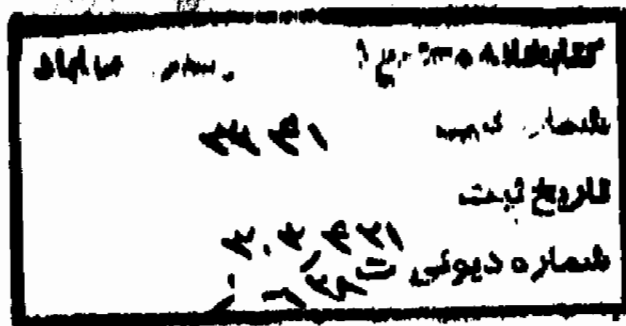


زیگموند فروید

توتهم و تابو



ترجمه: دکتر ایرج پور باقر
(استاد دانشگاه)



فهرست

صفحه	عنوان
۳-۱	مقدمه مؤلف
	فصل اول :
۲۸-۵	ترس از زنای با محارم
	فصل دوم :
۱۰۳-۲۹	تابو و دوگانگی عواطف :
۵۲	الف - رفتار با دشمنان
۶۰	ب - تابوی بزرگان
۷۴	ج - تابوی اموات
	فصل سوم :
۱۳۵-۱۰۴	اعتقاد به تأثیر ارواح ، جادو و قدرت مطلق ذهنیات
	فصل چهارم :
۲۳۱-۱۳۷	بازگشت دوره کودکی توتمیسم :
۱۴۹	الف - منشاء توتمیسم :
۱۴۹	۱- نظریه‌های مبتنی بر اصالت تسمیه
۱۵۴	۲- نظریه‌های مربوط به جامعه‌شناسی
۱۵۹	۳- نظریه‌های مربوط به روانشناسی
۱۶۳	ب(ج) منشاء ازدواج باغیر اقارب و روابط آن با توتمیسم

فهرست اعلام

فهرست موضوعی

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

1) Imago.

2) W. Wundt.

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

Jung: «Wandlungen und Symbole der Libido».

منتشر شده در «سالنامه تحقیقات روانکاو و بیماری‌های روانی» -

جلد چهارم، ۱۹۱۲.

(«Jahrbuch für psychoanalyt. und psychopathologische Forschungen», Band IV, 1912.)

و نیز رجوع شود به «بیان اجمالی تئوریهای روانکاو» از همین نویسنده در

همان مجموعه (جلد پنجم سال ۱۹۱۳).

Jung: «Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie», Band V, 1913.

تحقیقات من بوده است .

این تحقیقات دارای نواقص و معایبی است که بهیچوجه 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 بمیان نمی‌آورم . ولی در عوض ، دستۀ دیگری از معایب و نواقص وجود دارد که ادای توضیحات مختصری را ایجاب میکند .

این کتاب درحالیکه برای مردمی انتشار می‌یابد که تخصص در روانکاوی ندارند؛ مهذا فقط خوانندگانی که کم و بیش باروانکاوی آشنائی داشته باشند، میتوانند آنرا درك و دربارۀ اش داوری کنند. هدف آن ، ایجاد يك رابطه بین مردم شناسان ، زبان شناسان و متخصصان فرهنگ توده و غیره از یکطرف و روانکاوان از طرف دیگر است؛ بی آنکه بااینهمه بتواند آنچه را که ایندسته یا آندسته فاقدند برایشان فراهم آورد ؛ یعنی برای دستۀ اول ، اطلاعات مقدماتی کافی دربارهٔ روش جدید روانشناسی و برای دستۀ دوم ، دسترسی بمصالح و موادی که باید انتظار تکمیل آنها را در آینده داشت . بنا بر مراتب فوق ، در این کتاب ناچار باید به جلب توجه این دودسته اکتفا شود ، و اگر این کوشش من بتواند به نزدیک ساختن تمام این دانشمندان بمنظور همکاری - که مسلماً ثمرات بسیار در بر خواهد داشت - منجر گردد ، خود را کامیاب خواهم شمرد .

دوموضوعی که در عنوان کتاب آمده ، یعنی «توتم» و «تابو» ، هر دو یکسان مورد تحقیق و بررسی قرار نگرفته‌اند. مسئلهٔ «تابو» بیک جوابو راه حل انجامیده است که من آنرا تقریباً قطعی و صحیح تلقی میکنم . در مورد «توتمیس» چنین نیست و باید صادقانه اعلام کنم راه حل پیشنهادی من برای این موضوع ، صرفاً همان است که معلومات فعلی روانکاوای ظاهراً آنرا مجاز و موجه میسازد . این تفاوت بین نتایج حاصل از لحاظ درجهٔ صحت و قطعیت ، ناشی از آنستکه تابو هنوز در جوامع امروزی ما بحیات خود ادامه میدهد ، و اگر چه بطریقی منفی بدرك می‌آید و مربوط بموضوعاتی کاملاً متفاوت است ،

مبهدا از نظر روانشناسی چیز دیگری جز « احکام قطعی »^۱ کانت نیست ؛ با این تفاوت که بر آنست تا از طریق اجبار و با کنار گذاردن هر نوع توجیه آگاهانه تأثیر به بخشد . « توتمیسم » بالعکس کاملاً از نحوه احساس امروزی ما بدور 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 بزحمت میتوان در مذهب و آداب و رسوم اقوام متمدن امروزی ، برخی آثار مبهم آنرا باز شناخت 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 صورتجلی آن در دوره رشد کودکان خودمان تشریح شود . چنین مینماید که روابط نزدیک بین « توتم » و « تابو » ، مبانی جدیدی برای این فرضیه بدست میدهد ، ولی حتی اگر فرض کنیم که این امر ، غیر محتمل و نادرست باشد ؛ بازهم عقیده من برای خواهد بود که تا حدودی در نزدیک ساختن ما به واقعیتی که از میان رفته و بساز شناختنش بسی دشوار است ، ما را یاری خواهد کرد .

ز. ف.



نرمی از زنای با محارم

ما راهی را که انسان ما قبل تاریخ، در سیر تکامل خود پیموده است می‌شناسیم؛ و این از برکت بناها و آلات و ابزار است که برای ما بر جای 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 افسانه‌ها و اساطیر و قصه‌ها بما رسیده است و سرانجام از طریق بازمانده روحیات اوست که می‌توانیم در آداب و رسوم خودمان آنها را باز شناسیم.

بعلاوه، این انسان ما قبل تاریخ تا حدودی هنوز با ما هم‌عصر است؛ هنوز انسانهایی وجود دارند که ما آنها را از خودمان به بشر اولیه بسیار نزدیکتر می‌بینیم و در وجود آنها، اعقاب و جانشینان مستقیم انسانهای روزگار گذشته را تشخیص می‌دهیم. 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 می‌دهد - مرحله‌ای که کاملاً بحالت اصلی باقی مانده است - این امر، یعنی نفسانیات آنها، برای ما اهمیت خاصی راجع می‌گردد.

بافرض اثبات این مطلب، ما از طریق مقایسه بین «روانشناسی اقوام بدوی» - بصورتی که نژادشناسی بر ما آشکار می‌سازد - و «روانشناسی مبتلایان باختلال روانی» - بصورتی که از بررسیهای روانکاو بدست می‌آید - باید

بین آیندو، وجوه اشتراك متعددی را بیابیم و بتوانیم با دید جدیدی، در هر يك از آنها اموری را که از پیش معلوم بوده‌اند مشاهده کنیم.

ما بدلائل مربوط بدنیای درون و جهان خارج، برای این مقایسه قبایلی را انتخاب میکنیم که نژادشناسان آنها را وحشی‌ترین، عقب مانده‌ترین و مفلوک‌ترین قبایل وصف میکنند؛ یعنی ساکنان اصلی جوان‌ترین قاره‌ها - استرالیا - قاره‌ای که حتی در مورد حیوانات خود نیز، خصوصیات باستانی بسیاری را حفظ کرده است که در جای دیگر نایافتنی است.

ساکنان اصلی استرالیا، از نژاد مخصوصی بشمار می‌آیند که نه از نظر جسمانی و نه از لحاظ زبان‌شناسی با نزدیکترین همسایگان خود یعنی اقوام «ملانزی»، «پولینزی» و اهالی «مالزی»، هیچگونه قرابتی ندارند. این ساکنان نه خانه میسازند و نه کلبه استوار، نه زمین میکارند و نه دارای حیوان اهلی هستند، آنها حتی سگ هم ندارند و باسفال نیز آشنا نیستند. آنان منحصرأ از گوشت تمام جانوران - هر حیوانی که از پای درمی‌آورند - و ریشه درختانی که از زمین بیرون میکشند تغذیه میکنند. آنها نه سلطان دارند و نه رئیس؛ مجمع مردان پخته و مجرب، در باره امور عمومی تصمیم میگیرد. حتی محقق نیست که در میان آنها آثاری از مذهب - بشکل پرستش ذوات اعلی - بتوان بدست آورد. قبایل ساکن داخل قاره که در اثر نبودن آب، باید با شرایط فوق‌العاده سخت مقابله کنند، از جمیع جهات نسبت بساکنان نواحی مجاور ساحل، ابتدائی‌تر بنظر می‌آیند.

بی‌شك ما نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم که این آدمخواران مفلوک و عریان، بیکنوع اصول اخلاق جنسی، نظیر آنچه در میان ما وجود دارد، پای بند باشند و یا برغرایز جنسی خود، قیود سختی تحمیل کنند. با اینهمه ما میدانیم که منع روابط جنسی مبتنی بر زنای بامحارم، بشدیدترین صورت در میان آنها برقرار است. حتی چنان بنظر میرسد که تمام سازمان اجتماعی آنها تابع این هدفویا در جهت تحقق بخشیدن بآن است.

در میان استرالیائی‌ها، بجای تمام بنیادهای مذهبی و اجتماعی - که اثری

از آنها بچشم نمیخورد. طریقه «توتیمسم» دیده میشود. قبایل استرالیا با به گروههای کوچک تر یعنی طوایف تقسیم میشوند و هر طایفه نام «توتم» خویش را بر خود دارد. توتم چیست؟ بطور کلی، توتم يك حیوان مأکول و بی آزار، یا جانوری خطرناك و مخوف است که با مجموع افراد گروه، رابطه‌ای مخصوص دارد و بندرت نیز يك رستنی یا یکی از نیروهای طبیعت (باران، آب) توتم قرار میگیرد. «توتم» در درجه اول، نیای گروه است و در درجه ثانوی، يك روح نگهبان و نیکوکار است که بوسیله «ندای غیبی» پیام میفرستد و در حالیکه برای دیگران خطرناك است، فرزندان خود را باز می‌شناسد و با آنها گزندی نمی‌رساند. کسانی که دارای توتم مشترکند، ملزم بر رعایت تکلیف مقدسی هستند که سرپیچی از آن، بخودی خود کیفری را موجب میشود؛ آنها باید از کشتن (یا صدمه رساندن) به توتم خویش و از خوردن گوشت آن، یا هر نوع استفاده دیگر، خود داری کنند. صفت توتمی تنها ملازم وجود يك حیوان خاص یا يك شیئی مخصوص (رستنی یا نیروی طبیعی) نیست، بلکه کلیه آحاد آن نوع حیوان و اشیاء هم‌نوع توتم را شامل میگردد. هر چند گاه یکبار جشن‌هایی برپا میشود و در طی آن، اعضای گروه توتمی بوسیله رقصهای تشریفاتی، حرکات و حالات خاص توتم خود را تقلید کرده، آنرا به نمایش در می‌آورند.

«توتم»، هم در نسل پدری و هم در نسل مادری، بارت انتقال می‌یابد. محتملاً طریقه انتقال در نسل امی، در همه جا طریقه ابتدائی تر را تشکیل میداده است و تنها در ادوار بعد، انتقال از طریق پدری جانشین آن شده است. وابستگی به توتم، شالوده تمام تکالیف اجتماعی استرالیا باها را تشکیل میدهد و از یکطرف از حد وابستگی به قبیله فراتر میرود و از طرف دیگر از اهمیت قرابت خونی میکاهد.

۱- «پیوندی که بوسیله توتم ایجاد میشود، استوارتر از پیوند خونی

یا خانوادگی بمعنی امروزی کلمه است.»

توتم نه بزمین بستگی دارد و نه بیک محل معین، افرادی که دارای توتم مشترکند میتوانند جدا از یکدیگر زندگی کنند و با کسانی که توتمهای مختلف دارند در صلح و آرامش بسر برند^۱. و اکنون باید خصوصیتی از طریقه توتمیسم

۱- این خلاصه بسیار فشرده از طریقه توتمی، ادای توضیحاتی چند و یادآوری پاره‌ای ملاحظات را ایجاب میکند.

کلمه «توتم» بصورت «توتام» (Totam) در ۱۷۹۱ توسط دانشمند انگلیسی «لانگ» (J. Lang) معمول گشته است و وی آنرا از سرخ‌پوستان آمریکای شمالی گرفته است. خود موضوع بتدریج در قلمرو علوم، توجه را بشدت 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) بنام «توتمیسم و ازدواج با غیر اقارب» (Totemism and Exogamy) چاپ ۱۹۱۰ و نیز از آثار «اندریولانگ» (Andrew Lang) (که اهم آنها عبارت است از «راز توتم» - (The Secret of the Totem) چاپ ۱۹۰۵ نام می‌برم.

توجه به اهمیت توتمیسم برای تاریخ بشر اولیه، ناشی از درایت دانشمندان اسکاتلندی «فرگسن مک‌لنن» (Ferguson Mc. Lennan) است (چاپ ۱۸۶۹ - ۱۸۷۰). بنیادهای توتمی علاوه بر قبایل استرالیائی، در میان سرخ‌پوستان آمریکای شمالی و اقوام ساکن مجمع‌الجزایر 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 یقیناً که تفسیر آنها دشوار است، اجازه میدهد حدس بزنیم که توتمیسم در میان اقوام آریائی و سامی ساکن آسیا و اروپا نیز وجود داشته است، تا آنجا که نظر بسیاری از دانشمندان بر این قرار گرفته که توتمیسم را بیک مرحله ضروری و عمومی از تکامل جامعه بشری بشمار آورند.

چگونه انسانهای اولیه باین فکر افتاده‌اند 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 محدودیت‌های جنسی و نسب خویش قرار دهند؛ در این باره هموریهای متعددی وجود دارد که شرحی از آنها را در کتاب «روانشناسی»

را آشکار سازیم ؛ خصوصیتی که طریقهٔ مذکور را مخصوصاً برای روانکاوان جالب و مفید میگرداند : تقریباً در هر جا که این طریقه متداول است ، شامل قاعده‌ای است که بموجب آن وابستگان بیک توتّم مشترك ، از داشتن روابط جنسی بایکدیگر ممنوعند و بنا بر این نباید بایکدیگر ازدواج کنند. این همان قانون ازدواج باغیر اقارب است که جزء تفکیک ناپذیر طریقهٔ توتّمی بشمار می آید .

این منع که بادقت رعایت میشود ، بسیار قابل توجه است . نهی مورد بحث ، هیچگونه ارتباط منطقی با آنچه ما از ماهیت و خصوصیات توتّم میدانیم

توده‌ها» تألیف «وونت» (جلد دوم - اسطوره و مذهب) ،

(Wundt: Volkerpsychologie, Vol II, Mythus und Religion).

میتوان بدست آورد ؛ تئوریهائی که حصول توافقی بین آنها تحقق پذیر بنظر نمی آید. من بر آنم که مسئلهٔ توتّمیسم را با توسل به روش روانکاوای ، موضوع مطالعهٔ خاصی قرار دهم (بفصل چهارم همین کتاب مراجعه شود) .

اگر توضیحات تئوریک راجع به توتّمیسم بایکدیگر اختلاف دارند، اموری که تشکیل دهنده توتّمیسم هستند نیز - همانطور که در ملاحظهٔ فوق آنرا مورد بررسی قرار دادیم - چنانند که بکمک قواعد کلی نمیتوان آنها را توضیح داد . ولی نباید فراموش کرد که حتی بدوی ترین اقوام و کهنه پرست ترین آنها نیز بیک معنی، اقوامی کهنسال هستند و گذشته‌ای طولانی در پشت سردارند که در طی آن هر چه که بدوی بوده تکامل یافته و در آن دگرگونی قابل ملاحظه‌ای روی داده است و باین علت است که در میان اقوامی که هنوز توتّمیسم مرسوم است، آنرا با شکل بسیار گوناگون که ناشی از تجزیه و تلاشی و تحول و تبدیل به سایر بنیادهای اجتماعی و مذهبی است - میتوان مشاهده کرد ؛ یا حتی میتوان آنها را بصورت‌های راکد و جامد نیز باز یافت، ولی این صورتها نیز قاعدتاً با صورت اولیه تفاوت بسیار دارند . نتیجه اینکه باسانی نمیتوان تشخیص داد در حال و وضع فعلی ، چه چیز تصویر رواقمی از گذشته‌ای است که ادامه یافته و چه چیز دگرگونیهای حادث بعدی بشمار می آید .

ندارد و نمی‌توان دریافت که چگونه توانسته است به «توتمیسم» راه یابد؛ لذا جای شگفتی نیست که برخی از مؤلفان معتقد باشند ازدواج باغیر اقارب، منطقی و در آغاز، هیچگونه ارتباطی با توتمیسم نداشته است؛ بلکه در يك مرحله معین یعنی هنگامیکه لازم دیده‌اند در امر ازدواج محدودیت‌هایی را مقرر دارند، بر آن افزوده شده است. رابطه بین منع ازدواج با محارم و توتمیسم، چه عمیق باشد و چه نباشد، بهر حال این رابطه وجود دارد و بنظر بسیار استوار می‌آید.

اکنون سعی میکنیم تا مفهوم منع مذکور را بکمک برخی ملاحظات دریابیم:

الف) تخطی از این حرمت، بر خلاف نقض سایر قیود توتمی (مثلاً منع خوردن گوشت حیوان توتم)، به کیفری طبیعی که خود بخود پیش می‌آید منجر نمیگردد؛ بلکه بوسیله تمامی قبیله انتقام آن از مجرم باز ستانده میشود، چنانکه گوئی موضوع، دفع خطری است که تمام جامعه را تهدید میکند یا خطائی است که بردوش اجتماع سنگینی میکند. در زیر، گزارشی را نقل میکنیم که از «فریزر» گرفته‌ایم و نشان میدهد که انسانهای بدوی با چه شدت و خشونتی مرتکبین این تخلفات را که بی‌شک حتی از نظر مانیز غیر اخلاقی تلقی میشود بکیفر میرسانند:

در استرالیا، روابط جنسی با يك فرد از طایفه‌ای که چنین رابطه‌ای 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 يك جنگ با سارت درآمده باشد، چندان تفاوتی نمیکند، مردی از طایفه مجرم که با زن رابطه زناشویی برقرار کند، بوسیله افراد طایفه خود مورد تعقیب قرار میگیرد و بقتل میرسد وزن نیز بهمین سر نوشت دچار میشود. معه‌ذا در برخی موارد، اگر آندو موفق شوند مدتی خود را از دسترس تعقیب کنندگان دور نگه‌دارند، ممکن است که جرم فراموش شود. در موارد استثنائی، وقتی که چنین امری در قبیله «تا - تا - تی»^۱ در

1) Ta - ta - thi.

جنوب « کال جدید » روی میدهد ، مرد بقتل میرسد ، ولی زن آنقدر بوسیله ضربات نیزه زخمی و بدنش سوراخ سوراخ میشود تا جان بدهد یا نیمه جان شود ، دلیل اینکه او را فوراً بقتل نمیرسانند اینست که معتقدند وی در معرض جبر و عنف بوده است . حتی در مورد عشقهای اتفاقی نیز منهیات طایفه کاملاً رعایت میشود ، هر نوع تخلف از این منمها بگفته « هاویت »^۱ (امری هراس انگیز تلقی و با مرک کیفر داده میشود)^۲

(ب) از آنجا که ماجراهای عاشقانه بی اهمیت - یعنی ماجراهایی که بتولید مثل منجر نمیشود - نیز مشمول چنین مجازاتها قرار میگیرد ، کمتر احتمال دارد که این نهیها از دلایل و ملاحظات مربوط به نتایج عمل ناشی شده باشد .

(ج) نظر باینکه « توتم » موروثی است و در اثر ازدواج هیچ تغییری در آن روی نمیدهد ، نتایج این منع را در مورد ارث از طریق مادری باسانی میتوان دریافت . اگر مرد مثلاً عضو طایفه ای باشد که توتم آن « کانگورو » است و با زنی ازدواج کند که « شتر مرغ » توتم اوست ، فرزندان آنها - پسران و دختران - همگی « 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 - غیر ممکن است^۳ .

1) Hawitt.

2) Frazer, l. c., Vol. I, P. 54.

۳- معنی این نهی ، پدر را که « کانگورو » است ، از زنا با دختران خود که « شتر مرغ » هستند مانع نمیشود . در انتقال توتم به ارث از طریق پدری ، پدر و فرزندان [همگی] کانگورو خواهند بود ، و [در اینحال] پدر نمیتواند رابطه زنا با دختران خود برقرار کند ، ولی پسر میتواند با مادر خود چنین روابطی داشته باشد ، اینگونه نتایج منمهای توتمی نشان میدهد 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 منمهای مذکور مخصوصاً متوجه جلوگیری از زنا با محارم است .

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

بدینسان بنظر میرسد که ترسی فوق العاده شدید از زنا با محارم بر روح این وحشیان مستولی است و نسبت باین امر حساسیت خارق العاده ای دارند. این ترس و حساسیت مربوط به خاصیتی است که بر ما بخوبی 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 از قرابت نباید مبالغه کرد، بلکه باید کاملاً متوجه بود که در منهیات توتمی، زنا واقعی با محارم، فقط يك مورد خاص بشمار آید.

چگونه خانواده واقعی جای خود را به گروه توتمی داده است؟ این معمائی است که شاید نتوانیم آنرا حل کنیم مگر با شناخت کامل ماهیت توتم. بی شک میتوان 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 زناشوئی 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 میتوان وارد

کرد که آداب و رسوم استرالیایی‌ها، متضمن شرایط اجتماعی و کیفیاتی رسمی است که در آنها حق انحصاری یک مرد بر یک زن بعنوان زوجه قانونی وی وجود ندارد.

زبان این قبایل استرالیایی دارای خصوصیتی است که بی شک با این امر ارتباط دارد^۱. مخصوصاً عناوینی که برای تعیین قرابت بکار میبرند، بروابط یک فرد با گروه ارتباط دارد، نه بروابط بین دو فرد.

بر حسب اصطلاح مورگان^۲، این عناوین یک نوع اسلوب «طبقه بندی» را تشکیل میدهند، باین معنی که یک فرد، تنها آن کسی را که سبب بوجود آمدن وی بوده «پدر» خطاب نمیکند، بلکه تمام مردانی را که بر حسب عرف قبیله میتوانستند با مادر وی ازدواج کنند و پدر او شوند، «پدر» میخوانند و نیز به تمام زنانی «مادر» خطاب میکند که بی نقض عرف و رسوم قبیله میتوانستند واقعاً مادر او شوند و همچنین تنها فرزندان پدر و مادر واقعی خود را «برادر» و «خواهر» نمیخوانند، 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 بمانند آنچه در زبان ما دیده میشود، بر قرابت خونی دلالت نمیکند؛ آن عناوین، بیشتر روابط اجتماعی را میرسانند تا پیوندهای جسمی. در شیرخوارگاههای خودمان چیزی شبیه همین اسلوب «طبقه بندی» دیده میشود: در آنجا کودکان، تمام دوستان والدین خود را «دائی» یا «عمو» و «عمه» یا «خاله» خطاب میکنند؛ یا هنگامیکه ما از «برادران دینی» و «خواهران مسیحی» سخن میگوئیم، این عناوین را بمعنی مجازی کلمه بکار می بریم.

وقتی این اصطلاحات را که بچشم ما بسیار عجیب می آیند، همچون بازمانده‌ها و جنبه‌هایی از بنیادی در نظر آوریم که عالیجناب «فیزون»^۳ آنرا

۱- این خصوصیت در زبان اغلب اقوام توتمی دیده میشود.

2) M. L. H. Morgan.

3) L. Fison.

«ازدواج جمعی» نامیده است ، ایضاح مطلب بسیار آسان میشود .
 بموجب این بنیاد ، تعدادی از مردها بر تعدادی از زنها حقوق زناشوئی
 را اعمال میکنند ؛ اطفال حاصل از ازدواج جمعی ، طبیعاً 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»^۱ - از قبول استنتاجاتی که دیگران از عناوین قرابت جمعی
 بدست آورده‌اند خودداری میکند ؛ ولی محققینی که دربارهٔ انسانهای بدوی
 استرالیا پیش از دیگران بررسی کرده‌اند ، در این عقیده متفقند که عناوین
 خویشاوندی جمعی ، بازمانده‌ای از دورانی است که ازدواج جمعی متداول
 بوده است . و بر حسب نظر «اسپنسر» و «جیلن»^۲ ، یکنوع ازدواج جمعی
 هنوز تا باین ایام در میان قبایل « اورابوننا »^۳ و «دیه ری»^۴ 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 زنای
 با محارم که در میان این قبایل دیده میشود و بظاهر بسیار سخت و شدید جلوه
 میکند ، قابل فهم میگردد . ازدواج با غیر اقارب توتمی و منع روابط جنسی
 در میان اعضای یک طایفه ، برای جلوگیری از زنای با محارم جمعی ، مناسبترین
 وسیله بنظر میآید ، وسیله‌ای که در آن دوران ترتیب یافته و باجرا گذاشته شده
 است و پس از زوال عواملی که سبب ایجاد آن بوده‌اند ، تا دیر زمانی باقی و برقرار
 مانده است .

1) Westermurck, The History of Marriage.

2) Gillen.

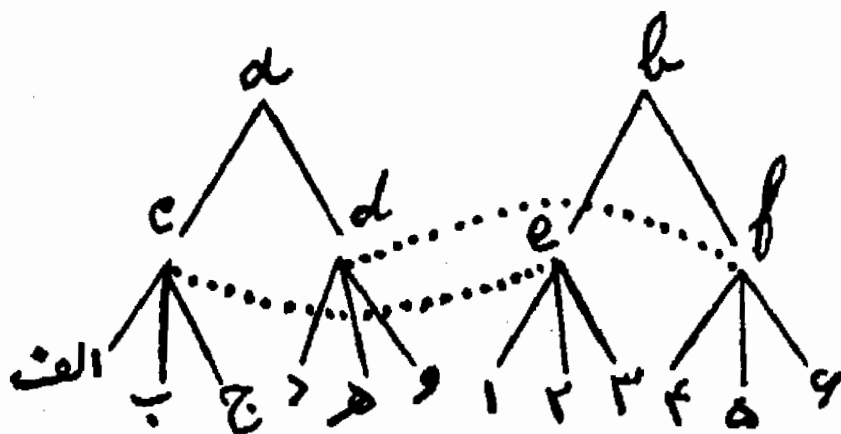
3) Urabunna.

4) Dieri.

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 میشود، بسیار پیچیده تر از اینست و در نظر اول غیر قابل توضیح می نماید. صرف نظر از چند قبیله بسیار محدود، سایر قبایل علاوه بر موافقی که بوسیله حدود توتمی معین میشود، منهیات دیگری نیز دارند. سازمان بندی اغلب این قبایل چنان است که نخست به دو بخش تقسیم میشوند که آنها را طبقات نکاحی (و مؤلفان انگلیسی Fratries) مینامند. هر يك از این دو طبقه، بر ازدواج با غیر محارم مبتنی است [یعنی افراد هر طبقه با یکدیگر محرم هستند] و هر طبقه از تعدادی گروههای توتمی تشکیل می یابد. معمولاً هر طبقه بنوبه خود به دو «نیم طبقه» (Sous - fratries) تقسیم میشود و باین ترتیب تمامی قبیله از چهار «نیم طبقه» ترکیب میگردد و نتیجه آن میشود که نیم طبقه ها واسطه بین طبقه ها و گروههای توتمی قرار میگیرند.

طرح نمونه کلی از سازمان بندی يك قبیله استرالیائی را - که در عمل برای

اغلب موارد صدق میکند - بصورت زیر میتوان مجسم کرد :



دوازده گروه توتمی در چهار «نیم طبقه» و دو «طبقه» مجتمع میشوند. تمام تقسیمات ثانوی، بر ازدواج با غیر محارم مبتنی هستند. نیم طبقه (c)

بانیم طبقه (e) يك واحد « محرم » تشکیل می‌دهند و نیز نیم طبقه (d) با نیم طبقه (f) باهم تشکیل واحدی می‌دهند 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 می‌آورند. اگر فقط دوازده گروه توتمی وجود می‌داشت، هر عضو از يك گروه می‌توانست (با فرض تساوی تعداد اعضاء در هر گروه)، از میان $\frac{11}{12}$ زنان قبیله همسر انتخاب کند. وجود دو طبقه، تعداد زنانی را که از میان

آنها میتوان همسر انتخاب کرد محدود می‌سازد و آنرا به $\frac{6}{12}$ یعنی به نصف کاهش می‌دهد، [در اینحال] فردی از توتم (الف) فقط میتواند زنی از میان گروه‌های (۱) تا (۶) انتخاب کند. وجود دو نیم طبقه، دایره انتخاب را محدودتر می‌سازد و آنرا به $\frac{3}{12}$ یعنی يك چهارم میرساند: مردی که دارای توتم « الف » است تنها

از میان کسانی که دارای توتم (۴) و (۵) و (۶) هستند میتواند همسری بگزیند. روابط تاریخی موجود بین طبقات نکاحی - که در برخی از قبایل تاهشت طبقه نیز دیده میشود - با گروههای توتمی هنوز روشن نشده است. فقط این نکته بچشم می‌خورد که بنیادهای مذکور [یعنی طبقات نکاحی] همان هدفی را دنبال میکنند که در منع ازدواج با اقارب توتمی وجود دارد و حتی میکوشند از آن نیز فراتر روند. ولی در حالیکه حرمت نکاح با محارم توتمی، دارای تمام ظواهر يك بنیاد مقدس است که بطریقی غیر معلوم بوجود آمده (ولذا دارای ظاهر رسم و عادات است)، بنظر می‌آید که بنیاد پیچیده طبقات نکاحی با تقسیمات ثانوی و شرایط منضم بآن، نتیجه وضع قوانین بنحوی آگاهانه و از روی قصد و بمنظور تقویت و تشدید منع زنا با محارم بوده باشد و محتملاً علت آن بوده که تأثیر و نفوذ توتمی به ضعف گرائیده است. و نیز در حالیکه طریقه توتمی، چنانکه میدانیم، پایه تمام تکالیف اجتماعی و قیود اخلاقی قبیله را تشکیل میدهد، 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 زناى با محارم طبيعى و زناى با محارم گروهى و شامل ساختن منع مذکور بر ازدواج بين خويشاوندان دورتر، ظاهر ميشود. هنگاميكه كليساى كاتوليك، حرمت ازدواج بين برادران و خواهران را بر نكاح بين عموزادگان نيز بسط داد، بهمين ترتيب عمل كردو براى توجه تصميم خود، درجات قرابت روحانى را ابداع كرد.

اما هيچ سودى در اين نيمى بينيم كه در بحثهاى پيچيده و مبهمى كه راجع به اهميت و منشاء طبقات نكاحى و روابط آنها با توتم در گرفته است وارد شويم. براى ما همين اندازه كفايت ميكند كه نشان دهيم استراليايى ها وساير اقوام بدوى، باچه دقت و توجهى مراقب رعايت منع زناى با محارم هستند. حتى ميتوان گفت كه اين انسانهاى بدوى در مورد اين نوع روابط، بيش از ما دقيق و سختگيرند. شايد از آنجا كه آنان بيشتر از ما در معرض وسوسه ارتكاب اين عمل بوده اند، به مراقبت و صيافت مؤثرترى نياز داشته اند.

ولى نتايج ترس از زناى با محارم كه صفت خاص اين اقوام است، تنها بايجاد بنيادهائى كه شرح داديم و هدف عمده آنها بنظر ما جلوگيرى از زناى با محارم گروهى است، محدود و منحصر نمى ماند. ما بايد يك سلسله از عادات و رسوم، را نيز بر آن بيفزائيم؛ رسومى كه هدف آن جلوگيرى از روابط جنسى فردى بين خويشاوندان نزديك است و بمانند آنچه بين ما ديده ميشود، آنرا بايكنوع دقت و سختگيرى مذهبى مرعى ميدارند. راجع به هدف اين عادات و رسوم بهيچوجه ترديدى نيست. مؤلفين انگليسى آنها را (avoidance) مينامند (يعنى امرى كه بايد از آن اجتناب شود). قلمرو رواج

(۱) به مقاله «توتميسم» بقلم «لانگ» (A. Lang) در دايرة المعارف بریتانیکا، چاپ يازدهم، سال ۱۹۱۱ مراجعه شود.

(۲) «اشتورفر» در يك بررسى جديد، مخصوصاً توجه را باين مطلب جلب کرده است.

Storfer: Zur Sonderstellung des Vatermordes;
 (Schriften zur Angewandten Seelenkunde), Vienne,
 12/Sept. 1911.
 شماره ۳۰۱، ۴۳۱
 ۹۰۰

عادات و رسوم مذکور از حدود اقوام توتومی استرالیا بسی وسیع تر است .
در اینجا از مدارك فراوانی که راجع باین موضوع در اختیار داریم ،
من فقط مستخرجات پراکنده‌ای را بنظر خوانندگان میرسانم و از آنها استدعا
میکنم که بهمین حدقناعت ورزند .

در « ملانزی » هدف این قیود محدود کننده ، روابط پسر با مادر و
خواهران است . باین سبب است که در جزیره « جذامیها » که یکی از جزایر « هبرید
جدید » است ، وقتی پسر بچه به سن معینی رسید ، باید خانه مادری را ترك
کند و در خانه عمومی (باشگاه) بسربرد ، وی برای خورد و خواب از آنجا
استفاده میکند . از آن پس هم میتواند برای خوردن غذا بخانه سر بزند ولی
اگر خواهرش در خانه باشد ، باید غذا نخورده باز گردد ؛ هنگامیکه 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
باهم روبرو گردند ، خواهر باید بگریزد یا خود را پنهان کند . اگر پسر
روی آنها ، جای پای یکی از خواهرانش را ببیند ، نباید بدنبال آن اثر
برود ؛ خواهر نیز مشمول همین منع است . پسر نباید نام خواهر را بر زبان
بیاورد و حتی حق ندارد کلمه‌ای که يك جزء از اسم خواهرش را میسازد
بکار ببرد . این نهی که همزمان با مراسم ورود بمرحله بلوغ بموقع اجراء
گذاشته میشود ، باید در تمامی دوره حیات رعایت گردد . دوری و فاصله بین
مادر و پسرش ، همراه بابالافتن سن پسر افزایش می‌یابد ؛ قیودی که باید از
طرف مادر رعایت شود بمراتب بیش از قیودی است که بر پسر تحمیل میشود .
وقتی مشارالیها برای او غذا می‌آورد ، نباید آنرا مستقیماً به دست وی بدهد ،
بلکه باید غذا را جلو او بگذارد . مادر هرگز بالحن خودمانی با پسر سخن
نمیگوید بلکه بجای « تو » باو « شما » خطاب میکند (روشن است که منظور
کلماتی است که معادل با « تو » و « شما » در زبان خودمان است) . همین رسوم
در « کالدونی جدید » نیز رائج است ؛ وقتی خواهر و برادر بایکدیگر روبرو
میشوند ، خواهر در میان درختان خود را پنهان میسازد و برادر بی آنکه رو

را بطرف او برگرداند ، از آنجا میگذرد^۱ .

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^۲ .

در «مکلمبورگ جدید» نه تنها خواهران و برادران ، بلکه عمو زادگان نیز مشمول همین منع هستند. آنها نباید نزدیک بهم قرار گیرند و حق ندارند بیکدیگر 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 زناى با خواهر، اعدام بوسیله دار است^۳ .

در جزایر «فیجی» این منعه فوق العاده شدید است و نه تنها خویشاوندان خونی را شامل میشود ، بلکه برادران و خواهران گروهی را نیز در بر میگیرد. با اینهمه جای شگفتی است که بدویان مذکور جشنهای مذهبی خاصی دارند که در جریان آن ، مخصوصاً نزدیکیهای جنسی که بشدت ممنوع است صورت میگیرد . ولی ما بجای آنکه این موضوع را عجیب و غریب بنامیم ، میتوانیم برای ایضاح نفس ممنوعیت از آن استفاده کنیم^۴ .

در میان «باتا» های سوماترا ، منع ، تمام درجات خویشاوندی را که اندکی نزدیک باشد در بر میگیرد . فی المثل اگر يك پسر «باتا» همراه خواهر خود بيك مجمع برود ، کاری بسیار زشت و ناصواب تلقی میشود . يك برادر

1) R. H. Codrington: «The Melanesians»,

و نیز در کتاب «توتمیسم و ازدواج باغیر محارم» :

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

2) Frazer, l. c., II, P. 124.

(با نقل از، «ساحل نشینان شبه جزیره غزال» تالیف «کلاین تیچن»،

Kleintitichen: «Die Kusten – Bewohner des Gasellen –

Halbinsel»)

3) Frazer, l. c , II. P. 131.

(به نقل از ، «P. G. Peckel» در «Anthropos» سال ۱۹۰۱)

4) Frazer, l. c., II, P.147 (به نقل از عالیجناب فیزون)

باتامی از همراه بودن باخواهر خود، احساس ناراحتی میکند حتی اگر با حضور دیگران باشد. وقتی يك برادر وارد خانه میشود، خواهر یا خواهرانش ترجیح میدهند که از خانه بیرون روند. همچنین يك پدر هرگز با دختر خود در خلوت نمی‌ماند و نه هم يك مادر با پسر خود. مبلغ مسیحی هلندی که این عادات و رسوم را نقل میکند، یادآور میشود که مع‌الاسف این رفتارها موجه است. این قوم معتقد است که در خلوت قرار گرفتن يك مرد با يك زن، بطور حتم به بروز يك محبت قلبی ناشایسته منجر میشود؛ و از آنجا که این افراد وقتی مرتکب اعمال جنسی با خویشاوندان نزدیک میشوند، باید انتظار سخت‌ترین مجازاتها و وخیم‌ترین عوارض را داشته باشند، طبیعی است که درصدد برآیند با این نوع منعه‌ها، خود را از هر نوع وسوسه احتمالی در امان نگهدارند^۱.

در میان قبیله «بارونگو»^۲ در ساحل خلیج «دلاگوآ»^۳ در افریقا رعایت حزم و پرهیزهای بسیار شدیدی را بر مرد، در برابر همسر برادر زن تحمیل میکنند: وقتی کسی در جایی با همسر برادر زن خود - که برای او فرد بسیار خطرناکی است - روبرو میشود، با مراقبت کامل از او احتراز می‌جوید. وی جرئت نمیکند با او از يك ظرف غذا بخورد، و بهنگام سخن گفتن با مشارالیه‌ها از ترس میلرزد؛ فکر نزدیک شدن بخانه‌وی را در سر راه نمیدهد و با و با صدائی سلام میکند که بزحمت شنیده میشود^۴.

در قبیله «آکامبا» (یا «واکامبا») ساکن افریقای شرقی انگلیس، منعی دیده میشود که قاعداً باید در اغلب موارد وجود داشته باشد: در فاصله بین بلوغ و ازدواج، دختر جوان باید بشدت از پدر خود احتراز جوید، وی هنگامیکه در کوچه با پدر روبرو میشود، خود را پنهان می‌سازد و هرگز درصدد بر نمی‌آید که در کنار او بنشیند و این نحوه رفتار را تا زمان نامزدی ادامه میدهد.

1) Frazer, l. c., II, P. 189.

2) Barongo.

3) La baie de delagoa.

4) Frazer, l. c., II, P. 388. (با نقل از «ژونود» Junod)

بعد از روزی که شوهر میکند، روابط بین او و پدرش بصورت آزاد درمی آید.^۱ شایع ترین و شدیدترین و جالبترین منعها که حتی در میان اقوام متمدن هم دیده میشود، مربوط بروابط داماد بامادر زن است. این نهی در میان جمیع اقوام استرالیا^۲ دیده میشود؛ ولی بهمان صورت در میان اقوام ملانزی، پولینزی و در میان سیاهان آفریقا و در هر جا که آثار توتمیسم و قرابت گروهی وجود داشته باشد، و حتی - احتمالا - در جاهای دیگر نیز بچشم میخورد. 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 باندازه منعی که در بالایاد آور 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 بازهم فقط بذکر چند نمونه اکتفا میکنم:

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

در روان نالوا^۴ (بندر پاترسون)، یک داماد پس از عبور مادر زن از ساحل دریا، تا موقعیکه امواج جای پای او را برشنها از میان نبرده است، پا بر ساحل نخواهد گذاشت. آندو حق ندارند با یکدیگر سخن بگویند مگر با حفظ فاصله؛ و لازم بیاد آوری نیست که آنها اسم یکدیگر را نمی توانند بر زبان بیاورند.^۴

در جزایر «سلیمان» وقتی مرد ازدواج کرد، دیگر حق ندارد مادر زن خود را ببیند یا با او سخن بگوید؛ هنگامیکه با او روبرو میشود

1) Frazer, I. c., II, P. 424.

2) Banko.

3) Vanna Lava.

4) Frazer, I. C., P. 78.

خود را به نشناختن میزند و با حداکثر سرعت میدود تا خود را پنهان سازد . در میان زولوها ، رسم و عادت ایجاب میکند که داماد از مادر زن خود شرم کند و باتمام نیرو بکوشد تا از مصاحبت او برکنار بماند . وی هنگامیکه مادر زن در کلبه است بآنجا وارد نمیشود و وقتی با یکدیگر روبرو میشوند ، این یا آن يك ، خود را پشت بوته‌ها پنهان میکند و مرد در آنحال سپر خود را جلو صورت میگیرد . در مواردی که نتوانند از یکدیگر احتراز کنند ، زن برطبق رسم تشریفاتی يك دسته علف ، برگرد سر خود گره میزند . ارتباطات بین آندو ، بوسیله شخص ثالث انجام میگیرد ، و یا در صورتیکه بین آنها يك مانع طبیعی وجود داشته باشد ، میتوانند 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 سرچشمه‌های نیل ، مرد حق ندارد با مادر زن 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 میکنند . در حالیکه نسبت به هدف و معنای سایر منعیهای راجع بروابط اقربای نسبی ، کوچکترین تردیدی نیست و همگی محققان آنرا تدابیری برای صیانت در برابر زنای با محارم تلقی میکنند ، منعیهای که موضوع آن روابط با مادرزن است ، وضع دیگری دارد ؛ برخی از مؤلفان تفسیری کاملاً متفاوت از آن بدست داده‌اند . آنها - بحق و بجا - وحشت فوق‌العاده قبایل مذکور را در

1) Frazer, I. c., II, P. 117.

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

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

2) Frazer, I. c. , II p. 385.

برابر و سوسه‌های زنی مسن که گرچه مادر مرد نیست مع هذا میتواند وی را بجای فرزند خود بگیرد ، غیر قابل فهم میدانند^۱ .

همین اعتراض را بر دریافت «فبزون» نیز وارد آورده‌اند . وی توجه را به نقصانهائی جلب کرده است که در برخی از طریقه‌های طبقات نکاحی وجود دارد و سبب شده است که در آن طریقه‌ها از لحاظ نظری (تئوریک) ازدواج بین داماد و مادرزن ، غیر ممکن نباشد و از اینجا لازم آمده است که برای جلوگیری از چنین احتمالی بوضع مقررات مخصوص دست بزنند .

«سر جون لایک» در کتاب خود بنام «منشاء تمدن»^۲ ، این نحوه رفتار مادر زن را نسبت بداماد ، به رسم «ربودن» که در اعصار اولیه متداول بوده است (ازدواج از طریق ربودن - Marriage by Capture) منسوب میدارد

«تا زمانی که ربودن زنها واقعا متداول بوده ، غیظ و غضب والدین [زن] می‌بایست جدی بوده باشد ، ولی از آن هنگام که از این نوع ازدواج جز علائم رمزی (سه‌بویک) چیزی بر جای نمانده ، غیظ و غضب والدین نیز بنوبه خود بصورت رمزی درآمده است و حتی پس از آنکه منشاء آن فراموش گشته ، عادت و رسوم مورد بحث ما ، بر جای مانده است»

و کراولی^۳ با سانی نشان داده است که در این نحوه توضیح ، خود واقعیات

مشهود ، بحساب نیامده‌اند .

«تایلور»^۴ بر آنستکه رفتار مادرزن نسبت به داماد ، جزیکنوع «برسمیت

نشاختن» (Cutting) داماد از طرف خانواده زنش ، چیز دیگری نیست .

داماد تا زمان ولادت نخستین فرزند ، همچون بیگانه‌ای تلقی میشود . ولی حتی

اگر مواردی را که تحقق شرط اخیر به دوری جستن خاتمه نمیدهد کنار بگذاریم ،

باز هم تفسیر «تایلور» از یک جهت ناقص است : تفسیر مذکور این مطلب را

1) Crawly : The mystic rose, p. 405, London 1902.

2) Sir John Lubbock : Origine of Civilisation .

3) Crawly.

4) F. B. Tylor.

توضیح نمیدهد که آنها احتیاج داشته‌اند نوع روابط بین داماد و مادر زن را بنحوی مشخص، تعیین کنند و در نتیجه عامل جنسی را کنار میگذارد و عنصر مذهبی ترس را که در منع روابط مورد بحث مشهود است، ندیده میگیرد.^۱

یک زن «زولو» که از او دلایل این منع را پرسیده‌اند، پاسخی داده است که از احساساتی لطیف سرچشمه میگیرد: وی گفته است:

«او (داماد) نباید پستانهایی را که بزنش شیر داده است به بیند»^۲.

میدانیم که حتی در میان اقوام متمدن نیز، روابط بین داماد و مادر زن، یکی از جنبه‌های معضل و ناهموار سازمان خانواده است. بی شک دره‌یان ملت‌های سفید پوست اروپا و آمریکا هیچ نوع منعی در خصوص این مراودات وجود ندارد؛ ولی اگر این نوع منعها هنوز در رسوم و عادات وجود می‌داشت، از بسیاری مناقشات و نقارها جلوگیری میشد و نیازی پیش نمی‌آمد که افراد از جانب خویش و برای استفاده شخصی خود آنها مقرر دارند.

عمل این اقوام وحشی که با قیود خود، پیشاپیش از پدید آمدن سرو سر بین دو نفر - بانسبتی چنین نزدیک - جلو گرفته‌اند؛ از طرف بسیاری از اروپائیان، تدبیری از روی کمال خردمندی تلقی میشود. تقریباً مسلم است که از نظر روانشناسی در وضع داماد و مادر زن، چیزی وجود دارد که بین آنها عداوت را دامن میزند و زندگی مشترک آنها را مشکل میسازد. این واقعیت که در میان ملت‌های متمدن، روابط بین داماد و مادر زن بطور کلی موضوعی است که بیش از مطالب دیگر وسیله شوخی و استهزاء قرار میگیرد، دلیل است بر اینکه در روابط عاطفی آنها، عواملی وجود دارد که ضدیت شدیدی را باعث میشود. بمقیده من در این مورد، روابطی مبتنی بر «دوگانگی احساسات» وجود دارد؛ احساساتی که در عین حال مرکب از عنصر محبت و عنصر خصومت است.

1) Crawly, l. c., p. 407.

2) Crawly, l. c., p. 401.

به نقل از «لسلی»، «در میان زولوها و آما:ونکاها - ۱۸۷۵».

Leslie: «Among The Zulus and Amatongas, 1875».

برخی از این احساسات به آسانی قابل توضیح است: از جانب مادر زن، تأسف از جدائی دخترش، عدم اعتماد به غریبه‌ای که دختر باو سپرده میشود، و تمایل شدید به تحمیل نفوذ خویش علی‌رغم همه عوامل و بهمان ترتیب که در خانه خودش میکند، دیده میشود. و از طرف داماد تصمیم بر اینکه دیگر باراده هیچیک از افراد غیر تسلیم نشود، حسادت نسبت با شخصی که قبل از او از محبت زنش برخوردار بوده‌اند و میل باینکه بهیچ قیمت نگذارد تخیلاتش متزلزل شود - تخیلاتی که بسبب آنها برای صفات زنش ارزش اغراق آمیزی قائل است - بچشم میخورد. در بیشتر موارد، مادر زن است که این خیالات را را از میان می‌برد، زیرا وجود او از یکسو، داماد را متوجه خصوصیات متعددی می‌سازد که بین زن و مادر زنش مشترک است و از سوی دیگر، مادر زن، آن زیبایی و جوانی و طراوت روحی دختر را که داماد باستایش بآن می‌نگرد فاقد است.

شناخت احساسات پنهانی - که آنرا به آزمایش روانکاوای انسانها می‌یابیم - بما امکان میدهد دلایل دیگری را بر آنچه که در بالا شمردیم بیفزائیم. نیازهای روانی - جنسی زن در جریان ازدواج و زندگی خانوادگی، اگر هم ارضاء شود باز دائماً 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 می‌گراید، از طریق اینکه خود را در وجود فرزندان می‌بیند و بوسیله سهم فعالانه‌ای که در زندگی عاطفی آنها دارد، خویش را در برابر این خطر حفظ میکند. از اینجاست که گفته‌اند والدین در وجود فرزندان خود، جوانی را از سرمیگیرند: این یکی از بزرگترین فوایدی است که از فرزندان به والدین میرسد. باین سبب، زن نازا در برابر محرومیت‌هایی که در زندگی زناشویی باید بآن تن دردهد، خود را از یکی از مؤثرترین عوامل تسلی خاطر و جبران محروم می‌بیند. این تشبه عاطفی به دختر، در بعضی از زنان تا آنجا گسترش می‌یابد که مادر زن در عشقی که دخترش بشوهر خود دارد، شریک میشود و این امر در موارد بسیار حاد، بعلت مقاومت روانی شدیدی که مادر در برابر این نوع احساسات از خود

بروز میدهد، کار را باختلالات روانی وخیمی میکشاند. معهداً وجود احساسات عاشقانه در مادر زن نسبت بداماد بفرآوانی بچشم میخورد، احساساتی که خواه بشکل واقعی خود و خواه بشکل تمایلی معکوس، در تصادمی که بین قوای روانی مختلف در ضمیر مادر زن در میگیرد، شرکت می جویند. در اغلب موارد، مادر زن نسبت بداماد مخصوصاً نفرت و میل بازدیت و آزار از خود بروز میدهد تا باینوسیله بهتر بتواند احساس محبت گناه آلود را نسبت بوی، در وجود خویش از میان ببرد.

در رفتار داماد نسبت بمادر زن نیز ترکیبی از احساسات مشابه دیده میشود؛ ولی این احساسات از منابع دیگری سرچشمه میگیرد: 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 میشود و در حالیکه از هر نوع فکر و وسوسه زنای با محارم میگریزد، عشق خود را - یا احساسات ستایش آمیز خویش را - از دو موجود عزیز دوران کودکی، به يك فرد غریبه که از روی تصویر آنها ساخته شده است، انتقال میدهد. این مادر زن است که جای مادر او و مادر خواهرش را میگیرد. او در خود، تمایلی به بازگشت وسیر مجدد در دوران اولین انتخاب عاشقانه خویش احساس میکند؛ تمایلی که رفته رفته رشد می یابد؛ ولی در درون او همه چیز با این تمایل بمعارضه برمی خیزد. وحشتی که وی از زنای با محارم دارد ایجاب میکند که منشاء این انتخاب عاشقانه را بیاد نیاورد. وجود حقیقی و بالفعل مادر زن 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 میگرداند. برخی آثار خشم و کین که ما، در ترکیب احساسات داماد می بینیم، اجازه میدهد حدس بزنیم که مادر زن واقعاً در داماد، وسوسه زنا ایجاد میکند؛ و از طرف دیگر، اغلب پیش می آید که داماد قبل از آنکه علاقه خود را بدختر منتقل سازد، عاشق مادر زن آینده خود میشود.

بعقیده من، هیچ چیز مانع از آن نیست که قبول کنیم آنچه در میان انسانهای بدوی سبب ایجاد منعهائی در روابط بین مادر زن و داماد شده، عامل

زنا با محارم بوده است. باین دلیل است که ما، در مورد این منعها که بشدت از طرف آن اقوام ابتدائی رعایت میشود، نظری را ترجیح میدهیم که نخست از طرف «فیزون» ابراز شده است و بموجب آن، منعهای مذکور جز تدبیری برای جلوگیری از زنا با محارم، چیز دیگری نیست. در مورد سایر منعهای راجع بروابط 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 بیواسطه است، عزم بجلوگیری از آن میتواند آگاهانه باشد؛ در حالیکه در مناسبات بین اقربای سببی، که شامل روابط میان داماد و مادر زن نیز میشود، 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 بامور مربوط بروانشناسی توده‌ها ایجاد میکند، فرصت مناسبی بدست نیاوردیم؛ حقیقت اینست که ترس از زنا با محارم که در میان وحشیان وجود دارد، از دیر زمانی باین عنوان شناخته شده است و احتیاج به تفسیر اضافی ندارد. آنچه ما میتوانیم بردیافت رایج فعلی بیفزائیم، اینست که ترس از زنا با محارم عبارت از خصوصیتی است که ذاتاً مربوط بدوران کودکی است و بنحوی شگفتی آور با آنچه ما، در باره نفسانیات بیماران روانی میدانیم مطابقت دارد. روانکاوی بمانشان 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 راهی را که پسر جوان برای برکنار ماندن از کشش زنا با محارم، به تناسب افزایش سن در پیش میگیرد، بمانی شناساند. در بیمار مبتلا باختلال روانی، ما همواره بازمانده‌های قابل توجهی از حالت نفسانی دوران کودکی را باز می‌یابیم و علت امر، یا اینست که وی نتوانسته است خود را از حالات جنسی روانی مربوط بدوران کودکی برهاند و یا آنکه به حالات مذکور باز گشته است (وقفه در رشد یا سیر قهقرائی). باین علت است که تعینات زنا آمیز لیبیدو (میل شهوی) مجدداً نقش اصلی را در زندگی روانی ناخودآگاه بیمار بدست می‌آورد و یا

آنکه همچنان از دوران طفولیت بایفای نقش خویش ادامه میدهد . بدینسان ما باین نتیجه میرسیم که رفتارزنا آمیز نسبت بوالدین را ، عقده اصلی بیماری روانی بشناسیم . این دریافت از نقش زنای بامحارم در بیماری روانی ، طبعاً با دیر باوری عمومی افراد بالغ و عادی برخورد پیدا میکند . بزرسیهای «اتورانک»^۱ نیز با همین عدم قبول مواجه میشود . تحقیقات وی در يك مقياس وسیع ، تأثیر زنای بامحارم را در ایجاد آثار شاعرانه و نیز غنای مایه‌هایی را که در ضمن دگرگونیها و تغییر شکل‌های 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 زنا آمیز 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 بنحوی خطرناک امیالزنا آمیزی را که محکومندسرانجام روزی در ضمیر نا آگاه محو گردند - در خود احساس میکنند؛ تا آنجا که خود را مجبور دیده‌اند بوسیله تدا بیر فوق‌العاده شدید ، در برابر آن امیال بدفاع پردازند .

تابو و دوگانگی عواطف

۱

تابو واژه‌ای 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 ؛ «ساگر»^۲ آنها شباهت به «تابو» ی اهالی پولینزی داشته است. «آگیوس»^۳ یونانی‌ها و «کادوش»^۴ عبریها قاعدتا بهمان معنی تابوی اهالی پولینزی بوده است و نیز کلماتی بهمین معنی در میان اقوام ساکن آمریکا و آفریقا (ماداگاسکار) و شمال و مرکز آسیا وجود داشته است .
برای ما «تابو» بر دو معنای متضاد دلالت میکند : از یکطرف مفهوم

۱) ولی در زبان عربی معادل دقیقی برای «تابو» وجود دارد و آن ، کلمه «حرام» است که همانند تابو بر دو مفهوم مختلف و متضاد دلالت میکند ، چنانکه میدانیم ، حرام هم صفت «مقدس» و «محترم» را می‌رساند و هم بمعنی «پلید» و «نجس» است و بر شیئی یا عملی دلالت میکند که باید از آن اجتناب شود . (مترجم)

2) Sacer.

3) Agios.

4) Kadosch.

«مقدس»، «مختص» و از سوی دیگر مفهوم «اضطراب انگیز»، «خطر ناک»، «ممنوع» و «پلید» را میرساند. در زبان پولینزی برای مفهوم مخالف تابو، کلمه «نوا»^۱ بکار برده میشود که بمعنی عادی و معمولی و چیزی در دسترس همگان است. باین ترتیب باواژه «تابو»، مفهوم نوعی تحدید و منع همراه است و تابو اساساً در منعها و قیود تجلی میکند. اصطلاح «ترس مقدس» خودمان، در بیشتر موارد همان معنی تابو را میرساند.

