

زیگموند فروید

بُرستان
www.burrestan.info

توقیم و تابو

ترجمه‌ی دکتر محمدعلی خنجی

ریکوند فروید

تبرستان
www.t barestan.info

لوقم و تابو

ترجمه

دکتر محمد علی خنجي



کتابخانه طهوری - شاهرضا مقابل دانشگاه

تلفن ۳۶۳۳۰

تبرستان
www.tabarestan.info

چاپ یکم به سال ۱۳۴۹

چاپ دوم به سال ۱۳۵۱

حق چاپ محفوظ

۴۶۵
۴۹/۵/۱۷
بشماره دردفتر کتابخانه ملی به ثبت رسیده است.

مقدمه مترجم :

تبرستان

www.tabarestan.info

هشت پای «داروینیسم»

و

پر تگاه «سیر آفاق از طریق سیر اقس».

اگر فروید با آثار داروین آشنای نمیداشت، احتمالاً امروز ارزش «توم و تابو» بیش از آنچه هست میبود. میدانیم که صلاحیت داروین فقط به تاریخ طبیعی و چند رشته وابسته به آن محدود نمیشده است و خود او نیز بیش از این ادعائی نداشته است، زیرا از صفت خاص دانشمندان یعنی قروتنی بجد کافی برخوردار بوده است. ولی افسوس که «داروینیسم» از این فروتنی نصیبی نبرده و برای خود حد و مرزی نشناخته است؛ چنانکه هنوز چند صباحی از ولادتش نگذشته بود که با تجاوز بقلمرو علم اقتصاد، در آن لانه کرد و با اینکه یک قرن بر آن گذشته است، هنوز توانسته اند پایش را از ساحت این علم قطع کنند؛ و عجیب‌تر آنکه این هشت پای تنومند، توانسته است با چند خیز، خود را بقلمرو «روانشناسی» - روانشناسی توده‌ها - و حتی نوشته‌های «روانکاران» برساند!

الف

در این مقام مجال توضیح و بحث نیست و نیازی هم با آن نیست: خواسته
بامطالمه «توقیم و تابو»، خود درمی‌یابد که «فروید» تاچه حد از «داروینیسم»
متاثر بوده است و این امر تاچه اندازه به تحقیقات پژوهش این دانشمند زیان
رسانده است. «فروید» در تشریح روابط جنسی و زناشویی بین انسانهای بدوی،
جز بعامل «حسادت و غیرت» - آنهم فقط در مردان - به عیج امر دیگر توجه
نمیکند و این سبب شده است که در تحلیل خود، یک بنیاد عمومی و جهانی
یعنی اشتراک متقابل روابط جنسی بین زن و مرد را که بی استثناء در تمام
جماعات بدوی وجود داشته است، بدلیل فراموشی بسیار دارد. این بنیاد ابتدائی
که میان جمیع اقوام عهد عتیق، از فینیقیان و سومریان و آشوریان و بابلیان و
قبایل اسلامی و ژرمنی و طوایف عرب گرفته، تاقبایل ساکن افریقا و سرخبوستان
آمریکائی، آثار آن برگراوانی دیده شده است^۱ و یک مرحله طبیعی و عمومی و قطبی در
تاریخ جامعه بشری بشمار می‌آید، بطور مطلق ازنظر «فروید» و از بررسی‌های
دانوین راجع به جماعات بدوی است و در قسمت دیگر، ناشی از نحوه دریافت
«فروید» و زیاده روی او در توجه به «نفس» است. ضعف اخیر تنها منوط به
«توقیم و تابو» نیست، بلکه در جمیع آثار «فروید» بچشم می‌خورد، بطوریکه
میتوان آنرا صفت ممیز «فرویدیسم» شناخت. گاه چنان مینماید که وی با
«سیر در انسن» می‌خواهد سراسر «آفاق» راسیز کند و جمیع مسائل آنرا توضیح
دهد. شاید این واکنشی است دربرابر بی توجهی پیشینیان به «نفس» و مسائل آن.
در آثار فروید، گاه «آفاق» و «انسن» چنان بهم می‌آمیزند که تفکیک آن‌دو از

۱- از جمله این آثار است «نکاح مبادله» که قبل از اسلام در میان قبایل عرب
مرسوم بود و بموجب آن، مردان، همسران خود را با یکدیگر «مبادله» می‌کردند،
و نهن «حق شب اول» که تا قرون وسطی ادامه داشت، خود یکی دیگر از آثار رسم
قدیم اشتراک در روابط جنسی است، و باز از همین جمله است رسم «تصرف عروس»
بوسیله چادوگر قبیله در برخی طوایف بد وی در دوره‌های باستانی و نمونه‌های
متعدد دیگر که از ذکر آنها بعلت ضيق‌مجال خودداری می‌کنیم.

یکدیگر ممکن نمیشود و این آمیختگی نیز همیشه بزیان «آفاق» تمام میشود و بخشی از آن غاصبانه بتصرف «نفس» درمی‌آید. فروید براساس دریافت خاص خود و بکار بردن روش روانکاوی، دریک قسمت از بررسی‌های خویش بخوبی موفق شده و توانسته است اصل و نسب شیاطین و اجهنه و اشیاه و ارواح و عفاریت و ابالسه و پریان و دیوان و غولان را بدرستی باز شناسد و جمیع «موجودات» غیرمادی را از خرد و کلان از پهنه آفاق گردآورده و آنها را بدون «نفس» یعنی باصل خود بازشان گرداند. این بخش از کار او واقعاً علمی، دقیق و داهیانه است و چنان‌است که جائی برای تردید و سوال باقی نمیگذارد. ولی کار از آنجا عیب پیدا میکند که وی در صدد بر می‌آید از تردید همین طریق به توضیح مسائلی پیردازد که جز با کمال گرفتن از علل «مادی» - تاریخی نمیتوان آنها را توضیح داد. بگمان ما، اصل و منشاء بنیادهای از قبل «حرمت ازدواج با اقارب» و «انتقال بارث در نسل پدری بجای نسل مادری» و «اجتماع پدر سالاری» را نمیتوان از طریق «سیر در نفس» تشخیص داد. فروید در جائی مینویسد: «...اگر تنها محركهای مادی صرف را در نظر بگیریم به تنواع پرشکوه زندگی‌آدمی، خدش وارد میشود». این سخنی است صواب؛ ولی در اینهم تردیدی نیست که اگر «محركهای صرف مادی» را از حساب خارج کنیم، بر صحت مطلب خدش وارد میشود. البته کسانیکه در مقام توضیع هریک از امور انسانی - اجتماعی، مستقیماً - ونه در آخرین تحلیل - به سراغ علل مادی صرف میروند و علت بیواسطه و مستقیم دا از علت آخرین و نهانی تمیز نمیدهند، بی تردید کارشان بمساءده‌اندیشی کودکانه‌ای میکشدوپس ازعدتی با نجامیرسند که برای هر مسئله، از پیش جوابی حاضر و آماده در چند خط داشته باشد. از اینجاست که اینان حتی وجود دانشی بنام «پسیکانالیز» را قبول ندارند، زیرا براین پندارند که همه مسائل را مستقیماً (ونه در آخرین تحلیل) میتوان با محركهای صرف مادی توضیح داد. بی‌شك این روش خطاست و گاه حتی انسان را به ترکستان هم نمیرساند؛ ولی بهمین اندازه هم خطاست روش کسانیکه در تحلیل مسائل انسانی - اجتماعی، از توجه بعلل «مادی - تاریخی» خودداری میکنند و

فی المثل تأثیر پدید آمدن مالکیت خصوصی را در منع ازدواج با محارم و برقرار شدن خانواده پدرسالاری، مطلقاً از قدر دور میداردند؛ و یا بجای آنکه واقعیت تاریخی یعنی آنچه واقعاً در گذشته‌های دور است روی داده است، ملاک بررسیها و استنتاجهای خود قرار دهند؛ به حدس و گمان متولی می‌شوند و استنتاجهای خودشان را بر فرضی درباره یک فرضیه بنا می‌نهند: جای شگفتی است که فروید خود در «توتم و تابو» متوجه شده است از آنچه داروین درباره جماعت بدوی فرض می‌کند، مطلقاً اثری در هیچ‌یک از اعصار و در تاریخ هیچ‌یک از اقوام بست نیامده است و با اینهمه این دانشمند بزرگ، فرض می‌کند که فرض داروین مربوط بدورانی پیش از رواج «توتمیسم» بوده باشد و آنکه این فرض درباره یک فرضیه را پایه توضیحات خود قرار میدهد و مسائلی را که بعده بیکم علل «مادی - تاریخی» نمی‌توان توضیح داد، بی‌توجه با آن علل و تنها بر اساس «نفسانیات» توضیح میدهد و حتی بما نمی‌گوید که «فرض» خود را درباره آن «فرض» برچه مبنای بست آورده است. هر خواننده دقیق که عادت کرده باشد سخن بی‌دلیل از هیچ‌کس نپذیرد، در ضمن مطالعه کتاب، خود متوجه این نوع ضعفها و قطایر آن خواهد شد و ما نیازی نمی‌بینیم که در این باره، سخن را یش اذاین بذردازا بشیم.

نکته دیگری که یادآوریش بینایده نیست و آن هم از مطالعه «توتم و تابو» بخوبی آشکار می‌شود، آگاهی بسیار وسیع «فروید» بر عادات و رسوم و معتقدات اقوام و طوایف سامی از عرب و یهود و نیز بسیاری از طوایف افریقا و امریکا و اروپای باستان است؛ ولی بهمان اندازه که معلوماتش در این قلمرو، ژرف و پیکران است، درباره عادات و رسوم و معتقدات آریاییان ساکن آسیا (و مخصوصاً طوایف هندی و ایرانی) دائره اطلاعاتش بسیار تنگ و محدود و حتی در حکم هیچ است و این نشان میدهد که آن دانشمند پرکار و هوشمند بدما خذ و منابع لازم، دسترسی نداشته است.

با اینهمه، خواننده باید توجه داشته باشد که ملاحظات و انتقادات فوق، از اهمیت «توتم و تابو» چیزی نمی‌کaud و این اثر بزرگ نه تنها می‌تواند الهام بخش جلعمهشناسان، انسان‌شناسان، مورخان و روان‌شناسان باشد و گوش‌های تاریکی

از اعصار اولیه و نیز مبداء پاره‌ای از عادات و رسوم و احکام کنونی را روشن گرداشت؛
بلکه بکاره مگان نیز می‌آید.

کتاب برخلاف عنوان عجیب و غریبی که دارد، بسیار ساده و مطالب آن
جالب و شیرین و در خود فهم عموم است. یک خواننده عادی – با مختصر آشنازی
به برخی اصطلاحات علمی – کمتر بطلبی برخورد می‌کند که فهم آن محتاج تأمل
و دقیق زیاد و داشتن اطلاعات وسیع باشد.

ترجم ایدوار است توانسته باشد این سادگی و روشنی را در ترجمه
حفظ کند و خواننده فارسی زبان بتواند از آن بی‌زحمت و درنج بهره بر گیرد.

تهران - تیر ماه ۱۳۹۹

فهرست

عنوان

مقدمه مؤلف

فصل اول :

ترس از زنای با محارم

فصل دوم :

تابو و دوگانگی عواطف :

الف - رفتار با دشمنان

ب - تابوی بنرگان

ج - تابوی اموات

فصل سوم :

اعتقاد به تأثیر ارواح، جادو و قدرت مطلق ذهنیات ۱۰۴ - ۱۳۵

فصل چهارم :

بازگشت دوره کودکی توئیسم :

الف - منشاء توئیسم :

۱ - نظریه‌های مبنی بر اصالت تعبیه

۲ - نظریه‌های مربوط به امتحانسازی

۳ - نظریه‌های مربوط بر انتشاری

ب) وج) منشاء ازدواج با غیر اقارب و روابط آن با توئیسم

فهرست اعلام

فهرست موضوعی

فصل چهارگانه این کتاب ، قبلاً در مجله خود مبتدام «ایماگو»^۱ بچاپ رسیده است . فصول مذکور اولین آزمایشی است که بمنظور استفاده از ظریفهای معلومات روانکاوی در بررسی برخی پدیده‌های روانشناسی جمعی – که هنوز مجهول مانده‌اند – انجام داده‌ام . بنابراین فصل عمود بحث، از یک طرف بالآخر بزرگ «دونت»^۲ – که بر آن بوده است تا در باره همین موضوع، فرضیهای و روشهای تحقیق روانشناسی تحلیلی را بکار بندد – معارض است؛ باز طرف دیگر با بررسی‌های مکتب روانکاوی زوریخ نیز – که بر عکس میکوشد تا روانشناسی فردی را بر مبنای معلومات حاصل از روانشناسی جمعی توضیح دهد – تعارض دارد^۳ . من باطیب خاطر اعتراف میکنم که ایندو رشته از بررسی‌ها، مبدأ

1) *Imago*.

2) W. Wundt.

3) یونگ، «تبولات و علائم رمزی میل شهوی» .

Jung: «Wandlungen und Symbole der Libido» .

منتشر شده در « سالنامه تحقیقات روانکاوی و بیماری‌های روانی » –

جلد چهارم ، ۱۹۱۲ ،

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

و نیز رجوع شود به « بیان اجمالی تئوریهای روانکاوی » از همین نویسنده‌در

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 معایب است که بپیچوچه آنها را کتمان نمیکنم . پس از آنها ، معایب و نواقص 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 بیان نمیآورم . ولی در عوض ، دسته دیگری از معایب و نواقص وجود دارد که ادای توضیحات مختصری را ایجاد میکند .

این کتاب درحالیکه برای مردمی انتشار می یابد که متخصص در روانکاوی ندارند؛ منهذا فقط خوانندگانی که کم ویش با روانکاوی آشناشی داشته باشند، میتوانند آنرا درک و درباره اش داوری کنند. هدف آن ، ایجاد یک رابطه بین مردم شناسان ، زبان شناسان و متخصصان فرهنگ توده و غیره از یکطرف و روانکاوی از طرف دیگر است؛ بی آنکه با اینهمه بتواند آنچه را که ایندسته یا آندهسته فاقدند برایشان فراهم آورد؛ یعنی برای دسته اول ، اطلاعات مقدماتی کافی درباره روش جدید روانشناسی و برای دسته دوم ، دسترسی به مصالح و موادی که باید انتظار تکمیل آنها را در آینده داشت . بنابر مراتب فوق ، در این کتاب ناچار باید به جلب توجه این دو دسته اتفاقاً شود ، و اگر این کوشش من بتواند بهتر دیگر ساختن تمام این دانشمندان بمنظور همکاری - که مسلماً ثمرات بسیار در بر خواهد داشت - منجر گردد ، خود را کامیاب خواهم شمرد .

دوم موضوعی که در عنوان کتاب آمده ، یعنی «توتم» و «تابو» ، هر دو یکسان مورد تحقیق و بررسی قرار نگرفته اند. مسئله «تابو» یک جوابو راه حل انجامیده است که من آنرا تقریباً قطعی و صحیح تلقی میکنم . در مورد «توتیسم» چنین نیست و باید صادقانه اعلام کنم راه حل پیشنهادی من برای این موضوع ، صرفاً همان است که معلومات فعلی روانکاوی ظاهرآ آنرا مجاز و موجہ میسازد . این تفاوت بین تاییح حاصل از لحاظ درجه صحت و قطبیت ، ناشی از آنستکه تابو هنوز در جوامع امروزی ما بحیات خود ادامه میدهد ، و اگر چه یطريقی منفی بدیگر می آید و مر بوط بموضوعاتی کاملاً متفاوت است ،

معهذا از نظر روانشناسی چیز دیگری جز «احکام قطعی»^۱ کافت نیست؛ با این تفاوت که بر آنست تا از طریق اجبار و با کنار گذاردن هر نوع توجیه آگاهانه‌تأثیر بخشد. «توصیم» بالعکس کاملاً از تجویه احساس امروزی ما بدور است و بنیادی است که از دیر زمانی پیش، از میان رفته و جای خودرا به قالبهای جدید منبهی و اجتماعی واگذارده است؛ بنیادی که بزحمت میتوان درمندب و آداب و رسوم اقوام متعدد امروزی، برخی آثار مبهم آنرا بازشناخت و حتی درمیان اقوامی که هنوز آنرا حفظ کرده‌اند نیز دگرگونیهای عمیقی برآن عارض گشته است. پیوشرفت اجتماعی و فنی جامعه بشری، به «تابو» کمتر از «توصیم» صدمه زده است؛ ازدیر این کتاب سعی شده است که مفهوم اولیه توصیم و آثار و بازمانده‌های دوره آغازین آن و صور تجلی آن در دوره رشد کودکان خودمان تشریح شود. چنین مینماید که روابط نزدیک بین «توصیم» و «تابو»، مبانی جدیدی برای این فرضیه بدست میدهد، ولی حتی اگر فرض کنیم که این امر، غیر محتمل و نادرست باشد؛ باز هم عقیده من برای خواهد بود که تا حدودی در نزدیک ساختن ما به واقعیتی که از میان رفته و باز شناختنش بسی دشوار است، مارا یاری خواهد کرد.

ز. ف.

تبرستان
www.tabarestan.info

قرص از ذنای بامحاجه

ما داهی را که انسان ما قبل تاریخ، در سیر تکامل خود پیموده است می‌شناسیم؛ و این از برکت بناما و آلات وابزاری است که برای مابر 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.

علاوه، این انسان ما قبل تاریخ تا حدودی هنوز با ما همصر است؛ هنوز انسانهای 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 مرحله‌پیشین تکامل مارا تشکیل میدهد – مرحله‌ای که کاملاً بحالت اصلی باقی‌مانده است – این امر، یعنی نفسانیات آنها، برای مالحیت خاصی را حائز می‌گردد.

با فرم اثبات این مطلب، ما از طریق مقایسه بین «روانشناسی اقوام بدوی» – بصورتی که تزادشناسی برما آشکار می‌سازد – و «روانشناسی مبتلایان باختلال روانی» – بصورتی که از بررسیهای روانکاوی بدست می‌آید – باید

ین ایندو، وجوده اشتراك متعددی را بیایم و بتوانیم بادید جدیدی، در هر یک از آنها اموری را که از پیش معلوم بوده‌اند مشاهده کنیم.

ما بدلایل مربوط بدنیای درون و جهان خارج، برای این مقایسه قبایلی را انتخاب میکنیم که نژادشناسان آنها راوحشی‌ترین، عقب مانده‌ترین و مغلوب‌ترین 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 درجای دیگر نایافتی است.

ساکنان اصلی استرالیا، از نژاد مخصوصی بشمار می‌آیند که نهاد قدر جسمانی و نه از لحاظ زبانشناسی با نزد دیکترین همسایکان 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 سگ‌های ندارند و باسفال نیز آشنا نیستند.

آن منحصر از گوشت تمام جانوران – هر حیوانی که از پایی درمی‌آورند – و دیشه درختانی که از زمین بیرون می‌کشند تقدیمه میکنند. آنها نه سلطان دارند و نه رئیس؛ مجمع مردان پخته و مجرب، در باره امور عمومی تصمیم میگیرد. حتی محقق نیست که درمیان آنها آثاری از مذهب پ- بشکل پرستش ذوات اعلی- بتوان بدمت آورد. قبایل ساکن داخل قاره که در اثر نبودن آب، باید با شرایط فوق العاده سخت مقابله کنند، از جمیع جهات نسبت بساکنان نواحی مجاور ساحل، ابتدائی‌تر بنتظر می‌آیند.

بی‌شك مانعی توانیم انتظارداشته باشیم که این آدمخواران مغلوب‌عمریان، بیکنون اصول اخلاق‌جنسي، ظلیر آنجه درمیان ما موجود دارد، پای‌بند باشند و یا بر غراییز جنسی خود، قیود سختی تحمیل کنند. با اینهمه مامیدانیم که منع روابط جنسی مبتتنی بر زنای بامحارم، بشدیدترین صورت درمیان آنها برقرار است. حتی چنان‌بنتظر میرسد که تمام سازمان اجتماعی آنها تابع این هدف‌ویا درجهت تحقق پخشیدن باان است.

درمیان استرالیائی‌ها، بجاجای تمام بنیادهای منعی و اجتماعی – که اثری

از آنها بچشم نمیخورد - طریقه « توتیسم » دیده میشود . قبایل استرالیائی به گروههای کوچک‌تر یعنی طواویف تقسیم میشوند و هر طایفه نام « توت » خویش را پر خود دارد . توت چیست ؟ بطورکلی ، توت یک حیوان ماؤکول وی آزار ، یا جانوری خطرناک و مخوف است که بامجموع افراد گروه ، رابطه‌ای مخصوص دارد و بیندرت نیز یک رستنی یا یکی از نیروهای طبیعت (باران ، آب) توت قرار میگیرد . « توت » در درجه اول ، نیای گروه است و در درجه ثانوی ، یک روح نگهبان و نیکوکار است که بوسیله « ندای غیبی » پیام میفرستد و در حالیکه برای دیگران خطرناک است ، فرزندان خود را باز میشناسد و با آنها گزندی نمیرساند . کسانی که دارای توت مشترکند ، ملزم بیعاایت تکلیف مقدسی هستند که سرپیچی از آن ، بخودی خودکفری را موجب میشود ^۱ آنها باید از کشتن (یا صدمه رساندن) به توت خویش واژ خوردن گوشت آن ، یاهر نوع استفاده دیگر ، خود داری کنند . صفت توتی تنها ملازم وجود یک حیوان خاص یا یک شیئی مخصوص (رستنی یا نیروی طبیعی) نیست ، بلکه کلیه آحاد آن نوع حیوان و اشیاه همنوع توت را شامل میگردند . هر چند گاه یکبار جشن‌های برپا میشود و در طی آن ، اعضای گروه توتی بوسیله رقصهای تشریفاتی ، حرکات و حالات خاص توت خود را تقلید کرده ، آنرا به نمایش در می‌آورند .

« توت » ، هم در نسل پدری و هم در نسل مادری ، بارت انتقال می‌یابد . محتمله طریقة انتقال در نسل امی ، در همه جا طریقة ابتدائی تر را تشکیل مینماید و تنها در ادوار بعد ، انتقال از طریق پدری جانشین آن شده است . وابستگی به توت ، شالوده تمام تکالیف اجتماعی استرالیائی‌ها را تشکیل مینماید و از یکطرف از حد وابستگی به قبیله فراتر می‌رود واژ طرف دیگر از اهمیت قرابت خونی میکاهد ^۱ .

۱- « پیوتدی که بوسیله توت ایجاد میشود ، استوارتر از پیوند خونی یاخانوادگی 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 درصلح و آرامش بسر برند^۱. و اکنون باید خصوصیتی از طریق توتمیسم

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

کلمه «توتم» بصورت «توتام» (Totem) در ۱۷۹۱ توسط دانشمند انگلیسی «لانک» (J. Lang) معمول گشته است و وی آنرا از سرخپوستان آمریکای شمالی گرفته است. خود موضوع بتدریج در قلمرو علوم، توجه های بسیار جلب کرده و سبب شده است آثار فراوانی بوجود آید. از میان این آثار، منبع خصوص از تأثیف بزرگ و چهار جلدی فریزر «G. Frazer» (Totemism and Exogamy) بنام «توتمیسم و ازدواج با غیر اقارب» (Totemism and Exogamy) چاپ ۱۹۱۰ و نیز از آثار «اندربولانک» (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 دانشمند اسکاتلندی «فرکن 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 امزونه هم وجود دارد. ولی وجود بعض آثار و بقایا که تفسیر آنها دشوار است، اجازه میدهد حدس بنز نیم که توتمیسم در میان اقوام آریائی و سامی ساکن آسیا و اروپا نیز وجود داشته است، تا آنجا که نظر بسیاری از دانشمندان برای قرار گرفته که توتمیسم رایک مرحله ضروری و عمومی از تکامل جامعه بشری بشار آورند.

چگونه انسانهای اولیه باین فکر افتاده‌اند که برای خود توتمی بر گزینند، 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 تئوریهای متعددی وجود دارد که شرحی از آنها را در کتاب «روانشناسی

دآشکار مازیم ؟ خصوصیتی که طریقه مذکور را مخصوصاً برای روانکاران جالب و مفید میگرداند : تقریباً در هرجا که اینظریه متدال است ، شامل قاعده‌ای است که بموجب آن وابستگان یک توتم مشترک ، از داشتن روابط جنسی با یکدیگر منوعند و بنابراین نباید با یکدیگر ازدواج کنند. این همان قانون ازدواج با غیر اقارب است که جزو تفکیک ناپذیر طریقه توتمی بشمار می‌آید .

این منع که بادقت رعایت میشود ^{توچل} بسیار قابل توجه است . نهی مورد بحث ، هیچگونه ارتباط منطقی با آنچه مازی مذهب و خصوصیات توتم میدانیم

←
توده‌ها ، تألیف «وولنت» (جلد دوم — اسطوره و مذهب) ،

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

میتوان بdest آورد ؛ تصوریهایی که حصول توافقی بین آنها تحقق پذیر نمی‌آید . من بر آنم که مسئله توتمیسم را با تسلیم به روش روانکاری ، موضوع مطالعه خاصی قرار دهم (بنفصل چهارم همین کتاب مراجیه شود) .

اگر توضیحات تئوریک راجع به توتمیسم با یکدیگر اختلاف دارند ، اموری که تشکیل دهنده توتمیسم هستند نیز — همانطور که در سلولوفرق آنرا مرور بررسی قراردادیم — چنانند که بكمک قواعد کلی نمیتوان آنها را توضیح داد . ولی نباید فراموش کرد که حتی بدروی ترین اقوام و کنه پرست ترین آنها نیز بیک معنی اقوامی که ناشی از مشاهده کنندگان در پی آن هرچه که بدروی بوده تکامل یافته و در آن دگرگونی قابل ملاحظه‌ای روی داده است و باین علت است که در میان اقوامی که هنوز توتمیسم مرسوم است ، آنرا باشکال بسیار گوناگون که ناشی از تجزیه و تلاشی و تحول و تبدل به سایر بنیادهای اجتماعی و مذهبی است میتوان مشاهده کرد ؛ یا حتی میتوان آنها را بصورتهای راکدو جامد نیز بازیافت ، ولی این صورتها نیز قاعده‌ای با صورت اولیه تفاوت بسیار دارند . نتیجه اینکه با آسانی نمیتوان تشخیص داد درحال و وضع فعلی ، چه چیز تصویر واقعی از گذشته‌ای است که ادامه یافته و چه چیز دگرگونیهای حادث بعدی بشمار می‌آید .

ندارد و نمی‌توان دریافت که چگونه توانسته است به «توقمیسم» راه یابد؛ لذا جای شگفتی نیست که برخی از مؤلفان معتقد باشند ازدواج با غیر اقارب، منطقاً و در آغاز، هیچگونه ارتباطی با توقمیسم نداشته است؛ بلکه در یک مرحله معین یعنی هنگامیکه لازم دیده‌اند در امر ازدواج محدودیتها^۱ را مقرر دارند، برآن افزوده شده است. رابطه بین منع ازدواج با محارم و توقمیسم، چه عیقق باشد و چه نباشد، بهر حال این رابطه وجود دارد و بنتظر بسیار استوار می‌آید.

اکنون سعی می‌کنیم تا مفهوم منع مذکور را بگلمک برخی ملاحظات

دریابیم:

(الف) تخطی از این حرمت، بر خلاف نقض سایر قیود توقمی (مثلًاً منع خوردن گوشت حیوان توقم)، 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 خطای ای است که بردوش اجتماع سنگینی می‌کند. در زیر، گزارشی را نقل می‌کنیم که از «فریزر» گرفته‌ایم و نشان میدهد که انسانهای بندوی با چه شدت و خشوتی مر تکبین این تخلفات را که بی‌شك حتی از نظر مانیز غیر اخلاقی تلقی می‌شود بکیفر می‌رسانند:

در استرالیا، روابط جنسی با یک 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 یک چنگک باسارت 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 سبب نوش دچار می‌شود. معهذا در برخی موارد، اگر آندو موفق شوند مدتی خود را از دسترس تعقیب کنند گان دور نگهداشند، ممکن است که جرم فراموش شود. در موارد استثنائی، وقتیکه چنین امری در قبیله «تا - تا - تی»^۱ در

1) Ta - ta - thi.

جنوب «گال جدید» روی میدهد ، مرد بقتل میرسد ، ولی زن آنقدر بوسیله ضربات نیزه زخمی و بدنش سوراخ میشود تا جان پیدهد یا نیمه جان شود ، دلیل اینکه اورا فوراً بقتل نمیرسانند اینست که معتقدند نوی در مرض جیر و عفونبوده است . حتی در مرور دشنهای اتفاقی نیز منهای طایفه کاملاً رعایت نمیشود ، هر نوع تخلف از این منتها بگفته «هاویت»^۱ (امری هراس انگیز تلقی و با مرگ کیفرداده نمیشود) .^۲

ب) از آنجا که ماجراهای عاشقانه نیز همیست . یعنی ملجر اهائی که بتولید مثل منجر نمیشود – نیز مشمول چنین مجازاتها فراز میگیرد ، کمتر احتمال دارد که این نهی‌ها از دلایل و ملاحظات مربوط به تتابع عمل ناشی شده باشد .

ج) نظر باینکه «توتم» موروثی است و در اثر ازدواج هیچ تغییری در آن روی نمیدهد ، تتابع این منع را در مورد ارت از طریق مادری باسانی میتوان دریافت . اگر مرد مثلاً عضو طایفه‌ای باشد که توتم آن «کانکورو» است و بازی 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 - غیرممکن است .^۳

1) Hawitt.

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

۳- معهداً این نهی ، پدر را که «کانکورو» است ، از زنای با دختران خود که «شتر مرغ» هستند مانع نمیشود . در انتقال توتم بهارت از طریق پدری ، پدر و فرزندان [همگی] کانکورو خواهند بود ، و [در اینحال] پدر نمیتواند رابطه زنا با دختران خود برقرار کند اولی پسر میتواند با مادر خود چنین روابطی داشته باشد ، اینکونه نتایج منعهای توتمی نشان میدهد که ارت از طریق امنی ، بسوار کهنتر از ارت از طریق پدری است ، زیرا دلایل متعددی برای قبول این مطلب در دست داریم که هدف منهای مذکور مخصوصاً متوجه جلوگیری از زنای پسر نا محارم است .

د) ولی یک نظر اجمالی که اندکی با وقت توأم باشد، کافی است تا نشان دهد ازدواج با غیر محارم که جزوی از طریقہ توتمی است، تایپ دیگری نیز دارد و هدف آن تنها جلوگیری از زنانی با مادر و خواهر نیست. ازدواج با غیر محارم، مرد را از داشتن روابط جنسی با هر زنی از اعضای گروه خود، منع میکنند یعنی با تمدادی از زنان که هیچ‌گونه رابطه خونی با آنها ندارد ولی با این‌همه همخون او بشمار می‌آیند. از لحاظ روانشناسی عمل این منع عجیب که از جمیع منهای قابل قیاس در میان اقوام همچنین شدیدتر است، در نظر اول روشن نیست؛ تنها بگمان میتوان دریافت که در این‌نهی، نقش توتم (حیوان) بعنوان نیا بسیار بجد گرفته شده است. کلیه افراد افسوس یک توتم، همخون هستند و تشکیل خانواده‌ای میدهند که در درون آن، تمام درجات قرابت - حتی دورترین درجه - مانند قطعی در برابر روابط جنسی تلقی میشود.

بدینسان بنظر میرسد که ترسی فوق العاده شدید از زنانی با محارم بر روح این وحشیان مستولی است و نسبت باین امر حساسیت خارق العاده‌ای داردند. 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. مهم‌دا در عورد این تعارض بین دونوع از قرابت نباید مبالغه کرد، 'بلکه باید کاملاً متوجه بود که در منهای توتمی، زنانی واقعی با محارم، فقط یک مورد خاص بشمار آید.

چیزکونه خانواده واقعی جای خود را به گروه توتمی داده است؛ این معماًی است که مشاید توانیم آنرا حل کنیم مگر با شناخت کامل ماهیت توتم. بی‌شک میتوان چنین انگاشت که قرار دادن پیوند توتمی به جای پیوند خانوادگی، تنها شالوده ممکن برای منع زنانی محارم بوده است؛ زیرا با اعطای نوعی آزادی روابط جنسی به فرد که از حدود روابط زناشویی متجاوز است، این خطر در میان بوده است که فرد از پیوند همخونی نیز تجاوز کند و حتی از زنانی با محارم نیز روی نگرداند، بر تفسیر فوق، این اشکال رامیتوان وارد

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

زبان این قبایل استرالیائی دارای خصوصیتی است که بی‌شک با این امر ارتباط دارد. مخصوصاً عناوینی که برای تنبیهن قرابت بکار می‌برند، برروابط یک فرد با گروه ارتباط دارد، نه برروابط بین دو فرد برستانت www.tarestan.info

بر حسب اصطلاح جورگان^۱، این عناوین یکنون اسلوب طبقه بندی «را تشکیل میدهند، باین معنی که یک فرد، تنها آن کسی را که بوجود آمدن وی بوده «پدر» خطاب می‌کند، بلکه تمام مردانی را که بر حسب هرف قبیله میتوانسته‌اند با مادر وی ازدواج کنند و پدر او شوند، «پدر» میخوانند و نیز به تمام زنانی «مادر» خطاب می‌کند که بی‌نقص عرف و رسوم قبیله میتوانسته‌اند واقعاً مادر او شوند و همچنین تنها فرزندان پدر و مادر واقعی خود را «پرادره» و «خواهر» نمیخوانند، بلکه فرزندان تمام زنان و مردانی را که ممکن بوده است واقعاً پدر و مادر او شوند چنین می‌نامد و قسی علیهذا. بنابراین عناوین قرابت که دو استرالیائی متقابلاً برای یکدیگر بکار می‌برند، لزوماً بمناسبت آنچه در زبان ما دیده می‌شود، بر قرابت خونی دلالت نمی‌کند؛ آن عناوین، بیشتر روابط اجتماعی را میرسانند تا پیوندهای جسمی. در شیر خوارگاههای خودمان چیزی شبیه همین اسلوب «طبقه بندی» دیده می‌شود: در آنجا کودکان، تمام دوستان والدین خود را «دایی» یا «عنو» و «عمه» یا «خاله» خطاب می‌کنند؛ یا هنگامیکه ما از «پرادران دینی» و «خواهران مسیحی» سخن می‌گوئیم، این عناوین را بمعنی مجازی کلمه بکار می‌بریم.

وقتی این اصطلاحات را که بچشم ما بسیار عجیب می‌آیند، همچون بازمانده‌ها و جنبه‌هایی از بنیادی در نظر آوریم که عالی‌جناب «فیزوون»^۲ نرا

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

2) M. L. H. Morgan.

3) L. Pison.

«ازدواج جمعی» نامیده است، ایضاً مطلب بسیار آسان میشود. بموجب این بنیاد، تعدادی از مردمها بر تعدادی از زنها حقوق زناشویگی را اعمال میکنند؛ اطفال حاصل از ازدواج جمعی، طبیعت^۱ باید یکدیگر را برادر و خواهر تلقی کنند، اگرچه ممکن است همگی از یک مادر نباشند و نباید تمام مردان گروه را پدران خود بدانند.

