در برخی از اعیاد مجاز نبود موهایش را شانه بزند چرمی که برای ساختن کفشهایش بکار می رفت، نمی بایست از پوست حیوان مرده (به مرگ طبیعی) باشد، بلکه برای این مقصود مکلف بودند از حیوان قربانی یا ذبح شده استفاده کنند. با شنیدن صدای رعد، وی نجس می شد و این حالت چندان ادامه می یافت تا به رسم کفاره یک قربانی تقدیم کند.^۲

شاهان قدیم ایرلند به تبعیت از یک سلسله قیود بسیار عجیب ملزم بودند؛ قیودی که رعایت آنها منشأ خیر، و تخطی از آنها موجب نکبت برای کشور بود. فهرست کامل این تابوها در «Book of Rights» آمده است که کهن ترین نسخه دست نوشت آن مربوط به سالهای ۱۳۹۰ و ۱۴۱۸ است. نهی ها، بسیار مفصل و مربوط به ارتکاب اعمالی منجز در محللهایی مشخص و در زمانهایی معین است: در فلان شهر، شاه نباید در فلان روزهای هفته اقامت کند، او نباید از فلان رودخانه در فلان ساعت بگذرد، او نباید بیش از ۹ روز در فلان دشت اردو بزند، و غیره.

سختی و شدت احکام تابویی که بر شاهان روحانی تحمیل می شده است، در میان اقوام بسیار بدوی، از نظر تاریخی نتیجه مهمی ببار آورده است که برای نظرگاه ما فوق العاده جالب است؛ [و آن اینکه] میل و رغبت به داشتن منصب سلطنت روحانی از میان رفته است. به این سبب است که در «کمبوجا»^۳ که یک سلطنت آتش و یک پادشاه آب وجود دارد، ناگزیرند با اعمال زور، اشخاص را به قبول این مناصب وادار سازند. در جزیره «نین»^۴ یا «جزیره وحشی»، که جزیره ای مرجانی در اقیانوس آرام است، سلطنت عملاً از میان رفته است، زیرا هیچکس برای عهده دار شدن مشاغل سلطنتی که با خطرات و مسئولیتهای سنگینی توأم است، خود را آماده و شایق نشان نمی داده است. در بعضی کشورهای افریقای غربی، یک شورای محرمانه پس از درگذشت پادشاه منعقد می شود که در آن، جانشین سلطان باید تعیین گردد. کسی را که

1- Flamen Dialis.

2- Frazer: I. c., P. 13.

3- Combodsha.

4- Nine (Savage Island.)

به این سمت بر می‌گزینند، دستگیر می‌کنند و با طناب می‌بندند و در بتخانه تحت نظر قرار می‌دهند و آن قدر او را نگه می‌دارند تا آمادگی خود را برای قبول مقام سلطنت اعلام کند. در مواردی وارث تاج و تخت، برای رهایی از افتخاری که می‌خواهند نصیبش کنند تدبیری می‌اندیشد؛ مثلاً حکایت می‌کنند که یکی از رؤسا عادت داشت شب و روز با خود سلاح حمل کند تا بتواند در برابر هر نوع کوششی که برای بر تخت نشاندن وی صورت گیرد مقاومت ورزد.^۱ در میان سیاهپوستان «سیرالئون» استنکاف از قبول منصب سلطنت به حدی شدید بوده است که اکثر قبایل ناگزیر بوده‌اند این مقام را به بیگانگان واگذار کنند. «فریزر» این اوضاع و احوال را سبب تجزیه تدریجی منصب سلطنت روحانی ابتدایی به دو مقام دنیوی و روحانی می‌داند: پادشاهان که بار مقام قدسی بر دوششان سنگینی می‌کرده است، از اعمال قدرت واقعی عاجز مانده مجبور شده‌اند وظایف اداری را به اشخاصی واگذارند که در مرتبت کم اهمیت تری قرار داشته‌اند، ولی در حالیکه کاری و فعال بوده‌اند، نسبت به منصب سلطنت هیچ داعیه‌ای در سر نمی‌پروراندند. به این ترتیب بود که مقامات غیر روحانی بوجود آمدند؛ در حالیکه پادشاهان تابویی که برتری روحانی را همچنان واجد بودند، در عمل اهمیت خود را از دست دادند. تاریخ قدیم ژاپن به خوبی این استنباط را تأیید می‌کند.

آیا از این شرح مناسبات بین انسان بدوی و فرمانروایانش، می‌توان انتظار داشت که به سهولت توضیحی بر اساس روانکاوی بدست آید؟ مناسبات مذکور بی‌اندازه پیچیده است و از تناقضات خالی نیست. به بزرگان اختیاراتی وسیع واگذار می‌کنند که در برابر تابوهایی که بر سایرین تحمیل می‌شود، تشکیل قرینه‌ای می‌دهد. اینان افراد ممتازند و می‌توانند به کارهایی دست بزنند که بر دیگران ممنوع است و می‌توانند از چیزهایی متمتع شوند که از دسترس سایرین خارج است. ولی همین آزادی و اختیاری که به آنها تفویض می‌کنند، خود بوسیله تابوهای دیگر محدود می‌شود - تابوهایی که افراد عادی به زیر سلطه آن در نمی‌آیند. بنابراین ما، در اینجا با نخستین تباین یا تقریباً تناقض روبرو هستیم: تناقض بین آزادی نامحدود برای افرادی معین، و قیدی نامحدود در مورد همان افراد. به اینان یک قدرت جادویی فوق‌العاده نسبت می‌دهند و به خاطر همین امر از هر نوع تماس با آنان یا اشیا متعلق به آنان وحشت دارند، در حالی که از همین امر از هر نوع تماس با آنان یا اشیا متعلق به آنان وحشت دارند، در حالیکه از همین تماس نتایج سودمندی را انتظار می‌کنند. در اینجا ظاهراً باز هم تناقض بسیار چشم‌گیر دیگری وجود دارد؛ ولی ما می‌دانیم که تناقض واقعاً ظاهری است: مسی که توسط شخص پادشاه و از روی نیت خیر انجام می‌گیرد، حاصلش خیر است؛ تنها آن مسی خطرناک است که بوسیله فردی عادی نسبت به پادشاه یا اشیا متعلق به او صورت گیرد، و بی‌شک علت اینستکه در مسی نوع اخیر ممکنست قصد سوئی نهفته باشد. یک تناقض دیگر - که توضیح آن چندان آسان نیست - اینکه با آن همه قدرت که به فرمانروا در برابر نیروهای طبیعت نسبت می‌

1- A. Bstian: Die deutsche Expedition an der Loangkuste, Iena 1874 (Frazer: I. c. P. 18).

دهند، خود را مجبور می بینند با توجهی خاص از وی در برابر خطراتی که تهدیدش می کند به مواظبت پردازند، چنانکه گویی نیروی او از عهده بسی کارها بر می آید، از حفظ و صیانت شخص خودش عاجز است. مسئله غامض دیگر آنکه به پادشاه در مورد اعمال قدرت فوق العاده اش اعتماد نمی کنند - قدرتی که باید فقط در راه خیر و صلاح رعایا و صیانت شخص خویش بکار برد - بلکه خود را ناگزیر می بیند که از این لحاظ بر اعمالش نظارت کنند. تشریفات تابویی که بر زندگی پادشاه حکمفرماست و هدف آن حفظ فرمانروا در برابر خطرات احتمالی و صیانت اتباع وی در مقابل خطراتی است که از جانب فرمانروا ممکن است بر آنها وارد آید، از همین عدم اعتماد و لزوم مراقبت و نظارت سرچشمه می گیرد.

برای ایضاح این مناسبات بسیار پیچیده و پر تناقض بین انسان بدوی و فرمانروایش، به نظر می آید که توضیح زیر، ساده ترین طریقه باشد: به عللی که ریشه آنها باید در خرافات یا امری دیگر جستجو کرد، انسانهای بدوی در رفتار خود نسبت به پادشاهان خویش، گرایشهای مختلفی بروز می دهند که هر یک در حد افراط و بی هیچ توجه به سایر گرایشها و مستقل از دیگری است. جمیع تناقضات موضوع بحث از همین جا سرچشمه می گیرد؛ تناقضاتی که غرابت آنها در نظر انسان بدوی، بیش از غرابتی نیست که مناسبات مقرر بوسیله مذهب و تکالیف «راستی و درستی» در نظر انسان متمدن دارد.

توضیح فوق را نمی توان مردود شناخت، ولی روش روانکاوی به ما امکان می دهد که بیشتر در اعماق این روابط رسوخ کنیم و بسی چیزها درباره منشأ این تمایلات بسیار گوناگون فرا گیریم. با تحلیل حالتی که در بالا شرح دادیم، به عنوان نموداری از علایم بیماری اختلال روانی، ما بدواً توجه خود را به فراوان بودن موارد غلبه ترس بر ذهن - که در عمق تابوی تشریفات دیده می شود - معطوف می داریم. چنین غلو و افراطی، در اختلال روانی و به خصوص در بیماری وسواس - که در مقایسه ما مقام نخستین را دارد - پدیده ای عادی است. ما منشأ آنها می شناسیم و بر آن وقوف داریم، این افراط در جمیع مواردی که در کنار مهر و محبت شدید، یک خصوصیت ناآگاهانه وجود داشته باشد، بروز می کند؛ یعنی هر بار که حالت کلی «دوگانگی عواطف» تحقق یابد، افراط مذکور نیز پدید می آید. در اینحال به سبب غلو بیش از حد در محبت، خصومت فرو می نشیند. اگر این غلو و افراط نباشد، محبت از عهده ایفای نقش خود، که حفظ احساس معارض به حالت واپس زده است، بر نخواهد آمد.

هیچ روانکاوی نیست که با اطمینان کامل و به تحقیق در نیافته باشد که محبت افراطی و بی آرام، و در عجیب ترین موارد (مثلاً بین مادر و فرزند، یا میان همسران بسیار دلبسته)، از همین طریق تفسیر می شود. درباره طرز رفتار نسبت به افراد ممتاز نیز می توان معتقد شد که در ازای اینکه طرف پرستش هستند و در مقابل جنبه الوهیتی که برای آنها قائل می شوند، یک احساس بسیار خصمانه نسبت به آنها وجود دارد و بنابراین در اینجا نیز حالت فاعلی دوگانگی عواطف تحقق می یابد. عدم اعتماد که ظاهراً انگیزه تردید ناپذیر تابوهایی است که بر سلاطین تحمیل می شود، از جنبه دیگر و به نحو مستقیم جلوه ای از همین

کین ناآگاهانه است. با توجه به صور مختلفی که منتخبه این کشمکش [درونی] در میان اقوام مختلف بخود می‌گیرد، یافتن نمونه‌هایی که در آنها این خصومت با روشنی خاصی آشکار باشد، برای ما دشوار نخواهد بود. «فریزر»^۱ حکایت می‌کند که «تیمو»های^۲ بدوی ساکن «سیرالئون» این حق را برای خویش محفوظ داشته‌اند که سلطانی را که خود برگزیده‌اند، روز پیش از تاجگذاری به شدت کتک بزنند؛ آنها چنان از روی دقت و وظیفه‌شناسی این حق اساسی را اعمال می‌کنند که غالباً فرمانروای بینوا بعد از جلوس بیش از چند روزی نمی‌تواند زنده بماند: بدینسان، شخصیت‌های مهم قبیله، این امر را به صورت اصل و قاعده‌ای درآورده‌اند که فردی را که از او کینه به دل دارند به مقام سلطنت ارتقا دهند. ولی حتی در این موارد مشخص نیز، خصومت نه تنها خود را عیان نمی‌سازد، بلکه در زیر ظواهر آداب و تشریفات پنهان می‌ماند.

یکی دیگر از خصوصیات رفتار انسان بدوی نسبت به پادشاه، یادآور جریانی است که در اختلالات روانی بطور کلی بسیار فراوان دیده می‌شود و در بیماری معروف به پارانویا (توهم و ترس از تعقیب و آزار خیالی) به وضوح به چشم می‌خورد. این خصوصیت عبارتست از غلو بیش از حد درباره اهمیت یک شخص معین و نسبت دادن قدرتی نامحدود و خارج از حد تصور به وی، تا از این طریق، او (بیمار) بتواند به حق و بجا مسئولیت ناملایمات و درد و رنجی که بر وی وارد می‌آید، با آن شخص نسبت دهد. انسانهای بدوی نیز وقتی به پادشاه خود، قدرت نازل ساختن باران یا قطع آن و تنظیم نور خورشید و تعیین جهت وزش باد و غیره را نسبت می‌دهند، در واقع با او به همین شیوه رفتار می‌کنند. بدویان به مناسبت اینکه طبیعت، انتظارشان را در مورد بدست آوردن شکار فراوان یا وفور محصول برآورده نساخته است، پادشاه خود را مقتول یا سرنگون می‌سازد. حالتی که بیمار مبتلا به «توهم» (پارانویا) در ترس از آزار و تعقیب خیالی، از خود نشان می‌دهد درست همان حالتی است که در روابط بین فرزند و پدر دیده می‌شود: فرزند همواره چنین قدرت مطلق را به پدر نسبت می‌دهد و این محقق است که شدت عدم اعتماد به پدر، نسبت مستقیم با میزان قدرتی دارد که فرزند برای او قائل می‌شود. وقتی یک بیمار مبتلا به «پارانویا» یکی از اطرافیان خود را «آزاردهنده» خویش می‌شناسد، در واقع او را به منصب پدری ارتقا می‌دهد، یعنی وضع و شرایطی برای او در نظر می‌گیرد که به بیمار اجازه می‌دهد وی را مسئول تمام بدبختی‌های خیالی خویش بشناسد. این وجه تشابه دوم بین انسان بدوی و بیمار مبتلا به اختلال روانی، به ما نشان می‌دهد که رفتار انسان ابتدایی نسبت به پادشاه خود، تا چه حد به مانند رفتار دوره کودکی پسر نسبت به پدر است.

ولی مهمترین ادله به نفع طرز تلقی ما که مبتنی بر مقایسه بین احکام تابو و علائم بیماری اختلال روانی است، بوسیله خود تابوی تشریفات به ما عرضه می‌شود و در سطور بالا ما نقش مهم این تابو را در

1- L. c., P. 18.

(با نقل از:

Zweifel et Moustier : Voyage aux sources du Niger, 1880)

2- Timmos.

مورد تکالیف مقام سلطنت نشان دادیم. مفهوم مضاعف این تشریفات، به نظر ما تردید ناپذیر می آید و نسبت به منشأ آن که همان گرایشهای مبتنی بر دوگانگی عواطف است، هیچگونه اعتراضی را وارد نمی دانیم؛ برای دریافتن این نکته، تنها کافی است که قبول کنیم هدف این مفهوم دوگانه، از همان آغاز، بار آوردن نتایجی است که خود در همانها تجلی می یابد. حاصل این تشریفات، تنها ممتاز ساختن پادشاهان و برتری دادن آنان بر جمیع افراد دیگر نیست؛ تشریفات مذکور زندگی آنان را نیز به جهنمی مبدل می سازد و به صورت بار سنگینی خارج از حد تحمل در می آورد و بر آنها قیود و الزاماتی سخت تر از آنچه گریبانگیز اتباعشان است تحمیل می کند. این تشریفات در نظر ما کاملاً نظیر رفتار ناشی از وسواس جلوه می کند، چه در این رفتار، میل سرکوب شده و میل سرکوب کننده، همزمان و مشترکاً ارضاء می شوند. رفتار ناشی از بیماری وسواس، به **ظاهر** یک عمل دفاعی در برابر امر ممنوع است؛ ولی می توان گفت که این رفتار در **واقع** جز جلوه مجدد امر ممنوع چیز دیگری نیست. «**ظاهر**» به فعالیت «ضمیر آگاه» تعلق دارد و «**واقعیت**» ناشی از ضمیر ناآگاه است. چنین است که تابوی تشریفات سلطنتی، به **ظاهر**، جلوه ای از عمیق ترین احترامات و وسیله ای برای فراهم آوردن امنیت کامل برای فرمانرواست؛ ولی در **واقع** **کیفری** است در برابر این علو و رفعت شان؛ و انتقامی است که اتباع از فرمانروا در ازای احترامی که برای او قائل می شوند باز می ستانند. «سانچو پانزا»^۱ در **رمان** «سروانتس» به زمانی که حاکم جزیره اش بود، فرصت آنرا یافت که صحت این مفهوم تشریفات را در مورد خودش بیازماید و دریابد که این استنباط از تشریفات تا چه اندازه صحیح است. اگر فرمانروایان امروزی نیز، مافی الضمیر خود را بر ما آشکار سازند، ممکن است دلایل جدیدی به نفع این طرز تلقی به اختیار ما بگذارند.

چرا در رفتار عاطفی نسبت به فرمانروا عنصر نیرومندی از کین ناآگاهانه وجود دارد؟ مسئله بسیار جالب است ولی حل آن خارج از موضوع این تحقیق است. ما قبلاً به عقده پدری در دوران کودکی اشاره کردیم و اینجا اضافه می کنیم که بررسی تاریخ اعصار اولیه سلطنت، می تواند به این سؤال پاسخی قاطع بدهد. به موجب توضیحات بسیار گیرای «فریزر» - که به عقیده خودش چندان قانع کننده نیست - نخستین پادشاهان، بیگانگی بوده اند که پس از یک دوره کوتاه حکمرانی، به پیشگاه خدایی که مظهر آن بوده اند، در طی جشنهایی پرشکوه قربان می شده اند.^۲ در اساطیر کیش مسیح نیز انعکاسی از همین سرگذشت سلطنتهای اولیه را می توان یافت.

۱- «سانچو پانزا» (Sancho pança) خادم و سپردار معروف «دون کیشوت» است که از برکت قلم «سروانتس»، هم خود و هم خرس شهرتی جاودانی یافته اند. سانچو پانزا نمونه ای کامل از یک نوکر باوفا، حرف شنو و ساده دل، ولی پرحرف و جاهل و در عین حال زیرک و بافهم است. (مترجم)

2- Frazer: The magic Art and the evolution of Kings, 2 Vol 1911. (The golden Bough).

ج- تابوی اموات:

می دانیم که مردگان استیلاطلبان نیرومندی هستند و شاید از دانستن این نکته دچار شگفتی شویم که بدویان آنها را نیز دشمن می شمارند.

از راه مقایسه با «سرایت» که قبلاً نیز به آن متوسل شدیم، می توان گفت در میان بیشتر اقوام بدوی، تابوی مردگان دارای حدت و صولتی خاص و این، هم از نظر عواقبی است که تماس با اموات ببار می آورد و، هم از لحاظ طرز رفتار با بازماندگان یک متوفی. در میان «مائوری»ها، همه کسانی که به مرده دست زده اند یا در مراسم تدفین شرکت جسته اند، نجس می شوند و از نوع معاشرت با همنوعان محروم می مانند و به عبارت دیگر، آنها را «بایکوت» می کنند. کسی که در اثر تماس با میت آلوده شده است، اگر به خانه ای وارد شود، یا به شخص یا چیزی دست بزند، آنها را نجس می کند. او حتی نباید با دستهای خود - که به علت نجس شدن دیگر قابل استفاده نیستند - غذا را لمس کند. خوراک را جلوی او روی زمین می گذارند و وی در حالیکه دستها را در پشت سر به روی هم گذاشته، با لب و دندان باید از عهده کار برآید. برخی اوقات اجازه می دهند که کس دیگری به او غذا بخوراند. این شخص باید کارش را به نحوی انجام دهد که با آن تیره بخت تماس پیدا نکند؛ به علاوه خود وی نیز مشمول قیودی می گردد که در شدت از آنچه بر مرد نجس تحمیل می شود دست کمی ندارد. در هر دهکده، فردی مطرود اجتماع وجود دارد که از صدقه های مختصر، زندگی را به فلاکت می گذراند؛ تنها او مجاز است که تا فاصله یک ذراع به کسی که آخرین تکالیف را نسبت به میت انجام داده است نزدیک شود. آنگاه که دوران عزلت به پایان رسید و مرد نجس توانست دوباره با همنوعان مراوده داشته باشد، کلیه ظروفی که در طی آن دوره خطرناک مورد استفاده قرار داده است، معدوم می گردد و لباسهایی که بر تن داشته است به دور افکنده می شود.

آداب و رسوم تابویی که به علت تماس بدنی با مرده، تحمیل می شود در سراسر «پلی نزی» و «ملانزی» و یک قسمت از افریقا یکسان است. مهمترین این رسوم، منع دست زدن به خوراکی و خوراندن شدن غذا توسط سایرین به فرد محکومی است که در وضع اضطراری قرار دارد. قابل توجه است که در «پلی نزی»، و شاید هم در جزایر «هاوایی»^۱ شاهان روحانی به هنگام اجرای تکالیف مذهبی خود، ملزم به رعایت همین قیود هستند. در «تونگا»^۲، طول مدت و شدت حرمت، برحسب قدرت تابوی ملازم مرده و نیز قوت تابوی مخصوص فردی که با میت تماس داشته است فرق می کند. کسی که به جسد یک سرکرده دست می زند. برای مدت ده ماه نجس می شود؛ ولی اگر خود وی از سرکردگان باشد، فقط به مدت سه، چهار یا پنج ماه - به نسبت مقام و مرتبت میت - نجس خواهد شد. اگر موضوع مربوط به جسد یک پیشوای بزرگ و

1- Frazer: Taboo. P. 138. (و صفحات بعد)

2- Tonga.

واجد صفت الوهیت باشد، مدت تابو، حتی برای برجسته ترین سرکردگان، ده ماه خواهد بود. بدویان اعتقاد راسخ دارند که متخلفین از این تابوها دچار بیماری و مرگ خواهند شد و اعتقادشان چنان راسخ است که برحسب اظهار یک ناظر، هرگز جرئت نداشته اند خلاف آنرا بیازمایند.^۱

قیود تابویی که شامل حال افرادی می شود که به معنای مجازی کلمه با مرده تماس داشته اند، یعنی خویشاوندان عزادار - زن و مرد بیوه - در خطوط اصلی با قیود مذکور در فوق یکسان ولی برای ما بسی جالب ترند. اگر در احکام مذکور در بالا، ما فقط جلوه ای از شدت و قدرت انتشار تابو را می بینیم - جلوه ای که نمونه کلی محسوب می شود - در عوض، قیود و مقرراتی که ذیلاً به آنها می پردازیم، به ما امکان می دهد که تا حدودی، دلایل و انگیزه های تابو را - هم دلایلی که اقامه شده است و هم آنچه را که می توان علل اساسی و حقیقی تلقی کرد - مشاهده کنیم:

در میان قوم «شوسواپ»^۲ در کلمبیای انگلیس [کانادا] زنان و مردان بیوه، در طول مدت عزا باید در عزلت بسر برند و در این مدت نباید با دست خود، سر یا بدن خویش را لمس کنند؛ تمام ظروفی که بکار می برند برای دیگران غیر قابل استفاده می شود.

هیچیک از شکارچیان به کلبه ای که مسکن یکی از چنین کسان باشد نزدیک نمی شود. زیرا اینکار موجب تیره بختی وی خواهد بود. اگر سایه فرد عزادار بر او بیفتد به بیماری دچار خواهد شد. اشخاص سوگوار، روی خوشه های گندم می خوابند و رختخواب خود را نیز به آن محصور می سازند. هدف رسم اخیر، دور نگهداشتن روح متوفی است و از این پر معناتر، عادت برخی از قبایل شمال امریکاست که به موجب آن، زن بیوه باید تا مدتی پس از مرگ شوهر، لباسی به شکل شلوار که از علفهای خشک ساخته می شود، بر تن کند، تا روح شوهر را از نزدیک شدن بخود باز دارد و این به ما اجازه می دهد معتقد شویم که تماس با مردگان حتی در معنای «مجازی» نیز همواره تماسی جسمانی تلقی می شود، زیرا روح متوفی از خویشان بازمانده جدا نمی شود و در تمام مدت عزاداری به «پرواز» در اطراف آنها ادامه می دهد.

در میان «آگوتاینو»ها^۳، که ساکن «پالوان»^۴، یکی از جزایر فیلیپین هستند، زن بیوه در مدت ۷ یا ۸ روز اول پس از مرگ شوهر، نباید از کلبه خارج شود مگر به هنگام شب که احتمال ملاقات و برخورد وجود ندارد. کسی که نگاهش بر این زن بیوه بیفتد، در خطر مرگ مفاجات خواهد بود؛ به این دلیل، مشارالیها در هر گام، با زدن چوبدستی بر درخت، نزدیک شدن خود را به همه خبر می دهد؛ درختانی که بر آنها چوب زده است، پژمرده و خشک می شوند. خطری که وابسته بوجود زن بیوه است از چیست؟ مشاهده یک رسم

1- W. Mariner : The Natives of the Tonga Island, 1818, (Frazer: l. c. p. 110.)

2- Shuswap.

3- Agutainos.

4- Palawan.

دیگر، موضوع این خطر را به ما نشان می دهد: در منطقه «مکئو»^۱ در گینه جدید مرد بیوه تمام حقوق اجتماعی خود را از دست می دهد و تا مدتی بصورت فردی مطرود بسر می برد. او نباید به کشت و زرع زمین بپردازد و نه هم در جمع ظاهر گردد و نه در کوچه یا دهکده دیده شود. وی چون جانوری وحشی در لابلای علفهای انبوه یا بوته ها پرسه می زند تا بتواند به محض دیدن کسی - و بخصوص یک زن - به آسانی خود را پنهان سازد. این شرح به ما اجازه می دهد که خطر زن و مرد بیوه را ناشی از ایجاد وسوسه و میل و هوس بدانیم. مردی که زنش مرده است باید خود را از هرگونه وسوسه تجدید فراش دور نگهدارد، زن بیوه نیز باید با چنین هوسی مقابله کند، به علاوه از آنجا که مردی بالای سر ندارد ممکن است که میل و طمع را در مردان دیگر برانگیزد؛ تسلیم شدن به این گونه هوسها، عملی مخالف مفهوم سوگواری است و قطعاً آتش خشم روح را دامن خواهد زد.^۲

یکی از عجیب ترین - و در عین حال آموزنده ترین - آداب تابویی راجع به آیین سوگواری در میان بدویان، منع تلفظ نام متوفی است. این رسمی است بسیار شایع و دارای صوری متنوع که نتایج بس مهم ببار آورده است.

علاوه بر استرالیایی ها و پولی نزی ها که در میان آنها آداب تابویی بهتر محفوظ مانده است، همین منع را در میان اقوامی باز می یابیم که بسیار متفاوت و دور از یکدیگرند؛ از قبیل «ساموید»های^۳ سیریه و «تودا»های^۴ هند جنوبی و مغولهای تاتارستان و «طوارق»^۵ صحرا و در میان «آئینو»های^۶ ژاپن و «آکامبا»ها^۷ و «نندی»های^۸ افریقای مرکزی و «تینگوان»های^۹ فیلیپین و ساکنان جزیره «نیکوبار» و «ماداگاسکار» و «برنتو»^{۱۰} در میان برخی از این اقوام، اعتبار منع مورد بحث و عوارض آن، محدود به دوره سوگواری است؛ ولی در میان بعضی دیگر، منع نتایج آن دائمی است. لیکن به نظر می رسد که در همه جا، با گذشت زمان، از حدت آن نیز کاسته می شود.

منع تلفظ نام متوفی را بطور کلی با دقت فراوان رعایت می کنند. به این دلیل است که برخی از قبایل آمریکای جنوبی، بر زبان آوردن نام میت را در برابر خویشان بازمانده وی، به منزله بزرگترین اهانت نسبت به

1- Mekeo.

۲- بیماری که من در سطور قبل (صفحه ۳۶ و ۳۷) «ممتنع»های او را با منع هایی که توسط تابو تحمیل می شود مقایسه کردم، معترف بود که هر بار شخص عزاداری را در کوچه می دیده، دچار غیظ و نفرت می شده است. وی می گفت «بر این نوع افراد باید خروج از خانه را منع کنند!».

3- Samoyèdes.

4- Todas.

5- Touaregs.

6- Aïnos.

7- Akambas.

8- Nandi.

9- Tinguans.

10- Frazer: l. c. p. 353.

آنها می شناسند و مجازات آن همان کیفری است که برای قتل مقرر است.^۱ پی بردن به علت سختگیری در مورد این نهی، آسان نیست؛ ولی خطرات مربوط به این عمل سبب شده است انبوهی از چاره جویی ها و تدابیر - که از بسیاری جهات پر معنا و جالبند - بوجود آید. از اینجاست که «ماسایی»ها^۲ در افریقا، به تدبیری متوسل شده اند و آن تعویض نام متوفی است بی درنگ پس از مرگ او انجام می گیرد. از آن لحظه به بعد، می توان بی ترس و بیم نام او را بر زبان آورد، زیرا تمام منعها فقط شامل اسم سابق وی می شود. با این ترتیب آنها گمان می کنند که روح به نام جدید خویش پی نمی برد و توجه آنرا به خود در نمی یابد. قبایل استرالیایی ناحیه «آدلاید»^۳ و خلیج «اینکاونتر»^۴، احتیاطهای بیشتری را رعایت می کنند: پس از فوت یک نفر، جمیع افرادی که نامی شبیه نام متوفی دارند، تغییر نام می دهند؛ گاه تمام خویشان متوفی، بی آنکه موضوع مشابهت در میان باشد، اسم خود را عوض می کنند، و این امری است که در میان برخی از قبایل ویکتوریا در آمریکای شمالی دیده شده است. در قبیله «گایاکورو»های^۵ ساکن پاراگوئه، رئیس قبیله در چنین مواقع حزن انگیز، برای تمام اعضای قبیله نامهای جدیدی انتخاب می کرد که بر روی آنها می ماند و به آن فخر می کردند چنانکه گویی همیشه آنرا بر خود داشته اند؛^۶ به علاوه، در مواردی که متوفی نام یک حیوان، یک شیئی و نظایر آنرا بر خود داشته است، برخی از قبایل لازم می دانسته اند که بر آن حیوان یا آن شیئی نام جدیدی بگذارند تا آنکه در محاورات، هیچ چیز خاطره متوفی را زنده نکند. این امر، بخصوص در میان اقوامی که پیوسته از اسامی در وحشت بوده اند سبب بی ثباتی و تغییر پی در پی واژه ها می شده است و مشکلاتی سنگین برای مبلغین مذهبی ببار می آورده است. در طول هفت سالی که «دوبریتس هوفر»^۷ در میان «آبی پون»های^۸ اوروگوئه بسر آورد، اسم یوزپلنگ سه بار عوض شد و واژه هایی که برای دلالت بر تمساح، خار، ذبح حیوانات بکار برده می شد نیز همین سرنوشت را پیدا کرد.^۹ ولی ترس از به زبان آوردن نامی که به یک مرده تعلق داشته است، گسترش می باید و هر چه را که در دور یا نزدیک با متوفی ارتباطی داشته است در بر می گیرد. از این قلع و قمع مداوم، این نتیجه وخیم ببار آمده است که اقوام مذکور نه روایانی دارند و نه خاطرات تاریخی؛ و هیچ سند و مأخذ معتبر به کسی که تاریخ اعصار اولیه آنها را مورد مطالعه قرار می دهد، عرضه نمی دارند. معهدا بعض از این اقوام، عادت تعدیل کننده ای معمول داشته

1- Frazer: I. c. p. 352. (و صفحات بعد)

2- Massai.

3- Adelaïde.

4- Encounter Bay.

5- Gayacurus.

۶- برحسب نوشته یک ناظر اسپانیایی در «۱۷۳۲» که فریزر آنرا نقل کرده است. (Frazer: I. c. P.357.)

7- Dobrizhofer.

8- Abipons.

9- Frazer, I. c., p. 360.

اند که از آن جمله، گذاردن نام مردگان بر فرزندان آنهاست که برآند روح آنان در کالبد اینان مجدداً حلول می کند و از این طریق اسامی درگذشتگان باقی می ماند.

اگر به این نکته توجه کنیم که برای انسان بدوی، اسم یک جزء اساسی از شخصیت و یک مشخصه مهم بشمار می آید و تمامی معنای دقیق خود را داراست؛ در آن صورت از غرابت تابوی اسامی در نظر ما کاسته خواهد شد. چنانکه در جای دیگر نشان داده ام، کودکان ما نیز به همین شیوه رفتار می کنند: آنها از شباهت صوتی بین دو واژه، هرگز به این اکتفا نمی کنند که بر یک شباهت صرف لفظی حکم کنند، بلکه بطور منطقی، از شباهت صوتی بین کلمات، شباهت در ذات مدلولها را استنتاج می کنند؛ و حتی فرد بالغ متمدن نیز اگر به تحلیل رفتار خود در بسیاری از موارد بپردازد به آسانی در خواهد یافت که برخلاف آنچه گمان می کرده است، خودش نیز از نسبت دادن یک ارزش ذاتی به اسامی خاص، چندان برکنار نبوده است و متوجه خواهد شد که اسم خود او، از وجودش تفکیک پذیر نیست. در چنین شرایطی جای تعجب نیست اگر روانکاوی پی در پی و در فرصتهای مناسب، درباره اهمیتی که ضمیر ناآگاه به اسامی نسبت می دهد، مصرأ تأکید و پافشاری کند.^۱ از پیش می توان دریافت که مبتلایان به وسواس، نسبت به اسمها همچون انسانهای بدوی رفتار می کنند. آنها (به مانند سایر مبتلایان به اختلال روانی) و بر اساس همان «عقده حساسیت»^۲ در مقابل به گوش خوردن بعضی از اسامی واکنش نشان می دهند و مقدار قابل ملاحظه ای از آشفتگی ها و اضطراب خاطر آنها، از قضاوتی که نسبت به اسم خودشان دارند سرچشمه می گیرد. یکی از این بیماران که با او سروکار داشته ام، عزم را جزم کرده بود که از نوشتن نام خویش، خودداری کند، زیرا می ترسید اسمش بدست دیگری بیفتد و از این طریق قسمتی از شخصیت وی به تملک آن فرد درآید. مشارالیه در تلاشهای نومیدانه برای دفاع در برابر وسوسه های ناشی از توهماتش، این قاعده کلی را بر خود تحمیل کرده بود که هیچ جزء از وجود خویش را تسلیم نکند، و وجود خود را در درجه اول با نام خویش یکی می داشت و در درجه بعد آنرا با دست نوشت خود مترادف می شناخت؛ و به این ترتیب سرانجام، کار را به آنجا رساند که از نوشتن بطور مطلق چشم پوشید.

پس، این امر که انسانهای بدوی، اسم را یک جزء از وجود شخصیت می دانند و آنرا موضوع تابویی درباره متوفی قرار می دهند؛ دیگر نباید باعث تعجب ما شود، وانگهی نام یک مرده را بر زبان آوردن، خود سبب برقراری تماس با مرده می شود. علیهذا در این مقام، ما باید موضوع وسیع تری را مورد بررسی قرار دهیم و به بینیم که بر اساس چه دلایلی، تماس مذکور مشمول تابویی چنین سخت و شدید شده است. توضیحی که بطور طبیعی متبادر به ذهن می شود، اینستکه منع مذکور از ترسی غریزی سرچشمه می گیرد، ترسی که از دیدن جسد و مشاهده فساد و تلاشی بدن پس از مرگ به انسان دست می دهد. بر

1- Stekel, Abraham.

2- Complexe de sensibilité.

عامل فوق، می توان انگیزه دیگری را افزود و آن ماتم و اندوهی است که از مرگ یکی از نزدیکان بسر خانواده و اطرافیان عارض می شود. معهدنا وحشتی که از مشاهده جسد به انسان دست می دهد مسلماً برای ایضاح تمام جزئیات احکام تابویی کافی نیست و عزا و ماتم نیز بر ما روشن نمی سازد که چرا بر زبان آوردن نام متوفی، بی حرمتی شدید نسبت به بازماندگان بشمار می آید. افرادی که بر مرگ کسی سوگواری می کنند، بیشتر میل دارند به اموری که یادآور متوفی باشد و خاطره او را در ذهنشان تا سرحد امکان بیشتر زنده نگهدارد، بپردازند. بنابراین ویژگی های آداب تابویی، علی القاعده باید انگیزه های دیگری داشته جوابگوی مقاصد و هدفهای دیگری باشد. فی الواقع همین تابوی اسامی است که آن انگیزه های مجهول را بر ما آشکار می سازد، و حتی اگر این آداب و رسوم نیز وجود نمی داشت، اطلاعاتی که از بدویان سوگواری بدست می آید، خود برای روشن ساختن انگیزه های مذکور کفایت می کرد.

بدویان ترسی را که از وجود روح در دل دارند و وحشت از بازگشت احتمالی او را کتمان نمی کنند. آنان به انبوهی از تشریفات متوسل می شوند که هدف آن دور نگهداشتن و راندن روح است.^۱ بر زبان آوردن نام متوفی، به منزله خواندن وردی است که حضور بالفعل او را سبب می شود.^۲ به این دلیل برای مانع شدن ازین ورد خوانی و جلوگیری از بازگشت روح، دست به هر کاری که مقدورشان باشد می زنند: لباسهای عجیب بر تن می کنند تا روح از بازشناختن ایشان عاجز بماند^۳ و یا آنکه نام خود یا نام متوفی را تغییر می دهند؛ آنها بر بیگانه بی پروایی که با بردن نام میت، او را به ضد زندگان بر می انگیزد خشم می گیرند. نمی توان از این نتیجه گیری چشم پوشید که آنچه سبب رنج آنها می شود - بر طبق اصطلاح «وونت» - هراسی است که از «روح مبدل به شیطان شده متوفی» در دل دارند.^۴

با قبول این استنتاج، ما به نظریه «وونت» نزدیک می شویم؛ چنانکه می دانیم وی منشأ تابو را ترس از شیاطین می داند. نظریه مذکور، بر این تصور مبتنی است که عزیز در گذشته، در همان لحظه مرگ به شیطانی مبدل می شود که بازماندگان از جانب او، جز رفتاری خصمانه انتظار دیگری نمی توانند داشته باشند و لذا از جمیع طرق ممکن، بر دفع مقاصد سوء او همت می گمارند. این نظر چنان عجیب و غریب می نماید که در بدو امر انسان در پذیرفتن آن دچار تردید می شود؛ ولی همگی - یا تقریباً همگی - مصنفان ذیصلاحیت، در نسبت دادن این نحوه برداشت به بدویان متفقند. «وسترمارک» که به عقیده من، برای تابو

۱- فریزر در این خصوص، اعتراف «طوارق» ساکن صحرا را نقل می کند:

(I. c., P. 353.)

۲- در اینجا شاید مناسب باشد استثنایی در نظر بگیریم و بگوییم [خودداری از بردن نام متوفی] تا مدتی است که هنوز جسم او کاملاً معدوم نشده است:

(Frazer: I. c., P. 372.)

۳- در جزایر نیکوبار: (Frazer: I. c., P. 382.)

4- Wundt: Mythus und Religion. Vol. II, P. 49.

اهمیتی بسیار ناچیز قائل است، در کتاب خود درباره «منشأ و رشد معتقدات اخلاقی»^۱، در فصلی که به «رفتار با مردگان» اختصاص دارد، چنین اظهار نظر می کند:

«واقعیتی که در اختیار دارم، به من اجازه این نتیجه گیری کلی را می دهد که مردگان در بیشتر موارد، دشمن شمرده می شوند نه دوست. و «جونز»^۲ و «گرانت آلن»^۳ بر خطا رفته اند آنجا که تأکید می کنند پیشینیان بر این پندار بوده اند که شرارت مردگان اساساً بر ضد بیگانگان است، ولی اعقاب و اعضای طایفه متوفی مشمول عنایات پدران او هستند»^۴.

«ر. کلاین پاول» در کتاب بسیار آموزنده خود، کوشیده است تا به کمک بازمانده معتقدات آنمیستی (اعتقاد به تأثیر ارواح) در میان اقوام متمدن، مناسبات بین مردگان و بازماندگان را در میان اقوام بدوی توضیح دهد.^۵ وی نیز به این نتیجه می رسد که مردگان که قصد کشتن زنده ها را در سر دارند، می کوشند تا آنها را بسوی خود بکشند. مرده ها آدم می کشند: اسکلت که تجسم فعلی مرگ است، نشان می دهد که خود مرگ جز یک مرده، چیز دیگری نیست.

زنده، خود را از تعاقب مرده، مصون نمی یافت مگر وقتی که یک مجرای آب، میان او و میت حائل می شد. به این دلیل است که ترجیح میداده اند مردگان را در جزیره ها یا در کرانه دیگر رودخانه بخاک بسپارند. اصطلاحات «اینسو» و «آنسو»^۶ منشأ دیگری جز این نباید داشته باشد. در اثر تعدیلی که بعداً روی داد، شرارت بجای آنکه به همه مردگان نسبت داده شود، فقط صفت کسانی شناخته شد که می توانستند دلیلی برای خشم و کین آنها بیابند؛ از قبیل مقتولین که مبدل به ارواح شریر می شده اند و پیوسته قاتلان خود را تعقیب می کرده اند، یا افرادی از قبیل نامزدهایی که پیش از کامیابی دیده از جهان فرو بسته اند. ولی

1- Westermarck: «L' Origine et le developpement des idées morales».

2- Jevons.

3- Grant Allen.

4- Westermarck: I. c., vol. II, P. 424.

متن این کتاب و یادداشتهای پیوست آن، در تأیید این نحوه برداشت حاوی گزارشهای متعددی است که غالب آنها بخوبی مبین صفات ممیز است. مثلاً مائوری ها، بر این پندار بوده اند که «خویشان بسیار نزدیک و بسیار گرمی، بعد از مرگ، خوی و سرشتشان دیگرگون می شود و نسبت به کسانی که عزیز می داشته اند نیت سوء در سر می پروراندند.» سیاهان استرالیایی معتقدند که متوفی تا مدت مدیدی پس از مرگ، منشأ زیان و خطر است؛ هرچه درجه خویشاوندی نزدیکتر باشد، هراس نیز شدیدتر خواهد بود. اسکیموهای نواحی مرکزی، اعتقاد راسخ دارند که مردگان تنها با سپری شدن زمانی طولانی آرام می گیرند؛ ولی در آغاز باید از آنها بیمناک بود و آنها را همچون ارواح شریری دانست که در دهکده پرسه می زنند تا بیماری، مرگ و مصائب دیگر را در آنجا بيفشانند.»

5- R. Kleinpaul: «Die Lebendigen und die Totem im Volksglauben, Religion. Sage.» 1898.

(زندگان و مردگان در معتقدات عامه و مذهب و افسانه ها - ۱۸۹۸)

۶- در زبان آلمانی و برخی دیگر زبانهای اروپایی از کلمات مذکور، معنی «این جهان» و «آنجهان» نیز مستفاد می شود.

«کلاین پاول» معتقد است که در آغاز، بدویان، جمیع مردگان را شبگردان خون آشامی می دانسته اند که با خشمی تمام، زنده ها را تعقیب می کرده اند و اندیشه ای جز کشتن و آسیب رساندن به آنها نداشته اند. جسد مرده، اولین تصور از «روح شریر» را بوجود آورده است.

فرضیه ای که به موجب آن، عزیزترین مردگان، مبدل به شیاطین می شوند، طبعاً یک مسئله دیگر را در برابر ما قرار می دهد: چه انگیزه ای سبب بوده است که بدویان به مردگان خود، چنین دگرگونی عاطفی را نسبت دهند؟ چرا از آنها شیاطین می ساختند؟ «وستر مارک» بر این پندار است که آسان می توان به این سؤال پاسخ داد:^۱

«از آنجا که مرگ بزرگترین بدبختی است که بر آدمی روی می آورد، بدویان خیال می کنند که مردگان به اعلی درجه شدت، از سرنوشت خود ناراضی هستند. بر طبق دریافت انسانهای بدوی، مرگ انسان فقط ناشی از علف است که یا دست آدمیان و یا سحر و جادو آنرا سبب می گردد؛ به این علت است که مرگ همیشه روح را به غضب می آورد و او تشنه انتقام می گرداند. بدویان بر این پندارند که روح مرده چون بر زندگان رشک می برد و خواهان آنستکه در مصاحبت اقوام سابق بسر برد، با عارض ساختن بیماری بر وجودشان می کوشد تا آنها را به مرگ بکشاند. تنها به این وسیله است که روح می تواند آرزوی پیوستن به بازماندگان را برآورده سازد. توضیح دیگر درباره این شرارت منسوب به ارواح را باید در ترسی غریزی که از آنها در دلها رسوخ دارد جستجو کرد؛ که این ترس نیز به نوبه خود از اضطراب و وحشت آدمی در برابر مرگ ناشی می شود.»

بررسی اضطرابهای ناشی از اختلال روانی، راه را برای توضیح جامع تری که توضیح «وستر مارک» را نیز در بر می گیرد، در برابر ما می گشاید:

هنگامی که زنی، شوهرش را از دست می دهد یا دختری، مرگ مادر را می بیند، اغلب پیش می آید که بازماندگان به شک و تردیدهای دردناک دچار می شوند که ما آنرا «خود خوری ناشی از وسواس» می نامیم؛ بازماندگان از خود می پرسند که آیا خودشان در اثر مسامحه یا بی احتیاطی، باعث مرگ فرد محبوب خویش نبوده اند؟ آنها حقاً می توانند به خود جواب بدهند که برای طولانی تر ساختن زندگی بیمار به هیچوجه سهل انگاری نکرده اند و تمام تکالیف خود را نسبت به متوفی با دقت و توجه انجام داده اند، ولی هیچ چیز نمی تواند شکنجه و عذاب آنها را پایان بخشد، شکنجه و عذابی که جلوه ای از بیماری اندوه است و جز با گذشت زمان فرو نمی نشیند. بررسی روانکاوی درباره این نوع موارد، علل پنهانی درد و رنج را بر ما آشکار ساخته است: ما می دانیم که خود خوری های ناشی از وسواس، تا اندازه ای موجه هستند و با موفقیت در برابر جمیع ایرادها و اعتراضها مقاومت می ورزند. این بدان معنی نیست که شخص عزادار - به

همانسان که خود خوری های ناشی از وسواس حکایت دارند - واقعاً در مرگ خویشاوند خود مقصر بوده یا نسبت به وی مرتکب سهل انگاری شده باشد؛ بیان ما صرفاً به این معنی است که مرگ خویشاوند سبب ارضای یک میل باطنی ناآگاه شده است که اگر آن میل به قدر کافی نیرومند می بود، موجبات مرگ را فراهم می آورد. بر ضد همین میل باطنی است که - بعد از مرگ فرد محبوب - خود خوری سر بر می آورد. تقریباً در تمام مواردی که تمرکز شدید احساسات بر روی یک فرد معین وجود دارد، خصومتی از این نوع که در ورای عشقی گرم پنهان است، به چشم می خورد. این صورت عادی و نمونه کلی از دوگانگی نسبت به افراد مختلف، متفاوت است؛ در حالت عادی، شدت آن به حدی نیست که بتواند موجد خود خوری های وسواس آمیز که در بالا از آن سخن گفتیم بشود، ولی در مواردی که حدش زیاد باشد، هرچه فرد از دست رفته محبوب تر و عزیزتر و احتمال مرگ، کمتر بوده باشد، دوگانگی عواطف نیز به همان نسبت با قوت بیشتری بروز خواهد کرد. زمینه مساعد برای ابتلای به اختلال روانی وسواس - که اغلب در بحث خود راجع به تابو، آنرا حد قیاس قرار دادیم - به نظر ما کاملاً بوسیله شدت فوق العاده این دوگانگی عاطفی اولیه، مشخص می شود.