قیود تابوئی، 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 نهیهای اخلاقی متمایز میسازد اینست که در شمار قواعدی نیستند که بطور کلی بر ضرورت کف نفس تکیه دارند و دلایل این ضرورت را مشخص میسازند. محرّمات تابوئی بر هیچ دلیلی مبتنی نیستند و منشاء آنها مجهول است و در حالیکه برای ما غیر قابل فهم هستند بنظر کسانی که زیر سیطره آنها بسر می برند، طبیعی جلوه میکند.

«وونت»^۲ میگوید تابو عبارت از کهن ترین مجموعه قوانین غیر مدون بشر است. عموماً براین عقیده اند که «تابو» از خدایان قدیم ترو مربوط بدوره ماقبل مذهبی است.

چون اگر بخواهیم تابو را از نظر روانکاوی مورد بررسی قرار دهیم، یک توصیف بیطرفانه از آن نیاز خواهیم داشت، من مستخرجهای از مقاله «تابو» در دایرة المعارف بریتانیکا^۳ در اینجا نقل میکنم؛ نویسنده این مقاله «ن. و. توماس»^۴ دانشمند مردم شناس است:

1) Noa.

۲) «وونت»، روانشناسی تودهها - جلد دوم، «اسطوره و مذهب» قسمت دوم، صفحه ۳۰۸ سال ۱۹۰۶،

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

۳) در دایرة المعارف بریتانیکا فهرستی از مهمترین منابع و مأخذ بدست می آید.

4) Northcote W. Thomas.

«تابو» بمعنی دقیق کلمه، مدلولهای زیر را در بردارد، الف) صفت مقدس (یا پلید) در اشخاص یا اشیاء. ب) طریقهٔ تحدید که از این صفت نتیجه میشود. ج) نتایج مقدس (یا پلید) که از نقض این حرمت ناشی میگردد. نقطه مقابل «تابو» در زبان پولینزی «نوا» است که بمعنی معمولی و عادی است. اگر تابو را بمعنای وسیع تری در نظر بگیریم، انواع متعددی از آن تشخیص میدهیم ۱) تابوی طبیعی یا مستقیم که محصول یک نیروی اسرارآمیز (مانا) است که بوجود یک شخص یا یک شیئی وابسته است. ۲) تابوی انتقالی یا غیر مستقیم که از همین نیرو سرچشمه میگردد، 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 دو گانه قبلی ترکیب می یابد، مانند آنچه فی المثل در تخصیص یک زن به یک مرد دیده میشود. کلمهٔ تابو در مورد بعضی دیگر از تحدیدات مربوط به مراسم و آئین نیز بکار برده میشود. ولی نباید آنچه را که شاید بیشتر در ردیف محرّمات مذهبی است بعنوان تابو تلقی کرد. هدفهای تابو مربوط به قلمروهای مختلف است، در تابوهای مستقیم هدفها عبارتند از، الف) صیانت افراد برجسته از قبیل پیشوایان، روحانیان و نیز حفظ اشیائی که برای آنها نوعی ارزش قائلند در برابر صدمات احتمالی. ب) حمایت از ضعفاء، 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 آشفته گیاهی که ممکن است در جریان انجام گرفتن برخی وقایع مهم زندگی از قبیل تولد، تعلیم آئین با افراد و پذیرش آنها، ازدواج، اعمال جنسی و غیره، پیش آید. ه) حفظ افراد انسانی در برابر قدرت و یا خشم خدایان و شیاطین ۲.

1) Mana.

۲) این هدف تابو را میتوان در اینجا حذف کرد، زیرا مربوط به اعصار

و) حفاظت اطفال بهنگام 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 غذائی مصرف میکنند که خوردن آنها ممکن است سبب ایجاد بعضی صفات مخصوص در کودکان بشود . هدف دیگر تابو عبارت است از حفظ دارائی فرد - ابزارها ، کشتزار ، وسایل اموال او - در برابر دزدان . در آغاز ، مجازات تخلف از تابو را امری تلقی میکردند که خود بخود و بموجب يك ضرورت درونی پیش می آید ، تابوئی که از آن سرپیچی شده ، خود راساً انتقام میگیرد . در دوره ای که مظاهر خدایان و شیاطین - که تابو را بآنها ارتباط میدهند - کم کم بوجود می آیند ، پیش آمدن مکافات عمل را از جانب نیروی خدایان تلقی میکنند . در موارد دیگر - و شاید در اثر تکامل بعدی مفهوم تابو - وظیفه مجازات فرد گستاخی که با خطای خود ، هموعان را بمخاطره می افکند ، بعهده جامعه قرار میگیرد . باین ترتیب است که آئین کیفر در ابتدائی ترین صورت خود ، در جامعه بشری به تابو وابسته میشود .

کسیکه تابوئی را نقض میکند ، خودش در اثر این عمل به «تابو» مبدل میشود . بعضی خطرات ناشی از نقض يك تابو را ممکن است بکمک توبه و تشریفات تطهیر دفع کرد .

سرچشمه تابو را نیروی جادوئی مخصوصی میدانند که با اشخاص یا ارواح ملازم است و میتواند در تمام جهتها با واسطه اشياء بیروح پراکنده شود . میتوان اشخاص یا چیزهائی را که تابو هستند به اشیائی تشبیه کرد که بآنها بار الکتریکی داده شده است ، اشياء مذکور کانون يك نیروی مخوفند که در اثر تماس منتقل میشود ؛ 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 به بار می آورد . بنابراین

عوارض هتك حرمت يك تابو، تنها تابع شدت نیروی جادوئی موجود در تابو نیست، بلکه با میزان شدت «مانا» [نیروی طبیعی] موجود در شخص خاطی که با آن نیروی جادوئی مقابله میکند، نیز بستگی دارد. باین ترتیب است که فی المثل سلاطین و کاهنان واجد يك نیروی خارق العاده هستند و اگر رعایا و تابعین، با آنها بیواسطه تماس حاصل کنند بمرگ دچار میشوند؛ ولی يك وزیر یا فردی که دارای مانائی بیش از میزان متوسط باشد، میتواند بی آنکه خطری پیش آید با آنها تماس بگیرد و افراد زیر دست میتوانند بی مواجهه با خطر باین واسطه ها نزدیک شوند. اهمیت يك تابوی انتقالی نیز بستگی به مانای شخصی دارد که تابو را انتقال داده است؛ تابوئی که از يك سلطان یا يك فرد روحانی ناشی شده است، تأثیرش بیش از تابوئی است که از يك فرد عادی انتقال یافته است.

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

«برخی از تابوها همیشگی و بعضی دیگر گذرا هستند روحانیان و روساء و نیز مردگان و هر چه مربوط بآنهاست، 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 بمانند نهی کلیسا، میتوان آنها را در يك منطقه بحال تعلیق درآورد و یا سالیانی یا بر جا 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 می‌شک مربوط به ناقص بودن اطلاعات من و نیز ناشی از آنستکه جمیع ملاحظاتی که راجع بروابط موجود بین تابو از یکطرف و خرافات و مذهب

و اعتقاد بجاودان بودن روح ، از طرف دیگر است ، کنار گذاشته‌ام . ولی از سوی دیگر ، از آن بیم دارم که يك گزارش مشروح‌تر از آنچه درباره تابو میدانیم ، حاصلی جز پیچیده‌تر ساختن مطالب نداشته باشد . مطالبی که بنحو مایوس کننده‌ای گنگ و مبهم است - خوانندگان میتوانند این نکته را از من بپذیرند .

بنابراین ، موضوع عبارت از يك رشته حدود و قیودی است که این اقوام بدوی بآنها گردن میگذارند . آنان دلایل این منعه‌ها 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 بدنبال خواهد آورد . در این خصوص هرکس مواردی قطعی و مسلم سراغ دارد ، مواردی که نقض غیر ارادی منعی از این نوع ، واقعاً بخودی خود کیفری را بدنبال آورده است . خطاکار ساده دل که فی‌المثل گوشت يك حیوان حرام را خورده است ، بحالت یاس و افسردگی عمیقی دچار میشود و مرگ را انتظار میکشد و سرانجام هم واقعاً کارش بمرگ میکشد . محرّمات اغلب شامل مواد خوراکی ، آزادی امیال و روابط است . در برخی موارد این منعه‌ها بنظر 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 بنظر چنان میآیند که جز نوعی آداب تشریفاتی چیز دیگری نیستند . ظاهراً تمام این منعه‌ها بر فرضیه‌ای مبتنی هستند که بموجب آن ، وجودشان ضرورت دارد ، زیرا برخی از اشخاص و اشیاء واجد نیروئی خطرناکند که بمانند سرایت بیماریها ، در اثر تماس انتقال می‌یابد . بعضی اشخاص و اشیاء نسبت به بعضی دیگر ، بدرجات بیشتری از این نیرو برخوردارند و میزان خطر آنها نیز متناسب با تفاوت در مقدار نیروی مذکور است . عجیب‌تر از همه آنکه در جمیع این موارد ، کسی که نکبت نقض یکی از منعه‌ها دامنگیرش بشود ، خود او هم بشمار محرّمات درمی‌آید و مطرود میشود ؛ چنانکه گوئی تمامی آن نیروها و انتقال یافته‌است . نیروی مذکور ملازم وجود جمیع افرادی

است که دارای وضع خاصی هستند از قبیل سلاطین ، روحانیان ، نوزادان و همچنین با تمام حالاتی که اندکی استثنائی باشد، از قبیل عادت 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 ، اشیاء و حالات گذرا که دارای خاصیت اسرار آمیز و یا منشاء و سرچشمه آند، تماماً «تابو» بشمار می آیند و بعلاوه ، منع ناشی از این خاصیت نیز «تابو» است و بالاخره بمعنی دقیق کلمه ، هر چیزی که در عین حال مقدس و برتر از کیفیت عادی و خطرناک ، پلید یا اسرار آمیز باشد ، «تابو» شمرده میشود .

این کلمه و طریقه‌ای که با این نام مشخص میشود ، مبین مجموعه‌ای از امور مربوط بزنگی نفسانی است که ظاهراً مفهوم و معنای آنها از نظر ما پوشیده است . بدو این تصور بخاطر می آید که درك امور مذکور ممکن نمیشود مگر آنکه نخست اعتقاد به ارواح و شیاطین را که از خصوصیات این فرهنگهای ابتدائی است ، از نزدیک مورد مطالعه قرار دهیم .

ولی در حقیقت این معمای تابو ، مارا به چه کاری آید؟ - بعقیده من نه تنها از این نظر که هر يك از معضلات روانشناسی ، شایستگی آنها دارد که در حلش بکوشیم ؛ بلکه بدلائل دیگر نیز لازم است که این موضوع مورد توجه ماقرار گیرد. بطور مبهم این احساس در ما وجود دارد که تابوی بدویان پولینزی بآن حدهم که دربدو امر ممکن است جلوه کند ، برای ماغریبو بیگانه نیست ، و نیز منتهائی که بحکم عرف و اخلاق بوجود آمده است و ما بآن گردن میگذاریم ، در خصوصیات اصلی به تابوی بدوی نزدیک است و توضیح ماهیت خاص تابو میتواند بر اصل و منشاء مبهم «احکام قطعی»^۱ خودمان پرتوی بیفکند .

باین دلیل ، ما بادقت و علاقه کامل به آنچه دانشمندی چون «وونت» راجع به نحوه دریافت خودش از تابو میگوید - و بمانوید میدهد که آنها را تا

«اعماق ریشه» بررسی کند ، گوش فرامیدهم^۱ .

«وونت» میگوید مفهوم تابو شامل تمام رسوم و عاداتی است که در آنها ، ترس و هراسی ملهم از بعضی اشیاء و نیز اعمالی که مربوط بآن اشیاء است ، منعکس میگردد.^۲

و درجای دیگر میگوید : «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 بموجب آنها دست زدن بیک شیئی یا تصاحب آن یا بکار بردن پاره‌ای کلمات ممنوع ، تحریم و نهی شده است ... ، میتوان گفت که هیچ‌مملت و هیچ‌درجه‌ای از فرهنگ را نمی‌توان سراغ کرد که در آن ، نتایج مضر ناشی از نقض تابو وجود نداشته باشد .

«وونت» سپس توضیح میدهد که چرا در نظر وی ، بررسی ماهیت تابو بر اساس شرایط بدویان استرالیا ، منطقی‌تر از مطالعه آن بر مبنای فرهنگ عالی‌تر اقوام پولینزی است . او منعیهای تابوئی را برحسب آنکه مربوط به حیوانات باشند یا انسانها و یا سایر امور و اشیاء ، به سه گروه تقسیم میکند . تابوی حیوانات که مخصوصاً شامل منع کشتن و خوردن آنهاست ، هسته و محور اصلی توتمیسم را تشکیل میدهد.^۳ تابوی انسانها دارای خصوصیتی کاملاً متفاوت است ، این یک از پیش به حالات استثنائی در دوره حیات انسان تابو ، محدود میشود ؛ باین ترتیب است که افراد جوان بهنگام اعلام رسمی بلوغ ، و زنان بهنگام عادت‌ماهانه و در دوره متعاقب‌وضع حمل ، تابوشمرده میشوند؛ همچنین

(۱) «وونت» ؛ روانشناسی توده‌ها - 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)

2) L. C., P. 237.

(۳) در باره این موضوع به اولین و آخرین فصل این کتاب مراجعه شود.

نوزادان ، بیماران و مخصوصاً مردگان تابو هستند، علاوه بر اینها ، اشیائی که مورد استفاده دائمی يك فرد است - البسه ، ابزار و ادوات و سلاحهای او - بطور دائم برای اشخاص دیگر تابو هستند . اسم جدیدی که بر يك پسر بهنگام پذیرفته شدن بمرحله بلوغ میگذارند ، در استرالیا ملك طلق او محسوب میشود؛ باین علت اسم مذکور باید پنهان بماند . تابوهای گروه سوم یعنی آنهایی که مربوط بدرختان ، گیاهان ، خانهها و اماکن هستند ، از تنوع بیشتری برخوردارند و بنظر چنان می آید که فقط بر يك اصل مبتنی هستند :

هر چیز که بدلیل و علتی ترس و اضطراب بدل می افکند ، «تابو» است .

در باره 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 زعماء ، سلاطین و کهنه دارای تابوئی بسیار نیرومند هستند و فشار تابو بر خود آنها نیز شدیدتر است .

ولی منشاء واقعی تابو را باید بطور عمیق تر در امری سوای منافع طبقات ممتاز جستجو کرد: منشاء تابو همان است که با بتدائی ترین و بادوام ترین غرایز انسانی از آنجا سرچشمه گرفته: «ترس از تأثیر قوای شیطانی» . «از آنجا که گمان میکنند نیروی شیطانی در شیئی ای که «تابو» است پنهان میشود ، و از آنجا که «تابو» در بدو امر جز این ترس از نیروی شیطانی - که در اشیاء عینیت یافته است - چیز دیگری نیست ؛ علیهذا تابو ، برانگیختن این نیرو را نهی میکند و هر بار که به عمد یا غیر عمد مورد تجاوز و نخطی قرار گیرد ، بر دفع انتقام شیطان امر میدهد .»

بتدریج تابو بیک نیروی مستقل و متمایز از اعتقاد به شیاطین مبدل میشود

و بصورت فشار و اجباری درمی آید که بوسیله سنت و عرفد و سرانجام از طریق قانون - تحمیل میشود .

«ولی درمنعهای تابوئی که از محلی تا محل دیگر و از زمانی تا زمان دیگر تغییر میکند ، در آغاز ، فرمانی مستتر بوده است - فرمانی مضمور و بر زبان نیامده - و آن اینست ، « از خشم شیاطین بپرهیز .»

باین ترتیب «وونت» بامیآموزد که تابو ، جلوه و نتیجه‌ای از اعتقاد اقوام بدوی به نیروهای اهرمنی است . در دوره بعد ، تابو از این ریشه جدا میشود و دیگر فقط بر اساس یکنوع رکود و بیحسی روانی است که بصورت نیروئی باقی میماند ؛ بدینسان تابو حتی منشاء و منبع احکام اخلاقی و قانونی ما قرار میگیرد . اگر چه قسمت اول این توضیحات ، مطلقاً چنان نیست که ایراد و اعتراضی را برانگیزد ، ولی من گمان میکنم در اینکه توضیحات «وونت» ما را قانع نمیکند ، باعده کثیری از خوانندگان هم عقیده باشم . تشریح تابو بصورت فوق ، رجوع باصل و ریشه مظاهر تابو نیست و ریشه‌های عمقی آنرا نشان نمیدهد . در روانشناسی ، نه اضطراب و نه شیاطین را نمیتوان علل اولی بشمار آورد . باید بسی دورتر از این رفت . اگر شیاطین واقعاً وجود میداشتند ؛ مطلب بصورت دیگری درمی آمد ، ولی ما میدانیم که آنها نیز بمانند خدایان مخلوق عوامل نفسانی انسان هستند و باید منشاء و ذات آنها را شناخت .

«وونت» درباره معانی دوگانه تابو ، نظرات جالبی بیان میکند ولی نظرات مذکور ، میل به روشن شدن را بر آورده نمیسازد . او معتقد است که در مرحله اولیه تابو ، هنوز بین «مقدس» و «پلید» ، جدائی نیست . باین دلیل است که مفاهیم مذکور ، آن معنایی را نمیرساند که تنها در ادوار بعدی و در اثر بروز تعارض بین دو مفهوم مذکور ، پدید آمده و جزو مدلول آنها شده است . انسان یا حیوان و یا مکانی که تابو بر آن عارض گشته است ، اهرمنی است نه مقدس ؛ ولی باینعلت پلید و نجس هم - بآن معنایی که بعدها این کلمات بخود میگیرند - نیست . اصطلاح تابو فقط باین معنای حد وسط یعنی بامفهوم اهرمنی (چیزی که نباید

بآن دست زد) متناسب است، زیرا جنبه‌ای را نمایان می‌سازد که همچنان بین «مقدس» و «نجس» مشترك میماند و آن «ترس از تماس» است. ولی این اشتراك باثبات در يك جنبه مهم، نشان آن نیز هست که دربدو 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 تاثیر شرایط جدید، تفریقی که تعارض بین دو قلمرو را سبب شده، پدید آمده است. اعتقادی که با تابوی اولیه ملازم بوده است یعنی اعتقاد بیک قدرت شیطانی که در تابو نهفته است و اگر بآن دست بزنند یا بمصرفی برسانند که نهی شده است؛ انتقام خود را با جادو کردن شخص خطاکار باز می‌ستانند - چیز دیگری نیست جز ترسی که عینیت یافته است. در ایندوره، ترس مذکور هنوز به جنبه‌های دو گانه: «احساس احترام» و «احساس نفرت»، که در مرحله پیشرفته‌تری از تمدن پدید می‌آیند تقسیم نشده است.

✦ ولی این دوگانگی چگونه بوجود می‌آید؟ حالات دوگانه مذکور، با پیا و موازی بادو مرحله مختلف اساطیری پدیدار میگردد. در این دوره‌های اساطیری، دوره نخستین بجای آنکه بهنگام تحقق یافتن مرحله دوم، کاملاً از میان برود، باقی میماند و صورتی بخود میگیرد که برای آن ارزش کمتری قائل میشوند و بتدریج این ارزش بیش از پیش به تحقیر آمیخته میگردد. در اساطیر معمولاً دیده میشود که يك وجه قبلی در حالیکه توسط وجه عالیتر به عقب رانده و واپس زده شده است (و شاید هم بهمین سبب)، در کنار وجه عالیتر و صورتی محو و تنزل یافته بحیات خود ادامه میدهد؛ بنحویکه امور موضوع احترام آن، به امور موضوع لعن و نفرت مبدل می‌شود.

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

= ۲ =

کسیکه مسئله تابو را با استفاده از معلومات روانکاوی یعنی اطلاعات حاصل از بررسی بخش ناآگاه زندگی نفسانی انسان ، مورد مطالعه قرار میدهد ؛ با اندک تاملی درمی یابد که پدیده های موضوع بحث ، برای او ناشناخته نیستند . وی افرادی را سراغ دارد که برای خودشان منعیهای تابوئی ابداع کرده اند و با همان دقت و شدتی که انسان وحشی ، محرمات مشترک قبیله و اجتماع خود را رعایت میکند ، بآن پایبند هستند . اگر روانکاو ما عادت نکرده باشد که اینگونه اشخاص را بیماران روانی مبتلا به «سواس» بنامد ، متوجه خواهد شد که عنوان «بیماری 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 پدیده های مربوط بروانشناسی گروهی ، از بکار بردن معلوماتی که در قلمرو روانکاوی بدست آورده است ، خودداری کند و در برابر میل باین عمل مقاومت ورزد .

معهدا در مورد این عمل ملاحظه ای وجود دارد که باید تصریح شود : شباهت بین تابو و اختلال روانی وسواس ، ممکن است صرفاً ظاهری و فقط مربوط به نشانه های بیماری باشد بی آنکه شامل ماهیت آنها گردد . طبیعت برای ایجاد ترکیبات شیمیائی بسیار گوناگون ، از قالبها و اشکالی چند استفاده میکند و آنها را در جمیع موارد بکار میبرد ، خواه این ترکیبات مربوط به صخره های مرجانی باشد و خواه مربوط به برخی بلورها و یا رسوبات شیمیائی . بی شك استنتاج قرابت منشاء و ماهیت ، از روی شباهت بین شرایط میکانیکی ، عملی از روی شتابزدگی و دارای کار بردی اندک خواهد بود . با اینهمه و با توجه بملاحظه بالا ، ما نباید از مقایسه ای که در سطور فوق بفرکش افتادیم ، چشم پوشیم .

اولین و جالب‌ترین شباهت بین تابو و پرهیزهای ناشی از وسواس ، آنستکه این پرهیزها نیز مانند تابو ، دلایل روشنی به‌مراه ندارند و منشأ آنها مرموز است . پرهیزهای مذکور روزی سربرآورده‌اند و از آن زمان ، فرد به‌سبب اضطرابی مقاومت ناپذیر ، بفشار و سلطه آنها ناگزیر تن در داده‌است . در این مورد تهدید از خارج ، یعنی بیم مجازات ، امری زائد است ؛ زیرا فرد نسبت باین موضوع که زیر پا گذاشتن منع ، مصیبتی موحش بیار خواهد آورد ، دارای یقینی درونی (وجدان) است . تمام آنچه مبتلایان بوسواس میتوانند بگویند اینستکه آنها يك 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 میتواند باشد عاجزند و به‌علاوه ، این اطلاعات بسیار مبهم نیز ، نه‌از بررسی خود آن‌منعها ، بلکه بعداً و در جریان اعمالی که بمنظور صیانت و استغفار صورت میگردد (و در سطور آتی از آنها سخن خواهم گفت) بدست آمده‌اند .

نهی اصلی و عمده در بیماری روانی ، بمانند آنچه در مورد تابو دیده میشود ، 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 می‌سازیم . هر چیز که فکر را متوجه امر ممنوع سازد یعنی هر آنچه موجب تماسی کاملاً ذهنی و غیرمادی گردد ، بمانند تماس مادی ممنوع است . همین بسط مفهوم در تابو نیز دیده میشود .

در برخی از این پرهیزها ، مراد و منظور بآسانی قابل درک است ، ولی هدف بعضی دیگر غیر قابل فهم ، نامعقول و پوچ بنظر می‌آید . ما پرهیزهای نوع اخیر را «تشریفات» می‌نامیم و در رسوم و عادات تابوئی نیز همین انواع را باز می‌شناسیم .

پرهیزهای ناشی از وسواس ، استعداد زیادی برای جابجا شدن دارند و

1) Phobie de toucher.

در يك مجموعه معین برای بسط یافتن از يك موضوع بموضوعی دیگر، از جمیع طرق ممکن استفاده میکنند تا آنکه شیئی جدید را نیز بنوبه خود - بر حسب اصطلاح یکی از بیمارانم - «ممتنع» (impossible) گردانند. گاه سرانجام تمامی دنیا بهحیطه «ممتنع» درمی آید. مبتلایان بوسواس چنان رفتار میکنند که گوئی اشخاص و اشیاء «ممتنع» منبع سرایت خطرناکی هستند و در اثر تماس، بهره چیزی که درمجاورتشان باشد بسط می یابند. ماقبالا انتقال پذیری و سرایت را در «تابو» نشان داده ایم؛ و نیز میدانیم کسیکه «تابو» را با دست زدن به چیزی که «تابو» است، نقض کند، خودش هم «تابو» میشود و هیچکس نباید با او تماس بگیرد.

من دو نمونه از تسری (یا بهتر بگویم، جابجا شدن) را در کنار هم قرار میدهم: یکی از این نمونه ها، از زندگی «مائوری» ها گرفته شده و دیگری از مشاهدات مربوط بیکی از بیمارانم که مبتلا باختلال روانی وسواس بوده بدست آمده است:

«يك رهبر مائوری هرگز در صدد برنمی آید آتش فرومرده 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 غذاهائی که در ظرف پخته میشود و به کسی که آن غذاها را میخورد؛ منتقل خواهد کرد و این سبب مرگ کسی خواهد شد که آن غذاها را بخورد. غذاهائی 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 میخواست شیئی ای را که شوهرش بتازگی خریده است، از خانه دورسازند، زیرا درغیر اینصورت اقامت در آن خانه برای او «ممتنع» خواهد بود. در واقع وی میدانند 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

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

نام خانوادگی زمان دوشیزگیش می‌شناخته است ، اکنون یعنی بعد از ازدواج «آهو خانم» نامیده میشود . این زن فعلا برای بیمار ، «ممنوع» - تابو - شده است و شیئی‌ای که اینجا در شهر «وین» خرید شده ، بمانند آن دوست ، «تابو» گشته است - دوستی که بیمار مایل نیست هیچگونه رابطه‌ای باوی داشته باشد . نهی‌های ناشی از وسواس نیز بمانند ممنوعی‌های تابوئی ، در زندگی بیماران محرومیتها و محدودیت‌های فوق‌العاده‌ای را سبب میشود ؛ ولی برخی از این نهی‌ها را با انجام دادن برخی اعمال میتوان از میان برداشت ، اعمالی که خود نیز دارای جنبه‌ای از بیماری وسواس هستند و هدف از آنها بی‌شك ابراز پشیمانی ، استغفار و حراست و صیانت است . «غسل» متداول‌ترین عمل ناشی از بیماری وسواس است (غسل وسواس آمیز) . بهمین‌سان پاره‌ای از محرمت‌تابو را نیز میتوان به «مراسم» تطهیر مبدل کرد و یا با نوسیله کفاره نقض آنها را ادا کرد .

حال وجوه شباهت بین عادات و رسوم تابو از یکطرف و علائم بیماری وسواس را از طرف دیگر ، خلاصه میکنیم؛ تعداد این وجوه مشترك چهار است:

- ۱- فقدان علت و دلیل منطقی برای منع و پرهیز . ۲- پاگرفتن آنها بر حسب يك ضرورت درونی . ۳- سهولت جابجا شدن و تسری محرمت . ۴- وجود اعمال و قواعد تشریفاتی ناشی از آنها .

باری ، روانکاو ، سیربالینی و نیز طرز عمل بیماری وسواس را در موارد مختلف ، از نظر روانی بر ما معلوم گردانیده است . راجع به قسمت اول ، ما چگونگی سیربالینی آنرا بایک مورد ترس از تماس - که نمونه جامع است - نشان میدهیم :

کاملا 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 ، يك نهی از خارج در برابر آن قرار گرفته و

تماس مذکور را از تحقق یافتن مانع شده است^۱. نهی، مورد قبول و رعایت قرار گرفته زیرا میتواندست که بر قوای نیرومند درونی تکیه کند^۲ و بسیار نیرومندتر از کششی بوده که در تماس تجلی میکرده است. ولی با توجه بساختمان 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 بدرون ضمیر ناآگاه براند، باین ترتیب نهی و میل، هر دو بر قرار و پا برجا مانده اند: میل از آنجهت همچنان پایدار مانده است که فقط واپس زده شده ولی نابود نگشته است و نهی نیز باین دلیل بر جای مانده است که اگر نمی ماند، میل به ضمیر آگاه باز میگشت و کودک را به ارضای خود وادار میساخت. 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 میشود، عبارت از امری است که میتوان آنرا رفتار مبتنی بر «دوگانگی عواطف»^۳ در فرد نسبت بیک شیئی متعلق بخودش یا نسبت بیکی از اعمال خویش نامید. وی دائماً در وسوسه دست زدن باین عمل یعنی «لمس» است، ولی هر بار در اثر ترسی که از عمل در دل دارد، خویشتن را باز میدارد. تعارض بین دو جریان را باسانی نمی توان از میان برداشت، زیرا موضع آنها در قلمرو نفسانیات چنان است که تلاقی و برخورد آنها بایکدیگر غیر ممکن است (و تمام آنچه در این باره میتوانیم بگوئیم همین است): نهی بطور آشکار در ضمیر آگاه حضور دارد، در حالیکه میل لمس - که با اینهمه دائماً پا بر جاست - امری است خارج از آگاهی، و فرد درباره آن کوچکترین اطلاعی ندارد. اگر این حالت روانی

(۱) در هر دو یعنی هم در مورد میل و هم در مورد نهی، موضوع مربوط به لمس اعضای جنسی بوده است.

(۲) بر روابط با اشخاص طرف علاقه که نهی از جانب آنها صورت گرفته است.

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

وجود نمیداشت ، «دوگانگی عواطف» نمی توانست مدتی چنین مدید دوام بیاورد و نه هم قادر بود نتایجی را که برشمردیم به بار آورد .

۴ در شرح بالینی که خلاصه آنرا در بالا بدست دادیم ، ما نهی را که از آغاز طفولیت وجود وسلطه خویش را برقرار میکند ؛ بعنوان امر اصلی و اساسی نشان دادیم ، تمام نشوونمای بعدی بیماری روانی بوسیله نحوه عمل واپس زدگی که در این مرحله از زندگی انجام گرفته است ، مشخص میشود . واپس زدگی میل - از آنجا که بعداً فراموش شده^۱ - و علت اصلی منع (منعی که در ضمیر آگاه باقی مانده است) برای بیمار ناشناخته میماند و به سبب فقد نقطه اتکائی که بتواند بآن تمسک جوید ، هر نوع تلاش بمنظور تجزیه و تحلیل این علت ، عقیم و بی نتیجه میماند . نهی ، نیرو و خاصیت چسبندگی خود را مخصوصاً از روابط موجود بین خود و طرف مقابل کسب میکند یعنی از روابط بامیل ارضاء نشده ای که مکتوم مانده است و این خصوصیت ناشی از يك 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 نا آگاه مخصوصاً سبب تقویت آن میشود . میل برای آنکه بتواند از منعی که بر سر راهش قرار گرفته بگریزد ، پیوسته جابجا میشود و میکوشد چیزهای دیگری را - اعمال یا اشیائی که قابلیت جانشینی دارند - جانشین امر ممنوع گرداند . منع نیز پایا ، این تغییرات را دنبال میکند و متعاقباً آماجهای جدید را که میل برگزیده است به حیطة شمول خود در می آورد . در برابر هر گامی که میل شهوی واپس زده ، بجلو بر میدارد ، نهی با افزودن بر شدت خود واکنش نشان میدهد . 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 میتوان علت اعمال ناشی از و سواس و پبله کردن را توضیح داد . در بیماری روانی ، این اعمال آشکارا عبارتند از سازش و مصالحه : در اعمال مذکور از یکطرف آثاری ذال بر ندامت و تلاشهایی بمنظور استمفار

مشاهده میکنیم و از سوئی دیگر ، کوشش برای تعویض و تبدیل میل را تشخیص میدهیم ؛ بوسیله کوششهای نوع اخیر ، میل میکوشد تاجبران امری را که از آن بازش داشته‌اند بکند . این ، قاعدهٔ بیماریهای روانی است که اعمال ناشی از وسواس ؛ بیشتر خود را در خدمت میل قرار میدهند و بیش از پیش به عملی که قبلاً منع شده است ، نزدیک و شبیه میگردند .

اکنون میکوشیم 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 منعیهای تابوئی که بآنها خواهیم پرداخت ، در حالت اولیه و اصلی خود نیستند ، بلکه صور مشتق و دیگر گونه و جابجا شده‌ای از منعیهای اولیه‌اند ؛ باین سبب ناگزیریم که تنها و تا حدی بروشن ساختن معدودی از ابتدائی‌ترین و مهمترین منعیها کتفا ورزیم . بعلاوه ، فقط تشخیص يك اختلاف بسیار عمیق بین حالت انسان بدوی و وضع بیمارروانی ، میتواند برای مادلیل آن بشمار آید که امکان وجود شباهت کامل را بین منعیهای تابوئی و پرهیزهای ناشی از وسواس - شباهتی بآن درجه که مطابقت آندو را بریکدیگر از هر جهت نشان دهد - مردود بشناسیم .

✦ بدو میتوان گفت که بازجوئی از انسانهای بدوی در باره علت تحریمهایشان و راجع بمنشاء تابو ، امری بی‌معنی و نامعقول است . بموجب فرض ما ، آنها قاعدتاً قادر نخواهند بود که در این باره بما اطلاعاتی بدهند ؛ زیرا منشاء امر ، مربوط به ضمیر ناآگاه ، است . علیهذا بر اساس آنچه از پرهیزهای ناشی از وسواس میدانیم ، به ترتیب زیر میتوانیم سرگذشت تابو را مجدداً تصویر کنیم : تابوها عبارتند از نهی‌هایی بسیار کهن که در ادوار گذشته ، از خارج تحمیل شده است و یا ممکن است که بوسیله نسل قبلی به نسل بعداللقاء شده باشد . موضوع این نهی‌ها ، اعمالی بوده است که قاعدتاً می‌بایست میل باجرای آنها بسیار شدید بوده باشد . بعداً و شاید هم بحکم سنت ، که در اثر سلطهٔ پدری یا سلطهٔ اجتماع انتقال می‌یافته ، نهی‌های مذکور در نسلهای متوالی باقی مانده است . و نیز ممکن است که این نهی‌ها در نسلهای بعدی ، بصورت

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 بوده‌اند، غیر ممکن است. ولی حفظ تابو این نتیجه را بیار آورده است که میل اولیه بانجام دادن آنچه تابو است در میان این اقوام پایدار مانده است. بنابراین آنان نیز نسبت به منعیهای تابوئی خویش روش مبتنی بر دوگانگی عواطف در پیش گرفته‌اند: ضمیر ناآگاه آنها از نقض این منعیها احساس خشنودی میکند؛ ولی آنها از دست زدن بچنین کاری بیم دارند. از آن بیم دارند چون بان میل داشته‌اند. و میدانیم که بیم نیرومندتر از میل است. ولی در هر فرد از اعضای قوم بمانند آنچه در بیمار مبتلا باختلال روانی دیده میشود، میل «ناخودآگاه» (مکتوم) است.

دوقاعده اساسی توتمیسم، نشان دهنده مهم‌ترین و کهن‌ترین منعیهای تابوئی است: حیوان توتم را نباید کشت و با افرادی از جنس مخالف و از توتم مشترك نباید روابط جنسی برقرار کرد.

نیرومندترین و قدیم‌ترین امیال انسانی، میباید قاعدتاً از این نوع بوده باشد. ما از درک این مطلب تازمانی که مفهوم و منشاء نظام توتمی بر ما مجهول باشد، عاجز خواهیم بود (و در نتیجه، نخواهیم توانست فرضیيات خود را در باره موارد نمونه به اثبات برسانیم). ولی کسی که از حاصل بررسی های روانکاو در مورد فرد، باخبر است؛ قطعاً در همین شرح راجع بدو نوع تابو و مطابقت آنها بر یکدیگر، نشان از امری خواهد یافت که روانکاوان آنرا کانون امیالی تلقی میکنند که زندگی دوران کودکی بر آنها متکی است و نیز آنها هسته اصلی اختلال روانی بشمار می‌آورند.

تنوع پدیده‌های تابو سبب شده است که برای رده بندی آنها - چنانکه در شطور فوق ذکر شد - کوششهایی بعمل آید. اگر پدیده‌های مذکور را بر اصل مشترك زیر، مبتنی سازیم، این تنوع جای خود را به وحدت

وامیگذارد : تابو عمل ممنوعی است که ضمیر نا آگاه بوسیله میلی نیرومند بسوی آن کشیده میشود .

ما از مطلبی - بی آنکه قادر بفهم آن باشیم - اطلاع داریم ؛ باین 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 شده اند شامل میشود ، بلکه کسانی را هم که در حالات و اوضاع خاصی هستند حتی خود آن حالات و اوضاع و همچنین اشیاء 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 تیز تسرو او را به نقض منع وامیدارد ؟

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

ولی انسان بی آنکه تابوئی را نقض کرده باشد ، ممکن است بطور دائم یا موقت تابو گردد ، و این بعلت قراردادش 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 فرمانروایا پیشوا بسبب امتیازات آن غبطه میخورد و محتمل است که همه دلشان بخواهد فرمانروا باشند . جسد ، نوزاد ، زن رنجور ، بسبب آنکه قادر بدفاع از خود نیستند ، توجه فرد تازه بالغ را بخود جلب میکنند ؛ وی در وجود آنها وسیله ای برای لذت جوئی های جدید سراغ میکند . باین دلیل است که جمیع افراد

مذکور و تمام این حالات ، تابو محسوب میشوند : برانگیختن میل و هوس و کمک بآن شایسته نیست .

اکنون ماعلت اینکه چرا قوا (ماناها)ی افراد مختلف ، متقابلاً یکدیگر را دفع میکنند ، نیز درمی یابیم . تابوی یک پادشاه برای رعایایش زیاده از حد نیرومند است؛ زیرا فاصله اجتماعی که آنها را از یکدیگر جدا میسازد ، بیش از حد است. ولی یک وزیر میتواند بین آندو ، نقش یک میانجی بی ضرر را ایفاء کند . اگر مطلب را از زبان تابوئی به زبان روانشناسی معمولی بیان کنیم ؛ مفهومش چنین خواهد بود : فرد عادی که از میل و وسوسه ای که تماس با پادشاه ممکن است در او ایجاد کند بیمناک است ، میتواند تاب مروده با یک کارمند را داشته باشد ؛ زیرا در او غبطه کمتری ایجاد میکند 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 پادشاه در دل پیروانند ، بوسیله آگاهی بر قدرتی که خودش واجد است کاملاً تعدیل میشود ؛ باین ترتیب است که تفاوت های کوچک بین قوای جادوئی هر یک ، کمتر از تفاوت های فاحش بیم آور است .

بعلاوه ما کاملاً درمی یابیم که چرا تخطی از بعضی ممنوعی های تابوئی ، متضمن خطری برای جامعه و یک جنایت محسوب است و اعضای اجتماع اگر بخواهند از عواقب شوم آن برکنار بمانند ، باید همگی در اجرای مجازات وادای کفاره آن شرکت جویند. اگر ما ، هوسهای آگاهانه را جانشین امیال مربوط بضمیر ناآگاه گردانیم ، خطر مذکور بنظر 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 کيفر گذاشته شود ؛ دیگران نیز هوس دست زدن بهمان عمل مرد خاطی را به دل راه خواهند داد .

گرچه در ممنوعی های تابوئی ، منظور باطنی نمی تواند باندازه ای که در پرهیزهای ناشی از اختلال روانی می بینیم ، جنبه خصوصی و فردی داشته باشد ؛ معهداً در این مطلب که لمس در ممنوعی های تابوئی همان نقش ترس از تماس را

در بیماری اختلال روانی ایفاء میکند ، چیزی که سبب شگفتی شود وجود ندارد . لمس ، مقدمه هر نوع میل به تصاحب يك فرد یا يك شیئی و در اختیار گرفتن آن و استفاده‌های انحصاری و شخصی از آن است .

ما نیروی مسری موجود در تابو را ، با این خاصیت آن که میتواندمیل 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 باشیائی که در اثر همین امر ، خود به تابو مبدل میشوند ؛ تجلی میکند .

در اختلال روانی ، این انتقال پذیری تابو ، در جهت سیر میل مکتوم - جهتی که بر ما معلوم است - منعکس میشود ؛ یعنی اینکه میل باطنی مکتوم از طریق تقابح ، همیشه در جهت تعلق گرفتن بر موضوعات جدیدتر سیر میکند . بدینسان ما ، درمی یابیم که معادل نیروی خطرناک و جادویی «مانا» ، دو نیروی واقعی تر وجود دارد : یکی آنکه امیال ممنوع را بباد انسان می آورد و دیگر آن نیروی بظاهر مهمتری که آدمی را بِنفع ارضای میل ، به تخطی از نهی و امیدارد . ولی اگر بپذیریم که حالت نفسانی اولیه چنان است که بیدار شدن خاطره مربوط به عمل ممنوع ، میل بارتکاب آن عمل را برمیافکیزد ؛ در اینحال دو نیروی مذکور مجدداً بصورت 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 میشود ، عملش سرمشق قرار میگیرد و مایه اغوای دیگری و واداشتن او بارتکاب همان عمل میشود ، اینستکه سرپیچی از نهی بصورت يك بیماری مسری نشر می یابد - همانند يك تابو که از يك شخص بیک شیئی و از يك شیئی به شیئی دیگر منتقل میشود .

از آنجا که نقض يك تابو را میتوان بوسیله کفاره یا توبه جبران کرد ، و نظر بساینکه معنی کفاره و توبه ، چشم پوشیدن از مالی یا ترك آزادی و اختیاری است ؛ این موضوع خود دلیل است بر اینکه گردن گذاردن باحکام تابوئی ، دراصل ، چشم پوشی از امری بوده است که بآن میل و رغبت داشته اند .

کفارهٔ تخلف از يك چشم پوشی ، باچشم پوشی از امری دیگر، ادا میشود . در مورد تابوی مراسم و تشریفات ، از ملاحظات فوق این نتیجه بدست می آید که توبه و ادای کفاره ، مراسمی هستند بمراتب ابتدائی تر از تطهیر .

اکنون آنچه را که از نظر شناخت تابو ، از راه مقایسهٔ آن بانهی ناشی از وسواس در بیمار مبتلا باختلال روانی بدست می آید خلاصه میکنیم : تابویک نهی بسیار کهن است که از خارج (بوسیله آمریت و اقتدار) تحمیل شده است و برضد قوی ترین امیال انسان بکار برده میشود . میل به نقض تابو ، در ضمیر ناآگاه پایدار میماند . افرادی که به تابو گردن میگذارند ، در برابر آنچه تابو است ، به دوگانگی عواطف دچارند . نیروی جادویی منسوب به تابو ، بقدرتی برمیگردد که تابو برای بوسه انداختن انسان دارد ؛ طرز عمل این نیرو همان است که در مورد خاصیت سرایت دیده میشود . زیرا سرمشق همیشه مسری است و میل ممنوع در ضمیر ناآگاه جابجا میشود و بر موضوعی دیگر قرار میگیرد . استغفار و ادای کفارهٔ نقض يك تابو بوسیلهٔ چشم پوشی ، نشان میدهد که اساس تابو ، برترك و چشم پوشی است .

- ۳ -

۴- اکنون میخواهیم بدانیم برای مقایسهٔ بین تابو و بیماری اختلال روانی که بآن دست زدیم و نیز برای مفهوم تابو که از این مقایسه بدست می آید، تا چه اندازه میتوان ارزش قائل شد. بدیهی است که این ارزش نمی تواند قابل ملاحظه باشد مگر آنکه مفهوم مآزیتی نشان دهد که از طریق دیگر نتوان بدست آورد و بجا امکان دهد که نسبت بسایر توضیحات ، بهتر بشناخت تابو نایل آئیم. میتوان گفت که در سطور بالا ، ما دلیل برتری مفهوم خودمان را آشکار ساخته ایم ؛ ولی در سطور زیر میکوشیم 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 میتوانیم باینکار پردازیم؛ ما بخصوص میتوانیم در پی تحقیق این مطلب بر آئیم که آیا يك قسمت از براهینی را که ما از بیماری اختلال روانی بر تابو بسط دادیم، و نیز نتایج حاصل از آنرا، نمیتوان مستقیماً از بررسی پدیده‌های تابو بدست آورد؟ برای این مقصود، تنها کاری که باید کرد اینست که جهتی برای هدایت بررسیهای خود اختیار کنیم. بی شك این مطلب را که تابو ناشی از نهی بسیار کهنی است که در گذشته از خارج بر افراد تحمیل شده است، نمیتوان با ثبات رساند. علیهذا ما کوشش خود را مصروف تحقیق این نکته میکنیم که آیا تابو واقعاً تابع همان شرایطی است که مطالعه بیماری روانی و سواس، وجودشان را بر ما آشکار ساخته است؟ در بیماری اختلال روانی، از چه طریق به شناخت این عوامل نفسانی توفیق یافته‌ایم؟ ما از راه تحلیل علائم بیماری و مخصوصاً بوسیله مطالعه اعمال ناشی از سواس و تدابیر حفاظتی و منعی و سواسی، بمعرفت عوامل مذکور نایل آمده‌ایم. ما دریافته‌ایم که این اعمال و تدابیر و منعیها، دارای خصوصیتی هستند که اجازه میدهد آنها را ناشی از امیال و گرایشهای مبتنی بر دوگانگی عواطف بدانیم؛ خواه این خصوصیات هم به میل وهم به ضد میل مربوط باشند؛ و خواه، در میان ایندو گرایش معارض، بیشتر در خدمت این یا آن دیگری در آیند. بنابراین اگر میتوانستیم در احکام تابوئی، همان دوگانگی عواطف، همان کشمکش بین دو گرایش متضاد را کشف کنیم و یا در برخی از این احکام بمانند اعمال ناشی از بیماری سواس، بروز مقارن دو گرایش را نشان دهیم، شباهت تابو با بیماری سواس از نظر روانشناسی تقریباً کامل میبود.

چنانکه در سطور بالا گفتیم، دو دستور اساسی تابو، خارج از دسترس تحلیل ماست؛ زیرا ایندو به «توتمیسم» وابسته‌اند؛ سایر دستورها از منشائی لاحق پدید آمده‌اند و بهمین دلیل بکار مانی آیند. تابو در میان اقوام مورد بحث، سرانجام صورت عادی قوانین و مقررات بخود گرفته، بخدمت تمایلات اجتماعی - که بی شك جدیدتر از خود تابو هستند - در آمده است؛ از این جمله اند تابوهائی که بوسیله رهبران و روحانیان تحمیل شده‌اند و هدف از آنها

پایدار ساختن مالکیت‌ها و امتیازات است. با اینهمه، دست کم یک گروه مهم از دستورهای تابوئی باقی‌میماند که میتواند موضوع بررسی ما قرار گیرد. این دسته مخصوصاً شامل تابوهائی است که مربوطند به: الف - دشمنان. ب - پیشوایان. ج - مردگان. اطلاعات راجع باین دسته رامن از مجموعه گرانقدری که توسط دفریزر، گردآوری شده و جزو اثر بزرگ او^۱ بطبع رسیده است اقتباس میکنم.

الف - رفتار با دشمنان :

کسانیکه همیشه با اقوام بدوی، سبعیتی دور از هر گونه رحم و عاطفه رادر رفتار بادشمنان نسبت داده‌اند، 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 بقتل يك انسان ممکن نبوده است. باسانی میتوان دستورهای مذکور را بر حسب هدف مورد نظر به چهار دسته تقسیم کرد: ۱- دستورهای مربوط بصلح و آشتی بادشمنی که بقتل رسیده است. ۲- دستورهای شامل قیود و شروط ۳- دستورهای راجع به کفاره و استغفار و تطهیر پس از انجام گرفتن قتل. ۴- دستورهای مربوط بپاره‌ای آداب تشریفاتی.

در خصوص اینکه آیا رسوم تابوئی مذکور، در میان جمیع اقوام مورد بحث، مشترك است یا نه، نمی‌توانیم اظهاری بکنیم؛ زیرا اطلاعات ناقصی که در دست است، اجازه نمیدهد باطمینان، پاسخ این سؤال را بدهیم. بعلاوه باتوجه بهدف مورد نظر، مسئله اساساً فاقد اهمیت است. مع هذا جادارد قبول کنیم که عادات تابوئی مذکور، رسوم بسیار شایعند و نه پدیده‌هائی پراکنده و منفرد.

آداب آشتی که در جزیره «تیمور»، متعاقب بازگشت فاتحانه يك گروه

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

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) . بهنگام ورود پر شکوه 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 اینک سر تو را اینجا با خود داریم ، بر ما خشم مگیر . اگر بخت با مایاری نکرده بود ، شاید سرهای ما بود که امروز در دهکده توبه نمایش درمی آمد . ما برای تو يك قربانی تقدیم کرده ایم تا تو را آرامش بخشیم و اکنون روح تو باید خوشنود باشد و ما را آرام بگذارد . چرا تو دشمن ما بودی ؟ آیا بهتر نبود که بایکدیگر دوست میماندیم ؟ در آن صورت نه خونت میریخت و نه سرت بریده میشد .^۱»

همین آداب در میان قوم « پالو »^۲ در جزیره « سلب » دیده میشود . « گالاها »^۳ پیش از ورود بد دهکده خود ، دشمنان مقتول را برسم قربان بارواح تقدیم میکنند (به نقل از « پاولیچکه » : نژاد شناسی شما لشرق افریقا)^۴ .

اقوامی دیگر ، برای تبدیل دشمنان مقتول به دوستان و نگهبانان و حامیان خود ، تدبیری اندیشیده اند و آن تیمار و توجه توام با ملاحظت از سرهای بریده است که برخی از قبایل وحشی بر نثو بد داشتن آنها فخر میکنند . « دایاک » های ساکن کرانه « ساراواک » ، در بازگشت از يك تاخت و تاز ، سريك دشمن را با خود می آورند ؛ نسبت باین سر در طول ماههای متوالی مهربانی های بسیار نشان میدهند : لطیف ترین و مهر آمیز ترین نامها که در زبان

1) Frazer, L.C., P. 106.

2) Palous.

3) Gallas.

4) Paulitschke: Ethnographie Nordafrikas.

وجود دارد بر اومی نهند ، لذیذترین لقمه‌ها و نقل و شیرینی و سیگار برگ بردهانش میگذارند و از او پیوسته خواهش میکنند که دوستان سابق را فراموش کند و تمام مهر و محبت خود را شامل حال میزبانان جدید گرداند ؛ زیرا اکنون وی جزئی از خاندان آنهاست . خطاست اگر این آداب شوم را که بنظر ماهر اس انگیز میآید ، ناشی از قصد استهزاء تلقی کنیم^۱ .

ناظران از دیدن عزائی که قبایل وحشی آمریکای شمالی با احترام دشمنی که کشته و پوست سرش را کنده‌اند برپا میدارند ، سخت دچار شگفتی شده‌اند . از روزی که یک «چکتاو»^۲ ، دشمنی را بقتل میرساند ، بیک دوره سوگواری وارد میشود که ماهها بطول میانجامد و در طی آن ، وی قیود سختی را بر خود تحمیل میکند . و نیز چنین است در میان سرخ‌پوستان «داکوتا» . یکی از ناظران نقل میکند که «اوزا»^۳ ها در پی مراسمی که برای مردگان خود برپا میدارند ، بخاطر دشمن نیز سوگواری میکنند چنانکه گوئی یکی از دوستان بوده است^۴ .

پیش از آنکه از سایر رسوم تابوئی راجع بچگونگی رفتار با دشمنان سخن بگوئیم ، لازم است با یک ایراد احتمالی مقابله کنیم : ممکن است همصدا با «فریزر» و کسانی دیگر ، بما گفته شود دلائل 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 نویسی انگلیسی آنرا در اوام عارض بر «مکبث»

1) Frazer : Adonis, Attis, Osiris, P. 248, 1907.

(با نقل از ،

Hugh Low : Sarawak , London 1848.)

2) Choctaw.

3) Osages.

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

و در چهارد سوم، نشان داده است. جمیع احکام مربوط بطلب آرامش منطقاً از این خرافه سرچشمه میگیرد و نیز قیود و کفاره‌هایی که بعداً از آن سخن خواهد رفت. آداب تشریفات که در گروه چهارم قرار دارند نیز برصحت 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. بعلاوه، بدویان در هر فرصت صراحتاً به اضطراب و وحشتی که از ارواح دشمنان مقتول در دل دارند اعتراف میکنند؛ اضطرابی که خودشان، آداب تابوئی مذکور را بآن نسبت میدهند.

این ایراد بنظر بسیار بدیهی میآید و اگر جوابی برای آن وجود نمیداشت از اقدام بتوضیح خودداری میکردیم. ما در سطور آتی باین موضوع خواهیم پرداخت، در اینجا فقط اکتفا میکنیم باینکه طرز تلقی حاصل از براهینی که مبداء ملاحظات 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 بدشمن، غیر از خصومت صرف، احساسات دیگری نیز بچشم میخورد. در این رفتار، ما استغفار، ادای احترام بدشمن و ابراز تاسف از قتل او را می بینیم، توگویی دیر زمانی پیش از آنکه شریعتی از جانب خداوند واصل شود، این بدویان با فرمان «هرگز قتل مکن» آشنا بوده اند و میدانسته اند که سرپیچی از این فرمان، کیفری را بدنبال خواهد آورد.

حال بمقوله‌های دیگر از احکام تابوئی 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 بخانه باز گردد. برای او کلبه مخصوصی در نظر میگیرند که مدت دو ماه در آن بسر میبرد و باجرای

1) Frazer: Taboo, etc. P. 169 Et suiv. P. 174.

(این تشریفات عبارت از زدن بر سرها، بر آوردن نعره و فریاد و ایجاد انواع سرو صدا بوسیله هر نوع ابزار و ادوات است.)

مراسم مختلف تطهیر می‌پردازد. در اینمدت، نزدیکی بازنش و نیز خوردن غذا بادیست خود، براو ممنوع است و کس دیگر باید غذا دردهان او بگذارد^۱. در میان برخی از قبایل «دایاک»، مردانی که از یک تاخت و تاز فاتحانه باز میگردند، باید چندین روز بدور از دیگران بسربرند 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، بمدت یک هفته خود را در خانه زندانی میکنند و از هر نوع ارتباط با دوستان و زنان خویش دوری میجویند و بادهای 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 و الا رنجور خواهند شد و خواهند مرد. در قبیله «توآریپی»^۲ یا «موتومبو»^۳ (گینه جدید)، مردی که دیگری را کشته، نباید بز ن 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 قبیود که بر قاتل فاتح تحمیل میشود، وجود دارد. برای من نقل تمام آنها میسر نیست، ولی مثالی چند که در آنها خصوصیت تابوئی باروشنی خاصی نمایان است و یا قیود، باسئفگار و تطهیر و آداب تشریفاتی مربوط میشود، در اینجا ذکر میکنیم: در میان «مونومبو» ها^۴ در گینه جدید، کسیکه دشمنی را در نبردی بقتل

1) Frazer: Taboo, etc., P. 166.

(با نقل از،)

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

2) Toaripi.

3) Motumobu.

4) monumbos.

رسانده است ، «نجس» میشود و لغتی که برای بیان حالت او بکار میرود همان کلمه‌ای است که برای بیان حالت زن بهنگام عادت ماهانه یا زایمان بکار میبرند . وی باید مدتی مدید در خانه‌ای که مخصوص اجتماع مردان است محبوس بماند و در اینحال ساکنان دهکده بدوراو گرد می‌آیند و پیروزی‌وی را بارقص 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^۱ در امریکای شمالی ، جنگجویان جوان بعد از اولین پیروزی و بدست آوردن نخستین سر بریده ، باید بمدت شش ماه به پاره‌ای محرومیتها گردن گذارند . آنها از خوابیدن در کنار زنان خود و از خوردن گوشت باید خودداری کنند . خوراکشان در اینمدت شامل ماهی و کلوچهٔ ذرت است . يك فرد «چکناو»^۲ بعد از کشتن دشمن و پوست کندن از سراو ، باید يك ماه عزادار بماند و در طی اینمدت شانه کردن موی سر براو ممنوع است؛ وقتی که پوست سرش میخارد نباید بادست آنرا بخاراند بلکه برای این منظور باید ترکهٔ کوچکی بکار ببرد .

هنگامیکه يك سرخ‌پوست «پریما»^۳ ، فردی از «آپاش»ها^۴ را بقتل میرساند^۵ باید آداب دقیق تطهیر و استنفا را بکار بندد ، در یکدورهٔ روزه‌داری که شانزده روز طول میکشد ، او نباید نه بگوشت و نه به نمک دست بزندونه بر شعلهٔ آتش بنگردونه با کسی سخن بگوید . وی در جنگل ، تنها بسر می‌برد و با آوردن

1) Natchez.

2) Choctaw.

3) Prima.

4) apaches.

۵) آپاش‌ها شکارچیان سرخ‌پوستی بوده‌اند که در غرب ایالات متحده و شمال مکزیک زندگی را به بیابانگردی میگذرانده‌اند و به مکر و احتیاط شهره بوده‌اند .

اندکی خوراکی ، باو غذا میرساند. وی اغلب در نزدیکترین رودخانه آب‌تنی میکند و بعلامت عزا ، يك كلوخه از خاك و گل بر سر میگذارد . روز هفدهم ، تشریفات علنی تطهیر رسمی شخص او و سلاحهایش انجام میگردد . از آنجا که سرخ پوستان «پریماء» ، تابوی قتل را جدی‌تر از دشمنان خود رعایت نمیکرده‌اند و برخلاف آنها مراسم استغفار و تطهیر را پایان یافتن جنگ موكول نمیکرده‌اند ، میتوان گفت که اصول اخلاقی و تقوایشان ، از لحاظ نظامی سبب ضعف آنان بوده است . علیرغم شجاعت خارق‌العاده پریماءها ، کمکشان بآمریکائی‌ها در مبارزه بصد آپاش‌ها ، چندان مؤثر نیفتاده است .