اگرچه برخی از مؤلفان – فی المثل^۲ و ستر مازک^۳ در کتاب خود بنام «تاریخ ازدواج»^۱ – از قبول استنتاجاتی که دیگران از عناوین قرابت جمعی بدست آورده‌اند خودداری میکنند؛ ولی محققینی که در بانه انسانهای بدیع استرالیا ییش 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 قظر «اسپنسر» و «جیلن»^۲، یکنou ازدواج جمعی هنوز تا باین ایام در میان قبایل «اورابونتا»^۳ و «دیده 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 اگرما بجای ازدواج فردی، ازدواج جمعی را در نظر آوریم، منع ذنای با محارم که در میان این قبایل دیده میشود و ظاهر 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 ذنای با محارم جمعی، مناسبترین وسیله بنتظر می‌آید، وسیله‌ای که در آن دوران ترتیب‌یافته و باجراء گذاشته شده است و پس از زوال عواملی که سبب ایجاد آن بوده‌اند، تادیر زمانی باقی و برقرار مانده است.

1) Westermurck: *The History of Marriage*.

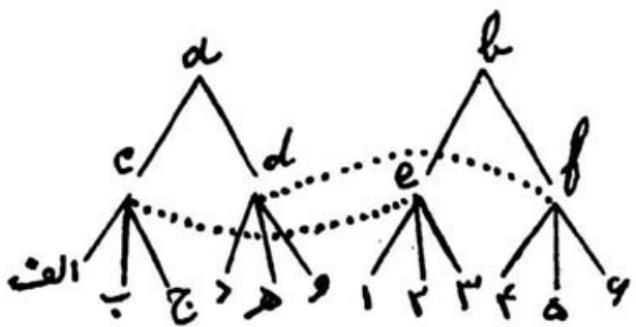
2) Gillen.

3) Urobunna.

4) Dierl.

اگر برایین گمان باشیم که به ترتیب فوق، به علل موافع نکاح در میان انسانهای بدوى استرالیا پی برده‌ایم؛ باید این را نیز بدانیم که شرایطی که در عمل دیده می‌شود، بسیار پیچیده‌تر از اینست و در قدر اول غیر قابل توضیح می‌نماید. صرفنظر از چند قبیله بسیار معمود، سایر قبایل علاوه بر موافعی که بوسیله حدود توتمی معین می‌شود، منهیات دیگری نیز دارند. سازمان‌بندی اغلب این قبایل چنان است که نخست به دو بخش تقسیم می‌شوند که آنها را طبقات نکاحی (و مؤلفان انگلیسی *Fratries*) مینامند. هر یک از این دو طبقه، برآزدواج با غیر محارم مبتنی است [یعنی افراد هر طبقه باید یکدیگر محروم هستند] و هر طبقه از تعدادی گروههای توتمی تشکیل می‌باید. 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 تیجه آن می‌شود که نیم طبقه‌ها واسطه بین طبقه‌ها و گروههای توتمی قرار می‌گیرند.

طرح نمونه کلی از سازمان‌بندی یک 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، برآزدواج با غیر محارم مبتنی هستند^۱. نیم طبقه (c)

۱- تعداد توتمها را بدلخواه در نظر گرفته‌ایم.

بانیم طبقه (e) یک واحد « محروم » تشکیل میدهند و نیز نیم طبقه (d) با نیم طبقه (f) باهم تشکیل واحدی میدهند [که افراد آن با یکدیگر محرومند]. تایع حاصل از این بنیادها وبالنتیجه جهت گرایش آنها محل تردید نیست: بنیادهای مذکور در انتخاب همسر و آزادی روابط جنسی محدودیت جدیدی بوجود می آورند. اگر فقط دوازه گروه توئی وجود میداشت، هر عضو از یک گروه می توانست (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 $\frac{4}{12}$ آنها میتوان همسر انتخاب کرد محدود میسازد و آنرا به نصف کاهش میدهد، [در اینحال] فردی از توقم (الف) فقط میتواند زنی از میان گروههای (۱) تا (۶) انتخاب کند. وجود دونیم طبقه، دایره انتخاب را محدودتر میسازد و آنرا به $\frac{3}{12}$ یعنی یک چهارم میرساند: مردی که دارای توقم « الف » است تنها از میان کسانی که دارای توقم (۴) و (۵) و (۶) هستند میتواند همسری بگزیند.

روابط تاریخی موجودین طبقات نکاحی-که در برخی از قبایل تا هشت طبقه نیز دیده میشود - با گروههای توئی هنوز روش نشده است. فقط این نکته بچشم میخورد که بنیادهای مذکور [یعنی طبقات نکاحی] همان هدفی را دنبال میکنند که در منع ازدواج بالقارب توئی وجود دارد و حتی میکوشند از آن نیز فراتر روند. ولی در حالیکه حرمت نکاح با محارم توئی، دارای تمام ظواهر یک بنیاد مقدس است که بطریقی غیر معلوم بوجود آمده (ولذا دارای ظاهر رسم و عادات است)، بنظر می آید که بنیاد پیچیده طبقات نکاحی با تقسیمات ثانوی و شرایط منضم باشد، نتیجه وضع قوانین بنحوی آگاهانه واز روی قصد و پیشگیر تقویت و تشدید منع زنای با محارم بوده باشد و محتیلاً است، آن بوده که تأثیر و نفوذ توئی به ضعف گراییده است. و نیز در حالیکه طریقه توئی، 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 زنای با محارم طبیعی و زنای با محارم گروهی و شامل ساختن متن مذکور برآزادوای بین خویشاوندان دورتر، ظاهر میشود. هنگامیکه کلیساي کاتولیک، حرمت ازدواج بین برادران و خواهران را بر نکاح بین عموزادگان نیز بسط داد، بهمین ترتیب عمل کردو برای توجیه تصمیم خود، درجات قرابت در حاشیه را ابداع کرد^۱.

ماهیج سودی در این نمی بینیم که در بحث‌های پیچیده و مبهمی که در این مقاله در این نظریه مطرح شده است، به اهمیت و منشاء طبقات نکاحی و روابط آنها پاتوتم دوگرفته است وارد شویم. برای ما همین اندازه کفايت میکند که نشان دهیم استرالیائی‌ها و سایر اقوام بدیوهی، با چه دقت و توجهی مردی رعایت منع زنای با محارم هستند^۲. حتی میتوان گفت که این انسانهای بدیوهی در مردم این نوع روابط، بیش از ممکن دقیق و سختگیرند. شاید از آنجا که آنان بیشتر از ما در معرض وسوسه ارتکاب این عمل بوده‌اند، به مرابت و صیانت مؤثرتری نیاز داشته‌اند.

ولی نتایج ترس از زنای با محارم که صفت خاص این اقوام است، تنها با بیجاد بنیادهایی که شرح دادیم و هدف عمده آنها بینظر ما جلوگیری از زنای با محارم گروهی است، محدود و منحصر نمی‌ماند. ما باید یک سلسله از «عادات و رسوم» را نیز برآن بیفزاییم؛ رسومی که هدف آن جلوگیری از روابط جنسی فردی بین خویشاوندان تزدیک است و بعماقوند آنچه بین مادیده میشود، آنرا بایکنوع دقت و سختگیری مذهبی مرعی میدارند. راجع به هدف این عادات و رسوم بهیچوجه تردیدی نیست. مؤلفین انگلیسی آنها را (avoidance) مینامند (یعنی امری که باید از آن اجتناب شود). قلمرو رواج

۱) به مقاله «توبیسم» بقلم «لانگ (A. Lang) در دایرة المعارف بریتانیکا، چاپ یازدهم، سال ۱۹۱۱ مراجعت شود.

۲) «اشتورفر» در یک بررسی جدید، مخصوصاً توجه را باین مطلب جلب کرده است.

Storfer: Zur Sonderstellung des Vatermordes;
({Schriften zur Angewandten Seelenkunde}, Vienne,
12/Sept. 1911).

عادات و رسوم مذکور از حدود اقوام توتمی استرالیا بسی وسیع‌تر است . در اینجا از مدارک فراوانی که راجع باین موضوع در اختیارداریم ، من فقط مستخرجات پراکنده‌ای را بنظر خواهند گان میرسانم و از آنها استدعا میکنم که بهمین حدقتاعت ورزند .

در « ملائزی » هدف این قیود محدود کننده ، روابط پسر با مادر و خواهران است . باین سبب است که در جزیره « جدامیها »¹⁾ که یکی از جزایر « هبرید جدید » است ، وقتی پسر بچه بسن معینی (نیمی) ، باید خانه مادری را ترک کند و در خانه عمومی (باشگاه) بسربرد ، وی برای خویید و خواب از آنجا استفاده میکند . از آن پس هم میتواند برای خوردن غذا بخانه پسر بزرگی استفاده میکند . اگر خواهرش در خانه باشد ، باید غذا نخورده باز گردد : هنگامیکه همچیک 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 بر حسب اتفاق باهم روپرتو گردند ، خواهر باید بکریزد یا خود را پنهان کند . اگر پسر روی شنها ، جای پای یکی از خواهرانش را ببیند ، نباید بدنبال آن اثر برود ؛ خواهر نیز مشمول همین منع است . پسر نباید نام خواهر را بروزان بیاورد و حتی حق ندارد کلمه‌ای که یک جزء از اسم خواهرش را میسازد بکار ببرد . این نهی که همزمان با مراسم ورود به مرحله بلوغ بموقع اجراء گذاشته میشود ، باید در تمامی دوره حیات رعایت گردد . دوری و فاصله بین مادر و پسرش ، همراه با بالا رفتن سن پسر افزایش می‌باید ؛ قیودی که باید از طرف مادر رعایت شود بمراتب بیش از قیودی است که بر پسر تحمل 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 نمیکوید بلکه بچای « تو » باو « شما » خطاب میکند (روش است که منتظر کلاماتی است که معادل با « تو » و « شما » در زبان خودمان است) . همین رسوم در « کالدونی جدید » نیز رائج است : وقتی خواهر و برادر بایکدیگر روپرتو میشوند ، خواهر در میان درختان خود را پنهان میسازد و برادر بی آنکدو

را بطرف او برگرداند ، از آنجا میگذرد^۱ .

در شبه جزیره «غزال» در «برتانی جدید» وقتی خواهر ، شوهر کرد دیگر نباید با برادر سخن بکوید و بجای بکار بردن اسم او ، باید از کنایه و استعاره کمک بگیرد^۲ .

در «مکلمبور گجدید» نه تنها خواهران و برادران ، بلکه عمو زادگان نیز مشمول همین منع هستند. آنها نباید نزدیک بهم قرار گیرند و حق ندارند بیکدیگر دست دهنده و نباید هدیه رد و بدل کنند^۳. وقتی بخواهند با یکدیگر سخن بگویند باید با چند قدم فاصله اینکار را انجام دهند^۴. کفر زنای با خواهر ، اعدام بوسیله دار است^۵ .

در جزایر «فیجی» این منعها فوق العاده شدید است و تنها خویشاوندان خونی را شامل نمیشود ، بلکه برادران و خواهران گروهی را نیز در بر میگیرد. با اینهمه جای شگفتی است که بدلویان مذکور جشنهای مذهبی خاصی دارند که در جریان آن ، مخصوصاً نزدیکیهای جنسی که بشدت منوع است صورت میگیرد . ولی ما بجای آنکه این موضوع را عجیب و غریب بنامیم ، میتوانیم برای ایضاح نفس منوعیت از آن استفاده کنیم^۶ .

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

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

و نیز در کتاب «Totemism و Exogamy با غیر محارم» ،

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

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

(باتل از ، «ساحل نشینان شبه جزیره غزال» تالیف «کلاین تچن»)

Kleintischen: «Die Kusten - Bewohner des Gasellen - Holbinsel»)

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

(به نقل از ، «Anthropos» در سال ۱۹۰۴ P. G. Peckel)

4) Frazer, I. c., II, P. 147 (به نقل از عالیجنتاب فیزوون)

باتائی از همراه بودن باخواهر خود ، احساس ناراحتی میکند حتی اگر با حضور دیگران باشد . وقتی یک برادر وارد خانه میشود ، خواهر یا خواهرانش ترجیح میدهد که از خانه بیرون نمودند . همچنین یک پدر هرگز بادختر خود در خلوت نمیماند و نه هم یک مادر با پسر خود . مبلغ مسیحی هلنی که این عادات و رسوم را نقل میکند ، یادآور میشود که مع الاسف این رفتارها موجه است . این قوم معتقد است که در خلوت قرار گرفتن یک مرد با یک زن ، بطور حتم به بروز یک محبت قلیق ناشایسته منجر میشود ^{۱)} و از آنجا که این افراد وقتی مرتکب اعمال جنسی با خوشاوندان نزدیک میشوند ، باید انتظار سخت ترین مجازاتها و وحیمن ترین عوارض را داشته باشند ، طبیعی است که در صدد برآیند با این نوع منتها ، خود را از هر نوع وسوسه احتمالی در امان نگهدارند ^{۲)} .

در میان قبیله «بارونگو» ^{۳)} در ساحل خلیج «دلagoa» ^{۴)} در افریقا رعایت حزم و پرهیز های بسیار شدیدی را برمد ، در برابر همسر برادر زن تحمل میکنند : وقتی کسی در جایی با همسر برادر زن خود – که برای او فرد بسیار خطیر ناکی است – روبرو میشود ، با مراقبت کامل ازاو احتراز میجوید . وی جرمت نمیکند با او از یک ظرف غذا بخورد ، و بهنگام سخن گفتن با مشارالیها از ترس میلرزد : فکر نزدیک شدن بخانه‌وی را در سر راه نمیدهد و باوبا صدایی سلام میکنده که بزمت شنیده میشود ^{۵)} .

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

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

2) Barongo.

3) La bale de delagoa.

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

بعد از روزی که شوهر میکند، روابط بین او و پدرش بصورت آزاد درمی‌آید.^{۱)}
 شایع ترین و شدیدترین و غالب ترین منعها که حتی در میان اقوام متعدد
 هم دیده میشود، مربوط بر روابط داماد با مادر زن است. این نهی در میان جمیع
 اقوام استرالیائی دیده میشود؛ ولی بهمان صورت در میان اقوام ملائزی،
 پولینزی و در میان سیاهان افریقا و در هر جا که آثار توتیسم و قرابت گروهی
 وجود داشته باشد، و حتی - احتمالاً - 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 مادر زن
 و داماد، بیشتر معنی و مفهوم نهی برای ما غالب است و نه جزئیات امور،
 من در سطور زیر بازهم فقط ذکر چند نمونه اکتفا میکنم:

در جزایر «بانکو»^{۲)} این منعها بسیار سخت و دارای شدتی بیشتر میانه
 است: یک داماد و مادر زن باید از قرار گرفتن در قرب یکدیگر احتراز
 کنند. وقتی بر حسب اتفاق در راه با هم رو برو میشوند، مادر زن باید خود
 را کنار بکشد و به داماد پشت کند تا آنکه وی دو شود و یا بالعکس.
 در «وان نالاوا»^{۳)} (بندرپاترسون)، یک داماد پس از عبور مادر زن از ساحل
 دریا، تا موقعیکه امواج جای پای او را بر شنها از میان نبرده است، پا بر
 ساحل نخواهد گذاشت. آندو حق ندارند با یکدیگر سخن بگویند مگر با
 حفظ فاصله؛ و لازم بیاد آوری نیست که آنها اسم یکدیگر را نمیتوانند برش بان
 بیاورند.^{۴)}

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

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

2) Banko.

3) Vanna Lava.

4) Frazer, I. C., P. 76.

خود را به نشناختن میزند و با حداکثر سرعت میدود تا خود را پنهان سازد^۱. در میان زولوها، رسم و عادت ایجاب میکند که داماد از مادر زن خود شرم کند و با تمام نیرو بکوشد تا از مصاحبت او بر کنار بماند. وی هنگامیکه مادر زن در کلبه است بآنجا وارد نمیشود و حقی با یکدیگر روبرو میشوند، این یا آن یک، خود را پشت بوتهای پنهان میکند و مرد در آنحال سپر خود را جلو صورت میگیرد. در مواردی که نتوانند از یکدیگر احتراز کنند، زن بر طبق رسم تشریفاتی یک دسته علف، بر گرد سر خود گره میزند. ارتباطات بین آندو، بوسیله شخص ثالث انجام میگیرد، و یا در صورتیکه بین آنها یکمانع طبیعی وجود داشته باشد، میتوانند با صدای بلند یا یکدیگر سخن بگویند. هیچیک از آندو حق ندارد نام دیگری را بر زبان بیاورد^۲. در قبیله سیاه پوست «بازوگا» ساکن ناحیه سرچشمهای نیل، مرد حق ندارد باما در زن خود سخن بگوید مگر وقتی که مشارالیها در یکی دیگر از اطاقهای خانه و پنهان از چشم او باشد. این قوم از زنانی با محارم چنان نفرت دارد که حتی حیوانات خانگی را نیز در صورت ارتکاب مجازات میکند. در حالیکه نسبت به هدف و معنای سایر منهای راجع به روابط اقربای نسبی، کوچکترین تردیدی نیست و همگی محققان آنرا تدبیری برای صیانت در بر ابر زنانی با محارم تلقی میکنند، منهایی که موضوع آن روابط باما در زن است، وضع دیگری دارد؛ برخی از مؤلفان تفسیری کاملاً متفاوت از آن بدست داده اند. آنها - بحق و بجا - وحشت فوق الماده قبایل مذکور را در

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

(به نقل از «ربیه»، «دو سال در میان آدمخواران جزا این سلیمان»،

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

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

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

همین اعتراض را بر دریافت «فیزون» نیز وارد آورده‌اند. وی توجه را به نقصانهای جلب‌کرده است که در برخی از طریقه‌های طبقات نکاحی وجود دارد و سبب شده است که در آن‌طریقه‌ها 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 لاپک» در کتاب خود بنام «مشقاه تمدن»^۲، این نحوه رفتار مادر زن را نسبت بداماد، به رسم «ربودن» که در اعصار اولیه متدابول بوده است (ازدواج از طریق ربودن – Marriage by Capture) منسوب میدارد. «تا زمانی که ربودن زنها واقعاً متدابول بوده، غیظ و غضب والدین [زن] می‌باشد جدی بوده باشد. ولی از آن هنگام که از این نوع ازدواج جز علامت رمزی (سمبولیک) چیزی بر جای نمانده، غیظ و غضب والدین نیز بشهوه خود بصورت رمزی درآمده است و حتی پس از آنکه هنشاء آن فراموش گشته، عادت ورسوم موربدیث ما، بر جای مانده است».

«کراولی»^۳ باسانی نشان‌داده است که در این نحوه توضیح، خود واقیبات مشهود، بحساب نیامده‌اند.

«تايلور»^۴ برآنستکه رفتار مادرزن نسبت به داماد، جزیکنوع «برسمیت شناختن» (Cutting) داماد از طرف خانواده زنش، چیز دیگری نیست. داماد تازمان ولادت نخستین فرزند، همچون ییگانه‌ای تلقی می‌شود. ولی حتی اگر مواردی را که تحقق شرط‌اخیر به دوری جشن خاتمه نمیدهد کثار بگذاریم، باز هم تفسیر «تايلور» از یک جهت ناقص است: تفسیر مذکور این مطلب را

1) Crawly : The mystic rose, p. 405, London 1g02.

2) Sir John Lubbock : Origine of Civilisation .

3) Crawly.

4) E. 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 سرچشم میگیرد: وی گفته است: «او (داماد) نباید پستانهای را که بستش شیر داده است به بیند^۲». *

میدانیم که حتی در میان اقوام متمند نیز، روابط بین داماد و مادر زن، یکی از جنبه‌های معنل و ناهموارسازمان خانواده است. بی‌شبک در میان ملت‌های سفید پوست اروپا و آمریکا هیچ نوع منعی در خصوص این مراودات وجود ندارد؛ ولی اگر این نوع منها هنوز در رسوم و عادات وجود میداشت، از بسیاری مناقفات و نقارها جلوگیری میشد و نیازی پیش نمی‌آمد که افراد از جانب خویش و برای استفاده شخصی خود آنرا مقرر دارند.

عمل این اقوام وحشی که با قیود خود، پیشاپیش از پدید آمدن سرو سر بین دو نفر - با نسبتی چنین فزدیک - جلو گرفته‌اند؛ از طرف بسیاری از اروپائیان، تدبیری از روی کمال خردمندی تلقی میشود. تقریباً مسلم است که از قدر روانشناسی در وضع داماد و مادر زن، چیزی وجود دارد که بین آنها عداوت را دامن میزند و زندگی مشترک آندو را مشکل میسازد. این واقعیت که در میان ملت‌های متمند، روابط بین داماد و مادر زن بطور کلی موضوعی است که بیش از مطالب دیگر وسیله شوختی و استهزاوه قرار میگیرد، دلیل است بر اینکه در روابط عاطفی آندو، عواملی وجود دارد که ضدیت شدیدی را باعث میشود. بعقیده‌من 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, I. c., p. 407.

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

به نقل از «لسی»، «در میان زولوها و آماتونکاهما - ۱۸۷۵»، Leslie : *Among The Zulus and Amatongas*, 1875.

برخی از این احساسات به آسانی قابل توضیع است : از جانب مادر زن، تأسف از جدایی 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 براینکه دیگر بارا ده 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 بسب آنها برای هنفات 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 زن مشترک است و از سوی دیگر، مادر زن، آن زیبائی و جوانی و طراوت روحی دختر را که داماد باستایش با آن مینگرد فاقد است.

شناخت احساسات پنهانی - که آنرا به آزمایش روانکاوی انسانها میدیوینیم - بما امکان میدهد دلایل دیگری را بر آنچه که در بالا شمردم بیفزاییم. نیازهای روانی - جنسی زن در جریان ازدواج و زندگی خانوادگی، اگر هم ارضاء شود باز دائم‌آذر معرض خطر عدم ارضاع ناشی از وقته زودرس روابط زناشویی و خلاه عاطفی که ممکن است از آن تبیجه گردد، خواهد بود. مادر که به پیری می‌گیرد، از طریق اینکه خود را در وجود فرزندانش می‌بیند و بوسیله سهم فعالنده‌ای که در زندگی عاطفی آنها دارد، خویشن 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 تشیه عاطفی به دختر، در بعضی از زنان تا آنجا گسترش می‌باید 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 و خیمی میکشاند . معهذا وجود احساسات عاشقانه درمادر 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 مادرزن در میگیرد ، شرکت می جویند . در اغلب موارد ، مادرزن نسبت بداماد مخصوصاً نفر تو میل باذیت و آزار از خودبروز میدهد تا باینو سیله بهتر بتواند احسان محبت گناه آلود ~~را~~ نیست بوی ، در وجود خویش از میان بیرد .

در رفتار داماد نسبت بمامادرزن 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 رهمنون میشود و در حالیکه از هر نوع فکر و وسوسه زنای با محارم میگریزد ، عشق خود را – یا احساسات متایش آمیز خویش را – از دو موجود عزیز دوران کودکی ، به یک فرد غریبه که از روی تصویر آنها ساخته شده است ، انتقال میدهد . این مادرزن است که جای مادر او و مادر خواهرش را میگیرد . او در خود ، تمایلی به بازگشتوسیر مجدد در دوران اولین انتخاب عاشقانه خویش احسان میکند : تمایلی که رفته رشد می یابد ؛ ولی در درون او همه چیز با این تمایل بمعارضه بر می خیزد . وحشتی که از زنای با محارم دارد ایجاد میکند که منشاء این انتخاب عاشقانه را بیاد نیاورد . وجود حقیقی وبالفعل مادرزن که داماد از دوران کودکی او را نمی شناخته است و بالنتیجه در ضمیر نا آگاه خود هم تصویری از او ندارد ، مقاومت را برای داماد آسان میگرداشد . برخی آثار خشم و کین که ما ، در ترکیب احساسات داماد می بینیم ، اجازه میدهد حدس بز نیم که مادر زن واقعاً در داماد ، وسوسه زنا ایجاد میکند ؛ و از طرف دیگر ، اغلب پیش میآید که داماد قبل از آنکه علاقه خود را بدخته منتقل سازد ، عاشق مادر زن آینده خود میشود .

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

زنای با محارم بوده است . بایندلیل است که ما ، در مورد این منها که بشدت از طرف آن اقوام ابتدائی رعایت میشود ، قطری را ترجیح میدهیم که نخست از طرف «فیزون» ابراز شده است و بموجب آن ، منهای مذکور جز تدبیری برای جلوگیری از زنای احتمالی با محارم ، چیز دیگری نیست . در مورد سایر منهای راجع بر واپط بین اقربای نسبی و سبی نیز همین نظر صادق است؛ تنها با این تفاوت که در مورد اقربای نسبی، از آنجا که زنای محارم بیواسطه است ، عزم بجلوگیری از آن میتواند آگاهانه باشد ؛ در حالیکه در مناسبات بین اقربای سبی، که شامل روابط میان داماد و مادر زن نیز میشود ، زنای 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 بر انسانسی توده‌ها ایجاد میکند ، فرست مناسیبی بست نیاوردیم : حقیقت اینستکه ترس از زنای با محارم که در میان وحشیان وجود دارد ، از دیر زمانی باین عنوان شناخته شده است و احتیاج به تفسیر اضافی ندارد . آنچه مان میتوانیم بر دریافت رایج فعلی یافزاییم ، اینستکه ترس از زنای محارم عبارت از خصوصیتی است که ذاتاً مربوط بدوران کودکی است و بنحوی شکفتی آور با آنچه ما ، در باره نفسانیات بیماران روانی میدانیم مطابقت دارد . روانکاوی بیانشان داده است که نخستین انتخاب جنسی یک پسر جوان ، از منشاء زنای با محارم و گناه آسود است ، زیرا این فرد موردنظر ، تعجبی از مادر یا خواهر اوست؛ و نیز روانکاوی راهی را که پسر جوان برای برکنار ماندن از کشش زنای با محارم ، به ترتیب افزایش سن در پیش میگیرد ، بما می‌شناساند . در بیمار مبتلا باختلال روانی ، ما همواره بازمانده‌های قابل توجهی از حالت نفسانی دوران کودکی را باز می‌یابیم و علت امر ، یا اینستکه وی نتوانسته است خودرا از حالات جنسی دروانی مربوط بدوران کودکی برخاند و یا آنکه به حالات مذکور باز گشته است (وقفه در رشد یا سیر قهرائی) . باین علت است که تعینات زنا آمیز لبید و (میل شهوی) مجددأ نقش اصلی را در زندگی روانی ناخودآگاه بیمار بست می‌آورد و یا

آنکه همچنان از دوران طفولیت بایفای نقش خویش ادامه میدهد . بدینسان ماباین نتیجه میرسیم کدر قارذنا آمیز نسبت بوالدین را، عقدۀ اصلی بیماری روانی بشناسیم . این دریافت از نقش زنای با محارم در بیماری روانی ، طبیعاً با دیر باوری عمومی افراد بالغ و عادی برخورد پیدا میکند . برسیهای «اتورانک»^{۱)} نیز با همین عدم قبول مواجه میشود . تحقیقات وی در یک مقیاس وسیع ، تأثیر زنای با محارم را در ایجاد آثار شاعرانه و نیز عنای مایهمانی راکه در ضمن دگرگونیها و تغییر شکل‌های متعدد خود به شعر عرضه میدارد نشان میدهد . ماناظاریم پذیریم که این ناباوری و مقاومت مخصوصاً از انحراف عیقی 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 بتحوی خطرناک امیال زنا آمیزی راکه محکوم‌دانجام روزی در ضمیر ناگاه محو گردند در خود احساس میکنند؛ تا آنجا که خود را مجبور دیده‌اند بوسیله تدایر فوق العاده شدید ، در بر ابر آن امیال بدفاع پردازند .

تابو و دوگانگی هواطف

۱

تابو و ائمه‌ای است از زبان پولینزی که ترجمه آن برای‌ما مشکل است :

زیرا مدلول این کلمه دیگر در میان ما وجود ندارد^۱. برای رومیان باستان این مفهوم هنوز وجود داشت: «سالگر»^۲ آنها شاہت‌به «تابو»^۳ اهالی پولینزی داشته‌است. «آگیوس»^۴ یونانی‌ها و «کادوش»^۵ عبری‌ها قاعده‌تا بهمان معنی تابوی اهالی پولینزی بوده است و نیز کلماتی بهمین معنی در میان اقوام ساکن آمریکا و افریقا (ماداگاسکار) و شمال و مرکز آسیا وجود داشته است.

برای ما «تابو» بر دو معنای متضاد دلالت میکند: از یکطرف مفهوم

۱) ولی در زبان عربی معادل دققی برای «تابو» وجود دارد و آن، کلمه «حرام» است که بمعانند تابو بردو مفهوم مختلف و متضاد دلالت میکند، چنانکه میدانیم، حرام هم صفت «مقدس» و «محترم» را مهیا نمود و هم معنی «پلید» و «نبعن» است و بر شیوه‌ی اعمالی دلالت میکند که باید از آن احتیاط شود. (مترجم)

2) Sacer.

3) Agios.

4) Kadosch.

«مقدس»، «مختص» و از سوی دیگر مفهوم «اضطراب انگیز»، «خطرناک»، «منوع» و «پلید» را میرساند. در زبان پولینزی برای مفهوم مخالف تابو، کلمه «نوآ»^۱ بکار برده میشود که به معنی عادی و معمولی و چیزی در دسترس همکان است. یاین ترتیب باوازه «تابو»، مفهوم نوعی تحدید و منع همراه است و تابو اساساً در منها و قیود تجلی میکند. اصطلاح «ترس مقدس» خودمان، در بیشتر موارد همان معنی تابو را میرساند.

قیود تابوئی، امری سوای منهیات صلف مذهبی و اخلاقی است. محدودیتهای مذکور به اوامر الهی منسوب نیستند، بلکه خود بخود پا گرفته‌اند، و آنچه آنها را از نهی‌های اخلاقی متمایز می‌سازد ایشانکه در شمار قواعدی نیستند که بطور کلی بر ضرورت کف نفس تکیه دارند و دلایل این ضرورت را مشخص می‌سازند. محرمات تابوئی بر هیچ دلیلی مبتنی نیستند و منشاء آنها مجھول است و در حالیکه برای ما غیر قابل فهم هستند بنظر کسانیکه زیر سیطره آنها بسرمی برند، طبیعی جلوه میکند.

«وونت»^۲ میگوید تابو عبارت از کهن‌ترین مجموعه قوانین غیر مدون بشر است. عموماً براین عقیده‌اندکه «تابو» از خدایان قدیم ترو مربوط بدوره مقابل مذهبی است.

چون اگر بخواهیم تابور را از قظر روانکاوی مورد بررسی قراردهیم، بیک توصیف بیطرفا نه از آن نیاز خواهیم داشت، من مستخرجه‌ای از مقاله «تابو» در دایرة المعارف بریتانیکا^۳ در اینجا نقل میکنم؛ نویسنده این مقاله دن. و. توماس^۴ دانشمند مردم شناس است :

1) *Noa.*

۲) «وونت»، روانشناسی توده‌ها – جلد دوم، «اسطوره و منصب»، 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 می‌آید.

4) Northcote W. Thomas.

«تابو بمعنی دقیق کلمه، مدلولهای زیردا در بردارد ، الف) صفت مقدس (یا پلید) در اشخاص یا اشیاء . ب) طریقه تحدید که از این صفت نتیجه میشود . ج) نتایج مقدس (یا پلید) که از تنفس این حرمت ناشی میگردد . نقطه مقابل «تابو» در زبان پولینزی «نوآ» است که بمعنی معمولی و عادی است . اگر تابو را بمعنای موسیع تری در نظر بگیریم ، انواع متعددی از آن تشخیص میدهیم : ۱) تابوی طبیعی یا مستقیم که محصول یک نیروی اسرارآمیز ^(۱) (مانا) است که بوجود یک شخص یا یک شیعی وابسته است . ۲) تابوی انتقالی یا غیر مستقیم که از همین نیروی برشمه میگیرد ، ولی یا اکتسابی است و یا از یک روحانی ، یک پیشواؤ یا امثال آنها اخذ شده است .^(۲) ۳) تابوی حد وسط دونوع اول که از عوامل دوگانه قبلی ترکیب میباشد ، مانند آنچه فی المثل در تخصیص یک زن به یک مرد دیده میشود . کلمه تابو در مورد بعضی دیگر از تحدیدات منبوط بمراسم و آئین نیز بکار برده میشود . ولی نباید آنچه را که شاید بیشتر در ردیف محرمات مذهبی است بعنوان تابو تلقی کرد . هدفهای تابو منبوط بقلعه‌های مختلف است ؛ در تابوهای مستقیم هدفها عبارتند از ، الف) صیانت افراد بر جسته از قبیل پیشوایان ، روحانیان و نیز حفظ اشیائی که برای آنها نوهر ارزش قائلند در برابر صدمات احتمالی . ب) حمایت از ضعفاء ، زنان ، کودکان و بطور کلی انسانها در برابر «مانای نیونمند» روحانیان و پیشوایان یعنی نیروی جادوی آنها . ج) جلوگیری از خطراتی که از تماس با جسد ای خوردن بعضی اغذیه‌های ناشی میشود وغیره . د) پیشگیری از آشفتگی‌هایی که ممکن است در جریان انجام گرفتن برخی وقایع مهم زندگی از قبیل تولد ، تعلم آئین با افراد و پذیرش آنها ، ازدواج ، اعمال جنسی و غیره ، پیش‌آیده . حفظ افراد انسانی در برابر قدرت و یا خشم خدایان و شهاطین ^(۳) .

۱) Mana.

۲) این هدف تابو را میتوان در اینجا حذف کرد ، زیرا منبوط باعصار

اولیه نیست .

و) حفاظت اطفال بهنگام زاده شدن یا صیانت کودکان در برابر خطرات مختلف ناشی ازوابستگی هاضمی که باوالدین خود داردند، 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 - ابن ارحه ، کشتن از ، وسایر اموال او - در برابر دزدان. در آغاز ، مجازات تخلف از تابو را امری تلقی میکردند که محفوظ بخود و بموجب یک ضرورت درونی پیش فی آید ، تابوئی که از آن سریچی شده ، خود را انتقام میگیرد . در دو دهه ای که مظاهر خدایان و شیاطین - که تابو را با آنها ارتباط میدهند - کم کم بوجود می آیند ، پیش آمدن مكافافات 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 ، همتوعان را بمخاطره می افکند ؛ بعدها 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 یک تابو را ممکن است بکمک توبه و تشریفات تلهه بر دفع کرد .

سرچشمۀ تابو را نیروی جادوئی مخصوصی میدانند که با شخصی یا ارواح ملازم است و میتواند در تمام جهت‌ها با واسطه اشیاء بپرس یاراکنده شود . میتوان اشخاص یا چیزهایی را که تابو هستند به اشیائی تشبیه کرد که با آنها بار الکتریکی داده شده است ، اشیاء مذکور کانون یک نیروی مغوفند که در اثر تماس منتقل میشود ؛ و اگر بدنبی که سبب انتقال این نیرو شده است ، بسیار ضعیف باشد و نتواند در برابر آن مقاومت ورزد ، این حرکت و انتقال نتایج بسیار شومی بیار می آورد . بنابراین

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

درست همین قابلیت انتقال تابو است که سبب شده است اعتقاد بر امکان دفع آن بکمک مراسم و تشریفات توبه و استغفار بوجود آید . «برخی از تابوها همیشگی و بعضی دیگر گذرا هستند روحانیان و روماء و نیز مردگان و هر چه مربوط با آنهاست ، تابوهای جاودانی هستند . تابوهای موقت مربوط به بعض شرایط و حالات از قبیل عادت زنانگی ، زایمان ، حال و وضع مردجنگی قبل و بعد از تاخت وتلاز ، شکار و صید ماهی و فیله هستند . برخی تابوهای عمومی وجود دارد که بمانند نهی کلیسا ، میتوان آنها را در یک منطقه بحال تعلیق درآورد و یا سالیانی پا بر جا نگه داشت .»