اکنون ما عاملی را می شناسیم که، هم در موضوع اعتقاد موهوم به تبدیل ارواح تازه در گذشتگان به شیاطین و هم راجع به ضرورت دفاع بازماندگان در برابر دشمنی آن ارواح، می تواند توضیحی در اختیار ما بگذارد. اگر بپذیریم که زندگی عاطفی بدویان نیز، به مانند زندگی عاطفی مبتلایان به وسواس - همانطور که روانکاو نشان می دهد - مبتنی بر دوگانگی بسیار شدید عواطف است، در این صورت جای تعجب نخواهد بود اگر در اثر پیش آمدن مرگی غم انگیز، بدویان و بیماران وسواسی در برابر خصومتی که به حالت اختفاء در ضمیر نابخود وجود دارد، هر دو به یک نحو عکس العمل نشان دهند. ولی این احساس دردناک در میان بدویان سرانجام دیگری پیدا می کند که با آنچه در مورد بیماران روانی رانده شده به خود مرده نسبت داده می شود. این سلسله ای از اعمال دفاعی است که در فعالیتهای نفسانی - چه عادی و چه توأم با بیماری - آنرا «برون افکنی»^۱ می نامیم. کسی که یکی از نزدیکان را از دست داده است، وجود احساس خصمانه را در خود نسبت به متوفای عزیز مطلقاً انکار می کند، و می پندارد که این روح متوفی است که دارای چنین احساسی است و در تمام مدت عزا در پی ارضای آنست. این واکنش عاطفی (علیرغم دفاع از طریق برون افکنی) دارای جنبه ندامت و کیفر دادن است، و این جنبه در ترس و محرومیت ها و قیودی که بر خود تحمیل می کنند و نمودار تدابیر استحضافی در برابر خصومت شیطان است، تجلی می یابد. به این ترتیب یکبار دیگر می بینیم که «تابو» از زمینه دوگانگی عاطفی سرچشمه گرفته است و نتیجه تعارض بین یک رنج و ملال معلوم از یکطرف، و ارضای یک میل باطنی مکتوم، از طرف دیگر است که هر دو از مرگ یکی از

عزیزان] ناشی شده است. با توجه به این منشأ خشم ارواح، می توان دریافت که بازماندگان بسیار نزدیک که برای متوفی بیش از همه عزیز بوده اند، قاعداً باید بیش از دیگران از کین و دشمنی روح بیمناک باشند. در اینجا نیز احکام تابویی همانند علایم اختلالات روانی، دو مفهوم را می رسانند: این احکام اگر از یکطرف با قیودی که ایجاد می کنند، از احساس رنج و الم در برابر مرگ یکی از عزیزان حکایت دارند، از سوی دیگر پرده را از روی آنچه در زیرشان پنهان است - یعنی احساس خصمانه نسبت به متوفی - بر می دارند؛ خصومتی که احکام تابویی در این مرحله به آن جنبه ضرورت می بخشند. دیدیم که برخی از نهی های تابویی را با ترس از وسوسه میل و هوس می توان توضیح داد. از آنجا که مرده بی سلاح است، ممکن است هوس ارضای احساسات خصمانه نسبت به وی در دل راه یابد، بنابراین هدف حرمت مخصوصاً جلوگیری از وسوسه این هوس است.

معهدا «وسترمارک» آنجا که تأکید می کند بدویان بین مرگ ناشی از عنف و مرگ طبیعی هیچ تفاوت نمی گذارند محق است. برای ذهن ناآگاه، مرگ طبیعی نیز ناشی از اعمال جبر است: در این موارد، امیال بد است که انسان را می کشد.^۱ کسانی که علاقمند به بررسی منشأ و مفهوم رویاهایی هستند که موضوع آنها خویشان نزدیک و عزیز (پدر، مادر، برادران و خواهران) است، متوجه می شوند که در این رویاها، کودک و انسان بدوی نسبت به مرده در وضع مطلقاً مشابهی هستند، و این درست به سبب همان دوگانگی عواطف است که مشترک بین آنهاست.

در سطور قبل، اعلام کرده بودیم که با این استنباط «وونت» که تابو را فقط جلوه ترس از شیاطین می داند، مخالفیم؛ و با این همه در چند سطر بالاتر، توضیحی را قبول کردیم که تابوی اموات را به وحشت از «روح مرده مبدل شده به شیطان» نسبت می دهد؛ این ممکن است تناقض جلوه کند، ولی هیچ چیز آسان تر از حل این تناقض نیست. ما مفهوم شیاطین را کاملاً پذیرفتیم، ولی آنرا یک عنصر نفسانی بسیط و تجزیه ناپذیر نشناختیم. ما شیاطین را بازتاب احساسات خصمانه بازماندگان نسبت به مردگان تشخیص دادیم و بدینسان توانستیم به آنسوی مفهوم مذکور رسوخ کنیم.

ما با تکیه بر همین طرز برداشت، معتقدیم که این عواطف مبتنی بر دوگانگی، یعنی احساساتی که در عین حال خصمانه و مهرآمیزند، می کوشند تا در لحظه مرگ متوفی، همزمان بصورت اندوه و رضا، بروز کنند. میان این دو احساس معارض، وقوع کشمکش اجتناب ناپذیر است؛ ولی از آنجا که یکی از ایندو، یعنی خصومت، در قسمت عمده مکتوم و ناآگاه است، کشمکش نمی تواند از طریق تفریق دو شدت و با توجه آگاهانه به اختلاف، حل گردد - چنانکه فی المثل در موارد عفو و بخشودگی دیده می شود، یعنی موقعی که ناروایی را که فردی محبوب نسبت به دوستدارانش سرزده است، بر او می بخشایند. کشمکش مورد بحث، بیشتر در اثر دخالت یک حالت نفسانی خاص که در روانکاوی معمولاً آنرا «برون افکنی» می نامند خاتمه

می پذیرد. خصومت که از آن چیزی نمی دانند و نمی خواهند چیزی بدانند، از قلمرو ادراک درونی به دنیای خارج افکنده می شود، یعنی کسی که چنین احساسی دارد، آنرا از خود جدا می سازد و به دیگری نسبت می دهد: این دیگر ما بازماندگان نیستیم که از دفع شر متوفی خوشنودیم؛ درست برعکس، ما بر مرگ او سوگوارییم؛ در حالیکه او به شیطانی شریر مبدل گشته است که خوشنود از بدبختی ما و جویای هلاک ماست. به این سبب، بازماندگان باید به دفاع در برابر این دشمن برخیزند. آنها از شکنجه و عذاب درونی، فقط از طریق تعویض آن با اضطرابی که منشأ خارجی دارد، توانسته اند خود را خلاص کنند.

بی شک این «برون افکنی» که در اثر آن، متوفی به یک دشمن بدکار مبدل می شود، با خاطره برخی نمودهای خصمانه از قبیل سختگیری، ستم، بی عدالتی و بسیاری اعمال بدخواهانه دیگر که حتی در ورای مهرآمیزترین روابط انسانی نیز وجود دارد - و به حق می توانند متوفی را از بابت آنها، مورد سرزنش قرار دهند - قابل توجیه است. ولی اگر ما این عامل را برای توجیه خلق شیاطین از طریق برون افکنی دلیلی کافی بدانیم، توضیحی بسیار ساده اندیشانه بکار برده ایم. خطاهایی که مردگان در دوران حیات مرتکب شده اند بی شک می تواند تا حدودی خصومت بازماندگان را توجیه کند؛ ولی عداوتی را که به مردگان نسبت می دهند نمی توان با این عامل توجیه کرد، و از این گذشته، انتخاب لحظه مرگ برای زنده کردن خطراتی که از بابت آنها بخود حق می دهند مردگان را سرزنش کنند، انتخاب بسیار نامناسبی است. علیهذا ما نمی توانیم در این کین ناآگاهانه، وجود انگیزه ای ثابت و قطعی را - که مورد بحث ماست - ندیده بگیریم. این احساسات خصمانه نسبت به نزدیکترین و عزیزترین خویشان، تا زمانی که آنها در قید حیات بوده اند، می توانسته است در حالت اختفا باقی بماند، یعنی نه بطور مستقیم و نه غیر مستقیم (بوسیله نوعی تعویض) بر ضمیر آگاه، آشکار نگردد؛ ولی پس از مرگ اشخاصی که در عین حال مغضوب و محبوب هستند، این وضع نمی تواند دوام بیاورد و کشمکش و تنازع [بین دو احساس معارض] ضرورتاً شدت می یابد: غم و اندوه ناشی از فزونی محبت از یکطرف، بیش از پیش بر ضد عداوت مختلفی سر به شورش بر می دارد و از طرف دیگر نمی تواند به اینکه خصومت مذکور، احساس خوشنودی و رضا بیار آورد، تن در دهد. به این ترتیب است که واپس زدگی عداوت مختلفی، بوسیله برون افکنی و ایجاد مراسمی که ترس از کین جویی شیاطین در آن دیده می شود، صورت می گیرد و به نسبت دور شدن از زمان مرگ، کشمکش نیز حدت خود را از دست می دهد که نتیجه اش ضعیف شدن یا فراموش گشتن تابوهای مربوط به مردگان است.

-۴-

اکنون پس از فراغ از بررسی اوضاع و احوالی که منشأ تابوهای بسیار آموزنده مربوط به مردگان بوده است، در سطور زیر بر نتایج حاصل، ملاحظاتی چند می‌افزاییم؛ این نکات برای فهم تابو بطور کلی، می‌تواند اهمیتی بسزا داشته باشد.

برون افکندن کین مضمرباطنی و نسبت دادن آن به شیاطین که صفت ممیز تابوی مردگان است، فقط یکی از جریانهای متعدد از این نوع بشمار می‌آید؛ جریانهایی که در شکل دادن به زندگی نفسانی بدویان، بیش از هر عامل دیگر اثر داشته است. در موضوع بحث ما، برون افکندی برای فیصله دادن به یک کشمکش عاطفی بکار می‌آید و همین نقش را در مورد بسیاری از حالات نفسانی که نتیجه آن بروز اختلال روانی است، عیناً ایفا می‌کند. ولی برون افکندی تنها یک وسیله دفاعی نیست، بلکه در مواردی هم که مسئله کشمکش درونی در میان نیست، دیده می‌شود. برون افکندن مدرکات درونی یک شیوه عمل ابتدایی است که حتی - فی المثل - دریافتهای حسی ما نیز از آن پیروی می‌کنند و بنابراین در نحوه تصور ما از دنیای خارج، دارای نقشی اساسی است. در اوضاع و احوالی که هنوز به حد کافی روشن نشده است، مدرکات درونی ما از جریانهای عاطفی و فکری، بجای آنکه در دنیای درونی ما محصور بمانند، همچون مدرکات حسی به بیرون افکنده می‌شوند و برای تجسم دنیای خارج بکار می‌روند. از نظر نوع شاید، علت آن باشد که در دوران اولیه، دقت انسان بجای توجه به دنیای خارج، متوجه هیجانها و تأثراتی است که دنیای خارج در او بوجود می‌آورد؛ ما از جریانهای نفسانی درونی، فقط از طریق احساس شادی یا غم آگاه می‌شویم. تنها پس از پدید آمدن یک زبان انتزاعی بوده است که انسانها توانسته‌اند، آثار حسی ناشی از نشانه‌های لفظی را با جریانهای درونی مرتبط سازند؛ از آن زمان بوده است که برای آدمیان فهم امور نفسانی به تدریج ممکن گشته است. بنابراین انسانهای بدوی از راه برون افکندن مدرکات درونی، تصویر دنیای خارج را در ذهن فراهم آورده‌اند؛ و ما با استفاده از کیفیات روانشناسی و بکار بردن معلوماتی که از مطالعه حیات نفسانی بدست آورده‌ایم، باید این تصویر را دوباره جابجا کنیم و بجای خود باز گردانیم.

برون افکندی امیال ناپسند از طرف فرد و نسبت دادن آنها به شیاطین، یک جزء از اسلوبی است که می‌توان آنرا «درک جهان بر مبنای اعتقاد به تأثیر ارواح» نامید و موضوع بحث ما، در فصل آتی خواهد بود. در آن فصل، کار ما تشخیص خصوصیات این اسلوب از نظر روانشناسی و نیز جستجوی تکیه‌گاههایی برای آن در ضمن تحلیل اسلوبهایی خواهد بود که در بیماریهای روانی باز می‌یابیم. در اینجا فقط به بیان این نکته اکتفا می‌کنیم که تمام اسلوبهای مذکور، بر اساس طرز عملی بوجود آمده‌اند، که نمونه جامع آنرا در امری

باز می یابیم که ما آنرا «پرداخت ثانوی محتوای رویاها»^۱ نامیده ایم. به علاوه، نباید فراموش کنیم که از لحظه پدید آمدن این اسلوب، هر عملی که مورد داوری وجدان قرار می گیرد، می تواند دارای جهان دوگانه باشد: جهتی تابع اسلوب مذکور و جهتی واقعی ناآگاهانه.^۲

«وونت»^۳ این نکته را یادآور می شود که:

«در میان اعمالی که در افسانه های جمیع اقوام، به شیاطین نسبت داده می شود، اعمال شرارت آمیز به میزان فوق العاده ای بر کارهای خیرخواهانه فزونی دارد و از اینجا مسلم می شود که در معتقدات اقوام، شیاطین شریک در زمان بس قدیم تر از ارواح نیکوکار پدید آمده اند.»

کاملاً امکان دارد که تصور شیاطین بطور کلی از روابط پر معنایی که بین مردگان و بازماندگان وجود دارد، سرچشمه گرفته باشد. دوگانگی عواطف که با این روابط ملازم است، در سیر تکامل انسان، در دو جریان معارض ولی هم ریشه تجلی می یابد: ترس از شیاطین و ارواح از یکطرف، و آیین پرستش مردگان از طرف دیگر.^۴ بر اثبات این مطلب که شیاطین، همان ارواح افراد تازه درگذشته هستند، دلیل غیرقابل ردی در دست داریم و آن تأثیر سوگواری در ایجاد اعتقاد به شیاطین است. سوگواری باید رسالت روانی مشخصی را انجام دهد و آن برقرار کردن جدایی بین مردگان از یکسو، و خاطرات و امیدهای بازماندگان از سوی دیگر است. وقتی این نتیجه بدست آمد، غم و رنج کاهش می یابد و در اثر آن، بار پشیمانی ها و سرزنش هایی که برخورد وارد می آوردند نیز سبکتر می شود و در نتیجه، ترس از شیطان نیز فرو می نشیند؛ و آنگاه همین ارواحی که به عنوان شیاطین از آنها وحشت داشته اند، مشمول احساسات دوستانه تری می شوند و به عنوان نیاکان مورد پرستش قرار می گیرند و در تمام موارد از آنها استمداد می شود.

اگر تغییرات روابط بین مردگان و بازماندگان را به مد نظر آوریم، در می یابیم که دوگانگی عاطفی موجود در این روابط، با گذشت زمان به میزان قابل ملاحظه ای کاهش می یابد. امروزه دفع احساسات خصمانه مکتوم نسبت به مردگان، به سهولت و بی تلاش شدید روانی میسر است. آنجا که سابقاً بین کینه

۱- خواننده به هنگام مطالعه قسمت چهارم از فصل سوم این کتاب، درباره «پرداخت ثانوی محتوای رویا» توضیح کافی بدست خواهد آورد. (مترجم)

۲- امور ناشی از برون افکنی انسانهای بدوی، بسیار شبیه آثاری است که شاعر از راه نسبت دادن صفات انسانی به اشیاء، تمایلات معارضی را که در روح او به کشمکش مشغولند، به صورت شخصیت‌های فردی مستقل، به جهان خارج انتقال می دهد.

3- Mythus und Religion, II, P. 129.

۴- بوسیله بررسی روانکاوی درباره اشخاصی که در اثر ترس از ارواح دچار اختلال روانی هستند و از کودکی به آن مبتلا بوده اند؛ اغلب و بی برخورد با اشکال زیاد، کشف می شود که این ارواح مخوف، جز خویشاوندان نیستند. در این خصوص رجوع شود به یادداشت «هبرلین» (P. Haerberlin.) زیر عنوان «اشباح جنسی» (Sexualgespenter) در مجله «مسائل جنسی - فوریه ۱۹۱۲» (Sexual problem, Fev. 1912): در آنجا سخن از پدری است که مرده، ولی شیخ به شکل شخص دیگر - و با جنبه عشقی - ظاهر می شود.

ارضاء شده و مهر به غم نشسته، کشمکش در می‌گرفت، امروز به مانند اثری که برجای زخم نقش می‌بندد، زهد و پارسایی بر طبق اصل اخلاقی «از مردگان جز به نیکی یاد مکنید»^۱ سر بر می‌آورد. تنها مبتلایان به اختلال روانی هستند که غم ناشی از مرگ یکی از نزدیکان پریشان‌شان می‌سازد و علت آن، عارض شدن خود خوریه‌های وسواس آمیز است که روانکاوی در آنها آثاری از دوگانگی عاطفی دوران سابق را باز می‌شناسد. این مقام، جای تحقیق درباره چگونگی حدوث این دگرگونی و یا سهمی که تغییرات طبیعی یا بهبود واقعی روابط خانوادگی در آن درد، نیست؛ ولی به عنوان یک واقعیت مسلم می‌توان پذیرفت که نقش دوگانگی عاطفی در حیات نفسانی انسانهای بدوی، بی‌نهایت موثرتر از نقشی است که در زندگی روانی انسانهای متمدن امروزی دارد. نتیجه منطقی حاصل از تخفیف دوگانگی، محو تدریجی تابو بوده است که تابو خود جز نشانه‌ای از یک مصالحه بین دو تمایل متخاصم چیز دیگری نیست. راجع به بیماران روانی که به اجبار، هم آن کشمکش و هم تابوی حاصل از آنرا بروز می‌دهند، معتقدیم که این افراد با تار و پودی متعلق به عهد عتیق به دنیا آمده‌اند و آثار موروثی اجداد اولیه در آنها دیده می‌شود؛ آثاری که مقتضیات تمدن امروزی قلع و قمع آنها را ایجاب می‌کند و این امر، تلاش شدید و صرف مقادیر زیادی از قوای روحی را بر دوش آنها می‌گذارد.

اکنون جای آنستکه توضیحات مبهم و مغشوش «وونت» درباره معانی دوگانه تابو یعنی «مقدس» و «نجس» را بیاد آوریم (به سطور قبل مراجعه شود) وی می‌گوید در آغاز، کلمه تابو، نه مقدس معنی می‌داده است و نه نجس، بلکه فقط بر امری شیطانی دلالت می‌کرده است؛ آنچه نباید به آن دست زد به این ترتیب «وونت» یک خصوصیت مهم را که در هر دو مفهوم مشترک است، نمایان می‌سازد؛ و این مطلب خود نشان می‌دهد که در آغاز، دو قلمرو مذکور با هم ممزوج و حتی یکی بوده‌اند و فقط به تدریج و با گذشت زمانی بس طولانی، از یکدیگر جدا شده‌اند.

چنین است دریافت «وونت». تجزیه و تحلیلی که ما انجام دادیم، اجازه می‌دهد برخلاف استنباط وی نتیجه بگیریم که کلمه «تابو» از همان آغاز بر یکنوع دوگانگی و نیز بر هر چه از آن نتیجه می‌شده یا به آن مربوط بوده، دلالت می‌کرده است. خود واژه «تابو» کلمه‌ای است با مفهومی مضاعف، و ما بر این عقیده ایم که اگر معنی این کلمه بطور دقیق تعیین شده بود، ممکن می‌شد آنچه را که ما با تحقیقات مفصل بدست آوردیم (یعنی اینکه منع تابویی را باید نتیجه یا دوگانگی عاطفی دانست) به سهولت از آن استنتاج کرد. مطالعه در کهن‌ترین زبانها، به ما نشان داده است که سابقاً بسیاری از این نوع کلمات وجود داشته‌اند و هر یک بر مدلولهایی دلالت می‌کرده‌اند که از جهتی - اگر نگوئیم کاملاً در همان جهت کلمه تابو - مخالف و معارض یکدیگر بوده‌اند.^۲ وارد آوردن بعض تغییرات در تلفظ کلمه‌ای که در اصل دارای معانی مضاعف بوده

1- De mortuis nil nisi bene.

۲- مراجعه شود به گزارش من درباره کتاب «آبل» (M. Abel) زیر عنوان «مدلولهای متضاد واژه‌های کهن»:

است، بعدها به منظور ایجاد یک طرز تلفظ خاص برای هر یک از دو معنی معارض، که در آن کلمه مشترک بوده اند، بکار رفته است.

کلمه «تابو» سرنوشت دیگری داشته است: به علت آنکه از اهمیت دوگانگی مستفاد از این کلمه، دائماً کاسته شده است، سرانجام خود کلمه مذکور و کلمات نظیر آن، از میان لغات ناپدید شده اند. امیدوارم روزی بتوانم نشان دهم که سرنوشت عارض بر این کلمه، با یک دگرگونی بزرگ تاریخی همراه بوده است و این واژه که در اعصار اولیه برای دلالت بر روابط انسانی کاملاً مشخصی بکار می رفته - روابطی که خصوصیت اصلی آن، دوگانگی شدید عاطفی بوده است - بعدها مدلولش بسط یافته، روابط مشابه دیگری را شامل شده است. اگر اشتباه نکرده باشم، تحلیل اصل و ریشه تابو به این منظور بود که منشأ و ماهیت آنچه «وجدان» می نامیم، تا حدی روشن شود. بی آنکه بر مفاهیم خدشه ای وارد آید، می توان از یک پشیمانی تابویی - از یک وجدان تابویی - که از نقض تابو نتیجه می شود - سخن به میان آورد. پشیمانی تابویی، احتمالاً قدیمترین نوع ندامت و بطور کلی، کهن ترین صورت وجدان است.

«وجدان چیست؟ بر حسب دلالت خود زبان، وجدان بر آگاهی و معرفت قطعی و مسلم اطلاق می شود. زبانهایی هم وجود دارد که در آنها، به زحمت می توان وجدان اخلاقی را از وجدان به معنی علم و معرفت، تمیز داد.

وجدان اخلاقی، احساسی است درونی، که از طرد برخی امیال به ما دست می دهد. لازم به گفتن نیست که این طرد، احتیاج به توسل به هیچ نوع دلیلی ندارد و خود دلیل خود است. این خصوصیت در موارد اذعان به خطا، با وضوح بیشتری نمایان می شود؛ یعنی در مواردی که از بابت پاره ای اعمال که تحت تأثیر امیالی انجام داده ایم، در درون، احساس محکومیت و ندامت به ما دست می دهد. جستجوی علت برای این محکومیت، به نظر امری زاید می آید؛ هر کس که دارای وجدان اخلاقی باشد، باید در درون خود، دلیل این سرزنش را بیابد و نیرویی درونی او را از بابت ارتکاب بعضی اعمال، به سرزنش خود و دیگران وادار سازد. ولی این درست همان خصوصیتی است که رفتار یک انسان بدوی را در برابر تابو مشخص می سازد؛ تابویی که فرمان وجدان اخلاقی اوست و تخلف از آن، یک احساس دردناک گناه به دنبال می آورد؛ احساسی که طبیعی است ولی در عین حال منشأ آن مجهول است.^۱

محتماً وجدان اخلاقی نیز به همین ترتیب بر روی زمینه ای از دوگانگی عاطفی سر بر می آورد. وجدان که از برخی روابط انسانی سرچشمه گرفته است و «دوگانگی عواطف» صفت ممیز آنست، دارای

← «Gegensinn der Urworte»:

(Jahrbuch für psychoanalyt-und psychopathol. Forschungen, Vol. I, 1910.)

۱- مقایسه دو امر با یکدیگر جالب است: یکی اینکه ناآگاهانه بودن تخلف در مورد تابو، به هیچوجه احساس گناه را سبکتر نمی سازد (برای مثال به سطور قبلی مراجعه شود) و دیگر آنکه در اسطوره یونانی، خطای «ادیپ» با آنکه ندانسته و بی دخالت اراده فاعل صورت گرفته است، باز هم خطایی عظیم بشمار می آید.

همان شرایطی است که برای تابو و اختلال روانی وسواس ذکر کردیم یعنی اینکه یکی از طرفین تعارض در ضمیر ناآگاه می ماند و بوسیله طرف دیگر که با حدتی آزار دهنده بروز می کند، سرکوب و مقهور می شود. بسیاری از معلومات حاصل از تحلیل اختلالات روانی، این استنتاج را تأیید می کند. ما، در درجه اول این نکته را تشخیص داده ایم که بیمار مبتلا به وسواس، از دغدغه خاطری مرض آلود رنج می برد. این اضطراب به مثابه علایم واکنشی است که بیمار بوسیله آن در برابر هوسی که در ضمیر ناآگاه در کمین اوست، به مقابله بر می خیزد و به تدریج که مرض شدت می کند، بر دامنه آن افزوده می شود تا سرانجام، بیمار را در زیر بار خطایی که وی آنرا جبران ناپذیر تلقی می کند، از پای درآورد. حتی می توان خطر کرد و گفت: اگر ممکن نمی بود که منشأ وجدان اخلاقی را از طریق بررسی اختلال روانی وسواس کشف کنیم، ناگزیر می شدیم از امید به کشف آن برای همیشه چشم بپوشیم. باری ما منشأ مذکور را در حالات فرد مبتلا به اختلال روانی تشخیص می دهیم و لذا می توانیم امیدوار باشیم که روزی در مورد آنچه مربوط به اقوام است نیز به همین نتیجه برسیم.

امر دیگری که سبب تعجب ما می شود اینستکه وجدان اخلاقی، قرابت تامی با اضطراب دارد و بی هیچ تردید، می توان آنرا به «وجدان اضطراب انگیز» وصف کرد، و حال آنکه می دانیم اضطراب ریشه اش در ضمیر ناآگاه است و مطالعه اختلالات روانی از نظر معرفت النفس، به ما نشان داده است که وقتی امیالی دچار واپس زدگی شدند، هسته شهوی آنها به اضطراب مبدل می شود. در این خصوص یادآور می شویم که در وجدان اخلاقی نیز چیزی ناشناخته و ناخودآگاه - یعنی علل واپس زدگی و طرد بعضی امیال - وجود دارد، و همین عامل ناشناخته، همین امر مکتوم است که خاصیت اضطراب انگیز وجدان اخلاقی را سبب می شود.

وقتی یک تابو مخصوصاً در محرمات متجلی می شود، می توان به عنوان امری مسلم قبول کرد که این تابو به ضد امیال مثبتی است که خود از آنها سرچشمه گرفته است. برای قبول صحت این امر، به تأییدی که از تشابه بین تابو و اختلالات روانی بدست می آید، مطلقاً نیازی نیست. عملی که هیچکس میلی به انجام دادن آن ندارد، منع و تحریمش ضرورت نخواهد داشت، و در هر مورد که امری بطور قاطع و مؤکد تحریم می شود، قاعدتاً باید میلی به جانب آن بوده باشد. اگر این اصل را درباره انسانهای بدوی نیز بکار بندیم باید نتیجه بگیریم که آنها کاملاً در معرض وسوسه قتل فرمانروایان و روحانیان خود، یا ارتکاب زنا با محارم، یا بدرفتاری با مردگان بوده اند. این امر، چندان مقرون به حقیقت نیست و اگر ما آنرا درباره خودمان بر مواردی منطبق سازیم که به نظر می آید صدای وجدان را در نهایت وضوح می شنویم، آنوقت اصل فوق، مطلبی کاملاً نامعقول جلوه گر خواهد شد و با اطمینان خاطر تأکید خواهیم کرد که ما برای نقض احکامی از قبیل «مرتکب قتل مشو»، در خود هیچ نوع وسوسه ای احساس نمی کنیم و حتی تصور چنین تجاوزی، در ما ایجاد نفرت می کند.

اگر ما برای شهادت وجدانمان به همان اندازه که خود مدعی است اهمیت قائل شویم، بطور کلی هر حکمی - چه نهی تابویی و چه دستورهای اخلاقی - امری زائد خواهد بود، و از طرف دیگر، خود وجدان اخلاقی هم، در آن صورت غیر قابل توضیح می شود و در عین حال روابط موجود بین وجدان اخلاقی و اختلال روانی نیز از نظرمان پوشیده می ماند، و ما به وضع و حال کسانی در می آییم که از بکار بستن نظریه های روانکاوی برای حل مسئله، خودداری می کنند.

ولی اگر واقعیتی را در نظر بگیریم که بوسیله روانکاوی و مخصوصاً از طریق تحلیل رویاهای اشخاص سالم آشکار شده است؛ یعنی این واقعیت که میل به ارتکاب قتل، بیش از آنچه تصور می کنیم در ما قوی است و در حالیکه از وجود آن بی خبریم، در عوارض نفسانی متجلی می شود؛ و نیز اگر قبول کنیم (و دلایل بر لزوم این قبول حکم می کند) که منعهای ناشی از وسواس در بیماران روانی جز یک سلسله احتیاطها و کیفیهایی که خود بر دوش خویش می گذارند، چیز دیگری نیست - و علتش نیز اینستکه آنها با حدت زیاد، میل به کشتن را در خود احساس می کنند - در این صورت، یعنی با در نظر گرفتن جمیع مراتب فوق، خواهیم توانست، قاعده ای را که در بالا ذکر کردیم با تفسیری جدید، از سر بگیریم یعنی این اصل که: هر جا منعی در کار باشد، میلی یا رغبتی ناشناخته و مکتوم آنرا پدید آورده است. و نیز قبول خواهیم کرد که این میل به کشتن، واقعاً در ضمیر ناآگاه وجود دارد، و تابو نیز به مانند دستورهای اخلاقی، نه تنها امری زائد و عبث نیست، بلکه بوسیله حالت دوگانگی عواطف در برابر میل مفرط به ارتکاب قتل، توضیح و توجیه آن ممکن می گردد.

خصوصیتی که در رفتار مبتنی بر دوگانگی عواطف وجود دارد و ما آنرا اساسی تشخیص دادیم - یعنی اینکه میل مثبت، میلی مکتوم و مربوط به ضمیر ناآگاه است - دور نمای وسیع تری را در پیش چشم ما می گستراند و امکانات جدیدی برای توضیح به اختیار ما می گذارد. جریانهای نفسانی مربوط به ضمیر ناآگاه، از هر حیث با نفسانیات مربوط به ضمیر آگاه فرق دارند و از یکنوع آزادی قابل ملاحظه برخوردارند که نفسانیات نوع اخیر از آن محرومند. یک میل ناآگاه، بالضروره در همانجایی که شاهد ظهور آن هستیم، بوجود نیامده است، بلکه ممکن است از جایی دیگر سر برآورده باشد و در آغاز متوجه افراد و یا مناسباتی دیگر بوده باشد و فقط بر طبق اسلوب «جابجا کشتن» به موضعی که ما شاهد بروز آن هستیم، منتقل شده باشد، به علاوه با توجه به اینکه جریانهای مربوط به ضمیر نابخود، زایل شدنی و اصلاح پذیر نیستند، می توانند از دوره ای که بر آن به اصطلاح منطبق بوده اند، به دوره ای دیگر و به اوضاع و احوالی که در آن، بروزشان نامتناسب و عجیب جلوه کند، انتقال یابند. مطالب فوق، اشاراتی بیش نیست ولی بکار بستن دقیق آنها در هر مورد خاص، تمام اهمیتی را که از نظر کمک به روشن کردن تاریخ تکامل مدنیت واجد است، آشکار خواهد ساخت.

قبل از پایان دادن به این اشارات، نکته ای را یادآور می شویم که در حکم مقدمه ای برای تحقیقات بعدی خواهد بود: ما، یکی بودن ماهیت قیود تابویی و دستوره‌های اخلاقی را تأیید می کنیم و در این حال، وجود اختلافی را بین آندو از نظر روانشناسی، محقق نمی دانیم. اگر دستور اخلاقی، دیگر شکل تابو بخود نمی گیرد، علت را باید فقط در تغییرات عارض بر کیفیات و خصوصیات دوگانگی عاطفی جستجو کرد. تا اینجا، در مورد ملاحظات روانکاوی راجع به پدیده های تابو، راهنمای ما، شباهتهای موجود بین این نوع پدیده ها و جلوه های اختلالات روانی بود. معهداً نباید فراموش کنیم که تابو یک بنیان اجتماعی است و نه یک اختلال روانی. بنابراین ما باید نشان دهیم تفاوت اساسی که اختلال روانی را از تابو جدا می سازد، در چیست.

اینجا هم فقط یک امر را مبدأ تحقیق قرار می دهیم: نقض یک تابو موجب کیفری است که اغلب یک بیماری شدید یا مرگ است. فقط کسی که مرتکب نقض شده است، در معرض تهدید این مکافات قرار می گیرد. در بیماری وسواس، وضع کاملاً متفاوت است. هنگامی که یک بیمار در شرف انجام دادن امری است که بر او ممنوع است، وی از کیفر عمل به هراس می افتد، ولی ترس او از توجه مجازات به شخص خودش نیست، بلکه، از توجه آن به شخص دیگری می ترسد که هیچ نشانی صریحی از او بدست نمی دهد؛ ولی، تحلیل، معلوم می کند که باید قاعدتاً یکی از افراد بسیار عزیز و بسیار نزدیک او باشد. بنابراین، بیمار روانی در این موارد، به شیوه نوع دوستانه، و انسان بدوی به شیوه خودخواهانه رفتار می کند. تنها در مواقعی که تخلف از تابو، خود بخود کیفر مجرم را به دنبال نمی آورد، بدویان بطور جمعی احساس خطر می کنند و معجلاً در صدد اجرای مجازاتی بر می آیند که خودبخود پیش نمی آید. برای ما توضیح چگونگی این همبستگی آسان است: در این مورد، ترس از سرایت و اشاعه و برانگیخته شدن میل به تقلید یعنی خاصیت واگیری تابو است که دخالت می کند. وقتی فردی موفق شد یک میل واپس زده را ارضا کند، در سایر اعضای جامعه نیز وسوسه دست زدن به چنان کاری پدید می آید؛ برای جلوگیری از چنین وسوسه ای، باید گستاخی کسی که همه آرزو می کنند مانند او میل خود را ارضا کنند، با مجازات پاسخ داده می شود. اغلب پیش می آید که مجازات، فرصتی بدست کسانی که مجری آن هستند می دهد تا به نوبه خود، همان عمل را زیر سرپوش کفاره مرتکب شوند. این یکی از اصول اساسی آیین کیفری بشر است و بالطبع ناشی از یکی بودن امیال واپس زده در مجرم و در کسانی است که مأمورند انتقام جامعه ای را که به آن بی حرمتی شده است باز ستانند.

روانکاوی در این مورد نظر افراد پارسا را که می گویند ما همگی سخت گناهکاریم، تأیید می کند. باری، ما چگونه این بزرگواری غیر منتظره را از طرف بیمار روانی - که ترسش نه بخاطر خود، بلکه بخاطر فردی عزیز است - می توانیم تفسیر کنیم؟ بررسی تحلیلی نشان می دهد که این بزرگواری، امری فطری نیست. بیمار در آغاز ابتلا، همانند انسانهای بدوی، از تهدید مجازات بخاطر خودش بیم دارد و بخاطر زندگی

خویش در هراس است و فقط در دوره بعدی است که ترس از مرگ جابجا می شود و به شخص دیگری توجه می یابد. جریان امر اندکی پیچیده است، ولی می توانیم تمام مراحل آنرا دریابیم. پایه منع، معمولاً بر یک میل مضر است: برای فردی عزیز، در دل آرزوی مرگ می کنند، این میل در اثر یک نهی، واپس زده می شود؛ ولی این نهی به عملی انتقال و تعلق می یابد که در اثر جابجا شدن، جایگزین عمل خصمانه نسبت به آن فرد عزیز می شود؛ یعنی همان عملی که اجرای آن مستوجب مجازات اعدام است. ولی جریان در مرحله بعد، باز هم بسط و نمو می یابد و در اثر آن آرزوی مرگ فرد محبوب، جای خود را به ترس از مردن آن شخص می دهد. اختلال روانی در حالیکه جلوه یک احساس لطیف نعوذوستی دارد، در واقع فقط یک رویه خصمانه که اصل و پایه همین احساس است، یعنی یک خودخواهی وحشیانه را «جبران» می کند. اگر ما به احساسات نسبت به افراد دیگر، احساساتی که هیچیک از عناصر جنسی در آن مدخلیت نداشته باشد، عنوان «اجتماعی» بدهیم، می توانیم که از میان رفتن این عوامل اجتماعی، یکی از خصوصیات اصلی بیماری روانی را تشکیل می دهد؛ خصوصیتی که در یک مرحله بعدی، در زیر نقابی از یکنوع زیاده روی در جبران قرار می گیرد.

بی آنکه درباره منشأ این تمایلات اجتماعی و راجع به روابط آنها با سایر تمایلات اساسی انسان پافشاری کنیم، می خواهیم با تکیه بر یک مثال، دومین خصوصیت اساسی اختلال روانی را توضیح دهیم: تابو در جلوه های برون خود، شباهت تامی با ترس از لمس در بیماران روانی دارد. در ترس از لمس، موضوع معمولاً عبارت از منع تماس جنسی است، و روانکاو بطور کلی نشان داده است که امیالی که در اختلال روانی، دچار انحراف و انتقال می شوند، دارای منشأ جنسی هستند. در تابو، تماس ممنوع مسلماً تنها جنبه جنسی ندارد: آنچه در این مرحله ممنوع است، عمل تأیید از خود و جلب احترام نسبت به خویشتن و قدر گذاشتن بخود است. وقتی که مسّ فرمانروا یا دست زدن به اشیایی که وی با آنها تماس داشته است، منع می شود، با این نهی می کوشند جلو میل مفرطی را بگیرند که در مواردی دیگر، در مراقبت شدید از فرمانروا و حتی در آزارهای بدنی که پیش از تاجگذاری بر وی وارد می آورند متجلی می شود (به صفحات قبل مراجعه شود). به این ترتیب برتری امیال جنسی بر امیال اجتماعی، خصوصیت اصلی اختلال روانی را تشکیل می دهد. ولی امیال اجتماعی، خود آمیزه ای از عوامل خودخواهانه و عناصر شهوی است.

مقایسه اخیر بین تابو و بیماری وسواس، مناسبات موجود بین صور مختلف اختلال روانی و بنیانهای اجتماعی، و نیز اهمیتی را که بررسی نفسانیات بیماران روانی برای درک توسعه تمدن دارد، آشکار می سازد. از یکطرف اختلالهای روانی، شباهتهای چشمگیر و عمیقی با فرآورده های بزرگ اجتماعی یعنی هنر، مذهب و فلسفه دارد و از سوی دیگر اختلالهای مذکور همچون انحراف و تغییر شکلی از این فرآورده ها جلوه می کند. تقریباً می توان گفت که هیستری یک اثر هنری تغییر شکل یافته، و بیماری وسواس یک مذهب تغییر شکل یافته؛ و بیماری پارانویا یک طریقه فلسفی تغییر شکل یافته است. این دگرگونیها را در آخرین

تحلیل می توان چنین توضیح داد که بیماریهای روانی، نوع بنیانهای غیر اجتماعی هستند که می کوشند آنچه را که جامعه از طریق کار جمعی تحقق می بخشد، با وسایل خصوصی و انفرادی بوجود آورند. بوسیله تحلیل امیالی که شالوده بیماری روانی هستند، روشن می شود که تمایلات شدید جنسی در این بیماریها نقش اساسی به عهده دارند؛ در حالیکه، بنیانهای اجتماعی، که در بالا به آنها اشاره شد، بر تمایلات ناشی از تلاقی عوامل خودخواهانه و عوامل شهوی متکی هستند. نیاز جنسی قادر به متحد ساختن انسانها نیست، بداندان که در محاورات گفته می شود، ارضای میل جنسی، قبل از هر چیز، یک امر خصوصی و فردی است. از نظر نوع، سرشت اجتماعی اختلال روانی، از گرایش طبیعی آن به فرار از واقعیت - که ارضایی در بر ندارد - و پناه بردن به یک دنیای خیالی پر از وعده های فریبنده، سرچشمه می گیرد. در این دنیای واقعی که بیمار روانی از آن می گریزد، جامعه انسانی با تمام بنیادهای ناشی از کار جمعی، حکمفرمایی می کند؛ با پشت کردن به این واقعیت، بیمار روانی، خودش، خود را از جامعه طرد می کند.

اعتقاد به تأثیر ارواح، جادو و قدرت مطلق ذهنیات.

۳

-۱-

در جمیع بررسیهایی که برای شناخت آداب و رسوم، از نظریه های روانکاو استفاده می شود؛ این نقیصه اجتناب ناپذیر وجود دارد که به خواننده جز اطلاعاتی غیر مکفی درباره هر یک از آندو، چیزی عرضه نمی شود. به این دلیل، نتیجه بررسی های مذکور محدود می ماند به اینکه افراد خبره را تشویق و اندیشه هایی را که می توانند در تحقیقات خود بکار برند، به آنها القا کند. ولی نقیصه مورد بحث، مخصوصاً در بخشی که مربوط به قلمروی بسیار وسیع است و «آنی میسم»^۱ نامیده می شود، محسوس تر است.

به معنی دقیق کلمه، «آنی میسم»، تئوری تجلیات روح، و به معنی وسیع کلمه، نظریه موجودات غیر مادی بطور کلی است. یک «آنیمائیسم»^۲ هم وجود دارد که به معنی قائل شدن روح برای طبیعتی است که ما بیجانش می شناسیم؛ و «آنیمالیسم»^۳ و «مانیسم»^۴ نیز به همین رشته مربوط می شوند، به نظر می رسد اصطلاح و «آنی میسم» که سابقاً برای دلالت بر یک طریقه فلسفی خاص بکار می رفت، معنی امروزی خود را از «تایلور»^۵ دارد.

آنچه پدید آمدن تمام این اصطلاحات را سبب شده است، آگاهی بر چگونگی دریافت بسیار عجیب اقوام بدوی (اقوام شناخته شده معدوم یا موجود)، از طبیعت جهان بوده است. بموجب این دریافت، جهان، مسکن تعداد کثیری از موجودات غیر مادی است که بدخواه یا خیرخواه آدمیانند، آدمیانی که هر چه در طبیعت روی می دهد، به این ارواح و شیاطین نسبت می دهند و معتقدند که موجودات مذکور نه تنها به جانوران و گیاهان جان می بخشند، بلکه حتی اشیا ظاهراً بی روح را نیز جان و روانند. یک اصل سوم که شاید مهمترین اصل این «فلسفه طبیعت» باشد، برای ما چندان شگفت آور نیست، زیرا خودمان نیز با آن [اعتقاد به روح] خو گرفته ایم - اگر چه ما به هیچوجه معتقد بوجود اشباح نیستیم و امروزه جریانهای طبیعی را با تأثیر نیروهای مادی فاقد شخصیت توضیح می دهیم. بدویان مخصوصاً برای اشیا، به مانند

۱- ضرورت فشرده کردن مطالب سبب است که از دادن فهرستی کم و بیش جامع از مآخذ چشم ببوشم، علیهذا من به یادآوری آثار معروف «اسپینسر» Herbert Spencer و «فریزر» J. G. Frazer و «لانگ» A. Lang و «تایلور» F. B. Tylor و «وونت» W. Wundt اکتفا می کنم، که تمام اطلاعات راجع به پرستش ارواح و سحر و جادو را از آنها اقتباس کرده ام. شخصیت فردی مؤلف، در انتخاب و الهاماتی که از آنها می گیرد متجلی است.

2- Animatisme.

3- animalisme.

4- manisme.

5- E. B. Tylor : Primitive Culture Vol I, P. 425, . 2edit. 1903. W. Wundt : Mythus und Religion. Vol. II, P. 173, 1906.

موجودات انسانی معتقد به روح هستند. آنها بر این پندارند که افراد انسانی، ارواحی را در خود دارند که می توانند جایگاه خویش را ترک گویند و در انسانهای دیگر حلول کنند؛ این ارواح، منشأ فعالیت‌های روحانی و تا حدودی مستقل از «ابدان» هستند. در اعصار اولیه، ارواح را بصورتی بسیار شبیه به افراد انسانی در نظر می آورند و تنها در اثر یک تحول طولانی بود که به کلی از عنصر مادی، عاری گشتند و به درجه بسیار رفیعی از «روحانیت» رسیدند.^۱

اکثر مصنفان بر این عقیده اند که این تصورات مربوط به ارواح، هسته اولیه اسلوب «آنی میسم» را تشکیل می دهد و موجودات غیر عادی فقط ارواحی هستند که از ابدان مستقل شده اند، و روح حیوانات و نباتات و اشیاء شبیه ارواح انسانی تلقی می شوند.