با آنکه يك بررسی عمیق‌تر در باره 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 میکنم . هو فقط این مطلب را بر آن میافزایم که آثاری از این ترتیبات حتی امروزه هم در مورد جلاد حرفه‌ای بهنگام کناره جوئی دائمی یا موقت که الزاماً باز تن در میدهد ، بیچشم میخورد . موقف « فرد آزاد » در جامعه قرون وسطی ، بما امکان میدهد تصور روشنی از تابوی بدوی بدست آوریم^۱ .

در تفسیر رائج در باره جمیع این احکام مربوط به طلب آرامش ، قیود ، استغفار و تطهیر ، دو عامل اساسی را بهم می‌آمیزند : ۱- بسط تابوی مرده به هر چیزی که با آن تماس داشته است ، ۲- ترس از روح مرده . ولی توضیح نمیدهند (و بعلاوه توضیح این مطلب هم آسان نیست) که برای ایضاح آداب و تشریفات ، بچه ترتیبی باید دو عامل مذکور را بهم آمیخت ، و اینکه آیا اهمیت هر دو بيك اندازه است یا آنکه یکی را باید ابتدائی و دیگری را لاحق تلقی کرد . ما ، دریافت خودمان را که بموجب آن تمام این مقررات از « دوگانگی عواطف » نسبت بدشمنان سرچشمه میگردد ، در برابر این نحوه برداشت قرار میدهیم .

(۱) در باره مثالهای فوق مراجعه شود به « فریزر » ، « آدمکشانی که

تابو میشوند » ؛

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

ب - تابوی بزرگان

رفتار اقوام بدوی نسبت به سرکردگان، پادشاهان و پیشوایان دینی خود، بادو قاعده کلی و اساسی مشخص میشود و آندو بیش از آنکه متعارض باشند مکمل یکدیگرند: «باید خود را از آنها مصون نگاهداشت و باید آنها را صیانت کرد»^۱.
 براین دو هدف بکمک انبوهی از مقررات تابوئی دست می‌یابند. ماقبلا دریافته‌ایم که چرا باید از بزرگان حذر کرد: آنها حامل نیروی جادوئی، اسرار آمیز و خطرناکی هستند که مانند یک بار الکتریکی، در اثر تماس جریان می‌یابد و سبب مرگ و نابودی کسی میگردد که بوسیلهٔ یک بار الکتریکی مساوی محافظت نمیشود. باین دلیل بدویان از هر نوع تماس مستقیم یا غیر مستقیم با قدس خطرناک احتراز میجویند، و برای مواردی که احتراز ممکن نباشد به ابداع تشریفات دست زده‌اند که هدف آن، دور ساختن عوارض موحش است. فی‌المثل «نوبا»^۲ های^۲ افریقای شرقی معتقدند اگر وارد خانهٔ سلطان که در عین حال مقامی مذهبی است بشوند، قطعاً خواهند مرد، ولی بر آنند که اگر بهنگام ورود، شانهٔ چپ را عریان سازند و این توفیق شامل حالشان شود که پادشاه دست خود را بر آن بگذارد، میتوانند از خطر مرگ برهند. آنها باین نتیجهٔ عجیب رسیده‌اند که لمس توسط شاه، وسیله‌ای 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 نیروئی شفا بخش است؛ در حالیکه مسّ خطرناک مسّی است که از ارتکاب آن نسبت پادشاه، در خود احساس گناه میکنند؛ بعبارتی دیگر موضوع مربوط به اختلاف بین روش فاعلی و رویهٔ انفعالی نسبت به پادشاه است.

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

2) Nobas .

مانیازی نداریم که برای یافتن مثالهایی از شفای ناشی از لمس توسط پادشاه ، به انسانهای بدوی مراجعه کنیم . بزمانی که چندان دور نیست ، پادشاهان انگلستان برای علاج بیماری خنازیر - که بهمین دلیل آنرا : «The King's Evil» (بیماری شاهانه) می‌ناهند - همین نیرو را بکارمیدردند . نه ملکه الیزابت [اول] و نه هیچیک از جانشینان وی ، از این اختیار مقام سلطنت چشم‌پوشیده‌اند . چارلز اول بسال ۱۶۳۳ تنها به یکبار یکصد بیمار را شفا بخشید و بعد از شکست انقلاب کبیر [انگلستان] ، فرزند او ، «چارلز دوم» بمقیاسی بسیار وسیع ، حق سلطنتی شفا بخشیدن بیماری خنازیر را اعمال کرده است . این پادشاه در طول دوران سلطنتش ، بیش از یکصد هزار خنازیری را بوسیلهٔ مس شفا داد ، کثرت بیماران بحدی بود که يك روز ، شش یا هفت نفر از آنها بجای شفا که بامید آن آمده بودند ، در اثر فشار جمعیت خفه شدند . «گیوم دورانت» (گیوم سوم) که مردی شکاک بود ، بارسیدن سلطنت انگلستان بعد از طرد خاندان استوارت ، از سحر و جادو اجتناب میکرد ؛ تنها یکبار که به مسی از این نوع رضایت داد با گفتن سخنان زیر بآن دسی زد : «امیدوارم خداوند شما را از سلامت کامل وعقل بیشتر برخوردار کند»^۲

اینک نمونه‌ای از نتایج وحشتناک يك مس فاعلی نسبت پادشاه یاشینی متعلق باو را بدست میدهیم - اگر چه این مس 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 ماندهٔ غذای خود را بجا میگذارد . يك بردهٔ پرزور که ناشتا و گرسنه است ، آن پس مانده را می‌بیند و باولع می‌بلعد . هنوز لقمهٔ آخر را درست فرو نداده است که يك ناظر وحشت‌زده ، باومی‌فهماند که مرتکب چه جنایتی شده است . برده که جنگاوری زورمند و شجاع است ، بمحض شنیدن این خبر ، به‌تشنجی شدید دچار میشود و بر زمین می‌افتد و روز

1) Guillaoum III d, Orange.

2) Frazer : The magic Art, I, P. 368 .

بعد بهنگام غروب آفتاب میمیرد^۱. يك زن «مائوری» پس از خوردن میوه‌هائی متوجه میشود که از محلی که تابو بوده بدست آمده‌اند؛ وی فریاد میکشد و میگوید بزودی روح پیشوائی که بر او این بی‌حرمتی را روا داشته است، بطور قطع باعث مرگش خواهد شد. واقعه دريك بعد از ظهر اتفاق افتاده بود و فردایش بهنگام ظهر، زن مرده بود^۲. سنگ چخماق یکی از سرکردگان مائوری، روزی سبب مرگ چندین نفر شده است: سرکرده، سنگ را گم کرده بود وعده‌ای از زمین برداشته برای روشن کردن چیق خود، مورد استفاده قرار داده بودند. هنگامیکه متوجه میشوند صاحب سنگ چخماق، چه کسی بوده است؛ همگی از ترس قالب تهی میکنند^۳.

جای هیچ شکفتی 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. میتوان گفت این دیوار که در آغاز بموجب 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 ایجاد تابو و برقرار کردن تشریفات دربار، يك ضرورت دیگر نیز دخالت داشته و آن حفظ خودصاحبان 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 بر عهده دارد: به معنی دقیق کلمه، اوست که گردش امور جهان را تنظیم میکند؛ امت او نه تنها باران و

1) Old New Zealand, by a Pakaha Maori, London, 1884. (Frazer: aboo, P. 135.)

2) W. Brown: New Zealand and his aborigines, London 345 (Frazer: Ibid.)

3) Frazer, l. c.

آفتاب را که سبب روئیدن اثمار زمین هستند باو مدیونند ، بلکه باد که کشتی‌ها را بساحل می‌آورد و زمینی را که آدمیان بر آن گام می‌نهند نیز از وی دارند^۱ .

این سلاطین اقوام بدوی ، از قدرت و اختیار برای اعطای نیکبختی برخوردارند ، قدرتی که اقوام دیگر - اقوامی که از بدویت، اندکی دورتر شده‌اند - تنها بخدایان خود نسبت می‌دهند، خدایانی که در مرحله بالاتری از تمدن ، فقط پست‌ترین و ریاکارترین افراد وانمود میکنند که بوجودشان اعتقاد دارند .

۴- میان این اقتدار مطلق پادشاه و اعتقاد باینکه وی احتیاج دارد در برابر خطراتی که تهدیدش میکند از نزدیک محافظت شود ، تناقضی آشکار بچشم می‌خورد ؛ ولی این یگانه تناقضی نیست که در رفتار بدویان با پادشاهان نشان دیده میشود . این اقوام لازم میدانند که پادشاهان خود را زیر نظر بگیرند و مراقب آنها باشند تا اینکه قوای خود را بیهوده بمصرف نرسانند. بدویان بهیچوجه از حسن نیت و درستی سلاطین خود ، خاطر جمع نیستند . جزو علل موجبه احکام تابوئی مربوط به پادشاه ، اثری از عدم اعتماد بچشم می‌خورد . فریزر^۲ میگوید :

« این تصور که سلطنت در دوره بدوی ، يك سلطنت استبدادی است ، در مورد سلطنت‌های موضوع بحث ما ، بطور کامل صدق نمیکند ، برعکس ، در این نظام‌های سلطنتی، فرمانروا فقط بخاطر اتباع خویش زندگی میکند و زندگی او تنها تا آنجا ارزش دارد که تکالیف مربوط بمقام خود را انجام میدهد و گردش امور طبیعت را به سودامت خویش تنظیم میکند . از لحظه‌ای که از اجرای تکالیف خود غفلت می‌ورزد یا از آن سرباز میزند، توجه، اخلاص و احترام مذهبی

1) Frazer : Taboo, The Burden of Royalty, P. 7.

2) L, c. ,p. 7.

که وی از آنها به اعلا درجه برخوردار است ، جای خود را به نفرت و تحقیر میدهد . وی بوضع شرم آوری رانده میشود و اگر بتواند خود را از مرگ برهاند ، خویشتن را خوشبخت می شمارد . او که امروز چون خدائی مورد پرستش است ، ممکن است فردا بمانند يك جانی بقتل برسد . ولی ما حق نداریم این تغییر روش قوم را دلیل بر بی ثباتی یا نشانه ای از تناقض بدانیم ؛ بر عکس ، این رفتار در تمام مراحل کاملاً منطقی است ، آنها معتقدند که اگر پادشاه خدای آنهاست ، باید خود را حامی و نگهدارنده آنان نشان دهد؛ و از لحظه ای که دیگر نخواهد آنها را صیانت کند ، باید جای خود را بکس دیگر که آمادگی بیشتری برای اینکار دارد واگذارد . ولی تا زمانی که توقعات و انتظارات آنها را برآورده میسازد ، توجه و خدمات بدویان با و حد و اندازه ندارد و خود او را نیز و امیدارند که با همان علاقه و توجه از خود مواظبت کند . چنین پادشاهی همچون محبوس در میان مجموعه ای از تشریفات و آئینها بسر می برد و در شبکه ای از آداب و قيود محصور میماند . 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 میتواند 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 میکند و زندگی او را - که مدعی صیانت آن هستند - بیک بار سنگین و بیک شکنجه و عذاب مبدل میسازد .

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

1) Kampfer : History of japan . (Frazer: l. c., P. 3.)

«میگادو گذاشتن پاها را بر زمین موافق شأن و سرشت قدسی خود نمیداند، بدین سبب هنگامیکه باید به محلی برود، بر روی دوش خادمانش حمل میشود و لسی از این هم ناشایسته تر است که وجودش در معرض هوای آزاد قرار گیرد و این افتخار را نوز از خورشید دریغ داشته اند که بر سر او بتابد. برای هر يك از اجزاء بدنش، صفتی چنان مقدس قائلند که موهای سروریشش هرگز نباید تراشیده شود و ناخنهایش هیچگاه نباید کوتاه گردد، ولی بخاطر آنکه از پاکیزگی و توجه کاملاً محروم نماند، او را بهنگام شب وقتی که در خواب است شستشو میدهند. آنچه را که در اینحال از بدنش جدا میسازند، میتوان سرقه تلقی کرد و سرقتی از این نوع نمیتواند بر شأن و منزلت قدسی او خدشه وارد آورد. سابقاً وی مجبور بود هر بامداد بمدت 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 اینطریق میتواند صلح و آرامش را در کشور حفظ کند. اگر در اینحال، از بخت بد بجانبی بر میگشت و یا نگاه خود را مدتی فقط بسوی يك بخش از کشور ثابت نگه میداشت، 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 تابوهائی که پادشاهان اقوام وحشی، ملزم بر عایت آنها هستند؛ یادآور قیودی است که بر قاتلان تحمیل میشود. در دماغه^۱ «شرك»^۱ نزدیک دماغه^۲ «پادرون»^۲ در گینه (افریقای غربی)، کوکولو^۳ که پادشاهی روحانی است، در جنگلی تنها بسرمی 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

1) Shark Point.

2) Padron.

3) Kukulu.

نشسته باید بخصبد. اگر وی دراز بکشد ، باد از وزیدن بازماند و در نتیجه آن ، کشتی رانی مختل میشود. شغل او آرام کردن طوفان و بطور کلی حفظ شرایط جوی بوضع عادی است^۱. « باستیان » میگوید ؛ اقتدار يك پادشاه « لوآنکو » ، هر چه بیشتر باشد ، تعداد تابوهائی که باید بآنها گردن گذارد نیز بیشتر خواهد بود . ولیعهد نیز از اوان کودکی ملزم برعایت آنهاست ، ولی به نسبتی که برسنش افزوده میشود ، تعداد تابوها نیز در اطرافش افزایش می یابد و بهنگام رسیدن بساطنت بمعنی واقعی کاهه در زیر انبوه آنها نفسش بند می آید .

ضیق مجال اجازه نمیدهد (وهدف ما نیز ایجاب نمیکند) که از تابوهای ملازم باشان و منزلت پادشاه یا پیشوای روحانی گزارش مشروحی بدست دهیم. فقط یادآور میشویم که قیود راجع به آمدو شد و نوع غذا ، در میان این تابوها نقشی اساسی دارند . برای نشان دادن شدت رسوخ آدابى که مربوط باین ذوات ممتاز است ، مادو نمونه از تابوی تشریفاتی را ذکر میکنیم که راجع باقوام متمدن یعنی اقوامی است که بمرحله عالی تری از فرهنگ رسیده اند. «فلامن دیالیس»^۲ کاهن بزرگ معبد «ژوپیتر» در رم قدیم ، ملزم به رعایت تعدادی تابوهای عجیب و غریب بود ؛ او حق نداشت براسب 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 بانام خودشان اسم ببرد ؛ موهای سرش را جز بوسیله يك مرد آزاد نمی توانست کوتاه کند و برای این مقصود ، آن مرد

۱- باستیان ، «هیأت اکتشافی آلمان در کرانه های لوآنکو» ، ینا ، ۱۸۷۴ ،

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

2) Flamen Dialis.

ملزم بود چاقوئی از برنز بکار ببرد و موهای بریده شده و نیز ناخنهای چیده شده اش را می‌بایست در زیر يك درخت مقدس دفن کنند ، وی حق نداشت بمردگان دست بزند و براو ممنوع بود که با سر برهنه در هوای آزاد بماند ، و غیره . زوجه او (فلامینکا) نیز بنوبه خود ملزم برعایت يك 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 میرفت ، نمی‌بایست از پوست حیوان مرده (بمرگ طبیعی) باشد ، بلکه برای این مقصود مکلف بودند از حیوان قربانی یا ذبح شده استفاده کنند . باشنیدن صدای رعد، وی نجس میشد و این حالت چندان ادامه می‌یافت تا برسم کفاره يك قربانی تقدیم کند^۱ .

شاهان قدیم ایرلند به تبعیت از يك سلسله قیود بسیار عجیب ملزم بودند؛ قیودی که رعایت آنها منشاء خیر، و تخطی از آنها موجب نکبت برای کشور بود. فهرست کامل این تابوها در «Book of Rights» آمده است که کهن‌ترین نسخه دست نوشت آن مربوط بسالهای ۱۳۹۵ و ۱۴۱۸ است. نهی‌ها، بسیار مفصل و مربوط بارتکاب اعمالی منجز در محلتهائی مشخص و در زمانهائی 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 تابوئی که بر شاهان روحانی تحمیل میشده است ، در میان اقوام بسیار بدوی ، از نظر تاریخی نتیجه مهمی بیار آورده است که برای نظرگاه مافوق‌العاده جالب است ؛ [و آن اینکه] میل و رغبت به داشتن منصب سلطنت روحانی از میان رفته است. باین سبب است که در «کمبوجا»^۲ که يك سلطان آتش و يك پادشاه آب وجود دارد ، ناگزیرند با اعمال زور ، اشخاص را بقبول این مناصب و ادار سازند . در جزیره «نین»^۳ یا «جزیره

1) Frazer: l. c., P. 13.

2) Combodscha.

3) Nine (Savage Island.)

وحشی، که جزیره‌ای مرجانی در اقیانوس آرام است، سلطنت عملاً از میان رفته است، زیرا هیچکس برای عهده‌دار شدن مشاغل سلطنتی که با خطرات و مسئولیت‌های سنگینی توأم است، خود را آماده و شایق نشان نמידاده است. در بعضی کشورهای افریقای غربی، یک شوزای محرمانه پس از درگذشت پادشاه منعقد میشود که در آن، جانشین سلطان باید تعیین گردد. کسی را که باین سمت برمیگزینند، دستگیر میکنند و باطناب می‌بندند و در بتخانه تحت نظر قرار میدهند و آنقدر 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 روساء عادت داشت شب و روز با خود سلاح حمل کند تا بتواند در برابر هر نوع کوششی که برای برتخت نشاندن وی صورت گیرد مقاومت ورزد. در میان سیاه‌پوستان «سیرالئون» استنکاف از قبول منصب سلطنت بحدی 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 ابتدائی به دو مقام دنیوی و روحانی میداند؛ پادشاهان که بار مقام قدسی بردوشان سنگینی میکرده است، از اعمال قدرت واقعی عاجز مانده مجبور شده‌اند وظایف اداری را باشخاصی واگذارند که در مرتبت کم اهمیت تری قرار داشته‌اند، ولی در حالیکه کاری و فعال بوده‌اند، نسبت بمنصب سلطنت هیچ داعیه‌ای در سر نمی‌پرورانده‌اند. باین ترتیب بود که مقامات غیر روحانی بوجود آمدند؛ در حالیکه پادشاهان تابوئی که بر تری روحانی را همچنان واجد بودند، در عمل اهمیت خود را از دست دادند. تاریخ قدیم ژاپن بخوبی این استنباط را تأیید میکند.

آیا از این شرح مناسبات بین انسان بدوی و فرمان‌رایانش، میتوان انتظار داشت که سهولت توضیحی بر اساس روانکاو بدست آید؟ مناسبات

1) A. Bastian: Die deutsche Expedition an der Loangkuste,

مذکور بی‌اندازه پیچیده است و تناقضات خالی نیست. به بزرگان اختیاراتی وسیع واگذار میکنند که در برابر تابوهائی که بر سایرین تحمیل میشود، تشکیل قرینه‌ای میدهد. اینان افراد ممتازند و میتوانند بکارهائی دست بزنند که بر دیگران ممنوع است و میتوانند از چیزهائی منمّع شوند که از دسترس سایرین خارج است. ولی همین آزادی و اختیاری که بآنها تفویض میکنند، خود بوسیله تابوهای دیگر محدود میشود - تابوهائی که افراد عادی بزیر سلطه آن در نمی‌آیند. بنابراین ما، در اینجا با نخستین تباین یا تقریباً تناقض روبرو هستیم: تناقض بین يك آزادی نامحدود برای افرادی معین، و قیدی نامحدود در مورد همان افراد. باینان يك قدرت جادویی فوق‌العاده نسبت میدهند و بخاطر همین امر از هر نوع تماس با آنان یا اشیاء متعلق با آنان وحشت دارند، در حالیکه از همین تماس نتایج سودمندی را انتظار میکشند. در اینجا ظاهراً باز هم تناقض بسیار چشم‌گیر دیگری وجود دارد: ولی ما میدانیم که تناقض واقعاً ظاهری است: مَسّی که توسط شخص پادشاه و از روی نیت خیر انجام میگردد، حاصلش خیر است؛ تنها آن مَسّی خطرناک است که بوسیله فردی عادی نسبت بپادشاه یا اشیاء متعلق با او صورت گیرد، و بی شك علت اینستکه در مَسّ نوع اخیر ممکنست قصد سوئی نهفته باشد. يك تناقض دیگر - که توضیح آن چندان آسان نیست - اینکه با آنهمه قدرت که بفرمانروا در برابر نیروهای طبیعت نسبت میدهند، خود را مجبور می‌بینند باتوجهی خاص از وی در برابر خطراتی که تهدیدش میکند بمواظبت پردازند، چنانکه گوئی نیروی او که از عهده بسی کارها بر می‌آید، از حفظ و صیانت شخص خودش عاجز است. مسئله غامض دیگر آنکه پادشاه در مورد اعمال قدرت فوق‌العاده‌اش اعتماد نمیکنند - قدرتی که باید فقط در راه خیر و صلاح رعایا و صیانت شخص خویش بکار برد - بلکه خود را ناگزیر می‌بینند که از این لحاظ بر اعمالش نظارت کنند. تشریفات تابوئی 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 میگیرد .

برای ایضاح این مناسبات بسیار پیچیده و پرتناقض بین انسان بدوی و فرمانروایانش ، بنظر میآید 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 پیداشاهان خویش ، گرایشهای مختلفی بروز میدهند که هر يك در حد افراط و بی هیچ توجه بسایر گرایشها و مستقل از دیگری است . جمیع تناقضات موضوع بحث از همین جا سرچشمه میگیرد ؛ 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 نمیتوان مردود شناخت ، ولی روش روانکاوی بما امکان میدهد که بیشتر در اعماق این روابط رسوخ کنیم و بسی چیزها در باره منشاه این تمایلات بسیار گوناگون فراگیریم . با تحلیل حالتی که در بالا شرح دادیم ، بعنوان نموداری از علائم بیماری اختلال روانی ، مابدوا توجه خود را به فراوان بودن موارد غلبه ترس بر ذهن - که در عمق تابوی تشریفاتی دیده میشود - معطوف مینماییم . چنین غلوه افراطی ، در اختلال روانی و بخصوص در بیماری وسواس - که در مقایسه ما مقام نخستین را دارد - پدیده ای عادی است . ما منشاه آنها را می شناسیم و بر آن وقوف داریم ، این افراط در جمیع مواردی که در کنار مهر و محبت شدید ، يك خصومت ناآگاهانه وجود داشته باشد ، بروز میکند ؛ یعنی هر بار که حالت کلی « دوگانگی عواطف » تحقق یابد ، افراط مذکور نیز پدید می آید . در اینحال بسبب غلوه بیش از حد در محبت ، خصومت فرو می نشیند . اگر این غلوه و افراط نباشد ، محبت از عهده ایفای نقش خود ، که حفظ احساس معارض بحالت واپس زده است ، بر نخواهد آمد .

هیچ روانکاو نیست که با اطمینان کامل و بتحقیق در نیافته باشد که محبت افراطی وی آرام، در عجیب‌ترین موارد (مثلاً بین مادر و فرزند، یا میان همسران بسیار دل‌بسته)، از همین طریق تفسیر میشود. در باره طرز رفتار نسبت با افراد ممتاز نیز میتوان معتقد شد که درازای اینکه طرف پرستش هستند و در مقابل جنبه الوهیتی که برای آنها قائل میشوند، يك احساس بسیار خصمانه نسبت با آنها وجود دارد و بنابراین در اینجا نیز حالت فاعلی دوگانگی عواطف تحقق می‌یابد. عدم اعتماد که ظاهراً انگیزه تردید ناپذیر تابوهائی است که بر سلاطین تحمیل میشود، از جنبه دیگر و بنحو مستقیم‌تر جلوه‌ای از همین کین ناآگاهانه است. با توجه به صور مختلفی که منتهی‌این کشمکش [درونی] در میان اقوام مختلف بخود می‌گیرد، یافتن نمونه‌هایی که در آنها این خصومت باروشنی 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، روزپیش 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 بصورت اصل وقاعده‌ای درآورده‌اند که فردی را که از او کینه بدلدارند بمقام سلطنت ارتقاء 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 پادشاه، یادآور جریانی است که در اختلالات روانی بطور کلی بسیار فراوان دیده میشود و

1) L. c., P. 18.

(با نقل از،

Zweifel et Moustier: Voyage aux sources du Niger, 1890)

2) Timmos.

در بیماری معروف به پارانوئیا (توهم و ترس از تعقیب و آزار خیالی) بوضوح بچشم میخورد. این خصوصیت عبارتست از غلو بیش از حد در باره اهمیت یک شخص معین و نسبت دادن قدرتی ناهمحدود و خارج از حد تصور بوی، تا از این طریق، او (بیمار) بتواند بحق و بجا مسئولیت ناملایمات و دردورنجی که بروی وارد میآید، بآن 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 بهمین شیوه رفتار میکنند. بدویان بمناسبت اینکه طبیعت، انتظاراتشان را در مورد بدست آوردن شکار فراوان یا وفور محصول بر آورده نساخته است، پادشاه خود را مقتول یا سرنگون میسازند. 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 مطلقى را به پدر نسبت میدهد و این محقق است که شدت عدم اعتماد پدر، نسبت مستقیم یا میزان قدرتی دارد که فرزند برای او قائل میشود. وقتی يك بیمار مبتلا به «پارانویا»، یکی از اطرافیان خود را «آزار دهنده»، خویش مى شناسد، در واقع او را به منصب پدری ارتقاء 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 با اختلال روانی، بمانشان میدهد که رفتار انسان ابتدائی نسبت پادشاه خود، تا چه حد بمانند رفتار دوره کودکی پسر نسبت پدر است.

ولی مهمترین ادله بنفع طرز تلقی ما که مبتنی بر مقایسه بین احکام تابو و علائم بیماری اختلال روانی است، بسوسیله خود تابوی تشریفات بما عرضه میشود و درسطور بالا مانقش مهم این تابورا درمورد تکالیف مقام سلطنت نشان دادیم. مفهوم مضاعف این تشریفات، بنظر ما تردید ناپذیر میآید و نسبت بمنشاه آن که همان گزایشهای مبتنی بر دوگانگی عواطف است، هیچگونه اعتراضی را وارد نمیدانیم؛ برای دریافتن این نکته، تنها کافی است که قبول

کنیم هدف این مفهوم دوگانه، از همان آغاز، بیارآوردن نتایجی است که خود در همانها تجلی می‌یابد. 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 می‌سازد و بصورت بار سنگینی خارج از حد تحمل درمی‌آورد و بر آنها قیود و الزاماتی سخت‌تر از آنچه گریبانگیر اتباعشان است تحمیل میکند. این تشریفات در نظر ما کاملاً نظیر رفتار ناشی از وسواس جلوه میکند، چه در این رفتار، میل سرکوب شده و میل سرکوب کننده، همزمان و مشترکاً ارضاء میشوند. رفتار ناشی از بیماری، وسواس، به ظاهر يك عمل دفاعی در برابر امر ممنوع است؛ ولی میتوان گفت که این رفتار در واقع جز جلوه مجدد امر ممنوع چیز دیگری نیست. «ظاهر» بفعالیّت «ضمیر آگاه»، تعلق دارد و «واقعیت» ناشی از ضمیر ناآگاه است. چنین است که تابوی تشریفات سلطنتی، به ظاهر، جلوه‌ای از عمیق‌ترین احترامات و وسیله‌ای برای فراهم آوردن امنیت کامل برای فرمانرواست؛ ولی در واقع کیفی است در برابر این علو و رفعتشان؛ و انتقامی است که اتباع از فرمانروا درازای احترامی که برای او قائل میشوند باز می‌ستایند. «سانچوپانزا»^۱ در رمان «سروانتس» بزمانی که حاکم جزیره‌اش بود، فروست 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، مافی‌الضمیر خود را بر ما آشکار سازند، ممکن است دلایل جدیدی بفتح این طرز تلقی باختیار 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

۱ - «سانچوپانزا» (Sancho pança) خادم و سپردار معروف «دون کیشوت» است که از برکت قلم «سروانتس»، هم خود و هم خرش شهرتی جاودانی یافته‌اند. سانچوپانزا نمونه‌ای کامل از يك نوکر با وفا، حرف شنو و ساده دل، ولی پر حرف و جاهل و در عین حال زیرک و با فهم است. (مترجم)

است. ماقبلا به عقده پدری در دوران کودکی اشاره کردیم و اینجا اضافه میکنیم که بررسی تاریخ اعصار اولیه سلطنت، میتواند باین سؤال پاسخی قاطع بدهد. بموجب توضیحات بسیار گیرای «فریزر» - که بعقیده خودش چندان قانع کننده نیست - نخستین پادشاهان، بیگانگانی بوده اند که پس از یکدوره کوتاه حکمرانی، به پیشگاه خدائی که مظهر آن بوده اند، در طی جشنهایی پر شکوه قربان میشده اند. در اساطیر کیش مسیح نیز انعکاسی از همین سرگذشت سلطنتهای اولیه را میتوان یافت.

ج - تابوی اموات :

میدانیم که مردگان استیلاطلبان نیرومندی هستند و شاید ازدانستن این نکته دچار شگفتی شویم که بدویان آنها را نیز دشمن می شمارند .
از راه مقایسه با «سرایت» که قبلا نیز بآن متوسل شدیم ، میتوان گفت در میان بیشتر اقوام بدوی ، تابوی مردگان دارای حدت و وصولتی خاص است و این ، هم از نظر عواقبی است که تماس با اموات ببار می آورد و ، هم از لحاظ طرز رفتار با بازماندگان يك متوفی . در میان «مائوری» ها ، همه کسانی که بمرده دست زده اند یا در مراسم تدفین شرکت جسته اند ، نجس میشوند و از هر نوع معاشرت با هموعان محروم میمانند و بعبارت دیگر ، آنها را «بایکوت» میکنند . کسیکه در اثر تماس با میت آلوده شده است ، اگر بخانه ای وارد شود ، یا به شخص یا چیزی دست بزند ، آنها را نجس میکند. او حتی نباید با دستهای خود - که بعلت نجس شدن دیگر قابل استفاده نیستند - غذا را لمس کند . خوراک را جلو او روی زمین میگذارند و وی درحالیکه دستها را در پشت سر برویهم گذاشته ، با لب و دندان باید از عهده کار برآید . برخی اوقات اجازه میدهند که کس دیگری باو غذا بخوراند . این شخص باید کارش را

1) Frazer: The magic Art and the evolution of Kings,

2 Vol, 1911, (The golden Bough).

بنحوی انجام دهد که با آن تیره بخت تماس پیدا نکند؛ بعلاوه خود وی نیز مشمول قیودی میگردد که در شدت از آنچه بر مرد نجس تحمیل میشود دست کمی ندارد. در هر دهکده، فردی مطرود اجتماع وجود دارد که از صدقه‌های مختصر، زندگی را بفلاکت میگذراند؛ تنها او مجاز است که تا فاصله يك ذراع بکسی که آخرین تکالیف را نسبت بمیت انجام داده است نزدیک شود. آنگاه که دوران عزلت پایان رسد و مرد نجس توانست دوباره با هموعان سراوده داشته باشد، کلیه ظروفي که در طی آن دوره خطرناک مورد استفاده قرار داده است، معدوم میگردد و لباسهایی که بر تن داشته است بدور افکنده میشود.

آداب و رسوم تابویی که بعلت تماس بدنی با مرده، تحمیل میشود در سراسر «پلی‌نزی» و «ملانزی» و يك قسمت از افریقا یکسان است. مهمترین این رسوم، منع دست زدن بخوراکی و خورانده شدن غذا توسط سایرین بفرده محکومی است که در وضع اضطراری قرار دارد. قابل توجه است که در «پلی‌نزی»، و شاید هم در جزایر «هاوایی»^۱ شاهان روحانی بهنگام اجرای تکالیف مذهبی خود، ملزم به رعایت همین قیود هستند. در «تونگا»^۲، طول مدت و شدت حرمت، بر حسب قدرت تابوی ملازم مرده و نیز قوت تابوی مخصوص فردی که بامیت تماس داشته است فرق میکند. کسی که به جسد يك سرکرده دست میزند، برای مدت ده ماه نجس میشود؛ ولی اگر خود وی از سرکردگان باشد، فقط بمدت سه، چهار یا پنج ماه - به نسبت مقام و مرتبت میت - نجس خواهد شد. اگر موضوع مربوط به جسد يك پیشوای بزرگ و واجد صفت الوهیت باشد، مدت تابو، حتی برای برجسته‌ترین 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 بر حسب اظهار

1) Frazer: Taboo, P. 138. (وصفحات بعد)

2) Tonga.

يك ناظر، هرگز جرئت نداشته‌اند خلاف آنرا بیازمایند^۱.
 قیود تابوئی که شامل حال افرادی میشود که بمعنای مجازی کلمه با
 مرده تماس داشته‌اند، یعنی خویشاوندان عزادار - زن و مرد بیوه - در خطوط
 اصلی با قیود مذکور در فوق یکسان ولی برای ما بسی جالب‌ترند. اگر در
 احکام مذکور در بالا، ما فقط جلوه‌ای از شدت و قدرت انتشار تابورا می‌بینیم -
 جلوه‌ای که نمونه کلی محسوب میشود - در عوض، قیود و مقرراتی که ذیلا
 بآنها می‌پردازیم، بما امکان میدهد که تا حدودی، دلایل و انگیزه‌های تابو
 را - هم دلایلی که اقامه شده است و هم آنچه را که میتوان علل اساسی و حقیقی
 تلقی کرد - مشاهده کنیم:

در میان قوم «شوسواپ»^۲ در کلمبیبای انگلیس [کانادا] زنان و مردان
 بیوه، در طول مدت عزا باید در عزلت بسر ببرند و در اینمدت نباید با دست
 خود، سریابدن خویش را لمس کنند؛ تمام ظرفی که بکار می‌برند برای دیگران
 غیر قابل استفاده میشود.

هیچیک از شکارچیان به کلبه‌ای که مسکن یکی از چنین کسان باشد
 نزدیک نمیشود. زیرا اینکار موجب تیره بختی وی، خواهد بود. اگر سایه‌فرد
 عزادار بر او بیفتد به بیماری دچار خواهد شد. اشخاص سوگوار، روی
 خوشه‌های گندم می‌خوابند و رختخواب خود را نیز با آن محصور می‌سازند.
 هدف رسم اخیر، دور نگهداشتن روح متوفی است و ازین پر معناتر، عادت
 برخی از قبایل شمال آمریکا است که بموجب آن، زن بیوه باید تا مدتی پس از
 مرگ شوهر، لباسی بشکل شلوار که از علفهای خشک ساخته میشود، برتن
 کند، تا روح شوهر را از نزدیک شدن بخود بازدارد و این بما اجازه میدهد
 معتقد شویم که تماس بامردگان حتی در معنای «مجازی» نیز همواره تماسی
 جسمانی تلقی میشود، زیرا روح متوفی از خویشان بازمانده جدا نمیشود و

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

2) Shuswap .

در تمام مدت عزاداری به «پرواز» در اطراف آنها ادامه میدهد .

در میان «آگوتاینو» ها^۱، که ساکن «پالوان»^۲، یکی از جزایر فیلیپین هستند ، زن بیوه در مدت ۷ یا ۸ روز اول پس از مرگ شوهر ، نباید از کلبه خارج شود مگر بهنگام شب که احتمال ملاقات و برخورد وجود ندارد . کسیکه نگاهش بر این زن بیوه بیفتد ، در خطر مرگ مفاجات خواهد بود؛ باین دلیل ، مشارالیها در هر گام ، با زدن چوبدستی بر درخت ، نزدیک شدن خود را بهمه خبر میدهد ؛ درختانی که بر آنها چوب زده است ، پژمرده و خشک میشوند . خطری که وابسته بوجود زن بیوه است از چیست؟ مشاهده يك رسم دیگر، موضوع این خطر را بما نشان میدهد : در منطقه «مکثو»^۳ در گینه جدید ، مرد بیوه تمام حقوق اجتماعی خود را از دست میدهد و تا مدتی بصورت فردی مطرود بسر می برد . او نباید بکشت و زرع زمین پردازد 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 پرتو میزند تا بتواند بمحض دیدن کسی - وبخصوص يك زن - باسانی خود را پنهان سازد. این شرح بما اجازه میدهد 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، بعلاوه از آنجا که مردی بالای سر ندارد ممکن است که میل و طمع را در مردان دیگر برانگیزد؛ تسلیم شدن باینگونه هوسها ، عمالی «مخالف مفهوم سوگواری است و قطعاً آتش خشم روح را دامن خواهد زد»^۴.

1) Agutainos.

2) palawan .

3) Mekeo.

۴- بیماری که من در سطور قبل (صفحه ۴۲ و ۴۳) «ممتنع» های او را با منع‌هایی که توسط تابو تحمیل میشود مقایسه کردم ، معترف بودم که هر بار شخص عزاداری را در کوچه میدیده، دچار غیظ و نفرت میشده است. وی میگفت «بر این نوع افراد، باید خروج از خانه را منع کنند» .

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

علاوه بر استرالیا ئی ها و پولی نزیها که در میان آنها آداب تابوئی بهتر محفوظ مانده است ، همین منع را در میان اقوامی بازمی یابیم که بسیار متفاوت و دور از یکدیگرند؛ از قبیل «ساموید» های^۱ سیبری و «تودا» های^۲ هند جنوبی و منولهای تاتارستان و «طوارق»^۳ صحرا و در میان «آئینو» های^۴ ژاپن و «آکامبا» های^۵ و «ناندی» های^۶ افریقای مرکزی و «تینگوان» های^۷ فیلیپین و ساکنان جزیره «نیکوبار» و «ماداگاسکار» و «برنثو»^۸ . در میان برخی از این اقوام ، اعتبار منع مورد بحث و عوارض آن ، محدود بدوره سوگواری است؛ ولی در میان بعضی دیگر ، منع و نتایج آن دائمی است . لیکن بنظر میرسد که در همه جا ، با گذشت زمان ، از حدت آن نیز کاسته میشود .

منع تلفظ نام متوفی را بطور کلی با دقت فراوان رعایت میکنند . باین دلیل است که برخی از قبایل آمریکای جنوبی ، بر زبان آوردن نام میت را در برابر خویشان بازمانده وی ، بمنزله بزرگترین اهانت نسبت بانهایم شناسند و مجازات آن همان کیفری است که برای قتل مقرر است^۹ . پی بردن بعلت سختگیری

1) Samoyèdes .

2) Todas .

3) Touaregs .

4) Aïnos .

5) Akambas .

6) Nandi .

7) Tinguans .

8) Frazer: l. c., p. 353.

9) Frazer. l. c., p. 352. (وصفحات بعد)

در مورد این نهی ، آسان نیست ؛ ولی خطرات [مربوط باین عمل سبب شده است انبوهی از چاره جوئی ها و تدابیر - که از بسیاری جهات پرمعنا و جالبند - بوجود آید . از اینجاست که « ماسائی » ها^۱ در افریقا ، به تدبیری منوسل شده اند و آن تعویض نام متوفی است که بیدرنک پس از مرگ او انجام میگردد . از آن لحظه ببعد ، میتوان بی ترس و بیم نام او را بر زبان آورد ، زیرا تمام منعها فقط شامل اسم سابق وی میشود . با این ترتیب آنها گمان میکنند که روح بنام جدید خویش پی نمی برد و توجه آنرا بخود در نمی یابد . قبایل استرالیا یی ناحیه « آدلاید »^۲ و خلیج « اینکواتر »^۳ ، احتیاطهای بیشتری رارعايت میکنند : پس از فوت یکنفر ، جمیع افرادی که نامی شبیه نام متوفی دارند ، تغییر نام میدهند ؛ گاه تمام خویشان متوفی ، بی آنکه موضوع مشابهت در میان باشد ، اسم خود را عوض میکنند ، و این امری است که در میان برخی از قبایل ویکتوریا در آمریکای شمالی دیده شده است . در قبیله « گایاکورو » های^۴ ساکن پاراگوئه ، رئیس قبیله در چنین مواقع حزن انگیز ، برای تمام اعضای قبیله نامهای جدیدی انتخاب میکرد که بر روی آنها میماند و بآن فخر میکردند چنانکه گوئی همیشه آنرا بر خود داشته اند^۵ ؛ به علاوه ، در مواردی که متوفی نام یک حیوان ، یک شیئی و نظایر آنرا بر خود داشته است ، برخی از قبایل لازم میدانستند که بر آن حیوان یا آن شیئی نام جدیدی بگذارند تا آنکه در محاورات ، هیچ چیز خاطره متوفی رازنده 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 میشده است و مشکلاتی سنگین برای مبلتین مذهبی بیارمی آورده

1) Mussoi.

2) Adelaide.

3) Encounter Bay.

4) Gayacurus.

۵- بر حسب نوشته يك ناظر اسپانیائی در « ۱۷۳۲ » که فریزر آنرا نقل کرده

است . در طول هفت سالی که «دوبریتس هوفر»^۱ در میان «آبی پون» های^۲ اوروگوئه بسر آورد، اسم یوزپلنگ سه بار عوض شد و واژه‌هایی که برای دلالت بر تمساح ، خار ، ذبح حیوانات بکار برده میشد نیز همین سرنوشت را پیدا کرد^۳ . ولی ترس از بزبان آوردن نامی که بیک مرده تعلق داشته است ، گسترش می‌یابد و هرچه را که ازدور یا نزدیک با متوفی ارتباطی داشته است در برمیگیرد . از این قلع و قمع مداوم ، این نتیجه و خیم بیارآمده است که اقوام مذکورنه روایاتی دارند و نه خاطرات تاریخی ؛ و هیچ سند و مأخذ معتبر بکسی که تاریخ اعصار اولیه آنها را مورد مطالعه قرار میدهد، عرضه نمیدارند . معینا بعض از این اقوام ، عادت تعدیل کننده‌ای معمول داشته‌اند که از آنجمله ، گذاردن نام مردگان بر فرزندان آنهاست که برآند روح آنان در کالبد اینان مجدداً حلول میکند و از این طریق اسامی در گذشتگان باقی میماند .

اگر باین نکته توجه کنیم که برای انسان بدوی ، اسم یک جزء اساسی از شخصیت و یک مشخصه مهم بشمار می‌آید 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 داده‌ام ، کودکان ما نیز بهمین شیوه رفتار میکنند : آنها از شباهت صوتی بین دو واژه ، هرگز باین اکتفا نمیکنند که بیک شباهت صرف لفظی حکم کنند ، بلکه بطور منطقی ، از شباهت صوتی بین کلمات ، شباهت در ذات مدلولها را استنتاج میکنند ؛ و حتی فرد بالغ متمدن نیز اگر به تحلیل رفتار خود در بسیاری از موارد پردازد یا سانی در خواهد یافت که برخلاف آنچه گمان میکرده 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

1) Dobrizhofer.

2) Abipons.

3) Frazer, l. c., p. 360.

روانکای پی درپی و در فرصتهای مناسب، در باره اهمیت که ضمیر ناآگاه به اسامی نسبت میدهد، مصرّاً تأکید و پافشاری کند^۱. از پیش میتوان دریافت که مبتلایان بوسواس، نسبت باسماهمچون انسانهای بدوی رفتار میکنند. آنها (بمانند سایر مبتلایان باختلال روانی) و بر اساس همان «عقدۀ حساسیت»^۲ در مقابل بگوش خوردن بعضی از اسامی واکنش نشان میدهند و مقدار قابل ملاحظه‌ای از آشفتگی‌ها و اضطراب خاطر آنها، از قضاوتی که نسبت باسم خودشان دارند سرچشمه میگیرد. یکی از این بیماران که با او سروکار داشته‌ام، عزم راجزم کرده بود که از نوشتن نام خویش، خود داری کند، زیرا می‌ترسید اسمش بدست دیگری بیفتد و از این طریق قسمتی از شخصیت وی بتملك آن فرد درآید. مشارالیه‌ها در تلاشهای نوعیدانه برای دفاع در برابر وسوسه‌های ناشی از توهماتش، این قاعدۀ کلی را بر خود تحمیل کرده بود که هیچ جزء از وجود خویش را تسلیم نکند، و وجود خود را در درجۀ اول بانام خویش یکی میدانست و در درجۀ بعد آنرا با دست نوشت خود مترادف می‌شناخت؛ و باین ترتیب سرانجام، کار را بانجا رساند که از نوشتن بطور مطلق چشم پوشید.

پس، این امر که انسانهای بدوی، اسم را يك جزء از وجود و شخصیت میدانند و آنرا موضوع تابوئی درباره متوفی قرار میدهند؛ دیگر نباید باعث تعجب ما شود، روانگهی نام يك مرده را بر زبان آوردن، خود سبب برقراری تماس با مرده میشود. علیهذا در این مقام، ما باید موضوع وسیع‌تری را مورد بررسی قرار دهیم و به بینیم که بر اساس چه دلایلی، تماس مذکور مشمول تابوئی چنین سخت و شدید شده است.

توضیحی که بطور طبیعی متبادر بذهن میشود، اینست که منع مذکور از ترسی غریزی سرچشمه می‌گیرد، ترسی که از دیدن جسد و مشاهده فساد و تلاشی بدن پس از مرگ بانسان دست میدهد. بر عامل فوق، میتوان انگیزه دیگری را افزود و آن ماتم و اندوهی است که از مرگ یکی از نزدیکان بر

1) Stekel, Abraham.

2) Complexe de sensibilité.

خانواده و اطرافیان عارض میشود . معهذا وحشتی که از مشاهده جسد بانسان دست میدهد مسلماً برای ایضاح تمام جزئیات احکام تابوئی کافی نیست و عزا وماتم نیز برماروشن نمیسازد که چرا برزبان آوردن نام متوفی ، بی حرمتی شدید نسبت پیازماندگان بشمار می آید . افرادی که بر مرگ کسی سوگواری میکنند ، بیشتر میل دارند به اموری که یادآور متوفی باشد و خاطره او را در ذهنشان تا سرحد امکان بیشتر زنده نگهدارد ، پردازند . بنابراین ، ویژگی های آداب تابوئی ، علی القاعده باید انگیزه های دیگری داشته جوا بگوی مقاصد و هدفهای دیگری باشد . فی الواقع همین تابوی اسامی است که آن انگیزه های مجهول را بر ما آشکار میسازد ، و حتی اگر این آداب و رسوم نیز وجود نمیداشت ، اطلاعاتی که از بدویان سوگواردست میآید ، خود برای روشن ساختن انگیزه های مذکور کفایت میکرد .

بدویان ترسی را که از وجود روح در دل دارند و وحشت از بازگشت احتمالی او را کتمان نمیکنند . آنان بانبوهی از تشریفات متوسل میشوند که هدف آن دور نگهداشتن و راندن روح است^۱ . برزبان آوردن نام متوفی ، بمنزله خواندن وردی است که حضور بالفعل او را سبب میشود^۲ باین دلیل برای مانع شدن ازین ورد خوانی و جلوگیری از بازگشت روح ، دست بهر کاری که مقدورشان باشد میزنند : لباسهای عجیب برتن میکنند تا روح از بازشناختن ایشان عاجز بماند^۳ و یا آنکه نام خود یا نام متوفی را تغییر میدهند ؛ آنها بر بیگانه بی پروائی که با بردن نام میت ، او را به ضد زندگان برمی انگیزد خشم میگیرند . نمی توان ازین نتیجه گیری چشم پوشید که آنچه سبب رنج آنها میشود - برطبق

(۱) فریزر در این خصوص ، اعتراف «طوارق» ساکن صحرا را نقل میکند ،

(I. c., P. 353.)

(۲) در اینجا شاید مناسب باشد استثنائی در نظر بگیریم و بگوئیم [خوداری

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.)

اصطلاح «وونت» - هرآسی است که از «روح مبدل به شیطان شده متوفی» در دل دارند^۱.

باقبول این استنتاج، مابۀ نظریۀ «وونت» نزدیک میشود؛ چنانکه میدانیم وی منشاء تابو را ترس از شیطا بن میداند. نظریۀ مذکور، بر این تصور مبتنی است که عزیز در گذشته، در همان لحظۀ مرگ به شیطانی مبدل میشود که بازماندگان از جانب او، جز رفتاری خصمانه انتظار دیگری نمیتوانند داشته باشند و لذا از جمیع طرق ممکن، بردفع مقاصد سوء او همت میگذارند. این نظر چنان عجیب و غریب می نماید که در بدو امر انسان در پذیرفتن آن دچار تردید میشود؛ ولی همگی - یا تقریباً همگی - مصنفان ذیصلاحیت، در نسبت دادن این نحوه برداشت به بدویان متفقند. «وسترمارک» که بعقیدۀ من، برای تابو اهمیتی بسیار ناچیز قائل است، در کتاب خود در بارۀ «منشاء و رشد معتقدات اخلاقی»^۲، درفصلی که به «رفتار بامردگان» اختصاص دارد، چنین اظهار نظر میکند:

«واقعیتی که در اختیار دارم، بمن اجازه این نتیجه گیری کلی را میدهد که مردگان در بیشتر موارد، دشمن شمرده میشوند نه دوست، و «جوئز»^۳ و «گران آلن»^۴ برخلاف رفته اند آنجا که تأکید میکنند پیشینیان بر این پندار بوده اند که شرارت مردگان اساساً برضد بیکانگان است، ولی اعقاب و اعضای طایفۀ متوفی مشمول عنایات پدرانۀ او هستند»^۵.

1) Wundt: Mythus und Religion. Vol. II, P. 49.

2) Westermarck: «L' Orjine et le developpement des idées morales».

3) jeavons.

4) Grant Allen.

5) Westermarck: l. c., vol. II, P. 424.

متن این کتاب و یادداشت های پیوست آن، در تأیید این نحوه برداشت حاوی گزارش های متعددی است که غالب آنها بخوبی مبین صفات ممیز است.

« ر . کلاین پاول » در کتاب بسیار آموزنده خود ، کوشیده است تا بکمک بازمانده معتقدات آنیمیستی (اعتقاد بتأثیر ارواح) در میان اقوام متمدن ، مناسبات بین مردگان و بازماندگان را در میان اقوام بدوی توضیح دهد ^۱ . وی نیز باین نتیجه میرسد که مردگان که قصد کشتن زنده‌ها را در سردارند ، میکوشند تا آنها را بسوی خود بکشند . مرده‌ها آدم میکشند : اسکلت که تجسم فعلی مرگ است ، نشان میدهد که خود مرگ جز يك مرده ، چیز دیگری نیست .

زنده ، خود را از تعاقب مرده ، مصون نمی‌یافت مگر وقتی که يك مجرای آب ، میان او و میت حائل میشد . باین دلیل است که ترجیح میداده‌اند مردگان را در جزیره‌ها یا در کرانه دیگر رودخانه بجا بگذارند . اصطلاحات « اینسو » و « آنسو »^۲ منشاء دیگری جز این نباید داشته باشد . در اثر تعدیلی که بعداً روی داد ، شرارت بجای آنکه بهمه مردگان نسبت داده شود ، فقط صفت

←

مثلاً ، ماژوری‌ها ، براین پندار بوده‌اند که « خویشان بسیار نزدیک و بسیار گرمی ، بعد از مرگ ، خوی و سرشتشان دیگرگون میشود و نسبت بکسانی که عزیز میداشته‌اند قیمت سوء در سر می‌پرورانند » . سیاهان استرالیائی معتقدند که متوفی تا مدت مدیدی پس از مرگ ، منشاء زیان و خطر است ؛ هر چه درجه خویشاوندی نزدیکتر باشد ، هراس نیز شدیدتر خواهد بود . اسکیموهای نواحی مرکزی ، اعتقاد راسخ دارند که مردگان تنها با سپری شدن زمانی طولانی آرام میگیرند ؛ ولی در آغاز باید از آنها بیمناک بود و آنها را همچون ارواح شریری دانست که در دهکده پرت میزنند تا بیماری ، مرگ و مصائب دیگر را در آنجا بیفشانند .

1) R. Kleinpaul: «Die Lebendigen und die Toten im Volksglauben, Religion, Sage.» 1898:

(زندگان و مردگان در معتقدات عامه و مذهب و افسانه‌ها - ۱۸۹۸)

۲) در زبان آلمانی و برخی دیگر از زبانهای اروپائی از کلمات مذکور،

معنی « این جهان » و « آن جهان » نیز مستفاد میشود . (مترجم)

کسانی شناخته شد که میتوانند دلیلی برای خشم و کین آنها بیابند؛ از قبیل مقتولین که مبدل به ارواح شریر میشده‌اند و پیوسته قاتلان خود را تعقیب میکرده‌اند، یا افرادی از قبیل نامزدهائی که پیش از کامیابی دیده از جهان فرو بسته‌اند. ولی «کلاین پاول» معتقد است که در آغاز، بدویان، جمیع مردگان را شبگردان خون آشامی میدانسته‌اند که با خشمی تمام، زنده‌ها را را تعقیب میکرده‌اند و اندیشه‌ای جز کشتن و آسیب رساندن بآنها نداشته‌اند. جسد مرده، اولین تصور از «روح شریر» را بوجود آورده است.

فرضیه‌ای که بموجب آن، عزیزترین مردگان، مبدل به شیاطین میشوند، طبعاً يك مسئله دیگر را در برابر ماقرار میدهد: چه انگیزه‌ای سبب بوده است که بدویان بمردگان خود، چنین دگرگونی عاطفی را نسبت دهند؟ چرا از آنها شیاطین میساختند؟ «وستر مارك» بر این پندار است که آسان میتوان باین سوال پاسخ داد:

«از آنجا که مرگ بزرگترین بدبختی است که بر آدمی روی می‌آورد، بدویان خیال میکنند که مردگان به اعالی درجه شدت، از سرنوشت خود ناراضی هستند. بر طبق دویافت انسانهای بدوی، مرگ انسان فقط ناشی از علف است که یا دست آدمیان و یا سحر و جادو آنها سبب میگردد؛ باین علت است که مرگ همیشه روح را به غضب می‌آورد و او را تشنه انتقام میگرداند. بدویان بر این پندارند که روح مرده چون برزندگان رشک می‌برد و خواهان آنستکه در مصاحبت اقوام سابق بسر برد، با عارض ساختن بیماری بر وجودشان میکوشد تا آنها را بمرگ بکشانند. تنها باینوسیله است که روح میتواند آرزوی پیوستن به بازماندگان را بر آورده سازد. توضیح دیگر در باره این شرارت منسوب به ارواح را باید در ترس غریزی که از آنها در دلها رسوخ دارد جستجو کرد؛ که این ترس نیز بنوبه خود از اضطراب و وحشت آدمی در برابر مرگ ناشی میشود.»

بررسی اضطرابهای ناشی از اختلال روانی، راه را برای توضیح جامع تری که توضیح دوسر مارک، را نیز دربر میگیرد، در برابر ما میگشاید:

هنگامیکه زنی، شوهرش را از دست میدهد یا دختری، مرگ مادر را می بیند، اغلب پیش می آید که بازماندگان به شك و تردیدهای دردناك دچار میشوند که ما آنها را خود خوری های 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 میتوانند بخود جواب بدهند که برای طولانی تر ساختن زندگی بیمار بهیچوجه 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 باگذشت زمان فرو نمی نشیند. بررسی روانکاو در باره این نوع موارد، علل پنهانی درد ورنج را بر ما آشکار ساخته است: ما میدانیم که خود خوری های ناشی از وسواس، تا اندازه ای موجه هستند و با موفقیت در برابر جمیع ایرادها و اعتراضها مقاومت میورزند. این بدان معنی نیست که شخص عزادار - بهمانسان که خود خوری های ناشی از وسواس حکایت دارند - واقعاً در مرگ خویشاوند خود مقصر بوده یا نسبت بوی مرتکب سهل انگاری شده باشد؛ بیان ما صرفاً باین معنی است که مرگ خویشاوند سبب ارضای يك میل باطنی ناآگاه شده است که اگر آن میل بقدر کافی نیرومند می بود، موجبات مرگ را فراهم می آورد. برضد همین میل باطنی است که - بعد از مرگ فرد محبوب - خود خوری سربرمی آورد. تقریباً در تمام مواردی که تمرکز شدید احساسات بر روی يك فرد معین وجود دارد، خصومتی از این نوع که دروای عشقی گرم پنهان است، بچشم می خورد. این صورت عادی و نمونه کلی از دوگانگی عواطف انسانی است. حدت این دوگانگی نسبت بافراد مختلف، متفاوت است؛ در حالت عادی، شدت آن بحدی نیست که بتواند موجد خود - خوری های وسواس آمیز که در بالا از آن سخن گفتیم بشود، ولی در مواردی

که حدتش زیاد باشد ، هرچه فرد از دست رفته محبوب‌تر و عزیزتر و احتمال مرگ ، کمتر بوده باشد ، دوگانگی عواطف نیز بهمان نسبت با قوت بیشتری بروز خواهد کرد . . زمینه مساعد برای ابتلای باختلال روانی و سواس - که اغلب در بحث خود راجع به تابو ، آنرا حد قیاس قرار دادیم - بنظر ما کاملاً بوسیله شدت فوق‌العاده این دوگانگی عاطفی اولیه ، مشخص میشود .