اگر براین 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 نریافته باشم . این امر بیشتر مربوط به ناقص بودن اطلاعات من و نیز ناشی از آنست که جمیع ملاحظاتی که راجع بر روابط موجود بین تابو از یکطرف و خرافات و مذهب

و اعتقاد بجاؤدان بودن روح ، از طرف دیگر است ، کنار گذاشتم . ولی از سوی دیگر ، از آن بیم دارم که یک 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 پیدا نند .

بنابراین ، موضوع عبارت از یک رشته حجود و قبودی است که این اقوام بدوی بآنها گردن میگذارند . آنان دلایل این منهای را نمیدانند و حتی در فکر جستجوی آن هم نیستند ؛ به نهی‌ها همچون امری طبیعی گردن میگذارند و معتقدند که سریعی از آنها بخودی خود سخت‌ترین کیفرها را بدنبال خواهد آورد . در این خصوص هر کس مواردی قطعی و مسلم را غدارد ، مواردی که نفع غیر ارادی منع از این نوع ، واقعاً بخودی خود کیفری را بدنبال آورده است . خطاکار ساده دل که فی‌المثل گوشت یک حیوان‌حرام را خورده است ، بحالت یاس و افسردگی عیقی دچار میشود و مرگ را انتظار میکشد و سرانجام هم واقعاً کارش برگ میکشد . محramات اغلب شامل مواد خوداکی ، آزادی امیال و روابط است در برخی موارد این منها بمنظور منطقی می‌آیند و هدف از آنها ، مکلف ساختن اشخاص به کف نفس و ریاست است ؛ محتوای بعضی دیگر کاملاً غیرقابل فهم است ، زیرا متوجه جزئیات بی‌ارزش هستند و بمنظور چنان می‌آیند که جز نوعی آداب تشریفاتی چیز دیگری نیستند . ظاهرآ تمام این منها بر فرضیه‌ای مبتنی هستند که بمحض آن ، وجودشان ضرورت دارد ، زیرا برخی از اشخاص واشیاه‌واجد نیروی خطرناکند که بمانند سرایت بیماریها ، در اثر تماس انتقال می‌یابد . بعض اشخاص واشیاه نسبت به بعضی دیگر ، بدرجات بیشتری از این نیرو بسیاردارند و میزان خطر آنها نیز متناسب با تفاوت در مقدار نیروی مذکور است . عجیب‌تر از همه آنکه در جمیع این موارد ، کسی که نکبت نفع یکی از منها دامنگیرش بشود ، خود اوهم بشمار محramات درمی‌آید و مطرود میشود ؛ چنانکه گویند تمامی آن نیرو با انتقال یافته است . نیروی مذکور ملازم وجود جمیع افرادی

است که دارای وضع خاصی هستند از قبیل سلاطین ، روحانیان ، نوزادان و همچنین با تمام حالاتی که اندکی 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 سراحت را مسبب شود ، ملازم است .

اشخاص ، اماکن ، اشیاء و حالات گذرا که دارای خاصیت اسرارآمیز و یا منشاء و سرچشم آتند، تماماً «تابو» پشماد می‌آینند و بعلاوه ، منع ناشی از این خاصیت نیز «تابو» است و بالاخره بمعنی دقق کلمه ، هرچیزی که در عین حال مقدس و برتر از کیفیت عادی و خطرناک ، پلید یا اسرار آمیز باشد، «تابو» شمرده میشود .

این کلمه و طریقی‌ای 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 . بدولاً این تصور بخاطر می‌آید که درک 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 معنای تابو ، مارا بدچه کارمی آید ؟ – بعقیده‌من نه تنها از این نظر کمھریک از مضلات روانشناسی ، شایستگی آنرا دارد که در حلش بکوشیم ؛ بلکه بدلاً لیل دیگر نیز لازم است که این موضوع مورد توجه ماقرار گیرد . بطور مبهم این احساس دردما وجود دارد که تابوی بدویان پولیتزری با آن حدهم که در بدبو امر ممکن است جلوه کند ، برای ماغریب و ییگانه نیست ، و نیز منهایی که بحکم عرف و اخلاق بوجود آمده است و ما با آن گردن میگذاریم ، در خصوصیات اصلی به تابوی بدوى نزدیک است و توضیح ماهیت خاص تابو میتواند بر اصل و منشاء مبهم «احکام قطعی»^۱ خودمان پرتوی بیفکند .

با این دلیل ، ما بادقت وعلاقه کامل به آنچه دانشمندی چون «وونت» راجع به نحوه دریافت خودش از تابو میگوییم – و بمانویدمیدهد که آنرا تا

1) Imperatif Categorical.

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

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

و درجای دیگر میگوید: «اگر مابر طبق مفهوم کلی کلمه، تابو را عبارت از هر نوع منعی بدانیم که توسله عادات و درsom تحمیل و یا در قوانین مقرر گردیده و بمحض آنها دست زدن بیک شیوه یا تصاحب آن یا بکار بردن پاره‌ای کلمات ممنوع، تحریم و نهی شده است...»، میتوان گفت که هیچ‌ملت و هیچ‌درجه‌ای از فرهنگ را نمی‌توان سراغ کرد که در آن، تتابع مضر ناشی از نقض تابو وجود نداشته باشد.

«وونت» سپس توضیح میدهد که چرا درنظر وی، بررسی ماهیت تابو بر اساس شرایط بدیهیان استرالیا، منطقی‌تر از مطالعه آن بر مبنای فرهنگ عالی‌تر اقوام پولینزی است. او منهای تابوئی را بر حسب 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 توتعیس را تشکیل میدهد^۳. تابوی انسانها دارای خصوصیتی کاملاً متفاوت است، این یک ازپیش به حالات استثنایی در دوره حیات انسان تابو، محدود می‌شود؛ باین ترتیب است که افراد جوان بهنگام اعلام رسمی بلوغ، و زنان بهنگام عادت‌مهانه و در دوره متعاقب‌وضع حمل، تابو شمرده 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 (صفحات بعد).

(2) L. C., P. 237.

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

نوزادان، بیماران و مخصوصاً مردگان تابو هستند، علاوه بر اینها، اشیائی که مورد استفاده دائمی یک فرد است - البته، ابزار و ادوات و سلاحهای او - بطور دائم برای اشخاص دیگر تابو هستند. اسم جدیدی که بر یک پرس‌بهنگام پذیرفته شدن به مرحله بلوغ می‌گذارند، دراسترا یا ملک طلق او محسوب می‌شود؛ با این 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 می‌آید که فقط بجزیک اصل مبنی هستند: **هر چیز که بدليل و علتی ترس و اضطراب بدل می‌افکند، «تابو» است.**

در باره تغییراتی که در فرهنگ غنی‌تر اهالی پولینزی و مجمع‌الجزایر 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 تعجبی می‌باید که زعماء، سلاطین و کهنه دارای تابوئی بسیار نیرومند هستند و فشار تابو برخود آنها نیز شدیدتر است.

ولی منشاء واقعی تابورا باید بطور عمیق تر در امری سوای منافع طبقات ممتاز جستجو کرد: منشاء تابو همان است که ابتدا ترین و بادوام‌ترین غرایی انسانی از آنجا سرچشم‌گرفته: «ترس از تأثیر قوای شیطانی» ۱. «از آنجا که گمان می‌کنند نیروی شیطانی در شیوه‌ای که «تابو» است پنهان می‌شود، و از آنجا که «تابو» در بد و امر جز این ترس از نیروی شیطانی - که در اشیاء عینیت یافته است - چیز دیگری نیست؛ علیه‌دا تابو، برانگیختن این نیرو را نهی می‌کند و هر بار که به عمد یا غیر عمد مورد تجاوز و تخطی قرار گیرد، بر دفعی انتقام شیطان امر میدهد.»

بتدربیع تابو یک نیروی مستقل و متمایز از اعتقاد به شیاطین مبدل می‌شود

وبصورت فشار و اجباری درمی‌آید که بوسیله سنت و عرف و سرانجام از طریق قانون – تحمیل میشود.

«ولی در منهای تابوئی که از محلی تا محل دیگر و از زمانی تا زمان دیگر تغییر میکند، در آغاز، فرمانی مستقر بوده است. فرمانی مضمون و بر زبان نیامده – و آن اینست، «از خشم شیاطین بپرهیز».

باین ترتیب «وونت» بمامیاموزد که تابو، جلوه و نتیجه‌ای از اعتقاد اقوام بدیو به نیروهای اهرمنی است. در دوره بعد، تابو از این دیشه جدا میشود و دیگر فقط بر اساس یکنوع رکود یا حسی روانی است که بصورت نیروئی باقی میماند؛ بدینسان تابوحتی منشاء و منبع احکام اخلاقی و قانونی ما قرار میکشد. اگر چه قسم اول این توضیحات، مطلقاً چنان نیست که ایراد و اعتراض را برانگیزد، ولی من گمان میکنم در اینکه توضیحات «وونت» ما را قانع نمیکند، باعده کثیری از خوانندگان هم عقیده باشند. تشریح تابو بصورت فوق، رجوع باصل و دیشه مظاهر تابو نیست و دیشه‌های عمقی آنرا نشان نمیدهد. در روانشناسی، نهاضطراب و نه شیاطین را نمیتوان علل اولی بشمار آورد. باید بسی دورتر از این رفت. اگر شیاطین واقعاً وجود میداشتند؛ مطلب بصورت دیگری درمی‌آمد، ولی مامیدانیم 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 قطرات مذکور، میل به روشن شدن را برآورده نمیسازد. او معتقد است که در مرحله اولیه تابو، هنوز بین « المقدس» و «پلید»، جداگانی نیست. باین دلیل است که مقاهم 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 گشتده است، اهرمنی است نه مقدس؛ ولی باین مثل پلیدو نجس هم – با معنایی که بعدها این کلمات بخود میگیرند – نیست. اصطلاح تابو فقط با این معنای حد وسط یعنی با مفهوم اهرمنی (چیزی که نباید

با آن دست زد) متناسب است، زیرا جنبه‌ای را نمایان می‌سازد که همچنان بین «مقدس» و «نجس» مشترک می‌میاند و آن «ترس از تماس» است. ولی این اشتراک باثبات در یک جنبه مهم، نشان آن نیز هست که در بد و امر بین این دو قلمرو – قلمرو مقدس و قلمرو نجس – تطابقی تاحد انضمام و اختلاط وجود داشته است و فقط در ادوار بعد، تحت تأثیر شرایط جدید، تفریقی که تعارض بین دو قلمرو را سبب شده، پدید آمده است. اعتقادی که باتابوی اولیه ملازم بوده است یعنی اعتقاد یک قدرت شیطانی که در تابو نهفته است و اگر با آن 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 این دوره، ترس مذکور هنوز به جنبه‌های دو گانه: «احساس احترام» و «احساس نفرت»، که در مرحله پیشرفته‌تری از تمدن پدیدمی‌آیند تقسیم نشده است.

ولی این دو گانگی چگونه بوجود می‌آید؟ حالات دو گانه مذکور، پاپا 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 تحریر آمیخته می‌گردد. در اساطیر معمولاً دیده می‌شود که یک وجه قبلی در حالیکه توسط وجه عالیتر بعقب‌دانده و واپس زده شده است (و شاید هم بهمین سبب)، در کنار وجه عالیتر بصورتی محو و تنزل یافته بحیات خود ادامه میدهد؛ بشحوبیکه امور موضوع احترام آن، به امور موضوع لعن و نفرت مبدل می‌شود.^۱

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

= ۲ =

کسیکه مسئله تابورا با استفاده از معلومات روانکاوی یعنی اطلاعات حاصل از بررسی بخش ناآگاه زندگی نفسانی انسان ، مورد مطالعه قرار میدهد ؛ با اندک تأملی درعی باید که پدیدههای موضوع بحث ، برای او فناشناخته نیستند. وی افرادی را سراغ دارد که برای خودشان منتهای تابوی ابداع کرده اند و با همان دقت و شدتی که انسان وحشی ، محرمات مشترک قبیله و اجتماع خود را رعایت میکند ، بآن پابند هستند . اگر روانکاو ما عادت نکرده باشد که اینگونه اشخاص را بیماران روانی مبتلا به «سواس» بنامد ، متوجه خواهد شد که عنوان «یماری تابو» از هر حیث برای توصیف حالت آنها مناسب است. او از بررسیهای روانکاوی درباره یماری روانی سواس و راجع به علل بالینی و ترکیب عناصر اصلی و نحوه عمل آن از نظر روانشناسی ، بسی چیزها آموخته است و بدین سبب نمیتواند در مطالعه پدیدههای مربوط بر روانشناسی گروهی ، از پکار بردن معلوماتی که در قلمرو روانکاوی بدست آورده است ، خودداری کند و در برابر میل باین عمل مقاومت ورزد .

معهدا در مورد این عمل ملاحظهای وجود دارد که باید تصریح شود :

شباهت میان تابو و اختلال روانی سواس ، ممکن است صرفاً ظاهری و فقط مربوط به نشانهای یماری 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 صخرههای مرجانی باشد و خواه مربوط به برخی بلورها و یا رسوبات شیمیائی . بیشک استنتاج قرابت منشاء و ماهیت ، از روی شباهت بین شرایط میکانیکی ، عملی از روی شتابزدگی و دارایی کار بردنی اندک خواهد بود . با اینهمه و با توجه بخلافه بالا ، ما نباید از مقایسهای که در سطور فوق بفکر ش افتادیم ،

چشم پوشیم .

اولین و جالب‌ترین شباهت بین تابو و پرهیزهای ناشی از سواس، آنستکه این پرهیزها نیز مانند تابو، دلایل روشنی بهمراه ندارند و منشاء آنها مرموز است. پرهیزهای مذکور روزی سر برآورده‌اند و از آن زمان، فرد بحسب اضطرابی مقاومت ناپذیر، بفشار و سلطه آنها ناگزیر تن درداده است. در این مورد تهدید از خارج، یعنی بیم مجازات، امری زائد است؛ زیرا فرد نسبت باین موضوع که زیر پاگذاشتن منع، مصیبتی موحش بیارخواهد آورد، دارای یقینی درونی (وجودان) است. تمام آنچه مبتلایان بسواس میتوانند بگویند اینستکه آنها یک احساس قبلی غیر قابل وصف دارند از اینکه تخطی، موجب خسaran شدید برای یکی از اطرافیان آنها خواهد شد: بیماران اذیان اینکه خسaran مذکور از چند نوع میتوانند باشد عاجزند و بعلاوه، این اطلاعات بسیار مبهم نیز، نهاد بررسی خود آن‌منها، بلکه بعداً و در جریان اعمالی که بمنظور صیانت واستنفاد صورت میگیرد (و در سطور آتی از آنها سخن خواهم گفت) بدست آمده‌اند.

نهی اصلی و عمدۀ در بیماری روانی، بمانند آنچه در مورد تابو دیده میشود، عبارت است از تماس، و اصطلاح «تمس 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 باسانی قابل درک است، ولی هدف بعضی دیگر غیر قابل فهم، نامعقول و پوچ بنظر می‌آید. ماضه‌های نوع اخیر را «تشریفاتی» می‌نامیم و در رسوم عادات تابوی نیز همین انواع را باز می‌شناسیم.

پرهیزهای ناشی از سواس، استعداد زیادی برای جایگا شدن دارند و

1) Phobie de toucher.

در یک مجموعه معین برای بسط یافتن از یک موضوع بموضعی دیگر، از جمیع طرق ممکن استفاده میکنند تا آنکه شیئی جدید را نیز بنویسند - بر حسب اصطلاح یکی از بیمارانم - «ممنوع» (impossible) گردانند. گاه سرانجام تمامی دنیا بحیطه «ممنوع» درمی‌آید. مبتلایان بوسواس چنان رفتار میکنند که گوئی اشخاص و اشیاء «ممنوع»، منبع سرایت خطرناکی هستند و در اثر تماس، بهرچیزی که در مجاورتشان باشد سط می‌یابند. ماقبل انتقال پذیری و سرایت‌داده «تابو» نشان داده‌ایم؛ و نیز میدانیم کسبکه «تابو» را با دستزدن 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 نمونه‌ها، از زندگی «ماهوری» هاگرفته شده و دیگری از مشاهدات مربوط یکی از بیمارانم که مبتلا باختلال روانی وسوس بوده بدت آمده است:

«یک رهبر ماهوری هرگز در صدد بنمایید آتش فرومده را با دم خود دوباره روشن گرداند، زیرا نفس مقدس او، نیروی وی را به آتش و به ظرفی که برآتش است و به غذاهایی 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 - غذاهایی که در ظرفی تهیه شده‌اند که برآتش جان گرفته‌ازدم مقدس و خطرناک او، گرم شده است.»¹⁾

و اما راجع به بیمار، وی مصرانه میخواهد شیئی‌ای را که شورهش بتازگی خریده است، از خانه دورسازند، زیرا درغیر اینصورت اقامت در آن خانه برای او «ممنوع» خواهد بود. در واقع وی میداند که این شیئی را از دکانی که فی‌المثل در کوچه «آهوان» واقع است خریده‌اند. یکی از دوستان او کامروزه در شهری دوردست بسی برد، و بیمار او را پیش از ازدواج 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، «ممتنع» - تابو - شده است و شیئی‌ای که اینجا در شهر وین «خریده شده، بمانند آن دوست، «تابو» گشته است - دوستی که بیمار مایل نیست هیچگونه رابطه‌ای با او داشته باشد. نهی‌های ناشی از وسوسات نیز بمانند منهای تابوی، در ذندگی بیماران محرومیتها و محدودیت‌های فوق‌الماده‌ای بایسب می‌شود؛ ولی برخی از این نهی‌ها را بالا نجام دادن برخی اعمال میتوان از میان پرداشت، اعمالی که خود نیز دارای جنبه‌ای از بیماری وسوس هستند و هدف آنها بی‌شک ابراز پشیمانی، استغفار و حراست و صیانت است. «غسل» متداول‌ترین عمل ناشی از بیماری وسوس است (غسل و سوس آمیز). بهمین سان پاره‌ای از محramات تابو را نیز میتوان به «مراسم» تطهیر مبدل کرد و یا با آنوسیله کفارة نفع آنها را ادا کرد.

حال وجوه شباهت بین عادات و رسوم تابو از یکطرف و علامت بیماری وسوس را از طرف دیگر، خلاصه می‌کنیم؛ تعداد این وجوه مشترک چهار است:

- ۱- قدان علتدلیل منطقی برای معن و پرهیز.
- ۲- پاگرفتن آنها بر حسب یک ضرورت درونی.
- ۳- سهولت جایجا شدن و تسری محramات.
- ۴- وجود اعمال و قواعد تشریفاتی ناشی از منها.

باری، روانکاوی، سیر بالینی و نیز طرز عمل بیماری وسوس را در موارد مختلف، از نظر روانی بر ما معلوم گردانیده است. داجع به قسمت‌اول، ما چگونگی سیر بالینی آنرا بایک مورد ترس از تماس - که نمونه‌جامع است - نشان میدهیم:

کاملا در آغاز دوران کودکی، [در بیمار] میل شدیدی بدلمس کردن پرورد کرده است که هدف و موضوع آن، بیش از حد تصور مشخص و معین بوده است. در همان اوان بروز این میل، یک نهی از خارج در برابر آن قرار گرفته و

تماس مذکور را از تحقق یافتن مانع شده است^۱. نهی، مورد قبول و رعایت قرار گرفته زیرا میتوانسته است برقوای 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 توانسته است میل را در او بطور کامل از میان بپردازد و فقط موفق شده است آنرا واپس بزند یعنی میل به لمس را بدرون ضمیر نآگاه برآورد، باین ترتیب نهی و میل، هر دو برقرار رو پا بر جا مانده‌اند؛ میل از آنجه‌ت است و نهی همچنان پایدار مانده است که فقط واپس زده شده و لی نابود نگشته است و نهی نیز بایندلیل بر جای مانده است که اگر نمی‌ماند، میل به صمیم آگاه باز میگشت و کودک را به ارضای خود و ادار 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 به یک شیئی متعلق بخودش یا نسبت بیکی از اعمال خویش نامید. وی دائمًا در سوسمه 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 نمی‌توان از میان برداشت، زیرا موضع آنها در قلمرو نفسانیات چنان است که تلاقی و برخورد آنها بایکدیگر غیرممکن است (و تمام آنچه در این باره میتوانیم بگوییم همین است)؛ نهی بطور آشکار در ضمیر آگاه حضور دارد، در حالیکه میل لمس – که با اینهمه دائمًا پا بر جاست – امری است خارج از آگاهی، و فرد درباره آن کوچکترین اطلاعی ندارد. اگر این حالت دوانی

(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» نمی‌توانست مدتها چنین مدید دوام پیاورد و نهم قادر بود نتایجی را که بر شمردیم به بار آورد .

در شرح بالینی که خلاصه آنرا در بالا بدست دادیم ، ما نهی را که از آغاز طفولیت وجود سلطه خوبیش را برقرار میکند ؛ یعنوان امر اصلی و اساسی نشان دادیم ، تمام نشوونمای بعدی ییماری روانی بوسیله نحوه عمل واپس زدنگی که در این مرحله ارزشندگی انجام گرفته است ، مشخص میشود . واپس زدنگی میل - از آنجا که بعداً فراموش شده^۱ - و علت اصلی منع (منعی که در ضمیر آگاه باقی مانده است) برای ییمارناشانخته میماند و بسبب فقد نقطه انتکائی که بتواند بآن تمسک چوید ، هر نوع تلاش بمنتظور تجزیه و تحلیل این علت ، عقیم و بی نتیجه میماند . نهی ، نیرو و خاصیت چسپندگی خود را مخصوصاً از روابط موجود بین خود و طرف مقابل کسب میکند یعنی از روابط با میل اراده نشده ای که مکتوم مانده است و این خصوصیت ناشی از یک ضرورت درونی است که ضمیر آگاه نمی‌تواند در آن نفوذ کند . انتقال پذیری و استعداد گسترش نهی ، نشان دهنده مسیر تحولی است که میل باطنی مکتوم می‌پیماید 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 شیائی که قابلیت جانشینی دارند - جانشین امر ممنوع گرداند . منع نیز پایپا ، این تغییرات را دنبال میکند و متعاقباً آماجهای جدید را که میل برگزیده است به حیطه شمول خود در می‌آورد . در برابر هرگامی که میل شهوی واپس زده ، بجلو بر میدارد ، نهی با افزودن بر شدت خود واکنش نشان میدهد . ختنی شدن دو نیروی متنازع ، متقابلاً بوسیله یکدیگر ، نیاز به تغییر مسیر و تقلیل شدت فشار را بوجود می‌آورد و بوسیله این نیاز است که مینتوان علت اعمال ناشی از و سواس و پیله کردن را توضیح داد . در ییماری روانی ، این اعمال آشکارا عبارتند از سازش و مصالحة : در اعمال مذکور از یکطرف آثاری دال بر ندامت و تلاشهایی بمنتظور استعفار

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

اکنون میکوشیم تا بر اساس فرضیکی بودن ماهیت تابو و ماهیت پرهیز‌های سواسی در بیماران خودمان ، تابو را تجزیه و تحلیل کنیم . قبلاً باید این نکته را بدانیم که بسیاری از منهای تابویی که بآنها خواهیم پرداخت ، در حالت اولیه و اصلی خود نیستند ، بلکه صور مشتق و دیگر گوندو جایجا شده‌ای از منهای اولیه‌اند ؛ باین سبب ناگزیریم که تنها و تاحدی بروشن ساختن محدودی از ابتدائی ترین و مهمترین منهای اکتفا و رژیم . بعلاوه ، فقط تشخیص یک اختلاف بسیار عمیق بین حالت انسان بدوی و وضع بیمار روانی ، میتواند برای مادلیل آن بشمار آید که امکان وجود شباهت کامل را بین منهای تابویی و پرهیز‌های ناشی از سواس – شباهتی با ان درجه که مطابقت آندو را بریکدیگر از هر جهت نشان دهد – مردود بشناسیم .

بدوامیتوان گفت که بازجویی از انسانهای بدوی در پاره‌علت تحریمهایشان و راجع بمنشاء تابو ، امری بی‌معنی و ناممکن است . بموجب فرض ما ، آنها قاعده تأقادر نخواهند بود که در این باره بمالطلاعاتی بدهند ؛ ذیر امنشاء امر ، مربوط به « ضمیر نازآگاه » است . علیهذا بر اسان آنچه از پرهیز‌های ناشی از سواس میدانیم ، به ترتیب ذیس میتوانیم سرگذشت تابو را مجددآ تصویر کنیم : تابوها عبارتند از نهی‌های بسیار کهن که در ادوار گذشته ، از خارج تحمل شده است و یا ممکن است که بوسیله نسل قبلی به نسل بعد القاء شده باشد . موضوع این نهی‌ها ، اعمالی بوده است که قاعده‌تاً می‌باشد میل باجرای آنها بسیار شدید بوده باشد . بعداً و شاید هم بحکم سنت ، که در اثر سلطه پدری یا سلطه اجتماع انتقال می‌یافته ، نهی‌های مذکور در نسلهای متواتی باقی مانده است . و نیز ممکن است که این نهی‌ها در نسلهای بعدی ، بصورت

جزئی از ترکیب زندگی نفسانی در آمده باشد . در مورد بحثما ، تشخیص قطعی اینکه آیا مطلب ، عبارت از صورتی از مفاهیم «ظرفی» است و یا اینکه مفاهیم مذکور ، خود به تنها می یا همگام با تریت ، عامل شکل گرفتن تابو بوده اند ، 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 منهای تابوی خوش روشن مبتغی بر دوگانگی عواطف در پیش گرفته اند : ضمیر نا آگاه آنها از تضاد این منهای احساس خشنودی میکند ؛ ولی آنها از دست زدن بجنین کاری بیم دارند - از آن بیم دارند چون بآن میل داشته اند - 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 «ناخود آگاه» (مکتوم) است .

دو قاعده اساسی تو تمیس ، نشان دهنده مهمترین و کهن ترین منهای تابوی است : حیوان توتم را باید کشت و بالفرادی از جنس مخالف و از توتم مشترک باید روابط جنسی برقرار کرد .

نیرومندترین و قدیم ترین امیال انسانی ، میباید قاعدتاً از این نوع بوده باشد . مازد رک این مطلب تازمانی که مفهوم و منشاء نظام توتمی بر ما مجھول باشد ، عاجز خواهیم بود (و در نتیجه ، خواهیم توانست فرضیات خود را در باره موارد نمونه به اثبات برسانیم) . ولی کسی که از حاصل بررسی های روانکاوی در مورد فرد ، باخبر است ؟ قطعاً در همین شرح راجع بتنوع تابو و مطابقت آنها بر یکدیگر ، نشان از امری خواهد یافت که روانکاوی آنرا کانون امیالی تلقی میکنند که زندگی دوران کودکی بر آنها متکی است و نیز آنرا هسته اصلی اختلال روانی بشمار می آورند .

تنوع پدیده های تابو سبب شده است که برای رده بندی آنها چنانکه در شطور فوق ذکر شد - کوششهای بعمل آید . اگر پدیده های مذکور را بر اساس مشترک زیر ، مبتغی سازیم ، این تنوع جای خود را به وحدت

وامیکذارد : تابو عمل ممنوعی است که ضمیر نا آگاه بوسیله میلی نیرو مند بسوی آن کشیده میشود .

ما از مطلبی - بی آنکه قادر به فهم 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 مرتكب فعل ممنوعی شده اند شامل میشود ، بلکه کسانی را هم که در حالات واوضاع خاصی هستند و حتی خود آن حالات واوضاع و همچنین اشیاء بیجان را نیز در بر میگیرد - پس این خاصیت خطرناک که علیرغم اختلاف شرایط ، همیشه برحال خود میماند چیست ؟ آیا موضوع عبارت از عاملی نیست که آتش میل انسان را تیز تر و او را به نقض منع وامیدارد ؟

کسی که منع را نقض میکند خودش نیز تابو میشود ، زیرا در اینحال وی دارای خاصیت خطرناکی است : باین معنی کمیتواند دیگران را به پیروی از همین روش برانگیزد . او سبب برانگیختن رشک و غبطة میشود : چرا آنچه بر دیگران حرام است ، برای او مجاز باشد ؟ بنابراین وی از آنجهت که عملش سمشقی 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 یاموقت تابو گردد ، و این بملت قرارداشتن او در وضع وحالی است کمیتواند سبب برانگیختن امیال ممنوع در سایر افراد شود و در عواطف آنها بین دو قطب معارض ، کشمکش را دامن بزند . اغلب اوضاع و حالات خاص ، جزو این مقوله و واجد آن نیروی خطرناک هستند : هر کسی بر مقام فرمانروا یا پیشوای بسبب امتیازات آن غبطة میخورد و محتمل است که همه دلشان بخواهد فرمانروا باشند . جسد ، نوزاد ، زن رنجور ، بسبب آنکه قادر بدفع از خود نیستند ، توجه فرد تازه بالغ را بخود جلب میکنند ؛ وی در وجود آنها بوسیله 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 با آن شایسته نیست .

اکنون ماعلت اینکه چرا قوا (مانها) افراد مختلف ، مقابلاً یکدیگر را دفع میکنند ، نیز درمی‌یابیم . 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 یکوزیر میتواند بین آن‌دو ، نقش یک میانجی بی‌ضرر را ایفاء کند . اگر مطلب را از زبان تابوی ^{www.tabarestan.info} به زبان روانشناسی معمولی بیان کنیم : مفهومش چنین خواهد بود : فرد عادی که از میل و وسوساًی که تماس با پادشاه ممکن است در او ایجاد کنده بیمناک است ، میتواند تاب مراؤده با یک کارمندرا داشته باشد؛ زیرا در او غبطة کمتری ایجاد میکند و خودش باوردارد که شاید روزی بتواند با وی برابر گردد . و در خصوص وزیر نیز رشک و غبطة‌ای که ممکن است وی نسبت پادشاه در دل پیرواراند ، بوسیله آگاهی بر قدرتی که خودش واجد است کاملاً تعديل میشود؛ باین ترتیب است که تفاوت‌های کوچک بین قوای جادوئی هر یک ، کمتر از تفاوت‌های فاحش بیم آور است .

بعلاوه ما کاملاً درمی‌یابیم که چرا تخطی از بعض منهای تابوئی ، متنضم خطری برای جاممه و یک جنایت محسوب است و اعضای اجتماع اگر بخواهند از عاقب شوم آن برکنار بمانند ، باید همگی در اجرای مجازات وادی کفاره آن شرکت جویند . اگر ما ، هوسهای آگاهانه را جانشین امیال مربوط بصیر نآگاه 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 ، بی‌کیفر گذاشته شود؛ دیگران نیز هوس دست زدن بهمان عمل مرد خاطی را به دل راه خواهند داد .

گرچه در منهای تابوئی ، منظور باطنی نمی‌تواند باندازه‌ای که در پرهیز‌های ناشی از اختلال روانی می‌بینیم، جنبه خصوصی و فردی داشته باشد؛ معهذا در این مطلب که لمس در منهای تابوئی همان نقش ترس از تماس را

در بیماری اختلال روانی اینفاه میکند ، چیزی که سبب شکفتی شود وجود ندارد . لس ، مقدمه هر نوع میل به تصاحب یک فرد یا یک شیئی و در اختیار گرفتن آن و استفاده های انحصاری و شخصی از آن است .

ما نیروی مسری موجود در تابو را ، با این خاصیت آن که میتوانند میل و هوس در دلها بیفکند و افراد را به تقلید و ادارد ، توضیح دادیم . ظاهرآ توضیح مذکور ، براین واقعیت منطبق نیست که نیروی سرایت تابو ، قبل از هر چیز در انتقال آن باشیایی 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 تتابع ، همیشه درجهت تعلق گرفتن بر موضوعات جدیدتر سیر میکند . بدینسان ما ، درمی یابیم که معادل نیروی خطرناک و جادوی «مانا» ، دونیروی واقعی تر وجود دارد : یکی آنکه امیال ممنوع را بیاد انسان می آورد و دیگر آن نیروی بظاهر مهمتری که آدمی را بنفع ارضای میل ، بدخشی از نهی و امیدارد . ولی اگر پذیریم که حالت نفسانی اولیه چنان است که بیدارشدن خاطره مربوط به عمل ممنوع ، میل بارتکاب آن عمل را بر میانگزد ؟ در اینحال دو نیروی مذکور مجددأ 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 یکنفر مرتکب نقض حرمتی میشود ، علش سرمش قرار میگیرد و مایه اغواه دیگری و واداشتن او بارتکاب همان عمل میشود ، اینستکه سرپیچی از نهی بصورت یک بیماری مسری نشر می یابد - بمانند یک تابو که از یک شخص بیک شیئی و از یک شیئی به شیئی دیگر منتقل میشود .

از آنجا که نقض یک تابو را میتوان بوسیله کفاره یا توبه جبران کرد ، و نظر باشینکه معنی کفاره و توبه ، چشم پوشیدن از مالی یا ترک آزادی و اختیاری است : این موضوع خود دلیل است براینکه گردن گذاردن با حکام تابوی ، در اصل ، چشم پوشی از امری بوده است که با آن میل و رغبت داشته اند .

کفاره تخلف از یک چشم پوشی ، با چشم 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 ، مراسmi هستند بمراتب ابتدائی تر از تطهیر .
 اکنون آنچه را که از نظر شناخت تابو ، از راه مقایسه آن با نهی ناشی از وسوس در بیمار مبتلا با اختلال روانی بدست می آید خلاصه میکنیم : تابویک نهی بسیار کهن است که از خارج (بوسیله آمریت و اقتدار) تحمیل شده است و بر ضد قوی ترین امیال انسان بکار برده میشود . میل به نقض تابو ، در ضمیر نا آگاه پایدار میماند . افرادی که بatabo گزند میگذارند ، در برابر آنچه تابوست ، به دوگانگی عواطف دچارند . نیروی جادوئی منسوب به تابو ، بقدرتی بر میگردد که تابو برای بوسوسه انداختن انسان دارد ، طرز عمل این نیروهای است که در مورد خاصیت سرایت دیده میشود . زیرا سرشق همیشه مسری است و میل منوع در ضمیر نا آگاه جایجا میشود و بر موضوعی دیگر قرار میگیرد . استغفار و ادای کفاره نقض یک تابو بوسیله چشم پوشی ، نشان میدهد که اساس تابو ، برترک و چشم پوشی است .

- ۳ -

اکنون میخواهیم بدایم برای مقایسه بین تابو و بیماری اختلال روانی که با آن 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 بعی تواند قابل ملاحظه باشد مگر آنکه مفهوم هامزیتی نشان دهد که از طریق دیگر نتوان بدست آورد و بمالامکان 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 منها و آداب و رسوم تابو ، تأیید برتری مذکور را بدست دهیم .