چگونه این مفاهیم کاملاً ثنوی که طریقه آنی میست بر آنها مبتنی است، توانسته است در میان انسانهای ابتدایی بوجود آید؟

فرض بر اینستکه مفاهیم مذکور، در اثر اندیشه و تأمل درباره پدیده های خواب رفتن (همراه با خواب دیدن) و مرگ، که شباهت کامل با خواب دارد و نیز در پی کوششهایی به منظور توضیح این حالات - که هر کس کاملاً با آنها آشناست - بوجود آمده اند؛ مخصوصاً مسئله مرگ مبدأ این نظریه قرار گرفته است. در نظر انسانهای ابتدایی، بقای حیات و جاودانگی، امری کاملاً طبیعی بوده است. تصور مرگ و نیستی فقط بعدها بوجود آمده و با شک و تردید پذیرفته شده است؛ حتی در نظر ما نیز، مرگ فاقد محتوی و تحققش دشوار می نماید. درباره اینکه سایر مشهودات و آزموده ها، از قبیل آنچه مربوط به تصاویری است که در خواب ظاهر می شوند و نیز سایه ها و تصاویری که در آینه ها انعکاس می یابند و غیره، چه تأثیری در ایجاد نظریه های آنی میستی داشته اند، عقاید مختلف است و بحث در خصوص آن هنوز به نتیجه مثبتی نرسیده است.^۲

اینکه انسان بدوی تحت تأثیر پدیده هایی که در اندیشه او رسوخ یافته اند، به ایجاد تصورات از خود ارواح پرداخته است، مطلبی کاملاً طبیعی و تقریباً خالی از ابهام به نظر می آید. «وونت» در این خصوص می گوید: تصور ارواح در میان جمیع اقوام مختلف و در کلیه ادوار دیده می شود، و این تصورات «محصول جبری ذهن آفریننده اساطیر در قلمرو نفسانیات است؛ و آنی میسم ابتدایی را باید جلوه معنوی حالت طبیعی بشر بشمار آورد.»^۳ توجیه اعتقاد به روح برای اشیاء بیجان، حتی در کتاب «هیوم»^۴ نیز دیده می شود؛ آنجا که می نویسد: «در جامعه بشری، این تمایلی عمومی و کلی است که تمام موجودات را مشابه

1- Wundt : I.c, chap. IV, Die Seelenvorstellungen.

۲- در این باره، علاوه بر آثار «وونت» و «اسپنسر» رجوع شود به مقالات مهم «دایره المعارف بریتانیکا» (۱۹۱۱)، ذیل عناوین «Animism» و «Mythology» و غیره.

3- L. C. ,P. 154.

4- Hume : Natural History of Religion.

انسان به پندارند و جمیع صفات معمولی انسانی را که آدمی بر آنها وقوف کامل دارد، به اشیاء نسبت دهند.^۱ «آنی میسم» یک اسلوب ادراک و تفکر است: اسلوبی که تنها این یا آن پدیده خاص را توضیح نمی دهد، بلکه امکان می دهد که دنیا بصورت یک مجموعه بزرگ و بر یک پایه معین در نظر گرفته شود. بر حسب عقیده مصنفان، بشریت در طول زمان، متعاقباً سه اسلوب ادراکی - سه دریافت متفاوت - از جهان داشته است: دریافت مبتنی بر تأثیر ارواح یعنی آنی میسم (دریافت اساطیری)، دریافت مذهبی، و دریافت علمی. از سه اسلوب فوق، شاید آنی میسم از همه منطقی تر و جامع تر باشد؛ اسلوبی که ذات و کنه جهان را توضیح می دهد بی آنکه مطلبی را مبهم باقی گذارد. و اما، این نخستین نظریه بشر درباره آفاق، خود، یک نظریه روانشناسی است. نشان دادن اینکه نظریه مذکور، در زندگی امروزی هم - خواه در شکل تنزل یافته ای از خرافات و خواه بصورت مایه های زنده زبان و معتقدات و فلسفه ما - هنوز وجود دارد، مطلبی خارج از موضوع بحث است.

با توجه به توالی سه نوع دریافت از جهان است که گفته می شود، آنی میسم بی آنکه خود یک مذهب باشد، مقدمات لازم را برای تمام مذاهبی که بعداً سر بر می آورند، در بردارد. و نیز مسلم است که اسطوره بر اصول آنی میستی مبتنی است، ولی جزئیات راجع به روابط موجود بین اسطوره و آنی میسم هنوز در جنبه های اساسی روشن نشده است.

-۲-

تحقیق روانکاوای ما، جای دیگر آغاز خواهد شد. در اینجا فقط یادآور می شویم که خطاست اگر فکر کنیم انسانها، تنها در اثر کنجکاوای فکری و فقط به سبب عطش علمی، به ایجاد اولین اسلوب جهانی خود دست زده اند. در عمل احتیاج به استیلای بر طبیعت، قاعدتاً در این تلاشها نقشی داشته است؛ و به همین علت، برای ما، پی بردن به این نکته تعجبی ندارد که اسلوب آنی میستی، شامل یک نتیجه منطقی و بالاخص حاوی مجموعه ای از تدابیر است؛ تدابیری که راجع بطرز عمل به منظور استیلای بر انسانها، حیوانات و اشیاء - یا بهتر بگوییم - استیلا بر ارواح انسانها، ارواح حیوانات و ارواح اشیاء است. این مجموعه تدابیر - این اصول و قواعد رفتار - که بنام «سحر و جادو» معروف است، از طرف «رناک»^۲ به منزله

۱- با نقل از تایلور:

(Tylor: Primitive Culture, I, P. 477.)

2- S. Reinach : Cultes, Mythes et Religion. T. II, Introduction, P. XV, 1919.

«استراتژی» آنی میسم تلقی شده است. من بمانند «هوبرت»^۱ و «ماوس»^۲ تشبیه آنها را به «تکنیک» مرجح می دانم.^۳

آیا می توان بین «سحر» و «جادوگری» یک تفاوت اساسی قائل شد؟ آری – اگر اندکی به دلخواه عمل کنیم و تردیدهایی را که مربوط به زبان فعلی است کنار بگذاریم، به این سوال می توان پاسخ مثبت داد: «جادوگری» اساساً به منزله فن تأثیر بر ارواح است از طریق جلب کردن و خدمت کردن و مأخوذ به حیا کردن و سلب قدرت از آنها و تحمیل اراده خود بر آنها و در جمیع این اقدامات، توسل جستن به تدابیری است که مؤثر بودن آنها در مورد زندگان به اثبات رسیده است. ولی «سحر» امر دیگری است: سحر کاملاً ارواح را کنار می گذارد، و بجای استفاده از روشهای معمولی روانشناسی، شیوه های خاصی بکار میبرد. به سهولت می توان نتیجه گرفت که «سحر» کهن ترین و مهمترین بخش از شیوه عمل «آنی میسم» است؛ زیرا در میان تدابیری که برای تأثیر بر ارواح بکار می رود، شیوه های ساحرانه نیز دیده می شود؛^۴ به نظر می رسد در شرایطی که قائل شدن روح برای طبیعت هنوز در میان نبوده، بکار بردن سحر معمول بوده است. سحر برای رسیدن به مقاصد مختلف بکار می رود: قرار دادن پدیده های طبیعت در زیر سلطه اراده انسان، صیانت فرد در برابر دشمنان و خطرات، و قدرت بخشیدن به او برای آسیب رسانیدن به دشمنان خود. ولی اصلی که عمل ساحرانه بر آن مبتنی است – یا بهتر بگوییم – اصل سحر، چنان مسلم و روشن است که جمیع مصنفان ناگزیر وجود آنرا پذیرفته اند. با استفاده از عباراتی که «تایلور» بکار برده است (ولی با قطع نظر از قضاوت درباره ارزش آن)، می توان مطلب را به نحوی روشن و منجز بیان کرد و آن عبارت اینست: «Mistaking an ideal connexion for a real one.» (یک رابطه موهوم را به خطا، رابطه ای واقعی انگاشتن) – در سطور زیر این خصوصیت را در مورد دو گروه از اعمال ساحرانه روشن خواهیم ساخت. یکی از شیوه های ساحرانه بسیار متداول برای آسیب رسانیدن به دشمن، ساختن تمثال او با مصالح مختلف است. حتی می توانند «مقرر» بدارند که فلان شیئی به منزله تصویری از او خواهد بود؛ هرچه که بر سر این تمثال بیاورند، بر سر الگوی منفور هم خواهد آمد. کافی است که آسیبی بر یک جزء از آن وارد آورند تا سبب عارض گشتن علت بر همان جزء از بدن دشمن شود. این شیوه ساحرانه را بجای ارضای کینه شخصی، می توان در خدمت زهد و پارسایی قرار داد و از آن برای صیانت خدایان در برابر شیاطین شریر استفاده کرده مطلب زیر را از «فریزر» نقل می کنم:^۵

1- Hubert.

2- Mauss.

3- Année Sociologique, t. VII, 1904.

۴- متوحش کردن یک روح با هیاهو و فریاد، یک روش جادوگرانه صرف است؛ ولی ایجاد فشار بر روح از طریق تملک نام

او، بکار بستن یک شیوه ساحرانه است.

5- The Magic Art , II , P.76.

«هر شب، وقتی که «را» - Ra - خدای خورشید (در مصر قدیم) به مسکن خود در غرب سوزان باز می‌گشت، ناگزیر بود به یک نبرد شدید به ضد سپاهی از شیاطین دست بزند؛ شیاطینی که به سرکردگی «آپی»^۱ دشمن خونی او، از هر سو بر وی هجوم می‌آوردند. «را» تمام شب را با آنها می‌جنگید و غالباً فرمانروایان ظلمات یارای آنها داشتند که حتی به هنگام روز، ابرهای تیره روانه‌سازند، ابرهایی که آسمان نیلی را تار می‌ساختند و «را» را از پرتو افشانی باز می‌داشتند.

برای یآوری خدا، تشریفات زیر همه روزه در معبد او در شهر «تبس» انجام می‌گرفت: از دشمن وی - آپی - تندبسی با موم می‌پرداختند و آنها را به شکل هراس‌انگیز یک تمساح یا یک مار با حلقات بیشمار در می‌آوردند و روی آن با مرکب نام اهرمن مذکور را می‌نوشتند و تندیس را درون قابی از پاپیروس قرار می‌دادند که بر آن نیز نام وی را نقش می‌زدند، اطراف این تندیس از موهای سیاه پوشیده بود. بعد کاهن بر روی آن تف می‌انداخت و با کارد سنگی آنها چاک می‌داد و بر زمینش می‌افکند. آنگاه پای چپ خود را بر آن می‌گذاشت و تشریفات را با سوزاندن تندیس بر آتشی که از گیاهان بر می‌افروختند، به پایان می‌رساندند. با نابود شدن «آپی» همه ملازمان او نیز به همین سرنوشت دچار می‌شدند، این مراسم ربانی که می‌بایست با ایراد خطبه‌هایی همراه باشد، نه تنها بامدادان، بعد از نیمروز و به هنگام غروب انجام می‌گرفت، بلکه در هر موقع از شبانه روز، به هنگامی که طوفان بیداد می‌کرد و یا باران به شدت می‌بارید، یا ابرهای سیاه آسمان را تیره می‌ساخت، می‌توانست تکرار شود. بر دشمنان شریر، نتایج کیفی که بر تندیسهای آنها وارد آمده بود، عارض می‌گشت آنچنان که گویی آن کیفر مستقیماً نسبت بخود آنها انجام گرفته است. شیاطین می‌گریختند و خدای خورشید بار دیگر پیروز می‌شد.»^۲

اعمال ساحرانه مبتنی بر همین تصورات، بشمارند. من دو نمونه آنها که در زندگی اقوام بدوی همواره نقشی مهم داشته‌اند و هنوز هم جزئاً در اساطیر و مذهب اقوام پیشرفته وجود دارند، نقل می‌کنم: موضوع آنها، کارهای ساحرانه به منظور ایجاد باران و فراوانی محصول است. با تدابیر ساحرانه یعنی با تقلید از باران و ابر و طوفان، بارش را سبب می‌گردند، در این مواقع گفته می‌شود که افراد «باران بازی» می‌کنند. برای مثال، «آئینو»^۳ های ژاپنی به طریق زیر، باران بوجود می‌آورند: عده ای، آب از یک غربال بزرگ جاری می‌

1- Apepi.

۲- منع صورت پردازی از هر نوع موجود زنده در تورات، از اعتقادی مخالف هنرهای زیبا، سرچشمه نگرفته است، بلکه هدف آن منحصرأ بازداشتن توجه آدمیان از ساحری است که مذهب یهود به شدت از آن متنفر است: (Frazer I. c. , P. 87.)
(Note.

3- Ainos.

سازند و در همان حال، عده ای دیگر ظرفی را که دارای یک شرع و پارو است، در دهکده می گردانند چنانکه گویی یک کشتی است. حاصلخیزی اراضی را نیز از طریق ساحرانه، با نمایش اعمال جنسی انسان برای زمین بدست می آوردند. برای آنکه از هزار نمونه، فقط یکی را ذکر کنم، یادآور می شوم که در جزیره «جاوه» وقتی زمان روییدن برنج فرا می رسد، زنان و مردان روستایی، به قصد اینکه با اعمال [جنسی] خود، سرمشقی از باروری به زمین عرضه دارند و محصول فراوان بدست آورند، شب به مزارع می روند.^۱ برعکس، روابط جنسی بین محارم، به علت تأثیر زیان بخش بر حاصلخیزی زمین و فراوانی محصول، عملی شرم آور و هراس انگیز بشمار می آمده است.^۲

برخی از احکام تخدیری را که تدابیر احتیاطی ساحرانه محسوب می شوند نیز می توان در شمار همین گروه از اعمال قرار داد. وقتی گروهی از اهالی یک قریه «دایاک» به شکار گراز می روند، کسانی که در قریه می مانند، نباید به آب و روغن دست بزنند؛ نتیجه عدم رعایت این تدبیر احتیاطی، سست شدن پنجه شکارچیان است که سبب می شود شکار به آسانی از چنگ آنها بگریزد؛^۳ یا نمونه دیگر: وقتی یک شکارچی «گیلیاک»^۴ در جنگل رد شکار را تعقیب می کند، بچه های او که در خانه مانده اند، نباید روی چوب یا شن به کشیدن تصاویر پردازند؛ اگر چنان کنند، کوره راههای جنگل به مانند خطوط تصویر مغشوش خواهد شد و شکارچی، دیگر راه برگشت را باز نخواهد شناخت.^۵

اگر در مورد اخیر - نظیر بسیاری دیگر از موارد عمل ساحرانه، بعد مسافت هیچ تأثیری ندارد، یعنی اگر تأثیر از راه دور (تله پاتی) در اینجا امری طبیعی تلقی شده است، ما نیز برای درک دلایل این خصومت به هیچ اشکالی برخورد نمی کنیم و آنچه اثر بخش بودن عمل را در جمیع این موارد سبب می شود، به سهولت تشخیص می دهیم. این عامل، همان شباهت بین عمل ساحرانه و پدیده ای است که مایلند ایجاد شود. به این دلیل است که «فریزر» این نوع از سحر را «تقلیدی»^۶ یا «همانند سازی»^۷ می نامد. اگر من بخواهم باران ببارد، کافی است چیزی که شبیه با یادآور آن باشد ایجاد کنم. در مرحله بالاتری از تمدن، حرکت دادن دسته های مذهبی و اجرای تشریفات در اطراف معبد و پرداختن به دعا و استغاثه به درگاه مقدسین ساکن معبد، جایگزین آیین ساحرانه مذکور می شود [مرحله مذهبی]، و سرانجام ازین شیوه مذهبی نیز چشم می پوشند و در پی تحقیق بر می آیند که با چه تأثیری بر روی جو زمین، می توان باران بوجود آورد [مرحله علمی].

1- The magic Art, II, P. 97.

۲- بازتابی از این اعتقاد در «ادیپ - شاه» اثر «سوفوکل» دیده می شود.

3- The magic Art, I, P. 120.

4- Gilyak.

5- I. c., P. 122.

6- imitative.

7- Homeopathique.

در یک گروه دیگر از اعمال ساحرانه، اصل «شبهات» جای خود را به قاعده دیگری واگذار می کند که در مثالهای زیر به آسانی تشخیص داده می شود: برای آسیب رسانیدن به دشمن، می توان از روش دیگری نیز استفاده کرد و آن بدست آوردن چپیده های مو یا ناخن های دشمن، یا حتی قسمتی از لباس او و دست زدن به اعمال خصمانه نسبت به آن اشیاء است. این به مثابه آنستکه نسبت به خود دشمن، اعمال مذکور را انجام داده باشند؛ وی دچار تمام صدماتی خواهد شد که بر اشیاء متعلق به او وارد می آورند. در نظر بدویان، اسم یک جزء اساسی از وجود شخص است؛ وقتی نام یک فرد یا یک روح دانسته می شود، در اثر همین امر، یکنوع سلطه بردارنده آن نام بدست می آید. تمام احتیاطهای عجیب و غریب و قیودی که در مورد بکار بردن اسامی باید رعایت شود - و ما تعدادی از آنها را در فصل مربوط به تابو برشمردیم - از همین جا سرچشمه می گیرد. «شبهات» در مثالهای فوق، جای خود را به «نیابت جزء از کل» واگذار کرده است.

انگیزه تصعید یافته آدمخواری در میان بدویان را هم از این طریق می توان استنتاج کرد: با جذب قسمتهایی از بدن یک نفر از راه خوردن آن، همان صفاتی که فرد مذکور دارا بوده است، بدست می آید. به این دلیل است که در بعض شرایط خاص، راجع به ترتیب تغذیه و انواع خوراکیها، قیود و احتیاطهای گوناگونی را مقرر می دارند؛ یک زن آبستن، از خوردن گوشت برخی حیوانات که صفات ناپسند آنها - فی المثل جبن - ممکن است به طفلی که او شیر خواهد داد منتقل شود، خودداری می کند. جدا افتادن جزء از کل و یا کوتاه بودن مدت تماس بین شخص و فلان شیئی، از تأثیر عمل ساحرانه مطلقاً نخواهد کاست. به این سبب است که اعتقاد بوجود رابطه سحرآمیز بین زخم و سلاحی که آنرا ایجاد کرده است، بی تغییر در طول هزاران سال دوام می آورد. هنگامی که یک فرد «ملانزی» موفق می شود، کمانی را که بوسیله آن مجروح شده است، بدست آورد، آنرا با مراقبت در یک محل خنک قرار می دهد و معتقد است که به این وسیله از شدت التهاب زخم خواهد کاست. ولی اگر کمان در دست دشمنان باقی بماند، اینان بی شک آنرا در کنار آتش قرار می دهند تا بدین وسیله بر شدت التهاب زخم بیفزایند.^۱

پلین (تاریخ طبیعی - کتاب بیست و هشتم)^۲ توصیه می کند: وقتی از صدمه زدن به کسی پشیمان شوند، باید در کف همان دست که صدمه بوسیله آن وارد آمده است تف کنند: درد شخصی که صدمه دیده است بزودی تسکین خواهد یافت. «فرنسیس بیکن» در کتاب «تاریخ طبیعی» خود، اعتقاد بسیار رایجی را نقل می کند که به موجب آن برای التیام یک زخم، کافی است سلاحی را که وسیله ایجاد زخم بوده است، روغن مالی کنند. عده ای از دهقانان انگلیسی حتی امروز هم به این دستور عمل می کنند و هنگامی که

1- Frazer: The magic Art, I. P.P. 201 - 203.

۲- پلین (Pliny) طبیعی دان رومی که اثر معروف او - «تاریخ طبیعی» - در ۳۷ کتاب، یکی از منابع بزرگ و به منزله دایره المعارف تاریخ علوم در عهد باستان است. در ۷۹ ق.م. به هنگام آتش فشانی «وزوو» که سبب نابودی پمپئی شد، پلین فرماندهی ناوگانی را در «مسین» به عهده داشت؛ وی برای نجات مردم و نیز مطالعه آتشفشان از نزدیک، به محل حادثه آمد و در همانجا در اثر استنشاق بخارهای سمی جان سپرد. (مترجم)

بوسیله داس مجروح می شوند، آنرا در نهایت پاکیزگی نگه می دارند تا از چرک کردن زخم جلوگیری شود. در ژوئن ۱۹۱۲، یک روزنامه محلی در انگلستان، خبری نقل کرده است: زنی از اهالی «نورویچ» بنام «ماتیلد هنری»، میخی به پاشنه پایش فرو می رود؛ زن بی آنکه بگذارد زخم را معاینه کنند و حتی بی کندن جوراب، به دخترش دستور می دهد میخ را کاملاً روغن مالی کند تا از عوارض ناگوار جلوگیری شود؛ وی چند روز بعد به علت ضد عفونی نشدن زخم، از مرض کزاز می میرد.

مثالهای مربوط به گروه اخیر، نمونه هایی از سحر «مسری» است که «فریزر» آنرا از سحر «تقلیدی» متمایز می داند، آنچه سحر مسری را اثر بخش می سازد، «شباهت» نیست، بلکه «اتصال» در زمان، یا دست کم، اتصال بصورتی است که مباشران، خود در نظر می آورند، یعنی خاطره وجود آن. و از آنجا که «شباهت» و «اتصال» دو رکن اساسی همبستگی است، تمام جنبه های عجیب و نامعقول تدبیر ساحران، به اصطلاح تحت الشعاع «تداعی معانی» قرار می گیرد. به این ترتیب مشاهده می کنیم که تعریفی که «تایلور» از سحر بدست داده و ما آنرا در سطور فوق نقل کردیم تا چه اندازه درست است:

«Mistaking an ideal connexion for a real one.»

(یک رابطه موهوم را به خطا رابطه ای واقعی انگاشتن).

فریزر نیز سحر را تقریباً با همین عبارات تعریف می کند:

«انسانها به خطا، سیاق افکار خود را سیاق طبیعت انگاشته اند و خیال کرده اند که

چون بر تصورات خود می توانند استیلائی داشته باشند، بر اعمال سلطه نسبت به اشیاء نیز

قادر خواهند بود»^۱

با توجه به مراتب فوق، از اینکه می بینیم بعض مصنفان، این تعریف روشن را قانع کننده نشناخته آنرا رد می کنند، بدو دچار تعجب می شویم.^۲ ولی با اندکی تأمل در می یابیم این اعتراض که می گوید نظریه فوق – که همبستگی را اساس سحر می شناسد – فقط راههایی را که سحر در پیش می گیرد توضیح می دهد، بی آنکه درباره جوهر و ذات آن و دلایلی که سبب می شود انسان بدوی قواعد روانشناسی را جانشین قوانین طبیعی گرداند، به ما چیزی بیاموزد، اعتراضی موجه است. تردیدی نیست که در اینجا دخالت دادن یک عامل دینامیک ضرورت دارد. ولی در حالیکه جستجوی این عامل، منتقدان نظریه فریزر را به اشتباهاتی دچار می سازد، دادن توضیح قانع کننده راجع به سحر بر اساس نظریه همبستگی – و فقط بر این اساس و با عمیق تر ساختن نظریه مذکور – به سهولت امکان پذیر است.

1- Frazer: The magic Art, I, P. 420. (و صفحات دیگر)

۲- به مقاله «سحر» (N.W.T) در دایره المعارف بریتانیکا - چاپ یازدهم مراجعه شود.

نخست، ساده ترین و مهمترین مورد یعنی سحر تقلیدی را در نظر بگیریم: به عقیده فریزر این نوع سحر، خود به تنهایی قابل اعمال است؛ در صورتی که سحر مسری همیشه به سحر تقلیدی نیازمند است.^۱ شناخت انگیزه هایی که بکار بردن سحر را سبب می شود آسان است: این انگیزه ها، امیال آدمی هستند. ما تنها این نکته را باید بپذیریم که انسان بدوی، به قدرت امیال خویش، وثوقی بی حد دارد. در حقیقت، هرچه را که وی می کوشد از راه تدابیر ساحرانه بدست آورد، فقط چون میلش بر آن قرار گرفته است، اتفاق خواهد افتاد. به این سبب است که در آغاز، فقط با «میل» سروکار داریم.

راجع به کودک که در حالت نفسانی مشابهی است - ولی هنوز آن استعداد تحریک را ندارد - در جای دیگر دریافتیم که وی از ارضای صرفاً خیالی امیال خود، کار را آغاز می کند و در پرتو تحریک اعضای حسی خود در جهت گریز از مرکز، وضع مساعد را فراهم می آورد.^۲ برای انسان بدوی بالغ، راه دیگری وجود دارد: میل او با یک محرک درونی یعنی اراده همراه است و این اراده که روزی آنقدر نیرومند می شود که چهره زمین را دگرگون می سازد؛ از طرف انسان بدوی برای ارضای امیالش بوسیله یکنوع توهم محرک، بکار برده می شود. این جلوه میل ارضا شده را می توان به «بازی» کودکان تشبیه کرد، تنها با این تفاوت که تکنیک صرفاً احساسی بازیهای کودکان، در این بازی وجود ندارد. اگر «بازی» و «نمایش تقلیدی»، بچه و انسان ابتدایی را قانع و خشنود می سازد، این امر نه به سبب قناعت آنها و نه ناشی از فروتنی (به معنی جدید این کلمه) است و نه هم به علت تسلیم و رضاست که وقوف بر ناتوانی واقعی، در آنها ایجاد می کند؛ بلکه نتیجه بسیار طبیعی ارزش مبالغه آمیزی است که آنها برای میل و اراده متعلق به آن و راههایی که برگزیده اند قائل می شوند. با گذشت زمان، ارزش نفسانی جابجا می شود و از انگیزه های عمل نفسانی، به وسایلی که برای آن بکار می رود و یا حتی به خود آن عمل انتقال می یابد. شاید صحیح تر باشد بگوییم: ارزش زیادی که انسان بدوی برای حالات نفسانی خود قائل است ناشی از وسایلی است که بکار می برد؛ و آن وسایل هستند که چنین تصویری را در او بوجود می آورند. انسان ابتدایی با منحصر ساختن توجه به ظواهر، یقین می کند که عمل ساحرانه است که به علت شباهت با موضوع میل او، تحقق واقعه مطلوب را سبب می گردد. در مرحله «آنی میستی» اندیشه، هنوز فرصتی برای درک این مطلب وجود ندارد که وضع حقیقی به هیچوجه آن نیست که در ذهن مصور می شود. درک این نکته در مراحل بعدی امکان پذیر می گردد؛ یعنی در دوره ای که به توسل به همین روشها ادامه می دهند ولی در همان حال لحظه ای فرا می رسد که پدیده نفسانی شک به صورت جلوه ای از میل به واپس زدن، شروع به مداخله می کند. آنگاه انسانها

1- L.C., P.54.

2- Formulierungen über die Zwei Prinzipien des psychischen Geschehens («Jahrb. F. psychoanal. Forsch.» , III , 1912 , P.2)

رفته رفته قبول می کنند که توسل به ارواح، وقتی به آنها عقیده نداشته باشند، به هیچ کار نمی آید و نیروی سحرآمیز دعا، اگر از اعتقاد واقعی سرچشمه نگرفته باشد، بی اثر خواهد بود.^۱

اعتقاد به تأثیر «سحر مسری» که بر همبستگی ناشی از اتصال متکی است، نشان می دهد که مبالغه ذهنی در ارزیابی قدرت میل و اراده، به تمام اعمال نفسانی تابع اراده بسط داده شده است. از این امر، یک ارزیابی مبالغه آمیز کلی در مورد جمیع حالات نفسانی نتیجه می شود، یعنی رویه ای در برابر جهان که به موجب آنچه درباره روابط بین واقعیت و اندیشه می دانیم، باید مبالغه ای در ارزش اندیشه تلقی شود، اشیا جای خود را به تصویر خویش در ذهن انسان واگذار می کنند. تمام دگرگونیهای عارض بر تصویر ذهنی اشیا می بایست بر خود آن اشیا نیز عارض گردد. انسانهای بدوی بر این پندارند که جمیع مناسبات موجود بین تصورات، می باید بین خود اشیا نیز وجود داشته باشد؛ و از آنجا که اندیشه، مسافت نمی شناسد و به آسانی چیزهایی را که در زمان و مکان از یکدیگر بسیار دور هستند، همزمان و یکجا به ذهن می آورد، دنیای ساحری نیز با تأثیر از راه دور، مسافت فضایی را در می نوردد و با مناسبات گذشته همان نحوه رفتاری را که با روابط کنونی دارد، در پیش می گیرد. در مرحله «آنی میستی»، تصویر جهان که از عالم درون انعکاس یافته است، می باید چهره دیگری از جهان را که ما به گمان خود می شناسیم [یعنی چهره واقعی آنرا] برای ما مرئی گرداند.

با این وصف باید به این نکته اساسی توجه کنیم که دو رکن همبستگی یعنی شباهت و اتصال، در یک ترکیب عالی تر، وحدتی را تشکیل می دهند که عبارت است از «تماس». همبستگی از طریق اتصال، تماس مستقیم و بی واسطه را می رساند و همبستگی بوسیله شباهت، تماسی است به معنی مجازی کلمه. امکان دلالت دادن یک کلمه بر دو نوع مختلف از همبستگی، خود نشان می دهد که هر دوی آنها تابع حالات نفسانی واحدی هستند. در اینجا ما برای مفهوم «تماس»، همان قلمرو وسیعی را باز می یابیم که قبلاً تحلیل «تابو» آنرا به ما نشان داده بود.^۲

حال، در مقام خلاصه کردن مطلب می توانیم بگوییم: اصلی که بر سحر یعنی نحوه تفکر آنی میستی حکومت می کند، «قدرت مطلق ذهنیات» است.

۱- در «هاملت» (III, 4.) شاه می گوید:

«My words fly up, my thoughts remain below, words without thoughts never to heaven go.»

«سخنانم رو به عالم اعلی دارند و افکارم در عالم ادنی برجای مانده اند، سخن بی همراهی ایمان و عقیده، هرگز به مقصد

بالا نخواهد رسید.»

۲- به فصل گذشته رجوع شود.

-۳-

من اصطلاح «قدرت مطلق ذهنیات» را از یک بیمار باهوش که از مرض وسواس رنج می برد گرفته ام. وی پس از آنکه بوسیله روانکاوی شفا یافت، توانست عقل سلیم و استعدادهای خود را آشکار سازد.^۱ او برای توضیح آن همه پدیده های عجیب و اضطراب انگیز که ظاهراً او و سایر مبتلایان به این بیماری را آرام نمی گذاشتند، این اصطلاح را ابداع کرده بود: برای وی کافی بود به شخصی فکر کند، تا در اندک زمان با او روبرو شود، چنانکه گویی احضارش کرده است. اگر روزی جویای حال کسی می شد که مدتی او را ندیده بود، نتیجه این می شد که خبر مرگ آن شخص را دریافت می کرد. وضع چنان بود که می توانست باور کند، آن شخص با تأثیر از راه دور (تله پاتی)، توجه او را بخود جلب کرده است وقتی اتفاق می افتاد که کسی را بی قصد و توجه، لعن و نفرین کند، از همان لحظه، پیوسته در این هراس بود که خبر مرگ آن شخص برسد و او در زیر بار سنگین مسئولیتی که خود را در معرض آن قرار داده بود، از پای درآید. در موارد بسیاری، او خودش توانست در طی جلسات معالجه به من بگوید که آن ظواهر فریبنده و آنچه خود بر آن می افزوده است تا به انتظارات خرافی خویش قوت بیشتری بدهد، چگونه بوجود می آمده اند؛^۲ جمیع مبتلایان به وسواس به همین سان، و اغلب برخلاف معتقدات خودشان، خرافاتی هستند.

دیرپایی اعتقاد به قدرت مطلق تصورات، در اختلال روانی وسواس با وضوح بیشتری آشکار می شود، زیرا عوارض این نحوه تفکر ابتدایی در اینجا، به قلمرو ضمیر آگاه بسیار نزدیک می شوند؛ معهداً ما نباید اعتقاد به قدرت مطلق تصورات را صفت خاص این نوع اختلال روانی بشمار آوریم؛ زیرا بررسی تحلیلی، وجود همین صفت را در جمیع اختلالات دیگر نشان می دهد. با هر نوع اختلال روانی که سروکار داشته باشیم، از بررسی علایم بیماری پی می بریم که عامل اساسی آن، واقعیت حوادثی که بر انسان گذشته [واقعیت دنیای خارج] نیست، بلکه واقعیت دنیای ذهن است. مبتلایان به اختلال روانی، در دنیای زندگی می کنند که بر طبق اصطلاحی که در موارد دیگر هم بکار برده ام، در آن فقط «ارزشهای مرض آلود» به عنوان مقیاس بکار می روند؛ به این معنی که مبتلایان به اختلال روانی، تنها آن چیزی را اثربخش می شناسند که اندیشه را سخت به آن مشغول و تصویری عاطفی از آن داشته باشند، و در پی این نیستند که بدانند آنچه بدینگونه در

۱- «ملاحظات دربارۀ یک مورد از بیماری وسواس»:

Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose: «Jahrbuch für psychoanalyt. Und psychopath. Forschungen» I. Bd. 1909. (Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, 3. Folge, 1913.)

۲- ظاهراً ما تمایلی داریم به اینکه تأثراتی را که بوسیله آنها درصدد تأیید «قدرت مطلق ذهنیات» و «اسلوب تفکر آنمیستی» بر می آیم، به «اضطراب انگیز» و «شوم» بودن متصف سازیم، در حالیکه به نظر خودمان دیر زمانی است که از آن هر دو، روی گردانیده ایم.

نظر آورده اند با واقعیت خارجی مطابقت دارد یا نه؟ یک بیمار مبتلا به هیستری به هنگام شدت مرض و در علایم آن، نشان از وقایعی بدست می دهد که تنها در تخیل او به آن صورت وقوع یافته اند، و فقط در آخرین تحلیل است که این رویدادها ما را به حوادث واقعی - خواه به سرچشمه آنها و خواه به مصالحی که برای ایجاد آنها بکار رفته است - رهنمون می گردند. اگر بخواهیم احساس گناه را که بیمار روانی از آن به شدت رنج می برد بوسیله خطاهایی که واقعاً مرتکب شده است توضیح دهیم، درک صحیحی از آن بدست نخواهیم آورد. یک بیمار مبتلا به وسواس ممکن است چنان از احساس گناهکاری رنج ببرد که فقط در مورد جنایتکاری که مرتکب قتل های متعدد شده است توجیه پذیر باشد؛ در حالیکه بیمار، همواره رفتارش با هموعان به محترمانه ترین صورت و توأم با حداکثر رعایت و توجه بوده است. ولی با اینهمه، احساس او موجه است: دلایل وی ناشی از آرزوی مرگ است که بطور حاد و مکرر در ضمیر ناآگاه او، علیه هموعانش سر بر می آورد. احساس او، نه نسبت به امور واقعی، بلکه تا آنجا که مربوط به نیات و مقاصد ناآگاه است، احساسی موجه است.

به این ترتیب است که اعتقاد به قدرت مطلق تصورات، یعنی تفوقی که برای جریانهای نفسانی بر امور زندگی واقعی قائل می شوند، در حیات عاطفی بیماران روانی و در تمام آنچه از آن سرچشمه می گیرد، تأثیری نامحدود از خود نشان می دهد. ولی اگر بیمار روانی را تحت درمان روانکاوی قرار دهند - درمانی که وی را از آنچه در ضمیر نابخودش می گذرد، آگاه می سازد - نخواهد توانست بپذیرد که بر تصور و اندیشه حرجی نیست و همواره بیمناک خواهد بود از اینکه آرزوی بدی بکند، چنانکه گویی به دل آوردن آرزو، برای برآورده شدن آن کافی خواهد بود. بیمار با این رفتار و با خرافاتی که بر زندگی مستولی است، نشان می دهد که تا چه اندازه به انسان ابتدایی که می پندارد جهان خارج را تنها بوسیله اندیشه ها و تصورات خود می تواند دگرگون سازد، نزدیک است.

رفتار بیماران مبتلا به وسواس در آغاز بیماری، به معنی اخص کلمه، دارای ماهیتی صرفاً ساحرانه است؛ اگر این کارها جادوگرانه نباشد، در عوض همیشه ضد جادو و به منظور باطل کردن آن و دور ساختن حادثه ناگواری است که بیمار در آغاز دوره مرض انتظارش را می کشد. هر بار که کشف راز برایم ممکن بوده است دریافته ام واقعه ناگواری که بیمار انتظارش را داشته، چیزی جز مرگ نبوده است. به عقیده «شوپنهاور»، مسئله مرگ در آستانه هر مکتب فلسفی قد بر افراشته است. ما از این نکته آگاهیم که اعتقاد به روح و وجود شیاطین که صفت ممیز آنی میسم است، به علت تأثراتی که از مشاهده مرگ به انسان دست می دهد، بوجود آمده است، پی بردن به این مطلب که آیا نخستین اعمال وسواس آمیز یا اعمال دفاعی تابع اصل تشابه و تباین هستند یا نه، مشکل است؛ زیرا با توجه به شرایط اختلال روانی، افعال، اغلب صورتی

دیگرگون بخود می گیرند و این به سبب مخفی شدن آنها در ورای رفتارهایی کاملاً بی اهمیت است.^۱ تدابیر دفاعی مرض وسواس، قرینه تدابیر جادویی و ساحرانه است. ولی برای تشریح دقیق سیر تکاملی حالات وسواس، باید این نکته را یادآور شد که اعمال وسواس آمیز در حالیکه از قلمرو امور جنسی بسیار دورند، در آغاز جز یکنوع جادو برای طرد امیال مضر، چیز دیگری نیستند ولی سرانجام بصورت بدل کامل از اعمال جنسی در می آیند، یعنی با جلوه ای دیگرگون و بدلی از همین اعمال.

اگر ما نحوه تکامل درک انسان را از جهان بصورتی که در بالا شرح دادیم بپذیریم، یعنی اگر قبول کنیم که مرحله آنی میستی (اعتقاد به تأثیر ارواح) مقدم بر مرحله مذهبی، و این مرحله نیز به نوبه خود مقدم بر مرحله علمی بوده است، در این صورت تشخیص سیر تحول «قدرت مطلق تصورات» نیز در خلال این مراحل بر ما آسان خواهد شد: در مرحله اعتقاد به تأثیر ارواح (آنی میسم)، انسان اقتدار مطلق را به خودش نسبت می دهد و در مرحله مذهبی آنرا به خدایان واگذار می کند، بی آنکه بطور کامل از آن چشم ببوشد؛ زیرا این اختیار را برای خود محفوظ می دارد که خدایان را تحت تأثیر قرار دهد و آنها را وادارد تا مطابق میل او عمل کنند. در مرحله درک علمی جهان، دیگر محلی برای اعتقاد به قدرت مطلق انسان وجود ندارد؛ انسانی که به حقارت خود پی برده و در برابر مرگ تن به رضا داده، همچنان که در مقابل تمام دیگر ضروریتهای طبیعت سر تسلیم فرود آورده است. ولی در اعتقاد به قدرت فکر و درایت بشر، که جزو قوانین حاکم بر واقعیت بشمار می آید، هنوز آثاری از اعتقاد قدیمی به قدرت مطلق وجود دارد.

من با توجه به سیر رشد امیال شهوی، از مراحل اولیه آن در کودک تا صورتی که در سن بلوغ پیدا می کند، بدو تفاوت مهمی را تشخیص داده ام که در رساله خود بنام «سه آزمایش درباره نظریه جنسیت - ۱۹۰۵» شرح کرده ام. جلوه های امیال جنسی از همان آغاز، قابل تشخیص هستند، ولی در ابتدایی ترین مراحل خود هنوز به هیچ موضوع خارجی توجه ندارند. هر یک از کششهایی که جنسیت را تشکیل می دهد، جدا از دیگری فعالیت می کند و بی ارتباط با سایر کششها، می کوشد در بدن خود شخص، به ارضای خود بپردازد. این مرحله «عشق ورزی بخود» است که در پی آن، مرحله «انتخاب موضوع» فرا می رسد.

یک بررسی عمیق تر بر ما آشکار ساخته که مفید و حتی ضرور است که بین این دو، یک مرحله سوم نیز در نظر بگیریم و یا اگر مناسب تر بدانیم، مرحله نخستین یعنی دوران «عشق ورزی بخود» را به دو مرحله تجزیه کنیم. در این مرحله میانی که روز بروز اهمیت آن آشکارتر می شود - کششهای جنسی که قبلاً مستقل از یکدیگر بوده اند، به گرد هم می آیند، و به گرایشی واحد مبدل می شوند و به یک «موضوع» توجه می یابند؛ ولی این «موضوع» هنوز یک موضوع خارجی و جدا از خود شخص نیست، بلکه خود «من» اوست که در این مرحله کاملاً شکل گرفته است. با توجه به بیماریهای خاص این حالت که بعداً به دیده می

۱- در سطور بعد، فرصت آنرا خواهیم داشت که برای این پنهان گشتن اعمال وسواس آمیز در پس رفتاری بی اهمیت، وجود یک علت دیگر را نشان دهیم.

آیند، ما این مرحله جدید را «نارسی سیسم» (خودشیفتگی) نامیده ایم؛ رفتار شخص در این دوره چنان است که گویی بخود عاشق است؛ در این مرحله هنوز بین گرایشهای خودخواهانه و امیال شهوی، در تحلیل ما تفاوت محسوسی بچشم نمی خورد.

اگرچه ما هنوز در وضعی نیستیم که بتوانیم برای این مرحله «خودشیفتگی» - مرحله ای که در آن کوششهای جنسی که قبلاً جدا از هم بوده اند، بصورت گرایش واحدی در می آیند - صفت ممیزی که بحد کافی دقیق باشد، ذکر کنیم؛ ولی به این نکته پی برده ایم که حالت خودشیفتگی مذکور، دیگر هیچگاه بطور کامل از میان نمی رود؛ انسان حتی پس از آنکه برای میل شهوی خود، موضوعهای خارجی انتخاب می کند باز هم تا حدودی همچنان «خودشیفته» می ماند؛ ولی نیروهایی که او را بسوی این موضوعها می کشانند همچون برون تابهایی از میل شهوی هستند که در وجود خود اوست و هر لحظه، این برون تابها می توانند دوباره به آن میل بازگردند. حالات بسیار جالب از نظر روانشناسی که به عنوان حالات عاشقانه شناخته شده اند و نمونه معمولی اختلال دماغی بشمار می آیند، مربوط به بالاترین درجه شدت این برون تابی ها به نسبت میزان عشق بخود است.

بنابراین کاملاً طبیعی خواهد بود که «نارسی سیم» (خودشیفتگی) را مشمول همان واقعیتی بدانیم که در مورد انسان ابتدایی و بیمار روانی کشف کردیم و کیفیت مذکور را خصوصیت اصلی خودشیفتگی بشناسیم، و آن واقعیت، ارزش گذاشتن زیاد از حد (و از نظر ما مبالغه آمیز) به حالات نفسانی است. ما معتقدیم که در انسان بدوی، اندیشه، هنوز به شدت مایه جنسی دارد؛ اعتقاد او به قدرت مطلق تصورات و نیز یقین او به امکان استیلای بر جهان، از همین جا سرچشمه می گیرد؛ یقینی که تجارب، بر آن خللی وارد نمی آورد - تجاربی که انجام دادنش آسان است و می تواند انسان را از مقام و موقف واقعی اش در جهان آگاه سازد. ما از یک طرف در خود خصلت بیمار روانی، به میزان قابل ملاحظه ای، همین راه و روش بدوی را می بینیم؛ و از طرف دیگر، به تحقق در می یابیم که سرکوبی میل جنسی که برای بیمار پیش آمده است، به افکار و مدرکات او، مایه جنسی جدیدی می زند. نتایج روانی در هر دو مورد از تبدلات جنبه شهوی ادراک - یعنی چه در تحولات ابتدایی و چه در تبدلات قهقرایی - قاعدتاً باید یکسان باشد و این نتایج در خودشیفتگی ادراکی و در اعتقاد به قدرت مطلق تصورات وجود دارد.^۱

اگر درست باشد که اعتقاد به قدرت مطلق تصورات در انسانهای بدوی، نشانی از خودشیفتگی با خود دارد، ما می توانیم برآن شویم که بین تکامل درک انسان از جهان از یک طرف، و تکامل میل شهوی فرد از

۱- تقریباً همه نویسندگانی که به مسئله فوق پرداخته اند، این را کم و بیش اصلی مسلم می شناسند که انسان بدوی برحسب یک نوع اعتقاد به تعداد جوهر - یا برکلیانیسم (Berkleianisme) از شناختن مرگ به عنوان یک واقعیت سرباز می زند. (و این برکلیانیسم اصطلاحی است که پروفیسور «سولی» Sully برای مورد مربوط به کودک پیشنهاد کرده است):

Marett: Pre - animistic Religion, «Folklor», XI, 1900, P. 178.