اکنون ما عاملی را می‌شناسیم که ، هم در موضوع اعتقاد موهوم به تبدیل ارواح تازه درگذشتگان به شیاطین و هم راجع به ضرورت دفاع بازماندگان در برابر دشمنی آن ارواح ، میتواند توضیحی در اختیار ما بگذارد . اگر بپذیریم که زندگی عاطفی بدویان نیز ، بمانند زندگی عاطفی مبتلایان بوسواس - همانطور که روانکاو نشان میدهد - مبتنی بر دوگانگی بسیار شدید عواطف است ، در اینصورت جای تعجب نخواهد بود اگر در اثر پیش آمدن مرگی غم‌انگیز ، بدویان و بیماران وسواسی در برابر خصومتی که بحالت اخفاء در ضمیر نابخود وجود دارد ، هر دو بیک نحو عکس‌العمل نشان دهند . ولی این احساس دردناک درمیان بدویان سرانجام دیگری پیدا میکند که با آنچه در مورد بیماران روانی می‌بینیم ، فرق دارد : در بدویان ، احساس مذکور از درون به بیرون رانده شده بخود مرده نسبت داده میشود . این سلسله‌ای از اعمال دفاعی است که در فعالیتهای نفسانی - چه عادی و چه توام با بیماری - آنرا « برون افکنی »^۱ می‌نامیم . کسیکه یکی از نزدیکان را از دست داده است ، وجود احساس خصمانه را در خود نسبت بمتوفای عزیز مطلقاً انکار میکند ، و می‌پندارد 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 محرومیت‌ها و قیودی که بر خود تحمیل میکنند و نمودار تدابیر استحقاقی در برابر خصومت شیطان است ، تجلی می‌یابد . باین ترتیب یکبار دیگر می‌بینم که « تابو » از زمینه دوگانگی عاطفی سرچشمه گرفته است و نتیجه تعارض بین بک‌رنج و ملال معلوم از یکطرف ، و ارضای یک‌میل باطنی مکتوم ، از طرف دیگر

1) Projection.

است که هر دو از مرگ [یکی از عزیزان] ناشی شده است. با توجه باین منشاء خشم ارواح، میتوان دریافت که بازماندگان بسیار نزدیک که برای متوفی بیش از همه عزیز بوده اند، قاعدتاً باید بیش از دیگران از کین و دشمنی روح بیمناک باشند.

در اینجا نیز احکام تابوئی همانند علائم اختلالات روانی، دو مفهوم را می‌رسانند: این احکام اگر از یکطرف با قیودی که ایجاد میکنند، 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 بمتوفی - برمیدارند؛ خصومتی که احکام تابوئی در این مرحله بآن جنبه ضرورت می‌بخشند. دیدیم که برخی از نهی‌های تابوئی را با ترس از سوسه میل و هوس میتوان توضیح داد. از آنجا که مرده بی سلاح است، ممکن است هوس ارضای احساسات خصمانه نسبت بوی در دل راه یابد، بنابراین هدف حرمت مخصوصاً جلوگیری از سوسه این هوس است.

معهذا «وستر مارك» آنجا که تأکید میکند بدویان بین مرگ ناشی از عنف و مرگ طبیعی هیچ تفاوت نمیگذارند محق است. برای ذهن ناآگاه، مرگ طبیعی نیز خود ناشی از اعمال جبر است: در این موارد، امیال بد است که انسان را میکشد. کسانی که علاقمند به بررسی منشاء و مفهوم رؤیاهائی هستند که موضوع آنها خویشان نزدیک و عزیز (پدر، مادر، برادران و خواهران) است، متوجه میشوند که در این رؤیاها، کودک و انسان بدوی نسبت بمرده در وضع مطلقاً مشابهی هستند، و این درست بسبب همان دوگانگی عواطف است که مشترك بین آنهاست.

در سطور قبل، اعلام کرده بودیم که با این استنباط «وونت» که تابو را فقط جلوه ترس از شیاطین میدانند، مخالفیم؛ و با اینهمه در چند سطر بالاتر، توضیحی را قبول کردیم که تابوی اموات رابه وحشت از «روح مرده مبدل شده به شیطان» نسبت میدهد؛ این ممکن است تناقض جلوه کند، ولی هیچ چیز

آسان‌تر از حل این تناقض نیست. ما مفهوم شیاطین را کاملاً پذیرفتیم، ولی آنرا يك عنصر نفسانی بسیط و تجزیه ناپذیر نشناختیم. ما شیاطین را بازتاب احساسات خصمانه با زماندگان نسبت بمردگان 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 مهر آمیزند، می‌کوشند 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 این دو، یعنی خصومت، در قسمت عمده مکتوم و ناآگاهانه است، کشمکش نمی‌تواند از طریق تفریق دو شدت و با توجه آگاهانه باختلاف، حل گردد. چنانکه فی‌المثل در موارد عفو و بخشودگی دیده میشود، یعنی موقعیکه ناروایی را که از فردی محبوب نسبت بدوستدارش سرزده است، بر او می‌بخشایند. کشمکش مورد بحث، بیشتر در اثر دخالت يك حالت نفسانی خاص که در روانکاو معمولاً آنرا «برون افکنی» می‌نامند خاتمه می‌پذیرد. خصومت که از آن چیزی نمیدانند و نمیخواهند چیزی بدانند، از قلمرو ادراک درونی بدنای خارج افکنده میشود، یعنی کسیکه چنین احساسی دارد، آنرا از خود جدا میسازد و بدیگری نسبت میدهد: این دیگر ما با زماندگان نیستیم که از دفع شر متوفی خشنودیم؛ درست بر عکس، ما بر مرگ او سوگواریم؛ در حالیکه او به شیطانی شریر مبدل گشته است که خشنود از بدبختی ما و جویای هلاک ماست. باین سبب، با زماندگان باید بدفاع در برابر این دشمن برخیزند. آنها از شکنجه و عذاب درونی، فقط از طریق تمویض آن با اضطرابی که منشاء خارجی دارد، توانسته‌اند خود را خلاص کنند. بی‌شک این «برون افکنی» که در اثر آن، متوفی بيك دشمن بدکار مبدل میشود، باخاطره برخی نموده‌های خصمانه از قبیل سختگیری، ستم، بیعدالتی و بسیاری اعمال بدخواهانه دیگر که حتی در ورای مهر آمیزترین

روابط انسانی نیز وجود دارد - و بحق میتوانند متوفی را از بابت آنها، مورد سرزنش قرار دهند - قابل توجیه است . ولی اگرما این عامل را برای توجیه خلق شیاطین از طریق برون افکنی دلیلی کافی بدانیم ، توضیحی بسیار ساده اندیشه‌بکار برده‌ایم . خطاهائی که مردگان در دوران حیات مرتکب شده‌اند بی‌شک میتواند تا حدودی خصومت با زماندگان را توجیه کند ؛ ولی عداوتی را که بمردگان نسبت میدهند نمیتوان با این عامل توجیه کرد ، و از این گذشته، انتخاب لحظه مرگ برای زنده کردن خاطراتی که از بابت آنها بخود حق میدهند مردگان را سرزنش کنند ، انتخاب بسیار نامناسبی است . علیهذا مانمی‌توانیم در این کین ناآگاهانه ، وجود انگیزه‌ای 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 بوده‌اند ، میتواندسته‌است در حالت اختفا و 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 نمی‌تواند دوام بیاورد و کشمکش و تنازع [بین دو احساس معارض] ضرورتاً شدت می‌یابد : غم و اندوه ناشی از فزونی محبت از یکطرف ، بیش از پیش بر ضد عداوت مختفی سر بشورش بر میدارد و از طرف دیگر نمی‌تواند باینکه خصومت مذکور ، احساس خشنودی و رضا بیار آورد ، تن در دهد . باین ترتیب است که واپس زدگی عداوت مختفی، بوسیله برون افکنی و ایجاد مراسمی که ترس از کین جوئی شیاطین در آن دیده میشود ، صورت میگیرد و به نسبت دور شدن از زمان مرگ ، کشمکش نیز حدت خود را از دست میدهد که نتیجه‌اش ضعیف شدن یا فراموش گشتن تاپوهای مربوط بمردگان است .

- ۴ -

اکنون پس از فراغ از بررسی اوضاع و احوالی که منشاء تابوهای بسیار آموزندهٔ مربوط بمردگان بوده است، در سطور زیر بر نتایج حاصل، ملاحظاتی چند می‌افزایم؛ این نکات برای فهم تابو بطور کلی، میتواند اهمیتی بسزاداشته 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 بزندگی نفسانی بدویان، بیش از هر عامل دیگر اثر داشته است. در موضوع بحث ما، برون افکنی برای فیصله دادن بیک کشمکش عاطفی بکار می‌آید و همین نقش را در مورد بسیاری از حالات نفسانی که نتیجهٔ آن بروز اختلال روانی است، عیناً ایفاء میکند. ولی برون افکنی تنها یک وسیلهٔ دفاعی نیست، بلکه در مواردی هم که مسئلهٔ کشمکش درونی در میان نیست، دیده میشود. برون افکندن مدرکات درونی یک شیوهٔ عمل ابتدائی است که حتی - فی المثل - دریافتهای حسی مانیز از آن پیروی میکنند و بنابراین در نحوهٔ تصور ما از دنیای خارج، دارای نقشی اساسی است. در اوضاع و احوالی که هنوز بحد 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 بدنیای خارج، متوجه هیجانها و تائراتی است که دنیای خارج در او بوجود می‌آورد؛ و 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 بتدریج 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 بکاربردن معلوماتی که از مطالعه حیات نفسانی بدست آورده‌ایم، باید این تصویر را دو باره جابجا کنیم و بجای خود باز گردانیم.

برون افکنی امیال ناپسند از طرف فرد و نسبت دادن آنها به شیاطین، يك جزء از اسلوبی است که میتوان آنرا «درک جهان بر مبنای اعتقاد به تاثیر 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 می‌یابیم که ما آنرا «پرداخت ثانوی محتوای رؤیاهای»^۱ نامیده‌ایم. بعلاوه، نباید فراموش کنیم که از لحظه پدید آمدن این اسلوب، هر عملی که مورد داوری وجدان قرار میگردد، میتواند دارای جهات دوگانه باشد: جهتی تابع اسلوب مذکور و جهتی واقعی ولی ناآگاهانه^۲.

«وونت»^۳ این نکته را یادآور میشود که «در میان اعمالی که در افسانه‌های جمیع اقوام، به شیاطین نسبت داده میشود، اعمال شرارت آمیز بمیزان فوق‌العاده‌ای بر کارهای خیرخواهانه فزونی دارد

(۱) خواننده بهنگام مطالعه قسمت چهارم از فصل سوم این کتاب، در باره «پرداخت ثانوی محتوای رؤیا» توضیح کافی بدست خواهد آورد، (مترجم)
 (۲) امور ناشی از برون افکنی انسانهای بدوی، بسیار شبیه آزاری است که شاعر از راه نسبت دادن صفات انسانی باشیاء، تمایلات معارضی را که در روح او به کشمکش مشغولند، بصورت شخصیتهای فردی مستقل، بجهان خارج انتقال میدهد.

و از اینجا مسلم می‌شود که در معتقدات اقوام، شیاطین شریر در زمانی بس قدیم‌تر از ارواح نیکوکار پدید آمده‌اند. 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، درد و جریان معارض ولی هم‌ریشه تجلی می‌یابد: ترس از شیاطین و ارواح از یکطرف، و آئین پرستش مردگان از طرف دیگر. بر اثبات این مطلب که شیاطین، همان ارواح افراد تازه در گذشته هستند، دلیل غیر قابل ردی در دست داریم و آن تاثیر سوگواری در ایجاد اعتقاد به شیاطین است. سوگواری باید رسالت روانی مشخصی را انجام دهد و آن بر قرار کردن جدائی بین مردگان از یکسو، و خاطرات و امیدهای بازماندگان از سوی دیگر است. وقتی این نتیجه بدست آمد، غم و رنج کاهش می‌یابد و در اثر آن، بار پشیمانی‌ها و سرزنشهایی که بر خود وارد می‌آورند نیز سبکتر می‌شود و در نتیجه، ترس از شیطان نیز فرو می‌نشیند؛ و آنگاه همین ارواحی که بعنوان شیاطین از آنها وحشت داشته‌اند، مشمول احساسات دوستانه تری می‌شوند و بعنوان نیاکان مورد پرستش قرار می‌گیرند و در تمام موارد از آنها استمداد می‌شود.

اگر تغییرات روابط بین مردگان و بازماندگان را به مد نظر آوریم، درمی‌یابیم که دوگانگی عاطفی موجود در این روابط، با گذشت زمان بمیزان قابل ملاحظه‌ای کاهش می‌یابد. امروزه دفع احساسات خصمانهٔ مکتوم نسبت

(۱) بوسیلهٔ بررسی روانکاوی دربارهٔ اشخاصی که در اثر ترس از ارواح دچار اختلال روانی هستند و از کودکی بآن مبتلا بوده‌اند؛ اغلب وی بی‌برخورد، اشکال زیاد، کشف می‌شود که این ارواح مخوف، جز خویشاوندان نیستند. در این خصوص رجوع شود به یادداشت «هبرلین» (P. Haerberlin) زیر عنوان «اشباح جنسی» (Sexualgespenter) در مجلهٔ «مسائل جنسی» - فوریه ۱۹۱۲، «Sexualprobleme, Fev. 1012»؛ در آنجا سخن از پدری است که مرده، او را شیخ بشکل شخص دیگر - و با جنبه عشقی - ظاهر می‌شود.

بمردگان ، سهولت و بی تلاش شدید روانی میسر است . آنجا که سابقاً بین کینه ارضاء شده و مهر بغم نشسته ، کشمکش در میگرفت ، امروز بمانند اثری که بر جای زخم نقش می بندد ، زهد و پارسائی بر طبق اصل اخلاقی دازمردگان جز به نیکی یاد میکنند^۱ ، سر بر می آورد . تنها مبتلایان به اختلال روانی هستند که غم ناشی از مرگ یکی از نزدیکان پریشان نشان میسازد و علت آن ، عارض شدن خود خوریهای وسواس آمیز است که روانکاو در آنها آثاری ازدوگانگی عاطفی دوران سابق را باز می شناسد . این مقام ، جای تحقیق درباره چگونگی حدوث این دگرگونی و یا سهمی که تغییرات طبیعی یا بهبود واقعی روابط خانوادگی در آن دارد ، نیست ؛ ولی بعنوان يك واقعیت مسلم میتوان پذیرفت که نقش دوگانگی عاطفی در حیات نفسانی انسانهای بدوی ، بی نهایت 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 نشانه ای از يك 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 بدنیا آمده اند 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 بردوش آنها میگذارد .

اکنون جای آنستکه توضیحات مبهم و منغشوش «وونت» در باره 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 برامری شیطانی دلالت میکرد . آنچه نباید بآن دست زد . باین ترتیب «وونت» يك خصوصیت مهم را که در هر دو مفهوم مشترك است ، نمایان میسازد ؛ و این مطلب خود نشان میدهد که در آغاز ، دو قلمرو مذکور باهم ممزوج و حتی یکی بوده اند و فقط بتدریج و با گذشت زمانی بس طولانی ،

1) De mortuis nil nisi bene.

از یکدیگر جدا شده‌اند .

چنین است دریافت «وونت» . تجزیه و تحلیلی که ما انجام دادیم ، اجازه میدهد بر خلاف استنباط وی نتیجه بگیریم که کلمه «تابو» از همان آغاز بر یکنوع دوگانگی و نیز بر هر چه از آن نتیجه میشده یا بان مربوط بوده ، دلالت میکرده است . خود واژه «تابو» کلمه‌ای است بامفهومی مضاعف ، و ما بر این عقیده‌ایم 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 یک دوگانگی عاطفی دانست) بسهولت از آن استنتاج کرد . مطالعه در کهن‌ترین زبانها ، بمانشان داده است که سابقاً بسیاری از این نوع کلمات وجود داشته‌اند و هر یک بر مدلولهائی دلالت میکرده‌اند که از جهتی - اگر نگوئیم کاملاً در همان جهت کلمه تابو - مخالف و معارض یکدیگر بوده‌اند^۱ . وارد آوردن بعضی تغییرات در تلفظ کلمه‌ای که در اصل دارای معانی مضاعف بوده است ، بعدها بمنظور ایجاد یک طرز تلفظ خاص برای هر یک از دو معنی معارض ، که در آن کلمه مشترک بوده‌اند ، بکار رفته است .

کلمه «تابو» سرنوشت دیگری داشته است : بعلم آنکه از اهمیت دوگانگی مستفاد از این کلمه ، دائماً کاسته شده است ، سرانجام خود کلمه مذکور و کلمات نظیر آن ، از میان لغات ناپدید شده‌اند . 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 میرفته - روابطی که خصوصیت اصلی آن ، دوگانگی شدید عاطفی بوده است - بعدها مدلولش بسط یافته ، روابط مشابه دیگری را

(۱) مراجعه شود بگزارش من درباره کتاب «آبل» (M. Abel) زیر عنوان

«مدلولهای متضاد واژه‌های کهن» ،

«Gegensinn der Urworte» :

(Jahrbuch für psychoanalyt. und psychopathol. Forschungen,

Vol. I, 1910.)

شامل شده است .

اگر اشتباه نکرده باشم ، تحلیل اصل و ریشهٔ تابو باین منظور بود که منشاء و ماهیت آنچه « وجدان » می‌نامیم ، تا حدی روشن شود . بی آنکه برمفاهیم خدش‌های وارد آید ، میتوان از یک پشیمانی تابوئی - از یک وجدان تابوئی - که از نقض تابو نتیجه میشود - سخن بمیان آورد . پشیمانی تابوئی ، احتمالاً قدیمترین نوع ندامت و بطور کلی ، کهن‌ترین صورت وجدان است .

« وجدان ، چیست؟ برحسب دلالت خودزبان ، وجدان بر آگاهی و معرفت قطعی و مسلم اطلاق میشود . زبانهایی هم وجود دارد که در آنها ، بزحمت میتوان وجدان اخلاقی را از وجدان بمعنی علم و معرفت ، تمیز داد .

وجدان اخلاقی ، احساسی است درونی که از طرد برخی امیال بمادست میدهد . لازم بگفتن نیست که این طرد ، احتیاج به توسل به هیچ نوع دلیلی ندارد و خود دلیل خود است . این خصوصیت درموارد اذعان بخطا ، باوضوح بیشتری نمایان میشود ؛ یعنی درمواردی که از بابت پاره‌ای اعمال که تحت تاثیر امیالی انجام داده‌ایم ، در درون ، احساس محکومیت و ندامت بمادست میدهد . جستجوی علت برای این محکومیت ، بنظر امری زائد می‌آید ؛ هرکس که دارای وجدان اخلاقی باشد ، باید در درون خود ، دلیل این سرزنش را بیابد و نیروئی درونی او را از بابت ارتکاب بعضی اعمال ، به سرزنش خود و دیگران و ادار سازد . ولی این درست همان خصوصیتی است که رفتار یک انسان بدوی را در برابر تابو مشخص می‌سازد ؛ تابوئی که فرمان وجدان اخلاقی اوست و تخلف از آن ، یک احساس دردناک گناه بدنبال می‌آورد ؛ احساسی که طبیعی است ولی در عین حال منشاء آن مجهول است^۱

(۱) مقایسهٔ دو امر با یکدیگر جالب است ؛ یکی اینکه ناآگاهانه بودن تخلف در مورد تابو ، بهیچوجه احساس گناه را سبک‌تر نمیسازد (برای مثال بطور قبلی مراجعه شود) و دیگر آنکه در اسطورهٔ یونانی ، خطای «ادیپ» با آنکه ندانسته و بی دخالت ارادهٔ فاعل صورت گرفته است ، باز هم خطائی عظیم بشمار می‌آید .

محتملا وجدان اخلاقی نیز بهمین ترتیب بر روی زمینه‌ای ازدوگانگی عاطفی سر برمی‌آورد. وجدان که از برخی روابط انسانی سرچشمه گرفته است و «دوگانگی عواطف» صفت ممیز آنست، دارای همان شرایطی است که برای تابو و اختلال روانی وسواس ذکر کردیم؛ یعنی اینکه یکی از طرفین تعارض در ضمیر ناآگاه میماند و بوسیله طرف دیگر که با حدتی آزار دهنده بروز میکند، سرکوب و مقهور میشود. بسیاری از معلومات حاصل از تحلیل اختلالات روانی، این استنتاج را تأیید میکند. ما، در درجه اول این نکته را تشخیص داده‌ایم که بیمار مبتلا بوسواس، از دغدغه خاطری مرض آلود رنج میبرد. این اضطراب بمثابة علائم واکنشی است که بیمار بوسیله آن در برابر هوسی که در ضمیر ناآگاه در کمین اوست، بمقابله برمیخیزد و بتدریج که مرض شدت میکند، بردامنه آن افزوده میشود تا سرانجام، بیمار را در زیر بار خطائی که وی آنرا جبران ناپذیر تلقی میکند، از پای درآورد. حتی میتوان خطر کرد و گفت: اگر ممکن نمی‌بود که منشاء وجدان اخلاقی را از طریق بررسی اختلال روانی وسواس کشف کنیم، ناگزیر میشدیم از امید بکشف آن برای همیشه چشم پوشیم. باری، ما منشاء مذکور را در حالات فرد مبتلا به اختلال روانی تشخیص میدهیم و لذا میتوانیم امیدوار باشیم که روزی در مورد آنچه مربوط باقوام است نیز بهمین نتیجه برسیم.

امر دیگری که سبب تعجب مامیشود اینستکه وجدان اخلاقی، قرابت تامی با اضطراب دارد و بی‌هیچ تردید، میتوان آنرا به «وجدان اضطراب‌انگیز» وصف کرد، و حال آنکه میدانیم اضطراب ریشه‌اش در ضمیر ناآگاه است و مطالعه اختلالات روانی از نظر معرفت النفس، بمانشان داده است که وقتی امیالی دچار واپس زدگی شدند، هسته شهوی آنها با اضطراب مبدل میشود. در این خصوص یادآور میشویم که در وجدان اخلاقی نیز چیزی ناشناخته و ناخود آگاه - یعنی علل واپس زدگی و طرد بعضی امیال - وجود دارد، و همین عامل ناشناخته، همین امر مکتوم است که خاصیت اضطراب‌انگیز وجدان اخلاقی

را سبب میشود .

وقتی يك تابو مخصوصاً در محرمات متجلی میشود ، میتوان بعنوان 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 میآید ، مطلقاً نیازی نیست . عملی که هیچکس میلی بانجام دادن آن ندارد ، منع و تحریمش ضرورت نخواهد داشت ، و در هر مورد که امری بطور قاطع و موکد تحریم میشود ، قاعدتاً باید میلی بجانب آن بوده باشد . اگر این اصل را در باره انسانهای بدوی نیز بکار بندیم باید نتیجه بگیریم که آنها کاملاً در معرض وسوسه قتل فرمانروایان و روحانیان خود ، یا ارتکاب زنا یا با محارم ، یابد رفتاری با مردگان بوده اند . این امر ، چندان مقرون به حقیقت نیست و اگر ما آنرا در باره خودمان بر مواردی منطبق سازیم که بنظر میآید صدای وجدان را در نهایت وضوح می شنویم ، آنوقت اصل فوق ، مطلبی کاملاً نامعقول جلوه گر خواهد شد و با اطمینان خاطر تاکید خواهیم کرد که ما برای نقض احکامی از قبیل « مرتکب قتل مشو » ، در خود هیچ نوع وسوسه ای احساس نمی کنیم و حتی صرف تصور چنین تجاوزی ، در ما ایجاد نفرت میکند .

اگر ما برای شهادت وجدانمان بهمان اندازه که خود مدعی است اهمیت قائل شویم ، بطور کلی هر حکمی - چه نهی تابوئی و چه دستورهای اخلاقی - امری زائد خواهد بود ، و از طرف دیگر ، خود وجدان اخلاقی هم ، در آنصورت غیر قابل توضیح میشود و در عین حال روابط موجود بین وجدان اخلاقی و اختلال روانی نیز از نظرمان پوشیده میماند ، و ما بوضع و حال کسانی درمی آئیم که از بکار بستن نظریه های روانکاوی برای حل مسئله ، خود داری میکنند .

• ولی اگر واقعیتی را در نظر بگیریم که بوسیله روانکاوی و مخصوصاً از طریق تحلیل رؤیاهای اشخاص سالم آشکار شده است ؛ یعنی این واقعیت که میل بارتکاب 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

کتیم (و دلایل بر لزوم این قبول حکم میکنند) که منتهای ناشی از وسواس در بیماران روانی جزیک سلسله احتیاطها و کیفیتهایی که خود بردوش خویش میگذارند، چیز دیگری نیست. و علتش نیز اینست که آنها با حدت زیاد، میل بکشتن رادر خود احساس میکنند. در اینصورت، یعنی بادر نظر گرفتن جمیع مراتب فوق، خواهیم توانست، قاعدهای را که در بالا ذکر کردیم با تفسیری جدید، از سر بگیریم یعنی این اصل که: هر جامعی 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 بمانند دستورهای اخلاقی، نه تنها امری زائد و عبث نیست، بلکه بوسیله حالت دوگانگی عواطف در برابر میل مفرط بارتکاب قتل، توضیح و توجیه آن ممکن میگردد.

خصوصیتی که در رفتار مبتنی بر دوگانگی عواطف وجود دارد و ما آنرا اساسی تشخیص دادیم - یعنی اینکه میل مثبت، میلی مکتوم و مربوط بضمیر ناآگاه است - دور نمای وسیع تری را در پیش چشم ما میگستراند و امکانات جدیدی برای توضیح با اختیار ما میگذارد. جریانهای نفسانی مربوط بضمیر ناآگاه، از هر حیث با نفسانیات مربوط بضمیر آگاه فرق دارند و از یک نوع آزادی قابل ملاحظه برخوردارند که نفسانیات نوع اخیر از آن محرومند. یک میل ناآگاه، بالضرورة در همانجائی که شاهد ظهور آن هستیم، بوجود نیامده است، بلکه ممکن است از جائی دیگر سر بر آورده باشد و در آغاز متوجه افراد و یا مناسباتی دیگر بوده باشد و فقط بر طبق اسلوب «جابجاگشتن» بموضعی که ما شاهد بروز آن هستیم، منتقل شده باشد، بعلاوه با توجه باینکه جریانهای مربوط بضمیر نابخود، زایل شدنی و اصلاح پذیر نیستند، میتوانند از دوره ای که بر آن با اصطلاح منطبق بوده اند، بدوره ای دیگر و باوضاع 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 بروشن کردن تاریخ تکامل مدنیت واجداست، آشکار خواهد ساخت.

قبل از پایان دادن باین اشارات ، نکته‌ای را یاد آور میشویم که در حکم مقدمه‌ای برای تحقیقات بعدی خواهد بود : ما ، یکی بودن ماهیت قیود تابوئی و دستورهای اخلاقی را تأیید میکنیم و در اینحال ، وجود اختلافی را بین آندو از نظر روانشناسی ، محقق نمی‌دانیم . اگر دستور اخلاقی ، دیگر شکل تابو بخود نمی‌گیرد ، علت را باید فقط در تغییرات عارض بر کیفیات و خصوصیات دوگانگی عاطفی جستجو کرد .

تا اینجا ، در مورد ملاحظات روانکاوی راجع به پدیده‌های تابو ، راهنمای ما ، شباهتهای موجود بین این نوع پدیده‌ها و جلوه‌های اختلالات روانی بود . معهذا نباید فراموش کنیم که تابو يك بنیان اجتماعی است و نه يك اختلال روانی . بنابراین ما باید نشان دهیم تفاوت اساسی که اختلال روانی را از تابو جدا می‌سازد ، در چیست .

۴. اینجا هم من فقط يك امر را مبداء تحقیق قرار میدهم : نقض يك تابو موجب کیفری است که اغلب يك بیماری شدید یا مرگ است . فقط کسی که مرتکب نقض شده است ، در معرض تهدید این مکافات قرار می‌گیرد . در بیماری وسواس ، وضع کاملاً متفاوت است . هنگامیکه يك بیمار در شرف انجام دادن امری است که بر او ممنوع است ، وی از کیفر عمل بهراس می‌افتد ، ولی ترس او از توجه مجازات بشخص خودش نیست ، بلکه ، از توجه آن بشخص دیگری می‌ترسد که هیچ نشانی صریحی از او بدست نمیدهد ؛ ولی ، تحلیل ، معلوم میکند که باید قاعدتاً یکی از افراد بسیار عزیز و بسیار نزدیک او باشد . بنابراین ، بیمار روانی در این موارد ، بشیوه نودوستانه ، و انسان بدوی بشیوه خود خواهانه رفتار میکند . تنها در مواقعی که تخلف از تابو ، خود بخود کیفر مجرم را بدنبال نمی‌آورد ، بدویان بطور جمعی احساس خطر می‌کنند و معجلاً در صدد اجرای مجازاتی بر می‌آیند که خود بخود پیش نمی‌آید . 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 میکند . وقتی فردی موفق شد يك

میل واپس زده را ارضاء کند ، در سایر اعضای جامعه نیز وسوسه دست زدن بچنان کاری پدیدمی آید؛ برای جلوگیری از چنین وسوسه‌ای، باید گستاخی کسیکه همه آرزو میکنند مانند او میل خود را ارضاء کنند ، با مجازات پاسخ داده شود. اغلب پیش می‌آید که مجازات ، فرصتی بدست کسانی که مجری آن هستند میدهد تا بنوبه خود، همان عمل را زیر سرپوش کفاره مرتکب شوند . این یکی از اصول اساسی آئین کیفری بشر است و بالطبع ناشی از یکی بودن امیال واپس زده در مجرم و در کسانی است که مأمورند انتقام جامعه‌ای را که به آن بی‌حرمتی شده است باز ستانند .

روانکوی در این مورد نظر افراد پارسا را که میگویند ما همگی سخت گناهکاریم ، تأیید میکند . باری ، ما چگونه این بزرگواری غیر منتظره را از طرف بیمار روانی - که ترسش نه بخاطر خود ، بلکه بخاطر فردی عزیز است - میتوانیم تفسیر کنیم ؟ بررسی تحلیلی نشان میدهد که این بزرگواری، امری فطری نیست. بیمار در آغاز ابتلا، همانند انسانهای بدوی، از تهدید مجازات بخاطر خودش بیم دارد و بخاطر زندگی خویش درهراس است و فقط در دوره بعدی است که ترس از مرگ جابجا میشود و به شخص دیگری توجه می‌یابد . جریان امر اندکی پیچیده است ، ولی میتوانیم تمام مراحل آنرا دریابیم . پایه منع، معمولاً بريك ميل مضر است ؛ برای فردی عزیز ، در دل آرزوی مرگ میکنند ، این ميل در اثر يك نهی ، واپس زده میشود ؛ ولی این نهی به عملی انتقال و تعلق می‌یابد که در اثر جابجا شدن ، جایگزین عمل خصمانه نسبت بآن فرد عزیز میشود ؛ یعنی همان عملی که اجرای آن مستوجب مجازات اعدام است . ولی جریان در مرحله بعد ، با زهم بسط و نمو می‌یابد و در اثر آن آرزوی مرگ فرد محبوب ، جای خود را به ترس از مردن آن شخص میدهد . اختلال روانی در حالیکه جلوه يك احساس لطیف نوع دوستی دارد ، در واقع فقط يك رویه خصمانه که اصل و پایه همین احساس است ، یعنی يك خودخواهی وحشیانه را «جبران» میکند . اگر ما با احساسات نسبت بافراد دیگر، احساساتی که هیچیک از عناصر جنسی در آن مدخلیت نداشته باشد ، عنوان «اجتماعی»

بدهیم، میتوانیم بگوئیم که از میان رفتن این عوامل اجتماعی، یکی از خصوصیات اصلی بیماری روانی را تشکیل میدهد؛ خصوصیتی که در یک مرحله بعدی، در زیر نقابی از یکنوع زیاده روی در جبران قرار میگیرد.

بی آنکه دربارهٔ منشاء این تمایلات اجتماعی و راجع بر روابط آنها با سایر تمایلات اساسی انسان پافشاری کنیم، میخواهیم با تکیه بر یک مثال، دومین خصوصیت اساسی اختلال روانی را توضیح دهیم: تابو در جلوه‌های برونی 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 میشوند، دارای منشاء جنسی هستند. در تابو، تماس ممنوع مسلماً تنها جنبهٔ جنسی ندارد؛ آنچه در این مرحله ممنوع است، عمل تأیید از خود و جلب احترام نسبت بخویشتن و قدر گذاشتن بخود است. وقتی که مس فرمانروا یا دست زدن باشیائی که وی با آنها تماس داشته است، منع میشود، با این نهی میکوشند جلو میل مفرطی را بگیرند که در مواردی دیگر، در مراقبت شدید از فرمانروا و حتی در آزارهای بدنی که پیش از تاجگذاری بروی وارد می‌آورند منجلی میشود (بصفحات قبل مراجعه شود). باین ترتیب برتری امیال جنسی بر امیال اجتماعی، خصوصیت اصلی اختلال روانی را تشکیل میدهد. ولی امیال اجتماعی، خود آمیزه‌ای از عوامل خودخواهانه و عناصر شهوی است. م مقایسهٔ 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 میسازد.

از یکطرف اختلالهای روانی، شباهتهای چشم‌گیر و عمیقی با فرآورده‌های بزرگ اجتماعی یعنی هنر، مذهب و فلسفه دارد و از سوی دیگر اختلالهای مذکور همچون انحراف و تنبیر شکلی از این فرآورده‌ها جلوه میکند. تقریباً میتوان گفت که هیستری یک اثر هنری تنبیر شکل یافته، و بیماری وسواس یک مذهب تنبیر شکل یافته، و بیماری پارانوئیا یک طریقهٔ فلسفی تغییر

شکل یافته است. این دگرگونیها را در آخرین تحلیل میتوان چنین توضیح داد که بیماریهای روانی، نوعی بنیانهای غیراجتماعی هستند که میکوشند آنچه را که جامعه از طریق کارجمعی تحقق میبخشد، با وسایل خصوصی و انفرادی بوجود آورند. بوسیله تحلیل امیالی که شالوده بیماری روانی هستند، روشن میشود که تمایلات شدید جنسی در این بیماریها نقشی اساسی بعهده دارند؛ درحالیکه، بنیانهای اجتماعی، که در بالا بآنها اشاره شد، بر تمایلات ناشی از تلاقی عوامل خودخواهانه و عوامل شهوی متکی هستند. نیاز جنسی قادر به متحد ساختن انسانها نیست، بدانسان که در محاورات گفته میشود، ارضای میل جنسی، قبل از هر چیز، یک امر خصوصی و فردی است.

از نظر نوع، سرشت اجتماعی اختلال روانی، از گرایش طبیعی آن بفرار از واقعیت - که ارضائی در بر ندارد - و پناه بردن بیک دنیای خیالی پراز وعدههای فریبنده، سرچشمه میگردد. در این دنیای واقعی که بیمار روانی از آن میگریزد، جامعه انسانی با تمام بنیادهای ناشی از کار جمعی، حکمفرمایی میکند؛ بایست کردن باین واقعیت، بیمار روانی، خودش، خود را از جامعه طرد میکند.

اعتقاد به تأثیر ارواح، جادو و قدرت مطلق ذهنیات .

=۱=

در جمیع بررسیهایی که برای شناخت آداب و رسوم ، از نظریه‌های روانکاوی استفاده میشود ؛ این نقیصه اجتناب‌ناپذیر وجود دارد که بخواننده جز اطلاعاتی غیرمکفی در باره هر يك از آندو، چیزی عرضه نمیشود . باین دلیل ، نتیجه بررسی‌های مذکور محدود میماند باینکه افراد خبره را تشویق و اندیشه‌هایی را که میتوانند در تحقیقات خود بکاربرند ، به آنها القاء کنند . ولی نقیصه مورد بحث ، مخصوصاً در بخشی که مربوط به قلمرو بسیار وسیع است و «آنی‌میزم»^۱ نامیده میشود ، محسوس تر است .

بمعنی دقیق کلمه ، «آنی‌میزم» ، تئوری تجلیات روح ، و بمعنی وسیع

۱- ضرورت فشرده کردن مطالب سبب است که ازدادن فهرستی کم و بیش جامع از مآخذ چشم‌پوشم ، علیهذا من بیادآوری آثار معروف «اسپنسر» ، «Herbert Spencer» و «فریزر» (J. G. Frazer) و «لانگ» (A. Lang) و «تایلور» (F. B. Tylor) و «وونت» (W. Wundt) اکتفا می‌کنم ، که تمام اطلاعات راجع به پرستش ارواح و سحر و جادو را از آنها اقتباس کرده‌ام . شخصیت فردی مولف ، در انتخاب مطالب و الهاماتی که از آنها می‌گیرد متجلی است .

کلمه، نظریه موجودات غیرمادی بطور کلی است. يك «آنیماتیسم»^۱ هم وجود دارد که بمعنی قائل شدن روح برای طبیعتی است که ما بیجانش می‌شناسیم؛ و «آنیمالیسم»^۲ و «مانیسم»^۳ نیز بهمین رشته مربوط میشوند، بنظر میرسد اصطلاح «آنی‌میسم» که سابقاً برای دلالت بر يك طریقه فلسفی خاص بکار میرفت، معنی امروزی خود را از «تایلور»^۴ 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 و جهان بوده است. بموجب این دریافت، جهان، مسکن تعداد کثیری از موجودات غیرمادی است که بدخواه یا خیر خواه آدمیانند، آدمیانی که هر چه در طبیعت روی می‌دهد، باین ارواح و شیاطین نسبت می‌دهند و معتقدند که موجودات مذکور نه تنها به جانوران و گیاهان جان می‌بخشند، بلکه حتی اشیاء ظاهراً بی‌روح را نیز جان و روانند. يك اصل سوم که شاید مهمترین اصل این «فلسفه طبیعت» باشد، برای ما چندان شگفت آور نیست، زیرا خودمان نیز با آن [اعتقاد بدروح] خو گرفته‌ایم - اگرچه ما بهیچوجه معتقد بوجود اشباح نیستیم و امروزه جریانهای طبیعی را با تأثیر نیروهای مادی فاقد شخصیت توضیح میدهیم. بدویان مخصوصاً برای اشیاء، بمانند موجودات انسانی معتقد به روح هستند. آنها بر این پندارند که افراد انسانی، ارواحی را در خود دارند که میتوانند جایگاه خویش را ترك گویند و در انسانهای دیگر حلول کنند؛ این ارواح، منشاء فعالیت‌های روحانی و تا حدودی مستقل از «بدان» هستند. در اعصار اولیه، ارواح را بصورتی بسیار شبیه با افراد انسانی در نظر می‌آوردند و تنها در اثر يك تحول طولانی بود که بکلی از عنصر مادی، عاری گشتند و بدرجه بسیار رفیعی از «روحانیت» رسیدند.^۵

1) Animatisme . 2) animalisme . 3) manisme .

4) E.B.Tylor : Primitive Culture Vol.I, P.425, . 2edit. 1903.

W.Wundt : Mythus und Religion . Vol. II, P. 173, 1906.

5) Wundt: l.c., chap. IV, Die Seelenvorstellungen.

اکثر مصنفان بر این عقیده‌اند که این تصورات مربوط به ارواح ، هسته اولیه اسلوب «آنی‌میسم» را تشکیل میدهد و موجودات غیرمادی فقط ارواحی هستند که از ابدان مستقل شده‌اند، و روح حیوانات و نباتات و اشیاء شبیه ارواح انسانی تلقی میشوند .

چگونه این مفاهیم کاملاً ثنوی که طریقه آنی‌میست بر آنها مبتنی است ، توانسته است در میان انسانهای ابتدائی بوجود آید ؟

فرض بر اینستکه مفاهیم مذکور، در اثر اندیشه و تامل در باره پدیده‌های خواب رفتن (همراه با خواب دیدن) و مرگ ، که شباهت کامل با خواب دارد و نیز در پی کوششهایی بمنظور توضیح این حالات - که هر کس کاملاً با آنها آشناست - بوجود آمده‌اند؛ مخصوصاً مسئله مرگ مبداء این نظریه قرار گرفته است . در نظر انسانهای ابتدائی ، بقای حیات و جاودانگی ، امری کاملاً طبیعی بوده است. تصور مرگ و نیستی فقط بعدها بوجود آمده و باشک و تردید پذیرفته شده است ؛ حتی در نظر ما نیز، مرگ فاقد محتوی و تحققش دشوار می‌نماید . در باره اینکه سایر مشهودات و آزموده‌ها، از قبیل آنچه مربوط به تصاویری است که در خواب ظاهر میشوند و نیز سایه‌ها و تصاویری که در آینه‌ها انعکاس می‌یابند و غیره، چه تاثیری در ایجاد نظریه‌های آنی‌میستی داشته‌اند، عقاید مختلف است و بحث در خصوص آن هنوز به نتیجه مثبتی نرسیده است .
اینکه انسان بدوی تحت تاثیر پدیده‌هایی که در اندیشه او رسوخ یافته‌اند، بایجاد تصورات خود از ارواح پرداخته‌است ، مطلبی کاملاً طبیعی و تقریباً خالی از ابهام بنظر می‌آید . «وونت» در این خصوص میگوید : تصور ارواح در میان جمیع اقوام مختلف و در کلیه ادوار دیده میشود، و این تصورات «محصول جبری ذهن آفریننده اساطیر در قلمرو نفسانیات است؛ و آنی‌میسم ابتدائی را باید جلوه

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

معنوی حالت طبیعی بشر بشمار آورد^۱. توجیه اعتقاد بروح برای اشیاء بیجان، حتی در کتاب «هیوم»^۲ نیز دیده میشود؛ آنجا که مینویسد: «در جامعه بشری، این تمایلی عمومی و کلی است که تمام موجودات را مشابه انسان به پندارند و جمیع صفات معمولی انسانی را که آدمی بر آنها وقوف کامله دارد، باشیاء نسبت دهند». ^۳ «آنی میسم» یک اسلوب ادراک و تفکر است؛ اسلوبی که تنها این یا آن پدیده خاص را توضیح نمیدهد، بلکه امکان میدهد که دنیا بصورت یک مجموعه بزرگ و بزرگ پایه معین در نظر گرفته شود. برحسب عقیده مصنفان، بشریت در طول زمان، متعاقباً سه اسلوب ادراکی - سه در یافت متفاوت - از جهان داشته است: دریافت مبتنی بر تأثیر ارواح یعنی آنی میسم (در یافت 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 میدهد 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 این سه نوع در یافت از جهان است که گفته میشود، آنی میسم بی آنکه خود یک مذهب باشد، مقدمات لازم را برای تمام مذاهبی که بعداً سر برمی آورند، در بردارد. و نیز مسلم است که اسطوره بر اصول آنی میستی مبتنی است، ولی جزئیات راجع بر روابط موجود بین اسطوره و آنی میسم هنوز در جنبه های اساسی روشن نشده است.

1) L.C., P. 154 .

2) Hume : Natural History of Religion .

(۳) با نقل از تایلور،

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

-۲-

تحقیق روانکاوی ما ، جای دیگر آغاز خواهد شد . در اینجا فقط یاد آور میشویم که خطاست اگر فکر کنیم انسانها، تنها در اثر کنجکاوی فکری و فقط بسبب عطش علمی ، بایجاد اولین اسلوب جهانی خود دست زده اند . در عمل، احتیاج به استیلای بر طبیعت ، قاعدتاً در این تلاشها نقشی داشته است ؛ و بهمین علت، برای ما، پی بردن باین نکته تعجبی ندارد که اسلوب آنی میستی ، شامل يك نتیجه منطقی و بالاخص حاوی مجموعه ای از تدابیر است ؛ تدابیری که راجع بطرز عمل بمنظور استیلای بر انسانها، حیوانات و اشیاء - یا بهتر بگوئیم - 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»^۱ بمنزله «استراتژی» آنی میسم تلقی شده است . من بمانند «هوبرت»^۲ و «ماوس»^۳ تشبیه آنها را به «تکنیک» مرجح میدانم^۴ .

آیا میتوان بین «سحر» و «جادوگری» يك تفاوت اساسی قائل شد ؟ آری - اگر اندکی بدلخواه عمل کنیم و تردیدهایی را که مربوط به زبان فعلی است کنار بگذاریم ، باین سوال میتوان پاسخ مثبت داد : «جادوگری» اساساً بمنزله فن تاثیر بر ارواح است از طریق جلب کردن و خدمت کردن و مأخوذ بحیا کردن و سلب قدرت از آنها و تحمیل اراده خود بر آنها و در جمیع این اقدامات ، توسل جستن به تدابیری است که موثر بودن آنها در مورد زندگان باثبات رسیده است . ولی «سحر» امر دیگری است : سحر کاملاً ارواح را کنا،

1) S.Reinach : Cultes, Mythes et Religion. t. II, Introduction, P. XV, 1919 .

2) Hubert .

3) Mauss .

4) Année Sociologique, t. VII, 1904 .

را تیره می‌ساخت ، می‌توانست تکرار شود . بر دشمنان شریب ، نتایج کیفری که بر تندیسهای آنها وارد آمده بود ، عارض میگشت آنچنان که گوئی آن کیفر مستقیماً نسبت بخود آنها انجام گرفته است . شیاطین میگریختند و خدای خورشید بار دیگر پیروز میشد .^۱

اعمال ساحرانه مبتنی بر همین تصورات ، بشمارند . من دو نمونه آنرا که در زندگی اقوام بدوی همواره نقشی مهم داشته‌اند و هنوز هم جزئاً در اساطیر و مذهب اقوام پیشرفته‌تر وجود دارند ، نقل میکنم : موضوع آنها ، کارهای ساحرانه بمنظور ایجاد باران و فراوانی محصول است . با تدابیر ساحرانه یعنی با تقلید از باران و ابر و طوفان ، بارش را سبب میکردند ، در این مواقع گفته میشود که افراد «باران بازی» میکنند . برای مثال ، «آئینوه»^۲ های ژاپنی بطریق زیر ، باران بوجود می‌آورند : عده‌ای ، آب از يك غربال بزرگ جاری میسازند و در همان حال ، عده‌ای دیگر ظرفی را که دارای يك شراع و پارو است ، در دهکده میگردانند چنانکه گوئی يك کشتی است . حاصلخیزی اراضی را نیز از طریق ساحرانه ، با نمایش اعمال جنسی انسان برای زمین بدست می‌آورند . برای آنکه از هزار نمونه ، فقط یکی را ذکر کنم ، یادآور میشوم که در جزیره «جاوه» وقتی زمان روئیدن برنج فرا میرسد ، زنان و مردان روستائی ، بقصد اینکه با اعمال [جنسی] خود ، سرمشقی از باروری ، به زمین عرضه دارند و محصول فراوان بدست آورند ، شب بمزارع می‌روند^۳ . برعکس ، روابط جنسی بین محارم ، بعلت تأثیر زیان بخش

(۱) 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 بشدت از آن متنفر است ، (Frazer l. c. , P. 87. note.)

۲- Ainos

۳- The magic Art , II, P. 97.

بر حاصلخیزی زمین و فراوانی محصول ، عملی شرم آور و هراس انگیز بشمار می آمده است .

برخی از احکام تحذیری را که تدابیر احتیاطی ساحران محسوب میشوند نیز میتوان در شمار همین گروه از اعمال قرار داد. وقتی گروهی از اهالی قریه «دایاک» بشکارگراز میروند ، کسانی که در قریه میمانند ، نباید به آب و روغن دست بزنند؛ نتیجه عدم رعایت این تدبیر احتیاطی ، سست شدن پنجه شکارچیان است که سبب میشود شکار به آسانی از جنگ آنها بگریزد^۲؛ یا نمونه دیگر : وقتی يك شکارچی «گیلیاک»^۳ در جنگل رد يك شکار را تعقیب میکند ، بچه های او که در خانه مانده اند ، نباید روی چوب یا شن بکشیدن تصاویر پردازند ؛ اگر چنان کنند ، کوره راههای جنگل بمانند خطوط تصویر منشوش خواهد شد و شکارچی ، دیگر راه برگشت را باز نخواهد شناخت .^۴

اگر در مورد اخیر - نظیر بسیاری دیگر از موارد عمل ساحران ، بعد مسافت هیچ تأثیری ندارد ، یعنی اگر تأثیر از راه دور (تله پاتی) در اینجا امری طبیعی تلقی شده است ، مانیز برای درك دلایل این خصوصیت به هیچ اشکالی برخورد نمی کنیم و آنچه اثر بخش بودن عمل را در جمیع این موارد سبب میشود ، سهولت تشخیص میدهیم . این عامل ، همان شباهت بین عمل ساحران و پدیده ای است که ما یلند ایجاد شود . با یندلیل است که «فریزر» این نوع از سحر را « تقلیدی »^۵ یا «همانندسازی»^۶ می نامد . اگر من بخواهم باران ببارد ، کافی است چیزی که شبیه یا یاد آور 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 بدرگاه

۱ - بازتابی از این اعتقاد در «ادیب - شاه» اثر «سوفوکل» دیده میشود.

2 - The magic Art , P. 120.

3 - Gilyak

4 - I. c. , P. 122.

5 - imitative .

6 - Homeopathique .

مقدسین ساکن معبد ، جایگزین آئین ساحران مذکور میشود [مرحله مذهبی] ، و سرانجام ازین شیوه مذهبی نیز چشم میپوشند و در پی تحقیق برمی آیند که با چه تأثیری بر روی جو زمین ، میتوان باران بوجود آورد [مرحله علمی] .

دریک گروه دیگر از اعمال ساحران ، اصل «شباخت» جای خود را به قاعده دیگری واگذار میکند که در مثالهای زیر با سانی تشخیص داده میشود : برای آسیب رسانیدن بدشمن ، میتوان از روش دیگری نیز استفاده کرد و آن بدست آوردن چیده های مویاناخن های دشمن ، یا حتی قسمتی از لباس او و دست زدن با عمل خصمانه نسبت بآن اشیاء است . این بمثابة آنستکه نسبت بخود دشمن ، اعمال مذکور را انجام داده باشند ؛ وی دچار تمام صدماتی خواهد شد که بر اشیاء متعلق با او وارد می آورند . در نظر بدویان ، اسم یک جزء اساسی از وجود شخص است ؛ وقتی نام یک فرد یا یک روح دانسته میشود ، در اثر همین امر ، یک نوع 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 هر بوط به تابو بر شمردیم - از همین جاسر چشمه میگیرد . «شباخت» در مثالهای فوق ، جای خود را به «نیابت جزء از کل» واگذار کرده است .

انگیزه تصعید یافته آدمخواری در میان بدویان راهم ازا این طریق میتوان استنتاج کرد: با جذب قسمتهائی از بدن یک نفر از راه خوردن آن ، همان صفاتی که فرد مذکور دارا بوده است ، بدست می آید . باین دلیل است که در بعض شرایط خاص ، راجع به ترتیب تغذیه و انواع خوراکیها ، قیود و احتیاطهای گوناگونی را مقرر میدارند ؛ یک زن آبستن ، از خوردن گوشت برخی حیوانات که صفات ناپسند آنها - فی المثل جن - ممکن است به طفلی که او شیر خواهد داد منتقل شود ، خودداری میکند . جدا افتادن جزء از کل و یا کوتاه بودن مدت تماس بین شخص و فلان شیئی ، از تأثیر عمل ساحران مطلقاً نخواهد کاست . باین سبب است که اعتقاد بوجود زابطه سحر آمیز بین زخم و سلاحی که آنرا ایجاد کرده است ، بی تغییر در طول هزاران سال دوام میآورد . هنگامیکه یک فرد «ملانزی» موفق میشود ، کمافی را که بوسیله آن مجروح شده است ، بدست آورد ، آنرا با مراقبت دریک محل خنک قرار میدهد و معتقد است که

باینوسیله از شدت التهاب زخم خواهد کاست . ولی اگر کمان در دست دشمنان باقی بماند ، اینان بی شك آنرا در کنار آتش قرار میدهند تا بدینوسیله بر شدت التهاب زخم بیفزایند^۱ .

پلین (تاریخ طبیعی - کتاب بیست و هشتم)^۲ توصیه میکند : وقتی از صدمه زدن بکسی پشیمان شوند ، باید در کف همان دست که صدمه بوسیله آن وارد آمده است قف کنند : درد شخصی که صدمه دیده است بزودی تسکین خواهد یافت . «فرنیس بیکن» در کتاب «تاریخ طبیعی» خود ، اعتقاد بسیار رایجی را نقل میکند که بموجب آن برای التیام يك زخم ، کافی است سلاخی را که وسیله ایجاد زخم بوده است ، روغن مالی کنند . عده ای از دهقانان انگلیسی حتی امروز هم باین دستور عمل میکنند و هنگامیکه بوسیله داس مجروح میشوند ، آنرا در نهایت پاکیزگی نگهدارند تا از چرك کردن زخم جلوگیری شود^۳ در ژوئن ۱۹۱۲ ، يك روزنامه محلی در انگلستان ، خبری نقل کرده است : زنی از اهالی «نورویچ» بنام «ماتیلدهنری» ، میخی به پاشنه پایش فرو میرود ؛ زن بی آنکه بگذارد زخم را معاینه کنند و حتی بی کندن جوراب ، بدخترش دستور میدهد میخ را کاملاً روغن مالی کند تا از عوارض ناگوار جلوگیری شود ؛ وی چند روز بعد بعلت ضد عفونی نشدن زخم ، از مرض کزاز میمیرد .

مثالهای مربوط بگروه اخیر ، نمونه هائی از سحر «مسری» است که «فریزر» آنرا از سحر «تقلیدی» متمایز میداند ، آنچه سحر مسری را اثر بخش میسازد ،

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

۲- پلین (Pline) طبیعی دان رومی که اثر معروف او- «تاریخ طبیعی»- در ۳۷ کتاب ، یکی از منابع بزرگ و بمنزله دایرةالمعارف تاریخ علوم در عهد باستان است . در ۷۹ ق . م . بهنگام آتشی فشانی «وزور» که سبب نابودی پمپئی شد ، پلین فرماندهی ناوگانی را در «مسین» بهمهده 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)

«شبهت» نیست، بلکه «اتصال» در زمان، یادست کم، اتصال بصورتی است که مباشران، خود در نظره می‌آورند، یعنی خاطرۀ وجود آن. و از آنجا که «شبهت» و «اتصال» دور کن اساسی همبستگی است، تمام جنبه‌های عجیب و نامعقول تدابیر ساحرانه، با اصطلاح تحت الشعاع «تداعی معانی» قرار می‌گیرد. باین ترتیب مشاهده می‌کنیم که تعریفی که «تایلور» از سحر بدست داد و ما آن را در سطور فوق نقل کردیم تاچه اندازه درست است:

«Mistaking an ideal connexion for a real one.»

(يك رابطه موهوم را بخطا رابطه‌ای واقعی انگاشتن). فریزر

نیز سحر را تقریباً با همین عبارات تعریف می‌کند:

«انسانها بخطا، سیاق افکار خود را سیاق طبیعت انگاشته‌اند و

خیال کرده‌اند که چون بر تصورات خود میتوانند استیلائی داشته

باشند، بر اعمال سلطه نسبت باشیاء نیز قادر خواهند بود.»^۱

با توجه بمراتب فوق، از اینکه می‌بینیم بعضی مصنفان، این تعریف

روشن را قانع‌کننده نشناخته آنرا رد می‌کنند، بدو دچار تعجب می‌شویم. ولی

با اندکی تأمل درمی‌یابیم این اعتراض که می‌گوید نظریۀ فوق که همبستگی

را اساس سحر می‌شناسد - فقط راههایی را که سحر در پیش می‌گیرد توضیح

میدهد، بی آنکه در بارۀ جوهر و ذات آن و دلایلی که سبب میشود انسان بدوی

قواعد روانشناسی را جانشین قوانین طبیعی گرداند، بما چیزی بیاموزد، اعتراضی

موجه است. تردیدی نیست که در اینجا دخالت دادن يك عامل دینامیک ضرورت

دارد. ولی در حالیکه جستجوی این عامل، منتقدان نظریۀ فریزر را به

اشتباهاتی دچار می‌سازد، دادن توضیح قانع‌کننده راجع به سحر بر اساس

نظریۀ همبستگی - فقط بر این اساس و با عمیق‌تر ساختن نظریۀ مذکور -

بسهولت امکان‌پذیر است.

(وصفحات دیگر) P 420 و I د Frazer: The magic Art - ۱

۲- به مقاله «سحر» (N.W.T) در دایرةالمعارف بریتانیکا - چاپ

یازدهم مراجعه شود.