داست است که از طریقی دیگر نیز میتوانیم باینکار پردازیم؛ ما بخصوص میتوانیم دربی تحقیق این مطلب برآئیم که آیا یک قسمت از براهینی را که ما از بیماری اختلال روانی برتابوبسطدادیم، و نیز تابع حاصل از آنرا، نمیتوان مستقیماً از بررسی پدیده‌های تابو بدست آورد؟ برای این مقصود، تنها کاری که باید کرد اینستکه جهتی برای هدایت بررسیهای خود اختیار کنیم. بی‌شک این مطلب را که تابو ناشی از نهی بسیار کهنه است که درگذشته از خارج برافراد تحمیل شده است، نمیتوان بائبات وسائد. علیهذا ما کوشش خود را مصروف تحقیق این نکته میکنیم که آیا تابو واقعاً تابع همان شرایطی است که مطالعه بیماری روانی وسوسی، وجودشان را بر ما آشکار ساخته است؟ در بیماری اختلال روانی، از چه طریق بدشناخت این عوامل، نفسانی توفیق یافته‌ایم؟ ما از راه تحلیل علائم بیماری و مخصوصاً بوسیله مطالعه اعمال ناشی از وسوس و تدابیر حفاظتی و منهای وسوسی، بمعرفت عوامل مذکور نایل آمده‌ایم. ما در یافته‌ایم که این اعمال و تدابیر و منهای دارای خصوصیاتی هستند که اجازه میدهد آنها ناشی از امیال و گرایشهای مبتتنی بر دو گانگی عواطف بدانیم؛ خواه این خصوصیات هم به میل وهم به ضد میل منبوط باشند؛ و خواه، در میان ایندو گرایش معارض، بیشتر در خدمت این یا آن دیگری درآیند. بنابراین اگر میتوانستیم در احکام تابوی، همان دو گانگی عواطف، همان کشمکش بین دو گرایش متفضاد را کشف کنیم و یا در برخی از این احکام بمانند اعمال ناشی از بیماری وسوسی، بروز مقارن دو گرایش داشان دهیم، شباهت تابو با بیماری وسوس از نظر روانشناسی تقریباً کامل می‌بود.

چنانکه در سطور بالا گفتیم، دو دستور اساسی تابو، خارج از دسترس تحلیل ماست؛ زیرا ایندو به توقيعیم، وابسته‌اند؛ سایر دستورها از منشائی لاحق پدید آمده‌اند و بهمین دلیل بکار مانمی‌آیند. تابو در میان اقوام مورد بحث، سرانجام صورت عادی‌قوانین و مقدرات بخود گرفته، بخدمت تعابیلات اجتماعی – که بی‌شک جدیدتر از خود تابو هستند – در آمده است؛ از این جمله‌اند تابوهایی که بوسیله‌هبران و روحانیان تحمیل شده‌اند و هدف از آنها

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

تبرستان
www.tabarestan.info

الف - رفتار با دشمنان :

کسانی‌که همیشه با قوام بدوی، سبیتی دور از هرگونه رحم و غاطفه رادر رفتار با دشمنان نسبت داده‌اند، با حسن التفات در خواهند یافت که در میان آنان نیز، بی رعایت برخی دستورهایکه جزو عادات و رسوم تابو بشماری آیند، دست زدن بقتل یک انسان ممکن نبوده است. باسانی میتوان دستورهای مذکور را بر حسب هدف مورد نظر به‌چهار دسته تقسیم کرد : ۱- دستورهای مربوط بصلح و آشتی با دشمنی که بقتل رسیده است . ۲- دستورهای شامل قیود و شروط ۳- دستورهای راجع به کفاره و استنفار 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، مشترک است یانه، نمی‌توانیم اظهاری بکنیم؛ زیرا اطلاعات ناقصی که در دست است، اجازه نمیدهد بالطمینان، پاسخ این سؤال را بدھیم . بعلاوه با توجه به‌هدف مورد نظر، مسئله اساساً فاقد اهمیت است. معهداً جادارد قبول‌کنیم که عادات تابوئی مذکور، رسومی بسیار شایعند و نه پدیده‌هایی پراکنده و منفرد .

آداب آشتی که در جزیره «تیمور» متعاقب بازگشت فاتحانه یک 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 قدر قیود سخت اضافی که بر سر کرده تحمیل میشود ، فوق العاده جالب است (به سطور آتی مراجعت شود) . بهنگام ورود پر شکوه فاتحان ، قربانی هایی برای آرامش روح دشمنان داده میشود - اگر چنین نکنند نکبت و بدینختی بر مغلوبان [مقتولین] روی خواهد آورد - رقص انجام میگیرد و همراه با آن آوازی در رثاء دشمن خوانده میشود که در ضمن آن از وی طلب عفو میکنند :
برستان

« از اینکه سرتو را اینجا با خود داریم پس ما خشم مکبر . اگر بخت با مایاری نکرده بود ، شاید سرهای ما بود که امروز در دهکده توبه نمایش درمیآمد . ما برای تو یک قربانی تقدیم کرده ایم تا تو را آرامش پخشیم واکنون روح تو باید خشنود باشد و ما را آرام بگذارد . چرا تو دشمن ما بودی ؟ آیا بهتر نبود که با یکدیگر دوست میمانیم ؟ در آنصورت نه خونت همیریخت و نه سرت
برینده میشند .^۱

همین آداب در میان قوم « پالو »^۲ در جزیره « سلب » دیده میشود . « گالاها »^۳ پیش از ورود به 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 از سرهای برینده است که برخی از قبایل وحشی برنشو بداشت آنها فخر میکنند . « دایاک » های ساکن کرانه « ساراواک » ، در بازگشت از یک تاختو تاز ، سریک دشمن را با خود میآورند ؛ نسبت باین سر در طول ماههای متوالی مهر بانی 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 او می نهند ، لذیدترین لقمه ها و نقل و شیرینی و سیگار بر گ
برده اش می گذارند و از او پیوسته خواهش می کنند 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 ما هر اس انگیز می آید ، ناشی از قصد استهzaء تلقی کنیم ۱.

نظران از دیدن عزائی که قبایل وحشی آمریکای شمالی با خرام دشمنی
که کشته و پوست سرش را کنده اند بر پا میدارند ، سخت دچار شکفتی شده اند .
از روزی که یک «چکتاو»^۲ ، دشمنی را بقتل میرساند ، بیک دوره سوگواری وارد
می شود که ماهها بطول میانجامد و در طی آن ، وی قبود سختی را بر خود
تحمیل می کند . و نیز چنین است در میان سرخپوستان «داکوتا» . یکی از
نظران نقل می کند که «اووازه» ها^۳ در پی مراسمی که برای مردگان خود
بر پا میدارند ، بخاطر دشمن نیز سوگواری می کنند چنانکه گوئی یکی از دوستان
بوده است .^۴

پیش از آنکه از سایر رسوم تابوئی راجع به چگونگی 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 سر بوط
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 ،
وحشتنی که از ارواح مردگان در دل دارند و تغییر آن در دوره کلاسیک باستان
نیز وجود داشته است و درام نویس انگلیسی آنرا در اوهام 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 «ریچارد سوم» نشان داده است . جمیع احکام مربوط بطلب آرامش منطقاً از این خرافه سرچشم میگیرد و نیز قیود و کفاره هایی که بعداً از آن سخن خواهد رفت . آداب تشریفاتی که در گروه چهارم قرار دارند نیز بر صحبت این این استنباط گواهی میدهند ، زیرا تشریفات مذکور را فقط میتوان کوشش برای راندن ارواح مردگان که در تعقیب قاتلان هستند تلقی کرد و جز این تفسیر دیگری از آنها نمیتوان بدست داشت . بعلاوه ، بدویان در هر فرست صراحتاً به اضطراب و وحشتی که از ارواح دشمنان مقتصول در دل دارند اعتراض میکنند : اضطرابی که خودشان ، آداب تابوئی مذکور را باز نسبت میدهند .

این ایراد بنظر بسیار بدیهی میآید و اگر جوابی برای آن وجود نمیداشت از اقدام بوضیع خودداری میکردیم . ما در سطور آتی باین موضوع خواهیم پرداخت ، در اینجا فقط اکتفا میکنیم باینکه طرز تلقی حاصل از براهینی که مبدأ اهملاحظات قبلی ما راجع به تابو بوده است ، در برابر آن قراردهیم . ما از تمام آن احکام این نتیجه را بدست میآوریم که در رفتار نسبت بدشمن ، غیر از خصوصت صرف ، احساسات دیگری نیز بچشم میخورد . در این رفتار ، ما استغفار ، ادائی احترام بدشمن و ابراز تاسف از قتل او را میبینیم ، توگوئی دیر زمانی پیش از آنکه شریعتی از جانب خداوند واصل شود ، این بدویان با فرمان «هرگز قتل ممکن» آشنا بوده اند و میدانسته اند که سرپیچی از این فرمان ، کیفری را بدنبال خواهد آورد .

حال بمقولهای دیگر از احکام تابوئی باز گردیم : قیودی که به قاتل تحمل میشود ، بسیار فراوان و در اغلب موارد بسیار سخت است . در جزیره «تبیور» ، رئیس گروه جنگی ، نمی تواند مستقیماً بخانه باز گردد . برای او کلبه مخصوصی در قطر میگیرند که مدت دو ماه در آن بسر میبرد و باجرای

1) Frazer: Taboo, etc. P. 189 Et suiv. P. 174.

(این تشریفات عبارت از ژدن 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 بادست خود، بر او منوع است و کس دیگر باید غذا دردهان او بگذارد^۱ . در میان برخی از قبایل «دایاک»، مردانی که ازیک 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 جوینند . در جزیره «لوژا» نزدیک گینه جدید، مردانی که دشمنان را کشته‌اند، بمدت یک‌هفته خود را در خانه زندانی میکنند و از هرنوع ارتباط با دوستان و زنان خویش دوری میجوینند و باستهای خود خودرا کیهارا لمس نمیکنند و فقط از سبزیهایی که در ظرفهای مخصوص برای آنها تهیه میشود میخورند . برای توجیه قید اخیر میگویند آنها نباید بموی خون کشتنگان را حس کنند والا رنجور خواهند شد و خواهند مرد . در قبیله «توآریپی»^۲ یا «موتوموبو»^۳ (گینه جدید)، مردی که دیگری را کشته، نباید بزن خود نزدیک شود وبا 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 ییشمار از سایر قبیوی که بر قاتل فاتح تحمل میشود، وجود دارد . برای من نقل تمام آنها میسر نیست ، ولی مثالی چند که در آنها خصوصیت تابوی باروشنی خاصی نمایان است و یاقیود، باستغفار 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. 186.

(با نقل از ،

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

2) Toaripi.

3) Motumobu.

4) monumbos.

رسانده است ، «نچس» میشود و لقنتی 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 مديدة در خانه‌ای که مخصوص اجتماع مردان است محبوب، بماند و در اینحال ساکنان دهکده بدور او گرد می‌آیند و پیروزی‌های را بارقس و آواز جشن میگیرند . او نباید هیچکس ، حتی زن و فرزندان خود رالمس کند و اگر چنین کند بزودی بدنش از دمل و زخم بوسیده 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 سربزیده ، 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 کلوچه ذرت است . یک فرد «چکتاو»^{۲)} بعد از کشتن دشمن و پوست کشتن از سراو ، باید یک ماه عزادار بماند و در طی اینمدت شانه کردن موی سر بر او منوع است؛ وقتی که پوست سرش میخارد نباید بادست آنرا بخاراند بلکه برای این متفلور باید تر که کوچکی بکار ببرد .

هنگامیکه یک سرخ پوست «پریما»^{۳)} ، فردی از «آپاش»‌ها^{۴)} را بقتل میرساند^{۵)} باید آداب دقیق تطهیر و استنفار را بکار بندد ، در یک دوره روزه‌داری کشاورزی روز طول میکشد ، او نباید نه بگوشتو نه به نمک دست بزنند و برشله آتش بنگردن باکسی سخن بگوید . وی در جنگل ، تنها بسرمه بردویک زن پیر با آوردن

1) Natchez.

2) Choctaw.

3) Prima.

4) apaches.

5) آپاش‌ها شکارچیان سرخ پوستی بوده‌اند که در غرب ایالات متحده و شمال مکزیک زندگی را به بیانگردی میگذرانده‌اند و به مکرو احتیاط شهره بوده‌اند .

اندکی خودراکی ، باوغدا میرساند. وی اغلبدر نزدیکترین رودخانه آبتنی میکند و بعلامت عزا ، یک کلوخه ازخاک و گل بر سر میگذارد . روز هفدهم ، تشریفات علنی تطهیر رسمي شخص او و سلاحهاش انجام میگیرد . از آنجا که سرخ پوستان «پریما» ، تابوی قتل را جدی‌تر از دشمنان خود رعایت میکرده‌اند و برخلاف آنها مراسم استنفار و تطهیر را پیاپیان یافتن جنگه موكول نمیکرده‌اند ، میتوان گفت که اصول اخلاقی و تقوایشان ، از لحاظ نظامی سبب ضعف آنان بوده است . علی‌غم شجاعت خارق‌المادة پریماها ، کمکشان بامریکائی‌ها در مبارزه بضد آپاشها ، چندان مؤثر نیافتاده است .

با آنکه یک بررسی عمیق‌تر در باره جزئیات و اثواب آداب استنفار و تطهیر که در پی قتل دشمن باید رعایت شود ، متفضن فوایدی است ؟ من گزارش خود را که کافی برای منظوری است که در پیش دارم ، در همینجا قطع میکنم و فقط این مطلب را برآن می‌افزایم که آثاری از این ترتیبات حتی امروزه هم در مورد جلاad حرفه‌ای بهنگام کثاره جوئی دائمی یا موقت که الزاماً با آن تن در میدهد ، بجهش میخورد . موقف «فرد آزاد» در جامعه قرون وسطی ، بما امکان میدهد تصور روشی از تابوی بدی بدمت آوریم^۱ . در تفسیر رائق در باره جمیع این احکام مربوط به طلب آرامش ، قبود ، استنفار و تطهیر ، دو عامل اساسی را بهم می‌آمیزند : ۱- بسط تابوی میرده به عن چیزی که با آن تماس داشته است ، ۲- ترس از روح مرده . ولی توضیح نمیدهنند (و بعلاوه توضیح این مطلب هم آسان نیست) که برای ایضاخ آداب و تشریفات ، بجهه ترتیبی باید دو عامل مذکور را بهم آمیخت ، و اینکه آیا اهمیت هر دو بیک اندازه است یا آنکه یکی را باید ابتدائی و دیگری را لاحق تلقی کرد . ما ، دریافت خودمان را که بموجب آن تمام این مقدرات از «دوگانگی عواطف » نسبت بدمشمان صرچشمه می‌گیرد ، در برابر این نحوه برداشت قرار میدهیم .

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

تابو می‌شوند » .

Frazer : Taboo , etc., P. 185-190 : 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: فباید خود را از آنها مصون نگهداشت و باید آنها را صیانت کرد^۱. براین دو هدف بکمک انبوهی از مقررات تابوی دست‌منی می‌باشد . ماقبل دریافت‌هایم که چرا باید از بزرگان حذر کرد : آنها حامل نیروی جادوئی ، اسرار آمیز و خطرناکی هستند که مانندیک بار الکتریکی ، دل‌اثر تماس جریان می‌باید و سبب مرگ و تابودی کسی میگردد که بوسیله یک بار الکتریکی مساوی محافظت نمیشود . بایندلیل بدویان از هر نوع تماس مستقیم یا غیر مستقیم با قدس خطرناک احتراز می‌جوینند ، و برای مواردی که احتراز ممکن نباشد به ابداع تشریفاتی دست زده‌اند که هدف آن ، دور ساختن عوارض موحش است. فی‌المثل «نوبا» های^۲ افریقای شرقی معتقدند اگر وارد خانه سلطان که در عین حال مقامی مذهبی است بشوند ، قطعاً خواهند مرد ، ولی برآن‌ندکه اگر بهنگام ورود ، شانه چپ را عربان سازند و این توفيق شامل حالشان شود که پادشاه دست خود را بر آن بگذارد ، میتوانند از خطر مرگ عبور هند . آنها باین تتجه عجیب رسیده‌اند که لمس توسط شاه ، وسیله‌ای برای شفا و صیانت در برابر مصائب ناشی از همان لمس است : لیکن در مورد اخیر ، آنجه در میان است مس ارادی است و از آنجاکه پادشاه آنرا اراده کرده ، واجد نیروی شفای بخش است : در حالیکه مس خطرناک مسی است که از ارتکاب آن نسبت پادشاه ، در خود احسان گناه میکنند : بعبارتی دیگر موضوع مربوط به اختلاف بین روش فاعلی و رویه انتقالی نسبت بدپادشاه 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 مثالهای از شفای ناشی از لمس توسط پادشاه ، به انسانهای بدبوی مراجعه کنیم . بزماني که چندان دور نیست ، پادشاهان انگلستان برای علاج بیماری خنازیر - که بهمین دلیل آنرا : «The King's Evil» (بیماری شاهانه) می‌نامیدند همین نیرو را بکار می‌برند . نه ملکه الیزابت [اول] و نه هیچیک از جانشینان وی ، از این اختیار مقام سلطنت چشم نپوشیده‌اند . چارلز اول بسال ۱۶۳۳ تنها به یکبار یکصد بیمار را شفا بخشید و بعد از شکست انقلاب کبیر [انگلستان] ، فرزند اویں «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 خنازیر را بوسیله مس شفا داد ، کثرت بیماران بحدی بود که یک روز ، شش یا هفت نفر از آنها بجای شفاکه بامید آن آمده بودند ، در اثر فشار جمعیت خفه شدند . «گیوم دورانز» (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 زیربآن دست زد : «امیدوارم خداوند شما را از سلامت کامل و عقل بیشتر برخوردار کنده»^{۲)}

اینک نمونه‌ای از تبايع و حشتگری یک مس فاعلی نسبت پادشاه یاشیشی متعلق باو را بدست میدهیم - اگر چه این مس از روی قصد واراده هم نبوده است : یکی از پیشوایان زلاندنو که دارای مرتبی عالی و مقام قدسی شامخی است ، روزی در کوچه ، پس مانده غذای خود را بجا می‌گذارد . یک برده پر زور که ناشتا و گرسنه است ، آن پس مانده را می‌بیند و با ولع می‌بلعد . هنوز لقمه آخر را درست فرونداده است که یک ناظر وحشت‌زده ، باومی فهماند که مر تکب چه جنایتی شده است . برده که جنگاوری زورمند و شجاع است ، بمحض شنیدن این خبر ، به تشنجه شدید دچار می‌شود و بر زمین می‌افتد و روز

1) Guillaum III d. Orange.

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

بعد بهنگام غروب آفتاب میمیرد^۱. یكزن «ماهوری» پس از خوردن میوه هایی متوجه میشود که از محلی که تابو بوده بست آمدند؛ وی فریاد میکشد و میگوید بزودی روح پیشوائی که بر او این بی حرمتی را دوا داشته است، طور قطع باعث مرگش خواهد شد. واقعه دریک بعد از ظهر اتفاق افتاده بود و فردایش بهنگام ظهر، زن مرد بود^۲. سنگ چخماق یکی از سرکردنگان ماهوری، روزی سبب مرگ چندین نفر شده است: سرکرده، سنگ را گم کرده بود و عده ای از زمین برداشته براحتی روشن کردن چیق خود، مورد استفاده قرار داده بودند. هنگامیکه متوجه میشوند صاحب سنگ چخماق، چه کسی بوده است؟ همکی از ترس قالب تهی میکنند^۳.

جای هیچ شگفتی نیست اگر جدا ساختن افرادی خطرناک چون سرکردنگان 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 تابوی بربا شده است، امروزه نیز در قالب تشریفات درباری وجود دارد.

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

ضرورت میانت پادشاه در برابر خطرات احتمالی، ناشی از نقش خطیری است که وی در زندگی اتباع خویش بر عهده دارد: بمعنی دقیق کلمه، اوست که گردن امور جهان را تنظیم میکند؛ امت او نه تنها باران و

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

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

3) Frazer, I. 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 بدبوی ، از قدرت و اختیار برای اعطای نیکیختی برخور دارند ، قدرتی که اقوام دیگر - اقوامی که از بدوبیت ، اندکی دورتر شده‌اند - تنها بخدایان خود نسبت میدهند ، خدایانی که در مرحله بالاتری از تمدن ، فقط پست قرین و ریاکارترین افراد و اనمود می‌کنند که بوجودشان اعتقاد دارند .

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

« این تصور که سلطنت در دوره بدبوی ، یک سلطنت استبدادی است ، در مورد سلطنت‌های موضوع بحث ما ، بطور کامل صدق نمی‌کند ، بر عکس ، در این نظامهای سلطنتی ، فرمانروای فقط بخاطر اتباع خویش زندگی می‌کند و زندگی او نهانها آنجایی زندگانی که تکالیف من بوط بمقام خود را انجام میدهد و گردش امور طبیعت را به سودامت خویش تنظیم می‌کند . از لحظه‌ای که از اجرای تکالیف خود غفلت می‌ورزدیا از آنس را باز میزند ، توجه ، اخلاص و احترام‌مندی

1) Frazer : Taboo , The Burden of Royalty , P. ۷۰.

2) I. 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 برها ند ، خویشتن را خوشبخت میشمارد . او که امروز چون خدائی مورد پرستش است ، ممکن است فردا بمانند یک جانی بقتل برسد . ولی ما حق نداریم این تفهیم روش قوم را دلیل بر بی ثباتی یافشانهای از تناقض بدانم ۱ بن عکس ، این رفتار در تمام مراحل کاملاً منطقی است ، آنها معتقدند که اگر پادشاه خدای آنهاست ، باید خود را حامی و نگهبان آنان نشان دهد؛ و از لحظه‌ای که دیگر نخواهد آنها را صیانت کند ، باید جای خود را بکس دیگر که آمادگی بیشتری برای اینکار دارد و اگذاردد . ولی تازمانی که توقعات و انتظارات آنها را برآورده می‌سازد ، توجه و خدمات بدويان باو حدود اندازه ندارد و خود او را نیز و امیدارند که باعهان علاقه و توجه از خود مواظبت کند . چنین پادشاهی همچون محبوس در میان مجموعه‌ای از تشریفات و آئین‌ها بسر می‌برد و در شبکه‌ای از آداب و قیود محصور می‌ماند . هدف این تشریفات نه بالا بردن مقام و منزلت اوست و نه حتی افزودن بر رفاه و تنعم او ، بلکه یکانه هدف مورد نظر ، بازداشت‌نی وی از ارتکاب اعمالی است که می‌تواند نظام طبیعت را مختل گردداند و نابودی خود او و قوم وی و تمامی جهان را سبب شود . این مقررات نه تنها برای وی شادکامی بیار نمی‌آورد 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 ذندگی میکادوی ژاپن در گذشته ، جالب ترین نمونه از این نوع بزرگی و ذنده کشیدن یک فرمانروای مذهبی را بدست میدهد و اینست شرح مطلب از گزارشی که بیش از دو قرن بر آن گذشته است ۱ .

«میکارو گذاشتن پاها را بر زمین موافق شان و سرشت قدسی خود نمیداند، بدین سبب هنگامیکه باید به محلی برود، بر روی دوش خادمانش حمل میشود ولی از این هم ناشایسته‌تر است که وجودش در معرض هوای آزاد قرار گیرد» و این افتخار را نهض از خورشید درین داشته‌اند که بر سر او بتابد. برای هر یک از اجزاء بدنش، صفتی چنان مقدس قائلند که موهای سورپیش هرگز نماید تراشیده شود و ناخنها یعنی هیچگاه نباشد 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 سرت تلقی کرد و سرفتی از این نوع نمیتواند بر شان 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 جلوی بکنداشد. آنها معتقد بودند که تنها از این طریق میتوانند صلح و آرامش را در کشور حفظ کنند. اگر در اینحال، از بخت بد پیغامبری بر می‌گشت و یا نگاه خود را مدتی فقط بسوی یک بخش از کشور ثابت نگه میداشت، در اثر این امر ممکن بود جنگ، قحطی، وبا، حریق یا مصیبیتی دیگر بر کشور عارض گردد و آنرا به تیاهی و نابودی بکشاند».

برخی از تابوهایی که پادشاهان اقوام وحشی، ملزم بر عایت آن هستند؛ پادآور قیودی است که بر قاتلان تحمل میشود. در دماغه «شک»^۱ نزدیک دماغه «پادرون»^۲ در گینه (افریقای غربی)، کوکولو^۳ که پادشاهی روحانی است، در جنگلی تنها بسمی برده، او به هیچ زنی نباید دست بزنند، از خانه‌اش نباید بیرون برود و حتی نباید از روی مستند خود بلند شود و هم بر روی آن بحال

1) **Shark Point.**

2) **Padron.**

3) **Kukulu.**

نشسته باید بخسبد. اگر وی دراز بکشد ، باد از وزیدن بازمیماند و درنتیجه آن ، کشتن رانی مختل میشود. شتل او آرام کردن طوفان و بطور کلی حفظ شرایط جوی بوضع عادی است^۱. « باستان » میگوید : اقدار یک پادشاه « لوآنگو » ، هر چه بیشتر باشد ، تعداد تابوهای که باید با آنها گردن کذاres نیز بیشتر خواهد بود . ولیمهد نیز از اوان کودکی ملزم برعایت آنهاست ، ولی به نسبتی که بر سرش افزوده میشود ، تعداد تابوها نیز در اطرافش افزایش میباید و بهنگام رسیدن بساطت بعنی واقعی کلمه درزیر آنبوه آنها نفسش بند میآید .

ضيق مجال اجازه نمیدهد (وهدف ما نیز ایجاد نمیکند) که از تابوهای ملازم باشان و منزلت پادشاهیا پیشوای روحانی گزارش مشروطی بدمستدهیم . فقط یادآور میشویم که قیود راجع به آمدودش و نوع غذا ، در میان این تابوها نقش اساسی دارند . برای نشان دادن شدت رسوخ آدامی که مربوط باین ذوات ممتاز است ، مادو نمونه از تابوی تشریفاتی را ذکر میکنیم که راجع باقوم متمدن یعنی اقوامی است که بمرحله عالی تری از فرهنگ رسیده اند . «فلامن دیالیس»^۲ کاهن بزرگ معبد «زوپیتر» در رم قدیم ، ملزم به رعایت تعدادی تابوهای عجیب و غریب بود : او حق نداشت بر اسبسوار شود ، تظرش نمیباشد بر اسب یا مرد مسلح بیفتند ، او حق نداشت جز انگشتی شکسته در دست کند ، بر لباسهای او نمیباشد گرهی وجود داشته باشد ، او نمیتوانست به آرد گندم سفید یا خمیر برآمده دست بزند ، وی حق نداشت بز ، سک ، گوشت خام ، باقلاء و عشقه را بانام خودشان اسم بیرد : موهای سرش را جز بوسیله یک مرد آزاد نمیتوانست کوتاه کند و برای این مقصود ، آندر

۱- باستان ، «هیأت اکتشافی آلمان در کرانه های لوآنگو» . ۱۸۷۴ء.

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

2) Flamen Dialis.

ملزم بود چاقوئی از بر نزیکار ببرد و موهای بریده شده و نیز ناخنها چیده شده اش را می بایست در زیر یک درخت مقدس دفن کنند، وی حق نداشت بمردگان دست بزنند و براو منوع بود که با سر بر هنر در هوای آزاد بماند، و غیره . زوجه او (فلامینکا) نیز بنویه خود ملزم بر عایت یک سلسله مقررات بود: در روی بعضی از پلکانها ، مشارالیها حق نداشت از سه پله نخستین بالاتر برود و در برخی از اعیاد مجاز نبود موهایش را شانه بزنند ؛ چرمی که برای ساختن کفشهایش بکار میرفت ، نمی بایست از بوسٹ حیوان مرد (بمگ طبیعی) باشد ، بلکه برای این مقصود مکلف بودند از حیوان قربانی یا ذبح شده استفاده کنند . باشندیدن صدای رعد، وی نجس میشد و این حالت چندان ادامه می بایست تا برسم کفاره یک قربانی تقدیم کند^۱ .

شاهان قدیم ایرانی به تبعیت از یک سلسله قیود بسیار عجیب ملزم بودند: قیودی که رعایت آنها منشاء خیر، و تخطی از آنها موجب تکبیت برای کشور بود. فهرست کامل این تابوهای در *Book of Rights*^۲ آمده است که کهنترین نسخه دست نوش آن مربوط به سالهای ۱۳۹۵ و ۱۴۱۸ است. نهی ها، بسیار مفصل و مربوط بارتكاب اعمالی منجز در محلهای مشخص و در زمانهای 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، وغیره . سختی و شدت احکام تابوئی که بر شاهان روحانی تحمل میشده است، در میان اقوام بسیار بدبوی، از قظر تاریخی نتیجه مهمی بیار آورده است که برای قدر گام اما فوق العاده جالب است: [و آن اینکه] میل و رغبت به داشتن منصب سلطنت روحانی از میان رفته است. باین سبب است که در «کمبوجا»^۳ که یک سلطان آتش و یک پادشاه آب وجود دارد، ناگزیرند با اعمال زور، اشخاص را بقبول این مناسب و ادار سازند . در جزیره «نین»^۳ یا «جزیره

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

2) Combodscha.

3) Nine (Savage Island.)

وحشی»، که جزیره‌ای مرجانی در اقیانوس آرام است، سلطنت علا 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 نمیدارد است. دد بعضی کشورهای افریقای غربی، یک شوزای محترمانه پس از در گذشت پادشاه منعقد می‌شود که در آن، جانشین سلطان باید تعیین گردد. کسی را که باین سمت بر می‌گزینند، مستکبر می‌کنند و باطناب می‌بندند و در بخشانه تحت قظر قرار میدهند و آنقدر اورا نگه میدارند تا آمادگی خود را برای قبول مقام سلطنت اعلام کند. در مواردی وارث تاج و تخت، برای رهایی از افتخاری که می‌خواهند نصیش کنند تدبیری می‌اندیشند؛ مثلاً حکایت می‌کنند که یکی از روساه عادت داشت شب و روز با خود سلاح حمل کند تا بتواند در برابر هر نوع کوششی که برای بر تخت نشاندن وی صورت گیرد مقاومت ورزد^۱. در میان سیاه‌پوستان «سیرالثون» استنکاف از قبول منصب سلطنت بحدی شوید بوده است که اکثر قبایل ناگزیر بسوده‌اند 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 باد مقام قدسی بردوشان سنگینی می‌کرده است، از اعمال قدرت واقعی عاجز مانده مجبور شدمانند وظایف اداری را با شخصی و اگذارند که در مرتبت کم اهمیت تری قرار داشته‌اند، ولی در حالیکه کاری و فعال بوده‌اند، نسبت بمنصب سلطنت هیچ داعیه‌ای در سر نمی‌پرورانند. باین ترتیب بود که مقامات غیرروحانی بوجود آمدند؛ در حالیکه پادشاهان تابوی که بر تری روحانی را همچنان واجد بودند، در عمل اهمیت خود را از دستدادند. تاریخ قدیم ژاپن بخوبی این استنباط را تأیید می‌کند.

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

1) A. Bastian: Die deutsche Expedition an der Loangoküste, Lena 1874 (Frazer: I. c., p. 18).

مذکور بی اندازه پیچیده استواز تناقضات خالی نیست. به زرگان اختیاراتی وسیع واگذار میکنند که در برابر تابوهایی که بر سایرین تحمیل میشود، تشکیل قرینه‌ای میدهد. اینان افراد ممتازند و میتوانند بکارهایی دست بزنند که بر دیگران منوع است و میتوانند از چیزهایی متعنم شوند که از دسترس سایرین خارج است. ولی همین آزادی و اختیاری که با آنها تفویض میکنند، خود بواسیله تابوهای دیگر محدود میشود – تابوهایی که افراد عادی بزیر سلطه آن در نمی‌آیند. بنابراین ما، در اینجا با نخستین تباین یا تقریباً تناقض روپر و هستیم: تناقض بین یک آزادی نامحدود برای افرادی معین، و قیدی نامحدود در مورد همان افراد. باینان یک قدرت حادوثی فوق العاده نسبت میدهندو بخاطر همین امر از هر نوع تماس با آنان یا اشیاء متعلق با آنان وحشت دارند، در حالیکه از همین تماس تایع سودمندی را انتظار میکشند. در اینجا ظاهراً باز هم تناقض بسیار چشم‌گیر دیگری وجود دارد؛ ولی ما میدانیم که تناقض واقعاً ظاهری است: مسی که توسط شخص پادشاه و از روی نیت خیر انجام میگیرد، حاصلش خبر است؛ تنها آن مسی خطرناک است که بواسیله فردی عادی نسبت پادشاه یا اشیاء متعلق با صورت گیرد، و بی شک علت اینستکه در مس نوع اخیر ممکنست قصدسوانی نهفته باشد. یک تناقض دیگر – که توضیح آن چندان آسان نیست – اینکه با آنهمه قدرت که بفرمانروای دو برابر نیروهای طبیعت نسبت میدهند، خود را مجبور می‌بینند با توجهی خاص از دیگر خطراتی که تهدیدیش میکند بمواظیت 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 فوق العاده‌اش 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 ظارت کنند. تشریفات تابوی که بر زندگی پادشاه حکمرانست و هدف آن حفظ فرمانروای دو برابر خطرات احتمالی و صیانت اتباع وی در مقابل خطراتی است که از جانب فرمانروای ممکن

است بس آنها وارد آید ، از همین عدم اعتماد و لزوم مراقبت و نظارت سرچشمه میگیرد .

برای ایضاح این مناسبات بسیار پیچیده و پر تناقض بین انسان بدوی و فرمانروایانش ، ب Fletcher میآید که توضیح زیر ، ساده ترین طریقه باشد : به علی که ریشه آنرا باید در خرافات یا امری دیگر جستجو کرد ، انسانهای بدوی در رفتار خود نسبت پادشاهان خویش ، گرایشهای مختلفی بروز میدهدند که هر یک در حد افراط و بی هیچ توجه باقی از اینها و مستقل از دیگری است . جمیع تناقضات موضوع بحث از همین جهای سرچشمه میگیرد ؛ تناقضاتی که غرابت آنها در نظر انسان بدوی ، بیش از غرایتی نیست که مناسبات مقرر بوسیله مذهب و تکالیف « راستی و درستی » در نظر انسان متعددند دارد .

توضیح فوق را نمیتوان مردود شناخت ، ولی روش روانکاوی بما امکان میدهد که بیشتر در اعماق این روابط رسخ کنیم و بسی چیزها در باره منشاء این تمایلات بسیار گوناگون فراگیریم . با تحلیل حالتی که در بالا شرح دادیم ، بعنوان نموداری از علامی بیماری اختلال روانی ، مابداآ توجه خود را بمقراون بودن موارد غلبه ترس برذهن – که در عمق تابوی تشریفاتی دیده میشود معطوف میداریم . چنین غلو و افراطی ، در اختلال روانی و بخصوص در بیماری وسواس – که در مقایسه ما مقام نخستین را دارد – پدیدهای عادی است . ما منشاء آنرا میشناسیم و بر آن وقوف داریم ، این افراط در جمیع مواردی که در کنار مهر و محبت شدید ، یک خصومت ناگاهانه وجود داشته باشد ، بروز میکند ؛ یعنی هر بار که حالت کلی « دوگانگی عواطف » تحقق یابد ، افراط مذکور نیز پدیده میآید . در اینحال بسب غلویش از حد در محبت ، خصومت فرو میشنیند . اگر این غلو و افراط نباشد ، محبت از عهده ایفای نقش خود ، که حفظ احساس معارض بحالت واپس زده است ، بر نخواهد آمد .