طرف دیگر، یک نوع توازی تشخیص بدهیم: در این صورت متوجه خواهیم شد که چه از نظر زمانی و چه از نظر محتوی، مرحله اعتقاد به تأثیر ارواح منطبق با مرحله خودشیفتگی است، و مرحله برداشت مذهبی با دوره توجه میل جنسی به موضوع خارجی مطابقت دارد - دوره ای که صفت مشخص آن، توجه میل جنسی کودکان به والدین خودشان است - در حالیکه قرینه مرحله علمی، حالت بلوغ فرد است که صفت ممیز آن، چشم پوشی از لذت طلبی و پیروی از مقتضای واقعیت در انتخاب موضوع خارجی است.^۱

هنر تنها قلمروی است که در آن، سلطه مطلق ذهنیات همچنان تا عصر ما، برقرار مانده است، تنها در رشته هنر است که هنوز، کسی که در اثر امیالی قرار از کف داده، دست بکاری می زند که به یک نوع ارضاء میل شبیه است؛ و از برکت توهم هنرمندانه، این «بازی»، همان نتایج عاطفی را که از یک امر واقعی حاصل می شود، ببار می آورد. اصطلاح «سحرهنر» و اینکه هنرمند را به یک «ساحر» تشبیه می کنند، کاملاً بجاست. ولی این مقایسه باز هم بیش از آنچه ظاهراً جلوه می کند می تواند پرمعنا باشد. هنر که محققاً با «هنر بخاطر هنر» آغاز نیافته است، ابتدا در خدمت تمایلاتی بوده که امروزه اکثر آنها از میان رفته است. می توان چنین پنداشت که در میان آن تمایلات، به تعدادی قابل ملاحظه، نیت و مقاصد ساحرانه وجود داشته است.^۲

-۴-

بنابر مراتب فوق، اولین نظریه جامعی که انسان توانسته است درباره آفاق بنا کند، یعنی اعتقاد به تأثیر ارواح، یک نظریه انفسی بوده است. برای ایجاد آن، آدمی به دانش نیازی نداشته است؛ زیرا پای علم آنجا به میان می آید که انسان متوجه می شود جهان را نمی شناسد و لازم است در جستجوی وسایلی برآید که شناخت آنرا ممکن گرداند. برای انسان بدوی، اعتقاد به تأثیر ارواح، یک دریافت طبیعی بوده که خود بخود توجیه می شده است. وی براساس آنچه از تجارب شخصی فرا می گرفته می دانسته است چیزهایی که

۱- در اینجا لازم است یادآور شویم که خودشیفتگی اولیه کودک، برای درک چگونگی رشد خصلت او، برهانی قاطع بدست می دهد و فرضیه ای را که مدعی است، احساس اولیه کودک، احساس حقارت خویش است، رد می کند.

۲- رناک (S. Reinach) در ضمن نوشته خود زیر عنوان «سحر و هنر» در مجموعه «آیین ها، اساطیر و مذهب» (Cultes, Mythes et Religion) - جلد اول صفحات ۱۲۵ تا ۱۳۶، بر این نظر است که نقاشان بدوی که تصاویری از جانوران بر دیواره های غارهای فرانسه حک یا رسم کرده اند، منظورشان نه تفریح خاطر، بلکه «دفع اجنه و اشباح» بوده است. وی می گوید به این دلیل است که تصاویر مذکور در دورترین قسمتهای غار، در جاهایی که کمتر در دسترس است قرار دارند و «در میان نقاشی ها، تصاویر حیوانات درنده و ترس آور وجود ندارد.» امروزی ها به استعاره، اغلب اوقات از سحر قلم مو یا قلم حجاری یک هنرمند بزرگ، یا بطور کلی از سحر هنر سخن می گویند، اگر سحر را به معنی خاص آن یعنی بکار بردن یک نیروی اسرار آمیز بوسیله یک نفر و تأثیر بر اراده دیگران و بر اشیاء بگیریم، این اصطلاح دیگر قابل قبول نخواهد بود، ولی دیدیم که سابقاً این مطلب - لاقلاً در اندیشه هنرمندان - کاملاً حقیقت داشته است. (ص - ۱۳۶)

جهان را تشکیل داده اند، رفتاری مشابه رفتار آدمیان دارند؛ بنابراین ما نباید از اینکه انسان بدوی، حالت روانی خود را به خارج انعکاس می دهد^۱ در شگفت شویم و برعهده ماست آنچه را که اعتقاد به ارواح دربارہ طبیعت اشیاء به ما می آموزد، مجدداً در درون نفس انسانی جای دهیم.

شیوه عمل آنی میسم، یعنی «سحر»، به روشن ترین صورت، قصد تحمیل قوانین حاکم بر زندگی نفسانی را بر اشیایی که دارای واقعیت خارجی هستند، به ما نشان می دهد؛ و این در دوره ای بوده است که اشباح و ارواح بی آنکه نقشی داشته باشند، خودشان موضوع شیوه های ساحرانه بوده اند. اصولی که سحر بر آنها مبتنی است، در واقع بسیار بدوی تر و کهن تر از نظریه اشباح و ارواح است که هسته آنی میسم را تشکیل می دهد. در این باره، دریافت روانکاوی ما با نظریه ای از «مارت» که به یک مرحله ماقبل «آنیماتیسم» (نوعی هیلوژوئیسم عمومی (Hylozoïsme)) [اعتقاد به زیروح بودن جمیع اشیاء] می توان خصوصیات آنرا به بهترین وجه روشن ساخت. راجع به «آنیماتیسم» احتیاجی به بحث زیادی نیست؛ زیرا هنوز نتوانسته اند قومی بیابند که دارای اعتقاد به ارواح نبوده باشد.^۲

در حالیکه سحر، تمامی قدرت مطلق تصورات را همچنان به خدمت می گیرد؛ آنی میسم، یک قسمت از این قدرت مطلق را به ارواح و اشباح تفویض می کند و به این ترتیب، راه را بر مذهب می گشاید. چه چیز، انسان بدوی را به این چشم پوشی واداشته است؟ بی شک علت آن، وقوف بر عدم صحت عقایدش نبوده است، زیرا وی طریقه عمل ساحرانه را نگاه می دارد و همچنان بکار می برد.

ما، در جای دیگر نشان داده ایم که اشباح و شیاطین، جز تمایلات عاطفی برون افکنده، چیز دیگری نیستند.^۳ انسان بدوی به این تمایلات، شخصیت می بخشد و جهان را مسکن ارواحی می گرداند که خود آفریده است؛ و به این ترتیب حالات نفسانی خویش را در خارج از خود باز می یابد.

در این مقام، ما به حل مسئله مربوط به منشأ تمایل به برون افکنی بعضی حالات نفسانی نمی پردازیم؛ ما به قبول این نکته باید قناعت کنیم که تمایل به برون افکنی، وقتی که این عمل متضمن سبکبار شدن نفس باشد، کسب شدت می کند. سبکبار شدن در مواردی که امیال برای بدست آوردن قدرت مطلق به کشمکش با یکدیگر می پردازند، امری مسلم است. تردیدی نیست که در حالت کشمکش، همه آن امیال نمی توانند قدرت مطلق را به چنگ آورند. در «پارانویا»، برای حل کشمکشهایی که در درون نفس در می گیرد، مرض در سیر خود از طریقه برون افکنی استفاده می کند. نمونه جامع این نوع کشمکشها، همان است که بین طرفین یک تعارض در می گیرد، یعنی در رفتار مبتنی بر دوگانگی عواطف که ما آنرا در ضمن

۱- برحسب اسلوب ادراکی معروف به (endopsychique).

2- R. R. Marett: pre - animistic Religion: (Folklore), XI, 2, London, 1900 C f. Wundt: Mythus und Religion. II, P. 171. (و صفحات دیگر).

۳- ما می پذیریم که در این مرحله خود شیفتگی ابتدایی، هنوز بین حالات روانی ناشی از میل شهوی و حالات نفسانی از سایر محرکات، تمایزی وجود ندارد.

بررسی حالت کسی که به عزای یکی از خویشان گرامی دچار شده است، مشروحاً تحلیل کرده ایم. به نظر ما، این مورد برای توجیه چگونگی ایجاد برون افکنده ها کاملاً مساعد است. در اینجا ما مجدداً با مصنفانی که معتقدند در میان موجودات غیر مادی، نخست ارواح شریر قدم به عرصه وجود گذاشته اند و اعتقاد به روح را ناشی از تأثراتی می دانند که مرگ در بازماندگان بوجود می آورد؛ خود را هم عقیده می یابیم. تنها نکته ای که راجع به آن مصنفان مذکور اختلاف داریم، اینست که ما برای مسئله ای که مرگ در برابر فکر زندگان قرار می دهد، اهمیت درجه اول قائل نمی شویم و بجای آن معتقدیم نیرویی که آدمی را به اندیشیدن درباره مرگ وامیدارد، ناشی از کشمکش عاطفی است که در آنحال در بازماندگان بوجود می آید.

بنابراین، اولین نظریه ای که انسانها بنا می کنند، یعنی نظریه ارواح، با نخستین قیود اخلاقی که آدمیان به آن گردن می گذارند یعنی احکام تابو، هر دو از یک منشأ هستند. ولی وحدت منشأ مستلزم آن نیست که هر دو همزمان بوجود آمده باشند. اگر درست باشد که موقف بازماندگان در برابر مردگان، اولین عاملی بوده که انسان را به اندیشیدن و تفویض قسمتی از قدرت مطلق خود به ارواح و رها کردن یک قسمت از اختیاری که در افعال خویش از آن برخوردار بوده، واداشته است؛ در این صورت می توان گفت که این بنیادهای اجتماعی، مظهر نخستین آشنایی بشر با «ضرورت» هستند، ضرورتی که معارض خود شیفتگی انسان است. انسان ابتدایی در برابر حتمی بودن مرگ، سر تسلیم فرود می آورد و در این حال همان رفتاری را از خود نشان می دهد که در ظاهر، انکار مرگ را می رساند.

اگر ما را یارای آن بود که به تحلیل عقاید خویش ادامه دهیم، می توانستیم از خود پرسیم که چه عناصری از تار و پود روانی خود ما، در هیأت موجودات برون افکنده، یعنی ارواح و اشباح، چهره نمایی می کنند و در وجود آنها باز شناخته می شوند. علیرغم فاصله زمانی که تصور اولیه روح را از تصور آن در دوره بعد - که متضمن اعتقاد به غیر مادی بودن روح است - جدا می سازد، ایندو از نظر خصوصیات اصلی به یکدیگر نزدیکند و این واقعیتی است که انکارش آسان نیست. نزدیکی دو تصور مذکور، به لحاظ آنستکه در تصور بدوی، یک شخص یا یک شیئی، مرکب از دو جزء [روح و جسم] تلقی می شود که هر دو جزء در صفات و تبدلاتی که معروف همگان است، سهمی مساوی دارند. این امر که بر طبق اصطلاح «هربرت اسپنسر»^۱ آنرا ثنویت ابتدایی می نامیم، با ثنویت که با آن آشنا هستیم یعنی دوگانگی «جسم» و «روح» یکسان است؛ ثنویت که اصطلاحات زوال ناپذیر آن را در محاورات باز می یابیم: فی المثل آنجا که سخن از مردی ناتوان و یا خشمگین به میان می آید و گفته می شود «او اختیار خود را ندارد - او از خود بیخود شده است»^۲.

۱- در جلد اول از «اصول جامعه شناسی» (Principles de Sociologie).

2- Spencer: I.C., p. 179.

آنچه را که ما همگی به مانند انسان بدوی، به بیرون - به دنیای واقعیت خارجی - می رانیم، نمی تواند چیز دیگری جز وقوف خودمان بر این معنی باشد که در کنار حالتی که در آن یک شیئی بوسیله حواس و وجدان درک می شود، یعنی در جوار حالت «حضور» شیئی، یک حالت دیگر نیز هست که در آن، همان شیئی، فقط به حالت «اختفاء» وجود دارد که البته می تواند دوباره به حالت حضور بازگردد. به عبارت دیگر، ما آگاهی خود را از احساس و خاطره - یا اگر بخواهیم کلی تر بگوییم - وقوف خود را بر وجود یک سلسله نفسانیات ناخودآگاه در کنار جریانات آگاهانه، به بیرون می رانیم.^۱ می توان گفت که «روح» یک شخص یا یک شیئی، در آخرین تحلیل عبارت از خاصیتی است که آن شخص یا شیئی داراست و بوسیله آن، وقتی که دیگر شخص یا شیئی مذکور با حواس مستقیماً درک نمی شود، می توان آنها را موضوع یک خاطره یا یک تصور قرار داد [به عبارت دیگر، روح یک فرد یا یک شیئی، خاصیتی است که اجازه می دهد، بعد از زوال شخص یا شیئی، آنها را از طریق تصور، درک کنیم]. البته نمی توان انتظار داشت که همان تفاوت روشنی را که دانش امروزی ما، بین فعالیتهای ضمیر آگاه و ضمیر ناخودآگاه قائل می شود، در تصور اولیه یا امروزی از «روح» نیز باز بیابیم. روح آنی میستی، غالباً خصوصیات ضمیر آگاه و ناآگاه را یکجا در خود دارد: استعداد تحرک و جابجا شدن سریع این روح توانایی آن بر ترک یک بدن و حلول موقت یا دائم در بدنی دیگر، مشخصاتی است که در عین حال، خصوصیات ضمیر آگاه را بخاطر می آورد؛ ولی نحوه پنهان شدن این روح، در ورای تجلیات شخصیت، انسان را متوجه ضمیر ناآگاه می سازد؛ حتی امروزه نیز ما، تغییر ناپذیری و ثبات را نه به جریانات آگاهانه، بلکه به امور ناخودآگاه نسبت می دهیم و آنها را قالب حقیقی فعالیتهای نفسانی تلقی می کنیم.

قبلاً گفتیم که «آنی میسم» یک اسلوب ادراک و نخستین نظریه جامع درباره جهان است و اکنون برآنیم تا استنتاجهایی از این طریقه به لحاظ دریافت روانکاو بدست آوریم. آنچه هر روزه بر ما می گذرد، چنان است که خصوصیات اصلی آنی میسم را هر لحظه بخاطر ما می آورد: ما به هنگام شب خواب می بینیم و آموخته ایم که به هنگام روز، خوابهایمان را تعبیر کنیم. رویا بی آنکه اصل و منشأش پنهان بماند، می تواند مغشوش و نامربوط جلوه کند؛ ولی در عین حال می تواند نظم و ترتیب تأثرات زندگی را دنبال کند و با برقرار کردن یک ارتباط منطقی بین قسمتهای مختلف محتوای خود، یک واقعه را از واقعه ای دیگر، پدید آورد؛ رویا کم و بیش در این امر موفق می شود ولی این توفیق تقریباً هیچگاه کامل نیست و اینجا و آنجا یک گسیختگی - یک امر نامربوط - در آن دیده می شود. با پرداختن به تعبیر و تفسیر یک رویا، در می یابیم که ترتیب غیر ثابت و نامنظم اجزا مشکل آن، مطلقاً اهمیتی ندارد و برای فهم رویا هیچ مانعی ایجاد

۱- رجوع شود به یادداشت من زیر عنوان:

A note on the Unconscious in psychoanalysis (Proceedings of the society for Psychical Research), Part XLVI, Vol. XXVI, London, 1912).

نمی‌کند. عنصر اساسی در رویا، انگاره‌هایی است که خود از آنها ترکیب می‌یابد و نه واقعیات، و این انگاره‌ها همیشه دارای یک جهت و هماهنگی با یکدیگر و تابع یک نوع نظم و ترتیب هستند؛ ولی نظم و ترتیب آنها با آنچه حافظه ما، در محتوای ظاهری رویا باز می‌یابد کاملاً متفاوت است. روابط بین انگاره‌ای رویا ممکن است مشوش شود و یا کاملاً از بین برود و یا حتی جای خود را به روابط جدیدی بین عناصر موجود در رویا واگذار کند. تقریباً همیشه، عناصر رویا درهم فشرده و مترکم می‌شود و ترتیب تجلی آنها، از نظم جدیدی پیروی می‌کند که کم و بیش مستقل از نظم سابق است. در بیان این کیفیت به اختصار یادآور می‌شویم مصالحی که بوسیله انگاره‌های رویا انجام می‌گیرد مورد استفاده واقع شد، پرداخت جدیدی پیدا می‌کنند که ما آنرا «پرداخت ثانوی»^۱ می‌نامیم و هدف از آن، بوضوح عبارت از بخشیدن یک «معنی» جدید است به آن چیزی که در اثر فعل و انفعالاتی که به هنگام خواب دیدن انجام گرفته ناهماهنگ و نامفهوم جلوه می‌کند. این «معنی» جدید که از «پرداخت ثانوی» نتیجه می‌شود، دیگر مفهوم حقیقی انگاره‌های رویا را نمی‌رساند.

«پرداخت ثانوی» که محصول فعل و انفعالاتی است که به هنگام خواب دیدن انجام گرفته است، یک مثال بسیار مناسب از نحوه تشکیل یک اسلوب و نیز جوهر و مقتضیات آن را بدست می‌دهد. یک بنیان ادراکی ملازم وجود ماست؛ این دستگه ایجاب می‌کند که تمام مواد و مصالحی که به درک و حس ما می‌آیند؛ دارای حداقلی از وحدت و هماهنگی و وضوح باشند و به هنگامی که به دلایلی از درک روابط واقعی عاجز می‌ماند، پروایی ندارد که روابط مذکور را نادرست بنامد. ما بعضی از اسلوبهای ادراکی را می‌شناسیم که نه تنها رویا بلکه ترس، اوهام ناشی از وسواس و برخی از اشکال جنون را نیز مشخص می‌سازد. در مبتلایان به بیماری «پارانویا»، این اسلوب بر تمامی جلوه‌های مرض، استیلا دارد؛ ولی در مورد شکل‌های دیگر اختلالات روانی نیز، نباید وجود آنرا از نظر دور برداریم. درک این مطلب برای ما آسان است که در جمیع موارد مذکور، یک گروه بندی جدید از مصالح روانی صورت می‌گیرد، این گروه بندی اگرچه قابل فهم است، ولی اگر از نظرگاه اسلوب به آن بنگریم، اغلب متضمن نقض مفهوم حقیقی است. آنچه در این حالت به بهترین وجه، اسلوب را مشخص می‌سازد اینست که هر یک از این عناصر را می‌توان دست کم بدو انگیزه نسبت داد که یکی از آنها توسط همان اصولی که مبنای اسلوب را تشکیل می‌دهند، ایجاد می‌شود (و بالنتیجه می‌تواند در برخی موارد، تمام خصوصیت جنون را در برداشته باشد)؛ در حالیکه دیگری - که پنهان است - باید به عنوان یگانه انگیزه مؤثر و واقعی تلقی شود.

اکنون برای روشن کردن موضوع، مثالی از اختلال روانی می‌آوریم: در فصل راجع به تابو^۲ به اختصار سخن از بیماری به میان آورم که پرهیزهای وسواسی او، شباهت بسیار چشم‌گیری با تابوی قبیله «مائوری»

1- elaboration secondaire.

داشت. بیماری روانی این زن به ضد شوهرش متوجه بود. معهدا در ترس آشکار و مستمر زن، مطلقاً از توجه اندیشه اش به شوهر، اثری دیده نمی شده و مشارالیه در دغدغه خاطر و دلواپسی های ضمیر آگاه زن، محلی نداشت: بیمار از یگانه چیزی که وحشت داشت، شنیدن سخنی درباره مرگ بود. یکرز صدای شوهر را که به یک نفر دستور می داده است تیغهای صورت تراشی اش را برای تیز کردن به دکانی ببرد، می شنود. زن تحت تأثیر یک نگرانی عجیب، برای دیدن محل آن دکان شخصاً به راه می افتد؛ در بازگشت از این سفر اکتشافی به شوهر اخطار می کند که برای همیشه آن تیغ ها را دور بیفکند؛ زیرا مشارالیها در کنار همان دکان که می بایست تیغها را در آنجا تیز می کردند، فروشگاهی را دیده بود که در آن تابوت و اجناس مربوط به عزا و غیره فروخته می شد. به این ترتیب نیت و آرزوی او، بین تیغهای صورت تراشی و اندیشه مرگ، یک رابطه ناگسستنی بوجود آورده بود. اینست انگیزه اسلوبی نهی. می توان یقین داشت که بیمار اگر آن فروشگاه شوم را در همسایگی دکان کشف نمی کرد، باز هم با همان حالت روحی به خانه باز می گشت، برای این امر کافی بود که در راه به یک کالسکه نعش کشی، یک شخص عزادار یا فرد حامل تاج گل برای مزار، برخورد کند: شبکه شرایط آنچنان وسیع بوده که کمترین مناسبت برای به دام افتادن شکار کفایت می کرده است. دست آویز قرار دادن مناسبتهایی که می توانسته پیش آید، فقط منوط و مربوط به خود بیمار بوده است. ما بی آنکه احتمال به خطا در میان باشد، می توانیم بگوییم که در اوضاع و احوالی غیر از حالت بیماری، زن از این مناسبتها چشم می پوشید و در آن حال بی شک می گفت: «روز خوشی بود». علت واقعی نهی را در مورد تیغ صورت تراشی می توانیم به آسانی حدس بزنیم: این نهی، یک آرایش دفاعی در برابر احساس رضایتی بوده است که فکر استفاده از تیغهای تیز شده در او بوجود می آورده است، یعنی فکر اینکه شوهرش با استفاده از آنها کاملاً محتمل بوده است گلوی خود را ببرد.

ما دقیقاً به همین نحو می توانیم اشکال در راه رفتن، لنگیدن و از راه بازماندن، یا ترس از نوشتن را در مواردی که این علائم بیماری، جانشین یک میل ناخودآگاه یا جایگزین دفاع در برابر این میل شده اند؛ به اصل و منشأ خود بازگردانیم و تشریح کنیم. هرچه در بیمار از امیال و هوسهای ناخود آگاه یا خاطرات مؤثر وجود دارد، از این گریزگاه استفاده می کند تا خود را به عنوان جلوه هایی از علائم بیماری، جا بزند و با درآمدن بصورت روابط ظاهراً منطقی، در کنار سایر عناصر در چهارچوب «لنگیدن» قرار گیرد. بنابراین کاری بیهوده و امری نامعقول خواهد بود اگر بخواهیم فی المثل اجزاء بیماری «ترس از نوشتن» و چگونگی علائمش را از روی عنصر اساسی آن، بازشناسیم: پیوستگی و استواری روابط، فقط به ظاهر است؛ یک بررسی روشن بینانه تر می تواند در این روابط - به مانند ظاهر رویا - حد اعلا بی نظمی و ناجورترین عوارض را کشف کند. اجزاء چنین ترسی، انگیزه های واقعی خود را از دلایل پنهانی دارند، دلایلی که هیچ ارتباطی با «لنگیدن» ندارد، و به علاوه به همین سبب است که جلوه های این ترس در افراد مختلف، بطور عمیق و اساسی با یکدیگر تفاوت دارند.

حال به اسلوبی که در این مقام، مورد توجه خاص ماست، یعنی به «آنی میسم» بازگردیم: برحسب آنچه درباره سایر اسالیب روانشناسی می دانیم، می توان نتیجه گرفت که آداب و قیود انسانهای بدوی تنها از «خرافات» سرچشمه نگرفته اند و حتی لازم نیست که خرافات، انگیزه حقیقی باشد بدانسان که ما را از جستجوی علل پنهانی بی نیاز گرداند. در دوره رواج اسلوب آنی میستی، به نحو اجتناب ناپذیر با هر یک از احکام و افعال، توجیهی مبتنی بر اسلوب همراه است که ما آنرا «خرافات» می نامیم. «خرافه» به مانند «اضطراب»، «رویا» و «شیطان» یکی از بناهای موقت است که در مقابل بررسی روانکاوی فرو می ریزند. با نگرستن به پشت این بناها که همچون حجابی بین واقعیات و معرفت قرار دارند، در می یابیم که هنوز ارزش واقعی نفسانیات و فرهنگ انسانهای بدوی شناخته نشده است.

اگر سرکوبی امیال را ملاک برای تشخیص سطح فرهنگ قرار دهیم، ناگزیر باید بپذیریم که حتی در دوره (آنی میسم) نیز پیشرفته‌ها و ترقیاتی وجود داشته است که به ناحق و به علت آنکه به اصطلاح ناشی از خرافات بوده است، با تحقیر به آن نگریسته اند. وقتی ما می شنویم که جنگجویان یک قبیله بدوی، قبل از پرداختن به جنگ، عفاف و پاکی را به جدی ترین وجه رعایت می کنند؛^۱ بی درنگ این فکر در ما بوجود می آید که اگر آنها ناپاکی ها را از خود دور می سازند، برای اینستکه از تأثیر سحر دشمنان بر خود بکاهند و به این ترتیب، پرهیز آنها فقط از دلایل خرافی سرچشمه می گیرد. ولی در این میان، موضوع واپس زدن بعضی امیال نیز وجود دارد، و بهتر قادر به درک مسئله خواهیم بود اگر بپذیریم که جنگجوی بدوی بخاطر رعایت اعتدال است که تمام آن قیود را بر خود هموار می کند؛ زیرا می داند که بزودی و به کاملترین صورت، قادر به ارضای امیال خصمانه و خونخوارانه خویش خواهد بود؛ امیالی که بر آوردن آنها در مواقع عادی، بر او ممنوع است. به همین سان، موارد متعدد خودداری از روابط جنسی وجود دارد که هنگام اشتغال بکارهایی که با نوعی مسئولیت توأم است، برخورد تحمیل می کنند.^۲ این منعها را بر مبنای مناسبات ساحرانه توضیح داده اند، ولی انگیزه اصلی آنها نیز کاملاً روشن است: موضوع عبارت از صرفه جویی در مصرف قوا بوسیله چشم پوشی از ارضای بعضی امیال است، و اگر بخواهیم به هر قیمت که باشد برای منع، دلایل ساحرانه قائل شویم، منشأ بهداشتی آنها نیز نباید از نظر دور بداریم. وقتی مردان یک قبیله وحشی برای رفتن به شکار، صید ماهی، جنگ، یا چیدن گیاهان پر ارزش، فراخوانده می شوند؛ بر زنان آنها که در خانه می مانند، در طول مدت اردوکاری، قیود متعدد و شدیدی تحمیل می شود که به عقیده بدویان، از راه دور بر نتیجه کار گروه تأثیر مفیدی خواهد داشت. ولی بصیرت چندانی نمی خواهد دریافتن این نکته که تأثیر از راه دور، جز اندیشه بازگشت و غم دوری آنان که غایب از نظرند، چیز دیگری نیست و در پس تمام این ظواهر، یک اصل مهم روانشناسی پنهان است یعنی این فکر که مردها فقط در صورتی می توانند سخت بکوشند و دل بکار

1- Frazer: Taboo and the perils of the soul. P. 158.

2- Frazer: I. C., P. 200.

دهند که از رفتار زنان خود که بی سرپرست در خانه مانده اند، کاملاً اطمینان خاطر داشته باشند. گاه بی ذکر دلایل روانشناسی به این اظهار عقیده برخورد می کنیم که بی وفایی زن می تواند کار پر مسئولیت مرد غایب را به باد دهد.

احکام تابویی بیشماری که زنان به هنگام عادت ماهانه باید به آن گردن گذارند، به علت ترس خرافی از خون است و باید اذعان کرد که علت واقعی همین است ولی نادرست خواهد بود اگر مقاصد بهداشتی و جمال دوستی را که بوسیله همان ترس برآورده می شود از نظر دور بداریم؛ مقاصدی که در جمیع موارد ناگزیر در پس ظاهر سحر پنهان می شود.

کاملاً توجه داریم که با دست زدن به کوششهایی از این نوع برای توضیح مطلب، ما را سرزنش خواهند کرد که به انسانهای ابتدایی از نظر روحی، ظرافت و حساسیتی نسبت داده ایم که از حدود احتمال خارج است. با این همه فکر می کنم اگر به راه دیگری برویم، در تشخیص حالات نفسانی اقوامی که در مرحله آنی میستی متوقف مانده اند، به همان ناکامیهایی خواهیم رسید که در فهم حالات نفسانی کودک به آن دچار شده ایم - حالاتی که ما بزرگسالان، دیگر آنرا درک نمی کنیم و به همین دلیل غنا و ظرافت آنرا در نمی یابیم.

در زیر، باز هم به یک دسته دیگر از احکام تابویی که تاکنون درباره آن توضیحی داده نشده، اشاره می کنم و اینکار را هم بخاطر آن می کنم که این احکام به نحوی چشم گیر، تفسیر مبتنی بر روانکاوی را تأیید می کنند: در میان بسیاری از اقوام بدوی، در برخی اوضاع و احوال، نگهداشتن سلاحهای برنده و ادوات نوک تیز در خانه ممنوع است.^۱ «فریزر» یک عقیده خرافی آلمانیها را نقل می کند که به موجب آن نباید کارد را به نحوی قرار دهند یا بدست بگیرند که طرف تیز آن بسوی بالا باشد؛ زیرا در اثر اینکار، ممکن است خدایان یا فرشتگان مجروح شوند. چگونه می توان در این تابو، اشاره به «اعمال دال بر مرض» را ندیده گرفت؟ یعنی اعمالی که وسوسه ارتکاب آن با سلاح برنده، به علت تأثیر امیال ناخودآگاه ممکن است در انسان ایجاد شود.

روانکاوی از نهانی ترین و عمیق ترین جبر حاکم بر اعمال و بنیانهای نفسانی، پرده برافکننده است، بیمی نیست اگر بر سر آن باشد که پدیده پیچیده ای مانند مذهب را تنها به یک منشأ برگرداند: وقتی روانکاوی به حکم تکلیف یا ضرورت، ناچار است خود را یک جانبه نشان دهد و برای این بنیادها، فقط یک منشأ را برجسته گرداند؛ این بدان معنا نیست که منشأ مذکور را منحصر بفرد بداند و یا در میان سایر علل، آنرا در مقام نخستین قرار دهد. تنها، ترکیبی از نتایج حاصل از رشته های گوناگون پژوهشها، می تواند نشان دهد که در تکوین مذاهب، اهمیت نسبی طریقه ای که در زیر به تشریحش می کوشیم، تا چه اندازه است؛ ولی چنین تحقیقی، هم از موضوع و هدف روانکاوی و هم از حدود وسایلی که در اختیار دارد خارج است.

— ۱ —

در نخستین بخش این کتاب، مفهوم توتمیسم را بدست دادیم و دانستیم که توتمیسم طریقه ای است در میان برخی از اقوام بدوی استرالیا و آمریکا و افریقا، جای مذهب را دارد و مبانی سازمان اجتماعی را تشکیل می دهد. می دانیم که از سال ۱۸۶۹ «مک لنان»^۱ اسکاتلندی توجه عموم را به پدیده توتمیسم که تا آن زمان جزو عجایب و نوادر بشمار می آمد، جلب کرد؛ وی در ضمن این عقیده را اظهار داشت که بسیاری از آداب و عادات متداول در جوامع مختلف باستانی و امروزی را باید، بازمانده هایی از دوران توتمیسم بشمار آورد. از آنزمان به اینسو، علم کاملاً اهمیت توتمیسم را تأیید کرده است. من به عنوان یکی از آخرین نظراتی که در این باره ابراز شده، عقیده ای را که «وونت» در یکی از عبارات کتاب خود بنام «ارکان روانشناسی اقوام - ۱۹۱۲»^۲ بیان کرده است در زیر نقل می کنم:

«با توجه به جمیع این واقعیات و بی آنکه زیاد بیم دور افتادن از حقیقت در میان باشد، می توان معتقد شد که فرهنگ توتمی در همه جا یک مرحله مقدماتی برای تکامل بعدی و یک دوره واسط بین عصر بشر اولیه و عهد قهرمانان و خدایان بوده است.»

1- Mac Lennan.

2- Wundt: «Elements de la psychologie des peuples», 1912, P. 139.

- نظرگاه ما حکم می کند که از نزدیک، خصوصیت توتمیسم را مورد بررسی قرار دهیم. به دلایلی که بعداً خواهد آمد، در این مقام من توجیح می دهم طرح «رناک» را که بسال ۱۹۰۰ بصورت مجموعه ای از احکام توتمی در ۱۲ ماده تنظیم کرده است و نوعی شرعیات مذهب توتمی است در زیر نقل کنم:^۱
- ۱- کشن و یا خوردن برخی از جانوران ممنوع است. آدمیان، آحاد حیوانات از این نوع را پرورش می دهند و آنها را مراقبت و تیمار می کنند.
 - ۲- برای حیوانی که بطور اتفاق بمیرد، سوگواری می کنند و آنرا با همان احتراماتی که در مورد یک عضو قبیله رعایت می شود بخاک می سپارند.
 - ۳- در بعضی موارد، حرمت خوردن حیوان، فقط شامل قسمتی از بدن آن می شود.
 - ۴- وقتی ضرورت، کشتن حیوانی را که قتلش حرام است ایجاب کند، از آن حیوان پوزش می طلبند و با آن تدابیر و تشریفات می کوشند عواقب نقض حرمت تابو، یعنی عوارض ارتکاب قتل را تخفیف بخشند.
 - ۵- وقتی حیوانی را بر طبق آیین، قربان می کنند، رسماً برای آن سوگواری برپا می دارند.
 - ۶- در بعضی مواقع رسمی، در جریان تشریفات مذهبی، پوست برخی از حیوانات را بر تن می کنند. در میان اقوامی که هنوز در نظام توتمی بسر می برند، برای این مقصود، پوست توتم را بکار می برند.
 - ۷- قبایل و افراد، نام حیوانات توتم را بر خود می گذارند.
 - ۸- بسیاری از قبایل، تصاویر حیوانات را به عنوان علائم مشخص خود بکار می برند و با آن سلاحهای خویش را می آریند؛ مردها بر روی بدن خود، تصاویر حیوانات را می کشند و بوسیله خالکوبی آنرا بصورت نقش ثابتی در می آورند.
 - ۹- در صورتی که توتم یک حیوان خطرناک و مخوف باشد، عقیده بر اینستکه به اعضای طایفه ای که نام آنرا بر خورد دارد، گزندی نمی رساند.
 - ۱۰- حیوان توتم از اعضای طایفه حمایت و دفاع می کند.
 - ۱۱- حیوان توتم و پیروان خود، از آینده خبر می دهد و راهنمای آنهاست.
 - ۱۲- اعضای یک قبیله توتمی، در اغلب موارد معتقدند که با حیوان توتمی پیوند خویشی دارند و از یک نسبند.

۱- از مجله علمی: (Revue Scientifique) شماره اکتوبر ۱۹۰۰ که همین نویسنده آنرا در کتاب چهار جلدی خود

مجدداً آورده است:

(و صفحات بعد) S. Reinach: Cultes, Mythes et Religion, 1900, t.I, P. 17.

برای آنکه ارزش حقیقی این شرعیات کیش توتمی را دریابیم، باید توجه کنیم که «رناک» جمیع علایم و کلیه پدیده های بازمانده ای را که برای تشخیص وجود طریقه توتمی در یک دوره معین، ملاک قرار می دهند؛ در طرح خود وارد کرده است. روش خاص «رناک» در مورد این مسئله، از اینجا آشکار می شود که وی تا حدودی خصوصیات اصلی توتمیسم را بدست غفلت سپرده است. در سطور بعد خواهیم دید که از دو قاعده اساسی شرعیات توتمی، یکی را مطلقاً از قلم انداخته و دیگری را کم اهمیت گرفته است.

برای آنکه درک صحیحی از خصوصیات توتمیسم بدست آوریم، به یک مصنف دیگر مراجعه می کنیم که کتابی در چهار مجلد به این موضوع اختصاص داده است؛ این کتاب در کنار یک مجموعه کامل از مشهودات، حاوی بحثی بسیار عمیق درباره مسائلی است که بر مبنای آن مشهودات مطرح می شود. ما هرگز آنچه را که به آقای «فریزر» مؤلف کتاب «توتمیسم و ازدواج با غیر اقارب»^۱ مدیونیم، فراموش نخواهیم کرد، با آنکه تحقیقات روانکاو، ما را به نتایجی رسانده است که با نتیجه گیریهای ایشان فرق دارد.^۲

«فریزر» در اولین نوشته خود که زیر عنوان «توتمیسم»^۳ در ۱۸۸۷ در «ادینبورو» به چاپ رسیده است، درباره توتمی مطلبی آورده که بعداً در جلد اول از اثر بزرگ خویش بنام «توتمیسم و ازدواج با غیر

1- Frazer: Totemism and Exogamy.

۲- شاید مفید باشد از مشکلاتی که در ضمن کوشش برای حصول یقین در این قلمرو پیش می آید و باید با آن مقابله شود، قبلاً خوانندگان را آگاه سازیم، مشکل نخستین اینکه کسانی که مشهودات را ضبط و جمع آوری می کنند، همان افرادی نیستند که آن گزارشها را مورد بحث و بررسی قرار می دهند. افراد گروه اول، سیاحان و مبلغان مذهبی هستند؛ در حالیکه گروه دوم شامل دانشمندانی است که شاید هرگز موضوع تحقیقات خود را به چشم ندیده اند. تفاهم با انسانها بدوی کار آسانی نیست. ناظران، همه با زبان آنها آشنایی ندارند و ناچارند به مترجمان متوسل شوند یا زبان انگلیسی کمکی یعنی «Piggin English» را بکار ببرند. انسانهای بدوی، وقتی موضوع مربوط به امور بسیار خصوصی رسومشان باشد میل و رغبتی به دادن اطلاعات از خود نشان نمی دهند و به خارجیان جز آنها که مدتی مدید در میانشان بسر برده اند، اعتماد نمی کنند و به دلایل مختلف، اغلب اطلاعات نادرست و غلط به ما می دهند. (برای این موضوع رجوع شود به مقاله «فریزر» زیر عنوان:

«The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian aborigines – Fortnightly Review, 1905»

و نیز به کتاب او: «Totemism and Exogamy, I, P. 150». به علاوه نباید فراموش کرد که اقوام بدوی نه تنها نارس و جوان نیستند، بلکه از لحاظ قدمت همپای متمدن ترین ملل هستند و نباید انتظار داشت که افکار و بنیادهای ابتدایی آنها: دست نخورده و بی کمترین تغییر تا روزگار ما بر حال خود مانده باشد؛ برعکس، مسلم است که در میان بدویان، از جمیع جهات تحولاتی عمیق روی داده است، به نحوی که در میان اندیشه ها و معتقدات فعلی آنها، هرگز نمی توان تشخیص داد که کدامیک شکل ثابت گذشته را می رساند و کدامیک تغییر شکلی از گذشته دور است، بحثهای پایان ناپذیر بین مصنفان بر سر اینکه در میان ویژگیهای یک فرهنگ بدوی، چه اموری را باید ابتدایی و چه چیزهایی را لاحق تلقی کرد از همین جا سرچشمه گرفته است. بنابراین تشخیص حالت بدوی، مسئله ای است که برای حلش باید همچنان تلاش شود. مشکل دیگر اینست که حالت روحی و فکری انسان ابتدایی را نمی توانیم در خود احساس کنیم. درک ما از آنها به اندازه درکمان از کودکان، ناقص و ناچیز است و همیشه در معرض آن هستیم و رفتار و احساسات انسان بدوی را براساس کیفیات نفسانی خودمان تعبیر و تفسیر کنیم.

3- Frazer: Totemism, Edinburgh, 1887.

اقارب» نیز آنرا نقل کرده است. وی می‌نویسد: یک توت‌م شیئی ملموسی است که انسان بدوی نسبت به آن احترامی خرافی نشان می‌دهد؛ زیرا معتقد است که بین شخص او و هر یک از آن نوع اشیاء، پیوند خاصی وجود دارد. روابط بین یک انسان و توت‌م او متقابل است: توت‌م پاسدار انسان است و انسان از راههای گوناگون، پاس و احترام خود را نسبت به توت‌م نشان می‌دهد؛ فی‌المثل وقتی توت‌م یک حیوان است از کشتن آن و یا اگر گیاه است از چیدن آن خودداری می‌کنند. وجه افتراق «توت‌م» و «بت» در اینستکه توت‌م برخلاف بت، هیچگاه شیئی منحصر بفردی نیست، بلکه همیشه نمونه‌ای از یک نوع حیوان یا گیاه و گاه به ندرت مظهری از یکدسته اشیاء غیر ذیروح است و بسیار کم اتفاق می‌افتد که اشیاء مصنوع بشر، توت‌م قرار گیرند.

دست کم سه نوع توت‌م می‌توان تشخیص داد:

۱- توت‌م قبیله که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد.

۲- توت‌م مخصوص یک جنس یعنی توت‌م متعلق به تمام افرادی از یک قبیله که همجنس - زن یا مرد

- هستند؛ سایر افراد قبیله که از جنس دیگرند، در این توت‌م شریک نیستند.

۳- توت‌م فردی که متعلق به یک شخص است و به اعقاب او انتقال می‌یابد. دو نوع اخیر توت‌م، در

مقایسه با توت‌م قبیله، اهمیت ناچیزی دارد؛ دلایلی در دست است که نشان می‌دهد این دو نوع توت‌م فقط در ادوار بعد بوجود آمده‌اند و بنیادهای کم‌اهمیتی هستند.

توت‌م قبیله‌ای (طایفگی) مورد تقدیس گروهی از مردان و زنان است که نام آنرا بر خود دارند و خویشان را از اعقاب نیای واحدی می‌دانند و بوسیله تکالیف مشترک و اعتقاد به توت‌م مشترک خود، سخت به یکدیگر پیوند دارد.

توت‌میسم طریقه‌ای است هم مذهبی و هم اجتماعی: از نظرگاه مذهبی، توت‌میسم عبارت است از روابط مبتنی بر احترام و توجه متقابل بین انسان و توت‌م او، و از نظرگاه اجتماعی عبارت است از تکالیف متقابل موجود بین اعضای طایفه و تکالیف یک قبیله نسبت به قبیله دیگر. در طی تحول بعدی توت‌میسم، این دو جنبه به تدریج از یکدیگر جدا می‌شوند؛ جنبه اجتماعی اغلب بیش از جنبه مذهبی عمر می‌کند، و بالعکس، در مذهب کشوری که در آن، طریقه اجتماعی مبتنی بر توت‌میسم از میان رفته است، آثاری از توت‌میسم همچنان بچشم می‌خورد. با وجه به جهل نسبی ما، درباره منشأ توت‌میسم؛ نمی‌توان چگونگی روابطی را که در آغاز بین این دو جنبه وجود داشته است، به دقت تشخیص داد. معهداً کاملاً محتمل است که بدو این دو جنبه به نحو تفکیک‌ناپذیری به یکدیگر پیوند داشته‌اند. به عبارت دیگر، هرچه ما بیشتر به عقب بر می‌گردیم، بیشتر به این نکته بر می‌خوریم که اعضای یک قبیله، خود را از نوع همان توت‌م تلقی می‌کنند و رفتارشان نسبت به هم‌نوعان خود، با رفتاری که نسبت به توت‌م دارند، کمترین تفاوتی ندارد.

«فریزر» در توصیف خاص خود از توت‌میسم به عنوان یک طریقه مذهبی، این اطلاع را بدست می‌دهد

که اعضای یک قبیله، خود را بنام توت‌م خویش می‌نامند و نیز «بطور کلی معتقدند که از نسل همان توت‌م

هستند.» نتیجه چنین اعتقادی اینستکه آنها حیوان توتم را شکار نمی کنند و به قتل نمی رسانند و آنرا نمی خورند، و اگر توتم یک حیوان نباشد، از هر نوع استفاده خودداری می کنند. محرمات مربوط به توتم، تنها شامل کشتن و خوردن آن نیست؛ گاه لمس آن و حتی نگاه کردن به آن نیز ممنوع است، در بعضی موارد از اسم بردن توتم با نام واقعی آن باید خودداری کرد. زیر پا گذاشتن این حرمت که حافظ توتم است، خودبخود کیفی از بیماریهای سخت و مرگ، به دنبال می آورد.^۱ حیوانات از نوع توتم، اغلب توسط طایفه سرپرستی می شوند و آنها را در قید نگه میدارند.^۲ وقتی یک حیوان توتم را مرده ببینند، برایش سوگواری می کنند و به مانند یک عضو طایفه بخاکش می سپارند. هنگامی که ناچار باشند حیوان توتم را بکشند، اینکار را با رعایت آیین مقرر برای طلب آمرزش و بجا آوردن آداب استغفار انجام می دهند.

قبیله از توتم خود، انتظار عنایت و حمایت دارد. در صورتی که توتم یک حیوان خطرناک (جانور درنده، مار سمی) باشد، پندارشان بر اینستکه آن حیوان به دوستان انسانی خود گزندی نمی رساند و اگر جز این پیش آید، کسی که بوسیله حیوان مصدوم شده است، از قبیله اخراج می شود. «فریزر» معتقد است که آداب سوگند در آغاز عبارت از آزمایشهای قضایی برای اثبات صحت ادعا بوده است و به این دلیل در مواردی که مسئله صحت نسب و تشخیص اصالت به میان می آمده است، به رأی و تصمیم توتم متوسل می شده اند. توتم به هنگام بیماری، انسانها را همراهی و کمک می کند و به طایفه هشدار و از آینده خبر می دهد. ظاهر شدن حیوان توتمی در نزدیکی یک خانه، اغلب به منزله اعلام خبر مرگ تلقی می شده است: «توتم به سراغ خویشاوند خود بدانجا می آید.»^۳

در بسیاری از مواقع رسمی، عضو طایفه سعی می کند با آراستن ظاهر به شکل توتم و بر تن کردن پوست حیوان و یا نقش کردن تصویر آن بر بدن خویش و غیره، بستگی خود را با توتم نمایان تر سازد. در مواقع رسمی - ولادت، تشریفات بلوغ، مراسم تدفین - این تشبیه به توتم، هم به لفظ و با عمل تحقق می یابد. رقصهایی که در طی آن تمام اعضای قبیله پوست توتم بر تن می کنند و حرکات و اطوار خاص آن حیوان را انجام می دهند، بخاطر بعض هدفهای ساحرانه و مذهبی ترتیب می یابد، و سرانجام مراسمی نیز وجود دارد که در طی آن، حیوان با تشریفات پر شکوهی به قتل می رسد.^۴

جنبه اجتماعی توتمیسم مخصوصاً در شدت پای بندی به رعایت حرمت، و در شمول و وسعت قیود تجلی می کند. اعضای یک طایفه توتمی، یکدیگر را خواهر و برادر می شمردند و مکلفند متقابلاً یکدیگر را کمک و حمایت کنند. وقتی یکی از اعضای طایفه، بدست بیگانه ای به قتل می رسد، تمامی قبیله قاتل،

۱- به فصل مربوط به تابو رجوع شود.

۲- به همان سان که امروزه نیز گرگهایی را در قفس برکنار پلکان «کاپیتول» یا خرسها را در شهر برن در چال حصار نگه میدارند.

۳- نظیر «زن سفید پوش» در برخی خانواده های اشرافی.

(به ملاحظات راجع به قربانی در صفحات بعد مراجعه شود) : 4- L. C. P. 45.