نخست، ساده ترین و مهمترین مورد یعنی سحر تقلیدی را در نظر بگیریم: بعقیده فریزر این نوع سحر، خود به تنهایی قابل اعمال است؛ در صورتیکه سحر مسری همیشه به سحر تقلیدی نیازمند است^۱. شناخت انگیزه‌هایی که بکار بردن سحر را سبب میشود آسان است: این انگیزه‌ها، امیال آدمی هستند. ما تنها این نکته را باید بپذیریم که انسان بدوی، به قدرت امیال خویش، وثوقی بی حد دارد. در حقیقت، هر چه را که وی میکوشد از راه تدابیر ساحران به دست آورد، فقط چون میلش بر آن قرار گرفته است، اتفاق خواهد افتاد. باین سبب است که در آغاز، فقط با «میل، سروکار داریم.

راجع به کودک که در حالت نفسانی مشابهی است ولی هنوز آن استعداد تحرك را ندارد - در جای دیگر دریافتیم که وی از ارضای صرفاً خیالی امیال خود، کار را آغاز میکند و در پرتو تحريك اعضای حسی خود در جهت گریز از مرکز، وضع مساعد را فراهم می‌آورد^۲. برای انسان بدوی بالغ، راه دیگری وجود دارد: میل او بایک محرك درونی یعنی اراده همراه است و این اراده که روزی آنقدر نیرومند میشود که چهره زمین را دگرگون میسازد؛ از طرف انسان بدوی برای ارضای امیالش بوسیلهٔ یکنوع توهم محرك، بکار برده میشود. این جلوهٔ میل ارضاء شده را میتوان 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 ابتدائی را قانع و خشنود میسازد، این امر نه بسبب قناعت آنها و نه ناشی از فروتنی (بمعنی جدید این کلمه) است و نه هم بعلت تسلیم و رضاست که وقوف بر ناتوانی واقعی، در آنها ایجاد میکند؛ بلکه نتیجهٔ بسیار طبیعی ارزش مبالغه آمیزی است که آنها برای میل و ارادهٔ متعلق بان و راههایی که برگزیده‌اند قائل میشوند. با گذشت زمان، ارزش نفسانی جایجا میشود و از انگیزه‌های عمل نفسانی، به وسایلی که برای آن بکار میرود و یا حتی به خود آن عمل انتقال می‌یابد. شاید صحیح تر

1-L.C., P. 54.

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

باشد بگوئیم : 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 ابتدائی بامنحصر ساختن توجه بطواهر ، یقین میکند که عمل ساحرانه است که بعلمت شباهت با موضوع میل او ، تحقق واقعه مطلوب را سبب میگردد . در مرحله «آنی میستی» اندیشه ، هنوز فرصتی برای درك این مطلب وجود ندارد که وضع حقیقی بهیچوجه آن نیست که در ذهن مصور میشود . درك این نکته در مراحل بعدی امکان پذیر میگردد ؛ یعنی در دوره ای که بتوسل بهمین روشها ادامه می دهند ولی در همان حال لحظه ای فرا میرسد که پدیده نفسانی شك بصورت جلوه ای از میل به واپس زدن ، شروع بمداخله میکند . آنگاه انسانها رفته رفته قبول میکنند که توسل به ارواح ، وقتی بآنها عقیده نداشته باشند ، بهیچ کار نمی آید و نیروی سحرآمیز دعا، اگر از اعتقاد واقعی سرچشمه نگرفته باشد، بی اثر خواهد بود^۱.

اعتقاد بتأثیر «سحرمسری» که بر همبستگی ناشی از اتصال متکی است ، نشان میدهد که مبالغه ذهنی در ارزیابی قدرت میل و اراده ، بنتمام اعمال نفسانی تابع اراده بسط داده شده است. از این امر، يك ارزیابی مبالغه آمیز کلی در مورد جمیع حالات نفسانی نتیجه میشود ، یعنی رویه ای در برابر جهان که به موجب آنچه در باره روابط بین واقعیت و اندیشه میدانیم ، باید مبالغه ای در ارزش اندیشه تلقی شود ، اشیاء جای خود را به تصویر خویش در ذهن انسان واگذار میکنند . تمام دگرگونیهای عارض بر تصویر ذهنی اشیاء ، می بایست بر خود آن اشیاء نیز عارض گردد . افسانه های بدوی بر این پندارند که جمیع مناسبات موجود بین تصورات ، میباید بین خود اشیاء نیز وجود داشته باشد؛

۱ - در «هاملت» (4 و III) شاه میگوید ،

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

(سخنانم رو بمالم اعلی دارند و افکارم در عالم ادنی برجای مانده اند ،

سخن بی همراهی ایمان و عقیده ، هرگز بمقصد بالا نخواهد رسید.)

و از آنجا که اندیشه ، مسافت نمی‌شناسد و باسانی چیزهایی را که در زمان و مکان از یکدیگر بسیار دور هستند ، همزمان و یکجا به ذهن می‌آورد ، دنیای ساحری نیز با تأثیر از راه دور ، مسافت فضائی را درمی‌نوردد و با مناسبات گذشته همان نحوه رفتاری را که با روابط کنونی دارد ، در پیش می‌گیرد . در مرحله «آنی‌میستی» ، تصویر جهان که از عالم درون انمکاس یافته است ، می‌باید چهره دیگری از جهان را که ما بگمان خود می‌شناسیم [یعنی چهره واقعی آنرا] برای ما مرئی گرداند .

با این وصف باید باین نکته اساسی توجه کنیم که دورکن همبستگی یعنی شباهت و اتصال ، در یک ترکیب عالی‌تر ، وحدتی را تشکیل می‌دهند که عبارت است از «تماس» . همبستگی از طریق اتصال ، تماس مستقیم و بیواسطه را می‌رساند و همبستگی بوسیله شباهت ، تماسی است بمعنی مجازی کلمه . امکان دلالت دادن یک کلمه بر دو نوع مختلف از همبستگی ، خود نشان می‌دهد که هر دو آنها تابع حالات نفسانی واحدی هستند . در اینجا ما برای مفهوم «تماس» ، همان قلمرو وسیعی را باز می‌یابیم که قبلاً تحلیل «تابو» آنرا بمانشان داده بود^۱ .

حال ، در مقام خلاصه کردن مطلب میتوانیم بگوئیم : اصلی که بر سحر یعنی نحوه تفکر آنی‌میستی حکومت میکند ، «قدرت مطلق ذهنیات است» .

- ۴ -

من اصطلاح «قدرت مطلق ذهنیات» را از یک بیمار باهوش که از مرض وسواس رنج می‌برد گرفته‌ام . وی پس از آنکه بوسیله روانکاویشفا یافت ، توانست عقل سلیم و استعداد های خود را آشکار سازد^۲ . او برای توضیح آنهمه پدیده‌های عجیب و

۱ - به فصل گذشته رجوع شود .

۲ - «ملاحظات در باره یک مورد از بیماری وسواس» ،

اضطراب انگیز که ظاهراً او سایر مبتلایان بساین بیماری را آرام نمیگذاشتند ، این اصطلاح را ابداع کرده بود : برای وی کافی بود به شخصی فکر کند ، تا در اندک زمان با او روبرو شود ، چنانکه گوئی احضارش کرده است . اگر روزی جویای حال کسی میشد که مدتی او را ندیده بود ، نتیجه این میشد که خبر مرگ آن شخص را دریافت میکرد . وضع چنان بود که میتوانست 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 اودر 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 بمن بگوید که آن ظواهر فریبنده و آنچه خود بر آن میافزوده است تا به انتظارات خرافی خویش قوت بیشتری بدهد ، چگونه بوجود می آمده اند ؛
 جمیع مبتلایان بوسواس بهمین سان ، و اغلب بر خلاف معتقدات خودشان ، خرافاتی هستند .

دیرپائی اعتقاد بقدرت مطلق تصورات ، در اختلال روانی و سواس با وضوح بیشتری آشکار میشود ، زیرا عوارض این نحوه تفکر ابتدائی در اینجا ، بقلمرو ضمیر آگاه بسیار نزدیک میشوند ؛ معهداما نباید اعتقاد بقدرت مطلق تصورات را صفت خاص این نوع اختلال روانی بشمار آوریم ؛ زیرا بررسی تحلیلی ، وجود همین صفت را در جمیع اختلالات دیگر نشان میدهد . با هر نوع اختلال روانی که سر و کار داشته باشیم ، از بررسی علائم بیماری پی می بریم که عامل اساسی آن ،

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

۱ - ظاهراً ما تمایلی داریم باینکه تاثراتی را که بوسیله آنها در صدد تأیید «قدرت مطلق ذهنیات» و «اسلوب تفکر آنیمیستی» بر می آئیم، به «اضطراب انگیز» و «شوم» بودن متصف سازیم ، در حالیکه بنظر خودمان دیرزمانی است که از آن هر دو ، روی گردانیده ایم .

واقعیت حوادثی که بر انسان گذشته [واقعیت دنیای خارج] نیست ، بلکه واقعیت دنیای ذهن است . مبتلایان باختلال روانی ، در دنیای زندگی میکنند که بر طبق اصطلاحی که در موارد دیگر هم بکار برده ام ، در آن فقط «ارزشهای مرض آلود» بعنوان مقیاس بکار میروند ؛ باین معنی که مبتلایان باختلال روانی ، تنها آن چیزی را اثر بخش می شناسند که اندیشه را ساخت بآن مشغول و تصویری عاطفی از آن داشته باشند ، و در پی این نیستند که بدانند آنچه بدینگونه در نظر آورده اند با واقعیت خارجی مطابقت دارد یا نه؟ يك بیمار مبتلا به هیستری بهنگام شدت مرض و در علامت آن ، نشان از وقایعی بدست میدهد که تنها در تخیل او با صورت وقوع یافته اند ، و فقط در آخرین تحلیل است که این رویدادها مارا بحوادث واقعی - خواه به سرچشمه آنها و خواه به مصالحی که برای ایجاد آنها بکار رفته است - رهنمون میگردند. اگر بخواهیم احساس گناه را که بیمار روانی از آن بشدت رنج میبرد بوسیله خطاهائی که واقعاً مرتکب شده است توضیح دهیم ، درك صحیحی از آن بدست نخواهیم آورد . يك بیمار مبتلا بسواس 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 ؛ دلایلی ناشی از آرزوی مرگ است که بطور حاد و مکرر در ضمیر نا آگاه او ، علیه هموعانش سر برمی آورد . احساس او ، نه نسبت به امور واقعی ، بلکه تا آنجا که مربوط به نیات و مقاصد نا آگاه است ، احساسی موجه است .

باین ترتیب است که اعتقاد به قدرت مطلق تصورات ، یعنی تفوقی که برای جریانهای نفسانی بر امور زندگی واقعی قائل میشوند ، در حیات عاطفی بیماران روانی و در تمام آنچه از آن سرچشمه میگیرد ، تأثیری نامحدود از خود نشان میدهد . ولی اگر بیمار روانی را تحت درمان روانکاوی قرار دهند - درمانی که وی را از آنچه در ضمیر نا بخودش میگذرد آگاه میسازد - نخواهد توانست بپذیرد که بر تصور و اندیشه حرجی نیست و همواره بیمناک خواهد بود از اینکه آرزوی بدی

بکند ، چنانکه گویی بدل آوردن آرزو، برای برآورده شدن آن کافی خواهد بود . بیمار با این رفتار و با خرافاتی که بر زندگیش مستولی است ، نشان میدهد که تا چه اندازه به افسان ابتدائی که می پندارد جهان خارج را تنها بوسیله اندیشه ها و تصورات خود میتواند دگرگون سازد ، نزدیک است .

رفتار بیماران مبتلا بسواس در آغاز بیماری ، بمعنی اخص کلمه ، دارای ماهیتی صرفاً ساحرانه است ؛ اگر این کارها جادوگرانه نباشد ، در عوض همیشه ضد جادو و بمنظور باطل کردن آن و دور ساختن حادثه ناگواری است که بیمار در آغاز دوره مرض انتظارش را میکشد . هر بار که کشف راز برایم ممکن بوده است دریافته ام واقعه ناگواری که بیمار انتظارش را داشته ، چیزی جز مرگ نبوده است . بمقیده «شوپنهاور» ، مسئله مرگ در آستانه هر مکتب فلسفی قدر افراشته است . ما از این نکته آگاهییم که اعتقاد به روح و وجود شیاطین که صفت ممیز آنی میسم است ، بعلت تأثراتی که از مشاهده مرگ به انسان دست میدهد ، بوجود آمده است ، پی بردن باین مطلب که آیا نخستین اعمال و سواس 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 میگیرند و این بسبب 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 یاد آور 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 درمی 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

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

بر مرحله مذهبی ، و این مرحله نیز بنوبه 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 بخودش نسبت میدهد و در مرحله مذهبی آنرا بخدایان واگذار میکند ، بی آنکه بطور کامل از آن چشم ببوشد ؛ زیرا این اختیار را برای خود محفوظ میدارد که خدایان را تحت تأثیر قرار دهد و آنها را وادارد تا مطابق میل او عمل کنند . در مرحله درك علمی جهان ، دیگر محلی برای اعتقاد بقدرت مطلق انسان وجود ندارد ؛ انسانی که بحقارت خود پی برده و در برابر مرگ تن به رضا داده ، همچنانکه در مقابل تمام دیگر ضرورت‌های طبیعت سر تسلیم فرود آورده است . ولی در اعتقاد بقدرت فکر و درایت بشر ، که جزو قوانین حاکم بر واقعیت بشمار می‌آید ، 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 درس ن بلوغ پیدا میکند ، بدو تفاوت مهمی را تشخیص داده‌ام که در رساله خود بنام «سه آزمایش درباره نظریه جنسیت - ۱۹۰۵» شرح کرده‌ام . جلوه‌های امیال جنسی از همان آغاز ، قابل تشخیص هستند ، ولی در ابتدائی‌ترین مراحل خود هنوز به هیچ موضوع خارجی توجه ندارند . هر يك از کششهایی که جنسیت را تشکیل میدهد ، جدا از دیگری فعالیت میکند و بی ارتباط با سایر کششها ، میکوشد در بدن خود شخص ، به ارضای خود بپردازد . این مرحله «عشق ورزی بخود» است که در پی آن ، مرحله «انتخاب موضوع» فرامیرسد .

يك بررسی عمیق تر بر ما آشکار ساخته که مفید و حتی ضرور است که بین این دو ، يك 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 میشود - کششهای جنسی که قبلاً مستقل از یکدیگر بوده اند ، بگرد هم می‌آیند و به گرايشی واحد مبدل میشوند و بيك «موضوع» توجه می‌یابند ؛ ولی این «موضوع» هنوز يك 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 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 مافات محسوس بیچشم نمی خورد .

اگر چه ماهنوز در وضعی نیستیم که بتوانیم برای این مرحله خودشیفتگی،- مرحله ای که در آن کششهای جنسی که قبلاً جدا از هم بوده اند، بصورت گرایش واحدی درمی آیند - صفت ممیزی که بحد کافی دقیق باشد ، ذکر کنیم؛ ولی باین نکته پی برده ایم که حالت خود شیفتگی مذکور ، دیگر هیچگاه بطور کامل از میان نمی رود؛ انسان حتی پس از آنکه برای میل شهوی خود ، موضوعهای خارجی انتخاب میکند باز هم تا حدودی همچنان «خودشیفته» میماند ؛ ولی نیروهایی که او را بسوی این موضوعها میکشاند ، همچون برون تابهایی از میل شهوی هستند که در وجود خود اوست و هر لحظه، این برون تابها میتوانند دوباره بآن میل بازگردند . حالات بسیار جالب از نظر روانشناسی که بعنوان 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 .

بنابر این کاملاً طبیعی خواهد بود که «نارسی سیسم» (خودشیفتگی) را مضمول همان واقعیتی بدانیم که در مورد انسان ابتدائی و بیمار روانی کشف کردیم و کیفیت مذکور را خصوصیت اصلی خودشیفتگی بشناسیم ، و آن واقعیت ، ارزش گذاشتن زیاد از حد (واژ نظر ما مبالغه آمیز) به حالات نفسانی است. ما معتقدیم که در انسان بدوی ، اندیشه، هنوز بشدت مایه جنسی دارد ؛ اعتقاد او بقدرت مطلق تصورات و نیز یقین او بامکان استیلای بر جهان ، از همین جاسر چشمه میگیرد؛ یقینی که تجارب ، بر آن خللی وارد نمی آورد - تجاربی که انجام دادنش آسان است و میتواند انسان را از مقام و موقف واقعی اش در جهان آگاه سازد. ما از یک طرف در خود رخصلت بیمار روانی، بمیزان قابل ملاحظه ای، همین راه و روش بدوی را می بینیم؛ و از طرف دیگر، به تحقق درمی یابیم که سرکوبی میل جنسی که برای بیمار پیش

آمده است، بافکار و مدرکات او، مایه جنسی جدیدی میزند. نتایج روانی در هر دو مورد از تبدلات جنبه شهوی ادراک - یعنی چه در تحولات ابتدائی و چه در تبدلات قهقرائی - قاعدتاً باید یکسان باشد و این نتایج در خود شیفتگی ادراکی و در اعتقاد به قدرت مطلق تصورات وجود دارد^۱.

اگر درست باشد که اعتقاد بقدت مطلق تصورات در انسانهای بدوی، نشانی از خود شیفتگی با خود دارد، ما میتوانیم بر آن شویم که بین تکامل درک انسان از جهان از یکطرف، و تکامل میل شهوی فرد از طرف دیگر، یکنوع 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 خود شیفتگی است، و مرحله برداشت مذهبی با دوره توجه میل جنسی بموضوع خارجی مطابقت دارد - دوره ای که صفت مشخص آن، توجه میل جنسی کودکان بوالدین 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^۲.

هنر تنها قلمروی است که در آن، سلطه مطلق ذهنیات همچنان تا عصر ما، برقرار مانده است، تنها در رشته هنر است که هنوز، کسیکه در اثر امیالی قرار از کف داده، دست بکاری میزند که بیک نوع ارضاء میل شبیه است؛ و از برکت توهم هنرمندانه، این «بازی»، همان نتایج عاطفی را که از یک امر واقعی حاصل میشود، بیار می آورد. اصطلاح «سحر هنر» و اینکه هنرمند را بیک «ساحر» تشبیه میکنند، کاملاً بجاست. ولی این مقایسه باز هم بیش از آنچه ظاهراً جلوه میکند میتواند پر معنا باشد. هنر که محققاً با «هنر بخاطر هنر» آغاز نیافته است، ابتداء در خدمت تمایلاتی بوده که امروزه اکثر آنها از میان رفته است. میتوان چنین پنداشت که در میان آن تمایلات، بتعدادی قابل

(۱) تقریباً همه نویسندگانی که بمسئله فوق پرداخته اند، این را کم و بیش اصلی مسلم می شناسند که انسان بدوی بر حسب یکنوع اعتقاد به تعدد جوهر - یا بر کلیانیسم (Berkleianisme) از شناختن مرگ بعنوان یک واقعیت سرباز می زند. (و این بر کلیانیسم اصطلاحی است که پروفیسور «سولی» Sully برای برای مورد مربوط بکودک پیشنهاد کرده است.)

Morett: Pre-animistic Religion, «Folklor», XI, 1900, P. 178.
(۲) در اینجا لازم است یادآور شویم که خود شیفتگی اولیه کودک، برای

ملاحظه ، نيات و مقاصد ساحرانه وجود داشته است^۱ .

۴-

بنابر مراتب فوق ، اولین نظریهٔ جامعی که انسان توانسته است دربارهٔ آفاق بنا کند ، یعنی اعتقاد به تاثیر ارواح ، يك نظریهٔ انفسی بوده است . برای ایجاد آن ، آدمی به دانش نیازی نداشته است ؛ زیرا پای علم آنجا بمیان میآید که انسان متوجه میشود جهان را نمی‌شناسد و لازم است در جستجوی وسایلی برآید که شناخت آنرا ممکن گرداند . برای انسان بدوی ، اعتقاد بتاثير ارواح ، يك دریافت طبیعی بوده که خود بخود توجیه می‌شده است . وی براساس آنچه از تجارب شخصی فرا میگرفته ، میدانسته است چیزهایی که جهان را تشکیل داده‌اند ، رفتاری مشابه رفتار آدمیان دارند ؛ بنابراین ما نباید از اینکه انسان بدوی ، حالت روانی خود را بخارج انعکاس میدهد^۲ در شکفت شویم و برعهدهٔ ماست آنچه را که اعتقاد بآرواح دربارهٔ طبیعت اشیاء بمامیا موزد ، مجدداً در درون نفس انسانی جای دهیم .

شیوة عمل آنی میسم ، یعنی «سحر» ، بروشن‌ترین صورت ، قصد تحمیل قوانین

درك چگونگی رشد خصلت او ، برهانی قاطع بدست میدهد و فرضیه‌ای را که مدعی است ، احساس اولیهٔ كودك ، احساس حقارت خویش است ، رد میکند .

(۱) رناك (S Reinach) در ضمن نوشتهٔ خود زیر عنوان «سحر و هنر» در مجموعهٔ «آئین‌ها ، اساطیر و مذهب» (Cultes, Mythes et Religion) - جلد اول صفحات ۱۲۵ تا ۱۳۶ ، براین نظر است که نقاشان بدوی که تصاویری از جانوران بر دیوارهای غارهای فرانسه حک یارسم کرده‌اند ، منظورشان نه تفریح خاطر ، بلکه «دفع اجنه و اشباح» بوده است . وی می‌گوید باین دلیل است که تصاویر مذکور در دورترین قسمتهای غار ، در جاهایی که کمتر در دسترس است قرار دارند و «در میان نقاشی‌ها ، تصاویر حیوانات درنده و ترس آور وجود ندارد» . امروزها به استعاره ، اغلب اوقات از سحر قلم مو یا قلم حجاری يك هنرمند بزرگ ، یا بطور کلی از سحر هنر سخن می‌گویند ؛ اگر سحر را بمعنی خاص آن یعنی بکار بردن يك نیروی اسرارآمیز بوسیلهٔ یکنفر و تاثیر بر ارادهٔ دیگران و بر اشیاء بگیریم ، این اصطلاح دیگر قابل قبول نخواهد بود ، ولی دیدیم که سابقاً این مطلب - لااقل در اندیشهٔ هنرمندان - کاملاً حقیقت داشته است . (ص - ۱۳۶)

(۲) بر حسب اسلوب ادراکی معروف به (endopsychique) .

حاکم بر زندگی نفسانی را برایشائی که دارای واقعیت خارجی هستند، بمانشان میدهد؛ و این دردوره‌ای بوده است که اشباح و ارواح بی آنکه نقشی داشته باشند، خودشان موضوع شیوه‌های ساحرانه بوده‌اند. اصولی که سحر بر آنها مبتنی است، در واقع بسیار بدوی‌تر و کهن‌تر از نظریه اشباح و ارواح است که هسته آنی میسم را تشکیل میدهد. در این باره، دریافت روانکاوی ما با نظریه‌ای از «مارت» که بیک مرحله ما قبل آنی میسم معتقد است تطبیق میکند؛ مرحله‌ای که تنها با اصطلاح «آنیماتیسم»، (نوعی هیلوژوئیسم عمومی (Hylozoisme) [اعتقاد به ذیروح بودن جمیع اشیاء] میتوان خصوصیات آنرا به بهترین وجه روشن ساخت. راجع به «آنیماتیسم» احتیاجی به بحث زیادی نیست؛ زیرا هنوز نتوانسته‌اند قومی بیابند که دارای اعتقاد بارواح نبوده باشد.

در حالیکه سحر، تمامی قدرت مطلق تصورات را همچنان بخدمت میگیرد؛ آنی میسم، یک قسمت از این قدرت مطلق را بارواح و اشباح تفویض میکند و باین ترتیب، راه را بر مذهب می‌گشاید. چه چیز، انسان بدوی را باین چشم پوشی واداشته است؟ بی شک علت آن، وقوف بر عدم صحت عقایدش نبوده است، زیرا وی طریقه عمل ساحرانه را نگاه میدارد و همچنان بکار میبرد.

ما، در جای دیگر نشان داده‌ایم که اشباح و شیاطین، جز تمایلات عاطفی برون افکنده، چیز دیگری نیستند. انسان بدوی باین تمایلات، شخصیت می‌بخشد و جهان را مسکن ارواحی میگرداند که خود آفریده است؛ و باین ترتیب حالات نفسانی خویش را در خارج از خود باز می‌یابد.

1) R.R.Marett: pre-animistic Religion: (Folklore), XI, 2, London, 1900. Cf. Wundt: Mythus und Religion, II, P. 171.

(و صفحات دیگر.)

۲) ما می‌پذیریم که در این مرحله خود شیفته‌گی ابتدائی، هنوز بین حالات روانی ناشی از میل شهوی و حالات نفسانی ناشی از سایر محرکات، تمایزی وجود ندارد.

در این مقام ، ما بحل مسئلهٔ مربوط به منشاء تمایل به برون افکنی بعضی حالات نفسانی نمی‌پردازیم؛ ما بقبول این نکته باید قناعت کنیم که تمایل به برون افکنی ، وقتی که این عمل متضمن سبکبار شدن نفس باشد ، کسب شدت میکند . سبکبار شدن در مواردی که امیال برای بدست آوردن قدرت مطلق به کشمکش با یکدیگر می‌پردازند ، امری مسلم است . تردیدی نیست که در حالت کشمکش ، همهٔ آن امیال نمی‌توانند قدرت مطلق را بچنگ آورند . در « پارانویا » ، برای حل کشمکشهایی که در درون نفس در میگیرد ، مرض در سیر خود از طریقهٔ برون افکنی استفاده میکند . نمونهٔ جامع این نوع کشمکشا ، همان است که بین طرفین يك تعارض در میگیرد ، یعنی در رفتار مبتنی بر دوگانگی عواطف که ما آنرا در ضمن بررسی حالت کسی که به عزای یکی از خویشان گرامی دچار شده‌است ، مشروحاً تحلیل کرده‌ایم . بنظر ما ، این مورد برای توجیه چگونگی ایجاد برون افکنده‌ها کاملاً مساعد است . در اینجا ما مجدداً با مصنفانی که معتقدند در میان موجودات غیرمادی ، نخست ارواح شریر قدم بعرصهٔ وجود گذاشته‌اند و اعتقاد بروح را ناشی از تائراتی میدانند که مرگ در بازماندگان بوجود می‌آورد ؛ خود را هم عقیده می‌یابیم . تنها نکته‌ای که راجع بان با مصنفان مذکور اختلاف داریم ، اینست که ما برای مسئله‌ای که مرگ در برابر فکرزندگان قرار میدهد ، اهمیت درجهٔ اول قائل نمیشویم و بجای آن معتقدیم نیروئی که آدمی را به اندیشیدن دربارهٔ مرگ و امیدارد ، ناشی از کشمکش عاطفی است که در آنحال در بازماندگان بوجود می‌آید .

بنابراین ، اولین نظریه‌ای که انسانها بنا میکنند ، یعنی نظریهٔ ارواح ، با نخستین قیود اخلاقی که آدمیان بان گردن میگذارند یعنی احکام تا بو، هر دو از يك منشاء هستند . ولی وحدت منشاء 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 بارواح و رها کردن يك قسمت از اختیاری که در افعال خویش از

آن بر خورد دادر بوده، واداشته است؛ در این صورت میتوان گفت که این بنیانهای اجتماعی، مظهر نخستین آشنائی بشر با «ضرورت» هستند، ضرورتی که معارض خود شیفتهگی انسان است. انسان ابتدائی در برابر حتمی بودن مرگ، سر تسلیم فرود میآورد و در اینحال همان رفتاری را از خود نشان میدهد که در ظاهر، افکار مرگ را میرساند.

اگر ما را یارای آن بود که به تحلیل عقاید خویش ادامه دهیم، میتوانستیم از خود پرسیم که چه عناصری از تاروپود روانی خود ما، در هیأت موجودات برون افکنده، یعنی ارواح و اشباح، چهره نمائی میکنند و در وجود آنها باز شناخته میشوند. علیرغم فاصله زمانی که تصور اولیه روح را از تصور آن در دوره بعد - که متضمن اعتقاد به غیرمادی بودن روح است - جدا میسازد، ایندو از نظر خصوصیات اصلی یکدیگر نزدیکند و این واقعیتی است که انکارش آسان نیست. نزدیکی دو تصور مذکور، بلحاظ آنستکه در تصور بدوی، یک شخص یا یک شیئی، مرکب از دو جزء [روح و جسم] تلقی میشود 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 ابتدائی می نامیم، با ثنویتی که با آن آشنا هستیم یعنی دوگانگی «جسم» و «روح» یکسان است؛ ثنویتی که اصطلاحات زوال ناپذیر آن را در محاورات باز می باییم: فی المثل آنجا که سخن از مردی ناتوان و یا خشمگین بمیان می آید و گفته میشود «او اختیار خود را ندارد» او از خود بیخود شده است»^۲.

آنچه را که ما همگی بمانند انسان بدوی، به بیرون - بدنای واقعبیت خارجی - می رانیم، نمیتواند چیز دیگری جز وقوف خودمان بر این معنی باشد که در کنار حالتی که در آن یک شیئی بوسیله حواس و وجدان درک میشود، یعنی در جوار حالت «حضور» شیئی، یک حالت دیگر نیز هست که در آن، همان شیئی، فقط بحالت «اختفاء» وجود دارد که البته میتواند دوباره بحالت

(۱) در جلد اول از «اصول جامعه شناسی» (Principes de Sociologie)

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

حضور بازگردد . بعبارت دیگر، ما آگاهی خود را از احساس و خاطره - یا اگر بخواهیم کلی‌تر بگوئیم - وقوف خود را بر وجود یکسلسله نفسانیات ناخودآگاه در کنار جریانات آگاهانه ، به بیرون میرانیم^۱ . میتوان گفت که «روح» يك شخص یا يك 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 نمیشود ، میتوان آنها را موضوع يك خاطره یا يك تصور قرارداد [بعبارت دیگر ، روح یکفرد یا يك شیئی ، خاصیتی است که اجازه میدهد ، بعد از زوال شخص یا شیئی، آنها را از طریق تصور ، درک کنیم]. البته نمیتوان انتظار داشت که همان تفاوت روشنی را که دانش امروزی ما ، بین فعالیتهای ضمیر آگاه و ضمیر ناخودآگاه قائل میشود ، در تصور اولیه یا امروزی از «روح» نیز باز یابیم . روح آنی‌میستی ، غالباً خصوصیات ضمیر آگاه و ناآگاه را یکجا در خود دارد : استعداد تحرك و جابجا شدن سریع این روح و توانائی آن بر ترك يك بدن و حلول موقت یا دائم در بدنی دیگر، مشخصاتی است که در عین حال ، خصوصیات ضمیر آگاه را بخاطر می‌آورد ؛ ولی نحوه پنهان شدن این روح ، درورای تجلیات شخصیت ، انسان را متوجه ضمیر ناآگاه میسازد؛ حتی امروزه نیز ما، تغیر ناپذیری و ثبات را نه بجریانات آگاهانه، بلکه بامور ناخودآگاه نسبت میدهیم و آنها را قالب حقیقی فعالیتهای نفسانی تلقی میکنیم .

قبلاً گفتیم که «آنی‌میسم» يك اسلوب ادراك و نخستین نظریه جامع در باره جهان است و اکنون بر آنیم تا استنتاجهایی از این نظریه به لحاظ در یافت روانکوی بدست آوریم . آنچه هرروزه بر ما میگذرد، چنان است که خصوصیات اصلی آنی‌میسم را هر لحظه بخاطر ما می‌آورد : ما بهنگام شب خواب می‌بینیم.

(۱) رجوع شود به یاد داشت من زیر عنوان ،

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

و آموخته‌ایم که بهنگام روز، خوابهایمان را تعبیر کنیم. رؤیا بی آنکه اصل و منشاءش پنهان بماند، میتواند مفشوش و نامربوط جلوه کند؛ ولی درعین حال میتواند نظم و ترتیب تأثرات زندگی واقعی را دنبال کند و با برقرار کردن يك ارتباط منطقی بین قسمتهای مختلف محتوای خود، يك واقعه را از واقعه‌ای دیگر، پدید آورد؛ رؤیا کم و بیش در این امر موفق میشود ولی این توفیق تقریباً هیچگاه کامل نیست و اینجا و آنجا يك گسیختگی - يك امر نامربوط - در آن دیده میشود. با پرداختن به تعبیر و تفسیر يك رؤیا، در می‌یابیم که ترتیب غیر ثابت و نامنظم اجزاء مشکل آن، مطلقاً اهمیتی ندارد و برای فهم رؤیا هیچ مانعی ایجاد نمیکند. عنصر اساسی در رؤیا، انگاره‌هایی است که خود از آنها ترکیب می‌یابد و نه واقعیات، و این انگاره‌ها همیشه دارای يك جهت و هماهنگی با یکدیگر و تابع یکنوع نظم و ترتیب هستند؛ ولی نظم و ترتیب آنها با آنچه حافظه ما، در محتوای ظاهری رؤیا باز می‌یابد کاملاً متفاوت است. روابط بین انگاره‌های رؤیا ممکن است منشوش شود و یا کاملاً از میان برود و یا حتی جای خود را بروابط جدیدی بین عناصر موجود در رؤیا واگذار کند. تقریباً همیشه، عناصر رؤیا درهم فشرده و متراکم میشوند و ترتیب تجلی آنها، از نظم جدیدی پیروی میکنند که کم و بیش مستقل از نظم سابق است. در بیان این کیفیت به اختصار یاد آور میشویم مصالحی که بوسیله انگاره‌های رؤیا فراهم می‌آید، بعد از آنکه توسط فعل و انفعالاتی که در جریان خود رؤیا انجام میگیرد مورد استفاده واقع شد، پرداخت جدیدی پیدا میکنند که ما آنرا «پرداخت ثانوی» می‌نامیم و هدف از آن، بوضوح عبارت از بخشیدن يك «معنی» جدید است بآن چیزی که در اثر فعل و انفعالاتی که بهنگام خواب دیدن انجام گرفته ناهماهنگ و نامفهوم جلوه میکند. این «معنی» جدید که از «پرداخت ثانوی» نتیجه میشود، دیگر مفهوم حقیقی انگاره‌های رؤیا را نمی‌رساند.

«پرداخت ثانوی» که محصول فعل و انفعالاتی است که بهنگام خواب دیدن انجام گرفته است، يك مثال بسیار مناسب از نحوه تشکیل يك اسلوب و نیز جوهر

و مقتضیات آن را بدست میدهد . يك بنیان ادراکی ملازم وجود ماست ؛ این دستگاه ایجاب میکند که تمام مواد و مصالحی که به درك و حس ما می آیند؛ دارای حداقلی از وحدت و هماهنگی و وضوح باشند و بهنگامی که به بدایلی از درك روابط واقعی عاجز میماند، پروائی ندارد که روابط مذکور را نادرست بنامد. ما بعضی اسلوبهای ادراکی را می شناسیم که نه تنها رؤیا بلکه ترس، اوهام ناشی از وسواس و برخی از اشکال جنون را نیز مشخص میسازد. در مبتلایان به بیماری « پارانویا » ، این اسلوب بر تمامی جلوه های مرض ، استیلا دارد ؛ ولی در مورد شکلهای دیگر اختلالات روانی نیز، نباید وجود آنها را از نظر دور بداریم . درك این مطلب برای ما آسان است که در جمیع موارد مذکور ، يك گروه بندی جدید از مصالح روانی صورت میگیرد ، این گروه بندی اگر چه قابل فهم است ، ولی اگر از نظرگاه اسلوب بآن بنگریم ، اغلب متضمن نقض مفهوم حقیقی است. آنچه در این حالت به بهترین وجه، اسلوب را مشخص میسازد اینست که هر يك 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 بعنوان یگانه انگیزه موثر و واقعی تلقی شود .

اکنون برای روشن کردن موضوع ، مثالی از اختلال روانی میآوریم : در فصل راجع به تابو^۱ باختصار سخن از بیماری بمیان آورم که پرهیزهای وسواسی او، شباهت بسیار چشم گیری با تابوی قبیله «مائوری» داشت . بیماری روانی این زن بحد شوهرش متوجه بود. معهذرترس آشکار و مستمر زن ، مطلقاً از توجه اندیشه اش بشوهر، اثری دیده نمیشد 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. یکروز صدای شوهر را که بیکنفر دستور میداده است تیغهای صورت تراشی اش را برای تیز کردن به دکانی ببرد،

می‌شود. زن تحت تأثیر يك نگرانی عجیب، برای دیدن محل آن دکان شخصاً براه می‌افتد؛ در بازگشت از این سفر اکتشافی بشوهر اخطار میکند که برای همیشه آن تیغ‌ها را دور بيفکنند؛ زیرا مشارالیها در کنار همان دکان که مبیایست تیغها را در آنجا تیز میکردند، فروشگاهی را دیده بود که در آن تابوت واجناس مربوط به عزا وغیره فروخته میشد. باین ترتیب نیت و آرزوی او، بین تیغهای صورت تراشی و اندیشه م-رگ، يك رابطه ناگستنی بوجود آورده بود. اینست انگیزه اسلوبی نهی. میتوان یقین داشت که بیمار اگر آن فروشگاه شوم را در همسایگی دکان کشف نمیکرد، بازهم یاهمان حالت روحی بخانه باز میگشت، برای این امر کافی بود که در راه بيك کالسکه نعش کشی، يك شخص عزادار یا فرد حامل تاج گل برای مزار، برخورد کند؛ شبکه شرایط آنچنان وسیع بوده که کمترین مناسبت برای بدام افتادن شکار کفایت میکرد. دست آویز قراردادن مناسبتهایی که میتوانسته پیش آمد، فقط منوط و مربوط بخود بیمار بوده است. ما بی آنکه احتمال خطا در میان باشد، میتوانیم بگوئیم که در اوضاع و احوالی غیر از حالت بیماری، زن از این مناسبتها چشم می‌پوشید و در آنحال بي شك میگفت «روز خوشی بود». علت واقعی نهی را در مورد تیغ صورت تراشی میتوانیم باسانی حدس بزنیم؛ این نهی، يك آرایش دفاعی در برابر احساس رضایتی بوده است که فکر استفاده از تیغهای تیز شده در او بوجود می‌آورده است، یعنی فکر اینکه شوهرش با استفاده از آنها کاملاً محتمل بوده است گلوی خود را ببرد.

ما دقیقاً بهمین نحو میتوانیم اشکال در راه رفتن، لنگیدن و از راه بازماندن، یا ترس از نوشتن را در مواردی که این علائم بیماری، جانشین يك میل ناخودآگاه یا جایگزین دفاع در برابر این میل شده‌اند؛ به اصل و منشأ خود بازگردانیم و تشریح کنیم. هرچه در بیمار از امیال و هوسهای ناخود آگاه یا خاطرات موثر وجود دارد، از این گریزگاه استفاده میکند تا خود را بعنوان جلوه‌هایی از علائم بیماری، جابزند 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 بظاهر است؛ یک بررسی روشن بینانه تر میتواند در این روابط - همانند ظاهر رؤیا - حد اعلاى بی‌تظمی و ناجورترین عوارض را کشف کند. اجزاء چنین ترسی، انگیزه‌های واقعی خود را از دلایل پنهانی دارند، دلایلی که هیچ ارتباطی با «لنگیدن» ندارد، و بعلاوه بهمین سبب است که جلوه‌های 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 در باره سایر اسالیب روانشناسی میدانیم، میتوان نتیجه گرفت که آداب و قیود انسانهای بدوی تنها از «خرافات» سرچشمه نگرفته‌اند و حتی لازم نیست که خرافات، انگیزه حقیقی باشد بدانسان که ما را از جستجوی علل پنهانی بی‌نیازگرداند. در دوره رواج اسلوب آنی میستی، بنحو اجتناب ناپذیر با هر یک از احکام و افعال، توجیهی هبتنی بر اسلوب همراه است که ما آنرا «خرافات» می‌نامیم. «خرافه» همانند «اضطراب»، «رؤیا» و «شیطان»، یکی از آن بناهای موقت است که در مقابل بررسی روانکاوی فرو میریزند؛ با نگرستن به پشت این بناها که همچون حجایی بین واقعیات و معرفت قرار دارند، در می‌یابیم که هنوز ارزش واقعی نفسانیات و فرهنگ انسانهای بدوی شناخته نشده است.

۴ 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 بنا حق و بعلمت آنکه با اصطلاح ناشی از خرافات بوده است، با تحقیر آن نگرسته‌اند. وقتی ما می‌شنویم که جنگجویان یک قبیله بدوی، قبل از پرداختن به جنگ، عفاف و پاکی را بجدی‌ترین وجه رعایت میکنند؛^۱ بیدرنک این فکر در ما بوجود می‌آید که اگر آنها ناپاکی‌ها را از خود دور

1) Frazer : Taboo and the perils of the soul. p.158.

میسازند ، برای اینستکه از تأثیر سحر دشمنان بر خود بکاهند و باین ترتیب ، پرهیز آنها فقط از دلایل خرافی سرچشمه میگیرد . 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 میکند ؛ زیرا میدانند که بزودی و به کاملترین صورت ، قادر به ارضای امیال خصمانه و خونخوارانه خویش خواهد بود ؛ امیالی که بر آوردن آنها در مواقع عادی ، براو ممنوع است . بهمین سان ، موارد متعدد خود داری از روابط جنسی وجود دارد که هنگام اشتغال بکارهایی که با نوعی مسئولیت توأم است ، بر خود تحمیل میکنند . این منعه را بر مبنای مناسبات ساحرانه توضیح داده اند ، ولی انگیزه اصلی آنها نیز کاملاً روشن است : موضوع عبارت از صرفه جوئی در مصرف قوا بوسیله چشم پوشی از ارضای بعض امیال است ، و اگر بخواهیم بهر قیمت که باشد برای منع ، دلایل ساحرانه قائل شویم ، منشاء بهداشتی آنرا نیز نباید از نظر دور بداریم . وقتی مردان يك قبیله وحشی برای رفتن به شکار ، صید ماهی ، جنگ ، یا چیدن گیاهان پرارزش ، فراخوانده میشوند ؛ بر زنان آنها که در خانه میمانند ، در طول مدت اردو کشی ، قیود متعدد و شدیدی تحمیل میشود که بعقیده بدویان ، از راه دور بر نتیجه کار گروه تأثیر مفیدی خواهد داشت . ولی بصیرت چندانی نمیکند و در یافتن 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 ، يك اصل مهم روانشناسی پنهان است یعنی این فکر که مردها فقط در صورتی میتوانند سخت بکوشند و دل بکار دهند که از رفتار زنان خود که بی سرپرست در خانه مانده اند ، کاملاً اطمینان خاطر داشته باشند . گاه بی ذکر دلایل روانشناسی باین اظهار عقیده بر خورد میکنیم که بیوفائی زن میتواند کار پر مسئولیت مرد غایب را بیاد دهد .

احکام تابوئی بیشماری که زنان بهنگام عادت ماهانه باید بآن گردن گذارند ، بعلت ترس خرافی از خون است و باید اذعان کرد که عات واقعی همین

است ولی نادرست خواهد بود اگر مقاصد بهداشتی و جمال دوستی را که بوسیله همان ترس بر آورده میشود از نظر دور بداریم؛ مقاصدی که در جمیع موارد ناگزیر در پس ظاهر سحر پنهان میشود.

کاملاً توجه داریم که با دست زدن بکوششهایی از این نوع برای توضیح مطلب، ما را سرزنش خواهند کرد که به انسان ابتدائی از نظر روحی، ظرافت و حساسیتی نسبت داده ایم که از حدود احتمال خارج است. با اینهمه فکر میکنم اگر براه دیگری برویم، در تشخیص حالات نفسانی اقوامی که در مرحله آنی میستی متوقف مانده اند، بهمان ناکامیهای خواهیم رسید که در فهم حالات نفسانی کودک بآن دچار شده ایم. حالتی که ما بزرگسالان، دیگر آنرا درک نمیکنیم و بهمین دلیل غنا و ظرافت آنرا در نمی یابیم.

در زیر، باز هم بیک دسته دیگر از احکام تابوئی که تاکنون در باره آن توضیحی داده نشده، اشاره میکنم و اینکار را هم بخاطر آن میکنم که این احکام بنحوی چشمگیر، تفسیر مبتنی بر روانکاوی را تأیید میکنند: در میان بسیاری از اقوام بدوی، در برخی اوضاع و احوال، نگهداشتن سلاحهای برنده و ادوات نوک تیز در خانه ممنوع است.^۱ «فریزر» بیک عقیده خرافی آلمانیها را نقل میکند که بموجب آن نباید کارد را بنحوی قرار دهند یا بدست بگیرند که طرف تیز آن بسوی بالا باشد؛ زیرا در اثر اینکار، ممکن است خدایان یا فرشتگان مجروح شوند. چگونه میتوان در این تابو، اشاره به «اعمال دال بر مرض» را ندیده گرفت؟ یعنی اعمالی که وسوسه ارتکاب آن با سلاح برنده، بعلت تأثیر امیال ناخود آگاه ممکن است در انسان ایجاد شود.

بازگشت دوره کودکی نو نمیسیم.

روانکاوی که از نهانی‌ترین و عمیق‌ترین جبر حاکم بر اعمال و بنیانهای نفسانی، پرده برافکنده است، بی‌می‌نست اگر بر سر آن باشد که پدیده پیچیده‌ای مانند مذهب را تنها بیک منشاء برگرداند: وقتی روانکاوی بحکم تکلیف یا ضرورت، ناچار است خود را یکجانبه نشان دهد و برای این بنیادها، فقط بیک منشاء را برجسته‌گرداند؛ این بدان معنا نیست که منشاء مذکور را منحصر بفرد بداند و یا در میان سایر علل، آنرا در مقام نخستین قرار دهد. تنها، ترکیبی از نتایج حاصل از رشته‌های گوناگون پژوهشها، میتواند نشان دهد که در تکوین مذاهب، اهمیت نسبی طریقه‌ای که در زیر به تشریحش میکوشیم، تا چه اندازه است؛ ولی چنین تحقیقی، هم از موضوع و هدف روانکاوی وهم از از حدود وسایلی که در اختیار دارد خارج است.

در نخستین بخش این کتاب، مفهوم توتمیسیم را بدست دادیم و دانستیم که توتمیسیم طریقه‌ای است که در میان برخی از اقوام بدوی استرالیا و آمریکا و افریقا، جای مذهب را دارد و مبانی سازمان اجتماعی را تشکیل میدهد.

میدانیم که از سال ۱۸۶۹ «مک لنان»^۱ اسکاتلندی توجه عموم را به پدیده توتمیسم که تا آن زمان جز وعجایب و نوادر بشمار میآمد، 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، با زماندهائی از دوران توتمیسم بشمار آورد. از آن زمان باینسو، علم کاملاً اهمیت توتمیسم را تأیید کرده است. من بعنوان 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 میکنم :

«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 يك مرحله مقدماتی برای تکامل بعدی و يك دوره واسطه بین عصر بشر اولیه و عهد قهرمانان و خدایان بوده است.»

نظرگاه ما حکم میکند که از نزدیک، خصوصیت توتمیسم را مورد بررسی قرار دهیم. بدلیلی که بعداً خواهد آمد، در این مقام من توجیح میدهم 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^۳ :

۱- کشتن و یا خوردن برخی از جانوران ممنوع است. آدمیان، آحاد حیوانات از این نوع را پرورش میدهند و آنها را مراقبت

1) Mac Lennan .

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

۳- از «مجله علمی» (Revue Scientifique) شماره اکتوبر ۱۹۰۰ که

همین نویسنده آنها در کتاب چهار جلدی خود مجدداً آورده است ،

S. Reinach : Cultes, Mythes et Religion, 1900, t.I, P. 17 .

- و تیمار میکنند .
- ۲) برای حیوانی که بطور اتفاق بمیرد، سوگواری می کنند و آنرا با همان احتراماتی که در مورد يك 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 انواع تدابیر و تشریفات می کوشند عواقب نقض حرمت تابو ، یعنی عوارض ارتکاب قتل را تخفیف بخشند .
- ۵) وقتی حیوانی را بر طبق آئین ، قربان می کنند ، رسماً برای آن سوگواری برپا می دارند .
- ۶) در بعضی مواقع رسمی ، در جریان تشریفات مذهبی ، پوست برخی از حیوانات را برتن 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 بعنوان علائم مشخص خود بکار می برند و با آن سلاحهای خویش را می آرایند؛ 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 يك حیوان خطرناك و منخوف باشد ، عقیده بر اینست که باعضای طایفه ای که نام آنرا بر خود دارد ، گزند می رساند .
- ۱۰- حیوان توتم از اعضای طایفه حمایت و دفاع می کند .
- ۱۱- حیوان توتم به پیروان خود ، از آینده خبر میدهد و راهنمای آنهاست .

۱۲- اعضای يك قبیله توتمی، در اغلب موارد معتقدند که با حیوان توتمی پیوند خویشی دارند و از يك نسبند .

برای آنکه ارزش حقیقی این شرعیات کیش توتمی را دریابیم ، باید توجه کنیم که «رناک» جمیع علائم و کلیه پدیده‌های بازمانده‌ای را که برای تشخیص وجود طریقه توتمی در يك دوره معین ، ملاک قرار میدهند ؛ در طرح خود وارد کرده است . روش خاص «رناک» در مورد این مسئله ، از اینجا آشکار میشود که وی تا حدودی خصوصیات اصلی توتمیسم را بدست غفلت سپرده است . در سطور بعد خواهیم دید که ازدو قاعده اساسی شرعیات توتمی ، یکی را مطلقاً از قلم انداخته و دیگری را کم‌اهمیت گرفته است .

برای آنکه درك صحیحی از خصوصیات توتمیسم بدست آوریم، بيك مصنف دیگر مراجعه میکنیم که کتابی در چهار مجلد باین موضوع اختصاص داده است ؛ این کتاب در کنار يك مجموعه کامل از مشهودات ، حاوی بحثی بسیار عمیق در باره مسائلی است که بر مبنای آن مشهودات مطرح میشود . ما هرگز آنچه را که باقاي «فریزر» مولف کتاب «توتمیسم و ازدواج با غیر اقارب»^۱ مدیونیم، فراموش نخواهیم کرد ، با آنکه تحقیقات روانکاوی، ما را به نتایجی رسانده است که با نتیجه‌گیریهای ایشان فرق دارد^۲ .

1) Frazer : Totemism and Exogamy .

۲- شاید مفید باشد از مشکلاتی که در ضمن کوشش برای حصول یقین در این قلمرو پیش می‌آید و باید با آن مقابله شود ، قبلاً خوانندگان را آگاه‌سازیم؛ مشکل نخستین اینست که کسانی که مشهودات را ضبط و جمع‌آوری میکنند، همان افرادی نیستند که آن گزارشها را مورد بحث و بررسی قرار میدهند. افراد گروه اول ، سیاحان و مبلغان مذهبی هستند، در حالیکه گروه دوم شامل دانشمندانی است که شاید مرکز موضوع تحقیقات خود را بچشم ندیده‌اند . تفاهم با انسانهای بدوی کار آسانی نیست . ناظران ، همه با زبان آنها آشنائی ندارند و ناچارند به مترجمان متوسل شوند یا زبان انگلیسی کمکی یعنی «Piggin English» را بکار ببرند . انسانهای بدوی، وقتی موضوع مربوط با مورد بسیار خصوصی‌رسمشان باشد

«فریزر» در اولین نوشته خود که زیر عنوان «توتمیسم»^۱ در ۱۸۸۷ در «ادینبورو» بچاپ رسیده است، درباره توتم مطلبی آورده که بعداً در جلد اول از اثر بزرگ خویش بنام «توتمیسم و ازدواج با غیر اقارب» نیز آنرا نقل کرده است. وی می نویسد: يك توتم شیئی ملموسی است که انسان بدوی نسبت بآن احترامی خرافی نشان میدهد؛ زیرا معتقد است که بین شخص او و هر يك از آن

←
مول و رغبتی بدادن اطلاعات از خود نشان نمیدهند و بخارجیان جز آنها که مدتی مدید در میانشان بسر برده اند، اعتماد نمی کنند و بدلائیل مختلف، اغلب اطلاعات نادرست و غلط بما میدهند. (برای این موضوع رجوع شود به مقاله «فریزر» زیر عنوان،

«The Beginnings of Religion and Totemism among The australian aborigines - Fortuightly Review, 1905.»

و نیز بکتاب او، «Totemism and Exogamy, I, P. 150». علاوه نباید فراموش کرد که اقوام بدوی نه تنها نوس و جوان نیستند، بلکه از لحاظ قدمت همپای متمدن ترین ملل هستند و نباید انتظار داشت که افکار و بنیادهای ابتدائی آنها؛ دست نخورده و بی کمترین تغییر تارو زگار ما بر حال خود مانده باشد، برعکس، مسلم است که در میان بدویان، از جمیع جهات تحولاتی عمیق روی داده است، بنحویکه در میان اندیشه ها و معتقدات فعلی آنها، هرگز نمیتوان تشخیص داد که کدامیک شکل ثابت گذشته را میرساند و کدامیک تغییر شکلی از گذشته دور است، بحثهای پایان ناپذیر بین مصنفان بر سر اینکه در میان ویژگیهای يك فرهنگ بدوی، چه اموری را باید ابتدائی 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 ابتدائی را نمیتوانیم در خود احساس کنیم. درك ما از آنها باندازه در کمان از کودکان، ناقص و ناچیز است و همیشه در معرض آن هستیم که رفتار و احساسات انسان بدوی را بر اساس کیفیات نفسانی خودمان تعبیر و تفسیر کنیم.

1) Frozer: Totemism, Edinburgh, 1887.

نوع اشیاء، پیوند خاصی وجود دارد. روابط بین يك 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؛ فی المثل وقتی توتم يك حیوان است از کشتن آن و یا اگر گیاه است از چیدن آن خودداری میکند. وجه افتراق «توتم» و «بت» در اینست که توتم بر خلاف بت، هیچگاه شیئی منحصر بفردی نیست، بلکه همیشه نمونه‌ای از يك نوع حیوان یا گیاه و گاه بندرت مظهری از یک دسته 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 يك جنس یعنی توتم متعلق بتمام افرادی از يك قبیله که همجنس - زن یا مرد - هستند؛ سایر افراد قبیله که از جنس دیگرند، در این توتم شریک نیستند.
- ۳ - توتم فردی که متعلق بیک شخص است و به اعقاب او انتقال می‌یابد. دو نوع اخیر توتم، در مقایسه با توتم قبیله، اهمیت ناچیزی دارند؛ دلایلی در دست است که نشان میدهد این دو نوع توتم فقط در ادوار بعد بوجود آمده‌اند و بنیادهای کم اهمیتی 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 مشترك و اعتقاد به توتم مشترك خود، سخت بیکدیگر پیوند دارد.

توتمیسم طریقه‌ای است هم‌مذهبی 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 يك قبیله نسبت بقبیله دیگر. در طی تحول بعدی توتمیسم، این دو جنبه بتدریج 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 توجه به جهل نسبی ما، درباره منشأ توتمیسم؛ نمیتوان چگونگی روابطی را که در آغاز بین این دو جنبه وجود داشته است، بدقت تشخیص داد. مع هذا کاملاً محتمل است که بدو این دو جنبه بنحو تفکیک ناپذیری بیکدیگر پیوند داشته اند. بعبارت دیگر، هرچه ما بیشتر به عقب برمیگردیم، بیشتر باین نکته برمیخوریم که اعضای يك قبیله، خود را از نوع همان توتم تلقی میکنند و رفتارشان نسبت به هموعان خود، با رفتاری که نسبت به توتم دارند، کمترین تفاوتی ندارد.

ح «فریزر» در توصیف خاص خود از توتمیسم بعنوان يك طریقه مذهبی، این اطلاع را بدست میدهد که اعضای يك قبیله، خود را بنام توتم خویش می نامند و نیز بطور کلی معتقدند که از نسل همان توتم هستند. نتیجه چنین اعتقادی اینست که آنها حیوان توتم را شکار نمی کنند و بقتل نمی رسانند و آنرا نمی خورند، و اگر توتم يك حیوان نباشد، از هر نوع استفاده از آن خودداری میکنند. محرمات مربوط به توتم، تنها شامل کشتن و خوردن آن نیست؛ گاه لمس آن و حتی نگاه کردن بآن نیز ممنوع است، در بعضی موارد از اسم بردن توتم یا نام واقعی آن باید خودداری کرد. زیر پا گذاشتن این حرمت که حافظ توتم است، خود بخود کیفری از بیماریهای سخت و مرگ، بدنبال می آورد.^۱ حیوانات از نوع توتم، اغلب توسط طایفه سرپرستی میشوند و آنها را در قید نگاه میدارند.^۲ وقتی يك حیوان توتم را مرده بیابند، برایش سوگواری میکنند و بمانند يك عضو طایفه بخاکش می سپارند. هنگامیکه ناچار باشند حیوان توتم را بکشند، اینکار را با رعایت آئین مقرر برای طلب آمرزش و بجا آوردن آداب استغفار انجام میدهند.

قبیله از توتم خود، انتظار عنایت و حمایت دارد. در صورتیکه توتم يك

۱ - به فصل مربوط به تابو رجوع شود.

۲ - بهمانسان که امروزه نیز گرهائی را در قفس بر کنار پلکان «کاپیتول» یا خرسها را در شهر برن در حال حصار نگه میدارند.