هیچ روانکاری 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 دلسته)، از همین طریق تفسیر می‌شود. در برآ در طرز رفتار نسبت با فراد ممتاز نیز می‌توان معتقد شد که درازای اینکه طرف پرستش هستند و در مقابل جنبه الوهیتی که برای آنها قائل می‌شوند، یک احساس بسیار خصمانه نسبت با آنها وجود دارد و بنابراین در اینجا نیز حالت فاعلی دوگانگی عواطف تحقق می‌یابد. عدم اعتماد که ظاهر آنگیزه: تردید ناپذیر تابوهایی است که بر سلطین تحمل می‌شود، از جنبه دیگر و بنحو مستقیم‌تر جلوه‌ای از همین کین ناگاهانه است. با توجه به صور مختلفی که منتجه‌این کشمکش [دونی] در میان اقوام مختلف بخود می‌گیرد، یافتن نمونه‌هایی که در آنها این خصوصت باروشنی خاصی آشکار باشد، برای ما دشوار‌نخواهد بود. «فریزر»^۱ حکایت می‌کند که «تیمو»‌های^۲ بدی ساکن «سیرالثون» این حق را برای خویش محفوظ داشته‌اند که سلطانی را که خود برگزیده‌اند، روز پیش از تاجگذاری بهشت کنک بزنند؛ آنها چنان از روی دقت و وظیفه شناسی این حق اساسی را اعمال می‌کنند که غالباً فرمانروای یینوا بعد از جلوس بیش از چند روزی نمی‌تواند زنده بماند؛ بدینسان، شخصیت‌های مهم قبیله، این امر را بصورت اصل و قاعده‌ای در آورده‌اند که فردی را که از او کینه بدلدارند بمقام سلطنت ارتقاء دهند. ولی حتی در این موارد مشخص نیز، خصوصت نه تنها خود را عین نمی‌سازد، بلکه در زیر ظواهر آداب و تشریفات پنهان می‌ماند.

یکی دیگر از خصوصیات رفتار انسان بدی ساکن 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 پارانویا (توهم و ترس از تعقیب و آزار خیالی) بوضوح بچشم میخورد. این خصوصیت عبارتست از غلو یش از حد در باره اهمیت یک شخص معین و نسبت دادن قدرتی نامحدود و خارج از حد تصود بُوی؛ تا از اینظریق، او (بیمار) بتواند بحق و بجا مسئولیت ناملایمات و در دورنگی که بر روی وارد می‌آید، با شخص نسبت دهد. انسانهای بسیار نیز وقتی به پادشاه خود، قدرت نازل ساختن باران یاقطع آن و تنظیم نور خورشید و تبیین جهت و زش باد و غیره را نسبت میدهند، در واقع با او به عنوان شیوه رفتار میکنند. بدینان یا بمناسبت اینکه طبیعت انتظاراتشان را در مورد بدن آوردن شکار فراوان یا وفور محصول بر آورده نساخته است، پادشاه خود را معمول پا 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 فرزندو پدر دیده میشود: فرزند همواره چنین قدرت مطلقی 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 یک بیمار مبتلا به «پارانویا»، یکی از اطرافیان خود را «آزار دهنده» خویش می‌شناسد، در واقع او را به منصب پدری ارتقا میدهد، یعنی وضع و شرایطی برای او در ظرف میگیرد که به بیمار اجازه میدهد وی را مستول تمام بدینختی‌های خیالی خویش بُشناشد. این وجه تشابه دوم بین انسان بدی و بیمار مبتلا باختلال روانی، بمناشن میدهد که رفتار انسان ابتدائی نسبت پیادشاه خود، تا پچه حد بمانند رفتار دوره کودکی پسر نسبت پدر است.

ولی مهمترین ادله بنفع طرز تلقی ما که مبنی بر مقایسه بین احکام تابو و علامت بیماری اختلال روانی است، بوسیله خود تابوی تشریفات بنا عرضه میشود و در سطور بالا مانع میگیرد که مبنی بر مقایسه بین احکام تابو و علامت بیماری اختلال روانی است، بوسیله خود تابوی تشریفات بنا نشان دادیم. مفهوم مضاعف این تشریفات، بنتظر ما تردید ناپذیر می‌آید و نسبت بمنشاء آن که همان گزایش‌های مبنی بر دو گانگی عواطف است، هیچگونه اعتراضی را وارد نمیدانیم؛ برای دریافت این نکته، تنها کافی است که قبول

کنیم هدف این مفهوم دوگانه، از همان آغاز، بیارآوردن تایبیجی 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 ذندگی آنان را نیز به جهنمی مبدل می‌سازد و بصورت باد سنگینی خارج از حد تحمل درمی‌آورد و بر آنها قیود و الزاماتی سخت تراز آنچه‌گر بیانگیر اتباعشان است تحمیل می‌کند. این تشریفات در قلم رفتار ناشی از وسواس جلوه می‌کند، چه در این رفتار ، میل سرکوب شده و میل سرکوب کننده ، همزمان و مشترک ارضاه می‌شوند . رفتار ناشی از بیماری و وسواس ، به ظاهر یک عمل دفاعی در برابر امر ممنوع است؛ ولی میتوان گفت که این رفتار در واقع جز جلوه مجدد امر ممنوع چیز دیگری نیست. «ظاهر» بتعالیت «ضمیر آگاه» تعلق دارد و «واقعیت» ناشی از ضمیر نا آگاه 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 کیفری است در برابر این علو و رفتارشان؛ و انتقامی است که اتباع از فرمانروایی درازای احترامی که برای او قائل می‌شوند باز می‌ستانند . «سانچو پانزا»^۱ در دمان «سروانس» بزمانی که حاکم جزیره‌اش بود ، فرمود 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 ، مانع الضمیر خود را بر ما آشکار سازند ، ممکن است دلایل جدیدی بنفع این طرز تلقی با اختیار مابگذارند .

چرا در رفتار عاطفی نسبت بفرمانروای عنصر نیز و مندی از کین نا آگاهانه وجود دارد؟ مسئله بسیار جالب است ولی حل آن خارج از موضوع این تحقیق

۹ - «سانچو پانزا» (Sancho pança) خادم و سه‌دار معروف «دون کمیوت» است که از برگت قلم «سروانس» ، هم خود و هم خرس شهرتی جاودانی یافته‌اند . سانچو پانزا نمونه‌ای کامل از یک نوکر باوفا ، حرف شنو و ساده دل ، ولی بر حرف وجاهل و در عین حال ذیرک و با فهم است . (متترجم)

است. ماقبل 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 «فریزه» که بمعنی خودش چندان قانع کننده نیست - نخستین پادشاهان، ییگانگانی بوده‌اند که پس از یکدوره کوتاه حکمرانی، به پیشگاه خدایی که مظهر آن بوده‌اند، درطی جشن‌های پرشکوه قربانی شده‌اند^۱. در اساطیر کیش مسیح نیز انکاسی از همین مرگذشت سلطنت‌های اولیه را میتوان یافت.

تبرستان
www.tabarestan.info

ج - تابوی اموات :

میدانیم که مردگان استیلاً طلبان نیرومندی هستند و شاید از داشتن این نکته دچار شگفتی شویم که بدويان آنها را نیز دشمن می‌شمارند. از راه مقایسه با «صرایت» که قبلانیز بآن متولّ شدیم، میتوان گفت در میان بیشتر اقوام بدوی، تابوی مردگان دارای حدت و صولتی خاص است و این، هم از ظرعنوی است که تماس بالاموات بیار می‌آورد و، هم از لحظه طرز رفخار با بازماندگان یک متوفی. در میان «ماموری» ها، همه‌کسانی که بمرده دست زده‌اند یا در مراسم تدفین شرکت جسته‌اند، نجس می‌شوند و از هر نوع معاشرت با همنوعان محروم می‌مانند و بعبارت دیگر، آنها را «بایکوت» میکنند. کسبکه در اثر تماس با میت‌آلوده شده است، اگر بخانه‌ای وارد شود، یا به شخص یا چیزی دست بزنند، آنها را نجس می‌کنند. اوحتی نباید با دستهای خود - که بعلت نجس شدن دیگر قابل استفاده نیستند - غذا را لمس کند. خود را جلو اوردنی زمین می‌گذارند و او در حالیکه دستها را در پشت سر برویهم گذاشته، بال و دندان باید از عهده کار برآید. برخی اوقات اجازه میدهند که کس دیگری با او غذا بخورداند. 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، ذندگی را بفلات میگذراند؛ تنها او مجاز است که تا فاسله یک ذراع بکسی که آخرین تکالیف را نسبت بهمیت انجام داده است نزدیک شود. آنگاه که دوران عزلت پیایان رسید و مرد نجس توانست دوباره با همنوعان مراوده داشته باشد، کلیه ظروفی که در طی آن دوره خطرناک مورد استفاده قرار داده است، معدهم میگردد و لباسهایی که بر تن داشته است بدور افکنده میشود.

آداب و رسوم تابوی که بملت تماس بدنی با مرده، تحمیل میشود در سراسر «پلی‌نزی» و «ملانزی»، ویک قسم از افریقا یکسان است. مهمترین این رسوم، منع دست زدن پخوراکی و خودانه شدن غذا توسط سایرین بفرد محکومی است که در وضع اضطراری قرار دارد. قابل توجه است که در «پلی‌نزی»، و شاید هم در جزایر «هاوانی»¹ شاهان روحانی بهنگام اجرای تکالیف مذهبی خود، ملزم به رعایت همین قبودهستند. در «تونگا»²، 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 یک سرکرده دست میزند، برای مدت سه، چهار یا پنج ماه – به نسبت مقام و مرتبه میت – نجس باشد، فقط بمدت سه، چهار یا پنج ماه – به نسبت مقام و مرتبه میت – نجس خواهد شد. اگر موضوع مربوط به جسد یک پیشوای بزرگ و واجد صفت الوهیت باشد، مدت تابو، حتی برای برجسته‌ترین سرکردهان، ده ماه خواهد بود. بدیهیان اعتقاد راسخ دارند که متخلقین از این تابوها چنان بیماری و مرگ خواهند شد و اعتقادشان چنان راسخ است که بر حسب اظهار

1) Frazer: Taboo, P. 138. (صفحات بعد)

2) Tonga.

ناظر، هر گز جرم نداشته‌اند خلاف آنرا بیازمایند ۱.

قیود تابوئی که شامل حال افرادی می‌شود که معنای 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 ازشت و قدرت انتشار تابورا می‌بینیم - جلوه‌ای که نمونه کلی محسوب می‌شود - در عوض، قیود و مقرراتی که ذیلاً با آنها می‌بردازیم، بما امکان میدهد که ^{تاجیکی} چیزی، دلایل و انگیزه‌های تابورا - 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 کلمبیای انگلیس [کانادا] زنان و مردان بیوه، در طول مدت عزا باید در عزلت بسر برند و در اینمدت نباید با دست خود، سریابدن خویش ^{والمس} کنند؛ تمام ظروفی که بکار می‌برند بر اعديگران غیرقابل 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 بیفتند به بیماری دچار خواهد شد. اشخاص سوگوار، روی خوشمهای گندم میخوابند و رختخواب خود را نیز با آن محسور می‌سازند. هدف رسم اخیر، دور نگهداشتن روح متوفی است و ازین پر معناز، عادت برخی از قبایل شمال آمریکاست که بموجب آن، زن بیوه باید تا مدتی پس از مرگ شوهر، لباسی بشکل شلوار که از علنهای خشک ساخته می‌شود، بر تن کند، تاروح شوهر را از نزدیک شدن به خود بازدارد و این بما اجازه میدهد معتقد شویم که تماس با مردگان 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.^۱
 در میان «آگوتاینو» ها^۲، که ساکن «پالاوان»^۳، یکی از جزایر فیلی پین
 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!
 بایندلیل، مشارالیها در هرگام، بازدن چوب زده است، پژمرده و
 خود را بهمه خبر میدهد؛ درختانی که بر آنها چوب زده است، مشاهده یک
 خشک میشوند. خطری که وابسته بوجود زن بیوه است از چیست؟ مشاهده یک
 رسم دیگر، موضوع این خطر را بما نشان میدهد: در منطقه «مکثو»^۴ در گینه
 جدید، مرد بیوه تمام حقوق اجتماعی خود را از دست میدهد و تا مدتی
 بصورت فردی مترود برمی برد. او نباید بکشد و زرع زمین پردازد و نه
 هم در جمع ظاهرگردد و نه در کوچه یا دهکده دیده شود. وی چون جانوری
 وحشی در لابلای علفهای انبوه یا بوته ها پرسه میزند تا بتواند بمحض دیدن
 کسی - و بخصوص یک زن - باسانی خود را پنهان سازد. این شرح بما جازه
 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
 نگهدازد، زن بیوه نیز باید با چنین هوسی مقابله کند، بخلافه از آنجاکه مردی
 بالای سر ندارد ممکن است که میل و طمع را در مردان دیگر برانگیزد؛ تسلیم
 شدن باینگونه هوسها، عملی مخالف مفهوم سوگواری است و تطعاً آتش خشم
 روح را دامن خواهد زد.^۵

1) Agutainos.

2) palawan .

.3) Mekeo.

۴- بیماری که من در سطور قبل (صفحه ۳۲ و ۳۳) «منتبع» های او را با
 منع هائی که توسط تابو تحریم میشود مقایسه کردم، معترض بود که هر بار شخص
 عزاداری را در کوچه میدیده، دچار غیظ و نفرت میشده است. وی میگفت «برا این
 نوع افراد، باید خروج از خانه را منع کنند».

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

علاوه بر استرالیای ها و پولی^{تثیها که در میان آنها آداب تابوئی بهتر}^{Writtabستان} محفوظ مانده است، همین منع را در میان اقوامی بازمی باییم که بسیار متفاوت و دور از یکدیگرند؛ از قبیل «ساموید» های سیبریه و «تودا» های هند جنوبی و مغولهای تاتارستان و «طوارق»، «صحرا و در میان «آئینو» های^۳ زاپن و «آکامبا» های و «ناندی» های^۴ افریقای مرکزی و «تبیکو آن» های فیلی بین و ساکنان جزیره «نیکوبار» و «ماداگاسکار» و «برنتو»^۵. در میان برخی اذاین اقوام ، اعتبار منع مورد بحث و عوارض آن ، محدود بدوره سوگواری است؛ ولی در میان بعضی دیگر، منع و تتابیع آن دائمی است . لیکن ب Fletcher میرسد که در همه جا، با گذشت زمان، از حدت آن نیز کاسته میشود.

منع تلفظ نام متوفی را بطور کلی با دقت فراوانه رعایت میکنند. باین دلیل است که برخی از قبایل آمریکای جنوبی ، بزبان آوردن نام میت را در برابر خویشان بازمانده وی، بمنزله بزرگترین اهانت نسبت بآنها میشناسند و مجازات آن همان کیفری است که برای قتل مقدار است^۶. پی بردن بعلت سختگیری

1) Samoyèdes .

2) Todas .

3) Touaregs .

4) Aïnos .

5) Akambas .

6) Nandi .

7) Tinguans .

8) Frazer. I. c., p. 353.

9) Frazer. I. c., p. 352. (وصفات بعد)

درمورد این نهی ، آسان نیست : ولی خطرات [مر بوط باین عمل سبب شده است اینوی ازچاره جوئی ها و تدایر - که ازسیاری جهات پرمعنا و جالبند بوجود آید . از اینجاست که « ماسائی » ها ^۱ در افريقا ، به تدیری متصل شده اند و آن تعويض نام متوفی است که بيدرنگ پس از مرگ او انجام میگيرد . از آن لحظه پ بعد ، میتوان بی ترس و بيم نام او را بر زبان آورده ، ذيرا تمام منها فقط شامل اسم سابق وی میشود . با اين ترتیب آنها گمان میکنند که روح بنام جدید خویش بی نمی برد و توجه آنرا بخود دلنمی يابد . قبایل استرالیائی ناحیه « آدلائید » و خلیج « اینکاونتر »^۲ ، احتیاطهای بیشتری نارعایت 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 ^۳ ساکن پاراگوئه ، رئیس قبیله در چنین موقع حزن انگیز ، برای تمام اعضاي قبیله نامهای جدیدی انتخاب میکرد که بر روی آنها میمایند و با آن فخر میکردند چنانکه گوئی همیشه آنرا بر خود داشته اند ^۴ : بعلاوه ، در مواردی که متوفی نام یک حیوان ، یک شیئی و نظایر آنرا بر خود داشته است ، برخی از قبایل لازم میدانسته اند که بر آن حیوان یا آن شیئی نام جدیدی بگذارند تا آنکه درمحاورات ، هیچ چیز خاطره متوفی را زنده نکند . این امر ، بخصوص در میان اقوامی که پیوسته از اسامی در وحشت بوده اند سبب بی ثباتی و تغییری بدرپی و ازهها میشده است و مشکلاتی سنگین برای مبلغین مذهبی بیارمی آورده

1) Mussoi.

2) Adeloide.

3) Encounter Bay.

4) Goyocurus.

۵- بر حسب نوشته یک 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 تماسح ، خار ، ذبح حیوانات بکار برده میشد نیز همین سرنوشت را پیدا کرد^۳ . ولی ترس از بزبان آوردن نامی که بیک مرد تعلق داشته است، گسترش می‌یابد و هرچه راکه از دور یا نزدیک با متوفی ارتباطی داشته است در بر میگیرد . از این قلع و قمع مداوم، این تیجه و خیم بیارآمد است که اقوام مذکوره 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 . معهذا بعض از این اقوام ، عادت تعديل کننده‌ای معمول داشتند که از آنجمله ، گذاردن نام مردگان بر فرزندان آنهاست که برآند روح آنان در کالبد اینان مجددًا حلول میکند و از اینظریق اسامی در گذشتگان باقی میماند .

اگر باین نکته توجه کنیم که برای انسان بدوی ، اسم یک جزء اساسی از شخصیت و یک مشخصه مهم بشمارمی‌آید و تمامی معنای دقیق خود را دارد است، در آنصورت از غرابت تابوی اسامی در نظر مراکش خواهد شد . چنانکه در جای دیگر نشان دادم ، کودکان ما نیز بهمین شیوه رفتار میکنند : آنها از شباخت صوتی بین دو واژه ، هرگز باین اکتفا نمیکنند که بریک شباخت صرف لفظی حکم کنند ، بلکه بطور منطقی ، از شباخت صوتی بین کلمات ، شباخت در ذات مدلولها را استنتاج میکنند ؛ و حتی فرد بالغ متمن نیز اگر به تحلیل رفتار خود دد بسیاری از موارد پردازد باسانی در خواهد یافت که برخلاف آنچه گمان میکرده است ، خودش نیز از نسبت دادن یک ارزش ذاتی بداسامی 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) Abipona.

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

روانکاوی پی درپی و در فرصتها مناسب ، در باره اهمیتی که ضمیر ناگاه به اسامی نسبت میدهد ، مصرآ تأکید و پافشاری کند^۱ . از پیش میتوان دریافت که مبتلایان بوسواس ، نسبت باسمها همچون انسانهای بدوع رفتار میکنند. آنها (بمانند سایر مبتلایان باختلال روانی) و بر اساس همان «عقده حساسیت»^۲ در مقابل بگوش خوردن بعض از اسامی واکنش نشان میدهند و مقدار قابل ملاحظه ای از آشفتگی ها و اضطراب خاطر آنها ، از قضاوتی که نسبت با اسم خودشان دارند سرچشم میگیرد . یکی از این بیماران که با او سروکار داشته اند ، عزم راجز مکرده بود که از نوشتن نام خویش ، خود داری کند ، زیرا می ترسید اسمش بدست دیگری یافتد و از این طریق قسمتی از شخصیت وی بتملک آن فردد آید. مشارالیها در تلاشهای نویبدانه برای دفاع در برابر سوء تفاوت های ناشی از توهماش ، این قاعدة کلی را برخود تحمیل کرده بود که هیچ جزء از وجود خویش را تسلیم نکند ، و وجود خود را در درجه اول با نام خویش یسکن میدانست و در درجه بعد آنرا با دست نوشتش خود مترادف می شناخت ؛ و باین ترتیب سرانجام ، کار را با آنجا رساند که از نوشتمن بطور مطلق چشم پوشید .

پس ، این امر که انسانهای بدوعی ، اسم را یک جزء از وجود و شخصیت میدانند و آنرا موضوع تابوئی درباره متوفی قرار میدهند ؛ دیگر نباید باعث تجربه ما شود ، و انگهی نام یک مرد را بر ذبان آوردن ، خود سبب برقراری تماس با مرده میشود . علیهذا در این مقام ، ماباید موضوع وسیع تری را مورد بررسی قرار دهیم و بهینیم که بر اساس چه دلایلی ، تماس مذکور معمول تابوئی چنین سخت و شدید شده است .

توضیحی که بطور طبیعی متبادل بذهن میشود ؛ اینستکه منع مذکور از ترسی غریزی سرچشم 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) Complex de sensibilité.

خانواده و اطرافیان عارض میشود . معهدا وحشتی که از مشاهده جسد بانسان دست میدهد مسلماً برای ایضاح تمام جزئیات احکام تابوئی کافی نیست و عزا و ماقم نیز بر ماروش نمیسازد که چرا بر زبان آوردن نام متوفی ، به حرمتی شدید نسبت بیازماندگان بشمار می‌آید . 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 ، پردازنند . بنا بر این ، ویژگی‌های آداب تابوئی ، علی القاعده باید انگیزه‌های دیگری داشته جواب‌گوی مقاصد و هدفهای دیگری باشد . فی الواقع همین تابوئی اسامی است که آن انگیزه‌های مجھول را بر ما آشکار می‌سازد و حتی اگر این آداب و رسوم نیز وجود نمیداشت ، اطلاعاتی که از بدويان سوگوار بdest می‌آید ، خود برای دروشن ساختن انگیزه‌های مذکور کفایت می‌کرد .

بدویان ترسی داکه از وجود روح در دل دارند و وحشت از بازگشت احتمالی اورا کمک نمیکنند . آنان بانبوی از تشریفات متول می‌شوند که هدف آن دور نگهداشتن و راندن روح است^۱ . بر زبان آوردن نام متوفی ، بمنزله خواندن وردی است که حضور بالفعل او را سبب می‌شود^۲ . بایندلیل برای مانع شدن ازین ورد خوانی و جلوگیری از بازگشت روح ، دست بهر کاری که مقتور شان باشد میزند : لباسهای عجیب بر تن میکنند تاروح از بازشناختن ایشان عاجز بماند^۳ و یا آنکه نام خود یا نام متوفی را تغییر میدهند : آنها بر یگانه بی پرواپی که با بردن نام می‌ست ، او را به ضد زندگان بر می‌انگیزد خشم می‌گیرند . نمی‌توان ازین نتیجه‌گیری چشم پوشید که آنچه سبب رنج آنها می‌شود بر طبق

۱) فریزر در این خصوص ، اعتراف «طوارق» ساکن صحراء 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» - هر اسی است که از «روح مبدل به شیطان شده متوفی» در دل داردند^۱.

با قبول این استنتاج، مابه نظریه «وونت» نزدیک میشویم؛ چنانکه میدانیم وی منشاء تابو را ترس از شیاطین میداند. نظریه مذکور، براین تصور مبتنی است که عزیز در گذشته، در همان لحظه مرگ به شیطانی مبدل میشود که بازماندگان از جانب او، جز رفتاری خصمانه انتظار دیگری نمیتوانند داشته باشند ولذا از جمیع طرق ممکن، بردفع مقاصد سوء او همتعبگمارند. این نظر چنان عجیب و غریبی نماید که دنبیو امر انسان در پذیرفتن آن دچار تردیدمیشود؛ ولی همگی - یاتقیناً ذیصلاحیت، در نسبت دادن این نحوه برداشت به بدویان متفقند. «وسترمارک» که بعیدمن، برای تابو اهمیتی بسیار ناچیز قائل است، در کتاب خود در باره «منشاء و رشد معتقدات اخلاقی»^۲، درفصلی که به «رفتار با مردگان» اختصاص دارد، چنین اظهار نظر میکند:

«واقعیاتی که در اختیار دارم، بمن اجازه این نتیجه‌گیری کلی را میدهد که مردگان در بیشتر موارد، دشمن شمرده میشوند نه دوست، و «جونز»^۳ و «گرانت آلن»^۴ برخطاً رفته‌اند آنجا که تأکید میکنند پیشینیان براین پندار بوده‌اند که شر از مردگان اساساً بر ضد بیگانگان است، ولی اعقاب و اعضای طایفه متوفی مشمول هنایات پدرانه او هستند»^۵.

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

2) Westermarck: «L' Origine et le développement des idées morales».

3) Jevons.

4) Grant Allen.

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

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

« ر . کلاین پاول » در کتاب بسیار آموزنده خود ، کوشیده است تا بکمال بازمانده معتقدات آنیمیستی (اعتقاد بتائیر ارواح) در میان اقوام متمن ، مناسبات بین مردگان و بازمانندگان 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 . مردها آدم میکشند : اسکلت که تجسم فعلی مرگ است ، نشان میدهد که خود مرگ چز یک مرد ، چیز دیگری نیست .

زنده ، خود را از تعاقب مرد ، مصون نمی‌یافتد مگر وقتی که یک مجرای آب ، میان او و میت حائل میشود . باین دلیل است که ترجیح میدادهند مردگان را در جزیره‌ها یاد رکرانه دیگر رودخانه بخاک بسپارند . اصطلاحات «اینسو» و «آنسو»^۲ منشاء دیگری جز این نباید داشته باشد . در اثر تعدلی که بعداً روی داد ، شرارت بجای آنکه بهمه مردگان نسبت داده شود ، فقط صفت



مثل ، مائوری‌ها ، براین پندار بوده‌اند که « خویشان بسیار نزدیک و بسیار گرامی ، بعد از مرگ ، خوی و سرشتشان دیگر گون میشود و نسبت بکسانی که عزیزین میداشته‌اند فیت سوء درس می‌پرورانند ». سیاهک استرالیائی معتقدند که متوفی تامدت مدیدی پس از مرگ ، منشاء زیان و خطر است ؛ عن چه درجه خویشاوندی زندیکن باشد ، هر اس نیز شدیدتر خواهد بود . اسکیموهای نواحی مرکزی ، اعتقاد راسخ دارند که مردگان تنها با سیری شدن زمانی طولانی آرام میگیرند ؛ ولی در آغاز باید از آنها بینناک بود و آنها را همچون ارواح شریری دانست که در دهکده پرسه میزند تا بیماری ، مرگ و مصائب دیگر را در آنجا بیفشا نند» .

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 اروپایی از کلمات مذکور ،

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

کسانی شناخته شد که میتوانستند دلیلی برای خشم و کین آنها بیابند؛ از قبیل مقتولین که مبدل به ارواح شریب 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، بدويان، جمیع مردگان را شبکردن خون آشامی میدانسته‌اند که با خشمی تمام، زنده‌ها را تعقیب میکرده‌اند و اندیشه‌ای جزکشتن و آسیب رساندن آنها نداشته‌اند. جسد مرده، اولین تصور از «روح‌شریر» را بوجود آورده است.

فرضیه‌ای که بمحض آن، عزیزترین مردگان مبدل به شیاطین میشوند، طبیعاً یک مسئله دیگر را دربرابر ماقرار میدهد: چه انگیزه‌ای سبب بوده است که بدويان بمردگان خود، چنین دگرگونی عاطفی را نسبت دهند؟ چرا از آنها شیاطین می‌ساختند؟ «وستر مارک» براین پندار است که آسان میتوان باین سوال پاسخ داد:

«از آنجا که مرگ بزرگترین بدبهختی است که برآدمی روی می‌ورد؛ بدويان خیال میکنند که مردگان به اعلی درجه‌شدت، از سرزنش خود ناراضی هستند. بن طبق دویافت انسانهای بدوي، مرگ انسان فقط ناشی از عنف است که یا دست آدمیان و یا سحر و جا دو آنرا سبب میگردد؛ باین علت است که مرگ همیشه روح را به غضب می‌ورد و او را تشنۀ انتقام میگرداند. بدويان بر این پندارند که روح مرده چون برزندگان رشک می‌برد و خواهان آنستکه در مصاحبت اقوام شابق بس برد، با عارض ساختن بیماری بروجودشان میکوشند آنها بمرگ بکشند. تنها باین‌سویله است که روح میتواند آرزوی پیوستن به بازماندگان را بر آورده سازد. توضیح دیگر در باره این شرارت منسوب به ارواح را باید در ترسی غریزی که از آنها در دلها رسوخ دارد جستجو کرد؛ که این ترس نیز بنویه‌خود از اضطراب و وحشت‌آدمی در برابر مرگ ناشی میشود.

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

هنگامیکه زنی ، شوهرش را از دست میدهد یا دختری ، مرگ که مادر را می بیند ، اغلب پیش می آید که بازماندگان بدشک و تردیدهای دردناک چار میشوند که ما آنرا « خود خوری های ناشی از وسواس » می نامیم : بازماندگان از خود می پرسند که آیا خودشان در اثر مسامحه یا بی اختیاطی ، باعث مرگ که فرد محبوب خویش نبوده اند ؟ آنهایا میتوانند بخود جواب بدeneند که برای طولانی تر ساختن زندگی بیمار به چوجه سهل انگاری نکرده اند و تمام تکالیف خود را نسبت به متوفی بادقت 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 فرونمی نشیند . بررسی روانکاوی در باره این نوع موارد ، علل پنهانی درد ورنج را بر ما آشکار ساخته است : مامیدانیم که خود خوری های ناشی از وسواس ، تا اندازه ای موجه هستند و با موقیت در برابر جمیع ایرادها و اعتراضها مقاومت میورزند . این بدان معنی نیست که شخص عزادار - بهمانسان که خود خوری های ناشی از وسواس حکایت دارد - واقعاً در مرگ خویشاوند خود مقصراً بوده یا سنت . بوی مرتب سهل انگاری شده باشد ؛ بیان ماصرفاً باین معنی است که مرگ خویشاوند سبب ارضای یک میل باطنی نا آگاه شده است که اگر آن میل بقدر کافی نیرومند می بود ، موجبات مرگ را فراهم می آورد . بر ضد همین میل باطنی است که - بعد از مرگ فرد محبوب - خود خوری سر بر می آورد . تقریباً در تمام مواردی که تمرکز شدید احساسات بردوی یک فرد معین وجود دارد ، خصوصیت از این نوع که در دورانی عشقی گرم پنهان است ، بچشم می خورد . این صورت عادی و نمونه کلی از دو گانگی عواطف انسانی است . حدّت این دو گانگی نسبت با فراد مختلف ، مقاومت است ؛ در حالت عادی ، شدت آن بحدی نیست که بتواند موحد خود - خوری های وسواس آمیز که در بالا از آن سخن گفته شود ، 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 پیشتری بروز خواهد کرد .. ذمینه مساعد برای ابتلای باختلال روانی وسوسات - که اغلب در بحث خود راجع به تابو ، آنرا حد قیاس قرار دادیم - پنطرا ماقاملاً بوسیله شدت فوق العاده این دوگانگی عاطفی اولیه ، مشخص می‌شود.

اکنون ما عاملی را می‌شناسیم که ، هم در موضوع اعتقاد هوهوم به تبدیل ارواح تازه در گذشتگان به شیاطین و هم راجح به ضرورت دفاع بازماندگان در برابر دشمنی آن ارواح ، میتواند توضیحی در اختیار مابکذارد . اگر پیذیریم که زندگی عاطفی بدویان نیز ، بمانند زندگی عاطفی جهتلایان بوسوسات - همان‌طور که روان‌گاوی نشان میدهد - می‌تنی بر دوگانگی بسیار شدید عواطف است ، در اینصورت جای تعجب نخواهد بود اگر در اثر پیش آمدن مرگی غمانگیز ، بدویان و بیماران وسوسی در برابر خصوصی که بحال اخناوار در ضمیر ناخود وجود دارد ، هردو بیک نحو عکس العمل نشان دهند . ولی این احساس در دنیاک در میان بدویان سرانجام دیگری پیدا می‌کند که با آنچه در مورد بیماران روانی می‌یعنیم ، 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 توأم با بیماری - آنرا «برون افکنی»^۱ می‌نامیم . کسیکه یکی از نزدیکان را از دست داده است ، وجود احساس خصم‌مانه را در خود نسبت بمتفق‌ای عربیز مطلقًا انکار می‌کند ، و می‌پنداشد که این روح متوفی است که دارای چنین احساسی است و در تمام مدت عزا در بی 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 تدایر استحفاظی در برابر خصومت شیطان است ، تجلی می‌یابد . باین ترتیب یکبار دیگر می‌یعنی که «تابو» از زمینه دوگانگی عاطفی سرچشمه گرفته است و نتیجه تعارض بین پلوریزم و ملال معلوم از یکطرف ، وارضای یک‌میل باطنی مکتوم ، از طرف دیگر

است که هر دو از مرگ [یکی از عزیزان] ناشی شده است. با توجه باین منشاء خشم ارواح، میتوان دریافت که بازمادگان بسیار نزدیک که برای مستوفی بیش از همه عزیز بوده‌اند، قاعده‌تاً باید بیش از دیگران ازکین و دشمنی روح بینناک باشند.

دراینجا نیز احکام تابوئی همانند عالم اختلالات روانی، دو مفهوم را میرسانند: این احکام اگر از یکطرف باقیودی که ایجاد می‌کنند، از احساس رنج والدربار مرگ یکی از عزیزان حکایت دارند، ازسوی دیگر پرده را از روی آنچه در زیرشان پنهان است - یعنی احساس خصم‌انه نسبت به متوفی - بر میدارند؛ خصوصیت احکام تابوئی در این مرحله‌بان جنبه‌ضرورتی بخشنده. دیدیم که برخی از نهی‌های تابوئی را با ترس از وسوسه میل و هوس میتوان توضیح داد. از آنجا که مرده بی سلاح است، ممکن است هوس ارضای احساسات خصم‌انه نسبت بموی در دل راه باید، بنابراین هدف حرمت مخصوصاً جلوگیری از وسوسه این هوس است.

معهداً و ستر مارک^{۱)} آنجا که تأکید می‌کند بدیان بین مرگ ناشی از عنف و مرگ طبیعی هیچ تفاوت نمی‌گذاردند محق است. برای ذهن ناآگاه، مرگ طبیعی نیز خود ناشی از اعمال جبر است: در این موارد، امیال بد است که انسان را می‌کشد^۱. کسانی که علاقمند به بررسی منشاء و مفهوم رؤیاهاستند که موضوع آنها خویشان نزدیک و عزیز (پدر، مادر، برادران و خواهران) است، متوجه می‌شوند که در این رؤیاها، کودک و انسان بدی نسبت بمرده در وضع مطلق مشابهی هستند، و این درست بسب همان دو گانگی عواطف است که مشترک بین آنهاست.

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

۱) به سطور بعد - فصل سوم - مراجعه شود.

آسان‌تر از حل این تناقض نیست . مامفهوم شیاطین را کاملاً پذیرفتم، ولی آنرا یک عنصر نفسانی بسیط‌وتحزیه ناپذیر نشناخنیم . ما شیاطین را بازتاب احساسات خصمانه بازماندگان نسبت بمردگان تشخیص دادیم و بدینسان توانستیم به آنسوی مفهوم مذکور رسخ کنیم .