مسئول عمل جنایتکارانه اوست، و افراد قبیله مجنی علیه جمعاً و مشترکاً دیه خون را مطالبه می کنند و پیوندهای توتمی از پیوندهای خانوایی استوارتر است. این دو نوع روابط، به آن معنایی که ما برای آنها قائلیم، منطبق بر یکدیگر نیستند، زیرا توتم عموماً در نسل مادری انتقال می یابد، و احتمالاً ارث از طریق پدری در آغاز مطلقاً وجود نداشته است.

از پیوند توتمی یک قید تابویی نتیجه می شود که به موجب آن، اعضای یک طایفه توتمی نباید با یکدیگر ازدواج کنند و بطور کلی از روابط جنسی بین مردان و زنان متعلق به یک طایفه، باید اجتناب شود؛ و این همان «ازدواج با غیر اقارب»، منتهی معروف و مرموز توتمیسم است. ما تمامی فصل اول کتاب را به این موضوع اختصاص داده ایم، در اینجا فقط یادآور می شویم که این امر معلول ترس از زنا می باشد است که به نحو بسیار بارزی در میان بدویان وجود دارد و به عنوان تضمینی در برابر زنا می باشد در ازدواجهای جمعی کاملاً قابل فهم است و در آغاز، هدف آن بازداشتن نسل جوان از زنا می باشد با محارم بوده است و فقط در طی تحول بعدی به صورت رادعی در برابر نسلهای مسن تر نیز در می آید.^۱ بر این گزارش «فریزر» درباره توتمیسم که یکی از نخستین آثاری است که در این موضوع نشر یافته است، ما مستخرجاتی چند از مؤلفانی که بعداً منتشر شده است، اضافه می کنیم. «وونت» در کتاب «مبانی روانشناسی اقوام» که در ۱۹۱۲ بچاپ رسیده است می نویسد:^۲

«حیوان توتمی، به عنوان حیوانی که نیای گروه است شناخته می شود. بنابراین توتم از یک طرف، یک اسم جمع و نام سلاله است و در عین حال با این عنوان دارای یک معنی اساطیری است. معهداً هیچیک از مفاهیم مختلف توتم، دقیقاً محدود و مشخص نیست؛ در مواردی برخی از آنها اهمیت چندانی ندارند و توتم در آن حال فقط طریقه ساده ای برای نامگذاری تقسیمات طایفه است، در حالیکه در موارد دیگر جنبه اجتماعی توتم و یا مظهر نسب بودنش، در درجه اول اهمیت قرار می گیرد... مفهوم توتم به عنوان مبنا و مقیاس برای تقسیمات ثانوی داخلی و سازمان بندی طایفه بکار می رود. این قواعد که در معتقدات و احساسات اعضای طایفه عمیقاً ریشه دوانیده، این نتیجه را ببار آورده است که حیوان توتم در آغاز نه تنها برای دلالت بر گروهی از اعضای یک قبیله بکار می رفته، بلکه در اغلب موارد نیای یک گروه فرعی معین بشمار می آمده است... بدین سان، نیاکان حیوانی موضوع پرستش قرار گرفته اند.. صرفنظر از برخی تشریفات و جشنهای تشریفاتی، این پرستش مخصوصاً در یک نوع رفتار معین نسبت به توتم متجلی می شود؛ نه تنها یک حیوان مشخص، بلکه تا حدودی کلیه آحاد یک نوع معین از حیوان، جانورانی مقدس بشمار می آمده اند. جز در بعض

۱- به فصل اول رجوع شود.

مواقع استثنایی، خوردن گوشت حیوان توتم، ممنوع بوده است و در مقابل این منع، مابازای پر معنایی وجود داشته است و آن اینکه در برخی شرایط، در طی تشریفاتی، گوشت حیوان توتم خورده می شده است...»

«... مهمترین جنبه اجتماعی این تقسیم بندی بر اساس توتمی، قواعد اخلاقی حاکم بر روابط بین گروههاست که از این تقسیم بندی نتیجه می شود. اهم آنها، قواعد راجع به روابط زناشویی است. به این ترتیب، تقسیمات قبیله ای مذکور، یک پدیده مهم که نخستین بار در دوران توتمی ظاهر می شود. یعنی «ازدواج با غیر اقارب» را موجب می گردد.»

«اگر در حال حاضر، با کنار گذاردن دگرگونیها و تعدیلات بعدی بخواهیم تصویری از ماهیت توتمیسم بدوی بدست آوریم، می توانیم مطلب را به نحو زیر خلاصه کنیم: توتم ها در آغاز فقط از جانوران بوده اند و آنها را نیاکان قبایل می دانسته اند. توتم به ارث فقط در نسل مادری انتقال می یافته است. کشتن توتم یا خوردن آن ممنوع بوده است (برای انسان بدوی، کشتن حیوان به همان معنی خوردن است). برای وابستگان به توتم، ازدواج با افراد وابسته به همان توتم، ممنوع بوده است.»^۱

مایه تعجب است که در «مجموعه احکام توتمیسم» به صورتی که «رناک» مدون ساخته است، تابوی اصلی یعنی «ازدواج با غیر اقارب» بچشم نمی خورد، و به جنبه نیای مشترک بودن حیوان توتمی نیز در طرح مذکور فقط به اختصار اشاره شده است.

ولی من ترجیح دادم که طرح «رناک» را که یکی از مصنفانی است که این مسئله را بسیار روشن ساخته اند، در اینجا بیاورم تا خواننده را برای توجه به اختلاف آرای که در میان دانشمندان وجود دارد - و ما ذیلاً خواهیم پرداخت - آماده سازم.

۱- نظرات فوق با نتایج زیر که «فریزر» در دومین اثر خود راجع به این موضوع (The Origin of Totemism - 1899 - Fortnightly Review) بدست داده قابل مقایسه است: «به این سبب است که توتمیسم بطور کلی یک طریقه ابتدایی اجتماعی و در عین حال مذهبی شناخته شده است. به عنوان یک طریقه مذهبی، توتمیسم به معنی وحدت استعاری انسان بدوی است با توتم خودش؛ و به عنوان طریقه اجتماعی، روابط متقابل موجود بین مردان و زنان از یک توتم و روابط بین گروه های توتمی مختلف را در بر می گیرد. از این جنبه های دوگانه توتمیسم، دو حکم منجز و مشخص نتیجه می شود: به موجب حکم نخستین، انسان نباید توتم خود را بکشد و یا آنرا - حیوان یا نبات را - بخورد. بر طبق حکم دوم، ازدواج و همبستری با زنی از توتم مشترک ممنوع است.» (صفحه ۱۰۱). «فریزر» سپس مطلبی را اضافه می کند که درست ما را به کانون مباحثات مربوط به توتمیسم می کشاند: «در باره اینکه آیا دو جنبه مذهبی و اجتماعی مذکور، همیشه با هم و در کنار هم وجود داشته اند یا آنکه ذاتاً مستقل از یکدیگرند، سؤال است که به آن، پاسخهای مختلفی داده شده است.»

-۲-

هرچه به این نکته بیشتر توجه می‌شد که توتمیسم یک مرحله عادی تمام فرهنگها بوده است، احتیاج به شناختن آن و حل معمای منشأ و ماهیت آن نیز بیشتر احساس می‌شد. در توتمیسم فی الواقع همه چیز معما آمیز است. موضوعات اساسی در این مورد عبارت است از مسائل مربوط به منشأ نسب توتمی و انگیزه ازدواج با غیر اقارب (و حرمت زناى محارم که برای توضیح آن بکار می‌رود) و مسائل راجع به روابط بین سلسله نسب و ازدواج با غیر اقارب یعنی مناسبات بین سازمان توتمی و منع زناى محارم. ما باید بکوشیم از توتمیسم، دریافتی تاریخی و در عین حال مبتنی بر روانشناسی بدست آوریم؛ دریافتی که ما را بر اوضاع و احوالی که در درون آن، این بنیادهای عجیب رشد کرده اند و نیز بر نیازهای روانی انسان که بنیادهای مذکور، مظهر آن بشمار می‌آیند واقف گرداند.

بی شک خوانندگان از آگاهی بر این نکته دچار شگفتی خواهند شد که محققانی که همگی ذیصلاحیت بوده اند، از نظرگاههای مختلف این مسئله را بررسی کرده اند و عقایدی ابراز داشته اند که اختلاف بین آنها در اغلب موارد قابل ملاحظه است. به این دلیل است که آنچه امروزه می‌توان درباره توتمیسم و ازدواج با غیر اقارب بیان کرد، هنوز قطعیت ندارد و حتی شرحی که ما از روی یکی از آثار فریزر منتشر در ۱۸۸۷ بدست دادیم، خود مبین قضاوت قبلی و دلخواه مؤلف آنست که با توجه به اینکه مکرر در این مورد تغییر عقیده داده است، بی شک در شرایط حاضر نیز برای روگرداندن از آن، تردید به دل راه نخواهد داد.^۱

ظاهراً مطلبی است بدیهی که اگر کشف ماهیت توتمیسم و ازدواج با غیر اقارب ممکن می‌گشت، گام بزرگی در جهت شناخت منشأ این دو بنیاد برداشته می‌شد. ولی برای آنکه قضاوت درستی درباره این وضع بدست آوریم، لازم است تذکار «آندریو لانگ»^۲ را همیشه بخاطر داشته باشیم و آن اینکه حتی در میان اقوام بدوی نیز، اشکال اولیه بنیادهایشان و شرایط تکون آنها از میان رفته است؛ به نحوی که ناگزیریم فرضیات را جانشین واقعیاتی سازیم که بر آنها دسترسی نیست.^۳ در میان طرقی که برای توضیح مطلب توصیه شده است، برخی، از پیش به نظر روانشناس ناقص می‌آیند؛ این توضیحات، بیش از حد بر مبنای عقلی تکیه

۱- در خصوص یکی از این تغییر عقیده ها، عبارات نغز زیر را نوشته است: «من آنقدر ساده لوح نیستم که ادعا کنم قضاوتهایم درباره این مسائل پیچیده قطعی است. من مکرر آراء و عقایدم را تغییر داده ام و هرچند بار نیز که واقعیات ایجاب کند آنها را تغییر خواهم داد؛ زیرا یک پژوهنده راستین، به مانند حربا برای هماهنگ شدن با تغییر رنگ زمینی که در زیر پا دارد، باید پیوسته رنگ عوض کند.» (مقدمه بر مجلد اول از «توتمیسم و ازدواج با غیر اقارب» - ۱۹۱۰).

2- Andrew Lang.

۳- «با توجه به ماهیت امر، و از آنجا که دسترسی به منشأ توتمیسم از حد امکانات بررسی تاریخی یا تجربی ما خارج است، ناگزیریم در مورد این مسائل به حدس و گمان متوسل شویم» (A. Lang: Secret of the Totem, P. 27) «ما، در هیچ جا یک انسان کاملاً ابتدایی یا یک طریقه توتمی که در حال تکون باشد نمی‌توانیم پیدا کنیم» (همان کتاب، صفحه ۲۹).

دارند و جنبه عاطفی امور در آنها را تأیید نمی کند، و نیز پاره ای دیگر بر اطلاعاتی تکیه دارند که به دلایلی استوارتر، می توان آنها را به نحو دیگری تفسیر کرد. بطور کلی رد آراء مختلفی که عرضه شده است، مشکل نیست. نظیر همه موارد دیگر، مصنفان در انتقاد از یکدیگر حذاقت بیشتری دارند تا در جنبه مثبت تحقیقات خود، به این دلیل جای تعجب نیست که در جدیدترین آثار راجع به این موضوع – که فقط جزء کوچکی از آنها برای ما میسر است – بیش از پیش این تمایل به چشم می خورد که حل کلی مسائل توتمیسم را غیر ممکن اعلام کنند، (برای نمونه مراجعه شود به «گلدن وایزر»:

B. Goldenweiser: Journal of Amer. Folk – Lore, XXIII, 1910.

که موجز آن در «Britanica year Bank. 1913» آمده است). من بخود اجازه می دهم که این فرضیه های متناقض را بی رعایت ترتیب تقدم در اینجا نقل کنم:

الف – منشأ توتمیسم:

مسئله منشأ توتمیسم را می توان به صورت زیر طرح کرد: چرا انسانهای بدوی، به گذاردن نام جانوران و گیاهان و اشیاء بیجان بر خود و قبیله خود متشبث شده اند؟^۱ دانشمند اسکاتلندی «مک لنان»^۲ که علم، کشف توتمیسم و ازدواج با غیر اقارب را به او مدیون است، از اظهار نظر درباره منشأ توتمیسم خودداری کرده است. به موجب گزارشی از «لانگ»^۳ او مدتها در این اندیشه بوده است که رسم خالکوبی را مبدأ توتمیسم بشناسد.

من نظریه هایی را که در باب منشأ توتمیسم بچاپ رسیده است، به سه دسته زیر تقسیم می کنم:

- ۱- نظریه های مبتنی بر اصالت تسمیه.
- ۲- نظریه های مربوط به جامعه شناسی.
- ۳- نظریه های مربوط به روانشناسی.

۱- نظریه های مبتنی بر اصالت تسمیه:

۱- محتملاً در آغاز، فقط نام جانوران را بکار می برده اند.

2- Mac Lennan: The worship of Animals and Plants, (Fortnightly Review, 1808 – 1870) and «Primitive Marriage, 1805»,

این دو اثر مجدداً در:

(Studies in ancient History, 1876 – 2nd. Edit. 1886.)

بچاپ رسیده است.

3- A. Lang: The Secret of The Totem, 1905, P. 34.

«گارسیلازو دلا وگا»^۱، از اعقاب انکاهای پرو که در قرن هفدهم، تاریخ قوم خود را به رشته تحریر درآورد، هرچه در خصوص پدیده های توتمی می دانست ناشی از احتیاج قبایل به متمایز شدن از یکدیگر بوسیله اسامی شناخت.^۲ همین نظریه را دو قرن بعد در کتاب «نژاد شناسی» تألیف «کین»^۳ باز می یابیم: به عقیده این مصنف، منشأ و مبدأ توتم، علایم و نشانهای مخصوص خانوادگی (heraldic bages) بوده است که با بکار بردن آنها، افراد، خانواده ها و قبایل می خواسته اند خود را از یکدیگر متمایز سازند.^۴

«ماکس موللر» در کتاب خود^۵، همین نظر را ابراز داشته است. به عقیده وی یک توتم عبارت است از: اولاً- علامت طایفه. ثانیاً- اسم طایفه. ثالثاً- اسم یک نیای طایفه. رابعاً- اسم شیئی که طایفه آنرا مقدس می شمارد.^۶ در ۱۸۹۹ «پیکلر»^۷ چنین نوشته است:

«انسانها، چه برای افراد و چه در مورد جماعات، به یک نام ثابت احتیاج داشته اند؛ نامی که بوسیله نقش و کتابت پایدار بماند. به این ترتیب توتمیسم نه از یک نیاز مذهبی بلکه از احتیاج مربوط به زندگی روزمره، زاده شد. اصل و مبدأ توتمیسم یعنی نامگذاری، محصول فن کتابت ابتدایی است. علامت توتم، نقشی از کتابت است که رسم آن آسان است. ولی پس از آنکه انسانهای بدوی، نام حیوان را بر خود گذارده اند، مفهوم قرابت با آن حیوان را استنتاج کرده اند.»^۸

«هربرت اسپنسر»^۹ در بنیان توتمیسم، نقش اساسی را از آن نامگذاری می شناسد. به عقیده وی بعضی افراد، صفاتی از خود بروز داده اند که سبب شده است نام حیواناتی بر آنها گذاشته شود، و از این طریق آنها اسامی و القابی بدست آورده اند که بعداً به اعقابشان منتقل شده است. نسلهای بعدی به علت مبهم و پیچیده بودن زبانهای ابتدایی، این اسامی را نشان نسب خود از آن حیوانات تلقی کرده اند و بدین سان توتمیسم در اثر یک سوء تفاهم به مذهب نیاپرستی مبدل شده است.

۱- گارسیلازو دلا وگا (Garcilaso da la vega) از مادر، سرخ پوست و از پدر، استرالیایی بوده است. (مترجم).

۲- به نقل از لانگ: (A. Lang: The Secrets of The Totem, P. 34)

3- A. Keane: Ethnology.

۴- ایضاً به نقل از «لانگ» - کتاب فوق.

5- Max Muller: Contribution to the science of Mythology.

۶- به نقل از «لانگ».

7- J. Pikler.

۸- پیکلر و سملو: منشأ توتمیسم - ۱۹۰۱:

Pikler und Somlo: Der Ursprung des Totemismus, 1901.

(این مؤلفین به حق و بجا، نحوه توضیح خود را «نظریه ماتریالیستی تاریخ» وصف کرده اند.)

9- Herbert Spencer: The Origin of Animal Worship, (Fortnightly Review - 1870), «Principles de Sociologie, I, P.P. 169 - 176.»

«لرد آوبری» (که بیشتر به نام سر جون لوبک شهرت دارد)^۱ منشأ توتمیسم را درست به همین نحو - ولی بی آنکه بر موضوع سوء تفاهم تکیه کند - توضیح می دهد. وی می گوید اگر بخواهیم آیین پرستش جانوران را توضیح دهیم، نباید کثرت مواردی که انسانها نام خود را از حیوانات می گیرند، از نظر دور بداریم. فرزندان و هواخواهان یک فرد که نام «خرس» یا «شیر» بخود دارد، طبیعتاً آنرا اسم خانوادگی یا قبیله ای خویش قرار می دهند، و به این ترتیب، خود آن حیوان مورد احترام یا حتی موضوع پرستش واقع می شود. «فیزون» بر این روش، یعنی استنتاج اسامی توتمی از نامهای فردی، اعتراضی وارد آورده است که به نظر غیر قابل رد می آید.^۲ وی با استفاده از اطلاعاتی که راجع به استرالیا در دست است، نشان می دهد که توتم همیشه بر یک گروه از آدمیان دلالت می کند و هرگز نام یک فرد را نمی رساند. اگر جز این می بود - اگر توتم در اصل، نام یک تن می بود - با توجه به قاعده انتقال به ارث در نسل مادری، آن اسم به هیچوجه نمی توانست به فرزندان انتقال یابد. از این گذشته، جمیع نظریه هایی که در بالا ذکر کردیم، آشکارا ناتوانند و اگر این مطلب را که چرا قبایل نام جانوران بر خود دارند توضیح می دهند؛ اهمیتی را که این نامگذاری در نظر بدویان کسب کرده است بی توضیح می گذارند. به عبارت دیگر، نظریه های مذکور طریقه توتمی را توضیح نمی دهد. در میان این دسته، مهمترین نظریه همان است که «لانگ» در کتابهای خود^۳ آنرا شرح و بسط داده است. وی در عین حال که تسمیه را جوهر مسئله می شناسد، دو عامل معرفت الروحي قابل توجه را به حساب می آورد و مدعی است که به این ترتیب، به نحوی قطعی معمای توتمیسم را حل می کند. به عقیده لانگ، این موضوع که طوایف از چه طریق به فکر افتاده اند بر خود نام حیوانات بگذارند، چندان اهمیتی ندارد، بی آنکه بتوانند دریابند این نامها از کجا آمده اند: منشأ این اسامی فراموش شده است. در آن حال، طوایف بر آن شده اند این امر را بر مبنای استنباط، تفسیر و تأویل کنند و با توجه به اهمیتی که آنها برای اسم قائلند، از اینجا قاعدتاً به تمام مفاهیم موجود در طریقه توتمی رسیده اند. انسانهای بدوی، درست به مانند وحشیان امروزی و حتی کودکان خودمان،^۴ اسامی را اموری قراردادی و بی اهمیت تلقی نمی کنند، بلکه آنها را علایمی پر معنا و اساسی می شمارند؛ نام یک نفر، یکی از اجزاء مهم شخص او و حتی شاید قسمتی از روح اوست. همنام بودن با یک حیوان معین، قاعدتاً باید سبب شده باشد که انسان بدوی بوجود رابطه ای مرموز و پر معنا، بین خود و حیوانی که نامش را بر خود دارد، معتقد شود. او جز پیوند خونی، چه رابطه دیگری را می توانست بخاطر راه دهد؟ وقتی به دلیل همنامی، وجود چنین رابطه ای مسلم شناخته شد، قاعدتاً جمیع احکام توتمی و از جمله آنها ازدواج با غیر اقارب به عنوان نتایج مستقیم تابوی خون باید از آن حاصل شود:

1- Lord Avebury (Sir John Lubbock).

2- Fison: Kamilaroi and Kumai, 1880, P. 165. (A. Lang: the Secret of the Totem).

3- A. Lang: (Social Origins - 1903) and (The Secret of the Totem, 1903).

۴- به قسمتهای قبلی - فصل تابو - رجوع شود.

«سه عامل - و فقط سه عامل - در پدید آمدن عقاید و آداب توتمی و از جمله، ازدواج با غیر اقارب، مؤثر بوده است: [۱] وجود یک نام حیوانی از منشائی مجهول برای دلالت بر یک گروه. [۲] اعتقاد بوجود یک رابطه معنوی بین همه دارندگان آن نام اعم از آدمیان و جانوران. [۳] وجود پیش داوری راجع به خون [نسب].»^۱

تفسیر «لانگ» به اصطلاح دو لحنی است: در یک قسمت از آن و بر اساس این فرض که خاطره مربوط به منشأ نام توتمی استنتاج شده است. قسمت دیگر نظریه، در پی آنست که منشأ نام توتمی را کشف کند. و ما خواهیم دید که منشأ مذکور از ذات و خمیره دیگری است.

این قسمت دوم، در واقع با سایر نظریه هایی که من آنها را مبتنی بر «اصالت تسمیه» می نامم چندان تفاوتی ندارد: در عمل، احتیاج به متمایز شدن از یکدیگر، قبایل را بر آن داشته که نامهایی بر خود بگذارند و در درجه اول اسمهایی را گرفته اند که هر قبیله بر قبیله دیگر می گذاشته است.

این [تسمیه بی وجه] (Naming from without)، صفت مشخص نظریه لانگ را تشکیل می دهد. در این موضوع که اسماء منتخب، از نام حیوانات گرفته شده است، چیزی که موجب شگفتی باشد وجود ندارد، و بی شک بدویان نیز آنرا استهزاء آمیز یا مایه خجلت تلقی نمی کرده اند. علاوه بر این «لانگ» مثالهای متعددی را ذکر می کند که از دوره های تاریخی نزدیک به ما انتخاب کرده است؛ در جمیع موارد، نامهایی که از روی استهزاء بکار رفته اند، مورد قبول واقع شده اند و صاحبان آنها از روی میل و رغبت اسامی مذکور را برای خود بکار برده اند از قبیل: «Gueux»،^۲ «Whigs»^۳ و «Tories»^۴. فرض اینکه منشأ نام توتمی در طول زمان از یادها رفته است؛ این قسمت از نظریه لانگ را به قسمتی که قبلاً تشریح شد، پیوند می دهد.

۲- نظریه های مربوط به جامعه شناسی:

«رناک» که با توفیق به جستجوی بازمانده های طریقه توتمی در مذهب و آداب ادوار متأخر بر خاسته است - ولی از همان آغاز کار، جنبه نیاکانی حیوان توتمی را ندیده گرفته است - در یکی از آثار خود بطور قطع و بی تردید می گوید که به عقیده وی، توتمیسم جز یک «رشد مفرط غریزه اجتماعی»^۵ چیز دیگری

1- Lang: The Secret of the Totem, P. 126.

۲- Gueux به معنی «مفلوک»، «گدا» و «بی سر و پا» نامی است که به انقلابیون هلند که در جنگهای استقلال بر فیلیپ دوم پادشاه اسپانیا و هلند شوریدند، داده شد و بر آنها ماند. (مترجم)

۳- whig (چابک سوار) نامی که بر طرفداران حقوق عامه و آزادیخواهان انگلیس (لیبرالها) اطلاق میشده است. (مترجم)

۴- Troy (راهزن - غارتگر) لقبی است که در قرن ۱۹ به محافظه کاران انگلیسی داده شد و حتی امروز نیز برای اشاره

به محافظه کاران آن کشور بکار برده می شود. (مترجم)

5- une «hypertrophie de l' instinct social.»

نیست.^۱ و نیز همین عقیده است که مبنای کتاب «دورکهایم» «صور ابتدایی زندگی مذهبی - طریقه توتمی در استرالیا»^۲ قرار گرفته است. به نظر دورکهایم، توتم فقط مظهری مرئی از مذهب اجتماعی این اقوام است: توتم، جامعه را که موضوع اصلی پرستش است در خود مجسم می سازد.

مصنفاً دیگر، به نفع این نظریه - نظریه ای که در تکون بنیادهای توتمی، برای جنبه های اجتماعی سهم اساسی قائل است - به جستجوی دلایلی قوی تر برخاسته اند؛ چنانکه «هاون»^۳ بر این گمان است که هر قبیله بدوی، در آغاز، خوراکش فقط از یک نوع حیوان یا نبات بوده است و حتی شاید با آن داد و ستد می کرده است؛ به این معنی که آنرا همچون وسیله مبادله در برابر محصولات دیگری که سایر قبایل فراهم می آورده اند، بکار می برده است. بنابراین طبیعی بوده است که سرانجام، این قبیله، از طرف دیگران بنام آن حیوان - که تأثیر مهمی در زندگی داشته است - شناخته شود. در عین حال، قبیله مذکور قاعدتاً باید با آن حیوان، الفت خاصی به هم رسانده یک نوع علاقه نسبت به آن احساس کرده باشد، علاقه ای که منحصرأ بر ابتدایی ترین و فوری ترین احتیاجات یعنی رفع گرسنگی متکی بوده است.^۴

بر این نظریه که در میان تئوریهای مربوط به توتمیسم از همه منطقی تر است، این اعتراض را وارد آورده اند که طرز تغذیه مفروض آن، هیچ جا در میان بدویان دیده نشده و به احتمال هرگز وجود نداشته است: بدویان «همه چیزخوار» هستند و هر چه در مراتب پایین تری از حالت طبیعی باشند، این نحوه تغذیه نیز بیشتر در میان آنها بچشم می خورد. به علاوه معلوم نیست که آن یگانه خوراک، چگونه توانسته است سبب بوجود آمدن یک رفتار تقریباً مذهبی نسبت به توتم گردد؟ رفتاری که صفت ممیز آن، اجتناب مطلق از دست زدن به غذای اصلی است.

نخسین نظریه از نظریه های سه گانه ای که «فریزر» درباره منشأ توتمیسم پرداخته است، یک نظریه مربوط به روانشناسی است که در جای دیگر از آن سخن خواهیم گفت. در اینجا فقط به دومین نظریه فریزر خواهیم پرداخت که وی آنرا از تحقیقات پر ارزش دو دانشمند در مورد بومیان استرالیای مرکزی الهام گرفته است.^۵ «اسپنسر» و «جیلن» مجموعه ای از بنیادها، آداب و رسوم و معتقدات عجیبی را که در میان یک گروه از قبایل معروف به قوم «آروناتا»^۶ وجود دارد، شرح کرده اند و «فریزر» استنتاج آنها را پذیرفته است. به

1- L. C., T. I, p. 41.

2- Durkheim: «Les forms élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie», 1912.

3- A. C. Haddon.

4- Address to the Anthropological Section of the British Association, Belfast, 1902.

(Frazer: I. c., T. IV. P. 50.

(با نقل از فریزر:

5- The native Tribes of Central Australia, by Baldwin Spencer and H. J. Gillen. London, 1891.

6- Arunta.

موجب این نتیجه گیری، رسوم عجیب مذکور را باید خصوصیات از یک حالت بدوی دانست، خصوصیات که می تواند ما را از مفهوم اصلی و واقعی توتمیسم آگاه گرداند.

ویژگیهایی که در میان قبیله «آروناتا» (که خود جزئی از قوم آروناتاست) دیده می شود، به شرح زیر است:

۱- در قبیله آروناتا، تقسیم به طوایف توتمی کاملاً وجود دارد، ولی توتم بجای آنکه ارثاً منتقل شود، به هر یک از افراد وابستگی دارد (نحوه این وابستگی را در سطور بعد خواهیم دید).

۲- طوایف توتمی، با یکدیگر محرم محسوب نمی شوند، موانع نکاح مبتنی بر یک تقسیم بندی بسیار وسیع تر بر اساس طبقات نکاحی است که هیچ ارتباطی با توتم ندارد.

۳- تکلیف خاص طایفه توتمی، بر پا داشتن تشریفات است که هدف آن تکثیر شیئی توتمی مآکول، از طریق تدابیری ذاتاً ساحرانه است (این تشریفات «ایننتی شیوما»^۱ نامیده می شود).

۴- افراد آروناتا، نظریه عجیبی راجع به زندگی پس از مرگ دارند و برآنند که در برخی از مناطق کشورشان، ارواح مردگان متعلق به توتم آنها، در انتظار بعثت پس از موت بسر می برند و در بدن زنانی که در آن محلها بسر آورند، حلول می کنند. هنگامی که طفلی به دنیا می آید، مادر، محلی را که گمان می برد در آنجا کودک را حامله شده است معین می کند و برحسب تعیین اوست که توتم طفل مشخص می شود. به علاوه آنها معتقدند که ارواح مردگان و نیز ارواح زنده شدگان پس از مرگ، به تعویذات سنگی مخصوصی (که «شورینگا»^۲ نام دارد) و در آن محلها یافت می شود، بستگی دارند.

ظاهراً دو امر سبب شده است که فریزر معتقد شود بنیادهای قبیله آروناتا کهن ترین صورت توتمیسم است: نخست وجود تعدادی اساطیر است که به حکایت آنها، اجداد آروناتا همیشه از توتم خود تغذیه کرده اند و جز با زنانی از توتم مشترک ازدواج نکرده اند؛ و دوم، اهمیت به ظاهر ناچیزی است که آروناتاها در نظریه خود راجع به بارداری، برای عمل جنسی قائل می شوند. باید گفت افرادی را که هنوز در نیافته اند حاملگی نتیجه روابط جنسی است، حتماً می توان در میان بدویان امروزی، از همه بدوی تر بشمار آورد.

«فریزر» که نظریه خود را درباره توتمیسم بر تشریفات «ایننتی شیوما» متکی ساخته است، به این فکر افتاده است که توتمیسم را از دید کاملاً جدیدی بررسی کند و آنرا بصورت سازمان و تنظیمات صرفاً اجرایی که هدف آن برآوردن طبیعی ترین حوایج انسانی است، در نظر آورد (به نظریه هاون در سطور قبل مراجعه شود).^۳ طریقه توتمیسم در نظر او، صرفاً به صورت یک سبک عالی از «سازمان تعاونی ساحرانه» جلوه گر

1- Intichiuma.

2- Churinga.

۳- «در این میان، هیچ امر مبهم یا اسرار آمیزی وجود ندارد و اثری از لفاف ماوراءطبیعی بچشم نمی خورد - لفافه ای که برخی از مصنفان دوست دارند، نخستین اندیشه های ساده بشر را در آن به پیچند - در حالیکه مشرب ساده، حسی و بی پیرایه انسان بدوی با آن هیچ نسبت ندارد.» از:

شده است. به عبارت دیگر [از نظر فریزر] بدویان به این ترتیب یک شرکت به اصطلاح ساحرانه تولید و مصرف تشکیل می دهند. هر طایفه توتمی مکلف است یک نوع مواد خوراکی را به وفور فراهم آورد. در مواردی که توتم خوردنی نیست بلکه از جمله حیوانات درنده، باران، باد و غیره است؛ طایفه مکلف است توجه خود را به این نوع پدیده ها معطوف دارد تا عوارض زیان بخش آنها را دفع کند. از آنجا که طایفه نباید توتم خود را بخورد، یا فقط به ندرت می تواند چنین کند، به فراهم آوردن این ماده گرانبها برای دیگران می پردازد و آنها نیز در عوض، آنچه را که عهده دار هستند برای این طایفه فراهم می آورند. در پرتو این دریافت مبتنی بر تشریفات «اینٹی شیوما»، به نظر فریزر چنین آمده است که منع افراد از خوردن توتم خویش، سبب شده است مهمترین جنبه این بنیاد یعنی حکم بر اینکه تا حد امکان مراقب شود که دیگران از توتم خوردنی محروم نمانند، از نظرها پنهان بماند.

«فریزر» روایت آرونتاها را که به موجب آن در آغاز، هر طایفه توتمی بی هیچ قید و منع، از توتم خود تغذیه می کرده، پذیرفت است؛ ولی در شناخت و درک تحول بعدی - که در اثر آن، طوایف از خوردن توتم خویش چشم پوشیده اند و آنرا به مصرف سایرین اختصاص داده اند - با اشکال مواجه شده است. وی برای رفع اشکال چنین پنداشته است که منع خوردن توتم، نه از یک احترام مذهبی بلکه از مشاهده این امر که هیچ حیوانی از گوشت هم نوع خود تغذیه نمی کند، سرچشمه گرفته است و از همین ملاحظه، بدویان نتیجه گرفته اند که اگر برخلاف رفتار کنند، بر همسانی خودشان با توتم، خدشه وارد خواهد آمد و این امر برای سلطه ای که می خواهند بر آن داشته باشند، زیان بخش خواهد بود. به عبارت دیگر، منع مورد بحث را بوسیله میل بدویان به مفید و مساعد گردانیدن حیوان بحال خود - از طریق اجتناب از خوردن آن - می توان توضیح داد. لیکن «فریزر» خود از مشکلاتی که این نحوه توضیح در بردارد، هیچ غافل نبوده است،^۱ همچنان که جرئت نکرده است راجع به این مطلب که چگونه رسم ازدواج بین افراد از یک قبیله توتمی، توانسته است به ازدواج با غیر اقارب منجر شود، عقیده ای اظهار کند.

نظریه «فریزر» که از آداب تشریفات «اینٹی شیوما» گرفته شده است، مبتنی بر قبول اصل ابتدایی بودن بنیادهای اقوام آرونتاست؛ حال آنکه قبول اصل مذکور با توجه به اعتراضهایی که توسط «دورکهایم»^۲ و «لانگ»^۳ بر آن وارد آمده است، غیر ممکن به نظر می رسد. آرونتاها در میان قبایل استرالیایی از همه تکامل یافته تر می نماید و بیشتر در مرحله انقراض توتمیسم هستند تا در آغاز آن. اساطیری که توانسته اند بر افکار فریزر چنین تأثیر عمیقی به هم رسانند؛ (و علت تأثیر نیز آن بوده که بنیادهای رایج امروزی، آزادی

← (Totemism and Exogamy, I, P. 117.)

1- L. C., P. 120.

2- «L' Année sociologique», tomes I, V, VIII, etc.

و مخصوصاً به فصل راجع به توتمیسم (جلد پنجم - چاپ ۱۹۰۱) رجوع شود.

3- «Social Origins» and «The Secret of the Totem».

خوردن توتم و جواز عقد ازدواج در داخل طایفه توتمی را مقرر می‌دارند) باید بیشتر همچون اسطوره طلایی بشمار آیند و به منزله جلوه‌هایی از امیال متعلق به گذشته تلقی شوند.

۳- نظریه‌های مربوط به روانشناسی:

نخستین نظریه مربوط به روانشناسی که «فریزر» قبل از آشنا شدن با ملاحظات «اسپنسر» و «جیلن» تدوین کرده است، مبتنی بر اعتقاد به «روح منفصل»^۱ است. به موجب این نظریه، توتم پناهگاه امنی است که روح در آن آرام می‌گیرد تا از خطرات احتمالی برکنار بماند. وقتی یک انسان بدوی روح خود را به توتم سپرد، خودش آسیب ناپذیر می‌گردد و طبیعتاً از وارد آوردن کمترین صدمه بر آن که حامل روح است احتراز می‌جوید؛ ولی از آنجا که نمی‌داند کدامیک از حیوانات آن نوع، حامل روح اوست، وی همه جانوران از آن نوع را مشمول حمایت و تفقد قرار می‌دهد. بعدها فریزر خودش نیز از نسبت دادن توتمیسم به اعتقاد به ارواح روی گرداند. وی هنگامی که از ملاحظات «اسپنسر» و «جیلن» آگاه شد، نظریه علم اجتماعی خود را درباره توتمیسم - که در سطور فوق آنرا تشریح کردیم - مدون ساخت، ولی خود او قبول داشت که انگیزه‌ای را برای توتمیسم قائل شده است، زیاد از حد «خردمندانه» است و مستلزم فرض وجود یک سازمان بسیار توسعه یافته اجتماعی است، بحدی که دیگر نتوان آنرا «ابتدایی» بشمار آورد.^۲ در آنحال شرکت‌های تعاونی ساحرانه، در نظر او نه همچون نطفه توتمیسم، بلکه به عنوان نتایج بعدی آن جلوه‌گر شد. او در پس این بنیادها، به جستجوی یک عامل بسیط‌تر، یک خرافه ابتدایی، که بتواند توتمیسم را مولود آن بداند، برخاست. «فریزر» گمان برد که نظریه جالب آرونتاها درباره بارداری، همان عامل بسیطی است که در جستجویش بوده است.

چنانکه قبلاً یادآور شدیم، آرونتاها رابطه بین آبستن شدن و عمل جنسی را در نمی‌یابند: وقتی زنی احساس می‌کند که حامله شده است، سببش اینستکه در همان لحظه که چنین احساسی به او دست می‌دهد، یکی از ارواح که مشتاق زندگی دوباره است، نزدیکترین اقامتگاه ارواح را ترک و در کالبد زن حلول کرده است. آن زن او را همچون فرزند خویش به دنیا می‌آورد، طفل مذکور دارای همان توتمی خواهد بود که سایر ارواح مقیم در آن محل دارند. این نظریه راجع به بارداری، نمی‌تواند توتمیسم را توضیح دهد زیرا از پیش مستلزم فرض وجود توتم است. ولی اگر یک گام دیگر به عقب برداریم می‌توانیم بپذیریم که از همان آغاز گمان زن بر اینستکه حیوان، نبات یا چیزی که به هنگام نخستین احساس مادر شدن، ذهن او را به

1- The Golden Bough, II, P. 332.

۲- «کمتر احتمال دارد که یک جامعه بدوی توانسته باشد به این فکر بیفتد که قلمرو طبیعت را به مناطقی تقسیم کند و هر منطقه را به یک اتحادیه خاص صنفی مرکب از ساحران بسپارد و به همه اتحادیه‌های صنفی فرمان دهد که سحر و جادوی خود را در راه منافع عمومی بکار اندازد.»

(Frazer: Totemism and Exogamy, IV. P. 57.)

خود مشغول می داشته، واقعاً در جسم او حلول کرده است تا بعداً در هیأت انسانی متولد شود. اگر این را قبول داشته باشیم، باید بگوییم که در این حال، یکی بودن انسان با توتّم خود، بوسیله اعتقاد مادر، واقعاً توجیه می شود و جمیع محرّمات توتمی (به استثنای منع ازدواج با اقارب) را می توان ناشی از این اعتقاد دانست. در چنین شرایطی، انسان از خوردن حیوان یا نباتی که توتّم اوست پرهیز می کند، زیرا در آن صورت، خود را خورده است. ولی هر چند گاه یکبار با رعایت تشریفات خاص، می تواند اندکی از توتّم خود را بخورد تا به این ترتیب وحدت خود را با توتّم استوارتر سازد، همان وحدتی که جزء اساسی توتمیسم را تشکیل می دهد. به نظر می آید که مشهودات «ریورز»^۱ در میان بومیان جزایر «بانکو»، وحدت بی واسطه انسان و توتّمش را بر اساس چنین نظریه ای در خصوص بارداری، به اثبات می رساند.^۲

به این ترتیب منشأ اصلی توتمیسم عبارت خواهد بود از جهل انسانهای بدوی نسبت به چگونگی تولید مثل و حفظ نسل در میان انسانها و حیوانات و بخصوص بی اطلاعی آنها نسبت به نقشی که نر در لقاح دارد. فاصله طولانی بین عمل لقاح و تولد کودک (یا لحظه ای که مادر، نخستین جنبش جنین را احساس می کند)، خود به این جهل و بی خبری کمک کرده است؛ بدینسان توتمیسم مخلوق مخیله زنان است و نه ناشی از اندیشه های مردان، و سرچشمه آن «ویارهای زن حامله» (Sick fancies) است: «هر چیز که مخیله زن را در این لحظه اسرار آمیز زندگی که وی برای اولین بار احساس مادر شدن می کند، تحت تأثیر قرار داده باشد، به سهولت می تواند از طرف مادر به طفلی که در زهدان دارد، یکی شناخته شود. این تخیلات مادرانه که بسیار طبیعی و شاید عمومی است، کاملاً ممکن است منشأ توتمیسم بوده باشد.»^۳

اعتراض اساسی که می توان بر این سومین نظریه «فریزر» وارد آورد، همان است که علیه دومین تئوری او یعنی نظریه علم اجتماعی اش اقامه شده است: به نظر می آید که آرونتها از مرحله آغازین توتمیسم فاصله زیادی دارند. نفی ابوت توسط آنها، ناشی از جهالت ابتدایی به نظر نمی رسد؛ بسیاری از موارد حتی با وراثت در نسل پدری آشنایی دارند. ظاهراً آنها ابوت را فدای نظریه ای کرده اند که هدفش ایجاد افتخار و احترام برای ارواح نیاکان است.^۴ بی خبری و جهلی که بدویان با پرداختن یک نظریه کلی درباره آبستنی، از روی افسانه لقاح بی نزدیکی از خود نشان داده اند، بیشتر از جهل اقوام دوره باستان در زمان پدید آمدن افسانه های مسیحی نبوده است.

1- W. H. Rivers.

2- Totemism and Exogamy, II, P. 89 and IV, P. 59.

3- L. C, VI, P. 63.

۴- این اعتقاد، خود یک نظریه فلسفی است که از ابتدایی بودن بسیار به دور است. (A. Lang: The Secret of

(the Totem. P. 192.

دانشمند هلندی «ویلکن»^۱ توضیح دیگری پیشنهاد کرده است، به این معنی که توتمیسم را به عقیده تناسخ و انتقال ارواح از کالبدی به کالبد دیگر، مربوط دانسته است:

«حیوانی که برحسب عقیده عمومی، ارواح مردگان در آن بسر برده اند، قرابت خونی

با آنها پیدا می کند و نیای آنها می شود و به این عنوان مورد احترام قرار می گیرد.»

معهدا عکس این مطلب یعنی توضیح نظریه تناسخ بوسیله توتمیسم، صحیح تر است تا توضیح

توتمیسم به استناد عقیده به تناسخ.^۲

نظریه دیگری راجع به توتمیسم توسط نژاد شناسان برجسته آمریکایی از قبیل «باوس»^۳ و «هیل

تاوت»^۴ و سایرین بیان شده است: این دانشمندان با تکیه بر مشهودات حاصل از بررسی در میان قبایل

توتمی آمریکایی، برآنند که توتیم در اصل، یک روح پشتیبان بوده است که یکی از نیاکان در پرتو یک رویا

بدست آورده و آنرا به اعقاب خود انتقال داده است. ما مشکلاتی را که در برابر توضیح منشأ توتمیسم بر

اساس انتقال از طریق وراثت فردی وجود دارد، قبلاً نشان داده ایم؛ به علاوه مشهوداتی که از استرالیا بدست

آمده است، مطلقاً بر وجود رابطه وراثت بین روح حامی و توتیم، دلالت نمی کند.^۵

آخرین تئوری مربوط به روانشناسی، یعنی نظریه «وونت»، دو امر زیر را عوامل اصلی می شناسد:

نخست اینکه قدیمترین و رایج ترین توتیمها، حیوانات بوده اند، و دوم اینکه در میان حیوانات توتمی، بیشتر

آنها بی چشم می خورند که دارای «روح»^۶ هستند. حیوانات ذیروح از قبیل مارها، پرندگان، سوسمارها و

موشها، به علت چستی و چالاکی و توانایی پرواز در هوا و در پرتو صفاتی که ترس و شگفتی را بر می انگیزد،

چنانند که گویی از پیش برای حمل ارواح جدا افتاده از کالبد، برگزیده شده اند. حیوان توتمی محصول مسخ

روح انسانی و در آمدن آن بصورت حیوان است؛ به این دلیل است که به عقیده «وونت»، توتمیسم مستقیماً

به اعتقاد به ارواح یعنی به «آنی میسم» وابسته است.

ب) (و ج) منشأ ازدواج با غیر اقارب و روابط آن با توتمیسم:

با آنکه نظریه های مربوط به توتمیسم را تا حدی به تفصیل نقل کرده ام، باز هم از آن بیم دارم که

مبادا به سبب تلخیص که ناگزیر به رعایت آن بوده ام، تصور جامعی از آنها بدست نداده باشم. راجع به

مسائلی که در زیر به آنها خواهم پرداخت، گمان می کنم بتوانم - بخاطر نفع خوانندگان - بخود اجازه دهم

ایجاز بیشتری را رعایت کنم. مباحثات مربوط به ازدواج با غیر اقارب در میان اقوام توتمی، نظر به نوع

1- G. A. Wilken.

2- Frazer: Totemism and Exogamy, IV, P. 45. (و صفحات دیگر)

3- Fr. Boas.

4- Hill - tout.

5- Frazer: l. c., P. 48.

6- Wundt: Elemente der Volkerpsychologie, P. 190.

اطلاعات مربوط به موضوع، بحث هایی بسیار غامض و متعددند و بی اغراق می توان گفت صفت ممیز این بحثها، پیچیدگی و ابهام آنهاست. از طرف دیگر، هدفی که در پیش دارم به من اجازه می دهد که تنها به هموار ساختن راههایی چند اکتفا ورزم و کسانی را که مایلند درکی عمیق تر در این باره بدست آورند به آثار تخصصی که اغلب به مناسبت به آنها اشاره کرده ام، رهنمون شوم.