حیوان خطرناک (جانور درنده، مارسمی) باشد، پندارشان براینستکه آن حیوان بدوستان انسانی خودگزندی نمیرساند و اگر جزاین پیش آید، کسیکه بوسیله حیوان مصدوم شده است، از قبیله اخراج میشود. «فریزر» معتقد است که آداب سوگند در آغاز عبارت از آزمایشهای قضائی برای اثبات صحت ادعا بوده است و باین دلیل در مواردی که مسئله صحت نسب و تشخیص اصالت بمیان میآمده است، به رأی و تصمیم توتم متوسل میشده اند. توتم بهنگام بیماری، انسانها را همراهی و کمک میکند و به طایفه هشدار و از آئینده خبر میدهد. ظاهر شدن حیوان توتمی در نزدیکی يك خانه، اغلب بمنزله اعلام خبر مرگ تلقی میشده است: «توتم به سراغ خویشاوند خود بدانجا میآید»^۱.

در بسیاری از مواقع رسمی، عضو طایفه سعی میکند با آراستن ظاهر بشکل توتم و برتن کردن پوست حیوان و با 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 تشبه به توتم، هم بلفظ و هم با عمل تحقق می یابد. رقصهائی که در طی آن تمام اعضای قبیله پوست توتم برتن میکنند و حرکات و اطوار خاص آن حیوان را انجام میدهند، بخاطر بعض هدفهای ساحرانه و مذهبی ترتیب می یابد، و سرانجام مراسمی نیز وجود دارد که در طی آن، حیوان یا تشریفات پرشکوهی بقتل میرسد^۲.

جنبه اجتماعی توتمیسم مخصوصاً در شدت پای بندی برعایت حرمت، و در شمول و وسعت قیود تجلی میکند. اعضای يك طایفه توتمی، یکدیگر را خواهر و برادر می شمرند و مکلفند متقابلاً یکدیگر را کمک و حمایت کنند. وقتی یکی از اعضای طایفه، بدست بیگانه ای بقتل میرسد، تمامی قبیله قاتل، مسئول عمل جنایتکارانه اوست، و افراد قبیله مجنی علیه جمعاً و مشترکاً دیه خون را مطالبه میکنند. پیوندهای توتمی از پیوندهای خانوادگی استوارتر است. این دو نوع روابط، بآن معنائی که ما برای آنها قائلیم، منطبق بر یکدیگر نیستند، زیرا

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

(بملاحظات راجع بقربانی در صفحات بعد مراجعه شود) 2) I. c., P. 45.

توتم عموماً در نسل مادری انتقال می‌یابد، و محتملاً اثر از طریق پدری در آغاز مطلقاً وجود نداشته است.

از پیوند توتمی يك قيد تابوئی نتیجه میشود که بموجب آن، اعضای يك طایفه توتمی نباید با یکدیگر ازدواج کنند و بطور کلی از روابط جنسی بین مردان و زنان متعلق بیک طایفه، باید اجتناب شود؛ و این همان «ازدواج با غیر اقارب»، منتجاً معروف و مرموز توتمیسم است. ماتمامی فصل اول کتاب را باین موضوع اختصاص داده‌ایم، در اینجا فقط یادآور میشویم که این امر معلول ترس از زنای محارم است که بنحو بسیار بارزی در میان بدویان وجود دارد و بعنوان تضمینی در برابر زنای محارم در ازدواجهای جمعی کاملاً قابل فهم است و در آغاز، هدف آن بازداشتن نسل جوان از زنای بامحارم بوده است و فقط در طی تحول بعدی بصورت رادعی در برابر نسلهای مسن‌تر نیز در می‌آید^۱. بر این گزارش «فریزر» درباره توتمیسم که یکی از نخستین آثاری است که در این موضوع نشر یافته است، مامستخرجاتی چند از مولفاتی که بعداً منتشر شده است، اضافه میکنیم. «وونت» در کتاب «مبانی روانشناسی اقوام» که در ۱۹۱۲ بچاپ رسیده است مینویسد^۲:

«حیوان توتمی، بعنوان حیوانی که نیای گروه است شناخته میشود. بنابراین توتم از یکطرف، يك اسم جمع و نام سلاله است و درعین حال باین عنوان دارای يك معنی اساطیری است. معیناً هیچیک از مفاهیم مختلف توتم، دقیقاً محدود و مشخص نیست؛ در مواردی برخی از آنها اهمیت چندانی ندارند و توتم در آنحال فقط طریقه ساده‌ای برای نامگذاری تقسیمات طایفه است، در حالیکه در موارد دیگر جنبه اجتماعی توتم و یا مظهر نسب بودنش، در درجه اول اهمیت قرار میگیرد... مفهوم توتم بعنوان مبنا و مقیاس برای تقسیمات ثانوی داخلی و سازمان بندی طایفه بکار می‌رود. این

(۱) به فصل اول رجوع شود.

قواعد که در معتقدات و احساسات اعضای طایفه عمیقاً ریشه دوانیده، این نتیجه را به بار آورده است که حیوان توتم در آغاز نه تنها برای دلالت بر گروهی از اعضای يك قبیله بکار می‌رفته، بلکه در اغلب موارد نیای يك گروه فرعی معین بشمار می‌آمده است... بدینسان، نیاکان حیوانی موضوع پرستش قرار گرفته‌اند.. صرف نظر از برخی تشریفات و جشنهای تشریفاتی، این پرستش مخصوصاً در یکنوع رفتار معین نسبت به توتم متجلی می‌شود؛ نه تنها يك حیوان مشخص، بلکه تا حدودی کلیهٔ آحاد يك نوع معین از حیوان، جانورانی مقدس بشمار می‌آمده‌اند. جز در بعضی موارد استثنائی، خوردن گوشت حیوان توتم، ممنوع بوده است و در مقابل این منع، مابازای پر معنائی وجود داشته‌است و آن اینکه در برخی شرایط، در طی تشریفاتی، گوشت حیوان توتم خورده می‌شده است...

«... مهمترین جنبه اجتماعی این تقسیم بندی براساس توتمی، قواعد اخلاقی حاکم بر روابط بین گروههاست که از این تقسیم بندی نتیجه می‌شود. اهم آنها، قواعد راجع بر روابط زناشوئی است. باین ترتیب، تقسیمات قبیله‌ای مذکور، يك پدیده مهم که نخستین بار در دوران توتمی ظاهر می‌شود یعنی ازدواج با غیر اقارب، را موجب می‌گردد.»

«اگر در حال حاضر، با کنار گذاردن دیگر گونه‌ها و تعدیلات بعدی بخواهیم تصویری از ماهیت توتمیسم بدوی بدست آوریم، می‌توانیم مطلب را بنحو زیر خلاصه کنیم؛ توتم‌ها در آغاز فقط از جانوران بوده‌اند و آنها را نیاکان قبایل می‌دانسته‌اند. توتم بارت فقط در نسل مادری انتقال می‌یافته است. کشتن توتم یا خوردن آن ممنوع بوده است (برای انسان بدوی، کشتن حیوان بهمان معنی خوردن است). برای وابستگان به يك توتم، ازدواج با افراد وابسته بهمان توتم، ممنوع بوده است.»

مایهٔ تعجب است که در «مجموعهٔ احکام توتمیسم» بصورتی که «رناک» مدون ساخته است، تابوی اصلی یعنی «ازدواج با غیر اقارب» بچشم نمی‌خورد، و به جنبهٔ نیای مشترك بودن حیوان توتمی نیز در طرح مذکور فقط باختصار اشاره شده است.

ولی من ترجیح دادم که طرح «رناک» را که یکی از مصنفانی است که این مسئله را بسیار روشن ساخته‌اند، در اینجا بیاورم تا خواننده را برای توجه باختلاف آرائی که در میان دانشمندان وجود دارد - و ماذیلا بآن خواهیم پرداخت - آماده سازم.

-۲-

هرچه باین نکته بیشتر توجه میشد که توتمیسم يك مرحلهٔ عادی تمام

موضوع (The Origin Of Totemism - Fortnightly Review - 1899) بدست داده، قابل مقایسه است؛ «باین سبب است که توتمیسم بطور کلی يك طریقهٔ ابتدائی اجتماعی و درعین حال مذهبی شناخته شده است. به عنوان يك طریقهٔ مذهبی، توتمیسم بمعنی وحدت استعماری انسان بدوی است با توتم خودش؛ و بعنوان طریقهٔ اجتماعی، روابط متقابل موجود بین مردان و زنان از يك توتم و روابط بین گروه‌های توتمی مختلف را در بر میگیرد. از این جنبه‌های دوگانهٔ توتمیسم، دو حکم منجز و مشخص نتیجه می‌شود؛ به‌وجب حکم نخستین، انسان نباید توتم خود را بکشد یا آنرا - حیوان یا نبات را - بخورد. برطبق حکم دوم، ازدواج و هم بستری یمازنی از توتم مشترك ممنوع است.» (صفحه ۱۰۱). «فریزر» سپس مطلبی را اضافه میکند که درست ما را به کانون مباحثات مربوط به توتمیسم میکشاند؛ «در بارهٔ اینکه آیا دو جنبهٔ مذهبی و اجتماعی مذکور، همیشه باهم و در کنار هم وجود داشته‌اند یا آنکه ذاتاً مستقل از یکدیگرند، سوالی است که بآن، پاسخهای مختلفی داده شده است.»

فرهنگها بوده است ، احتیاج به شناختن آن و حل معمای منشاء 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 منشاء نسب توتمی و انگیزه ازدواج باغیر اقارب (و حرمت زناى محارم که برای توضیح آن بکار میرود) و مسائل راجع بر روابط بین سلسله نسب و ازدواج باغیر اقارب یعنی مناسبات بین سازمان توتمی و منع زناى محارم . ما باید بکوشیم از توتمیسم ، دریافتی تاریخی و درعین 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 می آیند واقف گرداند .

بی شک خوانندگان از آگاهی بر این نکته دچار شگفتی خواهند شد که محققانی که همگی ذیصلاحیت بوده اند ، از نظر گاههای مختلف این مسئله را بررسی کرده اند و عقایدی ابراز داشته اند که اختلاف بین آنها در اغلب موارد قابل ملاحظه است . باین دلیل است که آنچه امروزه میتوان در باره توتمیسم و ازدواج باغیر اقارب بیان کرد ، هنوز قطعی نیست و حتی شرحی که ما از روی یکی از آثار فریزر منتشر در ۱۸۸۷ بدست دادیم ، خودمبین قضاوت قبلی و دلخواه مولف آنست که با توجه باینکه مکرر در این مورد تغییر عقیده داده است ، بی شک در شرایط حاضر نیز برای روگرداندن از آن ، تردید بدل راه نخواهد داد^۱ .

ظاهراً مطلبی است بدیهی که اگر کشف ماهیت توتمیسم و ازدواج باغیر

۱ - در خصوص یکی از این تغییر عقیده ها ، عبارات نثر زیر را نوشته است ،
 « من آنقدر ساده لوح نیستم که ادعا کنم قضاوتهایم در باره این مسائل پیچیده قطعی است . من مکرر آراء و عقایدم را تغییر داده ام و هر چند بار نیز که واقعات ایجاب کند آنرا تغییر خواهم داد ، زیرا بک پژوهنده راستین ، بمانند 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 باغیر اقارب» - ۱۹۱۰)

اقارب ممکن میگشت، گام بزرگی در جهت شناخت منشاء این دو بنیاد برداشته میشود. ولی برای آنکه قضاوت درستی درباره این وضع بدست آوریم، لازم است تذکار داند ریولانک^۱ 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؛ بنحویکه ناگزیریم فرضیات را جانشین واقعیاتی سازیم که بر آنها دسترسی نیست^۲. در میان طرقتی که برای توضیح مطلب توصیه شده است، برخی، از پیش بنظر روانشناس ناقص میآیند؛ این توضیحات، پیش از حد بر مبنای عقلی تکیه دارند و جنبه عاطفی امور در آنها مطلقاً ملحوظ نشده است. برخی دیگر بر مقدماتی متکی هستند که مشهودات آنها را تأیید نمیکند، و نیز پاره‌ای دیگر بر اطلاعاتی تکیه دارند که بدلایلی استوارتر، میتوان آنها را بنحو 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، بایندلیل جای تعجب نیست که در جدیدترین آثار راجع باین موضوع - که فقط نقل جزء کوچکی از آنها برای ما میسر است - بیش از پیش این تمایل بچشم میخورد 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 Book. 1913*» آمده است. من بخود اجازه میدهم که این فرضیه‌های متناقض را بی رعایت ترتیب تقدم در اینجا نقل کنم:

1) Andrew Lang .

۲ - «با توجه بماهیت امر، و از آنجا که دسترسی بمنشاء 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 يك انسان كاملاً ابتدائی یا يك طریقه توتمی که در حال تکون باشد نمی توانیم پیدا کنیم» (همان کتاب، صفحه ۲۹).

الف - منشاء توتمیسم :

مسئله منشاء توتمیسم را میتوان بصورت زیر طرح کرد : چرا انسانهای بدوی، به گذاردن نام جانوران و گیاهای و اشیاء بیجان بر خود و قبیله خود متشبث شده اند؟^۱

دانشمند اسکاتلندی د مک لنان^۲ که علم، کشف توتمیسم و ازدواج باغیر اقارب را باو مدیون است، از اظهار نظر درباره منشاء توتمیسم خودداری کرده است . بموجب گزارشی از «لانگ»^۳ او مدتها در این اندیشه بوده است که رسم خالکوبی را مبداء توتمیسم بشناسد .

من نظریه‌هایی را که در باب منشاء توتمیسم بچاپ رسیده است، به سه دسته زیر تقسیم میکنم :

۱ - نظریه‌های مبتنی بر اصالت تسمیه .

۲ - نظریه‌های مربوط به جامعه‌شناسی

۳ - نظریه‌های مربوط به روانشناسی .

۱ - نظریه‌های مبتنی بر اصالت تسمیه :

دگارسیلازو دولاوگا^۴، از اعقاب انکاهای پرو که در قرن هفدهم، تاریخ

۱ - متحماً در آغاز ، فقط نام جانوران را بکار می‌برده‌اند .

2) Mac Lennan : The worship of Animals and Plants, (Fortnightly Review, 1868 - 1870) and «Primitive Marriage, 1865».

این دو اثر مجدداً در ،

(Studies in ancient History, 1876 - 2 nd. edit. 1886.)

بچاپ رسیده است .

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

۴- گارسیلازو دولاوگا (Garcilaso da la vega) از مادر ، سرخ‌پوست

و از پدر ، اسپانیائی بوده است . (مترجم) .

قوم خود را برشته تحریر در آورد ، هر چه در خصوص پدیده‌های توتمی میدانست ناشی از احتیاج قبایل به متمایز شدن از یکدیگر بوسیله اسامی شناخت^۱. همین نظریه رادو قرن بعد در کتاب «نژادشناسی» تألیف «کین»^۲ باز می‌یابیم: بعقیده این مصنف ، منشاء و مبداء توتم ، علائم و نشانه‌های مخصوص خانوادگی (heraldic bages) بوده است که با بکار بردن آنها، افراد، خانواده‌ها و قبایل میخواستند خود را از یکدیگر متمایز سازند^۳.

«ماکس موللر» در کتاب خود^۴، همین نظر را ابراز داشته است. بعقیده وی يك توتم عبارت است از: اولاً - علامت طایفه. ثانیاً - اسم طایفه. ثالثاً - اسم يك نیای طایفه. رابعاً - اسم شیئی‌ای که طایفه آنرا مقدس می‌شمارد^۵. در ۱۸۹۹ «پیکلر»^۶ چنین نوشته است:

«انسانها، چه برای افراد و چه در مورد جماعات، بيك نام ثابت احتیاج داشته‌اند؛ نامی که بوسیله نقش و کتابت پایدار بماند. باین ترتیب توتمیسم نه از بيك نیاز مذهبی بلکه از احتیاج مربوط بزندگی روزمره، زاده شد. اصل و مبداء توتمیسم یعنی نامگذاری، محصول فن کتابت ابتدائی است. علامت توتم، نقشی از کتابت است که رسم آن آسان است. ولی پس از آنکه انسانهای بدوی، نام يك حیوان را بر خود گذارده‌اند، مفهوم قرابت بسا آن حیوان را استنتاج کرده‌اند^۷.

۱ - به نقل از لانگ ، (A. Lang: The Secret of The Totem, P.34)

2) A. Keane: Ethnology.

۳ - ایضاً به نقل از «لانگ» - کتاب فوق .

4) Max Muller: Contribution to the science of Mythology.

5) به نقل از «لانگ». J. Pikler .

۷ - پیکلر و سملو ، منشاء توتمیسم - ۱۹۰۱ .

Pikler und Somlo: Der Ursprung des Totemismus, 1901 .

(این مؤلفین بحق و بجا، نحوه توضیح خود را «نظریه ماتریالیستی تاریخ»

وصف کرده‌اند .)

«هربرت اسپنسر^۱، در بنیان توتمیسم، نقش اساسی را از آن نامگذاری می‌شناسد. بعقیده وی بعض افراد، صفاتی از خود بروز داده‌اند که سبب شده است نام حیواناتی بر آنها گذاشته شود، و از این طریق آنها اسامی والقای بدست آورده‌اند که بعداً با عقابشان منتقل شده است. نسلهای بعدی بعلت مبهم و پیچیده بودن زبانهای ابتدائی، این اسامی را نشان نسب خود از آن حیوانات تلقی کرده‌اند و بدینسان توتمیسم در اثر يك سوء تفاهم به مذهب نیاپرستی مبدل شده است.

«لرد آوبری» (که بیشتر بنام سر جون لابلک شهرت دارد)^۲ منشاء توتمیسم را درست بهمین نحو - ولی بی آنکه بر موضوع سوء تفاهم تکیه کند - توضیح میدهد. وی میگوید اگر بخواهیم آئین پرستش جانوران را توضیح دهیم، نباید کثرت مواردی که انسانها نام خود را از حیوانات میگیرند، از نظر دور بداریم. فرزندان و هواخواهان يك فرد که نام «خرس» یا «شیر» بر خود دارد، طبیعتاً آنرا اسم خانوادگی یا قبیله‌ای خویش قرار میدهند، و باین ترتیب، خود آن حیوان مورد احترام یا حتی موضوع پرستش واقع میشود.

«فیزون» بر این روش، یعنی استنتاج اسامی توتمی از نامهای فردی، اعتراضی وارد آورده است که بنظر غیر قابل رد می‌آید^۳. وی با استفاده از اطلاعاتی که راجع باسترالیا در دست است، نشان میدهد که توتم همیشه بريك گروه از آدمیان دلالت میکند و هرگز نام يك فرد را نمی‌رساند. اگر جزاین میبود - اگر توتم در اصل، نام يك تن میبود - با توجه به قاعده انتقال بارت در

1) Herbert Spencer : The Origin of Animal worship, (Fortnightly Review- 1870), « Principes de Sociologie, I, P.P. 169 - 176 .»

2) Lord Avebury (Sir John Lubbock).

3) Fison : Kamilaroi and Kurmai, 1880, P. 165 . (A. Lang, the Secret of the Totem).

نسل مادری، آن اسم بهیچوجه نمیتوانست بفرزندان انتقال یابد. از اینگذشته، جمیع نظریه‌هایی که در بالا ذکر کردیم، آشکارا ناتوانند و اگر این مطلب را که چرا قبایل نام جانوران بر خود دارند توضیح میدهند؛ اهمیتی را که این نامگذاری در نظر بدویان کسب کرده است بی توضیح میگذارند. بعبارت دیگر، نظریه‌های مذکور طریقهٔ توتمی را توضیح نمیدهند. در میان ایندسته، مهمترین نظریه همان است که «لانگ» در کتابهای خود آنرا شرح و بسط داده است. وی در عین حال که تسمیه را جوهر مسئله می‌شناسد، دو عامل معرفت‌الروحي قابل توجه را بحساب می‌آورد و مدعی است که باین ترتیب، بنحوی قطعی معمای توتمیسم را حل میکند. بعقیدهٔ لانگ، این موضوع که طوایف از چه طریق بفکر افتاده‌اند بر خود نام حیوانات بگذارند، چندان اهمیتی ندارد، کافی است بپذیریم که آنها يك روز متوجه شده‌اند، اسامی جانوران بر خود دارند، بی آنکه بتوانند دریابند این نامها از کجا آمده‌اند: منشأه این اسامی فراموش شده است. در آنحال، طوایف بر آن شده‌اند این امر را برمبنای استنباط، تفسیر و تأویل کنند و با توجه باهمیتی که آنها برای اسم قائلند، از اینجاقاعدتاً بتمام مفاهیم موجود در طریقه توتمی رسیده‌اند. انسانهای بدوی، درست بمانند وحشیان امروزی و حتی کودکان خودمان^۱، اسامی را اموری قراردادی و بی‌اهمیت تلقی نمیکنند، بلکه آنها را علائمی پرمعنا و اساسی می‌شمارند؛ نام یکنفر، یکی از اجزاء مهم شخص او و حتی شاید قسمتی از روح اوست. همنام بودن یا يك حیوان معین، قاعدتاً باید سبب شده باشد که انسان بدوی بوجود رابطه‌ای مرموز و پرمعنا، بین خود و حیوانی که نامش را بر خود دارد، معتقد شود. اوجز پیوند خونی، چه رابطهٔ دیگری را میتوانست بخاطر راه دهد؟ وقتی بدلیل همنامی، وجود چنین رابطه‌ای مسلم شناخته شد، قاعدتاً جمیع احکام توتمی و از جمله آنها ازدواج با غیر اقارب بعنوان نتایج مستقیم تابوی خون باید از آن حاصل شود:

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

۲) بقسمتهای قبلی - فصل تابو - رجوع شود .

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

تفسیر «لانگ»، باصطلاح دولحنی است: دريك قسمت از آن و بر اساس این فرض که خاطره مربوط بمنشاء نام توتمی فراموش شده است؛ طریقه توتمی برمبنای يك ضرورت روانی، از وجود نام توتمی استنتاج شده است. قسمت دیگر نظریه، در پی آنست که منشاء نام توتمی را کشف کند. و ما خواهیم دید که منشاء مذکور از ذات و خمیره دیگری است.

این قسمت دوم، در واقع با سایر نظریه‌هایی که من آنها را مبتنی بر «اصالت تسمیه»، مینام 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 گرفته‌اند که هر قبیله بر قبیله دیگر میگذاشته است.

این [تسمیه بی وجه] (Naming from without)، صفت مشخص نظریه لانگ را تشکیل میدهد. در این موضوع که اسماء منتخب، از نام حیوانات گرفته شده است، چیزی که موجب شگفتی باشد وجود ندارد، و بی شک بدویان نیز آنها را استهزاء آمیز یا مایه خجلت تلقی نمیکرده‌اند. علاوه بر این، «لانگ» مثالهای متعددی را ذکر میکند که از دوره‌های تاریخی نزدیک بما انتخاب کرده است؛ در جمیع موارد، نامهایی که از روی استهزاء بکار رفته‌اند، مورد قبول واقع شده‌اند و صاحبان آنها از روی میل و رغبت اسامی مذکور را برای خود بکار

بردماند از قبیل : «Gueux»^۱ ، «Whigs»^۲ و «Tories»^۳ . 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 میدهد .

۲ - نظریه‌های مربوط به جامعه‌شناسی :

«رناک» که با توفیق به جستجوی بازمانده‌های طریقه توتمی در مذهب و آداب ادوار متاخر برخاسته است - ولی از همان آغاز کار ، جنبه نیاکانی حیوان توتمی را ندیده گرفته است - در یکی از آثار خود بطور قاطع و بی تردید میگوید که بعقیده وی ، توتمیسم جزیک در شد مفرط غریزه اجتماعی^۴ چیز دیگری نیست.^۵ و نیز همین عقیده است که مبنای کتاب «دور کهایم» (صور ابتدائی زندگی مذهبی - طریقه توتمی در استرالیا)^۶ قرار گرفته است . بنظر دور کهایم ، توتم فقط مظهری مرئی از مذهب اجتماعی این اقوام است : توتم ، جامعه را که موضوع اصلی پرستش است در خود مجسم میسازد .

مصنفانی دیگر ، بنفع این نظریه - نظریه‌ای که در تگون بنیادهای توتمی ، برای

۱ - Gueux بمعنی «مفلوک» ، «گدا» و «بی سر وپا» ، 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)

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

۳ - Tory (راهزن - غارتگر) لقبی است که در قرن ۱۹ به محافظه کاران انگلیسی داده شد و حتی امروز نیز برای اشاره به محافظه کاران آنکشور بکار برده می شود . (مترجم)

4) une «hypertrophie de l'instinct social.»

5) L. C., T. I, p. 41.

6) Durkheim : «Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totemique en Australie», 1912.

جنبه‌های اجتماعی سهم‌اساسی قائل است. بجستجوی دلایلی قوی‌تر بر خاسته‌اند؛ چنانکه «هادن»^۱ بر این گمان است که هر قبیله بدوی، در آغاز، خود را کاش فقط از یکنوع حیوان یا نبات بوده است و حتی شاید با آن دادوستد می‌کرده است؛ باین معنی که آنرا همچون وسیله مبادله در برابر محصولات دیگری که سایر قبایل فراهم می‌آورده‌اند، بکار می‌برده 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 بهم رسانده یکنوع علاقه نسبت با آن احساس کرده باشد، علاقه‌ای که منحصرأ بر ابتدائی‌ترین و فوری‌ترین احتیاجات یعنی رفع گرسنگی متکی بوده است.^۲

براین نظریه که در میان تئوریهای مربوط به توتیمسم از همه منطقی‌تر است، این اعتراض را وارد آورده‌اند که طرز تغذیه مفروض آن، هیچ جا در میان بدویان دیده نشده و یا احتمال هرگز وجود نداشته است: بدویان همه چیز خوار، هستند و هرچه در مراتب پائین‌تری از حالت طبیعی باشند، این نحوه تغذیه نیز بیشتر در میان آنها بچشم می‌خورد. بعلاوه 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 بگذای اصلی است.

نخستین نظریه از نظریه‌های سه‌گانه‌ای که «فریزر» درباره منشأ توتیمسم پرداخته است، یک نظریه مربوط بروانشناسی است که در جای دیگر از آن سخن خواهیم گفت. در اینجا فقط به دومین نظریه فریزر خواهیم پرداخت که وی آنرا از تحقیقات پرارزش دو دانشمند در مورد بومیان استرالیا مرکزی

1) A. C. Haddon.

A) Adress to the Anthropological Section of the British Association, Belfast, 1902.

(Frazer: l. c., t. IV. P. 50.

(با نقل از فریزر،

الهام گرفته است^۱. «اسپنسر» و «جیلن» مجموعه‌ای از بنیادها، آداب و رسوم و معتقدات عجیبی را که در میان يك گروه از قبایل معروف به قوم «آروناتا»^۲ وجود دارد، شرح کرده‌اند و «فریزر» استنتاج آنها را پذیرفته است.^۳ بموجب این نتیجه‌گیری، رسوم عجیب مذکور را باید خصوصياتی از يك حالت بدوی دانست، خصوصياتی که میتواند ما را از مفهوم اصلی و واقعی توتمیسم آگاه گرداند.

ویژگی‌هایی که در میان قبیله «آروناتا» (که خود جزئی از قوم آروناتا است) دیده میشود، بشرح زیر است:

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

۲ - طوایف توتمی، با یکدیگر محرم محسوب نمیشوند، موانع نکاح مبتنی بر يك تقسیم بندی بسیار وسیع‌تر بر اساس طبقات نکاحی است که هیچ ارتباطی با توتم ندارد.

۳ - تکلیف خاص طایفه توتمی، برپا داشتن تشریفات است که هدف آن تکثیر شیئی توتمی ماکول، از طریق تدابیری ذاتاً ساحرانه است (این تشریفات «اینٹی‌شیوما»^۳ نامیده میشود).

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 می‌برند و در بدن زنانی که در آن محله‌ها بسر آورند، حلول میکنند. هنگامیکه طفلی بدنمایی آید، مادر، محلی را که گمان میبرد در آنجا کودک را حامله شده است معین میکند و بر حسب تعیین

1) The native Tribes of Central Australia, by Baldwin

Spencer and H. J. Gillen. London, 1891.

2) Arunta.

3) Intichluma.

اوست که توتم طفل مشخص میشود . بعلاوه آنها معتقدند که ارواح مردگان و نیز ارواح زنده شدگان پس از مرگ ، به تعویذات سنگی مخصوصی (که «شورینگا»^۱ نام دارد) و در آن محلها یافت میشود ، بستگی دارند .

ظاهراً دوا هر سبب شده است که فریزر معتقد شود بنیادهای قبیله آرونتا کهن ترین صورت توتمیسم است : نخست وجود تعدادی اساطیر است که بحکایت آنها ، اجداد آرونتاها همیشه از توتم خود تغذیه کرده اند و جز با زنانی از توتم مشترک ازدواج نکرده اند ؛ و دوم ، اهمیت بظاهر ناچیزی است که آرونتاها در نظریه خود راجع به بارداری ، برای عمل جنسی قائل میشوند . باید گفت افرادی را که هنوز در نیافته اند حاملگی نتیجه روابط جنسی است ، حقاً میتوان در میان بدویان امروزی ، از همه بدوی تر بشمار آورد .

«فریزر» که نظریه خود را درباره توتمیسم بر تشریفات « اینتی شیوما » متکی ساخته است ، باین فکر افتاده است که توتمیسم را از دید کاملاً جدیدی بررسی کند و آنرا بصورت سازمان و تنظیمات صرفاً اجرائی که هدف آن بر آوردن طبیعی ترین حوائج انسانی است ، در نظر آورد (به نظریه هادن در سطور قبل مراجعه شود) ^۲ . طریقه توتمیسم در نظر او ، صرفاً بصورت یک سبک عالی از « سازمان تعاونی ساحرانه » جلوه گر شده است . بعبارت دیگر [از نظر فریزر] بدویان باین ترتیب یک شرکت باصطلاح ساحرانه تولید و مصرف تشکیل میدهند . هر طایفه توتمی مکلف است یکنوع 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 باین نوع پدیدهها

1) Churinga.

۲- «در این میان، هیچ امر مبهم یا اسرار آمیزی وجود ندارد و اثری از لفاف ماوراء طبیعی بچشم نمیخورد - لفافه ای که برخی از مصنفان دوست دارند ، نخستین اندیشه های ساده بشر را در آن به پیچند - در حالیکه مشرب ساده ، صبی دبی پیرایه انسان بدوی با آن هیچ نسبت ندارد .» از ؛

معلوف دارد تا عوارض زیان بخش آنها را دفع کند. از آنجا که طایفه نباید توتم خود را بخورد، یا فقط بندرت میتواند چنین کند، به فراهم آوردن این ماده گرانها 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 «اینتی شیوما»، بنظر 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 مراقبت شود که دیگران از توتم خوردنی محروم نمانند، از نظرها پنهان بماند.

«فریزر» روایت آرونتاها را که بموجب آن در آغاز، هر طایفه توتمی بی هیچ قید و منع، از توتم خود تغذیه می کرده، پذیرفته است؛ ولی در شناخت و درک تحول بعدی - که در اثر آن، طوایف از خوردن توتم خویش چشم پوشیده اند و آنرا بمصرف 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. بعبارت دیگر، منع مورد بحث را بوسیله میل بدویان به مفید و مساعد گردانیدن حیوان بحال خود - از طریق اجتناب از خوردن آن - میتوان توضیح داد. لیکن «فریزر» خود از مشکلاتی که این نحوه توضیح در بردارد، هیچ غافل نبوده است^۱، همچنان که جرئت نکرده است راجع باین 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 «اینتی شیوما» گرفته شده است، مبتنی بر قبول اصل ابتدائی بودن بنیادهای اقوام آرونتاست؛ حال آنکه

قبول اصل مذکور با توجه با اعتراض‌هایی که توسط «دور که‌هایم»^۱ و «لانگ»^۲ بر آن وارد آمده است، غیر ممکن بنظر میرسد. آرون‌تاه‌ها در میان قبایل استرالیایی از همه تکامل یافته‌تر می‌نمایند و بیشتر در مرحله انقراض توتمیسم هستند تا در آغاز آن. اساطیری که توانسته‌اند بر افکار فریزر چنین تأثیر عمیقی به‌م‌رسانند؛ (و علت تأثیر نیز آن بوده که بنیادهای رایج امروزی، آزادی خوردن-توتم و جواز عقد ازدواج در داخل طایفه توتمی را مقرر میدارند) باید پیشتر همچون اسطوره عصر طلائی بشمار آیند و بمنزله جلوه‌هایی از امیال متعلق بگذشته تلقی شوند.

۳- نظریه‌های مربوط بروانشناسی:

نخستین نظریه مربوط بروانشناسی که «فریزر» قبل از آشناسدن با ملاحظات «اسپنسر» و «جیلن» تدوین کرده است، مبتنی بر اعتقاد به «روح منفصل»^۳ است. بموجب این نظریه، توتم پناهگاه امنی است که روح در آن آرام‌می‌گیرد تا از خطرات احتمالی برکنار بماند. وقتی يك انسان بدوی روح خود را به توتم سپرد، خودش آسیب‌ناپذیر 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 با اعتقاد باروایح روی گرداند. وی هنگامیکه از ملاحظات «اسپنسر» و «جیلن» آگاه شد، نظریه علم‌الاجتماعی خود را درباره توتمیسم - که در سطور

1) «l' Année sociologique», tomes I, V, VIII, etc.

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

رجوع شود.

2) «Social Origins» and «The Secret of the Totem».

3) The Golden Bough, II, P. 332.

فوق آنها تشریح کردیم. مدون ساخت، ولی خود او قبول داشت که انگیزه‌ای را که برای توتمیسم قائل شده است، زیاد از حد «خردمندانه» است و مستلزم فرض وجود يك سازمان بسیار توسعه یافته اجتماعی است، بعدی که دیگر نتوان آنها «ابتدائی» بشمار آورد. در آنحال شرکتهای تعاونی ساحرانه، در نظر او نه همچون نطفهٔ توتمیسم، بلکه بعنوان نتایج بعدی آن جلوه گر شد. او در پس این بنیادها، بجستجوی يك عامل بسیط‌تر، يك خرافهٔ ابتدائی، که بتواند توتمیسم را مولود آن بداند، برخاست. «فریزر» گمان برد که نظریهٔ جالب آرونتها دربارهٔ بارداری، همان عامل بسیطی است که در جستجویش بوده است.

چنانکه قبلاً یادآور شدیم، آرونتها رابطهٔ 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 باو دست میدهد، یکی از ارواح که مشتاق زندگی دوباره است، نزدیکترین اقامتگاه ارواح را ترك و در کالبد زن حلول کرده است. آن زن او را همچون فرزند خویش دنیا می‌آورد، طفل مذکور دارای همان توتمی خواهد بود که سایر ارواح مقیم در آن محل دارند. این نظریهٔ راجع به بارداری، نمیتواند توتمیسم را توضیح دهد زیرا از پیش مستلزم فرض وجود توتم است. ولی اگر يك گام دیگر بعقب برداریم میتوانیم ببینیم که از همان آغاز گمان زن بر اینستکه حیوان، نبات یا چیزی که بهنگام نخستین احساس مادر شدن، ذهن او را بخود مشغول میداشته، واقعاً در جسم او حلول کرده است تا بعداً در هیأت انسانی متولد شود. اگر این را قبول داشته باشیم، باید بگوئیم که در اینحال، یکی بودن انسان با توتم خود، بوسیلهٔ اعتقاد مادر، واقعاً توجیه میشود و جمیع محرّمات توتمی (باستثنای

۱- «کمتر احتمال دارد که يك جامعهٔ بدوی توانسته باشد باین فکر بیفتد که قلمرو طبیعت را به مناطقی تقسیم کند و هر منطقه را بیک اتحادیهٔ خاص صنفی مرکب از ساحران بسپارد و زهمهٔ اتحادیه‌های صنفی فرمان دهد که سحر و جادوی خود را در راه منافع عمومی بکارند.»

منع ازدواج با اقارب) را میتوان ناشی از این اعتقاد دانست. در چنین شرایطی، انسان از خوردن حیوان یا نباتی که توتم اوست پرهیز میکند، زیرا در آن صورت، خود را خورده است. ولی هر چند گاه یکبار بارعایت تشریفات خاص، میتواند اندکی از توتم خود را بخورد تا باین ترتیب وحدت خود را با توتم استوارتر سازد، همان وحدتی که جزء اساسی توتمیسم را تشکیل میدهد. بنظر میآید که مشهودات «ریورز»^۱ در میان بومیان جزایر «بانکوه»، وحدت بیواسطه انسان و توتمش را بر اساس چنین نظریه‌ای در خصوص بارداری، باثبات میرساند.^۲

باین ترتیب منشاء اصلی توتمیسم عبارت خواهد بود از جهل انسانهای بدوی نسبت بچگونگی تولید مثل و حفظ نسل در میان انسانها و حیوانات و بخصوص بی اطلاعی آنها نسبت به نقشی که نردرلقاح دارد. فاصله طولانی بین عمل لقاح و تولد کودک (یا لحظه‌ای که مادر، نخستین جنبش جنین را احساس میکند)، خود باین جهل و بی خبری کمک کرده است؛ بدینسان توتمیسم مخلوق مخیله زنان است و نه ناشی از اندیشه‌های مردان، و سرچشمه آن «دو یارهای 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 میکند، تحت تاثیر قرار داده باشد، سهولت میتواند از طرف مادر باطفلی که در زهدان دارد، یکی شناخته شود. این تخیلات مادرانه که بسیار طبیعی و شاید عمومی است، کاملاً ممکن است منشاء توتمیسم بوده باشد.»^۳

اعتراض اساسی که میتوان براین سومین نظریه «فریزر» وارد آورد، همان است که علیه دومین تئوری او یعنی نظریه علم اجتماعی اش اقامه شده است: بنظر میآید که آرونتاها از مرحله آغازین توتمیسم فاصله زیادی دارند. نفی ابوت

1) W. H. Rivers.

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

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

توسط آنها، ناشی از جهالت ابتدائی بنظر نمیرسد؛ در بسیاری موارد حتی با وراثت در نسل پدیری آشنائی دارند. ظاهراً آنها ابوت را فدای نظریه ای کرده اند که هدفش ایجاد افتخار و احترام برای ارواح نیاکان است.^۱ بی خبری و جهلی که بدویان با پرداختن يك نظریه کانی درباره آستنی، 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.

دانشمند هلندی «ویلکن»^۲ توضیح دیگری پیشنهاد کرده است، باین معنی که توتمیسم را به عقیده تناسخ و انتقال ارواح از کالبدی بکالبد دیگر، مربوط دانسته است: « حیوانی که بر حسب عقیده عمومی، ارواح مردگان در آن بسر برده اند، قرابت خونی با آنها پیدا میکند و نیای آنها میشود و باین عنوان مورد احترام قرار میگیرد ».

معهدنا عکس این مطلب یعنی توضیح نظریه تناسخ بوسیله توتمیسم، صحیح تر است تا توضیح توتمیسم باستناد عقیده به تناسخ.^۳

نظریه دیگری راجع به توتمیسم توسط نژاد شناسان برجسته آمریکائی از قبیل «باوس»^۴ و «هیل تاوت»^۵ و سایرین بیان شده است: این دانشمندان باتکیه بر مشهودات حاصل از بررسی در میان قبایل توتمی آمریکائی، بر آنند که توتم در اصل، يك روح پشתיبان بوده است که یکی از نیاکان در پرتو يك رؤیا بدست آورده و آنرا باعقاب خود انتقال داده است. ما مشکلاتی را که در برابر توضیح منشاء توتمیسم بر اساس انتقال از طریق وراثت فردی وجود دارد، قبلاً نشان داده ایم؛ بعلاوه مشهوداتی که از استرالیا بدست آمده

۱- «این اعتقاد، خود يك نظریه فلسفی است که از ابتدائی بودن بسیار

بدور است» . (A. Lang: The Secret of the Totem. P. 192.)

2) G. A. Wilken.

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

4) Fr. Bous.

5) Hill - tout.

است ، مطلقاً بوجود رابطه وراثت بین روح حامی و توتم ، دلالت نمیکند^۱.
 آخرین تئوری مربوط بروانشناسی ، یعنی نظریه « وونت » ، دو امر
 زیر را عوامل اصلی می‌شناسد : نخست اینکه قدیمترین و رائج‌ترین توتمها ،
 حیوانات بوده‌اند ، و دوم اینکه در میان حیوانات توتمی ، بیشتر آنهایی
 بیچشم میخورند که دارای روح^۲ هستند . حیوانات ذیروح از قبیل مارها ،
 پرندگان ، سوسمارها و موشها ، بعلت چستی و چالاکگی و توانائی پرواز در
 هوا و دربر تو صفتی که ترس و شگفتی را بر میانگیزد ، چنانند که گوئی از
 پیش برای حمل ارواح جدا افتاده از کالبد ، برگزیده شده‌اند . حیوان توتمی
 محصول مسخ روح انسانی و درآمدن آن بصورت حیوان است ؛ باین دلیل است که
 بعقیده « وونت » ، توتمیسم مستقیماً باعتقاد به ارواح یعنی به « آنی میسم »
 وابسته است .

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

با آنکه نظریه‌های مربوط به توتمیسم را تا حدی به تفصیل نقل کرده‌ام ،
 باز هم از آن بیم دارم که مبدا بسبب تلخیص که ناگزیر بر رعایت آن بوده‌ام ،
 تصور جامعی از آنها بدست نداده باشم . راجع بمسائلی که در زیر بآنها
 خواهم پرداخت ، گمان میکنم بتوانم - بخاطر نفع خوانندگان - بخود اجازه
 دهم ایجاز بیشتری را رعایت کنم . مباحثات مربوط بازدواج با غیر اقارب در
 میان اقوام توتمی ، نظر بنوع اطلاعات مربوط بموضوع ، بحث‌هایی بسیار
 غامض و متعدّدند و بی اغراق میتوان گفت صفت ممیز این بحثها ، پیچیدگی
 و ابهام آنهاست . از طرف دیگر ، هدفی که در پیش دارم بمن اجازه میدهد که
 تنها به هموار ساختن راه‌هایی چند اکتفاورزم و کسانی را که مایلند درکی عمیق‌تر

1) Frazer: I. c., P. 48.

2) Wundt: Elemente der Volkerpsychologie, P. 190.

در این باره بدست آورند به آثار تخصصی که اغلب بمناسبت با آنها اشاره کرده ام، رهنمون شوم .

روش يك مصنف نسبت بمسائل مربوط بازدواج با غیر اقارب ، طبیعاً - دست کم تا حدودی - بستگی بآن دارد که هوا خواه کداميك از نظریه های راجع به توتمیسم باشد. بعض توضیحاتی که عرضه شده است ، هیچ نوع ارتباطی با مسئله ازدواج باغیر 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 باتکیه برظواهر ابتدائی ، ازدواج باغیر اقارب را يك جزء اساسی از طریقه توتمی می شناسد؛ درحالیکه دیگری چنین رابطه ای را منکر است و تنها به يك تلاقی اتفاقی بین دو جنبه خاص از فرهنگ ابتدائی معتقد است . «فریزر» در جدید ترین آثار خود ، بنحو کامل همین نظریه اخیر را پذیرفته است. وی میگوید :

«من باید از خوانندگان بخواهم این نکته را درم نظر داشته باشند که دو بنیاد مذکور یعنی توتمیسم و ازدواج با غیر اقارب ، عمقاً هم از لحاظ منشاء هم از نظر ماهیت از یکدیگر متمایزند ؛ اگر چه در بسیاری از قبایل بین این دو تصادفاً تلاقی و اختلاط روی میدهد ،»^۱

✠ « فریزر » با صراحت ، خواننده را از نظریه مخالف که آنرا منبع مشکلات و سوء تفاهمات می شناسد بر حذر میدارد. برخلاف «فریزر» ، برخی دیگر از نویسندگان طریقی یافته اند که بآنها امکان داده است ازدواج باغیر 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 بازنی که از همان توتم مرد است ، متضمن باشد. از آنجا که توتم با انسان همخون است ، داشتن روابط جنسی بازنی از توتم مشترک ، ارتکاب جنایت بشمار می آید (و

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

2) L, Année sociologique, 1898 - 1904.

بنظر میرسد که در این منع ، مخصوصاً ازاله بکارت و عادت ماهانه منظور است^۱. لانگه که در این مورد با « دور کهایم » هم عقیده است ، حتی بر آنستکه برای تعلیل منع روابط جنسی بین مردان و زنان هم قبیله ، ضرورتی نداشته است که به تابوی خون متوسل شوند^۲ ، تابوی توتمی کلی که فی المثل نشستن در سایه درخت توتمی را منع میکند ، برای این منظور کافی بوده است. بعلاوه همین نویسنده درباره منشاء ازدواج باغیر اقارب ، نظریه دیگری پیشنهاد میکند (بسطور بعد مراجعه شود) بی آنکه بگوید چه رابطه ای بین این دو توضیح وجود دارد .

راجع به ترتیب توالی ، اکثر مصنفان معتقدند که توتمیسم مقدم بر ازدواج باغیر اقارب بوده است^۳.

از میان نظریه های که ازدواج باغیر اقارب را مستقل از توتمیسم توضیح میدهند ، مافقط آنهایی را که مبین روشهای متفاوت نویسندگان در مسئله زنا با محارم است ، مورد توجه قرار میدهیم :

« مک لنان »^۴ مسئله ازدواج باغیر اقارب را با مهارت بسیار ، باتکای 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 هم قبیله - که روز بروز

۱- به نقد نظریه های دور کهایم در کتاب فریزر مراجعه شود :

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

2) the Secret of the Totem.

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

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

4) Primitive Marriage, 1865.

بیشتر حالت استثنائی بخود میگرفته است - با گذشت زمان سرانجام ممنوع شده است^۱. وی این رسم ازدواج با غیر اقارب را ناشی از کمیابی زنان میدانند که بسبب عادتسی که در میان قبایل بدوی رواج داشته است و نوزادان دختر را اکثراً بمحض تولد بقتل میرسانده‌اند؛ مبتلا به آن قبایل بوده است. ما باین مطلب که آیا واقعیات، فرضیه‌های «مک لنان» را تأیید میکنند 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 هم اینکه چرا نویسنده، مسئله زنا با محارم را مطلقاً از بحث خود کنار میگذارد^۲.

برخی دیگر از محققان برخلاف این نحوه برداشت - و بادلایلی بس قوی‌تر - ازدواج با غیر اقارب را بنیادی برای جلوگیری از زنا با محارم دانسته‌اند^۳.

اگر انواع متزاید موافق نکاح را در استرالیا مورد توجه قرار دهیم، چاره‌جز قبول نظریه «مورگان»^۴، «بالدوین اسپنسر»^۵، «فریزر» و «هاویت»^۶ نخواهد بود^۷. بموجب این نظریه، مقررات مذکور نشان از یک قصد و تصمیم آگاهانه (و باصطلاح فریزر «*deliberate design*» بدست میدهد و هدف واقعی آنها همانست که از اجرایشان حاصل میشود: «ایضاح طریقه‌ای چنین پیچیده و درعین حال دقیق و منظم، با توجه بتمام جزئیات آن، از طریق دیگر غیر ممکن

۱ - «مذموم بودن بسبب مرسوم نبودن»

2) Frazer: 1. c., P.P. 73 - 92.

۳ - بفصل اول این کتاب رجوع شود.

4) Morgan.

5) Baldwin Spencer.

6) Hawitt.

7) Morgan: Ancient Society - 1877. (Frazer: Totemism and Exogamy, IV, P. 105 (وصفحات بعد))

است ۱۴ .

یاد آوری این نکته بسیار مفید است که نخستین قیود ناشی از ایجاد طبقات نکاحی، آزادی روابط جنسی نسل جوان را آماج خود قرار میداده است یعنی زنای بین برادران و خواهران و میان مادران و پسران را مانع میشده است، در حالیکه زنای بین پدران و دختران تنها بوسیله منع‌های بعدی از میان برداشته شده است .

ولی از اینکه محدودیت‌های جنسی حاصل از ازدواج با غیر اقارب را به تصمیمات قانونگذاران نسبت دهیم ؛ در باره اینکه بنیادهای مذکور بر اساس چه دلیلی تأسیس یافته‌اند، توضیحی بدست نمی‌آید : ترس از زنای محارم که باید آنرا سرچشمه اصلی ازدواج با غیر اقارب تلقی کرد، خود، در آخرین تحلیل از کجا سر بر می‌آورد؟ مسلماً کافی نیست که ترس از زنای با محارم را به نفرت غریزی از روابط جنسی بین خویشان نزدیک ، نسبت دهیم چه این خود بهمان معنی ترس از زنای با محارم است، و حال آنکه تجربه بمانشان میدهد که علیرغم این غریزه، زنای با محارم حتی در جوامع امروزی ما، پدیده نادری نیست؛ و نیز واقعیت تاریخی بمامی‌آموزد که ازدواج با محارم برای بعضی افراد ممتاز ، اجباری بوده است .

دوسترمارک^۱، ترس از زنای با محارم را با عبارات زیر توضیح میدهد :

«افرادی از دو جنس مختلف که از کودکی با هم در یکجا بسر می‌برند ، از بهمرساندن روابط جنسی با یکدیگر ، بطور فطری احساس کراهت میکنند و از آنجا که معمولاً بین این نوع اشخاص قرابت خونی وجود دارد ، احساس مذکور در عرف و قانون بطور

1) Frazer: l. c., P. 106.

2) Wertermarck: Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, II. Die Ehe, 1900.

(در همین کتاب رجوع شود به ردیهٔ مولف بر اعتراضاتی که نسبت به نحوه برداشت وی بعمل آمده است .)

طبیعی جلوه گر میشود و این جلوه ، همان منع روابط جنسی بین اقوام نزدیک است .

«هاولاک الیس»^۱ با آنکه جنبه غریزی کراهت را رد میکند ، در کتاب خود بنام «بررسی‌هایی درباره روانشناسی جنسی»^۲ بهمین نحوه برداشت نزدیک میشود، آنجا که میگوید :

« این امر که غریزه جنسی معمولا بین خواهران و برادران یا میان پسران و دخترانی که از زمان کودکی در یک محل باهم زیسته‌اند بروز نمیکند، فقط نمودی منفی است و از اینجا سرچشمه میگیرد که در اوضاع و احوال مورد بحث ، شرایط لازم برای تحریک غریزه هم آغوشی وجود ندارد در میان کسانی که ازدوران طفولیت با هم زندگی کرده‌اند ، عادت ، هر نوع تهیجی را که بتواند موجب تحریک حس باصره یا سامعه شود ، از تأثیر و توان انداخته و بین آن افراد یک حالت روانی فارغ از شهوات بوجود آورده است و آنها را از رسیدن به تحریک شهوی لازم برای نعوظ ناتوان ساخته است . »

بنظر من کاملا عجیب مینماید که «وسترمارک» در همان حال که از «نفرت فطری» نسبت به روابط جنسی در میان اشخاصی که از کودکی باهم زیسته‌اند سخن میگوید، این موضوع را انعکاس روانی یک امر مربوط به زیست‌شناسی می‌شناسد و آنرا ناشی از زیان بخش بودن ازدواج بین افراد همخون برای نوع انسان میدانند. قبول این مطلب بسیار مشکل است که یک غریزه زیستی از این نوع ، هنگامیکه بصورت گرایشهای نفسانی درمی‌آید ، تا باین حد براه 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 کاملا بی‌زیان است - مشمول منع قرار دهد. ولی من نمیتوانم از نقل انتقادی که

1) Hawelock Ellis.

2) Studies in the Psychologie of Sex.

«فریزر» بر عقیده «وسترمارک» وارد آورده است، چشم پوشم. در واقع «فریزر» غیر قابل تصور میدانند که امروزه هیچ نوع پیشداوری علیه روابط جنسی بین اعضای يك خانواده وجود نداشته باشد، در حالیکه ترس از زنای بامحارم که بنظر «وسترمارک» فقط نتیجه ایمن پیشداوری است، امروزه از هر زمان شدیدتر است. ملاحظات «فریزر» که من کلمه بکلمه در زیر نقل میکنم، ملاحظاتی بس عمیق است زیرا در نکات اساسی منطبق بر دلایلی است که خود من در فصل مربوط به «تابو» بشرح و بسط آنها پرداختهام:

«معلوم نیست چرا يك غریزه انسانی با ریشه‌هایی 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 بحکم غریزه میخورند و می‌آشامند و دستها را از آتش دور نگه میدارند؛ در این اعمال، محرك آنها ترس از کیفر قانونی نیست بلکه از مجازات طبیعی که در صورت عمل به خلاف غریزه، شامل حالشان میشود بیم دارند. آنچه که خود طبیعت منع و تخلف از آنرا مجازات میکند، نیازی بآن ندارد که بوسیله قانون نهی و کیفرش مقرر گردد؛ باین دلیل وبی‌هیچ تردید میتوان پذیرفت که جنایاتی که از جانب قانون منع شده است، در واقع گناهایی هستند که انسان بسهولت در اثر میل طبیعی مرتکب آنها میشود. اگر امیال بد وجود نداشته باشند، گناهی نیز وجود نخواهد داشت، واگر احتمال ارتکاب گناه در میان نباشد چه حاجت به نهی آنست؟ بنابراین بجای آنکه از منع قانونی زنای بامحارم، وجود يك نفرت طبیعی را نسبت باین عمل استنتاج کنیم؛ باید از آن، بروجود يك غریزه طبیعی که انسان را به زنای بامحارم وامیدارد حکم کنیم و نتیجه بگیریم که اگر قانون این غریزه را بمانند بسیاری از فرایز طبیعی دیگر، محکوم و مطرود می‌شناسد، باین علت است که انسانهای متمدن دریافته‌اند، ارضای این فرایز طبیعی از نظر گناه اجتماعی زیان بخش

خواهد بود. ۱۰

بر استدلال درخشان «فریزر» این نکته را میتوانیم بیفزائیم که تجارب روانکاو، عدم امکان وجود يك نفرت فطری را نسبت بزناى با محارم ثابت میکند. تجارب مذکور، بر عکس نشان میدهد که نخستین میل جنسی انسان بالغ، همیشه در جهت زناى با محارم است و این امیال سرکوب شده، در اختلالات روانی که بعداً بروز میکنند، بعنوان علل اصلی، نقشی بس مهم دارند. بنابراین، دریافتی که وجود يك نفرت غریزی را ریشهٔ ترس از زناى با محارم می شناسد، باید کنار گذاشته شود و همین ملاحظه در مورد يك دریافت دیگر راجع بحرمهت زناى با محارم نیز صدق میکند. بموجب این دریافت - که دارای طرفداران بسیاری است - اقوام بدوی بعات اینکه از همان آغاز متوجه شده اند ازدواج بین افراد همخون چه خطراتی برای تولید مثل در بردارد، از روی کمال آگاهی بمنع زناى با محارم حکم کرده اند. اعتراضاتی که بر این نحوهٔ توضیح وارد آمده نیز متعدد است^۱: اولاً گذشته از اینکه منع زناى با محارم قاعدتاً مربوط بزمانی طولانی قبل از پدید آمدن اقتصاد مبتنی بر استفاده از حیوانات اهلی است - و این نوع اقتصاد بوده است که اطلاعاتی راجع باثرات همخونی بر روی نژاد حیوانات وصفات آنها، در اختیار گذاشته 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، دربارهٔ بدویان معاصر میدانیم، از احتمال صحت فرضیه مذکور میکاهد - فرضیه ای که بموجب آن اجداد همین بدویان که متعلق بزمانهای بسیار دورتری بوده اند، بمصون 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

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

1) رجوع شود به دورکهایم، «منع زناى با محارم».

Durkheim: La prohibition de l'inceste, «Année sociologique».

امروزی نیز با آنها توجه نمیشود - به انسانهایی که مطلقاً از آینده نگری عاجز و تنها بفکر زندگی روز بیروز بوده اند ، تا حدی مضحك و ریشخند آمیز است .^۱

بر نظریه مذکور ، سرانجام این اعتراض رامبتوان وارد کرده برای توضیح نفرت عمیقی که نسبت بزناهی بامحارم در جوامع امروزی وجود دارد ، کافی نیست که منع نکاح بین افراد همخون را از علل بهداشتی - که صرفاً مربوط بقلمرو عمل است - ناشی بدانیم . همانطور که من در جای دیگر نشان داده ام^۲ ترس از زناهی بامحارم در میان اقوام بدوی که هنوز وجود دارند ، بمراتب شدیدتر از میزانی است که در میان ملل متمدن دیده میشود .

اگرچه امید آن هست که برای ایضاح ترس از زناهی با محارم بتوان از میان عوامل مربوط بجامعه شناسی ، زیست شناسی و روانشناسی (که عوامل روانشناسی هم بنوبه خود فقط جلوه‌هایی از نیروهای زیستی هستند) ، به انتخابی دست زد ؛ با اینهمه خود را ناچار می بینم که در پایان تحلیل ، این اعتراف «فریزر» را بنوبه خویش تکرار کنم و بگویم : مامنشاء ترس از زناهی با محارم را نمی شناسیم و حتی نمیدانیم که در چه جهتی باید آنرا جست و جو کنیم . هیچیک از جوابهایی که تا با امروز برای حل معما پیشنهاد شده است ، بنظر قانع کننده نمی آید^۳ .