ما با تکیه بر همین طرز برداشت، معتقدیم که این عواطف مبتنی بردو- گانگی ، یعنی احساساتی که در عین حال خصمانه و مهرآمیزند ، می‌کوشند تادر لحظه مرگ متوفی ، همزمان بصورت اندوه و رضا ، بروز کنند . میان این دو احساس معارض، وقوع کشمکش اجتناب ناپذیر است : ولی از آنجا که یکی از ایندو ، یعنی خصومت ، در قسمت عده 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 ناروائی را که از فردی محبوب نسبت بدوستدارش سر زده است ، براو می‌بخشایند . کشمکش مورد بحث ، بیشتر در اثر دخالت یک حالت نفسانی خاص که در روان‌کاوی معمولاً آنرا «برون افکنی» می‌نامند خاتمه می‌پذیرد . خصومت که از آن چیزی نمیدانند و نمی‌خواهند چیزی بدانند ، از قلمرو ادرارک درونی بدنیای خارج افکنده می‌شود ، یعنی کسیکه چنین احساسی دارد ، آنرا از خود جدا می‌سازد و بدیگری نسبت میدهد : این دیگر ما بازماندگان 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 ، بازماندگان باید بدفاع در برآبر این دشمن برخیزند . آنها از شکنجه و عذاب درونی ، فقط از طریق تعویض آن با اضطرابی که منشاء خارجی دارد ، توانسته‌اند خود را خلاص کنند . بی‌شک این «برون افکنی» که در اثر آن ، متوفی بیک دشمن بدکار مبدل می‌شود ، با خاطره برخی نمودهای خصمانه از قبیل سختگیری ، ستم ، بیعدالتی و بسیاری اعمال بدخواهانه دیگر که حتی در ورای مهرآمیز‌ترین

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 اندیشانه بکار برده ایم . خطاهاei که مردگان در دوران حیات مرتکب شده اند بی شک میتوانند تا حدودی خصوصت بازماندگان را توجیه کنند : ولی عداوتی را که مردگان نسبت میدهند نمیتوان با این عامل توجیه کرد ، و از این گذشته ، انتخاب لحظه مرگ برای ذننه کردن خاطراتی که از بابت آنها بخود حق میدهند مردگان را سرزنش کنند ، انتخاب بسیار نامناسبی است . علیهذا مانعی توانیم در این کین نا آگاهانه ، وجود انگیزه ای ثابت و قطعی را – که موربد بحث ماست – ندیده بکیریم . این احساسات خصم‌انه نسبت به نزدیکترین و عزیزترین خویشان ، تازمانی که آنها در قید حیات بوده‌اند ، میتوانسته است در حالت اختفاء باقی بماند ، یعنی نه بطور مستقیم و نه غیر مستقیم (بوسیله نوعی تعویض) برضمیر 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 شد می‌یابد : غم و اندوه ناشی از فزونی محبت از یکطرف ، بیش از بیش بر ضد عداوت مختلفی سر بشورش بر میدارد و از طرف دیگر نمی‌تواند باینکه خصومت مذکور ، احساس خشنودی و رضا بیار آورد ، تن دردهد . باین ترتیب است که واپس زدگی عداوت مختلفی ، بوسیله برون افکنی و ایجاد مراسمی که ترس از کین جوئی شیاطین در آن دیده می‌شود ، صورت می‌گیرد و به نسبت دورشدن از زمان مرگ ، کشمکش نیز حدت خود را از دست میدهد که نتیجه‌اش ضعیف شدن یا فراموش گشتن تابوهای مر بوط مردگان است .

- ۴ -

اکنون پس از فراغ از بررسی اوضاع و احوالی که منشاء تابوهای بسیار آموزنده مربوط بمردگان بوده است ، در سطور ذیر برنتایج حاصل ، ملاحظاتی چندمی‌افراهم ؛ این نکات برای فهم تابو بطور کلی میتواند اهمیتی بسزادرآشته باشد .

برون افکنند 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 یک کشمکش عاطفی بکار می‌آید و همین نقش را در مورد بسیاری از حالات نفسانی که تیجه آن بروز اختلال روانی است ، عیناً ایفاء میکند . ولی برون افکنی تنها یک وسیله دفاعی نیست ، بلکه در مواردی هم که مسئله کشمکش درونی در میان نیست ، دیده میشود . برون افکنند مدرکات درونی یک شیوه عمل ابتدائی است که حتی - فی المثل - دریافتهای حسی مانیزاز آن پیروی میکنند و بنابراین در نحوه تصورما از دنیای خارج ، دارای نقشی اساسی است . در اوضاع و احوالی که هنوز بعد 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 بدنبالی خارج ، متوجه هیجانها و تاثراتی است که دنیای خارج در او بوجود می‌آورد ؛ وما از جریانهای نفسانی درونی ، فقط از طریق احساس شادی یا غم آگاه میشویم . تنها پس از پدید آمدن یکزبان انتزاعی بوده است که انسانها توانسته‌اند ، آثار حسی ناشی از نشانهای لغتشی را با جریانهای درونی مرتبط سازند ؛ از آن زمان بوده است که برای آدمیان

فهم امور نفسانی بتدربیج ممکن گشته است . بنابراین انسانهای بدوى، از راه برون افکنند مرکات درونی، تصویر دنیای خارج رادر ذهن فرآهم آورده‌اند؛ و ما با استفاده از کیفیات روانشناسی و بکاربردن معلوماتی که از مطالعه حیات نفسانی بدست آورده‌ایم ، باید این تصویر را دو باره جا بجا کنیم و بجای خود باز گردانیم .

برون افکنی امیال ناپسند از طرف قردو نسبت داده آنها به شیاطین ، یک جزء از اسلوبی است که میتوان آنرا «درک جهان پر مبنای اعتقاد به تائیر 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 تکیه‌گاههای برای آن در ضمن تحلیل اسلوبهای خواهد بود که در بیماریهای روانی باز می‌یابیم . در اینجا فقط بهیان 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 رویاهه»^۱ نامیده‌ایم . بعلاوه، باید فراموش کنیم که از لحظه پدید آمدن این اسلوب ، هر عملی که مورد داوری وجود قرار میکیرد ، میتواند دارای جهات دوگانه باشد : جهتی تابع اسلوب مذکور وجهتی واقعی ولی نا‌گاهانه^۲ .

«وونت»^۳ این نکته را بیاد آور میشود که «در میان اعمالی که در افسانه‌ای جمیع اقوام ، به شیاطین نسبت داده میشود ، اعمال شarat آمیز بمیزان فوق‌الماده‌ای بر کارهای خیرخواهانه فزونی دارد

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

3) *Mythus und Religion*, II, P. 129.

وازاینجا مسلم میشود که در معتقدات اقوام، شیاطین شریر در زمانی بس قدریم تر از ارواح نیکو کار نمیدید آمده اند. کاملاً امکان دارد که تصور شیاطین بطور کلی از روابط پر معنایی که بین مردگان و بازماندگان وجود دارد، سرچشمہ گرفته باشد. دو گانگی عواطف که با این روابط ملازم است، در سیر تکامل انسان، در در جریان معارف و لی همراه تجلی می یابد: ترس از شیاطین و ارواح از یک طرف، و آئین پرستش مردگان از طرف دیگر.^۱ بر اثبات این مطلب که شیاطین، همان ارواح افراد تازه درگذشته هستند، دلیل غیرقابل ردی در دست داریم و آن تأثیر سوگواری در ایجاد اعتقاد به شیاطین است. سوگواری باید رسالت روانی مشخصی را انجام دهد و آن برقار از کردن جدامی بین مردگان از یکسو^۲، و خاطرات و امیدهای بازماندگان از سوی دیگراست. وقتی این نتیجه بدست آمد، غم و رنج کاهش می یابد و در اثر آن، بار پشیمانی‌ها و سرزنشهایی که برخود وارد می‌آورند نیز سبکتر میشود و در نتیجه، ترس از شیطان نیز فرو می‌نشیند؛ و آنگاه همین ارواحی که بنوان شیاطین از آنها وحشت داشته‌اند، مشمول احساسات دوستانه تری میشوند و بنوان 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، در می‌یابیم که دو گانگی عاطفی موجود در این روابط، با گذشت زمان بعیزان قابل ملاحظه‌ای کاهش می‌یابد. امروزه دفع احساسات خصمانه مکتوم نسبت

(۱) بوسیله بررسی روانکاوی درباره اشخاصی که در اثر ترس از ارواح دچار اختلال روانی هستند و از کودکی با آن مبتلا بوده‌اند؛ اغلب و بی‌برخورد با اشکال زیاد، کشف میشود که این ارواح مخفوف، جز خویشاوندان نیستند. در این خصوص رجوع شود به یادداشت «هبرلین» (P. Haeberlin) ازین عنوان «انتباخ جنسی» (Sexualgespenter) در مجله «مسائل جنسی - فوریه ۱۹۱۲» (Sexualprobleme, Fev. 1912)؛ در آنجا سخن از پندری است که مرد^۳، ولی شبیج بشکل شخص دیگر - و با جنبه عشقی - ظاهر میشود.

بمردگان ، بسهولت و بی تلاش شدید روانی میسر است . آنجا که سابقاً بین کیفته ارضاه شده و مهر بغم نشسته ، کشمکش در میگرفت ، امروز بمانند اثری که بر جای ذخیر نقش می بندد ، زهد و پارسائی بر طبق اصل اخلاقی «از مردگان جز یه نیکی یاد نمکنید»^۱ سربزمی آورد . تنها مبتلایان به اختلال روانی هستند که غم ناشی از مرگ یکی از نزدیکان پریشانشان میسازد و علت آن ، عارض شدن خودخوریهای وسوس آمیز است که بروانکاوی در آنها آثاری از دوگانگی 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 یک واقعیت مسلم میتوان پذیرفت که نقش دوگانگی عاطفی در حیات نفسانی انسانهای بدروی ، بی نهایت مؤثرتر از نقشی است که در زندگی روانی انسانهای متمدن امروزی دارد . تیجه منطقی حاصل از تخفیف دوگانگی ، محوت در بیجی تابو بوده است که تابو خود جز نشانهای از یک مصالحه بین دو تمایل متقاضی چیز دیگری نیست . راجع به بیماران روانی که بجاجبار ، هم آن کشمکش و هم تابوی حاصل از آنرا بروز میدهند ، معتقدیم که این افراد با تار و پوی متعلق به عهد عتیق بدنا آمدند و آثار موروثی اجداد اولیه در آنها دیده میشود ؛ آثاری که مقتضیات تمدن امروزی قلع و قمع آنها را ایجاد میکند و این امر ، تلاش شدید و صرف مقادیر زیادی اذوقای روحی را بردوش آنها میگذارد .

اکنون جای آنست که توضیحات مبهم و منشوش «وونت» در باره معانی دوگانه تابو یعنی «مقدس» و «نحس» را بیاد آوریم (بسطور قبل مراجعت شود) وی میگوید در آغاز ، کلمه تابو ، نه مقدس معنی میداده است و نه نحس ، بلکه فقط بر امری شیطانی دلالت میکرده است : آنچه نباید بآن دست زد . باین ترتیب «وونت» یک خصوصیت مهم را که در هر دو مفهوم مشترک است ، نمایان میسازد ؛ و این مطلب خودنشان میدهد که در آغاز ، دو قلمرو مذکور باهم ممزوج و حتی یکی بوده اند و فقط بتدیریج و با گذشت زمانی بس طولانی ،

1) De mortuis nil nisi bene.

از یکدیگر جدا شده‌اند.

چنین است دریافت «دوونت». 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 با آن مر بوط بوده، دلالت میکرده است. خود واژه «تابو» کلمه‌ای است با معنی ماضعف، و ما براین عقیده‌ایم که اگر معنی این کلمه بطور دقیق تعیین شده بود، ممکن میشد آنچه را که مابا تحقیقات مفصل بدست آورдیم (یعنی اینکه منع تابوئی را باید نتیجه یکدوگانگی عاطفی دانست) بسهولت از آن استنتاج کرد: مطالعه در کهن‌ترین زبانها، بمانشان داده است که مسابقاً بسیاری ازین نوع کلمات وجود داشته‌اند و هریک بر مدلولهای دلالت میکرده‌اند که از جهتی - اگر نگوئیم کاملاً در همان جهت کلمه تابو - مخالف و معارض یکدیگر بوده‌اند^۱. وارد آوردن بعض تغییرات در تلفظ کلمه‌ای که در اصل دارای معانی مضاعف بوده است، بعدها بمنظور ایجاد یک طرز تلفظ خاص برای هریک از دو معنی معارض، که در آن کلمه مشترک بوده‌اند، بکار رفته است.

کلمه «تابو» سر نوشته دیگری داشته است: بعلت آنکه از اهمیت دوگانگی مستفاد از این کلمه، دائمآ کاسته شده است، سرانجام خود کلمه مذکور و کلمات نظری آن، از میان لغات ناپدید شده‌اند. امیداوارم روزی بتوانم نشان دهم که سر نوشته 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 بکزارش من درباره کتاب «آبل» (Abel . M.) 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 ریشه تابو باین منظور بود که منشاء و ماهیت آنچه « وجودان » می نامیم ، تا حدی روشن شود . بسی آنکه بر مفاهیم خدشای وارد آید ، میتوان از یک پشمایانی تابوئی – از یک وجودان تابوئی – که از نقض تابو نتیجه میشود – سخن بیان آورد . پشمایانی تابوئی ، احتمالاً قدیمترین نوع ندامت و بطور کلی ^{مشخص} گهن ترین صورت وجودان است .

« وجودان » چیست ؟ بر حسب دلالت خود زبان ، وجودان بسی آگاهی و معرفت قطعی و مسلم اطلاق میشود . زبانهای هم وجوددارد که در آنها ، بزمت عیتوان وجودان اخلاقی را از وجودان بمعنی علم و معرفت ، تمیز داد .

وجودان اخلاقی ، احساسی است درونی که از طرد برخی امیال بپادست میدهد . لازم بگفتن نیست که این طرد ، احتیاج به توسل بهیچ نوع دلیلی ندارد و خود دلیل خود است . این خصوصیت در موارد اذاعان بخطا ، باوضوح یافته نمایان میشود ؛ یعنی در مواردی که از بابت پارهای اعمال که تحت تاثیر امیالی انجام داده ایم ، در درون ، احساس محکومیت و ندامت بپادست میدهد . جستجوی علت برای این محکومیت ، بنظر امری زائد می‌آید ؛ هر کسی که دارای وجودان اخلاقی باشد ، باید در درون خود ، دلیل این سرزنش را باید و نیروی درونی اور از بابت ارتکاب بعضی اعمال ، بسرزنش 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 وجودان اخلاقی اوست و تخلف از آن ، یک احساس دردناک گناه بدنیال می‌آورد ؛ احساسی که طبیعی است ولی در عین حال منشاء آن مجھول است ^۱

(۱) مقایسه دو امر با یکدیگر جالب است : یکی اینکه نا آگاهانه بودن تخلف در مورد تابو ، بهیچوجه احساس گناه را سبکتر نمیسازد (برای مثال بسطور قبلی مراجمه شود) و دیگر آنکه در اسطوره یونانی ، خطای « ادیپ » با آنکه ندانسته و بی دخلالت اراده فاعل صورت گرفته است ، باز هم خطأ ئی عظیمه بشمار می‌آید .

محتملاً وجود اخلاقی نیز بهمین ترتیب بروی زمینه‌ای از دوگانگی عاطفی سربرمی‌آورد. وجود این که از برخی روابط انسانی سرچشمه گرفته است و «دوگانگی عواطف» صفت ممیز آنست، دارای همان شرایطی است که برای تابو و اختلال روانی وسوسات 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 بوسوس، از دغدغه خاطری مرض آسود رنج میبرد. این اضطراب بمثابة عالم واکنشی است که بیمار بوسیله آن دن برابر هوی که در ضمیر ناآگاه درکمین اوست، بمقابله بر میخیزد و بتدریج که مرض شدت میکند، بردامنه آن افزوده میشود تا سرانجام، بیمار را در زیر بار خطای که وی آنرا جبران ناپذیر تلقی میکند، از پایی درآورد. حتی میتوان خطر کرد و گفت: اگر ممکن نمی‌بود که منشاء وجود اخلاقی را از طریق بررسی اختلال روانی وسوسات کشف کنیم، ناگزیر میشیم از امید بکشف آن برای همیشه چشم پوشیم. باری، ما منشاء مذکور را در حالات فرد مبتلا به اختلال روانی تشخیص میدهیم ولذا میتوانیم امیدوار باشیم که روزی در مورد آنچه مربوط باقی‌است نیز بهمین نتیجه برسیم.

امر دیگری که سبب تعجب مامیشود اینستکه وجود اخلاقی، قرابت تامی با اضطراب دارد وی هیچ تردید، میتوان آنرا به «وجود اضطراب انگیز» وصف کرد، و حال آنکه میدانیم اضطراب ریشه‌اش در ضمیر ناآگاه است و مطالعه اختلالات روانی از قظر معرفت النفس، بمانشان داده است که وقتی امیالی دچار واپس زدگی شدند، هستئش هوی آنها با اضطراب مبدل میشود. در این خصوص یادآور میشیم که در وجود 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 اضطراب انگیز وجود اخلاقی

را سبب میشود.

وقتی یک تابو مخصوصاً در محضر مات متجلی میشود، میتوان بعنوان امری مسلم قبول کرد که این تابو بقصد امیال مثبتی است که خود از آنها سرچشمگرفته 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 با نجاح دادن آن ندارد، منع و تحریم ضرورت نخواهد داشت، و در هر مورد که امری بطور قاطع و موکد تحریم میشود، قاعده‌تاپایید میلی بجانب آن بوده باشد. اگر این اصل را درباره انسانهای بدروی نیز بکار بندیم باید تتبیجه بگیریم که آنها کاملاً در معرض وسوسه‌قتل فرمانروایان و روحا نیان خود، یا ارتکاب ذنای با محارم، یا بد رفتاری با مردگان بوده‌اند. این امر، چندان مقرن به حقیقت نیست و اگر ما آنرا در باره خودمان بر مواردی منطبق سازیم که بنتظر می‌آید صدای وجودان را در نهایت وضوح می‌شنویم، آنوقت اصل فوق، مطلبی کاملاً نامعقول جلوه‌گر خواهد شد و با اطمینان خاطر تاکید خواهیم کرد که ما برای نفع احکامی از قبیل «مرتکب قتل مشو»، در خود هیچ نوع وسوسه‌ای احساس نمی‌کنیم و حتی صرف تصور چنین تجاوزی، در ما ایجاد نفرت می‌کند.

اگر مابرای شهادت وجود نماند 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 وجودان اخلاقی‌هم، در آنصورت غیر قابل توضیح میشود و در عین حال روابط موجودین وجودان اخلاقی و اختلال روانی نیز از نظرمان پوشیده می‌مانند، و ما بوضع و حال کسانی در می‌آمیم که از بکار بستن نظریه‌های روان‌کاوی برای حل مسئله، خود داری می‌کنند.

ولی اگر واقعیتی را در قدر قدر 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 می‌کنیم در ماقومی است و در حالیکه از وجود آن بسی خبریم، در عوارض نفسانی متجلی می‌شود؛ و نیز اگر قبول

کنیم (و دلایل برلزوم این قبول حکم میکند) که منعهای ناشی از وسوس در بیماران روانی جزیک سلسله احتیاطها و کیفرهایی که خود بردوش خویش میگذارند ، چیز دیگری نیست - و علش نیز اینستکه آنها با حدت زیاد ، میل بکشتن را در خود احساس میکنند - در اینصورت، یعنی با در نظر گرفتن جمیع مراتب فوق ، خواهیم توانست ، قاعده‌ای را که در بالا ذکر کردیم با تفسیری جدید ، از سرگیریم یعنی این اصل که : هرجامنی درکار 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 فقار 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 باختیار ما میگذارد. جریانهای نفسانی مربوط بضمیر ناآگاه ، از هر حیث با نفسانیات مربوط بضمیر آگاه فرق دارند و از یکنون آزادی قابل ملاحظه برخوردارند که نفسانیات نوع اخیر از آن محرومند. یک میل ناآگاه ، بالضروره در همانجایی که شاهد ظهور آن هستیم ، بوجود نیامده است ، بلکه ممکن است از جایی دیگر سر برآورده باشد و در آغاز متوجه افراد و یامناسباتی دیگر بوده باشد و فقط بر طبق اسلوب «جا بجا گشتن» بموضعی که ما شاهد بروز آن هستیم ، منتقل شده باشد، بعلاوه با توجه باینکه جریانهای مربوط بضمیر نایخود ، زایل شدنی و اصلاح پذیر نیستند ، میتوانند از دورهای که بر آن باصطلاح منطبق بوده‌اند ، بدورهای دیگر و با وضعیت احوالی کدر آن، بروزان 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 آورد 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، شبههای موجود بین این نوع پدیده‌ها و جلوه‌های اختلالات روانی بود. معهذا نباید فراموش کیم که تابو یک بنیان اجتماعی است و نه یک اختلال روانی. بنابراین مباید نشان دهیم تفاوت اساسی که اختلال روانی را از تابو جدا می‌سازد ، درچیست .

اینجا هم من فقط یک امر را مبداء تحقیق قرار میدهم : نقش یک تابو موجب کیفری است که اغلب یک بیماری شدید یامارگ است . فقط کسی که مرتكب نقض شده است ، در معرض تهدید این مكافات قرار می‌گیرد . در بیماری وسوس ، وضع کاملاً متفاوت است . هنگامیکه یک بیمار در شرف انجام دادن امری است که براو منوع است، وی از کیفر عمل به راس 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 قاعداً یکی از افراد بسیار عزیز و بسیار نزدیک او باشد . بنابراین ، بیمار روانی در این موارد ، بشیوه نوعدوستانه ، و انسان بدوي بشیوه خود خواهانه رفتار می‌کند . تنها در مواقعي که تخلف از تابو ، خود بخود کیفر مجرم را بدنبال نمی‌آورد ، بدويان بطور جمعی احساس خطر می‌کنند و معجلان 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 تقليد یعنی خاصیت واگیری تابو است که دخالت می‌کند . وقتی فردی موفق شد یک

میل واپس زده را ارضاء کند، در سایر اعضاي جامعه نيز و سose دست زدن بچنان كاري پديدمي آيد؛ برای جلوگيري از چنین وسوسه‌اي، باید گستاخى كسيكه همه آرزو ميکنند مانند او ميل خود را ارضاء كنند، بامجازات پاسخ داده شود. اغلب پيش می آيد که مجازات، فرصتی بحسب کسانی که مجری آن هستند ميدهد تابنو به خود، همان عمل را زير سپوش کفاره مرتكب شوند. اين يكى از اصول اساسی آئين كيفرى بشراست و بالطبيعه ناشي از يكى بودن اميال واپس زده در مجرم و در کسانی است که مامور نداشتم جامعه‌اي را كه به آن بى حرمتى شده است باز ستانند.

روانکاوي چرایين مورد قدر افراد پارسا را که ميگويند ~~نمایه همگی~~ سخت گناهکاريم، تأييد ميکند. باري، ماچگونه اين بزرگواري غير منتظره را از طرف بيمار روانى - که ترسش نباخاطر خود، بلکه باخاطر فردی عزيز است - ميتوانيم تفسير کنيم؟ بررسی تحليلي نشان ميدهد که اين بزرگواري، امری فطری نیست. بيمار در آغاز ابتلاء، همانند انسانهای بدوی، از تهدید مجازات باخاطر خودش بيم دارد و باخاطر زندگی خويش در هر اس و فقط در دوره بعدی است که ترس از مرگ جابجا ميشود و به شخص دیگری توجه می یابد. جريان امر اندکی پيچيده است، ولی ميتوانيم تمام مراحل آنرا در ياريم. پایه منع، معمولا بر يك ميل ضر است: برای، فردی عزيز، در دل آرزوی مرگ ميکنند، اين ميل در اثر يك نهي، واپس زده ميشود؛ ولی اين نهي بعملی انتقال و تملق می یابد که در اثر جابجا شدن، جايگزيرin عمل خصمانه سبب باآن فرد عزيز ميشود؛ يعني همان عملی که اجرای آن مستوجب مجازات اعدام است. ولی جريان در مرحله بعد، باز هم بسط و نمو می یابد و در اثر آن آرزوی مرگ فرد محظوظ، جای خود را به ترس از مردن آن شخص ميدهد. اختلال روانی در حال يك جلوه يك احساس لطيف نوع دوستي دارد، در واقع فقط يك رؤيه خصمانه که اصل و پایه همین احساس است، يعني يك خودخواهی و حشيانه را «جبران» ميکند. اگر ما با احساسات نسبت با فراديگر، احساساتي که هيچيک از عناصر جنسی در آن مدخلت نداشته باشد، عنوان «اجتماعي»

بدهیم، میتوانیم بگوئیم که از میان رفتن این عوامل اجتماعی، یکی از خصوصیات اصلی بیماری دروانی را تشکیل میدهد؛ خصوصیتی که در پایان مرحله بعدی، در ذیزیر نقایق اذیکنوع زیاده روی در جبران قرار میگیرد.

بی آنکه درباره منشاء این تمایلات اجتماعی و راجع بر روابط آنها باسایر تمایلات اساسی انسان پافشاری کنیم، میخواهیم با تکیه بر یک مثال، دومین خصوصیت اساسی اختلال روانی را توضیح دهیم: تابو در جلوه‌های بروونی خود، شباهت تامی با ترس از لمس در بیماران روانی دارد. در ترس از لمس، موضوع معمولاً عبارت از منع تماس جنسی است، و روانکاری طور 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 جنبه 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 فرمانرو را یادست زدن باشیائی کمی با آنها تماس داشته است، منع میشود، با این نهی میکوشند جلو میل مفرطی را بگیرند که در مواردی دیگر، در مراقبت شدید از فرمانرو و حتی در آزارهای بدنی که پیش از تا جگذاری بروی وارد می‌آورند متجلی میشود (صفحات قبل مراجمه شود). باین ترتیب برتری امیال جنسی بر امیال اجتماعی، خصوصیت اصلی اختلال روانی را تشکیل میدهد. ولی امیال اجتماعی، خودآمیزه‌ای از عوامل خودخواهانه و عناصر شهوی است. مقایسه اخیر بین تابو و بیماری وسوسات، 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 تغییر شکلی از این فرآورده‌ها جلوه میکند. تقریباً میتوان گفت که هیستری یک اثر هنری تغییر شکل یافته، و بیماری وسوسات یک مذهب تغییر شکل یافته، و بیماری پارانویا یک طریقهٔ فلسفی تغییر

شکل یافته است. این دگرگونیها را در آخرین تحلیل میتوان چنین توضیح داد که بیماریهای روانی، نوعی بنیانهای غیر اجتماعی هستند که میکوشند آنچه را که جامعه از طریق کار جمیعی تحقق میبخشد، با وسائل خصوصی و انفرادی بوجود آورند. بوسیله تحلیل امیالی که شالوده بیماری روانی هستند، روشن میشود که تمایلات شدید جنسی در این بیماریها نقش اساسی بهدهدارند؛ در حالیکه، بنیانهای اجتماعی، کدر بالا با آنها اشاره شد، بر تمایلات ناشی از تلاقی عوامل خودخواهانه و عوامل شهوی متکی هستند، نیاز جنسی قادر به متحد ساختن انسانها نیست، بدانسان کدر 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 واقیت-که ارضایی در بر ندارد- و پنهان بردن یک دنیای خیالی پرازو و عده‌های فریبینده، سرچشم میگیرد. در این دنیای واقعی که بیمار روانی از آن میگریند، جامعه انسانی با تمام بنیادهای ناشی از کار جمیعی، حکمرانی میکند؛ با پشت کردن باین واقعیت، بیمار روانی، خودش، خود را از جامعه طرد میکند.

اعقاد به تأثیر ارواح، جادو و قدرت مطلق ذهنیات.

-۱-

در جمیع بررسیهایی که برای شناخت آداب و رسوم ، از نظریه‌های روانکاوی استفاده می‌شود ؛ این نتیجه اجتناب‌نپذیر وجود داردکه بخوانندۀ جز اطلاعاتی غیرمکنی در باره‌هی هر یک از آنها، 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 کند . ولی نتیجه مورد بحث ، مخصوصاً در بخشی‌که مربوط به قلمروی بسیار وسیع است و «آنی‌میسم»^۱ نامیده می‌شود ، محسوس تراست .

به معنی دقیق کلمه ، «آنی‌میسم» ، تئوری تجلیات روح ، و به معنی وسیع

۱- ضرورت فشرده کردن مطالب سبب است که ازدادن فهرستی کم و بیش جامع از مآخذ چشم بیوشم ، علیهذا من بیاد آوری آثار معروف «امپنسر» Herbert Spencer و «فریزر» (J. G. Frazer) و «لانک» (A. Lang) و «تايلور» (F. B. Taylor) و «وونت» (W. Wundt) اکتفا می‌کنم ، که تمام اطلاعات راجع به پرستش ارواح و سحر و جادو را از آنها اقتباس کرده‌ام . شخصیت فردی مؤلف ، در انتخاب مطالب والهامتی که از آنها میگیرد متجلی است .

کلمه، ظریفه موجودات غیرمادی بطور کلی است. یک «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 «آنی میسم» که سابقاً برای دلالت بر یک طریقهٔ فلسفی خاص بکار میرفت، معنی امروزی خود را از «تاپلور»^۴ دارد.

آنچه پدید آمدن تمام این اصطلاحات را سبب شده است، آگاهی بر چگونگی دریافت بسیار عجیب اقوام بدوی (اقوام شناخته شده معلوم یا موجود)، از طبیعت و جهان بوده است. بموجب این دریافت، جهان، مسکن تعداد کثیری از موجودات غیرمادی است که بدخواه یا خیر خواه آدمیاشند، آدمیانی که هر چه در طبیعت رقی می‌دهد، باین ارواح و شیاطین نسبت می‌دهند و معتقدند که موجودات مذکور نه تنها به جانوران و گیاهان جان می‌بخشند، بلکه حتی اشیاء ظاهرآ بیروح را نیز جان وروانند. یک اصل سوم که شاید مهمترین اصل این «فلسفهٔ طبیعت» باشد، برای ما چندان شگفت آورد نیست، زیرا خودمان نیز با آن [اعتقاد بdroog] خوگرفته‌ایم – اگرچه ما بهیچوجه معتقد بوجود اشباح نیستیم و امروزه جریانهای طبیعی را با تأثیر نیروهای مادی فاقد شخصیت توضیح میدهیم. بدیگران مخصوصاً برای اشیاء، بمانند موجودات انسانی معتقد به روح هستند. آنها براین پندارند که افراد انسانی، ارواحی را در خود دارند که میتوانند جایگاه خویش را ترک گویند و در انسانهای دیگر حلول کنند؛ این ارواح، منشاء فعالیتهای روحانی و تا حدودی مستقل از «ابدان» هستند. در اعصار اولیه، ارواح را بصورتی بسیار شبیه با افراد انسانی در نظر می‌آوردند و تنها در اثر یک تحول طولانی بود که بکلی از عنصر مادی، عاری گشتند و بدجهٔ 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 براین عقیده‌اند که این تصورات مربوط بارواح، 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 آنی‌میسم است برآنها مبنی است،
 توائنسه است در میان انسانهای ابتدائی بوجود آید؟
 فرض برای نسخه مفاهیم مذکور، در اثرا ندیشه و تامل درباره پدیده‌های خواب رفتن (همراه با خواب دیدن) و مرگ، که شباخت کامل با خواب دارد و نیز در پی کوشش‌های بمنظور توضیح این حالات – که هر کس کاملاً با آنها آشناست – بوجود آمده‌اند؛ مخصوصاً مسئله مرگ‌گماندگان این نظریه قرار گرفته است. در نظر انسانهای ابتدائی، بقای حیات و جاودانگی، امری کاملاً طبیعی بوده است. تصور مرگ و نیستی فقط بعد از بوجود آمده و باشک و تردید پذیرفته شده است؛ حتی در نظر ما نیز، مرگ فاقد محتوى و تحقیق دشوار می‌نماید. درباره اینکه سایر مشهودات و آزموده‌ها، از قبیل آنچه مربوط به تصاویری است که در خواب ظاهر می‌شوند و نیز سایه‌ها و تصاویری که در آینده‌ها انعکاس می‌یابند و غیره، چه تاثیری در ایجاد نظریه‌های آنی‌میستی داشته‌اند، عقاید مختلف است و بحث در خصوص آن هنوز به تیجه مثبتی نرسیده است.^۱ اینکه انسان بدوع تحت تاثیر پدیده‌های کدر اندیشه اور سوخته‌اند، با ایجاد تصورات خود از ارواح پرداخته‌است، مطلبی کاملاً طبیعی و تقریباً خالی از ابهام بنظر می‌آید. «دونت» 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 «دونت» و «اسپنسر» رجوع شود به مقالات مهم «دانیرة المعرف بربیتانیکا» (۱۹۱۱)، ذیل عنوانی «Animism» و «Mythology» وغیره.

معنوی حالتطبیعی بشر بشمار آورد^۱ . توجیه اعتقاد بروح برای اشیاء بیجان، حتی در کتاب «هیوم»^۲ نیز دیده میشود ؛ آنچاکه مینویسد: «در جامعه بشری، این تمایلی عمومی وکلی است که تمام موجودات را مشابه انسان به پنداشند و جمیع صفات معمولی انسانی را که آدمی بر آنها وقوف کامل دارد، باشیاه نسبت دهند».^۳ «آنی میسم» یک اسلوب ادراک و تفکر است : اسلوی که تنها این یا آن پدیده خاص را توضیح نمیدهد، بلکه امکان ~~نمیدهد~~ که دنیا بصورت یک مجموعه بزرگ و بربک پایه مین در نظر گرفته شود . بر حسب عقیده مصنفان، بشریت در طول زمان، متناقباً سه اسلوب ادراکی – سه در یافت متفاوت – از جهان چاشته است : در یافت مبتنی بر تأثیر ارواح یعنی آنی میسم (دریافت اساطیری) ، دریافت مذهبی ، و دریافت علمی . از سه اسلوب فوق، شاید آنی میسم از همه منطقی تر و جامع تر باشد : اسلوی که ذات وکنه جهان را توضیح میدهد بی آنکه مطلبی را مبهم باقی گذارد . واما ، این نخستین قطعیة بشر درباره آفاق ، خود ، یک نظریه روانشناسی است . نشان دادن اینکه نظریة 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 مذاهابی که بعداً سر بر می 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.)

-۷-

تحقیق روانکاوی ما ، جای دیگر آغاز خواهد شد . در اینجا فقط یاد آور میشویم که خطاست اگر فکر کنیم انسانها، تنها در اثر کنجدکاوی فکری و فقط بسب عশ علی ، بایجاد اولین اسلوب جوانی خود دست زده‌اند . در عمل، احتیاج به استیلای بر طبیعت ، قاعدتاً در این تلاشها نقشی داشته است ؛ و بهمین علت، برای ما، بی بردن باین نکته تعجبی ندارد که اسلوب آنی میستی ، شامل یک تتجیه منطقی و بالاخص حاوی مجموعه‌ای از تدایر است ؛ تدایری که راجع بطرز عمل بمنظور استیلای بر انسانها، حیوانات و اشیاء – یا بهتر بگوئیم – استیلای بر ارواح انسانها ، ارواح حیوانات و ارواح اشیاء است . این مجموعه تدایر این اصول و قواعد رفتار که بنام «سحر و جادو» معروف است، از طرف «رنالک»^۱ بمنزله «استراتژی» آنی میسم تلقی شده است . من بمانند «هوبرت»^۲ و «ماوس»^۳ تشبیه آنها را به «تکنیک» مرجع میدانم^۴ .