روش یک مصنف نسبت به مسائل مربوط به ازدواج با غیر اقارب، طبیعتاً – و دست کم تا حدودی – بستگی به آن دارد که هواخواه کدامیک از نظریه های راجع به توتمیسم باشد. بعض توضیحاتی که عرضه شده است، هیچ نوع ارتباطی با مسئله ازدواج با غیر اقارب ندارد؛ چنانکه گویی دو بنیاد کاملاً متمایز از یکدیگر مطرح بوده است. از اینجاست که ما خود را با دو نوع دریافت مختلف روبرو می بینیم که یکی از آنها با تکیه بر ظواهر ابتدایی، ازدواج با غیر اقارب را یک جزء اساسی از طریقه توتمی می شناسد؛ در حالیکه دیگری چنین رابطه ای را منکر است تنها به یک تلاقی اتفاقی بین دو جنبه خاص از فرهنگ ابتدایی معتقد است. «فریزر» در جدیدترین آثار خود، به نحو کامل همین نظریه اخیر را پذیرفته است. وی می گوید:

«من باید از خوانندگان بخواهم این نکته را مد نظر داشته باشند که دو بنیاد مذکور

یعنی توتمیسم و ازدواج با غیر اقارب، عمقاً هم از لحاظ منشأ و هم از نظر ماهیت از یکدیگر

متمایزند؛ اگر چه در بسیاری از قبایل بین این دو تصادفاً تلاقی و اختلاط روی می دهد.»^۱

«فریزر» با صراحت، خواننده را از نظریه مخالف که آنرا منبع مشکلات و سوء تفاهمات می شناسد برحذر می دارد. برخلاف «فریزر»، برخی دیگر از نویسندگان طریقی یافته اند که به آنها امکان داده است ازدواج با غیر اقارب را نتیجه مفاهیم اساسی توتمیسم بشناسند. «دورکهایم»^۲ در آثار خود نشان داده است که حرمت مربوط به توتم، ضرورتاً باید منع روابط جنسی را با زنی که از همان توتم مرد است، متضمن باشد. از آنجا که توتم با انسان همخون است، داشتن روابط جنسی با زنی از توتم مشترک، ارتکاب جنایت بشمار می آید (و به نظر می رسد که در این منع، مخصوصاً ازاله بکارت و عادت ماهانه منظور است).^۳ لانگ که در این مورد با «دورکهایم» هم عقیده است، حتی بر آنستکه برای تعلیل منع روابط جنسی بین مردان و زنان هم قبیل، ضرورتی نداشته است که به تابوی خون متوسل شوند،^۴ تابوی توتمی کلی که فی المثل نشستن در سایه درخت توتمی را منع می کند، برای این منظور کافی بوده است. به علاوه همین نویسنده درباره منشأ ازدواج با غیر اقارب، نظریه دیگری پیشنهاد می کند (به سطور بعد مراجعه شود) بی آنکه بگوید چه رابطه ای بین این دو توضیح وجود دارد.

1- Totemism and Exogamy, I. (مقدمه، صفحه XII)

2- L, Année sociologique, 1808 – 1904.

۳- به نقد نظریه های دورکهایم در کتاب فریزر مراجعه شود:

Frazer: Totem and Exogamy, IV, P. 101.

4- the Secret of the Totem.

راجع به ترتیب توالی، اکثر مصنفان معتقدند که توتمیسم مقدم بر ازدواج با غیر اقارب بوده است.^۱ از میان نظریه‌هایی که ازدواج با غیر اقارب را مستقل از توتمیسم توضیح می‌دهند، ما فقط آنهایی را که مبتنی بر روشهای متفاوت نویسندگان در مسئله زنا با محارم است، مورد توجه قرار می‌دهیم:

«مک لنان»^۲ مسئله ازدواج با غیر اقارب را با مهارت بسیار، به اتکای بازمانده آداب و عاداتی که ظاهراً حاکی از رسم ربودن زنان در عهدی بسیار عتیق است توضیح می‌دهد. بدینسان او معتقد شده است که در دورترین ادوار اولیه، بدست آوردن زنان از طریق ربودن آنها از قبایل بیگانه، بصورت یک رسم عمومی وجود داشته است و ازدواج با زنان هم‌قبیله - که روز بروز حالت استثنایی بخود می‌گرفته است - با گذشت زمان سرانجام ممنوع شده است.^۳ وی این رسم ازدواج با غیر اقارب را ناشی از کمیابی زنان می‌داند که به سبب عاداتی که در میان قبایل بدوی رواج داشته است و نوزادان دختر را اکثراً به محض تولد به قتل می‌رسانده اند؛ مبتلا به آن قبایل بوده است. ما به این مطلب که آیا واقعیات، فرضیه‌های «مک لنان» را تأیید می‌کند یا نه، نمی‌پردازیم. آنچه بیشتر مورد توجه ماست اینست که حتی با قبول این فرضیات نیز نمی‌توان توضیح داد که چرا مردان قبیله، ازدواج با همان چند زن همخون خود را نیز بر خویش حرام می‌کنند، و نه هم‌اینکه چرا نویسنده، مسئله زنا با محارم را مطلقاً از بحث خود کنار می‌گذارد.^۴

برخی دیگر از محققان برخلاف این نحوه برداشت - با دلایلی بس قوی تر - ازدواج با غیر اقارب را بنیادی برای جلوگیری از زنا با محارم دانسته‌اند.^۵

اگر انواع متزاید موانع نکاح را در استرالیا مورد توجه قرار دهیم، چاره جز قبول نظریه «مورگان»^۶، «بالدوین اسپنسر»^۷، «فریزر» و «هاویت»^۸ نخواهد بود.^۹ به موجب این نظریه، مقررات مذکور نشان از یک قصد و تصمیم آگاهانه (و به اصطلاح فریزر «Deliberate design») بدست می‌دهد و هدف واقعی آنها

۱- مثلاً فریزر می‌نویسد: «طایفه توتمی یک اندام اجتماعی است که مطلقاً با طبقه نکاحی در ازدواج با غیر اقارب متفاوت است و دلایل قوی اجازه می‌دهد که طایفه توتمی را بسی کهن تر از طایفه نکاحی بشمار آوریم.»:

(Frazer: I. c., IV, P. 75.)

2- Primitive Marriage, 1865.

۳- «مذموم بودن به سبب مرسوم نبودن».

4- Frazer: I. c., P.P 73 - 92.

۵- به فصل اول این کتاب رجوع شود.

6- Morgan.

7- Baldwin Spencer.

8- Hawitt.

9- Morgan: Ancien Society - 1877. (Frazer: Totemism and Exogamy, IV P. 105 (و صفحات

همانست که از اجرایشان حاصل می شود: «ایضاح طریقه ای چنین پیچیده و در عین حال دقیق و منظم، با توجه به تمام جزئیات آن، از طریق دیگر غیرممکن است.»^۱

یادآوری این نکته بسیار مفید است که نخستین قیود ناشی از ایجاد طبقات نکاحی، آزادی روابط جنسی نسل جوان را آماج خود قرار می داده است یعنی زناى بین برادران و خواهران و میان مادران و پسران را مانع می شده است، در حالیکه زناى بین پدران و دختران تنها بوسیله منع های بعدی از میان برداشته شده است.

ولی از اینکه محدودیت های جنسی حاصل از ازدواج با غیر اقارب را به تصمیمات قانونگذاران نسبت دهیم؛ درباره اینکه بنیادهای مذکور براساس چه دلیلی تأسیس یافته اند، توضیحی بدست نمی آید: ترس از زناى محارم که باید آنرا سرچشمه اصلی ازدواج با غیر اقارب تلقی کرد، خود، در آخرین تحلیل از کجا سربر می آورد؟ مسلماً کافی نیست که ترس از زناى با محارم را به نفرت غریزی از روابط جنسی بین خویشان نزدیک، نسبت دهیم چه این خود به همان معنی ترس از زناى با محارم است، و حال آنکه تجربه به ما نشان می دهد که علیرغم این غریزه، زناى با محارم حتی در جوامع امروزی ما، پدیده نادری نیست؛ و نیز واقعیت تاریخی به ما می آموزد که ازدواج با محارم برای بعضی افراد ممتاز، اجباری بوده است.

«وسترمارک»^۲ ترس از زناى با محارم را با عبارات زیر توضیح می دهد:

«افرادی از دو جنس مختلف که از کودکی با هم در یکجا بسر می برند، از به

همرساندن روابط جنسی با یکدیگر، بطور فطری احساس کراهت می کنند و از آنجا که

معمولاً بین این نوع اشخاص قرابت خونی وجود دارد، احساس مذکور در عرف و قانون بطور

طبیعی جلوه گر می شود و این جلوه، همان منع روابط جنسی بین اقوام نزدیک است.»

«هاولاک الیس»^۳ با آنکه جنبه غریزی کراهت را رد می کند، در کتاب خود بنام «بررسی هایی درباره

روانشناسی جنسی»^۴ به همین نحوه برداشت نزدیک می شود، آنجا که می گوید:

«این امر که غریزه جنسی معمولاً بین خواهران و برادران یا میان پسران و دخترانی

که از زمان کودکی در یک محل با هم زیسته اند بروز نمی کند، فقط نمودی منفی است و

از اینجا سرچشمه می گیرد که در اوضاع و احوال مورد بحث، شرایط لازم برای تحریک

غریزه هم آغوشی وجود ندارد..... در میان کسانی که از دوران طفولیت با هم زندگی کرده

اند، عادت، هر نوع تهیجی را که بتواند موجب تحریک حس باصره یا سامعه شود، از تأثیر و

1- Frazer: I. c., P. 106.

2- Westermarck: Ursprung und Entwicklung der Maralbegriffe, II. Die Ehe, 1909.

(در همین کتاب رجوع شود به ردیه مؤلف بر اعتراضاتی که نسبت به نحوه برداشت وی به عمل آمده است.)

3- Howelock Ellis.

4- Studies in the Psychologie of Sex.

توان انداخته و بین افراد یک حالت روانی فارغ از شهوات بوجود آورده است و آنها را از

رسیدن به تحریک شهوی لازم برای نعوظ ناتوان ساخته است.»

به نظر من کاملاً عجیب می نماید که «وسترمارک» در همان حال که از «نفرت فطری» نسبت به روابط در میان اشخاصی که از کودکی با هم زیسته اند سخن می گوید، این موضوع را انعکاس روانی یک امر مربوط به زیست شناسی می شناسد و آنرا ناشی از زیان بخش بودن ازدواج بین افراد همخون برای نوع انسان می داند. قبول این مطلب بسیار مشکل است که یک گزینه زیستی از این نوع، هنگامی که به صورت گرایشهای نفسانی در می آید، تا به این حد به راه خطا برود که در میان روابط جنسی بین افراد همخون، بجای مناسباتی که برای نوع انسان مضر است، روابط بین اعضای یک سلاله یا حتی یک قبیله را - که از این حیث کاملاً بی زیان است - مشمول منع قرار دهد. ولی من نمی توانم از نقل انتقادی که «فریزر» بر عقیده «وسترمارک» وارد آورده است، چشم بپوشم. در واقع «فریزر» غیر قابل تصور می داند که امروزه هیچ نوع پیشداوری علیه روابط جنسی بین اعضای یک خانواده وجود نداشته باشد، در حالیکه ترس از زنا با محارم که به نظر «وسترمارک» فقط نتیجه این پیشداوری است، امروزه از هر زمان شدیدتر است. ملاحظات «فریزر» که من کلمه به کلمه در زیر نقل می کنم، ملاحظاتی بس عمیق است زیرا در نکات اساسی منطبق بر دلایلی است که خود من در فصل مربوط به «تابو» به شرح و بسط آنها پرداخته ام:

«معلوم نیست چرا یک گزینه انسانی با ریشه هایی بسیار عمقی، محتاج آن باشد که بوسیله قانون تقویت شود. قانونی وجود ندارد که انسان را به خوردن و آشامیدن امر، یا از دست زدن به آتش نهی کند. انسانها به حکم گزینه می خورند و می آشامند و دستها را از آتش دور نگه می دارند؛ در این اعمال، محرک آنها ترس از کیفر قانونی نیست بلکه از مجازات طبیعی که در صورت عمل به خلاف گزینه شامل حالشان می شود بیم دارند. آنچه که خود طبیعت منع و تخلف از آنرا مجازات می کند، نیازی به آن ندارد که بوسیله قانون نهی و کیفرش مقرر گردد، به این دلیل و بی هیچ تردید می توان پذیرفت که جنایاتی که از جانب قانون منع شده است، در واقع گناهایی هستند که انسان به سهولت در اثر میل طبیعی مرتکب آنها می شود. اگر امیال بد وجود نداشته باشند، گناهی نیز وجود نخواهد داشت، و اگر احتمال ارتکاب گناه در میان نباید چه حاجت به نهی آنست، بنابراین بجای آنکه از منع قانونی زنا با محارم، وجود یک نفرت طبیعی را نسبت به این عمل استنتاج کنیم؛ باید از آن، بر وجود یک گزینه طبیعی که انسان را به زنا با محارم وامیدارد حکم کنیم و نتیجه بگیریم که اگر قانون این گزینه را به مانند بسیاری از غرایز طبیعی دیگر،

محکوم و مطرود می شناسد، به این علت است که انسانهای متمدن دریافته اند، ارضای این غرایز طبیعی از نظرگاه اجتماعی زیان بخش خواهد بود.^۱

بر استدلال درخشان «فریزر» این نکته را می توانیم بیفزاییم که تجارب روانکاوی، عدم امکان وجود یک نفرت فطری را نسبت به زنا با محارم ثابت می کند. تجارب مذکور، برعکس نشان می دهد که نخستین میل جنسی انسان بالغ، همیشه در جهت زنا با محارم است و این امیال سرکوب شده، در اختلالات روانی که بعداً بروز می کنند، به عنوان علل اصلی، نقشی بس مهم دارند. بنابراین، دریافتی که وجود یک نفرت غریزی را ریشه ترس از زنا با محارم می شناسد، باید کنار گذاشته شود و همین ملاحظه در مورد یک دریافت دیگر راجع به حرمت زنا با محارم نیز صدق می کند. به موجب این دریافت - که دارای طرفداران بسیاری است - اقوام بدوی به علت اینکه از همان آغاز متوجه شده اند ازدواج بین افراد همخون چه خطراتی برای تولید مثل در بردارد، از روی کمال آگاهی به منع زنا با محارم حکم کرده اند. اعتراضاتی که بر این نحوه توضیح وارد آمده نیز متعدد است:^۲ اولاً گذشته از اینکه منع زنا با محارم قاعدتاً مربوط به زمانی طولانی قبل از پدید آمدن اقتصاد مبتنی بر استفاده از حیوانات اهلی است - و این نوع اقتصاد بوده است که اطلاعاتی راجع به اثرات همخونی بر روی نژاد حیوانات و صفات آنها، در اختیار گذشته است - اساساً مضر بودن نتایج همخونی حتی در عصر ما نیز مورد قبول واقع نشده است و در مورد آدمی، اثبات آن مشکل است. ثانیاً - آنچه ما، درباره بدویان معاصر می دانیم، از احتمال صحت فرضیه مذکور می کاهد - فرضیه ای که به موجب آن اجداد همین بدویان که متعلق به زمانهای بسیار دورتری بوده اند، به مصون نگهداشتن نسل از نتایج مضر همخونی اندیشیده اند. نسبت دادن محرکهای ناشی از ملاحظات بهداشتی و فکر فراهم آوردن بهترین شرایط برای تولید مثل - که حتی در تمدن امروزی نیز به آنها توجه نمی شود - به انسانهایی که مطلقاً از آینده نگری عاجز و تنها به فکر زندگی روز بروز بوده اند، تا حدی مضحک و ریشخند آمیز است.^۳

بر نظریه مذکور، سرانجام این اعتراض را می توان وارد کرد که برای توضیح نفرت عمیقی که نسبت به زنا با محارم در جوامع امروزی وجود دارد، کافی نیست که منع نکاح بین افراد همخون را از علل بهداشتی - که صرفاً مربوط به قلمرو عمل است - ناشی بدانیم. همانطور که من در جای دیگر نشان داده ام^۴ ترس از زنا با محارم در میان اقوام بدوی که هنوز وجود دارند، به مراتب شدیدتر از میزانی است که در میان ملل متمدن دیده می شود.

1- Frazer: I. c., P. 97.

۲- رجوع شود به دورکهایم: «منع زنا با محارم»:

Durkheim: La prohibition de l'inceste, «Année sociologique», I, 1890 - 1987.

۳- چارلز داروین می گوید: «آنها از پیش بینی مضراتی که در آینده ممکن است بر اعقاب آنها روی آورد، عاجزند.»

۴- به فصل سوم این کتاب رجوع شود.

اگرچه امید آن هست که برای ایضاح ترس از زنا با محارم بتوان از میان عوامل مربوط به جامعه شناسی، زیست‌شناسی و روانشناسی (که عوامل روانشناسی هم به نوبه خود فقط جلوه‌هایی از نیروهای زیستی هستند)، به انتخابی دست زد؛ با این همه خود را ناچار می‌بینیم که در پایان تحلیل، این اعتراف «فریزر» را به نوبه خویش تکرار کنیم و بگوییم: ما منشأ ترس از زنا با محارم را نمی‌شناسیم و حتی نمی‌دانیم که در چه جهتی باید آنرا جست و جو کنیم. هیچیک از جوابهایی که تا به امروز برای حل معما پیشنهاد شده است، به نظر قانع‌کننده نمی‌آید.^۱

سرانجام، من باید از یک طریقه دیگر در توضیح منشأ زنا با محارم سخن به میان آورم. این نحوه توضیح با آنچه تاکنون دیده‌ام فرق دارد و می‌توان آنرا طریقه‌ای تاریخی شمرد. این طریقه به یکی از فرضیه‌های «چارلز داروین» راجع به حالت اولیه بشر مربوط می‌شود. داروین از مشاهده عادات میمونهای نوع عالیتر، نتیجه گرفته است که انسان نیز در آغاز بصورت دسته‌های کوچک زندگی می‌کرده است و در درون این دسته‌ها، حسادت فرد ذکوری که از همه سالخورده‌تر و نیرومندتر بوده، از به هم ریختگی و آمیزش بی‌قاعده جنسی مانع می‌شده است:

«بر اساس اطلاعی که از وجود حسادت در میان جمیع پستانداران در دست داریم و با توجه به اینکه بسیاری از آنها دارای عضو مخصوصی هستند که در نزاع با رقیبان به کارشان می‌آید؛ می‌توانیم نتیجه بگیریم که به هم ریختگی و آمیزش عمومی دو جنس، در حالت طبیعی، امری است که احتمال آن فوق‌العاده کم است... ولی اگر به زمانهای بسیار دور بازگردیم و عادات انسانها را از روی آنچه امروزه وجود دارد تشخیص دهیم؛ استنتاج نزدیکتر به حقیقت این خواهد بود که آدمیان در آغاز به صورت دسته‌های کوچک زندگی می‌کرده‌اند و هر مرد بطور کلی یک زن و گاه - در صورت قدرتمند بودن - چندین زن داشت است که آنها را در برابر تمام مردان دیگر حسودانه حراست می‌کرده است. یا به عبارت دیگر، انسان با آنکه حیوانی اجتماعی نبوده، معهذا وضع زندگیش چنان بوده است که به مانند گوریل با چندین زن که فقط به او تعلق داشته‌اند بسر می‌برده است. در واقع جمیع بدویان از این حیث به هم شبیه‌اند که در هر گروه، تنها یک فرد ذکور دیده می‌شود؛ وقتی طفل ذکور بزرگ شد، با دیگران برای احراز تسلط وارد مبارزه می‌شود و قوی‌ترین فرد، پس از کشتن یا راندن تمام رقبا، سرکرده گروه می‌شود.^۲ افراد ذکوری که به این ترتیب رانده شده‌اند و سرگردان از این ناحیه به آن ناحیه می‌روند، به

۱- «به این ترتیب منشأ اصلی ازدواج با غیر اقارب و در نتیجه، منشأ قانون زنان محارم (زیرا ازدواج با غیر اقارب، به قصد جلوگیری از زنا با محارم مقرر شده است) همچنان مسئله‌ای مجهول باقی می‌ماند».

(Frazer: Totem and Exogamy, P. 165.)

2- Ar. Savage: Boston Journal of History, V, 1845 - 1847.

نوبه خویش، خود را مکلف می دانند که وقتی سرانجام موفق به یافتن زنی شدند، از ازدواج

بین افراد یک خانواده که از نظر خون به هم نزدیکند جلوگیری کنند.^۱

ظاهراً «آتکینسون»^۲ نخستین کسی است که متوجه شده شرایطی که داروین برای دسته های انسانهای اولیه ذکر می کند، در عمل ناگزیر منجر به هموار ساختن راه برای ازدواج با غیر اقارب می شود. هر یک از رانده شدگان می توانسته اند گروهی مشابه تأسیس کند؛ گروهی که در داخل آن، به علت حسادت سرکرده، منع روابط جنسی مقرر و مجری می شده است. به این ترتیب، شرایط مذکور در طول زمان به ایجاد رسم و قاعده ای انجامیده است که در آن روزگار به صورت یک قانون آگاهانه، یعنی قانون منع روابط جنسی بین اعضای یک گروه در آمده است. بعد ازدواج توتمیسم، این اصل به قاعده دیگری یعنی اصل منع روابط جنسی در داخل یک واحد توتمی، مبدل شده است.

«لانگ»^۳ از همین تفسیر راجع به ازدواج با غیر اقارب پیروی کرده است؛ ولی در همان کتاب، وی خود را هوادار یک نظریه دیگر (تئوری دورکهایم) نشان می دهد؛ نظریه ای که ازدواج با غیر اقارب را نتیجه قوانین توتمی می داند. سازش دادن این دو نحوه برداشت آسان نیست: به موجب نحوه نخستین، ازدواج با غیر اقارب مقدم بر توتمیسم وجود داشته است و برحسب برداشت دوم، این امر محصول توتمیسم بوده است.^۴

1- «Abstammung der Menschen». Traduction allemande d, A. Carus, II, chap. 20, P. 341.

2- Atkinson: Primal Low, London, 1903,

(و در کتاب لانگ: Lang: Social Origines)

3- The Secret of the Totem, P.P. 114, 143.

۴- «اگر با قبول تئوری داروینی، صحت این مطلب را محرز بدانیم ازدواج با غیر اقارب، قبل از آنکه معتقدات توتمی یک ضمانت اجرای قانونی برای آن وضع کند، عملاً وجود داشته است؛ در آن صورت کار ما نسبتاً آسان خواهد بود. در این حال نخستین ضابطه در عمل، همان قاعده ای است که سرکرده حسود وضع می کند: «هیچیک از افراد ذکور حق ندارد به زنان اردوی من دست بزند»، و این قانون با اخراج افراد بالغ، قوام می یابد. با گذشت زمان، این قاعده که معمول و عادی شده، به صورت زیر در می آید: «هیچ نکاحی در داخل گروه محلی نباید واقع شود.» فرض کنید که بعداً گروههای محلی نام حیوانات بخود بگیرند، در آن حال قاعده فوق به این صورت در می آید: «هیچ ازدواجی در داخل گروهی که نام یک حیوان را بر خود دارد نباید انجام گیرد، نکاح بین مرد و زنی از یک نوع حیوان ممکن نیست.» ولی اگر در گروههای ابتدایی رسم ازدواج با غیر اقارب معمول نبوده باشد، قاعده فوق به مجرد آنکه استعمال اسامی حیوانات نباتات و غیره از طرف گروههای محلی منجر به پدید آمدن اساطیر و تابوهای توتمی شده است، رسم مذکور نیز در میانشان رواج یافته است.»

(The Secret of the Totem, P. 143.)

در متن فوق، تأکید در مورد چند کلمه، از من است. «لانگ» در تحقیق خود راجع به همین موضوع اعلام می دارد از اینکه ازدواج بین اقارب را ناشی از تابوی «توتمی کلی» بدانند، چشم پوشیده است.

«(Folklore, December 1911.)»

-۳-

در میان این تیرگی، آزمایش روانکاوی، تنها یک راه باریک پیش پای ما می‌گشاید: رفتار کودک نسبت به حیوانات، شباهتهای بسیار با روش انسانهای اولیه دارد. کودک هنوز آن غرور مخصوص افراد بالغ متمدن را که بین خود و جمیع انواع حیوانات خط فاصلی قائل می‌شوند، در خود احساس نمی‌کند. وی حیوان را بی‌هیچ تردید، با خود برابر می‌شناسد و با توجه صادقانه و بی‌ریا به نیازمندیهای خویش، خود را به حیوان نزدیکتر حس می‌کند تا به انسان بالغ که بی‌شک در نظر طفل بیش از حیوان، معما آمیز و نامفهوم جلوه می‌کند.

در این روابط کاملاً حسنه بین کودک و حیوان، گاه اختلال عجیبی پیش می‌آید: طفل ناگهان نسبت به بعضی جانوران در خود احساس ترس می‌کند و از تماس با تمام حیوانات از نوعی معین و حتی از تصویر آنها می‌گریزد. در این حال حالات بالینی ترس از حیوان - نوعی اختلال روانی که در این سن فراوان بچشم می‌خورد و شاید شکل پیش‌رس یک بیماری از همین نوع باشد - بوجود می‌آید. ترس، بطور کلی متوجه حیواناتی است که بچه تا آنزمان نسبت به آنها علاقه شدیدی نشان می‌داده است و به هیچوجه مربوط به یک رأس حیوان معین و مشخص نیست. انواع جانورانی که ممکن است موضوع ترس واقع شوند در داخل شهرها چندان زیاد نیست، این حیوانات عبارتند از اسب، سگ، گربه و به ندرت پرندگان، در اغلب موارد جانوران کوچک از قبیل پروانه‌ها و سوسکه‌ها. گاه حیواناتی که کودک به آنها فقط از طریق کتابهای مصور یا بوسیله قصه‌هایی که می‌شنود آشنایی دارد، در طفل، اضطراب غیر منطقی شدیدی را که با این نوع بیمار همراه است، بوجود می‌آورند. به ندرت می‌توان پیش‌آمد یا واقعه‌ای را که در این انتخاب غیر عادی یعنی ترس از یک نوع حیوان نقش اساسی داشته است، کشف کرد. من گزارشی در خصوص یک مورد که بچه شخصاً ترس خود را از زنبورها توضیح داده است، در اختیار دارم که آنرا مدیون لطف «ک. آبراهام»^۱ هستم: کودک توضیح می‌دهد که رنگ و خطوط روی بدن زنبور، «ببر» را بخاطر او می‌آورد که به موجب قصه‌هایی که شنیده، جانوری است که باید از آن بیم داشت.

ترس از حیوانات در کودکان، هنوز مورد یک بررسی تحلیلی دقیق قرار نگرفته است، با آنکه به‌اعلی‌درجه، ارزش آنرا دارد که چنین تحقیقی درباره‌اش صورت گیرد. بی‌شک علت این امر، مشکلاتی است که در تحلیل حالات کودکان خردسال وجود دارد. به این سبب نمی‌توان شناخته‌بودن مفهوم این نوع بیماریها را تأیید کرد و من حتی فکر می‌کنم که یک مفهوم منحصر و یگانه در میان نباشد. با این همه بعضی از موارد ترس که موضوع آن حیوانات بزرگ بوده است، قابل تجزیه و تحلیل بوده‌اند و راز خود را بر پژوهندگان آشکار ساخته‌اند. در جمیع این موارد، مطلب واحدی در میان است: هر بار که کودکان موضوع

آزمایش، پسر بچه ها بوده اند، پدر سبب اضطراب آنها بوده است و ترس و وحشت فقط جابجا شده به حیوان توجه یافته است.

تمام کسانی که کم و بیش با روانکاوی آشنایی دارند، بی شک به مواردی از این نوع برخورده اند و همین استنباطها را بدست آورده اند. معهداً، مطالب چاپ شده مشروح در این موضوع زیاد نیست، این امر تصادفی است و خطا خواهد بود اگر کسی از آن نتیجه بگیرد که تأکیدات ما فقط بر مشهوداتی پراکنده متکی است. من به عنوان مثال از مصنفی نقل قول می کنم که با شیوه ای از روی فراست، درباره اختلالات روانی کودکان بیمار به مطالعه پرداخته است. این مرد - «دکتر وولف» (از اهالی ادسا) - راجع به گزارش بالینی مربوط به یک بیمار روانی که پسر بچه ای نه ساله بوده است نقل می کند که آن کودک از چهار سال پیش به ترس از سگها دچار بوده است:

«وقتی او در کوچه سگی را می دید که به سویش می دود، به گریه می افتاد و فریاد می کشید، (سگ کوچولوی قشنگ، مرا نبر، من بچه خوبی خواهم شد.) و منظور او از (بچه خوب شدن)، این بوده است که دیگر هرگز ویلن نخواهد نواخت (یعنی دیگر جلق نخواهد زد).»^۱

همین نویسنده سپس مطلب را به ترتیب زیر خلاصه می کند: «ترس او از سگها، در اساس جز ترس از پدر چیز دیگری نیست - ترسی که جابجا شده و به سگ انتقال یافته است - زیرا خطاب عجیب «سگ! من بچه خوبی خواهم شد» (یعنی «دیگر جلق نخواهم زد») بطور اخص، خطاب به پدر است که او را از جلق زدن منع کرده است.»

نویسنده در یک زیر نوشت، مطلبی را اضافه می کند که با مشهودات خود من کاملاً منطبق است و در عین حال بر موارد بسیار متعددی صدق می کند و آن مطلب اینست:

«من گمان می کنم که این ترسها (ترس از اسب، سگ، گربه، و از مرغ و سایر حیوانات خانگی) در میان بچه ها، دست کم به همان اندازه وحشتی که شبها عارضشان می شود، فراوان است و همیشه تجزیه و تحلیل نشان می دهد که موضوع عبارت از جابجا شدن ترسی است که از یکی از والدین در دل دارند و آنرا به حیوان انتقال می دهند. آیا ترس از موش و وحشت از گربه که بسیار شایع است، از همین طریق بوجود می آید؟ این مطلبی است که نمی توانم آنرا تصدیق کنم.»

1- M. Wulff: Beiträge zur infantile Sexualität, «Zentralblatt für Psychoanalyse», 1912, II, No. 1, P. 15, (و صفحات بعد)

در اولین مجلد از «سالنامه تحقیقات روانکاوی و شناخت امراض روانی»^۱، من «تحلیل ترس یک پسر بچه پنج ساله» را به چاپ رسانده ام که اطلاعات مربوط به آنرا پدر طفل از راه لطف به من مرحمت کرده بود. موضوع آن، ترس از اسبها، به شدتی که کودک از آمدن به کوچه خودداری می کرد. طفل از آن می ترسید که اسب برای گاز گرفتن وی، به درون اطاقش بیاید. بعدها کشف کردند که کودک، این امر را کیفی می دانسته در برابر آرزوی سقوط (مرگ) اسب که در دل می پرورانده است. وقتی موفق شدند ترس بچه را از پدر تخفیف دهند، متوجه شدند که وی در درون خود با آرزوی غیبت (سفر، مرگ) برای پدر، مقابله کرده است. همانطور که خودش بوضوح فهماند، پدر را رقیبی در برابر خویش می دانسته است که بر سر جلب محبتهای مادر - که طفل نخستین گرایشهای جنسی خود را به نحوی مبهم متوجه مشارالیه می ساخته است - با او رقابت می کرده است؛ و در نتیجه، وی خود را در وضعی می یافته است که برای اطفال ذکور پیش می آید، وضع و حالی که ما نامش را «عقده ادیپ»^۲ گذاشته ایم و آنرا بطور کلی عقده اصلی اختلال روانی می شناسیم. مطلب جدیدی که تحلیل حالات «هانس» خردسال، بر ما آشکار ساخته است، از نظر توضیح توتمیسم بسیار پر ارزش است: کودک به نحوی خاص، قسمتی از احساسات خود را نسبت به پدر، به حیوان انتقال داده است.

بررسی تحلیلی، کشف مسیرهای ارتباط را ممکن ساخته است؛ خواه این مسیرها از نظر محتوی مهم باشد و خواه برحسب نحوه انتقال احساسات، اتفاقی و بی اهمیت شمرده شود: کینه ای که در اثر رقابت با پدر بوجود آمده، نتوانسته است در دنیای درونی کودک نشو و نما یابد، زیرا در اثر مهر و محبت و احساس احترام که همیشه نسبت به همان شخص در خود داشته، خنثی شده است و از آن، یک رفتار مبتنی بر دوگانگی عواطف نسبت به پدر ببار آمده است یعنی یک کشمکش، که طفل با انتقال دادن احساسات خصمانه و ترس خویش به یک شیئی جانشین، خود را از آن رهایی بخشیده است. معهذ این انتقال به سبب آنکه نمی تواند عواطف مهر آمیز و احساسات خصمانه را بطور مشخص از هم جدا سازد. از پایان بخشیدن به کشمکش درون عاجز است. بعد از انتقال، کشمکش ادامه می یابد و رفتار مبتنی بر دوگانگی عواطف همچنان برقرار می ماند؛ ولی این بار توجه آن به شیئی جانشین است. تردیدی نیست که «هانس» کوچولو نسبت به اسبها تنها احساس ترس ندارد، بلکه نیز سرشار از احساسات احترام آمیز و علاقه شدید نسبت به آنهاست. [به همین دلیل] به محض آنکه ترسش تخفیف یافته خود را بجای اسب گرفته است و به مانند آن حیوان به جست و خیز پرداخته، پدر را گاز گرفته است.^۳ در یک مرحله دیگر از تخفیف ترس، او والدین خود را بجای سایر حیوانات بزرگ می گیرد.^۴

1- «Jahrbuch fur psychoanalytische und psychopathologische Forschungen», V., I.

2- Complex d, Oedipe.

3- Loc. Cit, P. 37.

4- Die Giraffenphantasie, P. 24.

در این ترس کودکان از حیوانات، نمی توان بعضی خصوصیات توتمیسم را که به حالت منفی خود قرار دارند، ندیده گرفت. معهدا موردی در اختیار داریم که می توان آنرا تجلی حالت مثبت توتمیسم در یک طفل بشمار آورد. این مشهودات جالب و نادر را ما به «فرنچی»^۱ مدیونیم. در وجود «آرپاد» خردسال که «فرنچی» سرگذشت او را برای ما نقل می کند، گرایشهای توتمیستی نه در رابطه مستقیم با «عقد ادیپ»، بلکه بطور غیر مستقیم و در رابطه با عنصر خودشیفتگی موجود در آن عقده و همراه با ترس از اخته شدن، بروز می کند. ولی اگر سرگذشت قبلی یعنی داستان «هانس» کوچولو را با دقت بخوانیم، در سرگذشت «آرپاد» نیز شواهد بسیار از احساس احترام و تحسین در کودک نسبت به پدرش بدست می آوریم: حس اعجاب و تحسین به علت بزرگی آلت تناسلی پدر که «آرپاد» آنرا خطری برای آلت تناسلی خودش تلقی می کرده است. در «عقد ادیپ» و «عقد اختگی»، پدر نقش واحدی دارد، نقش رقیبی مخوف برای منافع جنسی کودک. از مردی انداختن یا بیرون آوردن چشمها، کیفرهایی است که پدر، طفل را به آنها تهدید می کند.^۲

زمانی که آرپاد کوچولو دو سال و نیم از سنش می گذشت، هنگام اقامت در بیلاق، روزی خواست که در مرغدانی بشاشد؛ مرغی بر آلت او منقار زد، بعد از بازگشت، سال بعد در همان محل، او خود را در عالم خیال بجای مرغ گرفت و جز به مرغدانی و آنچه در آن می گذشت، به چیز دیگری علاقه نشان نمی داد و زبان انسانی خود را با قد و سر و صدای مرغان عوض کرد. در زمان بررسی احوال او (در آن وقت وی پنج ساله بود) آرپاد حرف زدن را از سر گرفته بود ولی جز از مرغ و سایر ماکیان سخن نمی گفت و جز آنچه مربوط به مرغان خانگی بود، اسباب بازی دیگری نمی شناخت و آوازی سر نمی داد مگر درباره ماکیان. رفتارش نسبت به حیوان توتمی خود، بطور واضح مبتنی بر دوگانگی عواطف بود، یعنی «کین» و «مهر» خارج از حد. بازی مورد علاقه اش، جنگ و ستیز مرغان بود.

«شاهد جنگ مرغان خانگی بودن، برای او لذت و تفریح بود، وی می توانست ساعتها در اطراف جسد مرغان برقصد و در این حال هیجان شدیدی بر او عارض می گشت»؛ آنگاه به بوسیدن و نوازش کردن ماکیان مرده می پرداخت و تصاویر مرغان را که قبلاً مورد بدرفتاری قرار داده بود، پاک و پیراسته و غرقه در بوسه می ساخت.

«آرپاد» کوچولو، خود توجه داشت که راجع به رفتار عجیب خود، هیچ شک و تردید باقی نگذارد: در موقع مناسب، او به انتقال دادن امیال خود از طریق بیان آنها به زبان عامیانه بجای زبان توتمی، آشنایی

1- S. Ferenczi: «Ein kleiner Hahnemann», Internat zeitscher, fur arztliche psychoanal. II, 1913, I, No 3.

۲- راجع به تبدیل تهدید «از مردی انداختن» به تهدید «بیرون آوردن چشم» و قرار گرفتن این برجای آن که در اسطوره مربوط به «ادیپ» نیز از آن سخن به میان می آید، مراجعه شود به گزارشهای «رایتler»، «فرنچی»، «رانک» و «ادر Eder» در:

داشت. یکرروز اظهار کرد: «پدرم خروس است، حالا من کوچکم، یک جوجه ام، ولی بزرگتر که شدم یک مرغ خواهم بود و باز هم که بزرگتر شدم، یک خروس خواهم شد.» یکبار ناگهان درصدد برآمد «قورمه مادر» بخورد (در قیاس با «جوجه قورمه»). او بی پروا دیگران را به بریدن آلت تناسلی تهدید می کرد، زیرا خود او به سبب اینکه آلتش را بکار جلق می گرفت در معرض تهدیدهایی از همین نوع قرار داشت.

راجع به علت علاقه وی به اموری که در مرغداری می گذشت؛ «فرنچی» کوچکترین تردیدی ندارد که: «روابط جنسی پر جوش و خروش بین مرغ و خروس، تخم گذاری و بیرون آمدن جوجه از تخم» کنجکاوی جنسی او را که در واقع به آنچه در خانواده انسانی می گذشت متوجه بود، ارضاء می کرد. او با پی بردن به موضوع امیال خود از روی آنچه در مرغداری دیده بود، روزی به یکی از زنان همسایه گفت: «من با تو ازدواج می کنم، با تو و خواهرت و سه دختر عمویم و زن آشپز ... نه بجای زن آشپز، مادرم را می گیرم.»

ما در سطور بعد نتایجی را که از این گزارش مستفاد می شود، به نحو کامل بیان خواهیم کرد؛ در اینجا به نشان دادن دو وجه تشابه بین این مورد و توتمیسم یعنی تشبه کامل به حیوان توتمی^۱ و رفتار مبتنی بر دوگانگی عواطف نسبت به آن اکتفا می کنیم.

با تکیه بر این مشهودات، خود را مجاز می دانیم که در فرمول توتمیسم (تا آنجا که موضوع، راجع به انسان است)، پدر را بجای حیوان توتمی قرار دهیم. ولی با این جانشین ساختن نیز، متوجه می شویم که به هیچوجه پیشرفتی نکرده ایم، مخصوصاً که قدم چندان جسورانه ای هم برنداشته ایم. آنچه به گمان خود کشف کرده ایم، همان است که انسانهای بدوی خودشان به ما می گویند: در هر جا که طریقه توتمی هنوز برقرار باشد، توتم به منزله یک «نیا» تلقی می شود. تنها کاری که انجام داده ایم اینستکه برای این انتخاب یک معنی دقیق قائل شده ایم؛ انتخابی که نژاد شناسان نمی دانسته اند با آن چه کنند و به همین سبب آنرا از مد نظر دور ساخته اند. روانکاوی - برعکس - ما را بر آن می دارد که این مطلب را پیش بکشیم و به مدد آن به توضیحی درباره توتمیسم بپردازیم.^۲

نخستین نتیجه قرار دادن پدر بجای حیوان توتمی بسیار جالب است. اگر حیوان توتمی چیز دیگری جز پدر نباشد، این نتیجه بدست می آید که: دو دستور اساسی توتمیسم - دو حکم تابویی که هسته توتمیسم را تشکیل می دهد - یعنی منع کشتن توتم و حرمت نکاح زنی از توتم مشترک، از نظر محتوا بر

۱- من گزارشی را درباره یک مورد ترس از حیوانات به آقای «رانک» مدیونم، و آن، راجع به ترس یک نوجوان باهوش از سگ هاست که توضیح چگونگی پدید آمدن بیماری او، بطور روشن تئوری توتمی «آرونتاه» را که در سطور پیش (صفحه ۱۰۹) ذکر شد، بیاد می آورد. جوانک گمان می کرد از پدر خود شنیده است که وقتی مادرش او را حامله بوده، سگی موجب وحشت مادر شده است.

۲- این یک شمردن توتم و انسان، به عقیده «فریزر» جوهر توتمیسم را تشکیل می دهد: «توتمیسم یکی دانستن انسان است با توتم خودش»:

دو جنایت «ادیپ» که پدر را کشت و با مادر ازدواج کرد، منطبق است و نیز با دو میل ابتدایی کودک - که واپس زدگی ناقص آنها، یا برانگیخته شدنشان، احتمالاً علت اصلی هر نوع اختلال روانی است - مطابقت دارد. اگر این مشابهت یک امر صرفاً اتفاقی نباشد، به ما اجازه می دهد که پدید آمدن توتمیسم را مربوط به دورترین اعصار بدانیم. به عبارت دیگر ما باید بتوانیم صحت این مطلب را نشان دهیم که طریقه توتمی از شرایط مربوط به «عقد ادیپ» سرچشمه گرفته است، درست به همانسان که ترس از حیوان در «هانس» کوچولو و انحراف «آرپاد» خردسال از همانجا ناشی شده است. برای اثبات صحت این مطلب، ما، در صفحات بعد، یکی از ویژگیهای طریقه توتمی (و می توان گفت «مذهب» توتمی) را که هنوز ذکری از آن به میان نیامده است، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

-۴-

«رابرتسون اسمیث»^۱ فیزیکدان، متخصص فقه اللغه، شارح تورات و باستان شناس، دانشمند بصیر و جامع و فارغ از پیش داوریها، متوفی بسال ۱۸۹۴، در کتاب خود راجع به مذهب یهودیان (چاپ ۱۸۸۹)، اظهار نظر کرده است که یک تشریفات عجیب یعنی ضیافت معروف به توتمی، از همان آغاز، جزء جدایی ناپذیر طریقه توتمی بوده است. وی برای اثبات فرضیه خود، جز یک گزارش مربوط به قرن پنجم میلادی درباره عملی از این نوع، چیز دیگری در اختیار نداشته است، ولی در پرتو بررسی تحلیلی از آداب قربانی در میان یهودیان باستان، وی توانسته است صحت قابل ملاحظه آنرا نشان دهد. از آنجا که قربان کردن، مسئله فرض وجود یک ذات ربانی است، موضوع عبارت از استدلالی بوده است که مبنایش یک مرحله تکامل یافته از آیین مذهبی، و نتیجه اش ابتدایی ترین مرحله توتمیسم است.

من در زیر، جالب ترین قسمتهای اثر برجسته «رابرتسون اسمیث» را درباره منشاء و مفهوم آیین قربانی نقل می کنم، ولی شرح و تفصیلاتی که اکثراً بسیار گیراست و نیز تحول بعدی آیین مذکور را کنار می گذارم. من پیشاپیش، خواننده را آگاه می سازم که نباید انتظار داشته باشد در مستخرجه ای که بدست می دهم همان بلاغت و قوت بیان متن اصلی را باز یابد:

رابرتسون اسمیث نشان می دهد که قربان کردن در مذبح، یک جزء اساسی از آداب مذهبی در کیشهای باستانی بوده است. این عمل در جمیع مذاهب نقش واحدی داشته است، به نحوی که می توان آنرا بوسیله علل بسیار عام و با تأثیر مشابه، توضیح داد.

معهدنا، قربان کردن که عملی به اعلی درجه مقدس است^۲، در آغاز به همان معنایی که در ادوار بعد کسب کرده نبوده است، بلکه هدیه ای بوده است به پیشگاه خداوند و به منظور جلب عطوفت و مراسم او؛

1- W. Robertson Smith: The Religion of Semites, second edition. London, 1907.

2- Sacrificium.

(بکار بردن این اصطلاح برای موارد غیر مذهبی، متکی بر معنای لاحق آن یعنی فداکاری و گذشت و بی نظری و از خود گذشتگی است).

همه چیز گواه است بر اینکه قربان کردن در ابتدا جز یک قرار دوستانه (fellowship) اجتماعی بین خدا و پرستندگانش - رابطه ای بین مؤمنین و خداوند - چیز دیگری نبوده است. قربانی عبارت از خوردنیها و آشامیدنیها بوده است؛ انسان به خدای خویش آنچه را که خود می خورده به رسم قربان تقدیم می کرده است: گوشت، غلات، میوه، شراب و روغن. جز در مورد گوشت قربانی، هیچ نوع قید و استثنایی وجود نداشته است. حیواناتی که قربانی می شده اند، توسط خدا و در عین حال پرستندگانش به مصرف خوراک می رسیده است، فقط قربانیهای نباتی، خاص خداوند بوده است و بندگان در خوردنش شرکت نمی جسته اند. تردیدی نیست که قربانیهای حیوانی، قدیمتر از انواع دیگر بوده است و در ازمنه سابق فقط حیوانات را قربان می کرده اند. منشاء قربانیهای نباتی، تقدیم نوبر تمام میوه ها به رسم پرداخت خراج به فرمانروای کشور و صاحب اراضی بوده است، ولی رسم قربان کردن حیوانات مربوط به زمان پیش از آشنایی با کشت و زرع است.