سرانجام ، من باید از یکطریقه دیگر در توضیح منشاء زناهی بامحارم سخن بمیان آورم . این نحوه توضیح با آنچه تاکنون دیده ایم فرق دارد و میتواند

۱- چارلز داروین میگوید ، « آنها از پیش بینی مضرانی که در آینده ممکن است بر اعقاب آنها روی آورد ، عاجزند » .

۲- بفصل سوم این کتاب رجوع شود .

۳- « باین ترتیب منشاء اصلی ازدواج با غیر اقارب و در نتیجه ، منشاء قانون زنان محارم (زیرا ازدواج با غیر اقارب ، بقصد جلوگیری از زناهی محارم مقرر شده است) همچنان مسئله ای مجهول باقی میماند ،

آنرا طریقه‌ای تاریخی شمرد. این طریقه بیکی از فرضیه‌های «چارلز داروین» راجع بحالت 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 ایندسته‌ها، حسادت فرد ذکوری که از همه سالخورده‌تر و نیرومندتر بوده، از بهم ریختگی و آمیزش بیقاعده جنسی مانع میشده است :

دبر اساس اطلاعی که از وجود حسادت در میان جمیع پستانداران در دست داریم و با توجه باینکه بسیاری از آنها دارای عضو مخصوص هستند که در نزاع با رقیبان بکارشان می‌آید، میتوانیم نتیجه بگیریم که بهم ریختگی و آمیزش عمومی دو جنس، در حالت طبیعی، امری است که احتمال آن فوق العاده کم است... ولی اگر بزمانهای بسیار دور بازگردیم و عادات انسانها را از روی آنچه امروزه وجود دارد تشخیص دهیم، استنتاج نزدیکتر بحقیقت این خواهد بود که آدمیان در آغاز بصورت دسته‌های کوچک زندگی میکرده‌اند و هر مرد بطور کلی يك زن و گاه - در صورت قدرتمند بودن - چندین زن داشته است که آنها را در برابر تمام مردان دیگر حسودانه حراست میکرده است. یا بعبارت دیگر، انسان با آنکه حیوانی اجتماعی نبوده، مع هذا وضع زندگیش چنان بوده است که بمانند گوریل با چندین زن که فقط با او تعلق داشته‌اند بسر می‌برده است. در واقع جمیع بدویان از این حیث بهم شبیه‌اند که در هر گروه، تنها يك 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 رقباء، سرکرده گروه میشود. افراد ذکوری که باین ترتیب رانده شده‌اند و سرگردان از این ناحیه بآن ناحیه میروند، بنوبه خویش، خود را مکلف

میدانند که وقتی سرانجام موفق بیافتن زنی شدند، از ازدواج بهم افراد يك خانواده که از نظر خون بهم نزدیکند جلوگیری کنند^۱.

ظاهراً «آتکینسون»^۲ نخستین کسی است که متوجه شده شرایطی که داروین برای دسته‌های انسانهای اولیه ذکر میکند، در عمل ناگزیر منجر به هموار ساختن راه برای ازدواج با غیر اقارب میشود. هر يك از رانده‌شدگان میتوانسته است گروهی مشابه تاسیس کند؛ گروهی که در داخل آن، بعلت حسادت سر کرده، منع روابط جنسی مقرر و مجری میشده است. باین ترتیب، شرایط مذکور در طول زمان بایجاد رسم وقاعده‌ای انجامیده است که در آن روزگار بصورت يك قانون آگا هانه، یعنی قانون منع روابط جنسی بین اعضای يك گروه درآمده است. بعد از رواج توتمیسم، این اصل بقاعده دیگری یعنی اصل منع روابط جنسی در داخل يك واحد توتمی، مبدل شده است.

«لانگ»^۳ از همین تفسیر راجع بازدواج با غیر اقارب پیروی کرده است؛ ولی در همان کتاب، وی خود را هوادار يك نظریه دیگر (تئوری دورکهایم) نشان میدهد؛ نظریه‌ای که ازدواج با غیر اقارب را نتیجه قوانین توتمی میدانند. سازش دادن این دو نحوه برداشت آسان نیست؛ بموجب نحوه نخستین، ازدواج با غیر اقارب مقدم بر توتمیسم وجود داشته است و بر حسب 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 Law, London, 1903,

(و در کتاب لانگ: Lang: Social Origins)

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

۴- «اگر با قبول تئوری داروینی، صحت این مطلب را محرز بدانیم که ازدواج با غیر اقارب، قبل از آنکه معتقدات توتمی يك ضمانت اجرای قانونی رای آن وضع کند، عملاً وجود داشته است، در آن صورت کار مانسته آسان خواهد ←

-۳-

در میان این تیرگی ، آزمایش روانکاوی ، تنها يك راه باریك پیش پای ما میگشاید : رفتار كودك نسبت به حیوانات ، شباهتهای بسیار باروش انسانیهای اولیه دارد . كودك 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 بی هیچ تردید ، با خود برابر می شناسد و با توجه صادقانه و بی ریا به نیازمندیهای خویش ، خود را به حیوان نزدیکتر حس میکند تا به

بود. در اینحال نخستین ضابطه در عمل ، همان قاعده ای است که سر کرده حسود وضع میکند، «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 ، بصورت زیر درمی آید ، «هیچ نکاحی در داخل گروه محلی نباید واقع شود» . فرض کنید که بعداً گروهائی محلی نام حیوانات بخود بگیرند، در آنحال قاعده فوق باینصورت درمی آید ، «هیچ ازدواجی در داخل گروهی که نام يك حیوان را بر خود دارد نباید انجام گیرد ، نکاح بین مرد و زنی از یکنوع حیوان ممکن نیست» . ولی اگر در گروههای ابتدائی رسم ازدواج باغیر اقارب معمول نبوده باشد ، قاعدتاً بمجرد 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 میان نشان 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 میدارد ازاینکه ازدواج بین غیر اقارب راناشی از تابوی «توتمی کلی» بداند ، چشم پوشیده است ،

◀ (Folklore, decembre 1911.)

انسان بالغ که بی شك در نظر طفل بیش از حیوان ، ممما آمیز و نامفهوم جلوه میکند .

در این روابط کاملاً حسنه بین كودك 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 اینحال حالات بالینی ترس از حیوان - نوعی اختلال روانی که در این سن فراوان بچشم میخورد و شاید شکل پیش رس يك بیماری از همین نوع باشد - بوجود می آید . ترس ، بطور کلی متوجه حیواناتی است که بچه تا آن زمان نسبت با آنها علاقه شدیدی نشان میداده است و بهیچوجه مربوط بیک 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 بندرت پرندگان، و در اغلب موارد جانوران كوچك از قبیل پروانه‌ها و سوسکها . گاه حیواناتی که كودك با آنها فقط از طریق کتابهای مصور یا بوسیله قصه‌هایی که می‌شنود آشنائی دارد ، در طفل ، اضطراب غیر منطقی و شدیدی را که با این نوع بیماریها همراه است ، بوجود می‌آورند . بندرت میتوان پیش آمد یا واقعه‌ای را که در این انتخاب غیر عادی یعنی ترس از یکنوع حیوان نقش اساسی داشته است، کشف کرد. من گزارشی در خصوص يك مورد که بچه شخصاً ترس خود را از زنبورها توضیح داده است ، در اختیار دارم که آنرا مدیون لطف دك. آبراهام^۱ هستم : كودك توضیح میدهد که رنگ و خطوط روی بدن زنبور ، «بیر» را بخاطر او می‌آورد که بموجب قصه‌هایی که شنیده، جانوری است که باید از آن بیم داشت .

ترس از حیوانات در كودكان ، هنوز مورد يك بررسی تحلیلی دقیق قرار نگرفته است ، با آنکه به اعلیٰ درجه، ارزش آنرا دارد که چنین تحقیقی در باره اش صورت گیرد . بی شك علت این امر، مشکلاتی است که در تحلیل حالات كودكان خردسال وجود دارد. باین سبب نمیتوان شناخته بودن مفهوم

این نوع بیماریها را تأیید کرد و من حتی فکر میکنم که يك مفهوم منحصر و یگانه در میان نباشد. با اینهمه، بعضی از موارد ترس که موضوع آن حیوانات بزرگ بوده است، قابل تجزیه و تحلیل بوده اند و راز خود را بر پژوهندگان آشکار ساخته اند. 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 جایجا شده به حیوان توجه یافته است.

تمام کسانی که کم و بیش با روانکاوی آشنائی دارند، بی شك بمواردی از این نوع برخوردند و همین استنباطها را بدست آورده اند. مع هذا، 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 مافقط بر مشهوداتی پراکنده متکی است. من بعنوان مثال از مصنفی نقل قول میکنم که باشیوه ای از روی فراست، درباره اختلالات روانی کودکان بیمار بمطالعه پرداخته است. این مرد - «دکتر وولف» (از اهالی ادسا) - راجع به گزارش بالینی مربوط بیک بیمار روانی که پسر بچه ای نه ساله بوده است نقل میکند که آن کودک از چهار سال پیش به ترس از سگها دچار بوده است: «وقتی او در کوچه سگی رامیدید که بسویش میدود، بگریه می افتاد و فریاد میکشید» (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 بترتیب زیر خلاصه میکند: «ترس او از سگها، در اساس جز ترس از پدر چیز دیگری نیست - ترسی که جایجا شده و به سگ انتقال یافته است - زیرا خطاب عجیب «سگ! من بچه خوبی خواهم شد» (یعنی «دیگر جلق نخواهم زد») بطور

1) M. Wulf: Beiträge zur infantilen Sexualität, *«Zentralblatt für Psychoanalyse»*, 1912, II, No. 1, P. 15,

اخص ، خطاب به پدر است که او را از جلق زدن منع کرده است .^۱
 نویسنده در يك زیر نوشت ، مطلبی را اضافه میکند که با مشهودات خود من
 کاملاً منطبق است و در عین حال بر موارد بسیار متعددی صدق میکند و آن مطلب
 اینست : «من گمان میکنم که این ترسها (ترس از اسب، سگ ، گربه ، و از
 مرغ و سایر حیوانات خانگی) در میان بچه ها ، دست کم بهمان
 اندازه وحشتی که شبها عارضشان میشود ، فراوان است و همیشه
 تجزیه و تحلیل نشان میدهد که موضوع، عبارت از جابجا شدن ترسی
 است که از یکی از والدین در دل دارند و آنرا به حیوان انتقال
 میدهند. آیا ترس از موش و وحشت از گربه که بسیار شایع است ،
 از همین طریق بوجود می آید؛ این مطلبی است که نمیتوانم آنرا
 تصدیق کنم » .

در اولین مجلد از «سالنامه تحقیقات روانکاو و شناخت امراض روانی»^۱،
 من «تحلیل ترس يك پسر بچه پنج ساله» را بچاپ رسانده ام که اطلاعات مربوط
 بآنرا پدر طفل از راه لطف بمن مرحمت کرده بود . موضوع آن ، ترس از
 اسبها بود، بشدتی که کودک از آمدن بکوچه خود داری میکرد . طفل از آن
 می ترسید که اسب برای گاز گرفتن وی ، بدرون اطاقش بیاید . بعدها کشف
 کردند که کودک ، این امر را کیفری میدانسته 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 میدانسته است که بر سر جلب
 محبتهای مادر - که طفل نخستین گرایشهای جنسی خود را بنحوی مبهم متوجه
 مشارالیها می ساخته است - با او رقابت میکرد. است؛ و در نتیجه، وی خود را در وضعی

1) «Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen», V., I.

می‌یافته است که برای اطفال ذکور پیش می‌آید ، وضع و حالی که ما نامش را « عقده ادیپ »^۱ گذاشته‌ایم و آنرا بطور کلی عقده اصلی اختلال روانی می‌شناسیم . مطلب جدیدی که تحلیل حالات « هانس » خردسال ، بر ما آشکار ساخته است ، از نظر توضیح توتمیسم بسیار پر ارزش است : کودک پنحوی خاص ، قسمتی از احساسات خود را نسبت پددر ، ب حیوان انتقال داده است .

بررسی تحلیلی ، کشف مسیرهای ارتباط را ممکن ساخته است؛ خواه این مسیرها از نظر محتوی مهم باشد و خواه بر حسب نحوه انتقال احساسات ، اتفاقی و بی‌اهمیت شمرده شود: کینه‌ای که در اثر رقابت با پددر بوجود آمده ، نتوانسته است در دنیای درونی کودک نشو و نمایابد ، زیرا در اثر مهر و محبت و احساس احترام که همیشه نسبت به همان شخص در خود داشته ، خنثی شده است و از آن ، يك رفتار مبتنی بر دوگانگی عواطف نسبت پددر بیار آمده است یعنی يك کشمکش، که طفل با انتقال دادن احساسات خصمانه و ترس خویش به يك شیئی جانشین، خود را از آن‌رهایی بخشیده است . مع هذا این انتقال بسبب آنکه نمیتواند عواطف مهر آمیز و احساسات خصمانه را بطور مشخص از هم جدا سازد از پایان بخشیدن بکشمکش درون عاجز است. بعد از انتقال ، کشمکش ادامه می‌یابد و رفتار مبتنی بر دوگانگی عواطف همچنان برقرار میماند؛ ولی این بار توجه آن به شیئی جانشین است . تردیدی نیست که « هانس » کوچولو نسبت با سبها تنها احساس ترس ندارد، بلکه نیز سرشار از احساسات احترام آمیز و علاقه شدید نسبت با آنهاست. [بهمین دلیل] بمحض آنکه ترسش تخفیف یافته ، خود را بجای اسب گرفته است و بمانند آن حیوان به جست و خیز پرداخته ، پددر را گاز گرفته است^۲. در يك مرحله دیگر از تخفیف ترس، او والدین خود را بجای سایر حیوانات بزرگ میگیرد^۳ .

1) Complexe d, Oedipe .

2) Loc. cit, P. 37.

3) Die Giraffenphantasie, P. 24.

در این ترس کودکان از حیوانات ، نمیتوان بعضی خصوصیات توتیمس را که بحالت منفی خود قرار دارند ، ندیده گرفت . معهذاً موردی در اختیار داریم که میتوان آنرا تجلی حالت مثبت توتیمس در یک طفل بشمار آورد. این مشهودات جالب و نادر را مابه «فرنجی»^۱ مدیونیم . در وجود «آرپاد» خردسال که «فرنجی» سرگذشت او را برای ما نقل میکند ، گرایشهای توتیمیستی نه در رابطه مستقیم با «عقدۀ ادیپ» ، بلکه بطور غیرمستقیم و در رابطه با عنصر خودشیفتگی موجود در آن عقده و همراه با ترس از اخته شدن ، بروز میکند . 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 پدربش بدست می آوریم: حس اعجاب و تحسین بعلمت بزرگی آلت تناسلی پدر که «آرپاد» آنرا خطری برای آلت تناسلی خود تلقی میکرده است . در «عقدۀ ادیپ» و «عقدۀ 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 بآنها تهدید میکند^۲ .

زمانی که آرپاد کوچولو دو سال و نیم از سنش میگذشت ، 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 بمرغدانی و آنچه در آن میگذشت ، بچیز دیگری علاقه نشان نمیداد و زبان انسانی خود را با قد قد و سر و صدای مرغان عوض کرد . در

1) S. Ferenczi: «Ein kleiner Hahnemann», Internat. zeitschr. für arztliche psychoanal. II, 1913, I, No 3.

۲- راجع به تبدیل تهدید «از مردی انداختن» به تهدید «بیرون آوردن چشم» و قرار گرفتن این بر جای آن که در اسطوره مربوط به «ادیپ» نیز از آن سخن بمیان میآید ، مراجعه شود بگزارشهای «رایتler Reitler» ، «فرنجی» ، «رانك» و «ادر Eder» در ،

Internat. Zeitschr. für arztliche Psychanal., 1913, I, No. 2.

زمان بررسی احوال او (در آنوقت وی پنجساله بود) آرپاد حرفزدن را از سر گرفته بود ولی جز از مرغ و سایر ماکیان سخن نمیگفت و جز آنچه مربوط بمرغان خانگی بود، اسباب بازی دیگری نمی شناخت و آوازی سر نمیداد مگر درباره ماکیان رفتار نسبت بحیوان 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 میتواند ساعتها در اطراف جسد مرغان بر قصد و در اینحال هیجان شدیدی بر او عارض میگشت؛ آنگاه به بوسیدن و نوازش کردن ماکیان مرده می پرداخت و تصاویر مرغان را که قبلا مورد بد رفتاری قرار داده بود، پاک و پیراسته و غرقه در بوسه میساخت.

«آرپاد» کوچولو، خود توجه داشت که راجع بر رفتار عجیب خود، هیچ شك و تردید باقی نگذارد: در موقع مناسب، او به انتقال دادن امیال خود از طریق بیان آنها بزبان عامیانه بجای زبان توتمی، آشنائی داشت. یکروز اظهار کرد: «پدرم خروس است، حالامن کوچکم، یکجوجه 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 میکرد، زیرا خود او بسبب اینکه آلتش را بکار جلق میگرفت در معرض تهدیدهایی از همین نوع قرار داشت.

راجع به علت علاقه وی باموری که در مرغدانی میگذشت؛ «فرنجی» کوچکترین تردیدی ندارد که: «روابط جنسی پر جوش و خروش بین مرغ و خروس، تخم گذاری و بیرون آمدن جوجه از تخم، کنجکاو جنسی او را که در واقع بآنچه در خانواده انسانی میگذشت متوجه بود، ارضاء میکرد. او با پی بردن بدو موضوع امیال خود از روی آنچه در مرغدانی دیده بود، روزی بیکی از زنان همسایه گفت: «من با تو ازدواج میکنم، با تو و خواهرت

و سه دختر عمویم و زن آشپز نه! بجای زن آشپز ، مادرم را میگیرم. ،
 ما ، درسطور بعد نتایجی را که از این گزارش مستفاد میشود، بنحو کامل
 بیان خواهیم کرد؛ در اینجا به نشان دادن دووجه تشابه بین این مورد و توتمیسم
 یعنی تشبه کامل به حیوان توتمی^۱ و رفتار مبتنی بر دوگانگی عواطف نسبت بان،
 اکتفا میکنیم .

باتکیه بر این مشهودات ، خود را مجاز میدانیم 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 میشویم که بهیچوجه پیشرفتی
 نکرده ایم ، مخصوصاً که قدم چندان جسورانه ای هم برنداشته ایم . آنچه بگمان
 خود کشف کرده ایم، همان است که انسانهای بدوی خودشان بما میگویند: در
 هر جا که طریقه توتمی هنوز برقرار باشد، توتم بمنزله يك دنيا تلمی میشود.
 تنها کاری که انجام داده ایم اینست که برای این انتخاب يك معنی دقیق قائل شده ایم؛
 انتخابی که نژاد شناسان نمیدانسته اند با آن چه کنند و بهمین سبب آنرا از مد
 نظر دور ساخته اند. روانکاو- برعکس- ما را بر آن میدارد که این مطلب را پیش
 بکشیم و بمدد آن به توضیحی درباره توتمیسم پردازیم^۲ .

نخستین نتیجه قرار دادن پدر بجای حیوان توتمی بسیار جالب است. اگر
 حیوان توتمی چیز دیگری جز پدر نباشد، این نتیجه بدست میآید که: دودستور

۱- من گزارشی را در باره يك مورد ترس از حیوانات ، به آقای «رانک»،
 مدیونم، و آن، راجع به ترس يك نوجوان با هوش از سگهاست که توضیح چگونگی
 پدید آمدن بیماری او، بطور روشن ثوری توتمی «آرونقاها» را که درسطور پیش
 (صفحه ۱۶۰) ذکر شد، بیاد میآورد . جوانك گمان میکرد از پدر خود شنیده
 است که وقتی مادرش او را حامله بوده ، سگی موجب وحشت مادر شده است .

۲- این یکی شمردن توتم و انسان ، بعقیده «فریزر» جوهر توتمیسم
 را تشکیل میدهد ، «توتمیسم یکی دانستن انسان است با توتم خودش» ،

اساسی توتمیسم - دو حکم تابوئی که هسته توتمیسم را تشکیل میدهد - یعنی منع کشتن توتم و حرمت نکاح زنی از توتم مشترک ، از نظر محتوا بر دو جنایت «ادیپ» که پدر را کشت و با مادر ازدواج کرد ، منطبق است و نیز با دو میل ابتدائی کودک - که واپس زدگی ناقص آنها ، یا برانگیخته شدنشان ، احتمالاً علت اصلی هر نوع اختلال روانی است - مطابقت دارد. اگر این مشابهت يك امر صرفاً اتفاقی نباشد ، بما اجازه میدهد که پدید آمدن توتمیسم را مربوط بدورترین اعصار بدانیم . بمبارت دیگر ما باید بتوانیم صحت این مطلب را نشان دهیم که طریقه توتمی از شرایط مربوط به «عقدۀ ادیپ» سرچشمه گرفته است ، درست پهمانسان 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 میتوانگفت «مذهب» توتمی) را که هنوز ذکری از آن بمیان نیامده است ، مورد بررسی قرار خواهیم داد .

= ۴ =

«راجر تسون اسمیت»^۱ فیزیكدان ، متخصص فقه اللغه ، شارح تورات و باستانشناس ، دانشمند بصیر و جامع وفارغ از پیشداوریها ، متوفی بسال ۱۸۹۴ ، در کتاب خود راجع بمذهب یهودیان (چاپ ۱۸۸۹) ، اظهار نظر کرده است که يك تشریفات عجیب یعنی ضیافت معروف به توتمی ، از همان آغاز ، جزء جدائی ناپذیر طریقه توتمی بوده است. وی برای اثبات فرضیه خود ، جزیک گزارش مربوط بقرن پنجم میلادی در باره 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

1) W. Robertson Smith; *The Religion of the Semites*, second edition. London, 1907.

کردن، مستلزم فرض وجود يك ذات ربانی است، موضوع عبارت از استدلالی بوده است که مبنایش يك مرحله تکامل یافته از آئین مذهبی، و نتیجه اش ابتدائی ترین مرحله تو تمیسم است .

من در زیر، جالب ترین قسمت های اثر بر جستۀ در ابر تسون اسمیث^۱ را در باره منشا و مفهوم آئین قربانی نقل میکنم، ولی شرح و تفصیلاتی که اکثراً بسیار گیر است و نیز تحول بعدی آئین مذکور را کنار میگذارم . من پیشاپیش ، خواننده را آگاه میسازم که نباید انتظار داشته باشد در مستخرجه ای که بدست میدهم همان بلاغت و قوت بیان متن اصلی را باز یابد :

رابرتسون اسمیث نشان میدهد که قربان کردن در مذبح ، يك جزء اساسی از آداب مذهبی در کیشهای باستانی بوده است . این عمل در جمیع مذاهب نقش واحدی داشته است ، بنحویکه میتوان آنرا بوسیله علل بسیار عام و با تأثیر مشابه ، توضیح داد .

مهمذا ، قربان کردن که عملی به اعلی درجه مقدس است^۱ ، در آغاز بهمان معنایی که در ادوار بعد کسب کرده نبوده است، بلکه هدیه ای بوده است به پیشگاه خداوند و بمنظور جلب عطف و مراحم او؛ (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 جزو يك قرار دوستانه (fellowship) اجتماعی بین خدا و پرستندگان^۲ - رابطه ای بین مؤمنین و خداوند - چیز دیگری نبوده است .

قربانی عبارت از خوردنیها و آشامیدنیها بوده است؛ انسان بخدای خویش آنچه را که خود میخورد برسم قربان تقدیم میکرد است : گوشت ، غلات ، میوه ، شراب و روغن . جز در مورد گوشت قربانی، هیچنوع قید و استثنائی وجود نداشته است . حیواناتی که قربانی میشده اند، توسط خدا و در عین حال پرستندگان^۳ بمصرف خوراك میرسیده است، فقط قربانیهای نباتی، خاص خداوند بوده است

1) Sacrificium.

و بندگان در خوردنش شرکت نمی‌جسته‌اند. تردیدی نیست که قربانیهای حیوانی، قدیمتر از انواع دیگر بوده است و درازمنه سابق فقط حیوانات را قربان میکرده‌اند. منشاء قربانیهای نباتی، تقدیم نوبر تمام میوه‌ها برسم پرداخت خراج به فرمانروای کشور و صاحب اراضی بوده است، ولی رسم قربان کردن حیوانات مربوط بزمان پیش از آشنائی با کشت و زرع است.

آثار بازمانده در زبانها، بنحوی تردید ناپذیر، نشان میدهد که در دوره‌های آغازین؛ قسمتی از قربانی را که بخداوند اختصاص میداده‌اند، غذای واقعی او تلقی میکرده‌اند. ولی با غیر جسمانی شدن ذات خداوند، این تصور بنظر زنده آمده است و برای خلاصی از آن، باین فکر افتاده‌اند که فقط قسمت مایع غذا را بخداوند اختصاص دهند. بکار بردن آتش بعدها تهیه بعضی خوراکیها را برای انسان ممکن ساخت و شکل و مزه و منظره‌ای بآنها داد که بیشتر شایسته ذات الهی بود. بعنوان نوشابه، درابتداء خون حیوانات قربانی را تقدیم میکردند که بعدها شراب جای آنرا گرفت. پیشینیان، شراب را «خون رز» تلقی میکردند و این عنوانی است که حتی امروزه نیز شعراء برای شراب بکار میبرند. بنابراین کهن‌ترین صورت قربانی، در زمانی پیش از آشنائی با کشت و زرع و استعمال آتش، عبارت بوده است از قربانی کردن حیوانی که خون و گوشت آن بوسیله خداپرستندگانش مشترکاً بمصرف میرسیده است. این نکته حائز اهمیت بوده است که هر يك از حاضران، سهم مقرر خود را از غذا - که از پیش مقدار آن معین بوده است - دریافت دارد.

مراسم قربان کردن، تشریفاتی رسمی و جشنی بوده است که از جانب تمامی طایفه برپا میشده است. بطور کلی، مذهب يك امر عمومی، والزام مذهبی يك تکلیف اجتماعی بشمار می‌آمده 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 میداده است که افراد با سرور و نشاط از حد منافع خودخواهانه فردی، گامی فراتر

روند و پیوندهائی که هر عضو را با تمام اجتماع و با خداوند مرتبط میساخته است ، نمایان سازند .

صرف غذای قربانی با شرکت عموم افراد ، نیروی معنوی خود را بمظاهری از یک رسم بسیار کهن یعنی خوردن و آشامیدن در جمع مدیون بوده است. خوردن و نوشیدن با دیگری، علامت و درعین حال وسیله‌ای برای تشدید وحدت اجتماعی و ایجاد تکالیف متقابل بوده است؛ سفرهٔ قربانی مستقیماً همسفره بودن خدا و پرستندگان او را می‌رسانده است و این همغذا شدن، سایر روابطی را که بین خود و خدا قائل بوده‌اند نیز در بر می‌گرفته است. عاداتی که امروزه هم در میان اعراب بادیه رواج دارد، نشان می‌دهد که سفرهٔ عمومی ، رابطه‌ای بعنوان تجسم استعاری از یک عامل مذهبی نبوده است؛ بلکه بنحو غیر مستقیم و بر مبنای عمل خوردن، پیوندی را پی می‌افکنده است. هر کس که در غذای عرب بادیه نشین با خوردن لقمه‌ای کوچک یا نوشیدن جرعه‌ای شیر شرکت کرده باشد ، دیگر بیم خصومت از ناحیهٔ او را بدل‌راه نمیدهد، بلکه میتواند مطمئن باشد که دست کم در تمام مدتی که غذای خورده شده بر حسب فرض و گمانشان، جزئی از بدن را تشکیل میدهد، 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 ، می‌بایست اشتراك در غذا هر چند یکبار تکرار شود .

ولی این نیرو ، این خاصیت پیوند دادن که برای اشتراك در خوردن و شرب قائلند ، از کجا سرچشمه میگیرد؟ تنها رابطهٔ مشترکی که وجود دارد و بی‌قید و شرط و استثناء همه را بهم پیوند میدهد ، «هم‌طایفگی» (Kinship) است. اعضای این جماعت، یکدیگر وابسته هستند. يك طایفه (kia) گروهی از افراد است که زندگی آنها باهم، تن‌واحدی را تشکیل میدهد، بنحوی که میتوان زندگی هر يك از آنها را يك جزء از زندگی جمعی بشمار آورد. وقتی يك عضو طایفه به قتل میرسد، نمیگویند «خون فلانی ریخته شد» بلکه میگویند « خون ما ریخته شد» . جمله عبری دال بر قرابت قبیله‌ای میگوید : « تو استخوان

استخوانهای من و گوشت گوشتهای من هستی». بنا بر این معنی هم طایفه بودن، از يك مایه و جوهر بودن است. پس خویشاوندی، تنها مبتنی بر این امر نیست که جزئی از وجود مادری هستند که از او زاده شده‌اند و از شیرش تغذیه کرده‌اند بلکه بر امر دیگری نیز تکیه دارد و آن غذاهائی است که بعداً خورده میشود و بدل ما يتحلل قرار میگیرد و از این طریق میتواند سبب ایجاد قرابت و قوام آن گردد. بوسیله هم‌غذا شدن با خداوند، اعتقاد باینکه با خدا از يك گوهرند بیان میشود؛ هرگز با کسی که بیگانه تلقی میشود در غذا شرکت نمیکنند.

بنابراین غذای قربانی در ابتداء يك ضیافت رسمی بوده است، و بر حسب قاعده‌ای که بموجب آن فقط اعضای طایفه میتوانند استهاند با یکدیگر همسفره شوند، افراد طایفه یا قبیله در آن شرکت می‌جسته‌اند. در جوامع امروزی ما، صرف غذا، اعضای خانواده را بگردهم می‌آورد، ولی این هیچ وجه اشتراکی با صرف غذای قربانی ندارد. «هم طایفگی» بنیادی بس کهن‌تر از زندگی در خانواده است. قدیمترین خانواده‌هایی که ما می‌شناسیم، معمولاً مرکب از افرادی هستند که به گروه‌های مختلف خویشاوند تعلق دارند: مردان بازنانی که از طوایف دیگر هستند، ازدواج میکنند، بچه‌ها جزو طایفه مادر بشمار می‌آیند، بین مرد و سایر اعضای خانواده هیچ‌نوع خویشاوندی قبیله‌ای وجود ندارد. در چنین خانواده‌ای، غذا در جمع صرف نمیشود؛ حتی امروز هم بدویان منفرداً غذا می‌خورند و منعه‌های مذهبی توتمیسم راجع بخوراکیها، اغلب همسفره شدن آنها را با فرزندان‌شان غیر ممکن می‌سازد.

حال بموضوع حیوان قربانی بازگردیم: میدانیم که تجمع افراد قبیله همیشه با قربان کردن يك حیوان همراه بوده است، و نیز ذبح يك حیوان ممکن نبوده است مگر بمناسبت یکی از این مواقع رسمی (و این نکته‌ای است پر معنا). افراد قبیله از میوه، شکار و شیر حیوانات خانگی تغذیه می‌کردند ولی ملاحظات مذهبی، فرد را از کشتن حیوان خانگی برای مصرف شخص خود منع می‌کرده است. بگفته «رابرتسون اسمیت»، شکی نیست که هر قربانی، در آغاز، يك

قربانی جمعی از طرفاءضای طایفه بوده و کشتن حیوان، بر فرد حرام بوده است و تنها وقتی که قبیله مسئولیت این عمل را بعهده می‌گرفته، امری مشروع و موجه شمرده میشده است. این خصوصیت فقط در مورد يك مقوله از افعال دیده میشود و آن، اعمالی است که به صفت قدسی خون مشترك قبیله خدشه وارد می‌آورد. موجود زنده‌ای که هیچیک از افراد نمی‌توانند 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 يك از افراد شرکت کننده در ضیافت قربانی، از گوشت حیوان قربان شده، لقمه‌ای بخورد؛ همان مفهومی را میرساند که در يك حکم دیگر وجود دارد - حکمی که بموجب آن اگر يك عضو قبیله مرتکب گناهی بشود، باید بوسیله تمامی قبیله اعدام شود. بعبارتی دیگر، با حیوان قربانی بمانند يك عضو قبیله رفتار می‌کرده‌اند: جماعت تقدیم کننده قربانی، خدای جماعت، و حیوان قربانی، هر سه همخون و عضو يك قبیله بوده‌اند.

« رابرتسون اسمیث » باتکیه بر اطلاعات متعدد، حیوان قربانی را با حیوان توتمی سابق یکی میدانند. در دوره باستان دو نوع قربانی وجود داشته است: قربانیهای از حیوانات خانگی که معمولاً آنها را می‌خورده‌اند و قربانیهای فوق‌العاده که شامل حیوانات حرام بوده است. يك 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 باین نظریه، با قربان کردن آن حیوانات قرابت خونی که ایشان را بحیوان و خدا پیوند میداده است، نمایان می‌ساخته‌اند. در دوره‌ای عنیق‌تر، 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 گوئی مجنی علیه، 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 می‌شده است. بنظر می‌آید که اهلی کردن حیوانات و شروع دام‌پروری در همه جا بمعنی پایان توتمیسم خالص و محض اعصار اولیه بوده است^۱؛ ولی آثاری از جنبه قدسی حیوانات خانگی که در مذاهب «شبنانی» بازیافته می‌شود، برای نشان دادن اینکه در قدیم، حیوانات مذکور توتم بوده‌اند، کفایت می‌کند. حتی در دوره‌های تقریباً متاخر کلاسیک نیز، آئین مذهبی در بعضی مناطق مقرر می‌داشته است که قربان کننده بیدرنگ پس از قربان کردن حیوان فرار اختیار کند؛ چنانکه گوئی وی ملزم بوده است خود را از کیفی برهاند. در یونان قاعدتاً این عقیده در همه جا رواج داشته است که کشتن يك گاو، جنایتی حقیقی است.

در جشن‌های «بوفونی»^۲ آتنی‌ها، در پی قربان کردن، يك دادرسی واقعی با استنطاق از همه شرکت کنندگان در مراسم، صورت می‌گرفته است. در پایان دادرسی، متفقاً گناه را بگردن کارد می‌گذاشته‌اند و آنرا بدریا می‌افکنده‌اند.

با وجود ترس، که زندگی حیوان مقدس را همچون عضوی از اعضای قبیله، از گزند مصون می‌داشته است، ضرورت گاه‌بگاه ایجاب می‌کرده 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 می‌سازد: میدانیم که در ادوار بعد، مجرد صرف غذا در جمع و شرکت در خوردن موادی که جزو بدن می‌شده است، بین افراد همسفره پیوند مقدسی بوجود می‌آورده است. ولی در دوره‌های عقیق این خاصیت را فقط به شرکت در خوردن

۱- «نتیجه، آنکه اهلی کردن جانوران که بی‌استثناء (آنجا که حیواناتی مستعد برای اهلی شدن وجود دارد) از توتمیسم سرچشمه می‌گیرند؛ خود سبب زوال توتمیسم می‌شود».

گوشت حیوان مقدس در جمع، منسوب میداشته‌اند. راز مقدس مرگ حیوان، با این نکته توجیه میشود که رابطه‌ای که شرکت‌کنندگان در مراسم قربانی را با یکدیگر و آنها را با خدای خودشان پیوند میدهد تنها از این طریق ممکن است برقرار شود^۱. 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 می‌یابد. این تصور جذب و حلول حتی در اعصار کاملاً نزدیک نیز، پایه تمام روابط خونی است که افراد با یکدیگر برقرار میکنند. دریافت کاملاً واقع بینانه (رئالیستی)، که اشتراك در خون را ناشی از اشتراك در غذا و یکی بودن مواد خوراکی میدانند، بمای فهماند که چرا بدویان لازم میدیده‌اند نگاه بگاہ، این اشتراك و وحدت را از طریق کاملاً طبیعی یعنی خوردن غذای قربانی، تجدید و تقویت کنند.

استدلال «رابرتسون اسمیت» را در اینجا قطع میکنیم تا هسته و جوهر آن را تا حدود امکان بدست دهیم: با پدید آمدن مفهوم مالکیت خصوصی، قربانی بمانند هدیه‌ای به پیشگاه خداوند تلقی شد، همچون واگذاران شیئی‌ای که متعلق بانسان است بخداوند. ولی این تفسیر، درباره هیچیک از خصوصیات آئین 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 مشترك آنها و در حضور خداوند؛ تا آنکه اعضاء، با جذب خوراك مقدس ببدن خود، وحدت مادی را - که باعث آفتاد آنها سبب پیوندشان بیکدیگر و به خداوند بوده است، قوام بخشند. قربان کردن، یکذووع مراسم تقدیس، و حیوان قربانی يك عضو قبیله بوده است. در واقع باکشتن و خوردن حیوان توتمی سابق، یعنی با خوردن خدای بدوی، اعضاء طایفه وحدت عمیق خود را با خداوند حفظ و تقویت میکردند تا بتوانند همچنان شبیه او بمانند.

«رابرتسون اسمیت» از بررسی تحلیلی درباره قربانی، چنین نتیجه

1) Loc. cit., P. 113.

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 يك ضیافت توتمی از این نوع، در توصیف يك قربانی مربوط بدوران متأخر دیده میشود. «سن نیلوس»^۱ از مراسم قربانی اعراب پادیه‌نشین در صحرای سینا در اواخر قرن ششم میلادی سخن میگوید: قربانی را که يك شتر بوده است، بر روی يك مذبح سنگی ناهموار می‌بسته‌اند، بعد بدستور رئیس قبیله، حاضران سه‌بار در حال خواندن آواز به‌گردمذبح طواف میکرده‌اند، آنگاه وی اولین زخم را بر حیوان میزد. است و خونی را که از بدنش جستن میکرده باولع 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 بهمان حال آنرا میخورد. و اینکار 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 آئین وحشیانه که با احتمال قوی منطبق بعصری بسیار 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 و اجد اهمیت باشد، تردید کرده‌اند. زیرا مشهودات مربوط باقوامی که کاملاً در مرحله توتمی بسر میبرند، این اهمیت را تأیید نکرده است.

«رابرتسون اسمیت»، خود، مواردی را مثال میزند که در آنها مفهوم رمزی مذهبی اصلاً وجود ندارد؛ فی‌المثل در قربانی‌های انسانی اقوام «آزتک»^۲

1) Saint Nilus.

2) Aztèques.

و نیز در قربانیهای دیگری که یاد آور تریبایات ضیافت توتمی است. مانند قربان کردن خرس در میان قبیله «خرسها» از قوم «اوآتاوک»^۱ در آمریکا یا مراسم جشن خرس در میان «آئینو»های^۲ ژاپنی. «فریزر» این موارد و نظایر آن را بطور مشروح در دو بخش از اثر بزرگ خود آورده است.^۳ یک قبیله سرخ پوست کالیفرنیا که افراد آن یک پرنده بزرگ شکاری یعنی بازا را پرستش میکنند، هر سال با برپا داشتن تشریفات رسمی، یک عدد از این نوع پرنده را قربان و آنگاه برای پرنده مقتول سوگواری میکنند، در حالیکه پوست و پرهای آنرا نگه میدارند. سرخ پوستان «زوننی»^۴ ساکن مکزیک جدید، بالاک پشت مقدس خود بهمین شیوه رفتار میکنند.

در تشریفات «اینتی شیوما» در میان قبایل استرالیا مرکزی، خصوصیتی دیده میشود که فرضیه «رابرتسون اسمیت» را کاملاً تأیید میکند: هر قبیله که برای تکثیر توتم خود (که با اینهمه به تنهایی حق خوردن آنرا ندارد) به تداوم بی سحرانه متوسل میشود، افرادش مکلفند که در طی تشریفات، لقمه‌ای از توتم خویش را قبل از آنکه سایر قبایل بآن دست بزنند، بخورند. بعقیده «فریزر»، روشن‌ترین مثال راجع به رمز مذهبی خوردن توتم - که در مواقع عادی حرام است - در میان قوم «بنی»^۵ در افریقای غربی دیده میشود و مربوط به تشریفات تدفین در میان این قبایل است.^۶

1) Ouataouks.

2) Aïnos.

3) The Golden Bough. Part V: Spirit of the Corn and the Wild. 1912.

(زیر عنوان)

Eating of the God and killing the divine animal.)

4) Zuni.

5) Bèni.

6) Frazer: Totemism and Exogamy, I, P. 590.

معهذا ما نظر «رابرتسون اسمیث»^۱ را می‌پذیریم که بموجب آن، ذبح حیوان توتمی بعلامت رمز مذهبی و خورده شدن آن در جمع - که در مواقع عادی ممنوع است - باید یکی از خصوصیات بسیار مهم‌کیش توتمی بشمار آید.

- ۹ -

اکنون صحنهٔ يك ضیافت توتمی را در نظر می‌آوریم و بعض خصوصیات محتمل را که قبلا مورد توجه قرار نداده بودیم بر آن می‌افزائیم: در يك موقع رسمی، طایفه بایر حمی، حیوان توتمی خود را بقتل میرساند و آن را - از خون و گوشت و استخوان - خام خام می‌خورد؛ لباس افراد طایفه چنان است که آنها را به توتم که صدا و حرکاتش را تقلید میکنند شبیه می‌سازد، چنانکه گوئی بر آن سرند که یکی بودن خود را با توتم نمایان سازند. میدانیم آنها عملی را انجام میدهند که ارتکابش بر فرد به تنهایی ممنوع است، ولی بمحض آنکه همگی در آن شرکت می‌جویند، موجه میشود؛ بعلاوه هیچکس حق ندارد خود را از آن کنار بکشد. وقتی عمل انجام گرفت، برای حیوان مقتول سوگواری میکنند و بر فقدانش افسوس می‌خورند. ناله و مویه‌ای که این مرگ بر میانگیزد، از بیم مجازات سرچشمه می‌گیرد و بر طبق نظر «رابرتسون اسمیث» در بارهٔ یکی از تشریفات مشابه، هدف آن برکنار داشتن جامعه از مسئولیت قتلی است که مرتکب شده‌اند.^۲

لیکن در پی این سوگ، پرسرو صداترین و پرسرورترین جشن‌ها،

۱- من از اعتراضاتی که بر این نظریهٔ راجع بقربانی، از طرف عده‌ای از مصنفان (ماریلیه - Marillier، «هوبرت»، «ماوس» و سایرین) وارد آمده‌است، بی‌خبر نیستم. ولی این اعتراضات چنان نیست که بتواند در نظر من نسبت بمعقاید رابرتسون اسمیث، تغییری بدهد.

همراه با برداشتن لگام از تمام غرایز و مجاز شمردن ارضای جمیع امیال ، صورت میگیرد. در همین خلال است که ما به سهولت ، ماهیت و جوهر خود «جشن» را تشخیص میدهیم.

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

ولی احساس اندوه که در پی مرگ حیوان توتمی دست میدهد و مقدمه این جشن پرسرور است به چه معنی است؟ اگر از قتل توتم که در مواقع عادی، فعلی حرام است احساس شادی بآنها دست میدهد ، پس چرا در عین حال برای آن مویه میکنند؟

میدانیم که افراد طایفه با خوردن توتم، خود را متبرک میسازند و از این طریق وحدت خودشان و نیز وحدت بین خود و توتم را قوام میبخشند. حالت وجد و آنچه از آن پیاور میآید، بوسیله این امر قابل توضیح است که آنها جان مقدسی را که در جسم توتم متجسم بوده- یا بهتر بگوئیم، توتم حامل آن بوده است- جذب بدن خویش میکنند.

هم روانکاوای بمانشان داده است که حیوان توتمی، قائم مقام پدر بوده است و این نکته، تناقضی را که در بالا بآن اشاره کردیم یعنی منع کشتن حیوان از یکسو، و جشن و شادی بدنبال مرگ او و در پی غلیان غم و اندوه از سوی دیگر؛ توضیح میدهد. رفتار مبتنی بر دوگانگی عواطف که حتی امروز هم صفت ممیز عقده پدری در میان اطفال ماست و گاه تا دوران بلوغ هم ادامه می یابد، شامل حیوان توتمی که جانشین پدر است نیز میشود.

بوسیله مقابله مفهوم توتم که روانکاوای بدست می دهد ، با ضیافت توتمی و فرضیه داروینی راجع بحالت ابتدائی جامعه بشری ، میتوان بدرك 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،

میتواند وحدتی را که تابحال بذهن خطور نکرده است بوجود آورد.

لازم بگفتن نیست که تئوری داروینی بهیچوجه شامل مراحل آغازین توتمیسم نمیشود. تمام آنچه نظریه داروین فرض میکند، يك پدر خشن وحسود است که همه زنها را برای خودنگه میدارد و پسران را بتدریج که بزرگ میشوند طرد میکند. این حالت ابتدائی اجتماع در هیچ جادیده نشده است. ابتدائی 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 ومنجمله وراثت در نسل مادری هستند. آیا ممکن است که این سازمان اجتماعی، از آنچه نظریه داروینی وجودش را فرض میکند ناشی شده باشد؟ و در اینصورت از چه طریقی این سازمان بوجود آمده است؟ باین پرسش باتکیه بر مراسم ضیافت توتمی میتوانیم بشرح زیر پاسخ بدهیم:

يك روزا برادران رانده شده، بگردهم آمده اند و پدر را کشته و او را خورده اند و با اینکار، جماعت پدری را از میان برداشته اند. آنها در حالت اتحاد، جسور و بی باك 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 يك سلاح تازه، در آنها احساس برتری بوجود آورده باشد. اینکه آنها جسد پدر را خورده باشند، هیچ تعجیبی ندارد زیرا موضوع مربوط به بدویان آدمخوار است. نیای سختگیر، بی شك سرمشقی بوده است که تمامی افراد این جماعت پدری، با وحشت و در عین حال غبطه بآن مینگریسته اند.

بنابراین با خوردن او، آنها وحدت خود را باوی محقق میساخته اند و هر يك قسمتی از نیروی او را صاحب میشده است. ضیافت توتمی که شاید اولین جشن بشر است، تقلیدی از همین ماجرا و جشنی بیاد بود این عمل خطیر و جنایت آمیز بوده است که خود، مبدائی برای بسیاری امور دیگر - سازمانهای اجتماعی، قیود

۱ - توضیحات نهائی در زیرنوشت بعدی بما امکان فهم مطالبی را خواهد داد که در اینجا عرضه میکنیم. اگر توضیحات مذکور نباشد، شرح ما موجب حیرت خواننده خواهد شد.

اخلاقی و مذاهب - شده است.

۱- فرضیه بظاهر عجیب سرنگون شدن پدر ستمگر و قتل او با همدستی پسران مطرود، بمقیده «آنکینسون» نتیجه مستقیم شرایط حاکم بر جماعت بدوی با آن صورتی است که داروین در نظر می آورد، دسته‌ای از برادران جوان که با هم بحال مجرد اچپاری بسر می‌برند یا حداکثر، دارای روابط مشترک زناشوئی بایک زن اسیر هستند؛ دسته‌ای که بعلمت کمی سن اعضای خود، در آغاز ناتوان است ولی وقتی با گذشت زمان نیروی کافی بدست آورد (و این امر قطعاً پیش می‌آید)، بوسیله دست زدن به یورشهای جمعی و پی‌درپی، سرانجام موفق میشود پدر ظالم را، هم از زنانش و هم از زندگی محروم سازد («Primal Law», P. 220-221).

«آنکینسون» که علاوه بر این، تمام دوران حیات را در «کالدونی جدید» بسر برده و آنجا در کمال راحت توانسته است درباره بومیان بمطالعه پردازد، باین مطلب استناد میجوید که شرایط جماعت بدوی، بصورتی که داروین فرض میکند، مرتباً در میان گله‌های گاوان و اسبان وحشی بچشم میخورد و همیشه به قتل پدر می‌انجامد. بعلاوه، او معتقد است که قتل پدر در اثر کشمکشهای هندی که بین پسران فانیخ در میگیرد، منجر بمتلاشی شدن جماعت پدری میشود. در چنین اوضاع و احوالی هرگز يك سازمان جدید برای جامعه نمیتوانسته است پدید آید، «پسران»، با اعمال جبر جانشین پدر ظالم وتکرو میشوند و در اندک مدت زور و قدرت خود را علیه یکدیگر بکار میاندازند و در طی منازعات و برادر کشی‌ها، قوایشان به تحلیل میرود. (صفحه ۲۴۸). آنکینسون که با اطلاعات روانکاوی آشنائی نداشته و از مطالعات «رابرتسون اسمیت» بی‌خبر بوده است؛ بین عهد جماعت بدوی ودوره اجتماعی بعدی، بوجود يك مرحله انتقالی آرام‌تر معتقد است، مرحله‌ای که جلوه گاهش جامعه‌ای است که در آن تعداد کثیری از آدمیان در صلح و صفا باهم بسر می‌برند. بمقیده‌وی، مهر مادری بوده که توانسته است ترتیبی 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 با امتیازات جنسی پدرگردن گذارند و از طمع بر مادر و خواهران چشم‌پوشند. اینست موجز نظریه درخشان

برای آنکه چنین شرایطی محتمل بوده باشد. با قطع نظر از مقدمات منطقی آنها. کافی است قبول کنیم که محرك گروه برادران، در حالت طفیان؛ احساساتی متضاد نسبت پیدر بوده است، احساساتی که بموجب آنچه میدانیم محتوای دوگانه عقده پدري را در هريك از کودکان و بیماران روانی ما تشکیل میدهد. پسران از پدر که بشدت در برابر قدرت طلبی و تمایلات جنسی آنها مخالفت میورزیده است، متنفر بوده اند، ولی در همان حال او را دوست میداشته اند و بدیده تحسین بوی مینگریسته اند. پس از نابود ساختن او و بعد از آنکه کینه خود را فرو نشانده و تشبه با او را محقق ساخته اند، قاعدتاً با برآز احساسات مهر آمیز حاکی از محبتی افراطی پرداخته اند. آنها این احساسات را بصورت ندامت بروز داده اند و بکنوع احساس گناهکاری بآنها دست داده که شبیه احساس پشیمانی معمولی بوده است. قدرت متوفی بمراتب از نیروئی که در زمان حیات داشته، بیشتر شده است و اینها اموری است که امروزه نیز در زندگی آدمیان مشاهده

«آتکینسون». چنانکه می بینیم این تئوری با نظریه ای که ما توصیه میکنیم، در نکات اساسی هماهنگ است، ولی در عین حال نکاتی هم دیده میشود 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 مزه ناگزیر از اینکار بوده ام، و به علاوه نامعقول خواهد بود اگر درصدد احراز صحت و دقت این امر برآئیم؛ 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 نمیتوانسته است موجبات رضای خاطر هیچیک از توطئه گران را بنحویکه کامل فراهم آورد. این عمل از بعضی جهات، کاری عبث بوده است؛ هیچیک از پسران نمیتوانسته است میل اولیه خود را برآورده سازد و جای پدر را بگیرد، و ما میدانیم که ناکامی و شکست بمراتب بیش از توفیق، سبب بروز واکنش اخلاقی میشود.

میکنیم. آنچه را که سابقاً پدر، تنها در اثر وجود خود مانع میشده است، در وضع جدید، پسران، خودشان بر خود ممنوع ساخته‌اند و این بموجب همان فرمان بردن از گذشته است که صفت خاص يك حالت روانی است و روانکاوی آنرا کاملاً بر ما آشکار ساخته است. آنها با منع کشتن توتم که قائم مقام پدر است، عمل خود را انکار میکنند و با اجتناب از روابط جنسی با زنانی که آزادشان ساخته‌اند، از بهره برداری از ثمرات آن عمل چشم می‌پوشند.

باین ترتیب بود که احساس گناه در پسر، دوتابوی اساسی توتمیسم را (که بهمین دلیل کاملاً ناشاید و میل سرکوب شده در «عقدۀ ادیب» است) بوجود آورد. هر کس که برخلاف این دوتا برفتار میکرد، مجرم و مرتکب آن دو جنایتی شمرده میشد که توجه جامعه بدوی با آنها محصور میشده است.^۱

دوتابوی توتمیسم که مبداء اصول اخلاقی بشر است، از نظر روانشناسی ارزش مساوی ندارند، فقط رفتار احترام آمیز نسبت به حیوان توتمی دارای محرکهای مهر آمیز است؛ پدر مرده است و چون او مرده است دیگر عملاً کاری نمیتوان کرد. ولی تابوی دیگری یعنی منع زنای با محارم نیز در عمل دارای اهمیت زیادی بوده است. احتیاج جنسی نه تنها انسانها را باهم متحد نمیسازد، بلکه میانشان اختلاف میاندازد؛ اگر برادران تازمانی که از میان برداشتن پدر مطرح بود، بایکدیگر متفق بودند؛ بمحض آنکه موضوع تصاحب زنان پیش آمد، برقبای یکدیگر مبدل شدند. قاعدتاً هر يك از آنها مایل بود بمانند پدر، همه زنان را بخود حصر دهد، و نزاع عمومی که از اینجا ناشی میشد، ممکن بود بنا ببودی اجتماع منجر گردد. در آن شرایط، دیگر مردی که از لحاظ قدرت بر همه برتری داشته باشد و بتواند نقش پدر را برعهده بگیرد وجود نداشت. باین دلیل اگر برادران میخواستند که باهم زندگی کنند، جز بیک راه درپیش نداشتند و آن - شاید

(۱) «قتل و زنای با محارم یا تجاوزات دیگری از این نوع نسبت بقانون

مقدس خون، دو جنایتی است که در جوامع بدوی منحصرأ در وجدان اجتماع

بمنوان جنایت شناخته میشوند.»

(Religion of the Semites P. 910.)

بعد از پشت سر گذاشتن اختلافات شدید برقرار کردن منع زنا یا محارم بوده است که از این طریق همگی از تصاحب زنا نانی که چشم طمع بر آنان داشته اند، صرف نظر کرده اند؛ در حالیکه اساساً بخاطر این تصاحب، آنها پدر را بقتل رسانده بوده اند. باین ترتیب برادران، نظام و سازمانی را که بآنها نیرو بخشیده بود، از نابودی نجات دادند. سازمانی که شاید بر احساسات و اعمال مبتنی بر همجنس گرائی که در دوران تبعد در میان نشان پدید آمده - متکی بوده است. و نیز شاید «حقوق مادری» که «باخ او فن»^۱ تشریح کرده است و سازمانی که خانواده مبتنی بر پدرسالاری جانشین آن شده وجود داشته است - از چنین اوضاع و احوالی سرچشمه گرفته باشد.

برعکس، در تابوی دیگر که راجع بحفظ حیات حیوان توتمی است، اولین گرایش توتمیسم را بسوی مذهب میتوان مشاهده کرد. اگر حیوان توتمی در نظر پسران، قائم مقام طبیعی و منطقی پدر بوده باشد، در این صورت رفتاری که نسبت بحیوان بر آنها تحمیل میشده است، صرفاً مبین احتیاج آنها بابر از ندامت نبوده است، بلکه از مطلبی دیگر نیز حکایت داشته است: بسوسیله این رفتار، پسران میتوانند در تخفیف احساس گناه که آنها را مشوش میساخته است بکوشند و یکنوع آشتی با پدر را تحقق بخشند. طریقه توتمی بمنزله انعقاد قرار دادی با پدر بوده است، قرار دادی که بموجب آن، پدر تمام آنچه تخمیل ایام کودکی از وی متوقع است یعنی حمایت، مراقبت و تفقد را متعهد میشده است، و در مقابل، آنها نیز حفظ و حرمت حیات او را بر ذمه می گرفته اند یعنی اینکه مجدداً دست بعملی 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 در صدد قتل او بر نمی آمدیم». باین ترتیب بود که توتمیسم به اصلاح وضع و فراموش گشتن واقعه ای که سبب پدید آمدن خودش شده بود کمک کرد.

در این مرحله، خصوصیاتی که از این پس در هر مذهبی دیده میشود، با بعرضه وجود میگذارد. مذهب توتمی از احساس گناه پسران سرچشمه گرفته است و بمنزله کوششی بقصد فرونشاندن این احساس و بمنظور آشتی با پدر که باو بی حرمتی شده - از طریق اصل فرمان بردن از گذشته است. جمیع مذاهب بعدی نیز بر همین روال فقط کوششهایی بمنظور حل همان مسئله است. کوششهایی که بر حسب سطح تمدن هر زمان بایکدیگر متفاوتند، ولی تفاوت آنها فقط از لحاظ جهتی است که برای حل مسئله درپیش میگیرند. و اما تمام این تلاشها، واکنشهایی است در برابر واقعه بزرگی که تمدن از آن آغاز یافته است و از همان زمان پیوسته موجب تشویش خاطر آدمی بوده است.

معهدا 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 پیش از آن حدی بوده است که بتوانند بوسیله سازمانی - از هر نوع که تصور شود - تعادل را برقرار کنند، بعبارت دیگر شرایط از نظر روانشناسی کاملاً مساعد برای حذف این برخورد عاطفی بوده است، و در هر حال، این را بخوبی میدانیم که دوگانگی عواطف که با عقده پدری ملازم است، در توتمیسم هم بمانند 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 میآید. برای همین منظور اخیر بوده که جشن تذکارتی ضیافت توتمی بوجود آمده است، جشنی که بمناسبت آن تمام قیود مبتنی بر اصل فرمان بردن از گذشته، کنار گذاشته میشود، و در آن حال، فریضه، شامل نمایش مجدد جنایت ارتكابی علیه پدر - بوسیله قربان کردن حیوان توتمی - میشود و اینکار هر چند یکبار که منافع حاصل از این جنایت یعنی تشبه بپدر و تحصیل صفات او، بعلت تأثیر شرایط جدید زندگی در معرض خطر ضعف و زوال قرار میگیرد، از سر گرفته میشود. برای ماشگفتی آور نیست که حتی در بنیانهای مذهبی متأخر نیز آثاری از تحریک و شورش پسران - که البته اغلب بصورتی دیگرگون جلوه میکند - بچشم میخورد.