آیا میتوان بین «سحر» و «جادوگری» یک تفاوت اساسی قائل شد ؟ آری – اگر اندکی بد لخواه 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 مأخذ پیچیاکردن و سلب قدرت از آنها و تحمیل اراده خود بر آنها و در جمیع این اقدامات ، توسل جستن به تدایری است که موثر بودن آنها در مورد زندگان باثبات رسیده است . ولی «سحر» امر دیگری است : سحر کاملاً ارواح را کنار

1) S.Reinach : *Cultes, Mythes et Religion*. t. II, Introduction,

P. XV, 1919 .

2) Hubert .

3) Mauss .

4) Année Sociologique, t. VII, 1904 .

میگذارد ، و بجای استفاده از روش‌های معمولی روانشناسی ، شیوه‌های خاصی بکار میبرد . بسهولت می‌توان نتیجه گرفت که «سحر» کهن‌ترین و مهمترین بخش از شیوه‌عمل «آنیسم» است : زیرا در میان تدابیری که برای تأثیر بر ادوات بکار می‌رود ، شیوه‌های ساحرانه نیز دیده می‌شود^۱ : بنظر میرسد در شرایطی که قائل شدن روح برای طبیعت هنوز در میان نبوده ، بکار بردن سحر معمول بوده است . سحر برای رسیدن بمقاصد مختلف بکار می‌رود : قراردادن پدیده‌های طبیعت در زیر سلطه اراده انسان ، صیانت فرهنگی در برابر دشمنان و خطرات ، و قدرت پخشیدن باورای آسیبدسانیدن بدمشمان خود . ولی اصلی که عمل ساحرانه بر آن مبنی است – یا بهتر بگوئیم – آسن سحر ، چنان‌مسلم و روشن است که جمیع مصنفان ناگزیر وجود آنرا پذیرفته‌اند .

با استفاده از عبارتی که «تاپلور» بکار برده است (ولی باقطع نظر از قضاوت در باره ارزش آن) ، میتوان مطلب را پنجوی روشن و منجز بیان کرد و آن عبارت اینست : *Mistaking an ideal connexion for a real one.* (یک رابطه موهم را بخطا ، رابطه‌ای واقعی انکاشتن) – در سطور زیر این خصوصیت را در مورد دوگروه از اعمال ساحرانه روشن خواهیم ساخت . یکی از شیوه‌های ساحرانه بسیار متداول برای آسیبدسانیدن بدمشمن ، ساختن تمثال او با مصالح مختلف است . حتی میتوانند «مقرر» بدارند که فلاں شیئی بمنزله تصویری از او خواهد بود : هرچه که بر سر این تمثال بیاورند ، بر سر الگوی منثور هم خواهد آمد . کافی است که آسیبی بریک جزء از آنوارد آورند تا سبب عارض گشتن علت بر همان جزء از بدن دشمن شود . این شیوه ساحرانه را بجای ارضای کینه شخصی ، میتوان در خدمت‌ذهنوپارسائی قرارداد و از آن برای صیانت خدایان در برابر شیاطین شریر استفاده کرده مطلب‌زیر

۱ - متوحش کردن یک روح با هیاهو و فریاد ، یک روش جادوگرانه صرف است ، ولی ایجاد فشار بر روح از طریق تملک نام او ، بکار بستن یک شیوه ساحرانه است .

را از «فریزد» نقل میکنم^۱ :

ده شب ، وقتی که در^۲ - Ra - خدای خورشید (در مصر قدیم) به مسکن خود در غرب سوزان بازمیگشت ، ناگزیر بود بیک نبرد شدید بضد سهامی از شیاطین دست بزند ؛ شیاطینی که بسر کردگی آپی^۳ دشمن خونی او ، از هر سو بروی هجوم میآوردند . در^۴ تمام شب را با آنها میجنگید و غالباً فرمانروایان ظلمات یارای آنرا داشتند که حتی بهنگام روز ، ابرهای تیره روانه سازند ، ابرهایی که آسمان نیلی را تارهای ساختند و در^۵ را از پرتو افشاری باز میداشتند .

برای یاوری خدا ، تشریفات زیر همه روزه در معبد او در شهر «تبیس» انجام میگرفت ؛ از دشمن وی - آپی - تندیسی با مو میپرداختند و آنرا بشکل هر ار انگیز یک تسامح یا یک مار با حلقات پیشمار در میآوردند و روی آن با مرکب نام اهرمن مذکور را مینتوشتند و تندیس را درون قابی از پاپرس قرار میدادند که بر آن نیز نام وی را نقش میزدند ، اطراف این تندیس از موهای سیاه پوشیده بود . بعد کاهن بر روی آن نتف میانداخت و با کارد سنگی آنرا چاک میداد و بر زمینش میافکند . آنگاه یای چپ خود را بر آن میگذاشت و تشریفات را با سوزاندن تندیس بر آتشی که از گیاهان بر میافروختند ، بپایان میرساندند . با نابود شدن آپی ، همه ملازمان او نیز بهمین سرنوشت دچار میشدند ، این هر اسم ربانی که میباشد با ایراد خطبه های همراه باشد ، نه تنها با مددان ، بعد از نیمروز و بهنگام غروب انجام میگرفت ، بلکه در هر موقع از شبانه روز ، بهنگاهی که طوفان بیداد میکرد و یا باران بشدت میبارید ، یا ابرهای سیاه آسمان

را تیزه می‌ساخت ، می‌توانست تکرار شود . بر دشمنان شریون ، نتایج کیفری که بر تندیسهای آنها وارد آمده بود ، عارض می‌گشت آنجنان که گوئی آن کیفر مستقیماً نسبت بخود آنها انجام گرفته است . شیاطین می‌گردیدند و خدای خورشید بار دیگر پیروز می‌شد^{۱۴} .

اعمال ساحرانه مبتنی بر همین تصورات ، بیشمارند . من دو نمونه آنرا که در زندگی اقوام بدی همواره نقشی مهم داشته‌اند و هنوز هم جزوی در اساطیر و مذهب اقوام پیشرفته‌تر وجود دارند ، نقل می‌کنم : موضوع آنها ، کارهای ساحرانه بمنظور ایجاد باران و فراوانی محصول است . با تدبیر ساحرانه یعنی با تقلید از باران و ابر و طوفان ، بارش را سبب می‌گرددند ، دلایل موضع گفته می‌شود که افراد «باران بازی» می‌کنند . برای مثال ، «آئینو» های ژاپنی طریق زیر ، باران بوجود می‌آورند : عده‌ای ، آب از یک غربال بزرگ جاری می‌سازند و در همان حال ، عده‌ای دیگر ظرفی را که دارای یک شراع و پارو است ، در دهکده می‌گردانند چنانکه گوئی یک‌کشته است . حاصلخیزی اراضی را نیز از طریق ساحرانه ، با نمایش اعمال جنسی انسان برای زمین بدوست می‌آورند . برای آنکه از هزار نمونه ، فقط یکی را ذکر کنم ، بیاد آور می‌شوم که در جزیره «جاوه» وقتی زمان روئیدن برنج فرا میرسد ، زنان و مردان روسانی ، به‌قصد اینکه با اعمال [جنسی] خود ، سمشقی از باروری به زمین عرضه دارند و محصول فراوان بدوست آورند ، شب بمزارع می‌روند^{۱۵} . بر عکس ، روابط جنسی بین محارم ، بعلت تأثیر زیان‌بخش

۱) منع صورت پردازی از هر نوع موجود زنده در تورات ، از اعتقادی مخالف هنر‌های زیبا ، سرچشمه نکر فته است ، بلکه هدف آن منحصر بازداشت توجه آدمیان از ساحرانی است که مذهب یهود بشدت از آن متنفر است ، (Frazer I. c. , P. 87. note.)

۲- Ainos

۳- The magic Art , II, P. 97.

بر حاصله خیزی زمین و فراوانی محصول ، عملی شرم آور و هراس انگیز بشمار می آمده است^۱ .

برخی از احکام تحذیری را که تدا بیر احتیاطی ساحرانه محسوب می شوند نیز میتوان در شماره مین گروه مازاعمال قرارداد . وقتی گروهی از اهالی^۲ قریه « دایاک » بشکارگر از میرونند ، کسانی که در قریه میمانند ، نباید به آببو روغن دست بزنند؛ نتیجه عدم رعایت این تدبیر احتیاطی ، سست شدن پنجه شکارچیان است که سبب میشود شکاربه آسانی از چنگ آنها بگریزد^۳؛ یافته نه دیگر : وقتی یک شکارچی « گیلیاک » در جنگل رد یک شکار را تعقیب میکند ، بچه های او که در خانه مانده اند ، نباید روی چوب یا شن بکشیدن تصاویر پردازند : اگر چنان کنند ، کوره راه های جنگل بمانند خطوط تصویر منشوش خواهد شد شکارچی ، دیگر راه برگشت را باز نخواهد شناخت .^۴

اگر در مرور داخلی - تظیر بسیاری دیگر از موارد عمل ساحرانه ، بعد مسافت هیچ تأثیری ندارد ، یعنی اگر تأثیر از راه دور (تلہ پاتی) در اینجا امری طبیعی تلقی شده است ، مانیز برای درک 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 ساحرانه و پدیده ای است که مایلند ایجاد شود . با یندلیل است که « فریزر » این نوع از سحر را « تقلیدی »^۵ یا « همانندسازی »^۶ می نامد . اگر من بخواهم باران بیار ، 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 بدعما و استغاثه بدرگاه

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

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

3 - Gillyak

4 - I. c., P.122.

5 - imitative .

6 - Homeopathique .

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

دریک گروه دیگر از اعمال ساحرانه ، اصل «شباهت» جای خود را به قاعدة دیگری واگذار میکند که در مثالهای زیر باسانی تشخیص داده میشود : برای آسیب رسانیدن بدشمن ، میتوان از روش دیگری نیز استفاده کرد و آن بست آوردن چیدمه های معمولی از خانه های بدشمن ، یا حتی قسمی از لباس او و دست زدن با عمال خصمانه نسبت بآن اشیاء است . این بعثایه آنست که نسبت بخود دشمن ، اعمال مذکور را انجام داده باشد ؛ وی دچار تمام صدماتی خواهد شد که بر اشیاء متعلق با واقعه آورند . در قظر بیویان ، اینمیک جز عاسی از وجود شخص است : وقتی نام یک فرد یا یک دروح داشته میشود ، در اثر همین أمر ، یکنون سلطه بر دارنده آن نام بسته می آید . تمام احتیاطهای عجیب و غریب و قیودی که در مردم بکار بردن اسمی باید رعایت شود و ما تهدادی از آنها در فصل مر بوط بده تا ببر شم دریم . از همین جاست چشم میگیرد . «شباهت» در مثالهای فوق ، جای خود را به «نیابت جزء از کل» و اگذار کرده است .

انگیزه تعمید یافته آدمخواری در میان بدویان راهم از این طریق میتوان استنتاج کرد : با جذب قسمتهایی از بدن یکنفر از راه خوردن آن ، همان صفاتی که فرد مذکور دارا بوده است ، بسته می آید . با ین دلیل است که در بعض شرایط خاص ، راجع به ترتیب تقدیمه و انواع خوردا کهای ، قیود و احتیاطهای گوناگونی را مقرر میدارد ؛ یک نزد آبستن ، از خوردن گوشت برخی حیوانات که صفات ناپسند آنها - فی المثل جبن - ممکن است به مطلقی 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 ساحرانه مطلقاً نخواهد کاست . باین سبب است که اعتقاد بوجود ذات بطمثیر آمیز بین ذخمو سلاحی که آنرا بجاده کرده است ، بی تغییر در طول هزاران سال دوام میآورد . هنگامیکه یک فرد ملازی موفق میشود ، کمانی را که بوسیله آن محروم شده است ، بست آورد ، آنرا با مر اقتبست دریک محل خنک قرار میدهد و معتقد است که

باينوسيله از شدت التهاب زخم خواهد كاست . ولی اگر کمان در دست دشمنان باقی بماند ، اینان بی شک آنرا در کنار آتش قرار میدهند تا بدينوسيله بر شدت التهاب زخم بیفزايند .

پلین (تاریخ طبیعی - کتاب پیستوهشتم)^۱ توصیه میکند : وقتی از صدمه زدن بکسی پشیمان شوند ، باید در کف همان دست که صدمه بوسیله آن وارد آمده است تف کنند : در دشخصی که صدمه دیده است بزودی تسکین خواهد یافت . « فرنسیس ییکن » در کتاب « تاریخ طبیعی » خود ، اعتقاد بسیار رایجی را نقل میکند که بموجب آن برای انتقام یک زخم ، کافی است سلاحی 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 نگه میدارند تا از چرک کردن زخم جلوگیری شود . در ژوئن ۱۹۱۲ ، یک روزنامه محلی در انگلستان ، خبری نقل کرده است : زنی از اهالی « نورویچ » بنام « ماتیلد هنری » ، میخی به پاشنه پایش فرو میرود ؟ زن بی آنکه بگذارد زخم را معاينه کنند و حتی بی کنند جوراب ، بد خوش دستور میدهد میخ را کاملا روغن مالی کند تا از عوارض ناگوار جلوگیری شود ؛ وی چند روز بعد بعلت ضد عفونی شدند زخم ، از مرض کزان میمیرد .

مثالهای مربوط بگروه اخیر ، نمونه هایی از سحر « مسری » است که « فریزر » آنرا از سحر « تقليدی » متایز میداند ، آنچه سحر مسری را اثر بخش میسازد ،

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

۲ - پلین (Pline) طبیعی داندرمی که اثر معرف اول « تاریخ طبیعی » - در ۳۷ کتاب ، یکی از منابع بزرگ و بمنزله دائرة المعارف تاریخ علوم در عهد باستان است . در ۷۹ ق . م . بهنگام آتش فنا فی « وزوو » که سبب نابودی پنهانی شد ، پلین فرماندهی ناوگانی را در « مسون » بمهد داشت ؛ وی برای نجات مردم و فیز مطالعه آتشستان ارزن دیک ، به محل حادثه آمد و در همانجا در اثر استنشاق بخارهای سمی جان سپرد . (متترجم)

«شباخت» نیست ، بلکه «اتصال» در زمان ، یادست کم ، اتصال بصورتی است که مباشران ، خود را نظر می‌آورند ، یعنی خاطره وجود آن . و از آنجاکه «شباخت» و «اتصال» دور کن اساسی همبستگی است ، تمام جنبه‌های عجیب و نامعمول تدایر ساحرانه ، باصطلاح «تحت الشمام» «تداعی معانی» قرار می‌کیرد . باین ترتیب مشاهده می‌کنیم که تعریفی که «تاپلور» از سحر بدست داده‌اما آنرا در سطور فوق نقل کردیم تاچه اندازه درست است :

Mistaking an ideal connexion for a real one. »

(یک رابطهٔ موهم را بخطا رابطه‌ای واقعی انکاشتن) . فریزر

نیز سحر را تقریباً با همین عبارات تعریف می‌کند :

«آنسانها بخطا ، سوای افکار خود را سیاق طبیعت انکاشته‌اند و خیال کرده‌اند که چون بر تصورات خود میتوانند استیلائی داشته باشند ، بر اعمال سلطه نسبت باشیاء نیز قادر خواهند بود»^۱

با توجه به راتب فوق ، از اینکه می‌بینیم بعض مصنفات ، این تعریف روشن را قانون کننده نشناخته آنرا رد می‌کنند ، بدؤاً دچار تعجب می‌شویم^۲ . ولی با اندکی تأمل در می‌باییم این اعتراض که می‌گوید نظریهٔ فوق – که همبستگی را اساس سحر می‌شناسد – فقط راههای راکه سحر در پیش می‌گیرد توضیح میدهد ، بی‌آنکه در بارهٔ 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 یک عامل دینامیک ضرورت دارد . ولی در حالیکه جستجوی این عامل ، منتقدان نظریهٔ فریزر را به اشتباهاتی دچار می‌سازد ، دادن توضیح قانون کننده راجع به سحر بر اساس نظریهٔ همبستگی – و فقط براین اساس و با عمیق‌تر ساختن نظریهٔ مذکور – بسهولت امکان‌پذیر است .

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

۲- به مقاله «سحر» (N.W.T) در دایرة المعارف بritisheika - جاپ بازدهم مراجعت شود .

نخست، ساده‌ترین و مهمترین موردیعنی سحر تقلیدی را در نظر بگیریم: بعقیده فریزد این نوع سحر، خود به تهائی قابل اعمال است؛ در صورتیکه سحرمرسی همیشه به سحر تقلیدی نیازمند است¹. شناخت انگیزه‌های که بکار بردن سحر را سبب میشود آسان است: این انگیزه‌ها، امیال آدمی هستند. ما تنها این نکته را باید پیذیریم که انسان بدوی، به قدرت امیال خویش، وثوقی بی حد دارد. در حقیقت، هرچه را که وی میکوشد آن را تدایر ساحرانه بست آورد، فقط چون میلش بر آن قرار گرفته است، اتفاق خواهد افتاد. باین سبب است که در آغاز، فقط با «میل» سروکار داریم.

راجح بدکوک که در حالت نفسانی مشابهی است. ولی هنوز آن استعداد تحرک را ندارد – در جای دیگر دریافتیم که وی از اراضی صرفآ خیالی امیال خود، کار را آغاز میکند و درپرتو تحریک اعماق حسی خود درجهت گریزان مرکز، وضع مساعد را فراهم می‌آورد². برای انسان بدوی بالغ، را دیدگری 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 اراضی امیالش بوسیله یکنوع تو هم محرك، بکار برده میشود. این جلوه میل ارضاء شده را میتوان به «بازی» کوکان تشبیه کرد، تنها با این تفاوت که تکنیک صرفآ احساسی بازیهای کوکان، در این بازی وجود ندارد. اگر «بازی» و «نمایش تقلیدی»، بچه و انسان بتدامی را قانع و خشنود میسازد، این امر نه بسب 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 تیجه بسیار طبیعی ارزش مبالغه‌آمیزی است که آنها برای میل و اراده متعلق باشند و راههایی که برگزیده‌اند قائل میشوند. باگذشت زمان، ارزش نفسانی جایجا میشود و از انگیزه‌های عمل نفسانی، به وسائلی که برای آن بکار میروند 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 بدی برای حالات نفسانی خود قائل است ناشی از وسائل است که بکار می‌برد ؛ و آن وسائل هستند که چنین تصویری را در او بوجود می‌آورند. انسان اپنائی یا منحصر ساختن توجه بظواهر ، یقین میکند که عمل ساحرانه است که بملت شباخت با موضوع میل او ، تحقق واقعه مطلوب را سبب میگردد. در مرحله «آنی میست» اندیشه ، هنوز فرنصی برای درک این مطلب وجود ندارد که وضع حقیقی یهیچوجه آن نیست که در ذهن مصور میشود. درک این نکته در مراحل بعدی امکان پذیر میگردد ؛ یعنی در دوره‌ای که بتول پهمنی روشها ادامه می‌دهند ولی در همان حال لحظه‌ای فرا میرسد که پدیده نفسانی شک بصورت جلوه‌ای از میل بعواقب زدن ، شروع بداخله میکند. آنکه انسانها رفتارهای قبول میکنند که توسل به ارواح ، وقتی بآنها عقیده نداشته باشند ، یعنیچ کار نمی‌آید و نیروی سحر آمیز دعا ، اگر از اعتقاد واقعی سرچشمه نگرفته باشد ، بی‌اثر خواهد بود.

اعتقاد بتأثیر «سحر مسری» که بر همبستگی ناشی از اتصال متکی است ، نشان میدهد که مبالغه ذهنی در ارزیابی قدرت میل و اراده ، ه تمام اعمال نفسانی تابع اراده بسط داده شده است. از این امر ، یک ارزیابی مبالغه آمیز کلی در مورد جمیع حالات نفسانی نتیجه میشود ، یعنی رویه‌ای در برایر جهان که به موجب آنچه در باره روابط بین واقعیت و اندیشه میدانیم ، باید مبالغه‌ای در ارزش اندیشه تلقی شود ، اشیاء جای خود را به تصویر خویش در ذهن انسان واگذار میکنند. تمام دگرگونیهای عارض بر تصویر ذهنی اشیاء ، می‌بایست بر خود آن اشیاء نیز عارض گردد. انسانهای بدی براین پندارند که جمیع مناسبات موجود بین تصورات ، میباید بین خود اشیاء نیز وجود داشته باشد!

۱ - در «عاملت» (۴. د III) شاه میگوید :

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

(سخنان درو بعالم اعلی دارند و افکار در عالم ادنی برجای مانده‌اند ،

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

و از آنجاکه اندیشه ، مسافت نمی‌شناشد و باسانی چیزهای را که در زمان و مکان از یکدیگر بسیار دور هستند ، همزمان نویکجا به دهن می‌آورد ، دنیای ساحری نیز با تأثیر از راه دور ، مسافت فضائی را درمی‌نوردد و بامناسبات گذشته همان نحوه رفتاری را که با روابط کنونی دارد ، در پیش می‌گیرد . در مرحله «آنی‌میستی» ، تصویر جهان که از عالم دوران انگلکاس یافته است ، می‌باید چهره دیگری از جهان را که ما بگمان خود می‌شنائیم [یعنی چهره واقعی آنرا] برای ما مرغی گرداند .

با این وصف باید باین نکته اساسی توجه کنیم که دو زکن همبستگی یعنی شباهت و اتصال ، در یک ترکیب عالی تر ، وحدتی را تشکیل میدهد که عبارت است از «تماس» . همبستگی از طریق اتصال ، تماس مستقیم و بوساطه رامیرساند و همبستگی بوسیله شباهت ، تماسی است یعنی مجازی کلمه . امکان دلالت‌دادن یک کلمه بر دونوع مختلف از همبستگی ، خودنشان میدهد که هر دوی آنها تابع حالات نفسانی واحدی هستند . در اینجا مایه‌ای مفهوم «تماس» ، همان قلمرو وسیعی را باز می‌یابیم که قبل تحلیل «تابو» آنرا بیانشان داده بودا .

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

-۲-

من اصطلاح «قدرت مطلق ذهنیات» را از یک بیمار باهوش که از مرض وسوسات رنج می‌برد گرفتم . وی پس از آنکه بوسیله روانکاوی شنا یافت ، توانست عقل سالم واستعدادهای خود را آشکار سازد^۱ . او برای توضیح آنهمه پدیده‌های عجیب و

۱ - به فصل گذشته رجوع شود .

۲ - «ملاحظاتی در باره یک مورد از بیماری وسوسات» .

اضطراب انگیز که ظاهرآ او و سایر مبتلایان بایین ییماری را آرام نمیگذاشتند ، این اصطلاح را ابداع کرده بود : برای وی کافی بود بشخصی فکر کند ، تادراندک زمان با او روبرو شود ، چنانکه گوئی احضارش کرده است . اگر روزی جویای حال کسی میشدکه مدتی اورا ندیده بود ، نتیجه این میشدکه خبر مرگ آن شخص را دریافت میکرد . وضع چنان بود که میتوانست باور کند ، آن شخص با تأثیر از راه دور (تله پاتی) ، توجه اورا بخود جلب کرده است . وقتی اتفاق میافتد که کسی را بی قصد و توجه ، لعن و نفرین کند ، این همان لحظه ، پیوسته در این هر اس بود که خبر مرگ آن شخص بر سدو اورزیز بارستگین مسئولیتی که خود را در معرض آن قرار داده بود ، از پایی در آید . در موارد بسیاری ، او خودش توانست در طی جلسات معالجه بقنبگوید که آن ظواهر فریبینده و آنچه خود بر آن میافزو وده است تا به انتظارات خرافی خویش قوت پیشتری بدهد ، چگونه بوجود می آمدند !

جمعیت مبتلایان بوسواس بهمین سان ، و اغلب برخلاف معتقدات خودشان ، خرافاتی هستند .

دیرپائی اعتقاد بقدرت مطلق تصورات ، در اختلال روانی و سواس با وضوح پیشتری آشکار میشود ، زیرا عوارض این نحوه تفکر ابتدائی در اینجا ، بقلمرو ضمیر آگاه بسیار نزدیک میشوند ؛ مهداما 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 کمس و کارداشته باشیم ، از بررسی علامت ییماری 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 - ظاهرآ ما تمايلی داریم با یشكه تاثراتی را که بوسیله آنها در صدد تأثیر «قدرت مطلق ذهنیات» و «اسلوب تفکر آنیمیستی» بر می آییم ، به «اضطراب انگیز» و «دشمن» بودن متصف سازیم ، در حالیکه بنظر خودمان دیر زمانی است که از آن هردو ، روی گردانیده ایم .

واقیت حوادثی که بر انسان گذشته [واقعیت دنیای خارج] نیست ، بلکه واقعیت دنیای ذهن است . مبتلایان باختلال روانی ، در دنیایی زندگی می‌کنند که بر طبق اصطلاحی که در موارد دیگر هم بکار برده‌ام ، در آن فقط «ارزش‌های مرزن آلو» بمنوان مقیاس بکار می‌روند : باین معنی که مبتلایان باختلال روانی ، تنها آن چیزی را اثر بخش می‌شناسند که آندیشه را ساخت با آن مشغول و تصوری عاطفی از آن داشته باشند ، و در پی این نیستند که بدانند آنچه بدینگونه در قدر آورده‌اند با واقعیت خارجی مطابقت دارید یا نه ؟ یک بیمار مبتلا به هیبت‌تری بهنگام شدت مرض و در عالم آن ، نشان از وقایعی بدست میدهد که تنها در تخیل او آن صورت وقوع یافته‌اند ، و فقط در آخرین تحلیل است که این رویدادها مارا بحوادث واقعی - خواه بسرچشمۀ آنها خواه به مصالحی که برای ایجاد آنها بکار رفته است - رهنمون می‌گردند . اگر بخواهیم احساس گناه را که بیمار روانی از آن بشدت نیز می‌برد بوسیله خطاهایی که واقعاً مرتکب شده است توضیح دهیم ، درک صحیحی از آن بدست نخواهیم آورد . یک بیمار مبتلا بسواسی ممکن است چنان از احساس گناه‌کاری در نفع پیرد که فقط در مورد جنایت‌کاری که مرتکب قتل‌های متعدد شده است توجیه پذیر باشد : در حالیکه بیمار ، همواره رفتارش با همنوعان به محترمانه ترین صورت و توام باحداکثر رعایت و توجه بوده است . ولی با اینهمه ، احساس اوموجه است : دلایلی‌ی ناشی از آرزوی مرگ است که بطور حد و مکرر در ضمیر نا آگاه او ، علیه همنوعانش س بر می‌آورد . احسان 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 تفویقی که برای جریانهای نفسانی برآمود زندگی واقعی قائل می‌شوند ، در حیات عاطفی بیماران روانی و در تماام آنچه از آن سرچشم می‌گیرد ، تأثیری نامحدود از خود نشان میدهد . ولی اگر بیمار روانی را تحت درمان روانکاوی قرار دهدن - درمانی که دارد آنچه در ضمیر نا بخودش می‌گذرد . آگاه می‌سازد - خواهد توانست پذیرد که بر تصور و آندیشه حرجنیست و همواره یمناک خواهد بود از اینکه آرزوی بدی

بکند ، چنانکه گوئی بدل آوردن آرزو ، برای برآورده شدن آن کافی خواهد بود .
بیمار با این رفتارو با خرافاتی که بر زندگیش مستولی است ، نشان میدهد که تاچه
اندازه به انسان ابتداگی کمی پنداردجهان خارج را تنها بوسیله اندیشهها و تصویرات
خود میتواند دگر گونسازد ، نزدیک است .

رفتار بیماران مبتلا بوسواس در آغاز بیماری ، بمعنی احسن کلمه ، ذارای
ماهیتی صرفاً ساحرانه است : اگر این کارها جادوگرانه بناشد ، در عوض همیشه
ضد جادو و بمنظور باطل کردن آن و دور ساختن خادته ناگواری است که بیمار در
آغاز دوره مرض انتظارش را میکشد . هر بار که کشیده از بیایم ممکن بوده است
در یافته ام واقعه ناگواری که بیمار انتظارش را داشته ، چیزی جز من گنیوده است .
بعقیده «شوپنهاور» ، قسئلمر گذر آستانه مرکتب فلسفی قدیر افراشته است .
ما از این نکته آگاهیم که اعتقاد به روح وجود شیاطین که صفت ممیز آنی میسم
است ، بعلت تأثیراتی که از مشاهده مرگ به انسان دست میدهد ، بوجود آمده است ،
پی بردن باین مطلب که آیا نخستین اعمال وسوس آمیز یا اعمال دفاعی تابع اصل
تشابه تباین هستند یا نه ، مشکل است : ذیرا با توجه به شایطی اختلال روانی ،
افعال ، اغلب صورتی دیگر گون بخود میگیرند و این بسبب مخفی شدن آنها در
ورای رفتارهای کاملاً بی اهمیت است ^۱ . تدایر دفاعی مردن وسوس ، قرینه
تدایر جادوی و ساحرانه است . ولی برای تشریح دقیق سیر تکاملی حالات
وسوس ، باید این نکته را یاد آور شد که اعمال وسوس آمیز در حالیکه از قلمرو
امور جنسی بسیار دورند ، در آغاز جز یک نوع جادو برای طرد امیال مضر ، چیز
دیگری نیستند ولی سرانجام بسورت بدل کامل از اعمال جنسی درمی آیند ، یعنی با
جلوهای دیگر گون بدلت از همین اعمال .

اگر ما نحوه تکامل درگ انسان را از جهان بصورتی که در بالا شرح دادیم
پیذیریم ، یعنی اگر قبول کنیم که مرحله آنی میستی (اعتقاد به تأثیر ارواح) مقدم

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

بر مرحله مذهبی ، واين مرحله نيز بنوبه خود مقدم بر مرحله علمی بوده است، در اين صورت تشخيص سير تحول «قدرت مطلق تصورات» نيز در خلال اين مراحل بر ما آسان خواهد شد : در مرحله اعتقاد به تأثیر ارواح (آن ميسم)، انسان اقتدار مطلق را بخودش نسبت میدهد و در مرحله مذهبی آنرا بخدایان واگذار میکند ، بى آنکه بطور كامل از آن چشم پيوشد ؛ نيز اين اختيار را برای خود محفوظ میدارد که خدایان را تأثیر گذاشته باشند و آنها را ودادرد تام طابق ميل او عمل کنند . در مرحله درك علمی جهان ، دیگر محلی برای اعتقاد بقدرت مطلق انسان وجود ندارد ؛ انسانی که بحقارت خود بى برده و در برابر مرگ تن بعضاً 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 بس واقعیت بشمار میآيد ، هنوز آثاری از اعتقاد قدیمی به قدرت مطلق وجود دارد .

من با توجه به سير رشد اميال شهوی ، از مراحل أوليه آن در كودك تصورتی که در سن بلوغ پيدا ميکند ، بدؤاً تفاوت مهمی را تشخيص داده ام که در رساله خود بنام «سد آزمایش درباره نظریه جنسیت - ۱۹۰۵» شرح كرده ام . جلوه های اميال جنسی از همان آغاز ، قابل تشخيص هستند ، ولی در ابتدائی ترین مراحل خود هنوز به هیچ موضوع خارجی توجه ندارند . هر يك از کششهایی که جنسیت را را تشکیل میدهد ، جدا از دیگری فعالیت میکند و بارتباط با سایر کششها ، میکوشد در بدن خود شخص ، بهارضای خود پردازد . اين مرحله «عشق و رزی بخود» است که در پی آن ، مرحله «انتخاب موضوع» فراميرسد .

يک بررسی عميق تر بر ما آشکار ساخته که مفید و حتى ضرور است که بين اين دو ، يك مرحله سوم نيز در قدر بگيريم و يا اگر مناسب تر بدانيم ، مرحله نخستين يعني دوران «عشق و رزی بخود» را به دوم مرحله تجزیه كنیم . در اين مرحله ميانی كه دروز بروز اهمیت آن آشکارتر ميشود - کششهای جنسی که قبل از مستقل از یك دیگر بوده اند ، بگردهم میآيند و به گرايشی واحد مبدل ميشوند و يك «موضوع» توجه می یابند ؛ ولی اين «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 بدیده می‌آیند ، ما این مرحله جدیدرا «نارسی سیسم» (خودشیفتگی) نامیده‌ایم ؛ رفتار شخص در این دوره چنان است که گوئی بخود عاشق است ؛ در این مرحله هنوز بین گرایش‌های خودخواهانه و امیال شهوی ، در تحلیل مانعهای محسوسی بچشم نمی‌خورد .

اگرچه ماهنوز دروضی نیستیم که بتوانیم برای این مرحله «خودشیفتگی» - مرحله‌ای که در آن کشش‌های جنسی که قبل از این مرحله بوقوع آمد ، بصورت گرایش واحدی درمی‌آیند - صفت ممیزی که بحد کافی دقیق باشد ، ذکر ننمی‌باشد ؛ ولی با این نکته پی برداشیم که حالت خودشیفتگی مذکور ، دیگر هیچگاه بطور کامل از معیان نمی‌رود ؛ انسان حتی پس از آنکه برای میل شهوی خود ، موضوعات خارجی انتخاب می‌کند باز هم تا حدودی همچنان «خودشیفتگی» می‌ماند ؛ ولی نیروهایی که اورا بسوی این موضوعها می‌کشانند ، همچون برون تابهای از میل شهوی هستند که در وجود خود اوست و هر لحظه ، این برون تابهای متواترند دوباره با آن میل بازگردند . حالات بسیار جالب از نظر روانشناسی که بعنوان حالات عاشقانه شناخته شده اند نمونه معمولی اختلال دماغی بشمار می‌آیند ، مربوط به بالاترین درجه شدت این برون تابی‌ها به نسبت میزان عشق بخود است .

بنابراین کاملاً طبیعی خواهد بود که «نارسی سیسم» (خودشیفتگی) را شامل همان واقعیتی بدانیم که در مورد انسان ابتدائی و بیمار روانی کشف کردیم و کیفیت مذکور را خصوصیت اصلی خودشیفتگی بشناسیم ، و آن واقعیت ، ارزش‌گذاشتن زیاده از حد (واز نظر ما مبالغه آمیز) به حالات نفسانی است . معتقدیم که در انسان بدوی ، اندیشه ، هنوز بشدت مایه‌جنSSI دارد ؛ اعتقاد او بقدرت مطلق تصورات و نیز یقین او بامکان استیلای بر جهان ، از همین جاست چشم می‌گیرد ؛ یقینی که تجارب ، بر آن خللی وارد نمی‌آورد - تجاربی که انعام دادنش آسان است و میتواند انسان را از مقام موافق واقعی اش در جهان آگامسازد . ما از یک طرف در خود خصلت بیمار روانی ، بیزاران قابل ملاحظه ای ، همین را اوروش بدوی درامی یینیم ؛ و از طرف دیگر ، به تحقق درمی‌یابیم که سرکوبی میل جنسی که برای بیمار پیش

آمده است، بافتار و مدرکات الو، هلهه جنسی جدیدی میزند. نتایج روانی در هر دو مورد از تبدلات جنبه شهوي آندرائک - یعنی چه در تحولات ابتدائی و چدر تبدلات قهرائی - قاعده‌تا بایدیکساته باشد و این نتایج در خود شیفتگی ادراکی و در اعتقاد به قدرت مطلق تصویرهای وجود دارد^۱.