آثار بازمانده در زبانها، به نحوی تردید ناپذیر، نشان می دهد که در دوره های آغازین؛ قسمتی از قربانی را که به خداوند اختصاص می داده اند، غذای واقعی او تلقی می کرده اند. ولی با غیر جسمانی شدن ذات خداوند، این تصور به نظر زنده آمده است و برای خلاصی از آن، به این فکر افتاده اند که فقط قسمت مایع غذا را به خداوند اختصاص دهند. بکار بردن آتش بعدها تهیه بعضی خوراکیها را برای انسان ممکن ساخت و شکل و مزه و منظره ای به آنها داد که بیشتر شایسته ذات الهی بود. به عنوان نوشابه، در ابتدا خون حیوانات قربانی را تقدیم می کردند و که بعدها شراب جای آنرا گرفت. پیشینیان، شراب را «خون رز» تلقی می کردند و این عنوانی است که حتی امروزه نیز شعرا برای شراب بکار می برند. بنابراین کهن ترین صورت قربانی در زمانی پیش از آشنایی با کشت و زرع و استعمال آتش، عبارت بوده است از قربانی کردن حیوانی که خون و گوشت آن بوسیله خدا و پرستندگانش مشترکاً به مصرف می رسیده است. این نکته حائز اهمیت بوده است که هر یک از حاضران، سهم مقرر خود را از غذا - که از پیش مقدار آن معین بوده است - دریافت دارد.

مراسم قربان کردن، تشریفات رسمی و جشنی بوده است که از جانب تمامی طایفه برپا می شده است. بطور کلی، مذهب یک امر عمومی، و الزام مذهبی یک تکلیف اجتماعی بشمار می آمده است. اعیاد در میان جمیع اقوام، با قربان کردن توأم بوده است؛ تقدیم هر قربانی با جشنی همراه بوده و جشنی نبوده است که در آن قربانی نکنند. «عید - قربانی» فرصتی بدست می داده است که افراد با سرور و نشاط از حد منافع خودخواهانه فردی، گامی فراتر روند و پیوندهایی که هر عضو را با تمام اجتماع و با خداوند مرتبط می ساخته است، نمایان سازند.

صرف غذای قربانی با شرکت عموم افراد، نیروی معنوی خود را به مظاهری از یک رسم بسیار کهن یعنی خوردن و آشامیدن در جمع مدیون بوده است. خوردن و نوشیدن با دیگری، علامت و در عین حال وسیله ای برای تشدید وحدت اجتماعی و ایجاد تکالیف متقابل بوده است؛ سفره قربانی مستقیماً همسفره بودن خدا و پرستندگان او را می رسانده است و این هم غذا شدن، سایر روابطی را که بین خود و خدا قائل بوده اند نیز در بر می گرفته است. عاداتی که امروزه هم در میان اعراب بادیه رواج دارد، نشان می دهد که سفره عمومی، رابطه ای به عنوان تجسم استعاری از یک عامل مذهبی نبوده است؛ بلکه به نحو غیر مستقیم و بر مبنای عمل خوردن، پیوندی را پی می افکنده است. هر کس که در غذای عرب بادیه نشین با خوردن لقمه ای کوچک یا نوشیدن جرعه ای شیر شرکت کرده باشد، دیگر بیم خصومت از ناحیه او را به دل راه نمی دهد، بلکه می تواند مطمئن باشد که دست کم در تمام مدتی که غذای خورده شده بر حسب فرض و گمانشان، جزئی از بدن را تشکیل می دهد، از کمک و حمایت وی برخوردار خواهد بود. بنابراین، دریافت آنها از پیوند اتحاد، دریافتی بسیار واقع بینانه بوده است؛ برای اینکه پیوند مذکور قوام و دوام یابد، می بایست اشتراک در غذا هر چند یکبار تکرار شود.

ولی این نیرو، این خاصیت پیوند دادن که برای اشتراک در خوردن و شرب قائلند، از کجا سرچشمه می گیرد؟ تنها رابطه مشترکی که وجود دارد و بی قید و شرط و استثنا همه را به هم پیوند می دهد، «هم طایفگی» (Kinship) است. اعضای این جماعت، به یکدیگر وابسته هستند. یک طایفه (kin) گروهی از افراد است که زندگی آنها با هم، تن واحدی را تشکیل می دهد، به نحوی که می توان زندگی هر یک از آنها را یک جزء از زندگی جمعی بشمار آورد. وقتی یک عضو طایفه به قتل می رسد، نمی گویند «خون فلانی ریخته شد» بلکه می گویند «خون ما ریخته شد». جمله عبری دال بر قرابت قبیله ای می گوید: «تو استخوان استخوانهای من و گوشت گوشتهای من هستی». بنابراین معنی هم طایفه بودن، از یک مایه و جوهر بودن است. پس خویشاوندی، تنها مبتنی بر این امر نیست که جزئی از وجود مادری هستند که از او زاده شده اند و از شیرش تغذیه کرده اند. بلکه بر امر دیگری نیز تکیه دارد و آن غذاهایی است که بعداً خورده می شود و بدل ما یتحلل قرار می گیرد و از این طریق می تواند سبب ایجاد قرابت و قوام آن گردد. بوسیله هم غذا شدن با خداوند، اعتقاد به اینکه با خدا از یک گوهرند بیان می شود؛ هرگز با کسی که بیگانه تلقی می شود در غذا شرکت نمی کنند.

بنابراین غذای قربانی در ابتدا یک ضیافت رسمی بوده است، و برحسب قاعده ای که به موجب آن فقط اعضای طایفه می توانسته اند با یکدیگر همسفره شوند، افراد طایفه یا قبیله در آن شرکت می جسته اند. در جوامع امروزی ما، صرف غذا، اعضای خانواده را به گرد هم می آورد، ولی این هیچ وجه اشتراکی به صرف غذای قربانی ندارد. «هم طایفگی» بنیادی بس کهن تر از زندگی در خانواده است. قدیمترین خانواده هایی که می شناسیم، معمولاً مرکب از افرادی هستند که به گروههای مختلف خویشاوند تعلق دارند: مردان با

زنانی که از طوایف دیگر هستند، ازدواج می‌کنند، بچه‌ها جزو طایفه مادر بشمار می‌آیند، بین مرد و سایر اعضای خانواده هیچ نوع خویشاوندی قبیله‌ای وجود ندارد. در چنین خانواده‌ای، غذا در جمع صرف نمی‌شود؛ حتی امروز هم بدویان منفرداً غذا می‌خورند و منعه‌های مذهبی توت‌میسم راجع به خوراکیها، اغلب همسفره شدن آنها را با فرزندانشان غیر ممکن می‌سازد.

حال به موضوع حیوان قربانی بازگردیم: می‌دانیم که تجمع افراد قبیله همیشه با قربان کردن یک حیوان همراه بوده است، و نیز ذبح یک حیوان ممکن نبوده است مگر به مناسبت یکی از این مواقع رسمی (و این نکته‌ای است پر معنا). افراد قبیله از میوه، شکار و شیر حیوانات خانگی تغذیه می‌کرده‌اند ولی ملاحظاتی مذهبی، فرد را از کشتن حیوان خانگی برای مصرف شخص خود منع می‌کرده است. به گفته «رابرتسون اسمیث»، شکی نیست که هر قربانی، در آغاز، یک قربانی جمعی از طرف اعضای طایفه بوده و کشتن حیوان، بر فرد حرام بوده است و تنها وقتی که قبیله مسئولیت این عمل را به عهده می‌گرفته، امری مشروع و موجه شمرده می‌شده است. این خصوصیت فقط در مورد یک مقوله از افعال دیده می‌شود و آن، اعمالی است که به صفت قدسی خون مشترک قبیله خدشه وارد می‌آورد. موجود زنده‌ای که هیچیک از افراد نمی‌تواند معدومش سازد و قربان کردن آن ممکن نیست مگر با رضا و شرکت تمام اعضای قبیله؛ چنین موجودی از حیث ارج و مقام در ردیف خود اعضای قبیله است. رسمی که مقرر می‌دارد هر یک از افراد شرکت‌کننده در ضیافت قربانی، از گوشت حیوان قربان شده، لقمه‌ای بخورد؛ همان مفهومی را می‌رساند که در یک حکم دیگر وجود دارد - حکمی که به موجب آن اگر یک عضو قبیله مرتکب گناهی بشود، باید بوسیله تمامی قبیله اعدام شود. به عبارتی دیگر، با حیوان قربانی، به مانند یک عضو قبیله رفتار می‌کرده‌اند: **جماعت تقدیم‌کننده قربانی، خدای جماعت، و حیوان قربانی، هر سه همخون و عضو یک قبیله بوده‌اند.**

«رابرتسون اسمیث» با تکیه بر اطلاعات متعدد، حیوان قربانی را با حیوان توت‌می سابق یکی می‌داند. در دوره باستان دو نوع قربانی وجود داشته است. قربانیهایی از حیوانات خانگی که معمولاً آنها را می‌خورده‌اند و قربانی‌های فوق‌العاده که شامل حیوانات حرام بوده است. یک بررسی عمیق‌تر نشان می‌دهد که این حیوانات حرام، جانورانی مقدس بوده‌اند و برای خدایانی قربانی می‌شده‌اند که حیوانات مذکور، قدس خود را از ذات آنها داشته‌اند و در آغاز، با آن خدایان یکی بوده‌اند. معتقدان به این طریقه، با قربان کردن آن حیوانات قرابت خونی که ایشان را به حیوان و خدا پیوند می‌داده است، نمایان می‌ساخته‌اند. در دوره‌ای عتیق‌تر، این تفاوت بین قربانیهای معمولی و قربانیهای «اساطیری» هنوز وجود نداشته است. در آن عهد جمیع حیوانات مقدس بوده‌اند: خوردن گوشت آنها، جز در مواقع رسمی و با شرکت تمامی قبیله، ممنوع بوده است. کشتن حیوان، ارتکاب قتل بشمار می‌آمده است. چنانکه گویی مجنی‌علیه، یکی از اعضای قبیله بوده است؛ چنین قتلی نمی‌توانسته است واقع شود مگر با رعایت تمام احتیاطات و تضمین‌هایی که در

مورد قتل نفس در برابر جمیع اتهامات احتمالی، در نظر گرفته می شده است. به نظر می آید که اهلی کردن حیوانات و شروع دامپروری در همه جا به معنی پایان توتمیسم خالص و محض اعصار اولیه بوده است؛ ولی آثاری از جنبه قدسی حیوانات خانگی که در مذاهب «شبنانی» باز یافته می شود، برای نشان دادن اینکه در قدیم، حیوانات مذکور توتم بوده اند، کفایت می کند. حتی در دوره های تقریباً متأخر کلاسیک نیز، آیین مذهبی در بعض مناطق مقرر می داشته است که قربان کننده بی درنگ پس از قربان کردن حیوان فرار اختیار کند؛ چنانکه گویی وی ملزم بوده است خود را از کیفری برهاند. در یونان قاعدتاً این عقیده در همه جا رواج داشته است که کشتن یک گاو، جنایتی حقیقی است.

در جشن های «بوفونی»^۲ آتنی ها، در پی قربان کردن، یک دادرسی واقعی با استنطاق از همه شرکت کنندگان در مراسم، صورت می گرفته است. در پایان دادرسی، متفقاً گناه را به گردن کارد می گذاشته اند و آنرا به دریا می افکنده اند.

با وجود ترس، که زندگی حیوان مقدس را همچون عضوی از اعضای قبیله، از گزند مصون می داشته است، ضرورت گاه بگاه ایجاب می کرده است که آنرا بطور رسمی و با حضور تمام افراد جماعت، قربان و گوشت و خونس را بین اعضای قبیله تقسیم کنند. انگیزه این عمل، مفهوم عمیق قربان کردن را بر ما آشکار می سازد: می دانم که در ادوار بعد، مجرد صرف غذا در جمع و شرکت در خوردن موادی که جزو بدن می شده است، بین افراد همسفره پیوند مقدسی بوجود می آورده است. ولی در دوره های عتیق این خاصیت را فقط به شرکت در خوردن گوشت حیوان مقدس در جمع، منسوب می داشته اند. راز مقدس مرگ حیوان، با این نکته توجیه می شود که رابطه ای که شرکت کنندگان در مراسم قربانی را با یکدیگر و آنها را با خدای خودشان پیوند می دهد تنها از این طریق ممکن است برقرار شود.^۳ این پیوند، جز جان حیوان قربان شده، چیز دیگری نیست؛ این جان که در گوشت و خون حیوان است، در طی ضیافت توتمی به همه کسانی که در آن شرکت دارند، انتقال می یابد. این تصور جذب و حلول حتی در اعصار کاملاً نزدیک نیز، پایه تمام روابط خونی است که افراد با یکدیگر برقرار می کنند. دریافت کاملاً واقع بینانه (رئالیستی)، که اشتراک در خون را ناشی از اشتراک در غذا و یکی بودن مواد خوراکی می داند، به ما می فهماند که چرا بدویان لازم می دیده اند گاه بگاه، این اشتراک و وحدت را از طریق کاملاً طبیعی یعنی خوردن غذای قربانی، تجدید و تقویت کنند.

۱- نتیجه آنکه اهلی کردن جانوران که بی استثنا (آنجا که حیواناتی مستعد برای اهلی شدن وجود دارد) از توتمیسم

سرچشمه می گیرد؛ خود سبب زوال توتمیسم می شود»:

(Jevons: An Introduction to the History of Religions, 5th edit., 1911, P. 120.)

2- Bouphonies.

3- Loc. Cit., P. 113.

استدلال «رابرتسون اسمیث» را در اینجا قطع می‌کنیم تا هسته و جوهر آن را تا حدود امکان بدست دهیم: با پدید آمدن مفهوم مالکیت خصوصی، قربانی به مانند هدیه‌ای به پیشگاه خداوند تلقی شد، همچون واگذاری شیئی که متعلق به انسان است به خداوند. ولی این تفسیر، درباره هیچیک از خصوصیات آیین قربان کردن توضیحی بدست نمی‌دهد. در اعصار بسیار قدیم، حیوان مقدس و زندگی‌ش مصون از گزند بوده است و محروم کردن آن از حیات ممکن نبوده است مگر با شرکت جمیع اعضای قبیله و با مسئولیت مشترک آنها و در حضور خداوند؛ تا آنکه اعضا، با جذب خوراک مقدس به بدن خود، وحدت مادی را - به اعتقاد آنها سبب پیوندشان به یکدیگر و به خداوند بوده است، قوام بخشند. قربان کردن، یک نوع مراسم تقدیس، و حیوان قربانی یک عضو قبیله بوده است. در واقع با کشتن و خوردن حیوان توت‌می سابق، یعنی با خوردن خدای بدوی، اعضای طایفه وحدت عمیق خود را با خداوند حفظ و تقویت می‌کرده‌اند تا بتوانند همچنان شبیه او بمانند.

«رابرتسون اسمیث» از بررسی تحلیلی درباره قربانی، چنین نتیجه می‌گیرد که کشتن و خوردن ادواری توت‌م در دوره‌های قبل از پدید آمدن خدایانی به هیأت انسانی، رکن بسیار مهم مذهب توت‌می را تشکیل می‌داده است. وی بر آنستکه تشریفات یک ضیافت توت‌می از این نوع، در توصیف یک قربانی مربوط به دوران متأخر دیده می‌شود. «سن نیلوس»^۱ از مراسم قربانی اعراب بادیه نشین در صحرای سینا در اواخر قرن ششم میلادی سخن می‌گوید: قربانی را که یک شتر بوده است، بر روی یک مذبح سنگی ناهموار می‌بسته‌اند، بعد به دستور رئیس قبیله، حاضران سه بار در حال خواندن آواز به گرد مذبح طواف می‌کرده‌اند، آنگاه وی اولین زخم را بر حیوان می‌زده است و خونی را که از بدنش جستن می‌کرده با ولع می‌آشامیده است؛ سپس تمام اعضای قبیله بر حیوان هجوم می‌آورده‌اند و هر کس با شمشیر خود، قطعه‌ای از گوشت آن، گوشتی که هنوز جنبش و تکان داشته، جدا می‌کرده است و به همان حال آنرا می‌خورده است؛ و این کار چنان با سرعت انجام می‌گرفته است که در فاصله کوتاه بین طلوع ستاره زهره - که قربانی نثار آن می‌شده است - و رنگ باختن ستاره در برابر نور خورشید، کار حیوان یکسره می‌شده؛ آنچنان که از آن، نه گوشت، نه پوست، نه استخوان و نه امعاء و احشاء بر جای نمی‌مانده است. این آیین وحشیانه که به احتمال قوی متعلق به عصری عتیق است، بر حسب گزارشهایی که در دست داریم، بی‌شک در نوع خود منحصر نبوده است، بلکه می‌تواند شکل کلی اولیه از قربانی توت‌می که اندک اندک در طول زمان تعدیلاتی در آن راه یافته است بشمار آید.

بسیاری از مصنفان در اینکه مفهوم غذای توت‌می واجد اهمیتی باشد، تردید کرده‌اند. زیرا مشهودات مربوط به اقوامی که کاملاً در مرحله توت‌می بسر می‌برند، این اهمیت را تأیید نکرده است.

«رابرتسون اسمیث»، خود، مواردی را مثال می زند که در آنها مفهوم رمزی مذهبی اصلاً وجود ندارد؛ فی المثل در قربانی های انسانی اقوام «آزتک»^۱ و نیز در قربانیهای دیگری که یادآور ترتیبان ضیافت توتمی است - مانند قربان کردن خرس در میان قبیله «خرسها» از قوم «اوتائوک»^۲ در آمریکا یا مراسم جشن خرس در میان «آئینو»های^۳ ژاپنی - «فریزر» این موارد و نظایر آن را بطور مشروح در دو بخش از اثر بزرگ خود آورده است.^۴ یک قبیله سرخ پوست کالیفرنیا که افراد آن یک پرند بزرگ شکاری یعنی باز را پرستش می کنند، هر سال با برپا داشتن تشریفات رسمی، یک عدد از این نوع پرند را قربان و آنگاه برای پرند مقتول سوگواری می کنند، در حالیکه پوست و پره های آنرا نگه میدارند. سرخ پوستان «زونی»^۵ ساکن مکزیک جدید، با لاک پشت مقدس خود به همین شیوه رفتار می کنند.

در تشریفات «ایننتی شیوما» در میان قبایل استرالیای مرکزی، خصوصیتی دیده می شود که فرضیه «رابرتسون اسمیث» را کاملاً تأیید می کند: هر قبیله که برای تکثیر توتم خود (که با این همه به تنهایی حق خوردن آنرا ندارد) به تدابیر ساحرانه متوسل می شود، افرادی مکلفند که در طی تشریفات، لقمه ای از توتم خویش را قبل از آنکه سایر قبایل به آن دست بزنند، بخورند. به عقیده «فریزر»، روشن ترین مثال راجع به رمز مذهبی خوردن توتم - که در مواقع عادی حرام است - در میان قوم «بنی»^۶ در افریقای غربی دیده می شود مربوط به تشریفات تدفین در میان این قبایل است.^۷

معهد ما نظر «رابرتسون اسمیث»^۸ را می پذیریم که به موجب آن، ذبح حیوان توتمی به علامت رمز مذهبی و خورده شدن آن در جمع - که در مواقع عادی ممنوع است - باید یکی از خصوصیات بسیار مهم کیش توتمی بشمار آید.

1- Aztèques.

2- Ouataouks.

3- Aïnos.

4- The Golden Bough. Part V: Spirit of the Corn and the Wild. 1912.

(زیر عنوان):

Eating of the God and killing the divine animal.

5- Zuni.

6- Bèni.

7- Frazer: Totemism and Exogmy, I, P. 500.

۸- من از اعتراضاتی که بر این نظریه راجع به قربانی، از طرف عده ای از مصنفان (ماریه - Marillier، «هوبرت»، «متوس» و سایرین) وارد آمده است، بی خبر نیستیم. ولی این اعتراضات چنان نیست که بتواند در نظر من نسبت به عقاید رابرتسون اسمیث تغییری بدهد.

-۵-

اکنون صحنه یک ضیافت توتمی را در نظر می آوریم و بعض خصوصیات محتمل را که قبلاً مورد توجه قرار نداده بودیم بر آن می افزاییم: در یک موقع رسمی، طایفه با بی رحمی، حیوان توتمی خود را به قتل می رساند و آن را - از خون و گوشت و استخوان - خام خام می خورد؛ لباس افراد طایفه چنان است که آنها را به توتم که صدا و حرکاتش را تقلید می کنند شبیه می سازد، چنانکه گویی بر آن سرند که یکی بودن خود را با توتم نمایان سازند. می دانیم آنها عملی را انجام می دهند که ارتکابش بر فرد به تنهای ممنوع است، ولی به محض آنکه همگی در آن شرکت می جویند، موجه می شود؛ به علاوه هیچکس حق ندارد خود را از آن کنار بکشد. وقتی عمل انجام گرفت، برای حیوان مقتول سوگواری می کنند و بر فقدانش افسوس می خورند. ناله و مویه ای که این مرگ بر می انگیزد، از بیم مجازات سرچشمه می گیرد و بر طبق نظر «رابرتسون اسمیث» درباره یکی از تشریفات مشابه، هدف آن برکنار داشتن جامعه از مسئولیت قتلی است که مرتکب شده اند.^۱

لیکن در پی این سوگ، پر سر و صداترین و پر سرورترین جشن ها، همراه با برداشتن لگام از تمام غرایز و مجاز شمردن ارضای جمیع امیال، صورت می گیرد. در همین خلال است که ما به سهولت، ماهیت و جوهر خود «جشن» را تشخیص می دهیم.

جشن، یک زیاده روی مجاز و حتی اجباری و نقض رسمی یک حرمت است. زیاده روی های افراد، ناشی از حالت نشاطی که به موجب مقررات، تجویز شده باشد نیست، بلکه افراط کاری جزئی از ذات و ماهیت جشن است؛ حالت وجد، ناشی از مجاز شدن هر عملی است که در مواقع عادی ممنوع است.

ولی احساس اندوه که در پی مرگ حیوان توتمی دست می دهد و مقدمه این جشن پر سرور است به چه معنی است؟ اگر از قتل توتم که در مواقع عادی، فعلی حرام است احساس شادی به آنها دست می دهد، پس چرا در عین حال برای آن مویه می کنند؟

می دانیم که افراد طایفه با خوردن توتم، خود را متبرک می سازند و از این طریق وحدت خودشان و نیز وحدت بین خود و توتم را قوام می بخشند. حالت وجد و آنچه از آن میان بار می آید، بوسیله این امر قابل توضیح است که آنها جان مقدسی را که در جسم توتم متجسم بوده - یا بهتر بگوییم، توتم حامل آن بوده است - جذب بدن خویش می کنند.

روانکاوی به ما نشان داده است که حیوان توتمی، قائم مقام پدر بوده است و این نکته، تناقضی را که در بالا به آن اشاره کردیم یعنی منع کشتن حیوان از یکسو، و جشن و شادی به دنبال مرگ او در پی غلیان غم و اندوه از سوی دیگر؛ توضیح می دهد. رفتار مبتنی بر دوگانگی عواطف که حتی امروزه هم صفت ممیز

عقدۀ پدری در میان اطفال ماست و گاه تا دوران بلوغ هم ادامه می یابد، شامل حیوان توتمی که جانشین پدر است نیز می شود.

بوسیله مقابله مفهوم توتم که روانکاوی بدست می دهد، با ضیافت توتمی و فرضیه داروینی راجع به حالت ابتدایی جامعه بشری، می توان به درک عمیق تری نایل آمد و دورنمای فرضیه ای را دید که شاید در بدو امر محصول خیال جلوه کند، ولی این امتیاز را دارد که بین گروههایی از پدیده های مجزا و پراکنده، می تواند وحدتی را که تابحال به ذهن خطور نکرده است بوجود آورد.

لازم بگفتن نیست که تئوری داروینی به هیچوجه شامل مراحل آغازین توتمیسم نمی شود. تمام آنچه نظریه داروین فرض می کند، یک پدر خشن و حسود است که همه زنهارا برای خود نگه می دارد و پسران را به تدریج که بزرگ می شوند طرد می کند. این حالت ابتدایی اجتماع در هیچ جا دیده نشده است. ابتدایی ترین سازمان اجتماعی که ما می شناسیم و هنوز هم در میان برخی قبایل وجود دارد، عبارت است از تجمع انسانهایی که از حقوق مساوی برخوردار و تابع قیود طریقه توتمی و منجمله وراثت در نسل مادری هستند. آیا ممکن است که این سازمان اجتماعی، از آنچه نظریه داروینی وجودش را فرض می کند ناشی شده باشد، و در این صورت از چه طریقی این سازمان بوجود آمده است؟ به این پرسش با تکیه بر مراسم ضیافت توتمی می توانیم به شرح زیر پاسخ بدهیم:

یک روز^۱ برادران رانده شده، به گرد هم آمده اند و پدر را کشته و او خورده اند و با اینکار، جماعت پدری را از میان برداشته اند. آنها در حالت اتحاد، جسور و بی باک شده اند و توانسته اند دست بکاری بزنند که منفرداً از انجام دادنش عاجز بوده اند. ممکن است پیشرفت جدیدی در مدارج تمدن یا اختراع یک سلاح تازه، در آنها احساس برتری بوجود آورده باشد. اینکه آنها جسد پدر را خورده باشند، هیچ تعجبی ندارد زیرا موضوع مربوط به بدویان آدمخوار است. نیای سختگیر، بی شک سرمشقی بوده است که تمامی افراد این جماعت پدری، با وحشت و در عین حال غبطه به آن می نگرسته اند. بنابراین با خوردن او، آنها وحدت خود را با وی محقق می ساخته اند و هر یک قسمتی از نیروی او را صاحب می شده است. ضیافت توتمی که شاید اولین جشن بشر است، تقلیدی از همین ماجرا و جشنی به یادبود این عمل خطیر و جنایت آمیز بوده است که خود، مبدائی برای بسیاری از امور دیگر - سازمانهای اجتماعی، قیود اخلاقی و مذاهب - شده است.^۲

۱- توضیحات نهایی در زیرنوشته بعدی به ما امکان فهم مطالبی را خواهد داد که در اینجا عرضه می کنیم. اگر توضیحات مذکور نباشد، شرح ما موجب حیرت خواننده خواهد شد.

۲- فرضیه به ظاهر سرنگون شدن پدر ستمگر و قتل او با همدستی پسران مطرود، به عقیده «آتکینسون» نتیجه مستقیم شرایط حاکم بر جماعت بدوی به آن صورتی است که داروین در نظر می آورد، «دسته ای از برادران جوان که با هم بحال تجرد اجباری بسر می برند یا حداکثر، دارای روابط مشترک زناشویی با یک زن اسیر هستند؛ دسته ای که به علت کمی سن اعضای خود، در آغاز ناتوان است ولی وقتی با گذشت زمان نیروی کافی بدست آورد (و این امر قطعاً پیش می آید)، ←

برای آنکه چنین شرایطی محتمل بوده باشد - با قطع نظر از مقدمات منطقی آنها - کافی است قبول کنیم که محرک گروه برادران، در حالت طغیان؛ احساساتی متضاد نسبت به پدر بوده است، احساساتی که به موجب آنچه می دانیم محتوای دوگانه عقده پدری را در هر یک از کودکان و بیماران روانی ما تشکیل می دهد. پسران از پدر که به شدت در برابر قدرت طلبی و تمایلات جنسی آنها مخالفت می ورزیده است، متنفر بوده اند، ولی در همان حال او را دوست می داشته اند و به دیده تحسین به وی می نگریسته اند. پس از نابود ساختن او و بعد از آنکه کینه خود را فرو نشانده و تشبه به او محقق ساخته اند، قاعدتاً به ابراز احساسات مهر آمیز حاکی از محبتی افراطی پرداخته اند.^۱ آنها این احساسات را بصورت ندامت بروز داده اند و یکنوع احساس گناهکاری به آنها دست داده که شبیه احساس پشیمانی معمولی بوده است. قدرت متوفی به مراتب از نیرویی که در زمان حیات داشته، بیشتر شده است و اینها اموری است که امروزه نیز در زندگی آدمیان مشاهده می کنیم. آنچه را که سابقاً پدر، تنها در اثر وجود خود مانع می شده است، در وضع جدید، پسران، خودشان بر خود ممنوع ساخته اند و این به موجب همان «فرمان بردن از گذشته» است که صفت خاص یک حالت روانی است و روانکاوی آنرا کاملاً بر ما آشکار ساخته است. آنها با منع کشتن توتم که قائم

→ بوسیله دست زدن به یورشهای جمعی و پی در پی، سرانجام موفق می شود پدر ظالم را، هم از زناش و هم از زندگی محروم سازد» (Primal Law, P. 220 – 221). «آتکینسون» که علاوه بر این، تمام دوران حیات را در «کالدونی جدید» بسر برده و آنجا در کمال راحت توانسته است درباره بومیان به مطالعه پردازد، به این مطلب استناد می جوید که شرایط جماعت بدوی، بصورتی که داروین فرض می کند، مرتباً در میان گله های گاوان و اسبان وحشی بچشم می خورد و همیشه به قتل پدر می انجامد. به علاوه، او معتقد است که قتل پدر در اثر کشمکشهای شدیدی که بین پسران فاتح در می گیرد، منجر به متلاشی شدن جماعت پدری می شود. در چنین اوضاع و احوالی هرگز یک سازمان جدید برای جامعه نمی توانسته است پدید آید، «پسران»، با اعمال جبر جانشین پدر ظالم و تکرو می شوند و در اندک مدت زور و قدرت خود را علیه یکدیگر بکار می اندازند و در طی منازعات و برادرکشی ها، قوایشان به تحلیل می رود.» (صفحه ۲۲۸). آتکینسون که با اطلاعات روانکاوی آشنایی نداشته و از مطالعات «رابرتسون اسمیث» بی خبر بوده است؛ بین عهد جماعت بدوی و دوره اجتماعی بعدی، بوجود یک مرحله انتقالی آرام تر معتقد است، مرحله ای که جلوه گاهش جامعه ای است که در آن تعداد کثیری از آدمیان در صلح و صفا با هم بسر می برند. به عقیده وی، مهر مادری بوده که توانسته است تربیتی بدهد تا اولاد ذکور (نخست پسران کم سن و آنگاه سایر پسران) در قبیله پدری باقی بمانند؛ ولی تحمل وجود آنها مشروط بر آن بوده است که به امتیازات جنسی پدر گردن گذارند و از طمع بر مادر و خواهران چشم بپوشند. اینست موجز نظریه درخشان «آتکینسون». چنانکه می بینیم این تئوری با نظریه ای که ما توصیه می کنیم، در نکات اساسی هماهنگ است، ولی در عین حال نکاتی هم دیده می شود که در مورد آنها با نظریه ما اختلاف دارد و این از آنجاست که آتکینسون از بکار بردن بسیاری از معلومات دیگر چشم می پوشد. رعایت ایجاز و اختصار در نقل اطلاعاتی که در ضمن ملاحظات فوق ذکر شد، ناشی از ماهیت موضوع است و من ناگزیر از اینکار بوده ام، و به علاوه نامعقول خواهد بود اگر درصدد احراز صحت و دقت این امر بر آییم؛ امری که انتظار حصول یقین در مورد آن نادرست است.

۱- آنچه راه را برای بروز این رفتار مهر آمیز هموارتر ساخته، این واقعیت بوده است که عمل قتل نمی توانسته است موجبات رضای خاطر هیچیک از توطئه گران را به نحو کامل فراهم آورد. این عمل از بعض جهات، کاری عبث بوده است؛ هیچیک از پسران نمی توانسته است میل اولیه خود را برآورده سازد و جای پدر را بگیرد، و ما می دانیم که ناکامی و شکست به مراتب بیش از توفیق، سبب بروز واکنش اخلاقی می شود.

مقام پدر است، عمل خود را انکار می کنند و با اجتناب از روابط جنسی با زنانی که آزادشان ساخته اند، از بهره برداری از ثمرات آن عمل چشم می پوشند.

به این ترتیب بود که احساس گناه در پسر، دو تابوی اساسی توتمیسم را (که به همین دلیل کاملاً مشابه دو میل سرکوب شده در «عقده ادیپ» است) بوجود آورد. هر کس که برخلاف این دو تابو رفتار می کرد، مجرم و مرتکب آن دو جنایتی شمرده می شد که توجه جامعه بدوی به آنها محصور می شده است.^۱

دو تابوی توتمیسم که مبدأ اصول اخلاقی بشر است، از نظر روانشناسی ارزش مساوی ندارند، فقط رفتار احترام آمیز نسبت به حیوان توتمی دارای محرکهای مهراّمیز است: پدر مرده است و چون او مرده است دیگر عملاً کاری نمی توان کرد. ولی تابوی دیگر یعنی منع زنا با محارم نیز در عمل دارای اهمیت زیادی بوده است. احتیاج جنسی نه تنها انسانها را با هم متحد نمی سازد، بلکه میانشان اختلاف می اندازد: اگر برادران تا زمانی که از میان برداشتن پدر مطرح بود، با یکدیگر متفق بودند؛ به محض آنکه موضوع تصاحب زنان پیش آمد، به رقبای یکدیگر مبدل شدند. قاعدتاً هر یک از آنها مایل بود به مانند پدر، همه زنان را بخود حصر دهد، و نزاع عمومی که از اینجا ناشی می شد، ممکن بود به نابودی اجتماع منجر گردد. در آن شرایط، دیگر مردی که از لحاظ قدرت بر همه برتری داشته باشد و بتواند نقش پدر را بر عهده بگیرد وجود نداشت. به این دلیل اگر برادران می خواستند که با هم زندگی کنند، جز یک راه در پیش نداشتند و آن - شاید بعد از پشت سر گذاشتن اختلافات شدید - برقرار کردن منع زنا با محارم بوده است که از این طریق همگی از تصاحب زنانی که چشم طمع بر آنان داشته اند، صرفنظر کرده اند؛ و در حالیکه اساساً بخاطر این تصاحب، آنها پدر را به قتل رسانده بودند. به این ترتیب برادران، نظام و سازمانی را که به آنها نیرو بخشیده بود، از نابودی نجات دادند - سازمانی که شاید بر احساسات و اعمال مبتنی بر همجنس گرایی که در دوران تبعید در میانشان پدید آمده - متکی بوده است. و نیز شاید «حقوق مادری» که «باخ اوفن»^۲ تشریح کرده است - و تا زمانی که خانواده مبتنی بر پدر سالاری جانشین آن شده وجود داشته است - از چنین اوضاع و احوالی سرچشمه گرفته باشد.

برعکس، در تابوی دیگر که راجع به حفظ حیات حیوان توتمی است، اولین گرایش توتمیسم را بسوی مذهب می توان مشاهده کرد. اگر حیوان توتمی در نظر پسران، قائم مقام طبیعی و منطقی پدر بوده باشد، در این صورت رفتاری که نسبت به حیوان بر آنها تحمیل می شده است، صرفاً مبین احتیاج آنها به ابراز ندامت نبوده است، بلکه از مطلبی دیگر نیز حکایت داشته است: بوسیله این رفتار، پسران می توانسته اند در تخفیف احساس گناه که آنها را مشوش می ساخته است بکوشند و یکنوع آشتی با پدر را تحقق بخشند.

۱- «قتل و زنا با محارم یا تجاوزات دیگری از این نوع نسبت به قانون مقدس خون، دو جنایتی است که در جوامع بدوی منحصراً در وجدان اجتماع به عنوان جنایت شناخته می شوند.»

(Religion of the Semites P. 919.)

2- Bachofen.

طریقه توتمی به منزله انعقاد قراردادی با پدر بوده است، قراردادی که به موجب آن، پدر تمام آنچه تخیل ایام کودکی از وی متوقع است یعنی حمایت، مراقبت و تفقد را متعهد می شده است، و در مقابل، آنها نیز حفظ و حرمت حیات او را بر ذمه می گرفته اند یعنی اینکه مجدداً دست به عملی که پدر واقعی را از حیات محروم ساخت نزنند. علاوه بر این در توتمیسم کوششی برای توجیه نیز وجود داشته است: بی شک پسران بر این اندیشه بوده اند که «اگر پدر همان رفتاری را که ما نسبت به توتم داریم، با ما، در پیش می گرفت هرگز درصدد قتل او بر نمی آمدیم.» به این ترتیب بود که توتمیسم به اصطلاح وضع و فراموش گشتن واقعه ای که سبب پدید آمدن خودش شده بود کمک کرد.

در این مرحله، خصوصیتی که از این پس در هر مذهبی دیده می شود، پا به عرصه وجود می گذارد. مذهب توتمی از احساس گناه پسران سرچشمه گرفته است و به منزله کوششی به قصد فرونشاندن این احساس و به منظور آشتی با پدر - که به او بی حرمتی شده - از طریق اصل «فرمان بردن از گذشته» است. جمیع مذاهب بعدی نیز بر همین روال فقط کوششهایی به منظور حل همان مسئله است. کوششهایی که برحسب سطح تمدن هر زمان با یکدیگر متفاوتند، ولی تفاوت آنها فقط از لحاظ جهتی است که برای حل مسئله در پیش می گیرند. و اما تمام این تلاشها، واکنشهایی است در برابر واقعه بزرگی که تمدن از آن آغاز یافته است و از همان زمان پیوسته موجب تشویق خاطر آدمی بوده است.

معهذا در همین دوره نیز توتمیسم واجد خصوصیتی است که مذهب، از آن روزگار عیناً آنرا حفظ کرده است. [توضیح آنکه] شدت کشمکش بین دو احساس متضاد بیش از آن حدی بوده است که بتوانند بوسیله سازمانی - از هر نوع که تصور شود - تعادل را برقرار کنند، به عبارت دیگر شرایط از نظر روانشناسی کاملاً مساعد برای حذف این برخورد عاطفی بوده است، و در هر حال، این را بخوبی می دانیم که دوگانگی عواطف که با عقده پدری ملازم است، در توتمیسم هم به مانند جمیع ادیان وجود دارد. کیش توتمی، تنها شامل ابراز پشیمانی و کوشش برای آشتی و مصالحه نیست؛ بلکه در عین حال برای حفظ خاطره پیروزی بر پدر نیز بکار می آید. برای همین منظور اخیر بوده که جشن تذکاری ضیافت توتمی بوجود آمده است، جشنی که به مناسبت آن تمام قیود مبتنی بر اصل «فرمان بردن از گذشته» کنار گذاشته می شود، و در آنحال، فریضه، شامل نمایش مجدد جنایت ارتكابی علیه پدر - بوسیله قربان کردن حیوان توتمی - می شود و اینکار هرچند یکبار که منافع حاصل از این جنایت یعنی تشبه به پدر و تحصیل صفات او، به علت تأثیر شرایط جدید زندگی در معرض خطر ضعف و زوال قرار می گیرد، از سرگرفته می شود. برای ما شگفتی آور نیست که حتی در بنیادهای مذهبی متأخر نیز آثاری از تحریک و شورش پسران - که البته بصورتی دیگرگون جلوه می کند - بچشم می خورد.

من بررسی خود را درباره نتایج حاصل از مهرورزی به پدر، که بعداً بصورت احساس ندامت درآمده است - و در مذهب و اصول اخلاقی توتمیسم (که در این مرحله هنوز چندان تفاوتی با هم ندارند) برجای

مانده است - در همین جا قطع می‌کنم. من فقط می‌خواهم توجه را به این امر جلب کنم که با در نظر گرفتن جمیع جهات، پیروزی در این میان از آن امیالی بوده است که کار را به پدرکشی کشانده اند. از این لحظه به بعد، احساسات برادرانه اجتماعی تا مدتهای مدید تأثیر عمیقی بر روی رشد و تکامل اجتماع می‌بخشد. این احساسات در تقدیس خون مشترک و در تقویت همبستگی میان تمام افرادی که طایفه را تشکیل می‌دهند، متجلی می‌شود. به این ترتیب برادران، با تضمین متقابل زندگی یکدیگر، متعهد می‌شوند که هرگز بداندان که با پدر رفتار کرده بودند، با یکدیگر رفتار نکنند: آنها همدیگر را از سرنوشتی که دامنگیر پدر گردید، برکنار می‌دارند. بر منع کشتن توتم (که دارای ماهیت مذهبی است)، از این پس حرمت برادرکشی نیز (که دارای جنبه اجتماعی است) افزوده می‌شود. باز هم مدتهای مدید دیگری باید بگذرد تا این حرمت از حدود طایفه تجاوز کند و بصورت فرمان موجز و منجز «مرتکب قتل مشو» درآید.

جماعت پدری جای خود را بر اساس پیوند خونی به طایفه برادران واگذار می‌کند: از این پس جامعه بر گناه مشرک - بر جنایتی که همگی مشترکاً مرتکب شده اند - مبتنی است، و مذهب بر احساس گناه و ندامت تکیه دارد، و اخلاق از یکطرف بر حاجات این اجتماع و از طرف دیگر بر نیاز به استغفار که ناشی از احساس گناهکاری است متکی است.

روانکاوی برخلاف جدیدترین استنباطها و موافق با قدیمترین دریافت از توتمیسم، وجود پیوند بسیار نزدیکی را بین توتمیسم و منع ازدواج با اقارب به ما نشان می‌دهد و هر دو را از منشائی مشترک و همزمان می‌شناسد.

-۶-

من برای خودداری از تشریح رشد بعدی ادیان - از آن زمان که از توتمیسم سرچشمه گرفته اند تا وضع کنونی شان - دلایل مهم و متعددی در دست دارم. در میان تار و پود به هم پیچیده این رشد و تکامل، دو گذرگاه با روشنی خاص تمیز داده می‌شود که من برای تعقیب مسیر آنها، دست کم اندکی درنگ می‌کنم: موضوع بحث، انگیزه قربانی توتمی و رفتار پسر نسبت به پدر است.^۱

«رابرتسون اسمیث» به ما نشان داده است که ضیافت توتمی باستانی، مجدداً در شکل ابتدایی قربانی ظاهر می‌شود. مقصود در هر دو یکی است و آن تبرک از طریق شرکت در غذای جمعی است؛ حتی احساسات

۱- رجوع شود به کتاب «یونگ» که از نظرگاهی با اندک تفاوت نوشته شده است:

C. G. Jung: Wandlungen und Symbole des Libido, (Jahrbuch de Bleuler - Freud, IV, 1912).

گناه نیز همچنان برجای می ماند و جز با همبستگی تمام کسانی که در صرف غذا شرکت می جویند تسکین نمی یابد. عنصر جدید، خدای طایفه است که بطور غیر مرئی در مراسم قربانی شرکت می جوید و به مانند سایر اعضای طایفه، از غذا می خورد و با شرکت در همین عمل است که افراد، خود را با او یکی می دانند. چگونه خدا در چنین مقام و موقعی قرار می گیرد، مقامی که در آغاز از آن برکنار بوده است؟

می توان چنین پاسخ داد که مفهوم خدا به نحوی که چندان روشن نیست، در این فاصله از زمان پدید آمده و بر سراسر حیات مذهبی استیلا یافته است، و ضیافت توتمی به مانند هر امر دیگر، برای آنکه پایدار بماند ناگزیر بوده است که خود را با طریقه جدید هماهنگ سازد. ولی مطالعه درباره فرد از نظر روانکاوی با وضوح خاصی نشان می دهد که خدای هر کس تصویری از پدر اوست و رویه شخصی هر فرد نسبت به خداوند، بطرز رفتار وی با پدر واقعی خویش بستگی دارد و پاپای آن تغیر و تبدل می یابد و خدا فی الواقع فقط یک پدر است با عظمتی به مراتب بیشتر. در اینجا نیز به مانند مورد توتمیسم، روانکاوی به ما توصیه می کند وقتی مؤمنی درباره خداوند چنان سخن می گوید که گویی پدر اوست، اعتقادش را باور داشته باشیم. اگر معلومات روانکاوی بطور کلی شایستگی آنرا دارد که مورد توجه قرار گیرد، باید بپذیریم که سواى سایر منشأها و مفاهیم ممکن برای خدا - که روانکاوی نمی تواند آنها را روشن سازد - عنصر پدری در تصور خدا نقشی بس مهم ایفا می کند. و اگر چنین باشد، پدر در مراسم قربانی در دو چهره ظاهر می شود: نخست به سمت خدا و سپس به عنوان حیوان قربانی. علیرغم تمام احتیاطی که به سبب قلت معلومات روانکاوی مجبور به رعایت هستیم، باید در پی تحقیق برآییم و ببینیم آیا امری را که منظور قرار می دهیم واقعیت دارد؟ و در صورت واقعی بودن چه مفهومی باید برای آن قایل شویم.

می دانیم که بین خدا و حیوان مقدس (توتم، حیوان قربانی) مناسبات متعددی وجود دارد: اولاً - به هر خدا معمولاً یک حیوان و گاه چند حیوان مختص می گردانند. ثانیاً - در بعضی قربانیها، مخصوصاً قربانیهای مذهبی، عیناً همان حیوان مختص خداست که به عنوان قربانی به او تقدیم می شود.^۱ ثالثاً - خداوند اغلب به شکل یک حیوان در نظر آورده می شود یا موضوع پرستش قرار می گیرد و حتی تا دیرزمانی پس از توتمیسم نیز برخی از حیوانات به عنوان خدا پرستیده می شوند. رابعاً - در اساطیر، خداوند بیشتر به شکل یک حیوان و در اغلب موارد بصورت حیوانی که مختص اوست در می آید. بنابراین کاملاً طبیعی است که معتقد شویم، خدا خودش حیوان توتمی بوده است و احساسات مذهبی، در یک مرحله بالاتر از تکامل، از همین منشأ سرچشمه گرفته است. ولی ما با قبول اینکه توتم، خود جز یک قائم مقام پدر چیز دیگری نیست، از هر نوع مباحثه بعدی، خود را برکنار می داریم.

پس حیوان توتمی، نخستین چهره این جانشین، و خدا صورت تکامل یافته تر آنست، و در این چهره پدر خصوصیات انسانی را مجدداً بدست می آورد. ابداع این صورت جدید که خود از مایه اصلی تمام بنیانهای

مذهبی یعنی از مهر به پدر سرچشمه می‌گیرد، ممکن نبوده است مگر در اثر پیش آمدن پاره ای تغییرات اساسی در طول زمان در رفتار نسبت به پدر و شاید هم نسبت به حیوان.