من بررسی خود را درباره نتایج حاصل از مهرورزی پیدر، که بعداً بصورت احساس ندامت درآمده است. و در مذهب و اصول اخلاقی توتمیسم (که در این مرحله هنوز چندان تفاوتی باهم ندارند) برجای مانده است. در همین جا قطع میکنم. من فقط میخواهم توجه را باین امر جلب کنم که با در نظر گرفتن جمیع جهات، پیروزی در این میان از آن امیالی بوده است که کار را به پدر کشی کشانده اند. از این لحظه ببعد، احساسات برادرانه اجتماعی تاملتهای مدید تاثیر 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، منجلی میشود. باین ترتیب برادران، با تضمین متقابل زندگی یکدیگر، متمهد میشوند که هرگز بدانسان که با پدر رفتار کرده بودند، بایکدیگر 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 برادر کشی نیز (که دارای جنبه اجتماعی است) افزوده میشود. بازهم مدتهای مدید دیگری باید بگذرد تا این حرمت از حدود طایفه تجاوز کند و بصورت فرمان موجز و منجز «مرتکب قتل مشوه درآید».

جماعت پدری جای خود را بر اساس پیوند خونی بطایفه برادران واگذار میکند: از این پس جامعه بر گناه مشترك - بر جنایتی که همگی مشترکاً مرتکب شده‌اند 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 با استفنار که ناشی از احساس گناهکاری است متکی است.

روانکوی برخلاف جدیدترین استنباطها و موافق با قدیمترین دریافت از توتمیسم، وجود پیوند بسیار نزدیکی را بین توتمیسم و منع ازدواج با اقارب بمانشان میدهد و هر دورا از منشائی مشترك و همزمان می‌شناسد.

-۶-

من برای خودداری از تشریح رشد بعدی ادیان - از آن زمان که از تو تمیسم سرچشمه گرفته اند تا وضع کنونی نشان - دلایل مهم و متعددی در دست دارم. در میان تاروپود بهم پیچیده این رشد و تکامل، دو گذرگاه باروشنی خاص تمیز داده میشود که من برای تعقیب مسیر آنها، دست کم اندکی درنگ میکنم: موضوع بحث، انگیزه قربانی توتمی و رفتار پسر نسبت پدراست^۱.

«رابرتسون اسمیث» بمانشان داده است که ضیافت توتمی باستانی، مجدداً در شکل ابتدائی قربانی ظاهر میشود. مقصود در هر دو یکی است و آن تبرک از طریق شرکت در غذای جمعی است؛ حتی احساس گناه نیز همچنان برجای میماند و جز با همبستگی تمام کسانی که در صرف غذا شرکت میجویند تسکین نمی یابد. عنصر جدید، خدای طایفه است که بطور غیرمرئی در مراسم قربانی شرکت میجوید و بمانند سایر اعضای طایفه، از غذا میخورد و با شرکت در همین عمل است که افراد، خود را با او یکی میدانند. چگونه خدا در چنین مقام و موقعی قرار میگیرد، مقامی که در آغاز از آن برکنار بوده است؟

میتوان چنین پاسخ داد که مفهوم خدا بنحوی که چندان روشن نیست، در این فاصله از زمان پدید آمده و بر سراسر حیات مذهبی استیلا یافته است، و ضیافت توتمی بمانند هرامر 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 میدهد که خدای هر کس، تصویری از پدراوست

۱ - رجوع شود بکتاب «یونگ» که از نظر گاهی با اندک تفاوت نوشته

شده است.

و رویه شخصی هر فرد نسبت بخداوند، بطرز رفتاروی با پدر واقعی خویش بستگی دارد و پاپیای آن تغییر و تبدل می یابد و خدافی الواقع فقط يك پدر است با عظمتی بمراتب بیشتر. در اینجا نیز بمانند مورد توتمیسم، روانکاوی بماتوصیه میکند وقتی مؤمنی درباره خداوند چنان سخن میگوید که گوئی پدر اوست، اعتقادش را باور داشته باشیم. اگر معلومات روانکاوی بطور کلی شایستگی آنرا دارد که مورد توجه قرار گیرد، باید بپذیریم که سوای سایر منشاءها و مفاهیم ممکن برای خدا که روانکاوی نمیتواند آنها را روشن سازد - عنصر پدری در تصور خدانقشی بس مهم ایفاء میکند. واگر چنین باشد، پدر در مراسم قربانی در دوچهره ظاهر میشود: نخست به سمت خدا و سپس بعنوان حیوان قربانی. علیرغم تمام احتیاطی که بسبب قلت معلومات روانکاوی مجبور برعایت هستیم، باید در پی تحقیق بر آئیم و ببینیم آیا امری را که منظور قرار میدهیم واقعیت دارد؟ و در صورت واقعی بودن چه مفهومی باید برای آن قائل شویم.

میدانیم که بین خدا و حیوان مقدس (توتم، حیوان قربانی) مناسبات متعددی وجود دارد: اولاً - به هر خدا معمولاً يك حیوان و گاه چند حیوان مختص میگرددانند. ثانیاً - در بعضی قربانیها، مخصوصاً قربانیهای مذهبی، عیناً همان حیوان مختص خداست که بعنوان قربانی باو تقدیم میشود. ثالثاً - خداوند اغلب بشکل يك حیوان در نظر آورده میشود یا موضوع پرسشش قرار میگیرد و حتی تا دیر زمانی پس از توتمیسم نیز برخی از حیوانات بعنوان خدا پرستیده میشوند. رابعاً - در اساطیر، خداوند بیشتر بشکل يك حیوان و در اغلب موارد بصورت حیوانی که مختص اوست درمی آید. بنابراین کاملاً طبیعی است که معتقد شویم، خدا خودش حیوان توتمی بوده است و احساسات مذهبی، در يك مرحله بالاتر از تکامل، از همین منشاء سرچشمه گرفته است. ولی ما با قبول اینکه توتم، خود جز يك قائم مقام پدر چیز دیگری نیست، از هر نوع مباحثه بعدی، خود را برکنار میداریم.

پس حیوان توتمی، نخستین چهره این جانشین، و خدا صورت تکامل یافته تر آنست، و در این چهره، پدر خصوصیات انسانی را مجدداً بدست میآورد.

ابداع این صورت جدید که خود آزمایه اصلی تمام بنیانهای مذهبی یعنی از مهر پیدر سرچشمه میگیرد ، ممکن نبوده است مگر در اثر پیش آمدن پاره‌ای تغییرات اساسی در طول زمان در رفتار نسبت پیدر و شاید هم نسبت بحیوان.

تشخیص این تغییرات آسان است، حتی اگر دور شدن از حیوان بلحاظ نفسانیات، و زوال تو تمیسم در اثر اهلی کردن حیوانات را کنار بگذاریم^۱؛ در اوضاع و احوال ناشی از نابود ساختن پدر، عاملی وجود داشت که باعث تقویت فوق‌العاده مهر پیدر گردید. از برادرانی که بقصد پدر کشی بایکدیگر متحد شده بودند، هر يك قاعدتاً مایل بود که با پدر برابر گردد و میکوشید تا این میل را در جریان ضیافت تو تمی ، بوسیله خوردن قسمتهائی از بدن حیوانی که قائم مقام پدر بوده ، بر آورده سازد. ولی با توجه بفشاری که مناسبات حاکم بر طایفه برادران بر روی يك يك اعضا آن وارد می‌آورد، این میل ارضاء نمیشد. هیچکس نمیتوانست و حق نداشت بر قدرت مطلق پدری که هدف طمع ورزیهای هر يك از آنها بود دست بیابد. باین ترتیب بود که کینه نسبت پیدر که موجب قتل او شده بود، توانست در طی تحولی طولانی فرو نشیند و جای خود را به مهر و اگذار داد و از همان پدر بدوی که با او بجنگ پرداخته بودند ، آرمانی برای اطاعت مطلق بوجود آورد ؛ پدری که اکنون در نظرشان تمام قدرت نامحدود سابق را باز می‌یافت. بسبب 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 بسبب داشتن بعضی صفات ، برتر از دیگران بودند و قرار دادن آنها در ردیف خدایان، پدید آمد. اینکه يك انسان خدا گردد یا خدا بتواند وفات یابد، بنظر ما زنده می‌آید ؛ ولی حتی در دوره باستان [یونان قدیم] نیز ، اموری از این قبیل کاملاً امکان پذیر و طبیعی تلقی میشده است^۲. مع هذا ترفیع پدر مقتول و

۱- به صفحات (۱۸۸-۱۸۶) این کتاب رجوع شود.

۲- « در نظر ما مردمان امروزی که بین امور انسانی و امور خدائی ،

حفره‌ای غیر قابل عبور ایجاد کرده‌ایم، ادوا اطواری از این نوع مهتواند کفر آمیزه

رساندن او بمقام يك خدا - خدائی كه قبيله از اين پس، نسب خود را با او ميرساند، اقدامی برای ادای كفاره بود و این اقدام بمراتب مهم تر از عمل سابق یعنی عقد پیمان با توتم بود.

در این دگرگونی، «مادر - خدایان» كه شاید در همه جا مقدم بر «پدر - خدایان» وجود داشته اند، در چه موقع و مقامی قرار میگیرند؟ من نمیتوانم پاسخی بدهم، ولی آنچه بنظرم قطعی مینماید اینست كه تغییر روش نسبت پیدر تنها بقلبر و مذهبی محدود نمانده است، بلكه بر سازمان اجتماعی نیز كه در گذشته عوارض قتل پدر دامنگیرش شده بود، اثر گذاشته است. با پدید آمدن «پدر - خدایان»، جامعه محروم از پدر كم كم با اجتماع پدر سالاری مبدل شده است و خانواده بصورت باز ساخته ای از جماعت بدوی در آمده است كه در آن، پدران قسمت بزرگی از حقوقی را كه در جماعت مذکور از آن برخوردار بوده اند، مجدداً بدست آورده اند: پدران دوباره پدیدار گشتند، ولی پیروزیهای اجتماعی طایفه بر ادران از میان نرفت و تفاوت بین پدر جدید خانواده و پدر حاكم مطلق در قبیله بدوی بآن میزان بود كه بتواند دوام نیاز مذهبی یعنی مهر پایدار نسبت پیدرا تضمین كند.

باین ترتیب است كه در مراسم قربانی به پیشگاه خدای قبیله، پدر فی الواقع بادو عنوان حضور می یابد: بسمت خدا و بعنوان حیوان قربانی. ولی در كوششهایی كه برای درك این وضع بكار می بریم، باید از تفسیراتی كه در آنها، وضع مذکور بی توجه به ترتیب تقدم تاریخی، صرفاً بعنوان استعاره قلمداد شده است، خود را بركنار بداریم. حضور مضاعف پدر، ناشی از دو مفهوم

جلوه كند، 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 ب یکی از خدایان میرسانده اند و نألیه يك انسان بی شك بم مانند تقدیس یکی از قدیسن در نظر يك كاتوليك امروزی، امری غیر عادی جلوه نمیکرده است.

متوالی مراسم است که در طی آن رفتار مبتنی بر دوگانگی عواطف نسبت پدرو غلبه احساسات مهرآمیز پسر بر احساسات خصمانه او، بصورتی مادی و ملموس ظهور میکند. شکست پدر و تحقیر شدید او، مقدمات لازم را برای نمایاندن پیروزی درخشان نوبی فراهم میآورند. مفهومی که قربانی بطور کلی بدست آورده است، این را میرساند که همان عملی 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 میرود.

بعدها، حیوان، صفت قدس خود را از دست میدهد و روابط بین قربانی و جشن توتمی از میان میرود. قربانی کردن بیک ادای احترام ساده نسبت بخداوند، به عملی حاکی از گذشت به نفع او و بی چشم داشت تبدیل میشود. از این پس خدا بر انسانها تا بدان حد برتری می یابد که دیگر ارتباط با او جز با واسطه روحانیان ممکن نمیگردد. در این شرایط بر سازمان اجتماع، پادشاهانی ریاست می یابند که دارای صفت خدائی هستند و طریقه پدرسالاری را بر حکومت بسط میدهند. 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 میکند که هیچکس جرئت نمیکند با آن مخالفت ورزد. پسران سر بزیر، برای آنکه مسئولیت جنایت ارتكابی را با زهم بیشتر از خود دور سازند، از شرایط جدید استفاده میکنند. در واقع از این پس دیگر قربانی بر ذمه پسران نیست، بلکه خداوند خود طلب قربانی میکند و آنرا فرمان میدهد. اساطیری که بموجب آن، خداوند شخصاً حیوانی را که با او اختصاص دارد - و جز خود او نیست - میکشد، باین مرحله تعلق دارند.

آنچه مراحل آغازین جامعه و پدید آمدن احساس مسئولیت را مشخص میسازد، انکار شدید جنایت بزرگ است. این نحوه برداشت راجع بقربانی، يك مفهوم دیگر را نیز میرساند که فهمش آسان است و آن احساس رضای خاطر از ترك پرستش تو تم بنفع پرستش يك خدا یعنی قرار دادن يك قائم مقام عالی رتبه بر جای پدر بدوض يك قائم مقام دو نپایه است. تعبیر سطحی مراسم واستعاری خواندن آن، در این مورد با تفسیر روانکاوی منطبق است. تفسیر اخیر، بمامیگوید: «منظور

از مراسم مورد بحث، نشان دادن این مطلب است که خدا، جزء حیوانی وجود خود را پشت سر گذاشته است.^۱

معهدا خطا خواهد بود اگر تصور کنیم که روحیات خصمانه نسبت به برقرار شدن مجدد سلطه پدری - روحیاتی که جزئی از عقده پدری است - از این پس کاملاً از میان می‌رود. برعکس، در همان مراحل نخستین از تکون دو بنیاد جانشین پدر، یعنی خدایان و پادشاهان، مابیه نمایان‌ترین جلوه‌های این دوگانگی عواطف که صفت تمیز مذهب است بر خورد می‌کنیم.

«فریزر»، در اثر بزرگ خود «The Golden Bough»، این فرضیه را بیان کرده است که نخستین شاهان در قبایل لاتینی، بیگانگانی بوده‌اند که نقش يك خدا را ایفاء می‌کرده‌اند و بروز عیدی مخصوص، در طی تشریفات قربانی می‌شده‌اند. بنظر می‌آید که قربانی شدن (و به تعبیر دیگر: خود را قربان کردن) سالانه خدا، خصوصیت مذاهب سامی بوده است. تشریفات قربانی‌های انسانی در فواحی بسیار مختلف ارض مسکون، بی آنکه جای شکی باقی گذارد نشان می‌دهد که این افراد انسانی بعنوان مظهر خداوند قربانی می‌شده‌اند و این رسم حتی در دوره‌های بسیار متأخر نیز محفوظ مانده است، منتها با این اختلاف که تندیسهای بیجان (مجسمه - عروسک) جانشین انسانهای زنده شده است. قربان کردن «انسان - خدایان» که مع‌الاسف در اینجا نمیتوانم آنرا مانند

۱) و از گون شدن يك نسل از خدایان بوسیله نسلی دیگر که تمام اساطیر از آن حکایت دارد، بی شک بمعنی سیر تحول تاریخی است که در طی آن بدن‌بال پیروزی يك قوم بیگانه یا در نتیجه رشد و تکامل شرایط روانی، يك طریقه مذهبی جانشین طریقه‌ای دیگر میشود. در مورد اخیر، اسطوره به آنچه که «زیلبرر» (Silberer) آنرا «Phénomènes fonctionnels» مینامد نزدیک است. اعتقاد «دیونگ» بر اینکه خدائی که حیوان را میکشد، 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 بنظر من، در صحت این اعتقاد جای تردید است.

قربانیهای حیوانی بطور مشروح مورد بررسی قرار دهیم - گذشته را تا حدی روشن میسازد و مدلولهای صور قدیمتر قربانی را بر ما آشکار میگرداند. این نوع قربانی کردن، با صحت و دقتی مطلوب بمانشان میدهد که موضوع قربانی همیشه همان پدر بوده است یعنی کسیکه در شرایط جدید بعنوان خدا پرستیده میشود. اکنون برای مسئله روابط بین قربانیهای حیوانی و قربانیهای انسانی، جواب ساده‌ای بدست میآید: هدف قربانی حیوانی بدوی، قرارداد حیوان بجای انسان یعنی قتل رسمی پدر بوده است و هنگامیکه این مظهر و قائم مقام پدر دوباره صفات و خصوصیات انسانی را بدست آورده، قربان کردن حیوان نیز مجدداً جای خود را بقربان کردن انسان واگذارده است.

باین 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 خاطرها صورت می گرفته است؛ درست در همان لحظه‌ای که میخواستند تا سرحد امکان از انگیزه‌هایی که باعث آن بوده است دوری گزینند، خود را با بدل برابر با اصل و دقیق آن در شکل قربان کردن خدا روبرو دیده‌اند. من در این مقام در پی تحقیق این مطلب نیستم 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 میسازد که تشریفات جشن‌هایی که یهودیان باستان پیاد واقعه مرگ يك خدا بر پا میکرده‌اند «تذکار يك واقعه غم‌انگیز اساطیری» بوده است و مویه و ناله‌هایی که با این جشن‌ها همراه بوده، حالت بروز طبیعی عواطف نداشته است؛ بلکه چنان مینماید که ترس از خشم خداوند، منشأ و سبب آن بوده است.

۱ - «سوگواری، بروز طبیعی حس همدردی نسبت به سر نوشت غم‌انگیز خدا نیست؛ بلکه اضطرابی و بعثت ترس از خشم بیش از حد است، و هدف اصلی انسانی که اندوه خود را ظاهر میسازد، اینست که مسئولیت مرگ خدا را از خود دور کند و همین نکته را در مورد قربان کردن «انسان - خدایان» از قبیل ذبیح گاو در آتن قبلاً یاد آور شده‌ایم،

بگمان ما، این تفسیر را میتوان صحیح دانست و احساساتی را که از طرف شرکت کنندگان در جشن ابراز میشود، میتوان نتیجه مستقیم وضعی بشمار آورد که اندکی بالاتر باجمال شرح دادیم .

اکنون بعنوان يك 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 نمیشود. کوشش برای حل مسئله مذهبی و اقدامات بمنظور آشتی دادن بین دو حالت نفسانی متعارض، بتدریج متروک شده است و این امر محتملا بعلت تأثیر مشترک تغییرات حادث در وضع تمدن، رویدادهای تاریخی و تبدلات نفسانی درونی، پیش آمده است .

میل پسر بقرار گرفتن برجای «خدا-پدر» مرتباً راه را بر خود میکشاید: با آغاز کشت و زرع، براهمیت پسر در خانواده پدر سالاری افزوده میشود، وی به ابراز میل شهوی زنا آمیز خود در صور جدید می پردازد؛ کشت و زرع زمین - زمینی که مادرانه غذا میدهد - بطور رمزی (سمبولیک) ارضای آن میل را در بردارد. باین هنگام است که سیمای خدائی «آتیس»^۱، «آدونیس»^۲، «تموز»^۳ و غیره، ظاهر میشود. اینان که هم ذوات موکل بر روئیدن و هم خدایان شباب هستند، از توجه عاشقانه «مادر - خدایان» برخوردارند و بمخالفت با پدر، بزنا ی بامحارم مادری می پردازند. ولی احساس گناه که این ابداعات به تخفیف آن توفیق نمی یابد، در اساطیری تجلی میکند که باین عاشقان جوان «مادر - خدایان»، يك زندگی کوتاه یا کیفری بصورت اختگی یا دچار شدن بموارض خشم «خدا - پدر» که بشکل يك حیوان ظاهر میشود، نسبت میدهند: «آدونیس» بوسیله يك گراز که حیوان مختص «آفرودیت»^۴ است کشته میشود، «آتیس» عاشق «سی بل»^۵ در اثر قطع آلت تناسلی بقتل میرسد^۶. مویه بر مرگ

1) Attis.

2) Adonis.

3) Tammuz.

4) Aphrodite

5) Cybèle.

۶- در میان جوانان مبتلا باختلال روانی در دوران خودمان، ترس از

این خدایان و شادی از زنده شدن مجدد آنها ، جزء مکمل مراسم مذهبی مربوط بیک خدای خورشیدی دیگر [میترا] است که برایش توفیقی پردوام مقدر بوده است .

هنگامیکه مسیحیت نفوذ در دنیای باستان را آغاز گذاشت ، بارقابت کیش «میترا» مواجه شد و تامت زمانی معلوم نبود که پیروزی از آن کدامیک از دو خدا خواهد بود . با اینهمه ، چهره غرقه در نور خدای جوان ایرانی برای ماناشناس مانده است .

نقوشی که میترا را در حال کشتن گاو نر نشان میدهد ، شاید اجازه این نتیجه گیری را بماندهد که بگوئیم وی تجسم پسر است که یک تنه عمل قربان کردن پدر را انجام داده است و بدینسان بار سنگین احساس مسئولیت را در قبال این جنایت ، ازدوش برادران برداشته است . یک راه دیگر نیز برای ازمیان بردن این احساس مسئولیت وجود داشته است و آن طریق را اول بار مسیح پیموده است : وی

اختگی در تعیین رفتار آنها نسبت بپدر نقش فوق العاده مهمی دارد . گزارش جالب آقای «فرنجی» بمانشان داده است که چگونه پسر بچه ، حیوانی را که میخواسته است بر آلت او چنگ بیندازد ، توتم خویش قرارداد است . وقتی بچه های ماسخن از ختنه سنتی میشوند ، آنها معادل قطع آلت در نظر میآورند . قرینه این رفتار كودك - تا آنجا که اطلاع دارم - هنوز در میان امور مربوط بقلمرو روانشناسی جمعی ، تشخیص داده نشده است . ختنه که در میان اقوام بدوی و باستانی رواج بسیار داشته است ، جزئی از تشریفات ورود بدوران بلوغ بوده است ، که با همین امر تا حدودی توجیه میشده است و اجرای آن در سنهن پائین تر فقط بعدا صورت گرفته است . مطلبی که از نظر کلی جالب توجه است ، اینکه در میان بدویان ، ختنه با تراشیدن موی سر و کشیدن دندانها توأم بوده است و حتی گاه این دو عمل جانشین ختنه میشده است و بچه های ما ، در حالیکه از این ماجرا هیچ اطلاعی ندارند ، معهذا با وحشتی که در برابر این دو عمل از خود نشان میدهند ، چنان رفتار میکنند که گوئی اعمال مذکور در نظرشان معادل باختگی است .

با فدا کردن زندگی خویش، ذمه همه برادران را از گناه نخستین بری ساخت.

نظریه «گناه نخستین»، در اصل، جزء افسانه‌های مربوط به «اورفه»^۱ بوده است که در آئین‌های سری باقی مانده سپس در مکتب‌های فلسفی یونان شیوع یافته است.^۲ انسانها از اعقاب «تیتان»ها^۳ بوده‌اند که «دیونیسوس زاگرتوس»^۴ جوان را کشتند و قطعه قطعه کردند؛ بار این جنایت بردوش آنها پیوسته سنگینی میکرده است.

در نوشته‌ای از «آناکسیمند روس»^۵ آمده است که وحدت جهان در اثر

۱- اورفه (Orphee) پسر «آپولون» و «کلیو» (Clio) در موسیقی چنان چیره دست بود که جانوران وحشی برای شنیدن نوای آن بگردش جمع می‌آمدند و دد خوئی را رها می‌کردند؛ «اوربیدیس» (Eurydice) زوجه او، در همان شب زفاف بانیش ماری کشته شد؛ «اورفه» به جست و جوی وی به جهنم رفت و اگرچه زن را در آنجا بازدید، ولی خود در پی ماجرائی بقتل رسید. (مترجم)

2) Reinach: Cultes, Mythes et Religions, II, P. 75.

(و صفحات دیگر).

۳- تیتان‌ها (Titans) پسران آسمان و زمین بودند و سر بمصیان برداشتند و برای صعود بر آسمان و دست یافتن بر پدر، کوهها را بر روی یکدیگر گذاشتند، ولی ژو پیتتر صاعقه بر آنها فرود آورد. (مترجم)

4) Dionysos - Zagreus.

۵- آناکسیمند روس (Anaximandre) فیلسوف یونانی، شاگرد «تالس» ملطی، متولد سال ۶۱۰ ق. م. و متوفی در ۵۴۷ ق. م. بمانند استاد خود در پی کشف اصل عالم و موجودات بود، ولی آنرا عنصری معین و مشخص نشناخت بلکه مجموعه‌ای از عناصر و عوامل مختلف را اصل کائنات تشخیص داد و آنرا «apeiron»

(بی نهایت) نامید. «بی نهایت» آناکسیمندروس چیزی است جاودان و بی آغاز و بی انجام و بی شکل و جامع اعداد که این اعداد چون از یکدیگر جدا شوند، کون و تولد و بروز، روی میدهد و هنگامیکه مجدداً در «بی نهایت» بگردهم می‌آیند مرگ و فساد و زوال پدید می‌آید. (مترجم)

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^۱. اگر چه عمل تیتانها بطور روشن بسبب کارهایی از قبیل همدستی ، قتل وشقه کردن ، یاد آور عملی است که بر حسب توصیف «سن نیلوس» نسبت به حیوان قربانی انجام گرفته است ، (چنانکه علاوه بر آن ، بسیاری از دیگر اساطیر باستان - فی المثل مرگه خود «اورفه» - را نیز زیاده می آورد) ، معیناً این تفاوت مشهود است که در این مورد ، يك خدای شباب قربانی عمل قتل بوده است .

در اسطوره مسیحی ، گناه نخستین بطور قطع و یقین از تجاوزی نسبت به خدای پدر ناشی میشود ، بنا بر این 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 . بموجب قاعده «تالیون»^۲ که عمیقاً در روح انسان ریشه دارد ، کفاره قتل نفس ادا نمیشود مگر با فدا کردن نفسی دیگر ، معنی قربان کردن خویشتن [از جانب مسیح] ، پرداخت دیه در ازای عمل قتل است^۳ و وقتی که فدا ساختن جان خویش به آشتی با خدای پدر می انجامد ، جنایتی که باین ترتیب کفاره آن ادا میشود ، چیز دیگری جز قتل پدر نمیتواند بود .

باین ترتیب است که در آئین مسیحی ، بشریت صادقانه بگناه خود و ارتكاب جنایت نخستین اعتراف میکند ، زیرا موثرترین کفاره را ، تنها ، فدا

1) «Une sorte de peché proethnique»: l. c., P. 76.

۲- قانون تالیون (Talion) کیفر دادن هر عمل یا مثل آن عمل است و ریشه این اصل تا شریعت موسوی بر ما آشکار است . در سفر خروج آمده است ، «...جان بموض جان... و چشم بموض چشم و دندان بموض دندان و دست بموض دست و پا بموض پا و داغ بموض داغ و زخم بموض زخم و لطمه بموض لطمه...» (سفر خروج باب بیست و یکم (۲۳ - ۲۵) . (مترجم)

۳- میل شدید به خودکشی که در بیماران روانی ما دید میشود ، همواره بصورت جستجوی کیفری برای میل به ارتكاب قتل نسبت بدیگران ، جلوه میکند.

ساختن یکی از پسران می‌شناسد. صلح با پدر، صلحی بسیار استوار است؛ زیرا همزمان با این «فداکردن»، از زن نیز که سبب اصلی عصیان علیه پدر بوده است اعلام چشم‌پوشی میشود. ولی در اینجا یکبار دیگر جبری بودن نتایج دوگانگی عواطف از نظر روانشناسی آشکار میگردد: پسر در همان حال که بزرگترین دیه قابل تصور را به پیشگاه پدر تقدیم میدارد، با همان عمل، امیالی را که در دل راجع به پدر دارد جامعه عمل می‌پوشاند یعنی خود او در کنار پدر - یا صمیم‌تر 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 نوزنده میکنند و بعبارت دیگر، مراسم صرف نان و شراب مقدس را برقرار میکنند 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. باین 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، انعام و جلوه‌ای از جنایتی را باز می‌یابیم که بر وجدان آدمیان آنهمه سنگینی میکرده و با اینهمه موجب سربلندی آنها بوده است. ولی صرف نان و شراب مقدس در آئین 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 محقق است وقتی اظهار میکند که «صرف نان و شراب مقدس مسیحیان، اقتباس و بکار بستن مراسمی است که خود بسی کهن تر از مسیحیت است»^۲.

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 آشنائی داشته باشد، هرگز نخواهد پذیرفت که وابستگی مراسم نان و شراب مقدس مسیحیان با ضیافت توتمی، رأی شخصی نویسنده باشد.

= ♡ =

عملی نظیر قتل پدر با کوشش جمعی برادران، علی القاعده باید آثار زایل نشدنی 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^۱. من از وسوسه جست وجوی آثار مذکور در اساطیر - که با اینهمه باسانی بدست می‌آیند - خود را بر کنار میدارم و با بکار بستن راهنمایی «رناک»، که در يك اثر بسیار جالب در باره مرگ^۲ «اورفه»^۳ عرضه داشته است، بقلمرو دیگری مراجعه میکنم:

در هنر یونانی صحنه نمایشی وجود دارد که با وجود تفاوت‌های عمیق با صحنه ضیافت توتمی - با آنصورت که رابرتسون اسمیت 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 همنام هستند و لباسی مشابه بر تن دارند، بگردیک مرد حلقه میزنند و از حرکات و سخنان او پیروی میکنند: اینان دسته خوانندگان هم‌آواز، بگرداگرد کسی هستند که در ابتداء به تنهایی تجسم قهرمان بوده‌است. درادوار بعد، يك هنرپیشه دیگر و پس از آن يك هنرپیشه سوم به تراژدی افزوده‌اند تا همبازی قهرمان باشند یا برخی از خصوصیات او را مجسم سازند. ولی صفت ممیز قهرمان و روابط او با گروه

- ۱- رجوع شود به «طوفان» شکسپیر (پرده اول - صحنه دوم)؛ آرپل (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 نمانده است، بلکه دریا آنرا به چیزی گرانبها و اعجاب انگیز مبدل ساخته است.
- ۲- مرگ اورفه (در کتاب «Mythes, Cultes et Religions» که اغلب از آن یاد کرده‌ایم - جلد دوم - صفحه ۱۰۰ و صفحات بعد).

خوانندگان بی‌تغییر مانده‌است. قهرمان تراژدی میبایست رنج بکشد، و امروزه نیز رنج بردن قهرمان، جنبه اصلی يك تراژدی است. سنگینی آنچه «خطای تراژیک» نامیده می‌شود، بردوش اوست، خطایی که هنوز نمیتوان برای آن دلایلی کشف کرد. در اغلب موارد این خطا با آنچه در زندگی معمولی خطای نامیم هیچ وجه تشابهی ندارد. این خطا اغلب عصیان در برابر يك 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 باعتدال وادار سازد، و هنگامیکه کار جسورانه قهرمان انجام میگیرد او بکیفری که استحقاقش را دارد میرسد، بر حالش دلسوزی میکند.

ولی چرا قهرمان تراژدی باید رنج بکشد و خطای «تراژیک» او چیست؟ ما با يك پاسخ سریع باین بحث خاتمه میدهیم: قهرمان باید رنج بکشد زیرا او پدر بدوی است. قهرمان تراژدی بزرگ بدوی که در باره اش سخن گفتیم - و در اینجا بشکلی که مبین قصد خاصی است جلوه گر میشود و راجع به خطای تراژیک نیز، قهرمان باید مسئولیت آنرا بعهده بگیرد تا بتواند گروه خوانندگان را از آن رهایی بخشد، عواملی که در روی صحنه ظاهر میشوند، تغییر شکلی ربا آمیز و تلطیف یافته از حوادث واقعی تاریخی است: در واقعیت دور دست باستانی، اعضای گروه خوانندگان، در حقیقت، باعث درد و رنج قهرمان بوده‌اند، اینجا بالعکس چنان نوحه سر میدهند و نسبت بوی ابراز همدردی میکنند که خود را از پا میاندازند، چنانکه گوئی قهرمان، خود، درد و رنج خویش را سبب بوده است. جنایتی را که باو نسبت میدهند یعنی گستاخی و گردنکشی در برابر يك مقام بزرگ، فی الواقع همان جنایتی است که بر دوش اعضای گروه خوانندگان یعنی دسته برادران سنگینی میکند و باز بهمین دلیل است که قهرمان به رغم میل خویش، بمقام نجات دهنده گروه خوانندگان ارتقاء می‌یابد.

اگر در تراژدی یونانی، رنجهای «بزمقدس» دیونیسوس^۱ و شکوه‌ها و مویه‌های دسته خوانندگان مزکبازبها که تشبه باورا درس دارند - بازگویی

1) Dionysos.

مضمون و مفهوم نمایش بوده باشد، باسانی میتوان دریافت که درام فراموش شده مذکور، در قرون وسطی با استفاده از مصائب زندگی مسیح، رونق جدیدی کسب کرده است.

بنابراین من میتوانم این بررسی سریع را خاتمه دهم و حاصل را در عبارات زیر خلاصه کنم: عقده ادیب، درعین حال مبداء مذهب، اخلاق، هیأت اجتماع و هنر است و این امر با اصول مسلم روانکاو 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 رانیز بتوان بر اساس يك موضوع مشخص یعنی طرز رفتار نسبت پیدر حل کرد؟ امکان دارد که ما بتوانیم از همین طریق يك مسئله روانشناسی دیگر رانیز توضیح دهیم. ما اغلب در فرصتهائی نشان داده ایم که دوگانگی عاطفی بمعنی اخص کلمه یعنی ترکیبی از مهر و کین نسبت بیک موضوع، شالوده تعدادی از بنیانهای اجتماعی را تشکیل میدهد. ما از منشاء این دوگانگی عاطفی مطلقاً بی اطلاعیم؛ میتوان چنین انگاشت که دوگانگی مذکور، شالوده اصلی زندگی عاطفی ما را تشکیل میدهد، ولی درعین حال ممکن است این دوگانگی - که در آغاز زندگی عاطفی وجود نداشته است - بعدها تحت تأثیر عقده پدری در جامعه بشری پدید آمده باشد، بموجب آنچه روانکاو بما می آموزد، در همین عقده است که دوگانگی مذکور باعلی درجه منجلی میشود.

۱- و بطور کلی عقده نسبت بوالدین .

۲- بمنظور اجتناب از سوء تفاهم، بیفایده نمیدانم باصراحت یادآور شوم که با قبول این مناسبات، من بهیچوجه سرشت پیچیده پدیده هائی را که باید در نتیجه گیری بدست آیند، از نظر دور نمیدارم؛ یگانه قصد من اینست که باسباب و علل شناخته شده مذهب، اخلاق و جامعه، یا عواملی که هنوز ناشناخته مانده اند، يك عامل جدید که از بررسیهای روانکاو بدست می آید اضافه کنم من کار جمع و ترکیب تمام این عوامل را باید بدیگران واگذارم، ولی ماهیت عامل جدیدی که ما مورد توجه قرار

قبل از پایان دادن باین بحث، لازم میدانیم خوانندگان را آگاه سازیم که با وجود هماهنگی بودن نتایجی که از بررسیهای خود بدست آورده ایم و با آنکه تمام نتایج مذکور، متوجه يك جهت معین هستند، بهیچوجه تردیدهائی را که با فرضیات ما همراه است و مشکلاتی را که نتیجه گیریهای ما با آنها مواجه میشود، پنهان نمیداریم. من در اینجا فقط دو مشکل را مطرح میکنم که شاید همان دو مشکلی باشد که قبلا هم بذهن خوانندگان خطور کرده است :

بی شك 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 يك احساس مسئولیت در طول چندین هزار سال پایدار مانده، از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته است و این احساس مسئولیت مربوط به خطائی متعلق بزمانی آنچنان دور دست بوده است که در يك دوره معین، دیگر آدمیان از آن کوچکترین خاطره ای نداشته اند. ما قبول میکنیم که يك حالت عاطفی که فقط در نسلی بروز کرده که بد رفتاری پدر شامل حالش بوده است، در نسلهای بعدی نیز باقی مانده است، نسلهائی که - برعکس - بعزت از میان رفتن پدر ستمگر، از این بد رفتاری مصون بوده اند. اینها فرضیاتی است که میتواند اعتراضات شدیدی را برانگیزد و ما خود با طیب خاطر اذعان میکنیم که هر نوع توضیح دیگری که محتاج اتکاء به نظایر این فرضیات نباشد، بر توضیح ما مرجح خواهد بود.

۴ ولی اگر خواننده، موضوع را از نزدیک بررسی کند، در خواهد یافت که مسئولیت این بی پروائی تنها بردوش ما نیست. بی فرض وجود يك روح جمعی و يك تداوم در زندگی نفسانی انسان - که اجازه میدهد گسیختگیهای حالات نفسانی که ناشی از زوال زندگیهای فردی است بحساب نیاید - روانشناسی جمعی

میدهم چنان است که در ترکیب جدید عوامل، بی شك نقش اساسی را بعهده خواهد داشت، در حالیکه برای واگذاری این نقش به عامل مذکور، باید مقاومتیهای عاطفی بسیار نیرومندی را درهم شکست.

(روانشناسی توده‌ها) - نمیتوانسته است بوجود آید. اگر نفسانیات يك 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 دوسوال زیر را مطرح کنیم: تاچه میزان میتوان به تداوم نفسانیات در زندگی نسلهای منوالی قائل شد؟ يك نسل برای انتقال دادن حالات نفسانی خود به نسل بعدی، از چه وسایطی استفاده میکند؟ برای این دو سوال هنوز جواب قانع کننده‌ای 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 منوالی چگونه تحقق می‌یابد. این تداوم در يك قسمت بوسیله انتقال حالات نفسانی از طریق وراثت تحقق می‌پذیرد ، و برای آنکه حالات مذکور موثر باشند نیاز بآن دارند که بوسیله برخی رویدادهای زندگی فردی تقویت شوند. سخن شاعر را که میگوید «برای داشتن آنچه از پدرت بارث برده‌ای، آنرا بدست بیاور» باید بهمین نحو تفسیر کرد. اگر مادایلی در دست داشتیم که اجازه میداد بوجود نوعی حالات نفسانی قائل شویم که سرکوبی آنها بصورتی که اثری از خود بر جای نگذارند ممکن باشد، در آنحال مسئله بسی پیچیده‌تر جلوه میکرد. ولی چنین حالاتی وجود ندارد. سرکوبی هر چند شدید باشد ، هرگز میل بنحوی از بین نمیرود که هیچ جانشین از خود باقی نگذارد ؛

† جانشینی که بزوبه خود مبداء بعضی واکنشها قرار میگیرد. بنابراین ناگزیریم قبول کنیم که حالات روانی نسبتاً مهمی که يك نسل بتواند ، نسل بعدی را بکلی از آن محروم سازد، وجود ندارد. روانکاوی مخصوصاً بمانشان داده است که انسان در فعالیتهای نفسانی ناآگاهانه خود، دستگاهی در اختیار دارد که با امکان میدهد واکنشهای دیگران را تفسیر کند یعنی تغییر شکلهایی که هموعان او در برابر ایشهای عاطفی خود وارد می‌آورند اصلاح و تعدیل کند. همین احاطه ناآگاهانه برسوم و تشریفات و اصول وقواعدی 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 .

يك ايراد ديگر نيز درمیان است که روش بررسیهای روانکاوی ، خود موجب آن بوده است: ما گفتیم که اولین ضوابط و نخستین قیود اخلاقی جامعه اولیه را باید واکنشی در برابر يك عمل تلقی کرد، عملی که برای مباشران آن، ریشه و مبداء 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، منشاء استفاده و امتیاز نگردد. این احساس مسئولیت که قادر بایجاد هر نوع احساس دیگری است، هنوز در ما فرونشسته است . ما این احساس را در بیماران مبتلا باختلال روانی که بنحوی غیر اجتماعی آنرا بروز میدهند باز می یابیم . 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 و ولی وقتی در صدد کشف اعمالی برمی آئیم که سبب بروز این عکس العمل در بیماران روانی شده است، عمیقاً مأیوس میشویم: در آنها، موضوع بیشتر مربوط به کششهای غریزی است تا اقدام و عمل ، یعنی مطلب عبارت از میل بارتکاب بدی است ، ولی میلی که بقلمرو عمل و اجراء وارد نشده است. احساس مسئولیت يك بیمار روانی، برواقعیتهای نفسانی مبتنی است و نه برواقعیتهای مرئی و ملموس. خصوصیت اختلال روانی در اینست که واقعیت نفسانی را برواقعیت فعل مقدم میدارد و در برابر تأثیر تصورات و اوهام، همان عکس العمل جدی را بر مینانگیزد 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 بحالت خود شیفتگی بدویان ، این را میدانیم که آنها برای

کیفیات نفسانی خود، ارزش مبالغه آمیزی قائل بوده اند^۱. بهمین دلیل، صرف احساسات خصمانه نسبت پدرو وجودمیل خیالی بکشتن و خوردن او، به تنهایی برای ایجاد آن واکنش اخلاقی که تو تمیسم و تابورا بوجود آورده، کفایت نمیکرده است؛ باین ترتیب احتیاجی بآن نخواهد بود که مرحله آغازین تمدن خود را - که اینقدر حقیقاً بآن فخر میکنیم - بیک 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 بهیچوجه دچار گسیختگی نمیشود، زیرا واقعیت نفسانی برای ایضاح تمام این نتایج تکافو میکند. بر مطلب فوق، این اعتراض رامیتوان وارد کرد که با اینهمه، عبور از شکل اجتماعی که بوسیله جماعت پدرو 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 ممکن است بطریقی کمتر جابرا نه و با فراهم آمدن جمیع شرایط مساعد برای بروز واکنش اخلاقی، صورت گرفته باشد. تازمانی که اعمال فشار از جانب نیای اولیه، همچنان احساس میشده، احساسات خصمانه نسبت باو موجه بوده است و ندامتی که از بابت این احساسات بیدویان دست میداده برای ظهور و بروز - بمانند خود آنان - میبایست در انتظار فرصت دیگری بماند.

اعتراض دوم نیز بهمین اندازه ضعیف و نارساست؛ اعتراضی که بموجب آن هر چه از دوگانگی عواطف نسبت پدرو سرچشمه میگیرد (تابو و احکام مربوط بقربانی)، واقعیتی عمیق و تام و تمام است. ولی آداب تشریفاتی و همچنین پرمیتهای مبتلایان بوسواس نیز همین خصوصیت را نشان میدهند و [حال آنکه] همیشه بصورت واقعیات نفسانی، یعنی مقاصد و نیات باقی میمانند، بی آنکه هرگز بشکل واقعیات عینی در آیند. ما نباید تحقیری را که دنیای دور از احساسات ما - دنیای سرشار از ارزشهای مادی - نسبت بذهنیات

۱- بفضل سوم، «اعتقاد به تأثیر ارواح، جادو و قدرت مطلق ذهنیات»

و امیال صرف روا میدارد؛ به دنیای انسانهای بدوی و بیماران روانی - که فقط سرشار از رویدادهای درونی است - سرایت دهیم .

در این مقام ما باید نتیجه‌ای بگیریم و این، ما را دچار دو دلی میسازد .

معهذا مطلب را از اعلام این نکته آغاز میکنیم که اختلاف مذکور - که هیچکس نمیتواند آنرا مهم بشمار آورد - مربوط به جنبه‌ی اساسی موضوع نیست . اگر امیال و محرکهای غریزی در نظر انسان بدوی، کاملاً ارزش واقعیات را دارند، پرماست که بجای اصرار در حرك و اصلاح دریافت آنان از روی الگوهای خودمان، بکوشیم تا آن نحوه‌ی دریافت را بفهمیم؛ بنابراین باید بکوشیم تا برداشت دقیق - تری از اختلال روانی بدست آوریم، زیرا همین موضوع، تردیدهائی را که از آن سخن گفتیم در ما بوجود آورده است. این درست نیست که بگوئیم مبتلایان بوسواس که بروزگار ما، در معرض فشار اصول اخلاقی غیر عادی هستند، فقط در برابر واقعیت نفسانی امیال، از خود دفاع میکنند و تنها کششهای غریزی را که صرفاً احساس میکنند، مستوجب کیفر می‌شناسند . در امیال و هوسهای آنها، سهم قابل ملاحظه‌ای از واقعیات تاریخی وجود دارد؛ این افراد در دوران کودکی خود، فقط با امیال غریزی بد، سروکار داشته‌اند و تا آنجا که امکانات دوران کودکی با آنها اجازه میداده است، مکرر آن امیال را جامه‌ی عمل پوشانیده‌اند . هر یک از این افراد که امروزه از اصول اخلاقی غیر عادی رنج میبرد، در ایام کودکی یک دوره‌ی شرارت، یک مرحله‌ی انحراف - مرحله‌ی مقدماتی و خبر دهنده از مرحله‌ی اخلاق فوق عادی بعدی - را پشت سر گذاشته‌اند . باین ترتیب اگر پذیریم که در انسان بدوی، واقعیت نفسانی - که ترکیب آنرا می‌شناسیم - در آغاز با واقعیت ملموس مطابقت داشته است؛ یعنی اگر قبول کنیم که انسانهای بدوی، تمام آنچه را که بموجب شواهد موجود، بر انجام دادنش قصد داشته‌اند واقعاً مرتکب شده‌اند، در اینصورت شباهت بین انسان بدوی و انسان مبتلای با اختلال روانی بسیار عمیق‌تر میشود .

معهذا ما نمی‌گذاریم که این شباهت بین انسان ابتدائی و فرد مبتلا با اختلال روانی، بر قضاوت مادر باره‌ی انسان بدوی بیش از حد اثر بگذارد؛ تفاوت‌های واقعی را نیز باید بحساب آورد. بی‌شک، نه انسان بدوی و نه فرد مبتلا با اختلال

روانی، هیچیک با این جدائی مشخص و منجز که ما میان امر ذهنی و عمل قائلیم، آشنا نیست. در نظر فرد مبتلا باختلال روانی، عمل، امری کاملاً ممنوع، و ذهنیات بنحو کامل جانشین آنست. انسان بدوی برعکس، مانع و راهی برای عمل نمی‌شناسد و تصوراتش بیدرنگی به عمل مبدل می‌شود؛ حتی میتوان گفت که در انسان بدوی عمل، جانشین امر ذهنی میشود، و باین دلیل بی آنکه ادعای حل قطعی موضوع بحث را داشته باشیم (یعنی که خطوط کلی آنرا اندکی بالا تر رسم کردیم) میتوانیم خطر کنیم و قضاوتی قاطع و منجز در قالب جمله زیر عرضه بداریم: «درابتداء عمل بود.»^۱

پایان

۱ - به قرینه جمله معروفی که انجیل یوحنا با آن شروع میشود، «درابتداء کلمه بود کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود». روشن است که «کلمه» امر ذهنی است و «فعل» و «عمل» نقطه مقابل آنست. مترجم

فهرست اعلام

آریائی (اقوام) ۸۰
 آزتک (قوم) ۱۹۰
 اسپانیا ۱۵۴
 اسپنسر (بالدوین) ۱۵۶، ۱۴۰
 ۱۶۶، ۱۵۹
 اسپنسر (هربرت) ۱۰۶، ۱۰۴
 ۱۵۱، ۱۲۸
 استرالیا، ۷، ۶ (قبایل استرالیا)،
 ۸ (قبایل استرالیا)، ۱۳
 (استرالیا، ۱۵، (قبایل
 بدوی)، ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۳۶
 (بدویان) ، ۳۷ ، ۷۸
 (استرالیا، ۷۹ (قبایل)،
 ۸۴ (سیاهان)، ۱۳۶ (اقوام
 بدوی)، ۱۵۱، ۱۵۴ (طریقه
 توتمی استرالیا) ، ۱۵۹
 (قبایل)
 اسکیمو، ۸۴
 اسمیت (رابرتسون)، ۱۸۳، ۱۸۲
 ، ۱۹۲، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۷
 ۲۱۳، ۲۰۲، ۲۰۱، ۱۹۵
 استوارت (خاندان سلطنتی)، ۶۱

الف

آئینو (قبیله)، ۱۹۱، ۱۱۱، ۷۸
 آبراهام، ۱۷۵
 آبل، ۹۵
 آبی پون (قبیله)، ۸۰
 آباش (قبیله سرخ پوست)، ۵۸
 آپی (دشمن خدای خورشید)،
 ۱۱۰
 آپولون، ۲۱۰
 آنکینسون، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۷۳
 آتیس، ۲۰۸
 ادر (Eder)، ۱۷۹
 ادسا (بندر)، ۱۷۶
 آدلاید، ۷۹
 آدونیس، ۲۰۸
 ادیب، ۱۷۹، ۱۷۸، ۱۱۲، ۹۶
 ۲۱۵، ۱۹۷، ۱۸۲
 اروپا، ۸
 اروپائیان، ۲۴
 آرونتا (قوم - قبیله)، ۱۵۶
 ، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷
 ۱۸۱

- آسیا ۸
 اشکل ۸۴
 اشتورفر ۱۷
 آفرودیت: ۲۰۸
 افریقا، ۶۰، ۲۹، ۲۱، ۲۰، ۸
 ۷۹، ۷۸، ۷۵، ۶۸، ۶۵
 ۱۳۶ (اقوام بدوی)
 افریقای شرقی انگلیس، ۲۰
 اورفه، ۲۱۳، ۲۱۱، ۲۱۰
 اقیانوسیه ۸۱
 آکامیا (قبیله)، ۷۸، ۲۰
 آکوتاینو (قبیله)، ۷۷
 الیزابت اول، ۶۱
 الیس (هاولاک)، ۱۶۸
 آماتونگا (قبیله)، ۲۴
 آمریکا، ۱۳۶ (اقوام بدوی)
 آمریکای جنوبی، ۷۸
 آمریکای شمالی، ۵۸، ۵۵، ۸۱
 ۷۹
 آنا کیمندروس، ۲۱۰
 آنتروپو (مجله)، ۱۹
 انجیل یوحنا، ۲۲۱
 انکا، ۱۴۹
 اوآنا اوک، ۱۹۰
 آوبری (لرد)، ۱۵۱
 اورابوننا (قبایل)، ۱۴
 اوروگوئه، ۸۰
 اوریدیس، ۲۱۰
 اوزاز (قبیله)، ۵۵
 ایماگو (مجله)، ۱۹، ۱۰
 ایرلند، ۶۷
- اینٹی شیوما (آداب)، ۱۵۶
 ۱۵۷
 ۱۹۱، ۱۵۸
 اینکاوتتر (خلیج)، ۷۹
 ب
 باتا (قبیله)، ۱۹
 باخ اوفن، ۱۹۸
 بارونگو (قبیله)، ۲۰
 بازوگا (قبیله)، ۲۲
 باستیان، ۶۶
 بانگو (جزیره)، ۱۶۱، ۲۱۰
 برادون، ۶۶
 برتانی جدید، ۶۲
 برن، ۱۴۲
 برنشو، ۷۸، ۵۴
 بلیوار، ۴۴
 بنی (قوم)، ۱۹۱
 بیکن (فرنسیس)، ۱۴۴
 پ
 پاترسون (بندر)، ۲۱
 پادرون (دماغه)، ۶۵
 پاراگوئه، ۷۹
 پاکاه، ۶۲
 پالوان، ۷۷
 پالو (قوم)، ۵۴
 پاولیچکه، ۵۴
 پرو، ۱۴۹
 پریم، ۵۹، ۵۸
 یکل، ۱۹
 یلین، ۱۱۴
 پولینزی، ۶، ۲۱، ۲۹، ۳۱، ۳۶ ←

چارلز دوم، ۶۱
 چکتا و (قبیله سرخ پوست) ،
 ۵۸، ۶۵
 د
 داروین، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۹۳، ۱۹۵
 داکوتا، ۵۵
 دایاک (قبیله)، ۵۴، ۵۷، ۱۱۲
 دایرة المعارف بریتانیکا، ۱۷،
 ۱۰۶، ۳۰، ۱۴۸
 درسه، ۵۵
 دلاگوا (خلیج)، ۲۰
 دو بریتس هوفر، ۸۰
 دورکهایم، ۱۵۴، ۱۵۹، ۱۶۳،
 ۱۶۵، ۱۷۰، ۱۷۳
 دیونیسوس، ۲۱۴
 دیونیسوس زاگرتوس، ۲۱۰
 دیه ری (قبایل)، ۱۴
 و
 رع (خدای خورشید در مصر قدیم)،
 ۱۱۰
 رانک (اتو)، ۲۸، ۱۷۹، ۱۸۱
 رایتلر، ۱۷۹
 رم، ۶۶
 رناک، ۱۰۸، ۱۲۵، ۱۳۷، ۱۴۶،
 ۱۵۴، ۲۱۰، ۲۱۳
 رومیان، ۲۹
 ربه، ۲۲
 ریچارد سوم، ۵۵
 ریورز، ۱۶۱
 ز
 زبان انگلیسی کمکی، ۱۳۹

← (اقوام) ۳۷، (فرهنگ) ،
 ۸۵، ۸۸
 بیکلر، ۱۵۰
 ت
 تاناتی (قبیله)، ۱۰
 تانارستان، ۷۸
 «تاریخ طبیعی» (تألیف پلمن)،
 ۱۱۴
 تالس ملطی، ۲۱۰
 تالیون، ۲۱۱
 تایلور، ۲۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۷،
 ۱۰۹، ۱۱۵
 تسوايفل، ۷۱
 تموز، ۲۰۸
 توآریپی (قبیله)، ۵۷
 تودا (قبایل)، ۷۸
 تورات، ۱۱۱، ۱۸۲
 توری (حزب)، ۱۵۴
 توماس، ۳۰، ۱۱۵
 تونکا، ۷۵
 تیتانها، ۲۱۰، ۲۱۱
 تیمو (قبیله)، ۷۱
 تیمور (جزیره)، ۵۳، ۵۶
 تینگوآن (قبیله)، ۷۸
 ج
 جاوه، ۱۱۱
 جذامیها (جزیره)، ۱۸۰
 جزیره وحشی، ۶۷
 جونز، ۸۳، ۱۸۸
 جیلن، ۱۴، ۱۵۴، ۱۵۹
 ج

سوماترا، ۱۹۰
 سیاهان افریقا، ۲۱
 سیاه پوستان، ۶۸ (سیرالئون)
 سیبری، ۷۸
 سی بل، ۲۰۸
 سیرالئون، ۶۸، ۷۱
ش
 شرك (دماغه)، ۹۵
 شكسپير، ۲۱۳
 شوپنهاور، ۱۲۱
 شورينكا، ۱۵۷
 شوسواب (قوم)، ۷۶
ص
 صحرا، ۷۸، ۸۲
ط
 طوارق، ۷۸، ۸۲
 طوفان (اثر شكسپير)، ۲۱۳
ع
 عبرتها، ۲۹
غ
 غزال (شبه جزيره)، ۱۹۰
ف
 فرنجی، ۱۷۹، ۲۰۹
 فریزر، ۷، ۸، ۱۰، ۱۱، ۱۹، ۲۰، ۲۱،
 ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹،
 ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۷۱،
 ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۸، ۷۹،
 ۸۰، ۸۲، ۱۰۴، ۱۱۰، ۱۱۱،
 ۱۱۲، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶،
 ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹،
 ۱۴۰، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴

زبان پولونزی، ۳۱
 زبان عربی، ۲۹
 زبان قبایل استرالهایمی، ۱۳
 زلاند نو، ۶۱، ۶۲
 زورینخ (مکتب روانکاوی)، ۱
 زولو (قبایل)، ۲۲، ۲۴
 زوئی (قبیله)، ۱۹۱
 زیبرر، ۲۰۶
ژ
 زاپن، ۶۴، ۶۸، ۷۸
 ژوپیترا، ۶۶
 ژونود، ۲۰
س
 ساراواک، ۵۴
 سامی (اقوام)، ۸
 سامی (مذاهب)، ۲۰۶
 ساموید، ۷۸
 سانچویانزا، ۷۳
 ساوج (دکتر)، ۱۷۲
 سرچشمه نیل (ناحیه)، ۲۲
 سرخ پوستان، ۸ (آمریکای
 شمالی)، ۵۵ (داکوتا)، ۵۱،
 ۵۹، ۱۹۱
 سروانتس، ۷۳
 سفر خروج، ۲۱۱
 سلب (جزیره)، ۵۴
 سلیمان (جزایر)، ۲۱
 سملو، ۱۵۰
 سوفوکل، ۱۱۲
 سولی، ۱۲۴

10

A black and white portrait of Sigmund Freud, an elderly man with a full white beard and mustache. He is wearing a dark suit, a white shirt, and a dark tie. He is holding a lit cigar in his right hand, which is raised towards his chest. The background is a plain, light-colored wall.

SIGMUND FREUD

TOTEM AND
TABOO

a TouchBooks Reader iPhone eBook