تشخیص این تغییرات آسان است، حتی اگر دور شدن از حیوان به لحاظ نفسانیات، و زوال توتمیسم در اثر اهلی کردن حیوانات را کنار بگذاریم^۱: در اوضاع و احوال ناشی از نابود ساختن پدر، عاملی وجود داشت که باعث تقویت فوق العاده مهر به پدر گردید. از برادرانی که به قصد پدرکشی با یکدیگر متحد شده بودند، هر یک قاعدتاً مایل بود که با پدر برابر گردد و می‌کوشید تا این میل را در جریان ضیافت توتمی، بوسیله خوردن قسمتهایی از بدن حیوانی که قائم مقام پدر بوده، برآورده سازد. ولی با توجه به فشاری که مناسبات حاکم بر طایفه برادران بر روی یک یک اعضا آن وارد می‌آورد، این میل ارضاء نمی‌شد. هیچکس نمی‌توانست و حق نداشت بر قدرت مطلق پدری که هدف طمع ورزیهای هر یک از آنها بود دست بیابد. به این ترتیب بود که کینه نسبت به پدر که موجب قتل او شده بود، توانست در طی تحولی طولانی فرو نشیند و جای خود را به مهر واگذارد و از همان پدر بدوی که با او به جنگ پرداخته بودند، آرمانی برای اطاعت مطلق بوجود آورد؛ پدری که اکنون در نظرشان تمام قدرت نامحدود سابق را باز می‌یافت. به سبب دگرگونیهای عمیقی که در وضع تمدن روی داده بود، مساوات اولیه بین جمیع اعضای طایفه، دیگر نمی‌توانست در طول زمان برقرار بماند، در آن اوضاع و احوال، تمایل به زنده کردن آرمان قدیمی پدر بوسیله ترفیع افرادی که به سبب داشتن بعضی صفات، برتر از دیگران بودند و قرار دادن آنها در ردیف خدایان، پدید آمد. اینکه یک انسان خدا گردد یا خدا بتواند وفات یابد، به نظر ما زنده می‌آید؛ ولی حتی در دوره باستان [یونان قدیم] نیز، اموری از این قبیل کاملاً امکان پذیر و طبیعی تلقی می‌شده است.^۲ معهذا ترفیع پدر مقتول و رساندن او به مقام یک خدا - خدایی که قبیله از این پس، نسب خود را به او می‌رساند، اقدامی برای ادای کفاره بود و این اقدام به مراتب مهم تر از عمق سابق یعنی عقد پیمان با توتم بود.

در این دگرگونی، «مادر - خدایان» که شاید در همه جا مقدم بر «پدر - خدایان» وجود داشته اند، در چه موقع و مقامی قرار می‌گیرند؟ من نمی‌توانم پاسخی بدهم، ولی آنچه به نظرم قطعی می‌نماید اینست که تغییر روش نسبت به پدر تنها به قلمرو مذهبی محدود نمانده است، بلکه بر سازمان اجتماعی نیز که در گذشته عوارض قتل پدر دامنگیرش شده بود، اثر گذاشته است. با پدید آمدن «پدر خدایان»، جامعه محروم از پدر کم کم به اجتماع پدر سالاری مبدل شده است و خانواده بصورت باز ساخته ای از جماعت

۱- به صفحات (۱۳۳-۱۳۱) این کتاب رجوع شود.

۲- «در نظر ما مردمان امروزی که بین امور انسانی و امور خدایی، حفره ای غیر قابل عبور ایجاد کرده ایم، ادا و اطواری از این نوع می‌تواند کفرآمیز جلوه کند، ولی در چشم باستانیان چنین نبوده است. در نظر آنها بین خدایان و آدمیان خویشاوندی وجود داشته است، چه، بسیاری از خانواده ها نسب خود را به یکی از خدایان می‌رسانند و تألیه یک انسان بی شک به مانند تقدیس یکی از قدسیین در نظر یک کاتولیک امروزی، امری غیرعادی جلوه نمی‌کرده است.»

مذکور از آن برخوردار بوده اند، مجدداً بدست آورده اند: پدران دوباره پدیدار گشتند، ولی پیروزیهای اجتماعی طایفه برادران از میان نرفت و تفاوت بین پدر جدید خانواده و پدر حاکم مطلق در قبیله بدوی به آن میزان بود که بتواند دوام نیاز مذهبی یعنی مهر پایدار نسبت به پدر را تضمین کند.

به این ترتیب است که در مراسم قربانی به پیشگاه خدای قبیله، پدر فی الواقع با دو عنوان حضور می یابد: به سمت خدا و به عنوان حیوان قربانی. ولی در کوششهایی که برای درک این وضع بکار می بریم، باید تفسیراتی که در آنها، وضع مذکور بی توجه به ترتیب تقدم تاریخی، صرفاً به عنوان استعاره قلمداد شده است، خود را برکنار بداریم. حضور مضاعف پدر، ناشی از دو مفهوم متوالی مراسم است که در طی آن رفتار مبتنی بر دوگانگی عواطف نسبت به پدر و غلبه احساسات مهرآمیز پسر بر احساسات خصمانه او، مقدمات لازم را برای نمایاندن پیروزی درخشان وی فراهم می آورند. مفهومی که قربانی بطور کلی بدست آورده است، این امر را می رساند که همان عملی را که برای تحقیر پدر صورت گرفته بود، در این مرحله برای ترضیه خاطر او در مقابل اهانت مذکور و در عین حال برای جاودان ساختن خاطره آن بکار می رود.

بعدها، حیوان، صفت قدس خود را از دست می دهد و روابط بین قربانی و جشن توتمی از میان می رود. قربانی کردن به یک ادای احترام ساده نسبت به خداوند، به عملی حاکی از گذشت به نفع او بی چشم داشت مبدل می شود. از این پس خدا بر انسانها تا بدان حد برتری می یابد که دیگر ارتباط با او جز با واسطه روحانیان ممکن نمی گردد. در این شرایط بر سازمان اجتماع، پادشاهانی ریاست می یابند که دارای صفت خدایی هستند و طریقه پدر سالاری را بر حکومت بسط می دهند. باید گفت پدر پس از سرنگون شدن، با کسب مجدد حقوق خود، با قساوت انتقام شکست سابق را باز می ستاند و چنان سلطه ای اعمال می کند که هیچکس جرئت نمی کند با آن مخالفت ورزد. پسران سر بزیر، برای آنکه مسئولیت جنایت ارتكابی را باز هم بیشتر از خود دور سازند، از شرایط جدید استفاده می کنند. در واقع از این پس دیگر قربانی بر ذمه پسران نیست، بلکه خداوند خود طلب قربانی می کند و آنرا فرمان می دهد. اساطیری که به موجب آن، خداوند شخصاً حیوانی را که به او اختصاص دارد - و جز خود او نیست - می کشد، به این مرحله تعلق دارند.

آنچه مراحل آغازین جامعه و پدید آمدن احساس مسئولیت را مشخص می سازد، انکار شدید جنایت بزرگ است. این نحوه برداشت راجع به قربانی، یک مفهوم دیگر را نیز می رساند که فهمش آسان است و آن احساس رضای خاطر از ترک پرستش توتم به نفع پرستش یک خدا یعنی قرار دادن یک قائم مقام عالیرتبه بر جای پدر به عوض یک قائم مقام دون پایه است. تعبیر سطحی مراسم و استعاری خواندن آن، در این مورد

با تفسیر روانکاوی منطبق است. تفسیر اخیر، به ما می گوید: «منظور از مراسم مورد بحث، نشان دادن این مطلب است که خدا، جزء حیوانی وجود خود را پشت سر گذاشته است.»^۱

معهدنا خطا خواهد بود اگر تصور کنیم که روحيات خصمانه نسبت به برقرار شدن مجدد سلطه پدری - روحياتی که جزئی از عقده پدری است - از این پس کاملاً از میان می رود. برعکس، در همان مراحل نخستین از تکون دو بنیاد جانشین پدر، یعنی خدایان و پادشاهان، ما به نمایان ترین جلوه های این دوگانگی عواطف که صفت ممیز مذهب است برخورد می کنیم.

«فریزر» در اثر بزرگ خود «The Golden Bough»، این فریضه را بیان کرده است که نخستین شاهان در قبایل لاتینی، بیگانگی بوده اند که نقش یک خدا را ایفا می کرده اند و بروز عیدی مخصوص، در طی تشریفات قربانی می شده اند. به نظر می آید که قربانی شدن (و به تعبیر دیگر: خود را قربان کردن) سالانه خدا، خصوصیت مذاهب سامی بوده است. تشریفات قربانی های انسانی در نواحی بسیار مختلف ارض مسکون، بی آنکه جای شکی باقی گذارد نشان می دهد که این افراد انسانی به عنوان مظهر خداوند قربانی می شده اند و این رسم حتی در دوره های بسیار متأخر نیز محفوظ مانده است، منتها با این اختلاف که تندیسهای بیجان (مجسمه - عروسک) جانشین انسانها زنده شده است. قربان کردن «انسان - خدایان» که مع الاسف در اینجا نمی توانم آنرا مانند قربانیهای حیوانی بطور مشروح مورد بررسی قرار دهیم - گذشته را تا حدی روشن می سازد و مدلولهای صور قدیمتر قربانی را بر ما آشکار می گرداند. این نوع قربانی کردن، با صحت و دقتی مطلوب به ما نشان می دهد که موضوع قربانی همیشه همان پدر بوده است یعنی کسی که در شرایط جدید به عنوان خدا پرستیده می شود. اکنون برای مسئله روابط بین قربانیهای حیوانی و قربانیهای انسانی، جواب ساده ای بدست می آید: هدف قربانی حیوانی بدوی، قرار دادن حیوان بجای انسان یعنی قتل رسمی پدر بوده است و هنگامی که این مظهر و قائم مقام پدر دوباره صفات و خصوصیات انسانی را بدست آورده، قربان کردن حیوان نیز مجدداً جای خود را به قربان کردن انسان واگذارده است.

به این ترتیب بوده است که خاطره آن نخستین قربانی بزرگ [یعنی قتل پدر]، زوال ناپذیر گشته است و این نیز علیرغم تمام کوششهایی بوده که برای زدودن آن از خاطره ها صورت می گرفته است؛ درست در همان لحظه ای که می خواسته اند تا سرحد امکان از انگیزه هایی که باعث آن بوده است دوری گزینند، خود را با بدل برابر با اصل و دقیق آن در شکل قربان کردن با خدا روبرو دیده اند. من در این مقام در پی

۱- واژگون شدن یک نسل از خدایان بوسیله نسلی دیگر که تمام اساطیر از آن حکایت دارد، بی شک به معنی سیر تحول تاریخی است که در طی آن به دنبال پیروزی یک قوم بیگانه یا در نتیجه رشد و تکامل شرایط روانی، یک طریقه مذهبی جانشین طریقه ای دیگر می شود. در مورد اخیر، اسطوره به آنچه که «زیلبرر» (Silberer) آنرا «Phénomènes fon etionels» می نامد نزدیک است. اعتقاد «یونگ» بر اینکه خدایی که حیوان می کشد، رمز (سمبول) میل شهوی است، مستلزم استنباط و دریافت دیگری از میل شهوی (لیبیدو) سوای دریافتی است که تا بحال از آن وجود داشته است و بطور کلی به نظر من، در صحت این اعتقاد جای تردید است.

تحقیق این مطلب نیستیم که در اثر چه تحول عقلانی تدریجی، رجعت مذکور ممکن گشته است. «رابرتسون اسمیث» با آنکه از روابط بین قربان کردن و آن واقعه بزرگ دوران اولیه زندگی بشر [یعنی قتل پدر] بی اطلاع است، ما را آگاه می سازد که تشریفات جشن هایی که یهودیان باستان به یاد واقعه مرگ یک خدا بر پا می کرده اند «تذکار یک واقعه غم انگیز اساطیری» بوده است و مویه و ناله هایی که با این جشن ها همراه بوده، حالت بروز طبیعی عواطف نداشته است؛ بلکه چنان می نماید که ترس از خشم خداوند، منشأ و سبب آن بوده است.^۱ به گمان ما، این تفسیر را می توان صحیح دانست و احساساتی را که از طرف شرکت کنندگان در جشن ابراز می شود، می توان نتیجه مستقیم وضعی بشمار آورد که اندکی بالاتر به اجمال شرح دادیم.

اکنون به عنوان یک واقعیت این را می پذیریم که حتی در جریان تحول بعدی مذاهب نیز، دو عامل اساسی یعنی احساس مسئولیت در پسر و احساس عصیان در وجود او، هرگز زایل نمی شود. کوشش برای حل مسئله مذهبی و اقدامات به منظور آشتی دادن بین دو حالت نفسانی متعارض، به تدریج متروک شده است و این امر مجتملاً به علت تأثیر مشترک تغییرات حادث در وضع تمدن، رویدادهای تاریخی و تبدلات نفسانی درونی، پیش آمده است.

میل پسر به قرار گرفتن بر جای «خدا - پدر» مرتباً راه را بر خود می گشاید: با آغاز کشت و زرع، بر اهمیت پسر در خانواده پدر سالاری افزوده می شود، وی با ابراز میل شهوی زناآمیز خود در صور جدید می پردازد؛ کشت و زرع زمین - زمینی که مادرانه غذا می دهد - بطور رمزی (سمبولیک) ارضای آن میل را دربردارد. به این هنگام است که سیمای خدایی «آتیس»^۲، «آدونیس»^۳، «تموز»^۴ و غیره، ظاهر می شود. اینان که هم ذوات موکل بر رویدادن و هم خدایان شباب هستند، از توجه عاشقانه «مادر - خدایان» برخوردارند و به مخالفت با پدر، به زنا با محارم مادری می پردازند. ولی احساس گناه که این ابداعات به تخفیف آن توفیق نمی یابد، در اساطیری تجلی می کند که به این عاشقان جوان «مادر - خدایان»، یک زندگی کوتاه یا کیفری بصورت اختگی یا دچار شدن به عوارض خشم «خدا - پدر» که به شکل یک حیوان ظاهر می شود، نسبت می دهند: «آدونیس» بوسیله یک گراز که حیوان مختص «آفرودیت»^۵ است کشته

۱- «سوگواری، بروز طبیعی حس همدردی نسبت به سرنوشت غم انگیز خدا نیست؛ بلکه اضطراری و به علت ترس از خشم بیش از حد است، و هدف اصلی انسانی که اندوه خود را ظاهر می سازد، اینستکه مسئولیت مرگ خدا را از خود دور کند و همین نکته را در مورد قربان کردن «انسان - خدایان» از قبیل ذبح گاو نر در آتن قبلاً یادآور شده ایم».

(Religion of the Semites, P.P. 412 - 413).

2- Attis.

3- Adonis.

4- Tammuz.

5- Aphrodite.

می شود، «آتیس» عاشق «سی بل»^۱ در اثر قطع آلت تناسلی به قتل می رسد.^۲ مویه بر مرگ این خدایان و شادی از زنده شدن مجدد آنها، جزء مکمل مراسم مذهبی مربوط به یک خدای خورشیدی دیگر [میترا] است که برایش توفیقی پر دوام مقدر بوده است.

هنگامی که مسیحیت نفوذ در دنیای باستان را آغاز گذاشت، با رقابت کیش «میترا» مواجه شد و تا مدت زمانی معلوم نبود که پیروزی از آن کدامیک از دو خدا خواهد بود. با این همه، چهره غرقه در نور خدای جوان ایرانی برای ما ناشناس مانده است.

نقوشی که میترا را در حال کشتن گاو نر نشان می دهد، شاید اجازه این نتیجه گیری را به ما بدهد که بگوییم وی تجسم پسر است که یک تنه عمل قربان کردن پدر را انجام داده است و بدینسان بار سنگین مسئولیت را در قبال این جنایت، از دوش برادران برداشته است. یک راه دیگر نیز برای از میان بردن این احساس مسئولیت وجود داشته است و آن طریق را اول بار مسیح پیموده است: وی با فدا کردن زندگی خویش، ذمه همه برادران را از گناه نخستین بری ساخت.

نظریه «گناه نخستین»، در اصل، جزء افسانه های مربوط به «اورفه»^۳ بوده است که در آیین های سری باقی مانده سپس در مکتب های فلسفی یونان شیوع یافته است.^۴ انسانها از اعقاب «تیتان»^۵ها بوده اند

1- Cybèle.

۲- در میان جوانان مبتلا به اختلال روانی در دوران خودمان، ترس از اختگی در تعیین رفتار آنها نسبت به پدر نقش فوق العاده مهمی دارد. گزارش جالب آقای «فرنچی» به ما نشان داده است که چگونه پسر بچه، حیوانی را که می خواسته است بر آلت او چنگ بیندازد، توتم خویش قرار داده است. وقتی بچه های ما سخن از ختنه سنتی می شنوند، آنرا معادل قطع آلت در نظر می آورند. قرینه این رفتار کودک - تا آنجا که اطلاع دارم - هنوز در میان امور مربوط به قلمرو روانشناسی جمعی، تشخیص داده نشده است. ختنه که در میان اقوام بدوی و باستانی رواج بسیار داشته است، جزئی از تشریفات ورود به دوران بلوغ بوده است، که با همین امر تا حدودی توجیه می شده است و اجرای آن در سنین پایین تر فقط بعدها صورت گرفته است. مطلبی که از نظر کلی جالب توجه است، اینکه در میان بدویان ختنه، ختنه با تراشیدن موی سر و کشیدن دندانها توأم بوده است و حتی گاه این دو عمل جانشین ختنه می شده است و بچه های ما، در حالیکه از این ماجرا هیچ اطلاعی ندارند، معهذبا با وحشتی که در برابر این دو عمل از خود نشان می دهند، چنان رفتار می کنند که گویی اعمال مذکور در نظرشان معادل با اختگی است.

۳- اورفه (Orphee) پسر «آپولون» و «کلیو» (Clio) در موسیقی چنان چیره دست بود که جانوران وحشی برای شنیدن نوای آن به گردش جمع می آمدند و دد خویی را رها می کردند: «اوریدیس» (Eurydice) زوجه او، در همان شب زفاف با نیش ماری کشته شد؛ «اورفه» به جست و جوی وی به جهنم رفت و اگرچه زن را در آنجا باز دید، ولی خود در پی ماجرای به قتل رسید. (مترجم)

4- Reinach Cultes, Mythes et Religions, II, P. 75. (و صفحات دیگر).

۵- تیتان ها (Titans) پسران آسمان و زمین بودند و سر به عصیان برداشتند و برای صعود بر آسمان و دست یافتن بر پدر، کوهها را بر روی یکدیگر گذاشتند، ولی ژوپیتر صاعقه بر آنها فرود آورد. (مترجم)

که «دیونیسوس زاگرتوس»^۱ جوان را کشتند و قطعه قطعه کردند؛ بار این جنایت بر دوش آنها پیوسته سنگینی می کرده است.

در نوشته ای از «آناکسیمند روس»^۲ آمده است که وحدت جهان در اثر جنایتی که در اعصار اولیه وقوع یافته، از میان رفته است و آنچه از زوال وحدت حاصل آمده، باید کیفر عمل ارتكابی را متحمل شود.^۳ اگرچه عمل تیتانها بطور روشن بسبب کارهایی از قبیل همدستی، قتل و شقه کردن، یادآور عملی است که برحسب توصیف «سن نیلوس» نسبت به حیوان قربانی انجام گرفته است، (چنانکه علاوه بر آن، بسیاری از دیگر اساطیر باستان - فی المثل مرگ خود «اورفه» - را نیز بیاد می آورد)، معهدا این تفاوت مشهود است که در این مورد، یک خدای شهاب قربانی عمل قتل بوده است.

در اسطوره مسیحی، گناه نخستین بطور قطع و یقین از تجاوزی نسبت به خدای پدر ناشی می شود، بنابراین از آنجا که مسیح با فدا کردن خویش، انسانها را از یوغ گناه نخستین نجات بخشیده است، ما حق داریم نتیجه بگیریم که گناه مورد بحث، عبارت از قتل بوده است. به موجب قاعده «تالیون»^۴ که عمیقاً در روح انسان ریشه دارد، کفاره قتل نفس ادا نمی شود مگر با فدا کردن نفسی دیگر، معنی قربان کردن خویشتن [از جانب مسیح]، پرداخت دیه در ازای عمل قتل است^۵ و وقتی که فدا ساختن جان خویش به آشتی با خدای پدر می انجامد، جنایتی که به این ترتیب کفاره آن ادا می شود، چیز دیگری جز قتل پدر نمی تواند بود.

به این ترتیب است که در آیین مسیحی، بشریت صادقانه به گناه خود و ارتکاب جنایت نخستین اعتراف می کند، زیرا مؤثرترین کفاره را، تنها، فدا ساختن یکی از پسران می شناسد. صلح با پدر، صلحی بسیار استوار است؛ زیرا همزمان با این «فدا کردن»، از زن نیز که سبب اصلی عصیان علیه پدر بوده است اعلام چشم پوشی می شود. ولی در اینجا یکبار دیگر جبری بودن نتایج دوگانگی عواطف از نظر روانشناسی

1- Dionysos – Zagreus.

۲- آناکسیمند روس (Anaximander) فیلسوف یونانی، شاگرد «تالس» ملطی، متولد بسال ۶۱۰ ق.م. و متوفی در ۵۴۷ ق.م. به مانند استاد خود در پی کشف اصل عالم و موجودات بود. ولی آنرا عنصری معین و مشخص نشناخت بلکه مجموعه ای از عناصر و عوامل مختلف را اصل کائنات تشخیص داد و آنرا «apeiron» (بی نهایت) نامید. «بی نهایت» آناکسیمند روس چیزی است جاودان و بی آغاز و بی انجام و بی شکل و جامع اعداد چون از یکدیگر جدا شوند، کون و تولد و بروز، روی می دهد و هنگامی که مجدداً در «بی نهایت» به گرد هم می آیند مرگ و فساد و زوال پدید می آید. (مترجم)

3- «Une sorte peché proethnique»: I. c., P. 76.

۴- قانون تالیون (Talion) کیفر دادن هر عمل با مثل آن عمل است و ریشه این اصل تا شریعت موسوی بر ما آشکار است. در سفر خروج آمده است: «... جان به عوض جان... و چشم به عوض چشم و دندان به عوض دندان و دست به عوض دست و پا به عوض پا و داغ به عوض داغ و زخم و به عوض زخم و لطمه به عوض لطمه...» (سفر خروج باب بیست و یکم (۲۳) - ۲۵). (مترجم)

۵- میل شدید به خودکشی که در بیماران روانی ما دیده می شود، همواره بصورت جستجوی کیفری برای میل به ارتکاب قتل نسبت به دیگران، جلوه می کند.

آشکار می‌گردد: پسر در همان حال که بزرگترین دیه قابل تصور را به پیشگاه پدر تقدیم می‌دارد، با همان عمل، امیالی را که دل راجع به پدر دارد جامه عمل می‌پوشاند یعنی خود او در کنار پدر - یا صحیح‌تر بگوئیم، بجای پدر - به خدا مبدل می‌شود. کیش پسر جای دین پدر را می‌گیرد و برای مشخص ساختن این جانشینی، ضیافت باستانی توتمی را از نو زنده می‌کنند و به عبارت دیگر، مراسم صرف نان و شراب مقدس را برقرار می‌کند که در آن، برادران شرکت‌کننده، از گوشت و خون پسر - نه خون و گوشت پدر - می‌خورند تا خود را متبرک و با پسر همانند سازند. به این ترتیب با توجه به یکی بودن ضیافت توتمی با قربان کردن حیوان و با قربان کردن «انسان - خدا» و نیز با مراسم تناول نان و شراب مقدس مسیحی، در جمیع این تشریفات، در طول قرون متمادی، انعکاس و جلوه‌ای از جنایتی را باز می‌یابیم که بر وجدان آدمیان آن همه سنگینی می‌کرده و با این همه موجب سربلندی آنها بوده است. ولی صرف نان و شراب مقدس در آیین مسیح، در اساس، جز از میان برداشتن مجدد پدر و تکرار همان عملی که مستلزم ادای کفاره است، چیز دیگری نیست^۱ و [اکنون] متوجه می‌شویم که «فریزر» تا چه اندازه محق است وقتی اظهار می‌کند که «صرف نان و شراب مقدس مسیحیان، اقتباس و بکار بستن مراسمی است که خود بسی کهن‌تر از مسیحیت است»^۲.

-۷-

عملی نظیر قتل پدر با کوشش جمعی برادران، علی‌القاعده باید آثار زایل‌نشده‌ای در تاریخ از خود بجای گذاشته باشد و با آنکه میل نداشته‌اند یادگار مستقیمی از آن بر جای بماند، قاعدتاً باید بنیانهای بدل از آن پدید آمده باشد؛ بنیانهایی که در آنها جلوه‌های عمل مذکور را بتوان بازیافت^۳. من از وسوسه جست و جوی آثار مذکور در اساطیر - که با این همه آسانی بدست می‌آیند - خود را برکنار می‌دارم و با بکار

۱- زیرا آنچه در آن حال خورده می‌شود، کنایه از خون و گوشت مسیح است. (مترجم)

۲- «هر کس با آثاری که در این موضوع نوشته شده است، مختصر آشنایی داشته باشد، هرگز نخواهد پذیرفت که وابستگی مراسم نان و شراب مقدس مسیحیان با ضیافت توتمی، رأی شخصی نویسنده باشد»:

(Frazer: Eating the God. P. 51.)

۳- رجوع شود به «طوفان» شکسپیر (پرده اول - صحنه دوم): آریل (با آواز)، «پدرت در عمق پنج ذراع در زیر آب مدفون شده است. استخوانهایش به مرجان مبدل شده است و چشمانش مروارید گشته‌اند. هیچ جزء از او نابود نشده است، بلکه دریا آنرا به چیزی گرانبها و اعجاب‌انگیز مبدل ساخته است.

بستن راهنمایی «رناک» که در یک اثر بسیار جالب درباره مرگ «اورفه»^۱ عرضه داشته است، به قلمرو دیگری مراجعه می‌کنم:

در هنر یونانی صحنه نمایشی وجود دارد که با وجود تفاوت‌های عمیق با صحنه ضیافت توتمی - به آن صورت که رابرتسون اسمیث تشریح کرده است - شباهت‌های چشم‌گیری با آن دارد. سخن ما راجع به صحنه ایست که در کهن‌ترین صورت تراژدی یونانی دیده می‌شود: گروهی از افراد که همگی همانم هستند و لباسی مشابه بر تن دارند، به گرد یک مرد حلقه می‌زنند و از حرکات و سخنان او پیروی می‌کنند: اینان دسته خوانندگان هم‌آواز، به گرداگرد کسی هستند که در ابتدا به تنهایی تجسم قهرمان بوده است. در ادوار بعد، یک هنرپیشه دیگر و پس از آن یک هنرپیشه سوم به تراژدی افزوده اند تا همبازی قهرمان باشند یا برخی از خصوصیات او را مجسم سازند. ولی صفت ممیز قهرمان و روابط او با گروه خوانندگان بی‌تغییر مانده است. قهرمان تراژدی می‌بایست رنج بکشد، و امروزه نیز رنج بردن قهرمان، جنبه اصلی یک تراژدی است. سنگینی آنچه «خطای تراژیک» نامیده می‌شود، بر دوش اوست، خطایی که هنوز نمی‌توان برای آن دلایلی کشف کرد. در اغلب موارد این خطا با آنچه در زندگی معمولی خطا می‌نامیم هیچ وجه تشابهی ندارد. این خطا اغلب عصیان در برابر یک قدرت الهی یا انسانی است و گروه خوانندگان، قهرمان را همراهی می‌کند و با احساسات همدردی، او را یاری می‌دهد و می‌کوشد تا او را نگهداری و حراست کند و به اعتدال وادار سازد، و هنگامی که کار جسورانه قهرمان انجام می‌گیرد و او را به کیفری که استحقاقش را دارد می‌رسد، بر حالش دلسوزی می‌کند.

ولی چرا قهرمان تراژدی باید رنج بکشد و خطای «تراژیک» او چیست؟ ما باید یک پاسخ سریع به این بحث خاتمه می‌دهیم: قهرمان باید رنج بکشد زیرا او پدر بدوی است - قهرمان تراژدی بزرگ بدوی که درباره اش سخن گفتیم - و در اینجا به شکلی که مبین قصد خاصی است جلوه گر می‌شود و راجع به خطای تراژیک نیز، قهرمان باید مسئولیت آنرا به عهده بگیرد تا بتواند گروه خوانندگان را از آن رهایی بخشد، عواملی که در روی صحنه ظاهر می‌شوند، تغییر شکلی ری‌آمیز و تلطیف یافته از حوادث واقعی تاریخی است: در واقعیت دور دست باستانی، اعضای گروه خوانندگان، در حقیقت، باعث درد و رنج قهرمان بوده اند، اینجا بالعکس چنان نوحه سر می‌دهند و نسبت به وی ابراز همدردی می‌کنند که خود را از پا می‌اندازند، چنانکه گویی قهرمان، خود، درد و رنج خویش را سبب بوده است. جنایتی را که به او نسبت می‌دهند یعنی گستاخی و گردنکشی در برابر یک مقام بزرگ، فی الواقع همان جنایتی است که بر دوش اعضای گروه خوانندگان یعنی دسته برادران سنگینی می‌کنند و باز به همین دلیل است که قهرمان به رغم میل خویش، به مقام نجات دهنده گروه خوانندگان ارتقا می‌یابد.

۱- مرگ اورفه (در کتاب «Mythes, Cultes et Religions» که اغلب از آن یاد کرده ایم - جلد دوم - صفحه ۱۰۰

اگر در تراژدی یونانی، رنجهای بُز مقدس «دیونیسوس»^۱ و شکوه ها و مویه های دسته خوانندگان مرکب از بزها که تشبه به او را در سر دارند - بازگوی مضمون و مفهوم نمایش بوده باشد، به آسانی می توان دریافت که درام فراموش شده مذکور، در قرون وسطی با استفاده از مصائب زندگی مسیح، رونق جدیدی کسب کرده است.

بنابراین من می توانم این بررسی سریع را خاتمه دهم و حاصل را در عبارات زیر خلاصه کنم: عقده ادیپ، در عین حال مبدأ مذهب، اخلاق، هیأت اجتماع و هنر است و این امر با اصول مسلم روانکاوی که عقده مذکور را کانون تمام اختلالات روانی - تا آنجا که تحقیق در ماهیت آنها اجازه داده است - می شناسد، کاملاً منطبق است. آیا تعجب آور نیست که حتی این مسائل مربوط به نفسانیات اقوام را نیز بتوان بر اساس یک موضوع مشخص یعنی طرز رفتار نسبت به پدر حل کرد؟ امکان دارد که ما بتوانیم از همین طریق یک مسئله روانشناسی دیگر را نیز توضیح دهیم. ما اغلب در فرصتهایی نشان داده ایم که دوگانگی عاطفی به معنی اخص کلمه یعنی ترکیبی از مهر و کین نسبت به یک موضوع، شالوده تعدادی از بنیانهای اجتماعی را تشکیل می دهد. ما از منشأ این دوگانگی عاطفی مطلقاً بی اطلاعیم؛ می توان چنین انگاشت که دوگانگی مذکور، شالوده اصلی زندگی عاطفی ما را تشکیل می دهد، ولی در عین حال ممکن است این دوگانگی - که در آغاز زندگی عاطفی وجود نداشته است - بعدها تحت تأثیر عقده پدری^۲ در جامعه بشری پدید آمده باشد، به موجب آنچه روانکاوی به ما می آموزد، در همین عقده است که دوگانگی مذکور به اعلی درجه متجلی می شود.^۳

قبل از پایان دادن به این بحث، لازم می دانم خوانندگان را آگاه سازیم که با وجود هماهنگ بودن نتایجی که از بررسیهای خود بدست آورده ایم و با آنکه تمام نتایج مذکور، متوجه یک جهت معین هستند، به هیچوجه تردیدهایی را که با فرضیات ما همراه است و مشکلاتی را که نتیجه گیریهای ما با آنها مواجه می شود، پنهان نمی داریم. من در اینجا فقط دو مشکل را مطرح می کنم که شاید همان دو مشکلی باشد که قبلاً هم به ذهن خوانندگان خطور کرده است:

1- Dionysos.

۲- و بطور کلی عقده نسبت به والدین.

۳- به منظور اجتناب از سوء تفاهم، بی فایده نمی دانم با صراحت یادآور شوم که با قبول این مناسبات، من به هیچوجه سرشت پیچیده پدیده هایی را که باید در نتیجه گیری بدست آیند، از نظر دور نمی دارم. یگانه قصد من اینست که به اسباب و علل شناخته شده مذهب، اخلاق و جامعه، یا عواملی که هنوز ناشناخته مانده اند، یک عامل جدید که از بررسیهای روانکاوی بدست می آید اضافه کنم من کار جمع و ترکیب تمام این عوامل را باید به دیگران واگذارم، ولی ماهیت عامل جدیدی که ما مورد توجه قرار می دهیم چنان است که در ترکیب جدید عوامل، بی شک نقش اساسی را به عهده خواهد داشت، در حالیکه برای واگذاری این نقش به عامل مذکور، باید مقاومتهای عاطفی بسیار نیرومندی را در هم شکست.

بی شک از نظر هیچکس پوشیده نمانده است که ما برای جمع، وجود روحی را فرض می‌کنیم که در درون آن، همان حالاتی بروز می‌کند که در درون روح فردی می‌گذرد. در واقع، ما قبول می‌کنیم که یک احساس مسئولیت در طول چندین هزار سال پایدار مانده، از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته است و این احساس مسئولیت مربوط به خطایی متعلق به زمانی آنچنان دور دست بوده است که در یک دوره معین، دیگر آدمیان از آن کوچکترین خاطره‌ای نداشته‌اند. ما قبول می‌کنیم که یک حالت عاطفی که فقط در نسلی بروز کرده که بد رفتاری پدر شامل حالش بوده است، در نسلهای بعدی نیز باقی مانده است، نسلهایی که - برعکس - به علت از میان رفتن پدر ستمگر، از این بد رفتاری مصون بوده‌اند. اینها فرضیاتی است که می‌تواند اعتراضات شدیدی را برانگیزد و ما خود با طیب خاطر اذعان می‌کنیم که هر نوع توضیح دیگری که محتاج اتکا به نظایر این فرضیات نباشد، بر توضیح ما مرجح خواهد بود.

ولی اگر خواننده، موضوع را از نزدیک بررسی کند، در خواهد یافت که مسئولیت این بی‌پروایی تنها بر دوش ما نیست. بی‌فرض وجود یک روح جمعی و یک تداوم در زندگی نفسانی انسان - که اجازه می‌دهد گسیختگی‌های حالات نفسانی که ناشی از زوال زندگی‌های فردی است به حساب نیاید - روانشناسی جمعی (روانشناسی توده‌ها) - نمی‌توانسته است بوجود آید. اگر نفسانیات یک نسل به نسل دیگر منتقل نمی‌شد و در نسل بعدی ادامه نمی‌یافت، هر نسل مجبور می‌شد که برای زندگی، کارآموزی را از سرگیرد و در اینحال هر نوع ترقی و تکامل منتفی می‌شد. در این خصوص می‌توانیم دو سؤال زیر را مطرح کنیم: تا چه میزان به تداوم نفسانیات در زندگی نسلهای متوالی قائل شد؟ یک نسل برای انتقال دادن حالات نفسانی خود به نسل بعدی، از چه وسایطی استفاده می‌کند؟ برای این دو سؤال هنوز جواب قانع‌کننده‌ای بدست نیامده است؛ انتقال از طریق سنت که فکر، نخست متوجه آن می‌شود، نمی‌تواند کلیه شرایط لازم را در برداشته باشد. بطور کلی روانشناسی جمعی، چندان در پی دانستن این مطلب نیست که تداوم نفسانیات در نسلهای متوالی چگونه تحقق می‌یابد. این تداوم در یک قسمت بوسیله انتقال حالات نفسانی از طریق وراثت تحقق می‌پذیرد، و برای آنکه حالات مذکور مؤثر باشند نیاز به آن دارند که بوسیله برخی رویدادهای زندگی فردی تقویت شوند. سخن شاعر را که می‌گوید «برای داشتن آنچه از پدرت به ارث برده‌ای، آنرا بدست بیاور» باید به همین نحو تفسیر کرد. اگر ما دلایلی در دست داشتیم که اجازه می‌داد بوجود نوعی حالات نفسانی قائل شویم که سرکوبی آنها بصورتی که اثری از خود برجای نگذارند ممکن باشد، در آنحال مسئله بسی پیچیده تر جلوه می‌کرد. ولی چنین حالاتی وجود ندارد. سرکوبی هر چند شدید باشد، هرگز میل به نحوی از بین نمی‌رود که هیچ‌جانشین از خود باقی نگذارد؛ جانشینی که به نوبه خود مبدأ بعضی واکنشها قرار می‌گیرد. بنابراین ناگزیریم قبول کنیم که حالات روانی نسبتاً مهمی که یک نسل بتواند، نسل بعدی را بکلی از آن محروم سازد، وجود ندارد. روانکاوی مخصوصاً به ما نشان داده است که انسان در فعالیت‌های نفسانی ناآگاهانه خود، دستگاهی در اختیار دارد که به او امکان می‌دهد واکنشهای دیگران را تفسیر کند

یعنی شکل‌هایی که هم‌نوعان او در ابراز گرایش‌های عاطفی خود وارد می‌آورند اصلاح و تعدیل کند. همین احاطه ناآگاهانه به رسوم و تشریفات و اصول و قواعدی که از طرز رفتار اولیه نسبت به پدر بر جای مانده امکان داده است که نسل‌های بعدی بتوانند ارثیه عاطفی نسل‌های پیشین را جزو وجود خود سازند.

یک ایراد دیگر نیز در میان است که روش بررسی‌های روانکاو، خود موجب آن بوده است: ما گفتیم که اولین ضوابط و نخستین قیود اخلاقی جامعه اولیه را باید واکنشی در برابر یک عمل تلقی کرد، عملی که برای مباشران آن، ریشه و مبدأ و مفهوم «جنایت» بوده است. در اثر پشیمان شدن از این عمل، آنها عزم را جزم کرده اند که جنایت مذکور دیگر هرگز تکرار نشود و ارتکاب آن دیگر برای هیچکس و در هیچ حال، منشأ استفاده و امتیاز نگردد. این احساس مسئولیت که قادر به ایجاد هر نوع احساس دیگری است، هنوز در ما فرو ننشسته است. ما این احساس را در بیماران مبتلا به اختلال روانی که به نحوی غیر اجتماعی آنها بروز می‌دهند باز می‌یابیم. اینان با وضع احکام اخلاقی جدید و ابداع قیود تازه بخاطر استغفار از اعمال بدی که انجام گرفته است و تدابیر احتیاطی در برابر اعمال بد احتمالی آینده، احساس مذکور را ظاهر می‌سازند^۱ ولی وقتی درصدد کشف اعمالی بر می‌آییم که سبب بروز این عکس‌العمل در بیماران روانی شده است، عمیقاً مأیوس می‌شویم: در آنها، موضوع بیشتر مربوط به کشش‌های غریزی است تا اقدام و عمل، یعنی عبارت از میل به ارتکاب بدی است، ولی میلی که به قلمرو عمل و اجرا وارد نشده است. احساس مسئولیت یک بیمار روانی، بر واقعیت‌های نفسانی مبتنی است و نه بر واقعیت‌های مرئی و ملموس. خصوصیت اختلال روانی در اینست که واقعیت نفسانی را بر واقعیت فعل مقدم می‌دارد و در برابر تأثیر تصورات و اوهام، همان عکس‌العمل جدی را بر می‌انگیزد که در افراد عادی در مقابل واقعیتها بروز می‌کند.

آیا امکان ندارد که در میان انسان‌های بدوی نیز وضع از همین قرار بوده باشد؟ ما با توجه به حالت خودشیفتگی بدویان، این را می‌دانیم که آنها برای کیفیات نفسانی خود، ارزش مبالغه آمیزی قائل بوده اند.^۲ به همین دلیل، صرف احساسات خصمانه نسبت به پدر و وجود میل خیالی به کشتن و خوردن او، به تنهایی برای ایجاد آن واکنش اخلاقی که توتمیسم و تابو را بوجود آورده، کفایت می‌کرده است؛ به این ترتیب احتیاجی به آن نخواهد بود که مرحله آغازین تمدن خود را - که اینقدر حقا به آن فخر می‌کنیم - به یک جنایت موحش که احساسات ما را جریحه دار می‌سازد، منسوب بداریم. سلسله علل که از آن مراحل آغازین تا عصر ما امتداد دارد، در اثر این امر به هیچوجه دچار گسیختگی نمی‌شود، زیرا واقعیت نفسانی برای ایضاح تمام این نتایج تکافو می‌کند. بر مطلب فوق، این اعتراض را می‌توان وارد کرد که با این همه، عبور از شکل اجتماعی که بوسیله جماعت پدری مشخص می‌شود و انتقال به شکلی که مشخص آن، طایفه برادران است، یک واقعیت غیر قابل انکار بشمار می‌آید. این استدلال اگرچه قوی است ولی قاطع نیست؛ تحول جامعه

۱- به فصل دوم این کتاب رجوع شود.

۲- به فصل سوم، «اعتقاد به تأثیر ارواح، جادو و قدرت مطلق ذهنیات» رجوع شود.

ممکن است به طریقی کمتر جابرا نه و با فراهم آمدن جمیع شرایط مساعد برای بروز واکنش اخلاقی، صورت گرفته باشد. تا زمانی که اعمال فشار از جانب نیای اولیه، همچنان احساس می شده، احساسات خصمانه نسبت به او موجه بوده است و ندامتی که از بابت این احساسات به بدویان دست می داده برای ظهور و بروز - به مانند خود آنان - می بایست در انتظار فرصت دیگری بماند.

اعتراض دوم نیز به همین اندازه ضعیف و نارساست؛ اعتراضی که به موجب آن هرچه از دوگانگی عواطف نسبت به پدر سرچشمه می گیرد (تابو و احکام مربوط به قربانی)، واقعیتی عمیق و تام و تمام است. ولی آداب تشریفاتی و همچنین پرهیزهای مبتلایان به وسواس نیز همین خصوصیت را نشان می دهند و [حال آنکه] همیشه بصورت واقعیات نفسانی، یعنی مقاصد و نیات باقی می ماند، بی آنکه هرگز به شکل واقعیات عینی در آیند. ما نباید تحقیری را که دنیای دور از احساسات ما - دنیای سرشار از ارزشهای مادی - نسبت به ذهنیات و امیال صرف روا می دارد؛ به دنیای انسانهای بدوی و بیماران روانی - که فقط سرشار از رویدادهای درونی است - سرایت دهیم.

در این مقام ما باید نتیجه ای بگیریم و این، ما را دچار دو دلی می سازد. معهداً مطلب را از اعلام این نکته آغاز می کنیم که اختلاف مذکور - که هیچکس نمی تواند آنرا مهم بشمار آورد - مربوط به جنبه اساسی موضوع نیست. اگر امیال و محرکهای غریزی در نظر انسان بدوی، کاملاً ارزش واقعیات را دارند، بر ماست که بجای اصرار در حک و اصلاح دریافت آنان از روی الگوهای خودمان، بکوشیم تا آن نحوه دریافت را بفهمیم؛ بنابراین باید بکوشیم تا برداشت دقیق تری از اختلال روانی بدست آوریم، زیرا همین موضوع، تردیدهایی را که از آن سخن گفتیم در ما بوجود آورده است. این درست نیست که بگوییم مبتلایان به وسواس که به روزگار ما، در معرض فشار اصول اخلاقی غیر عادی هستند، فقط در برابر واقعیت نفسانی امیال، از خود دفاع می کنند و تنها کششهای غریزی را که صرفاً احساس می کنند، مستوجب کیفر می شناسد. در امیال و هوسهای آنها، سهم قابل ملاحظه ای از واقعیات تاریخی وجود دارد: این افراد در دوران کودکی خود، فقط با امیال غریزی بد، سروکار داشته اند و تا آنجا که امکانات دوران کودکی به آنها اجازه می داده است، مکرر آن امیال را جامه عمل پوشانیده اند. هر یک از این افراد که امروزه از اصول اخلاقی غیر عادی رنج می برد، در ایام کودکی یک دوره شرارت، یک مرحله انحراف - مرحله مقدماتی و خبر دهنده از مرحله اخلاق فوق عادی بعدی - را پشت سر گذاشته اند. به این ترتیب اگر بپذیریم که در انسان بدوی، واقعیت نفسانی - که ترکیب آنرا می شناسیم - در آغاز با واقعیت ملموس مطابقت داشته است؛ یعنی اگر قبول کنیم که انسانهای بدوی، تمام آنچه را که به موجب شواهد موجود، بر انجام دادنش قصد داشته اند واقعاً مرتکب شده اند، در این صورت شباهت بین انسان بدوی و انسان مبتلای به اختلال روانی بسیار عمیق تر می شود.

معهدنا ما نمی گذاریم که این شباهت بین انسان ابتدایی و فرد مبتلا به اختلال روانی، بر قضاوت ما درباره انسان بدوی بیش از حد اثر بگذارد: تفاوت های واقعی را نیز باید به حساب آورد. بی شک، نه انسان بدوی و نه فرد مبتلا به اختلال روانی، هیچیک با این جدایی مشخص و منجز که ما میان امر ذهنی و عمل قائلیم، آشنا نیست. در نظر فرد مبتلا به اختلال روانی، در عمل، امری کاملاً ممنوع، و ذهنیات به نحو کامل جانشین آنست. انسان بدوی برعکس، مانع و رادهی برای عمل نمی شناسد و تصوراتش بی درنگ به عمل مبدل می شود؛ حتی می توان گفت که در انسان بدوی، جانشین امر ذهنی می شود، و به این دلیل بی آنکه ادعای حل قطعی موضوع بحث را داشته باشیم (بحثی که خطوط کلی آنرا اندکی بالاتر رسم کردیم) می توانیم خطر کنیم و قضاوتی قاطع و منجز در قالب جمله زیر عرضه بداریم: «در ابتدا عمل بود.»^۱

پایان

۱- به قرینه جمله معروفی که انجیل یوحنا با آن شروع می شود: «در ابتدا کلمه بود نزد خدا بود و کلمه خدا بود» روشن است که «کلمه» امر ذهنی است و «فعل» و «عمل» نقطه مقابل آنست. مترجم.