اگر درست باشد که اعتقاد به قدرت مطلق تصورات در انسانهای بدوی، نتایج از خود شیفتگی با خود دارد، ما میتوانیم برآن شویم که بین تکامل درگ آنسان ازجهان از پیکارف و تکامل میل شهوي فرد از طرف دیگر، یکنوع توازنی تشخیص بدهیم: دلیل تصورات متوجه خواهیم شد که از قدر زمانی و چه از قدر محتوی، مرحله‌اشتغال^۲ تأثیر ارواح مضطيق با مرحله خودشیفتگی است، و مرحله برداشت مذهبی^۳ دوره توجه میل جنسی بموضع خارجی مطابقت دارد - دوره‌ای که صفت مخلص آن، توجه میل جنسی کودکان بوالدین خودشان است. در حالیکه قرینه مرحله علمی، حالت بلوغ فرد است که صفت میز آن، چشم‌بیوشی از لذت طلاق و پیروی از مقتضای واقعیت در انتخاب موضوع خارجی است^۴.

هنر تنها قلمروی است که بعد آن، سلطه مطلق ذهنیات همچنان تاصر ما، برقرار مانده ناست، تنها هنر^۵ هنر است که هنوز، کسیکه در اثر امیالی قرار از کف داده، دست بکاری^۶ کرده که یک نوع ارضا میل شبیه است؛ و از برکت توهمندانه، این «^۷» هنر^۸ هنر است که از یک امر واقعی حاصل میشود، بیار می‌آورد. اصطلاح «محر هنر» و اینکه هنرمند را یک «ساحر» تشبیه میکنند، کاملاً بجهت است. ولی این مقایسه بازم بیش از آنچه ظاهر آجلوه میکند میتواند پرمبت باشد. هنر که محقق^۹ با «هنر بخاطر هنر» آغاز نیافته است، ابتداء در خصوص تمایلاتی بوده که امروزه اکثر آنها از میان رفته است. میتوان چنین پنهان کرد میان آن تمایلات، بتعدادی قابل

۱) تقریباً همه نویسندهای^{۱۰} که بمسئلة فوق پرداخته‌اند، این را کم و بیش اصلی مسلم می‌شناشند که انسان برگیر بر حسب یکنوع اعتقاد به قدرت محدود جوهر - یا بر کلیانیسم (Berkelianism) اتفاقاً اختن می‌گردد که بعنوان یک واقعیت سرباز می‌زند. (و این بر کلیانیسم اصطلاحی است که پروفسور «سولی» Sully برای برای مورد مربوط بکوکوک پیشنهاد کرده است).

Morett: Pre - animistic Religion, Kelklor, XI, 1900, P. 178.
۲) در اینجا لازم است بدان اور شویم که خود شیفتگی اولیه کودک، برای

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

۴۶

بنابر مراتب فوق، اولین ظریفی که انسان توانسته است درباره آفاق بناکند، یعنی اعتقاد به تاثیر ارواح پنجه افسی بوده است. برای ایجاد آن، آدمی به دانش نیازی نداشته است؛ زیرا پای علم آنجا بیان می‌آید که انسان متوجه می‌شود جهان را فی‌شناسد و لازم است در جستجوی وسایلی برآید که شناخت آنرا ممکن گرداند. برای انسان طبیعی، اعتقاد به تاثیر ارواح، یک دریافت طبیعی بوده که خود بخود توجیه می‌شده است. وی براساس آنچه از تجارت شخصی فرا می‌گرفته، مهدانسته است چیزهایی که جهان را تشکیل داده‌اند، رفتاری مشابه رفتار آدمیان داردند؛ بنابراین ما نباید از اینکه انسان بدی، حالت روانی خود را بخارج انعکاس میدهد^۲ در شکفت شویم و برعهده‌ماست آنچه را که اعتقاد با رواح درباره طبیعت اشیاء پیامی‌آموزد، مجدداً در درون نفس انسانی جای دهیم.

شیوه عمل آنی میسم، یعنی «سحر»، بروشن ترین صورت، قصد تحمیل قوانین

در چکوونگی رشد خصلت او، بر هانی قاطع بدست می‌مدد و فرضیه‌ای را که مدعی است، احسان اولیه کودک، احسان حقارت خویش است، رد می‌کند.

(۱) رنک (Reinach) در ضمن نوشته خود زیر عنوان «سحر و هنر» در مجموعه «آنین‌ها، اساطیر و مذهب» (Cultes, Mythes et Religion) – جلد اول صفحات ۱۲۵ تا ۱۳۶، براین نظر است که نقاشان بدی از تصاویری از جانوران بر دیوارهای غارهای فرانسه حکیارسی کردند و منظورشان نه تقریب خاطر، بلکه «دفع اچنه و اشباح» بوده است. وی می‌گوید با یافتن دلیل است که تصاویر مذکور در دورترین قسمت‌های غار، در جاهائی که کمتر در دسترس است قراردارند و در میان نقاشی‌ها، تصاویر حیوانات درند و ترس آور وجود ندارد، امن و زیبا به استعاره، اغلب اوقات از سحر قلم مو یا قلم حجاری یک هترهند بزرگ، یا بطور کلی از سحر هتر سخن می‌گویند؛ اگر سحر را بمعنی خاص آن یعنی بکاربردن یک نیروی اسرارآمیز بوسیله یکنفر و تاثیر بر اراده دیگران و بر اشاعه بگیریم، این اصطلاح دیگر قابل قول نشواد بود، ولی دندیم که سابقاً این مطلب - لائق در اندیشه هنرمندان - کاملاً حقیقت داشته است.» (ص - ۱۳۶)

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

حاکم بر زندگی نفسانی را بر اشیائی که دارای واقعیت خارجی هستند ، بمانشان میدهد؛ و این در دوره‌ای بوده است که اشباح و ارواح بی‌آنکه نقشی داشته باشد، خودشان موضوع شیوه‌های ساحرانه بوده‌اند . اصولی که سحر بر آنها مبتنی است ، در واقع بسیار بدیهی‌تر و کهن‌تر از نظریه اشباح و ارواح است که هسته آنی میسم را تشکیل میدهد . در این باره ، دریافت روانکاوی‌ما با قطعیه‌ای از «مارت» که یک مرحله‌ما قبل آنی میسم معتقد است تطبیق میکند ؛ مرحله‌ای که تنها با اصطلاح «آنیماتیسم» (نوعی هیلوزویسم عمومی (*Hylozoïsme*) [اعتقاد به ذیروح بودن جمیع اشیاء] میتوان خصوصیات آنرا به بهترین وجه روشن ساخت . راجع به «آنیماتیسم» احتیاجی به بحث زیادی نیست ؛ زیرا هنوز توانسته‌اند قومی یا باندکه دارای اعتقاد بارواح نبوده باشد^۱ .

در حالیکه سحر ، تمامی قدرت مطلق تصورات را همچنان بخدمت میکیرد ؛ آنی میسم ، یک قسم از این قدرت مطلق را بارواح و اشباح تفویض میکند و باین ترتیب ، راه را بر مذهب میگشاید . چه چیز ، انسان بدیهی را باین چشم پوشی و اداشه است ؛ بی‌شک 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^۲ . انسان بدیهی باین تمایلات ، شخصیت می‌بخشد و جهان را مسکن ارواحی میگرداند که خود آفریده است ؛ و باین ترتیب حالات نفسانی خوبیش را در خارج از خود باز می‌یابد .

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

(و صفحات دیگر .)

2) ما می‌پذیریم که در این مرحله خود شیفتگی ابتدائی ، هنوز بین حالات روانی ناشی از میل شهوی و حالات نفسانی ناشی از سایر محركات ، تمايزی وجود ندارد .

در این مقام ، ما بحول مسئله مربوط به منشاء تمايل به بروان افکنی بعضی حالات نفسانی نمی پردازیم؛ ما بقبول این نکته باید قناعت کنیم که تمايل به بروان افکنی ، وقتی که این عمل متنفسن سبکبار شدن نفس باشد ، کسب شدت میکند . سبکبار شدن در مواردی که امیال برای بدست آوردن قدرت مطلق به کشمکش با یکدیگر می پردازند ، امری مسلم است . تردیدی نیست که در حالت کشمکش ، همه آن امیال نمی توانند قدرت مطلق را بجهنم آورند . در «پارانویا» ، برای حل کشمکشها که در بروان نفس در میگیرد ، مرض در سیر خود از طریق بروان افکنی استفاده میکند . نمونه جامع این نوع کشمکشها ، همان است که بین طرفین یک تعارض در میگیرد ، یعنی در وقتار مبتنی بر دوگانگی عواطف که ما آنرا در ضمن بررسی حالت کسی که به عزای یکی از خویشان گرامی دچار شده است ، مشروحاً تحلیل کرده ایم . بنظر ما ، این مورد برای توجیه چگونگی ایجاد بروان افکندها کاملاً مساعد است . در اینجا ما مجدداً با مصنفانی که معتقدند در میان موجودات غیرمادی ، نخست ارواح شریں قدم برصده وجود گذاشته اند و اعتقاد بروح را ناشی از تاثراتی میدانند که مرگ در بازماندگان بوجود می آورد ؟ خود را هم عقیده می یابیم . تنها نکته ای که راجع بآن با مصنفان مذکور اختلاف داریم ، اینستکه ما برای مسئله ای که مرگ در برابر فکرزندگان قرار میدهد ، اهمیت درجه اول قائل نمیشویم و بجای آن معتقدیم نیرویی که آدمی را به آندیشیدن درباره مرگ و امیداردن ، ناشی از کشمکش عاطفی است که در آنحال در بازماندگان بوجود می آید .

بنابراین ، اولین نظریه ای که انسانها بنا میکنند ، یعنی نظریه ارواح ، با نخستین قیود اخلاقی که آدمیان بآن گردن میگذارند یعنی احکام تا بو، هر دو از یک 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 آندیشیدن و تفویض قسمی از قدرت مطلق خود بارواح و رها کردن یک قسمت از اختیاری که در افعال خویش از

آن برخورد دار بوده، و ادا شته است؛ در این صورت میتوان گفت که این بنیانهای اجتماعی، مظہر نخستین آشناگی بشر با «ضرورت» هستند، ضرورتی که معارض خود شیفتگی انسان است. انسان ابتدائی در برابر حتمی بودن عرصه که سرتسلیم فرود می‌اورد و در اینحال همان رفتاری را از خود نشان می‌دهد کمتر ظاهر، انکار مرگ را میرساند.

اگر ما را یشارای آن بود که بسیار تحلیل عقاید خویش ادامه دهیم، میتوانستیم از خود پرسیم که چه عناصری از تاریخ پرورد روایی خود ما، در هیأت موجودات برون افکنده، یعنی ارواح و اشباح، چهره‌های میکنند و در وجود آنها باز شناخته می‌شوند. علیرغم فاصله زمانی که تصور اولیه روح را از تصور آندر دوره بعد - که متنضم اعتقداد به غیر مادی بودن روح است - جدآمیزارد، ایندو از ظر خصوصیات اصلی پیکدیگر نزدیکنند و این واقعیتی است که انکارش آسان نیست. نزدیکی دو تصور مذکور، بلحاظ آنستکه در تصور بدیوی، یک شخص یا یک شیئی، مرکب از دو جزء [روح و جسم] تلقی می‌شود که هر دو جزء در صفات و تبدلاته که معروف همگان است، سهمی مساوی دارند. این امر که بر طبق اصطلاح «هربرت اپنسر»^۱، آنرا تنویت ابتدائی می‌نامیم، با تنویتی که با آن آشنا هستیم یعنی دو گانگی «جسم» و «روح» یکسان است؛ تنویتی که اصطلاحات زوال ناپذیر آن را در محاورات باز می‌باییم : فی المثل آنجاکه سخن از مردی ناتوان و یا خشمگین بیان می‌آید و گفته می‌شود «او اختیار خود را ندارد - او از خود بی خود شده است»^۲.

آنچه را که ما همگی بیانند انسان بدیوی، به بیرون - بدنیای واقعیت خارجی - می‌دانیم، نمیتواند چیز دیگری جز وقوف خودمان براین معنی باشد که در کنار حالتی که در آن یک شیئی بوسیله حواس و وجودان 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

(1) 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 کلی تر بگوئیم - وقوف خود را بوجود یکسلسله نفسانیات نا خودآگاه در کنار جریانات آگاهانه ، به بیرون میرانیم^۱ . میتوان گفت که «روح» یک شخص یا یک شیئی ، در آخرین تحلیل عبارت از خاصیتی است که آن شخص یا شیئی داراست و بوسیله آن، وقتی که دیگر شخص یا شیئی مذکور با حواس مستقیماً درک نمیشود ، میتوان آنها را موضوع یک خاطره یا یک تصور قرارداد [بعبارت دیگر ، روح یکفرد یا یک 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 فعالیتهاي ضمير آگاه و ضمير ناخودآگاه قائل میشود ، در حصوراولیه یا امروزی از «روح» نیز بازبیناییم . روح آنی میستی ، غالباً خصوصیات ضمير آگاه و ناخودآگاه را یکجا در خود دارد : استعداد تحرک و جابجا شدن سریع این روح و توانایی آن برتر کیم بدن و حلول موقت یا دائم در بدنی دیگر ، مشخصاتی است که در عین حال ، خصوصیات ضمير آگاه را بخاطر میآورد ؛ ولی نحوه پنهان شدن این روح ، در رای تجلیات شخصیت ، انسان رامتوجه ضمير ناخودآگاه میسازد؛ حتی امروزه نیزما، تغیر ناپذیری و ثبات را نه بجریانات آگاهانه ، بلکه بامور ناخودآگاه نسبت میدهیم و آنها را قالب حقیقی فعالیتهاي نفسانی تلقی میکنیم .

قبل اگفتیم که آنی میسم ، یک اسلوب ادراک و نخستین نظریه جامع در باره جهان است و اکنون برآنیم تا استنتاجهایی از ایننظریقه به لحاظ در یافت روانکاوی بدست آوریم . آنچه هر روزه بر ما میگذرد ، چنان است که خصوصیات اصلی آنی میسم را هر لحظه بخاطر ما میآورد : ما بهنگام شب خواب میبینیم

(۱) رجوع شود به یاد داشت من زین 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، خوابها یمان را تعبیر کنیم . رویا بی‌آنکه اصل و منشاء اش پنهان بماند، میتواند مشوش و نامر بوط جلوه کند؛ ولی در عین حال میتواند قلم و ترتیب تأثرات ذندگی واقعی را دنبال کند و با برقرار کردن یک ارتباط منطقی بین قسمتهای مختلف محتوای خود، یک واقعه را از واقعه‌ای دیگر، پدید آورد؛ رویاکم و بیش در این امر موفق میشود ولی این توفیق تقریباً هیچ‌گاه کامل نیست و اینجا یک گسیختگی یک امر نامر بوط در آن دیده میشود. با پرداختن به تعبیر و تفسیر یک رویا ، در می‌باییم که ترتیب غیر ثابت و نامنظم اجزاء مشکل آن ، مطلقاً اهمیتی ندارد و برای فهم رویا هیچ مانعی ایجاد نمیکند . عنصر اساسی در رویا، انگاره‌هایی است که خود از آنها ترکیب می‌باید و نه واقعیات ، و این انگاره‌ها همیشه دارای یک جهت و هماهنگ با یکدیگر و تابع یکنون قلم و ترتیب هستند؛ ولی قلم و ترتیب آنها با آنچه حافظه ما، در محتوای ظاهری رویا باز می‌باید کاملاً متفاوت است . روابط بین انگاره‌های رویا ممکن است مشوش شود و یا کاملاً از میان برود و یا حتی جای خود را بر روابط جدیدی بین عناصر موجود در رویا واگذار کند. تقریباً همیشه ، عناصر رویا درهم فشرده و متراکم میشوند و ترتیب تجلی آنها، از قلم جدیدی پیروی میکنند کم و بیش مستقل از قلم سابق است. دریابان این کیفیت به اختصار یادآور میشویم مصالحی که بوسیله انگاره‌های رویا فراهم می‌آید، بعد از آنکه توسط فعل و افعالی که در جریان خود رویا انجام میگیرد مورد استفاده واقع شد، پرداخت جدیدی پیدا میکنند که ما آنرا «پرداخت ثانوی^۱» می‌نامیم و هدف از آن ، بوضوح عبارت از بخشیدن یک «معنی» جدید است با آنچیزی که در اثر فعل و افعالی که بهنگام خواب دیدن انجام گرفته ناهمانگ و نامفهوم جلوه میکند . این «معنی» جدید که از «پرداخت ثانوی» نتیجه میشود ، دیگر مفهوم حقیقی انگاره‌های رویا را نمی‌رساند . «پرداخت ثانوی» که محصول فعل و افعالی است که بهنگام خواب دیدن انجام گرفته است، یک مثال بسیار مناسب از نحوه تشكیل یک اسلوب و نیز جوهر

1) élaboration secondaire .

و مقتنيات آن را بدست میدهد . یک بنیان ادراکی ملازم وجود داشت : این دستگاه ایجاب میکند که تمام مواد و مصالحی که بدرکتوس مامی آیند؛ دارای حداقلی از وحدت و هماهنگی و واضح باشند و بهنگامی که بدلا لیلی از درک روابط واقعی عاجز میمانند، پر رائی ندارد که روابط مذکور را نادرست بنامد. ما بعضی اسلوبهای ادراکی را می‌شناسیم که نه تنها رؤیا بلکه ترس، اوهام ناشی از وسوس ویرخی از اشکال جنون را نیز مشخص می‌سازد. در مبتلایان به بیماری «پارانویا»، این اسلوب بر تمامی جلوه‌های مرض، استیلا دارد؛ ولی در مورد شکلهای دیگر اختلالات روانی نیز، نباید وجود آنها از نظر دور بداریم. درک این مطلب برای ما آسان است که در جمیع موارد مذکور، یک گروه بندی جدید از مصالح روانی صورت می‌گیرد، این گروه بندی اگر چه قابل فهم است، ولی اگر از نظر گاه اسلوب با آن بنتگریم، اغلب متضمن نقص مفهوم حقیقی است. آنچه در اینحالات به بهترین وجه، اسلوب را مشخص می‌سازد اینستکه هر یک از این عناصر را میتوان دست کم بدوا نگیزه 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 عنوان یگانه انکیزه موثر واقعی تلقی شود.

اکنون برای روشن کردن موضوع، مثالی از اختلال روانی می‌اوریم : در فصل راجع به تابو^۱ باختصار سخن از بیماری بیان آورم که پرهیزهای وسوسی او، شباهت بسیار چشم‌گیری با تابوی قبیله «ماموری» داشت. بیماری روانی این زن بضد شوهرش متوجه بود. معهدادر ترس آشکار و مستمر زن، مطلقاً از توجه اندیشه‌اش بشوهر، اثری دیده نمیشد و مشارالیه در دغدغه‌خاطر و دلواپسی‌های 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 تینهای صورت تراشی اش را برای تیز کردن به دکانی پردا.

می شنود . زن تحت تأثیر یک نگرانی عجیب ، برای دیدن محل آن دکان شخصاً براه می افتد ؛ در بازگشت از این سفر اکتشافی بشوهر اخطار میکند که برای همیشه آن تیغه ها را دور بیفکند ؛ زیرا شزارالیها در کنار همان دکان که میباشد تیغها را در آنجا تیز میکردند، فروشگاهی را دیده بود که در آن تابوت و اجناس مریبوط به عزا وغیره فروخته میشد . باین ترتیب نیت و آرزوی او، بین تیغهای صورت تراشی واندیشه مرگ، یک رابطه ناگستینی بوجود آورده بود. اینست انگیزه اسلوبی همیشه میتوان یعنی داشت که بیمار اگر آن فروشگاه شوم را در همسایگی دکان کشف نمیکند، باز هم با همان حالت روحی بخانه باز میگشت ، برای این امر کافی بود که در راه پیک كالسکه نمش کشی، یک شخص عزادار یا فرد حامل تاج گل برای مزار ، برخورد کند : شبکه شرایط آنچنان وسیع بوده که کمترین مناسبت برای بدام افتادن شکار کفایت میکرده است. دست آویز قراردادن مناسبتهایی که میتوانسته پیش چمده، فقط منوط و مریبوط بخود بیمار بوده است . ما بی آنکه احتمال خطا در میان باشد ، میتوانیم بگوئیم که در اوضاع و احوالی غیر از حالات بیماری ، زن از این مناسبتها چشم می پوشید و در آنحال بی شک میگفت « روز خوش بود ». علت واقعی نهی را در مورد تیغ صورت تراشی میتوانیم باسانی حدس بزنیم: این نهی، یک 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 پیرد .

ما دقیقاً بهمین نحو میتوانیم اشکال در راه رفتن ، لنگیدن و از راه بازماندن ، یاترس از نوشتن را در مواردی که این علائم بیماری، جانشین یک میل ناخودآگاه یا جایگزین دقاع در برابر این میل شده اند؛ به اصل و منشاء خود بازگردانیم و تشریع کنیم . هرچه در بیمار از امیال و هوسهای ناخود آگاه یا خاطرات موثر وجود دارد ، اذاین گریزگاه استفاده میکند تاخود را بعنوان جلوه هایی از علائم بیماری، جایز ند و با درآمدن بصورت روا بطظاهر منطقی ، در کنار سایر عناصر در چهار چوب « لنگیدن » قرار گیرد . بنابراین

کاری بیهوده و امری، نامقول خواهد بود اگر بخواهیم فی المثل. اجزاء بیماری درس از نوشن، و چگونگی علامتش را از روی عنصر اساسی آن، بازناسیم: پیوستگی و استواری روابط، فقط بظاهر است؛ یک بررسی روش بینانه تر میتواند در این روابط - بمانند ظاهر رؤیا - حد اعلای بی قلمی و ناجورترین عوارض را کشف کند. اجزاء چنین ترسی، انگیزه های واقعی خود را از دلایل پنهانی دارند، دلایلی که هیچ ارتباطی با «لنگین» ندارد، و بعلاوه بهمین سبب است که جلوه های این ترس در افراد مختلف، بطور عمیق و اساسی با یکدیگر تفاوت دارند.

حال به اسلوبی که در این مقام، مورد توجه خاص هاست، یعنی به «آنی میسم» بازگردیم: بر حسب آنچه در باره سایر اسالیب روانشناسی میدانیم، میتوان تیجه گرفت که آداب و قیود انسانهای بدovی تنها از «خرافات» سرچشمه نگرفته اند و حتی لازم نیست که خرافات، انگیزه حقیقی باشد بدانسان که ما را از جستجوی علل پنهانی بی نیاز گرداند. در دوره رواج اسلوب آنی میستی، بنحو اجتناب ناپذیر با هریک از احکام و افعال، توجیهی هبتنی بر اسلوب همراه است که ما آنرا «خرافاتی» می نامیم. «خرافه» بمانند «اضطراب»، «رؤیا» و «شیطان»، یکی از آن بناهای موقتاً است که در مقابل بررسی روانکاوی فرو میریزند. با نگریستن به پشت این بناهای همچون حجاجی بین واقعیات و معرفت قرار دارند، در می باییم که هنوز ارزش واقعی نفسانیات و فرهنگ انسانهای بدovی شناخته نشده است.

اگر سرکوبی امیال را ملاک برای تشخیص سطح فرهنگ قرار دهیم، ناگزیر باید پیذیریم که حتی در دوره (آنی میسم) نیز پیشرفتها و ترقیاتی وجود داشته است که بنا حق و بعلت آنکه باصطلاح ناشی از خرافات بوده است، با تحقیر بآن نگریسته اند. وقتی ما می شنویم که جنگجویان یک قبیله بدovی، قبل از پرداختن به جنگ، عفاف و پاکی را بحدی ترین وجه دعا یت میکنند^{۱)}؛ ییدرنگک این فکر در ما بوجود می آید که اگر آنها ناپاکی ها را از خود دور

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

میسازند، برای اینستکه از تأثیر سحر دشمنان بر خود بگاهند و باین ترتیب، پرهیز آنها فقط از دلایل خرافی سرچشمه میگیرد. ولی در این میان، موضوع واپس زدن بعضی اهال نیز وجود دارد، و بهتر قادر به درک مسئله خواهیم بود اگر پذیریم که جنگجوی بعوی بخاطر رعایت اعتدال است که تمام آن قیود را بر خود هموار میکنند؛ زیرا میداند که بزودی و به کاملترین صورت، قادر به اراضی امیال خصمانه و خونخوارانه خوش خواهد بود؛ امیالی که بر آوردن آنها در موقع عادی، بر او منوع 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^۱. این منتها را بر مبنای مناسبات ساحرانه توضیح داده اند، ولی انگیزه اصلی آنها نیز کاملاً روشن است: موضوع عبارت از صرفه جویی در مصرف قوا بوسیله چشم پوشی از اراضی بعض امیال است، و اگر بخواهیم بهر قیمت که باشد برای منع دلایل ساحرانه قائل شویم، منشاء پهداشتن آنرا نیز نباید از نظر دور بداریم. وقتی مردان یک قبیله و حشی برای دفنن به شکار، صید ماهی، جنگ، یا چیدن گیاهان پر ارزش، فراخوانده میشوند؛ بر زنان آنها که در خانه میمانند، در طول مدت اردوکشی، قیود متعدد و شدیدی تحمیل میشود که بعقیده بدويان، از راه دور برنتیجه کارگروه تأثیر مفیدی خواهد داشت. ولی بصیرت چندانی نمیخواهد دریاقن این نکته که تأثیر از راه دور، جزاندیشه بازگشت و غم دوری آنان که غایب از نظرند، چیز دیگری نیست و دد پس تمام این ظواهر، یک اصل مهم روانشناسی پنهان است یعنی این فکر که مرد ها فقط در صورتی میتوانند سخت بکوشند و دل بکاردهند که از زفتار زنان خود که بی سربرست در خانه مانده اند، کاملاً اطمینان خاطر داشته باشند. گاه بی ذکر دلایل روانشناسی باین اظهار عقیده برخورد میکنیم که بیوفای زن میتواند کار پر مسئولیت مرد غایب را بیاد دهد.

احکام تابوئی بیشماری که زنان به نگام عادت ماهانه باید با آن گردند گذارند، بعلت ترس خرافی از خون است و باید اذعان کرد که علت واقعی همین

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

کاملاً توجه داریم که با دست زدن بکوششهایی اذاین نوع برای توضیح مطلب، ما را سرزنش خواهند کرد که به انسان ابتداً ای از نظر روحی، ظرفتو حساسیتی نسبت داده‌ایم که از حدود احتمال خارج است. با اینهمه فکر می‌کنیم اگر برآه دیگری برویم، در تشخیص حالات نفسانی اقوامی که درین حلة آن می‌ستی متوقف مانده‌اند، بهمان ناکامی‌های خواهیم رسید که در قسم حالات نفسانی کوک دک با آن دچار شده‌ایم. حالاتی که ما بزرگسالان، دیگر آنرا درک‌نمی‌کنیم و بهمین دلیل غنا و ظرافت آنرا در نمی‌یابیم.

در زیر، بازهم یک دسته دیگر از احکام تابوئی که تاکنون در باره آن توضیحی داده نشده، اشاره می‌کنیم و اینکار را هم بخطاطر آن می‌کنیم 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 منوع است. «فریزر» یک عقیده خرافی آلمانیها را نقل می‌کنند که بموجب آن نباید کارد را بنحوی قرار دهنده یا بدست بگیرند که طرف تیز آن بسوی بالا باشد؛ زیرا در اثر اینکار، ممکن است خدایان یا فرشتگان مجرروح 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 تو تمیسم.

روانکاوی که از نهانی ترین و عمیق ترین جبر حاکم بر اعمال و بنيانهای نفسانی، پرده برآفکنده است، بیمی نیست اگر بر سر آن باشد که پدیده پیچیده‌ای مانند مذهب را تنها بیک منشاء برگرداند؛ وقتی روانکاوی به حکم تکلیف یا ضرورت، ناچار است خود را یک جانبه نشان دهد و برای این بنیادها، فقط یک منشاء را بر جسته گرداند؛ 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 تابع حاصل از رشته‌های گوناگون پژوهشها، میتواند نشان دهد که در تکوین مذاهب، اهمیت نسبی طریقه‌ای که در زیر به تشریح شم 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 تو تمیسم را بدست دادیم و دانستیم که تو تمیسم 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)} اسکاتلندر توجه عموم را به پدیده تو تمیس م که تا آن زمان جز و عجایب و نوادر بشار 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، بازمانده‌هایی از دوران تو تمیس بشمار آورد. از آن‌زمان باینسو، علم کاملاً اهمیت تو تمیس را تأیید کرده است. من بنوان یکی از آخرین نظراتی که در این بازه ابراز شده، عقیده‌ای را که «وونت» در یکی از عبارات کتاب خود بنام «ارکان روانشناسی اقوام»^{۲)}، بیان کرده است در زیر نقل می‌کنم:

«با توجه به جمیع این واقعیات و بآنکه زیاد بیش دور افتادن از حقیقت در میان باشد، می‌توان معتقد شد که فرنگ تو تمی در همه جا یک مرحله مقدماتی برای تکامل بعدی و یک دوره واسطه بین عصر بشر اولیه و عهد قهرمانان و خدایان بوده است.»

نظرگاه ما حکم می‌کند که از نزدیک، خصوصیت تو تمیس را مورد بررسی قرار دهیم. بدلاً ایلی که بعداً خواهد آمد، در این مقام من توجیح میدهم طرح «دنارک» را که بسال ۱۹۰۰ بصورت مجموعه‌ای از احکام تو تمی در ۱۲ ماده تنظیم کرده است و نوعی شرعیات مذهب تو تمی است در زیر نقل کنم^{۳)}:

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

1) Mac Lennan .

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

۳- از «مجلة علمی» (Revue Scientifique) شماره اکتوبه ۱۹۰۰ که

همین نویسنده آنرا در کتاب چهار جلدی خود مجدد آورده است ، S. Reinach : Cultes, Mythes et Religion, 1900, t.I, P. 17 .

(و صفحات بعد)

و تیمار هیکنند.

۲) برای حیوانی که بطور اتفاق بعیرد، سوگواری می‌کنند و آنرا با همان احتراماتی که در مورد یک عضو قبیله رعایت می‌شود بخاک می‌سپارند.

۳) در بعضی موارد، حرمت خوردن حیوان، فقط شامل قسمتی از بدن آن می‌شود.

۴) وقتی ضرورت، کشن حیوانی با که قتلش حرام است ایجاد کند، از آن حیوان پوزش می‌طلبند و با انواع تدابین و تشریفات می‌کوشند عواقب نقض حرمت تابو، یعنی عوارض ارتکاب قتل را تخفیف بخشنند.

۵) وقتی حیوانی را برطبق آئین، قربان می‌کنند، رسماً برای آن سوگواری برپا می‌دارند.

۶) در بعضی مواقع رسمی، در جریان تشریفات مذهبی، پوست برخی از حیوانات را برتن می‌کنند. در میان اقوامی که هنوز در نظام توتی بسرمی برند، برای این مقصود، پوست توقم را بکار میبرند.

۷- قبایل و افراد، نام حیوانات توقم را برخود می‌گذارند.
۸- بسیاری از قبایل، تصاویر حیوانات را بعنوان علامت مشخص خود بکار میبرند و با آن سلاحهای خویش را می‌آرایند؛ مردها بر روی بدن خود، تصاویر حیوانات را می‌کشن و بوسیله خالکوبی آنرا بصورت نقش ثابتی درمیآورند.

۹- در صورتی که توقم یک حیوان خطرناک و منحوف باشد، عقیده برایستکه باعضاً طایفه‌ای که نام آنرا برخود دارد، گزندی نمی‌رساند.

۱۰- حیوان توقم از اعضای طایفه حمایت و دفاع می‌کند.

۱۱- حیوان توقم به پیروان خود، از آینده خبرمیدهد و راهنمای آنهاست.

۱۲- اعضای یک قبیله توتمی، در اغلب موارد معتقدند که با حیوان توتمی پیوند خویشی دارند و از یک نسبتند. برای آنکه ارزش حقیقی این شرعيات کمیش توتمی را دریابیم، باید توجه کنیم که «رنالک» جمیع علائم وکلیه پدیده‌های بازمانده‌ای را که برای تشخیص وجود طریقه توتمی در یک دوره معین، ملاک قرار میدهند؛ در طرح خود وارد کرده است. روش خاص «رنالک» در مورد این مسئله، از اینجا آشکار می‌شود که وی تا حدودی خصوصیات اصلی توتمیسم بزایدست غفلت‌پرداز است. در سطور بعد خواهیم دید که از دو قاعدة اساسی شرعيات توتمی، یکی را مطلقاً از قلم انداخته و دیگری را کم‌اهمیت‌گرفته است.

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

1) Frazer : Totemism and Exogamy .

۲- شاید مفهود باشد از مشکلاتی که در ضمن کوشش برای حصول یقین در این قلمرو پیش می‌آید و باید با آن مقابله شود، قبل اخواندگان را آگاماسازیم، مشکل نخستین اینست که کسانی که مشهودات را ضبط و جمع آوری 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 عگز موضوع تحقیقات خود را پیش نمی‌دهند. تفاهم با انسانهای بدوی کار آسانی نیست. ناظران، همه با زبان آنها آشنائی ندارند و ناچار تدبیه مترجمان متول شوند یا زبان انگلیسی کمکی یعنی «Piggin English» را بکار بینند. انسانهای بدوی، وقتی موضوع مربوط با مردم بسیار خصوصی رسومشان باشد

«فریزر» در اولین نوشته خود که زیرعنوان «تومیسم»^{۱)} در ۱۸۸۷ در «ادینبورو» بچاپ رسیده است، درباره توم مطلبی آورده که بعداً در جلد اول از اثر بزرگ خویش بنام «تومیسم و ازدواج با غیر اقارب» نیز آنرا نقل کرده است. وی مینویسد: یک توتم شیئی ملموسی است که انسان بدی نسبت بآن احترامی خرافی نشان میدهد؛ زیرا معتقد است که بین شخص او و هریک از آن

←
میل و رغبتی بدادن اطلاعات از خود نشان می‌دهند و بخارجیان جز آنها که مدتها مدید در میانشان بس برده‌اند، اعتماد نمی‌کنند و بدلاً لیل 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 – Fortnightly Review, 1905.

ونیز بکتاب او، *Totemism and Exogamy, I.P. 150*.». بخلافه نباید فراموش کرد که اقوام بدی نه تنها نورس و چوان نیستند، بلکه از لحاظ قدمت‌همیای معتقد‌ترین ملل هستند و نباید انتظار داشت که افکار و بینادهای ابتدائی آنها؛ دست نخورده و بی‌کمترین تغییر تاروز‌گار ما برحال خود مانده باشد؛ بر عکس، مسلم است که در میان بدیوان، از جمیع جهات تحولاتی عمیق روی داده‌است، بتوحیکه در میان اندیشه‌ها و معتقدات فلسفی آنها، هر گز نمیتوان تشخیص داد که کدامیک شکل ثابت گذشته را میرساند و کدامیک تغییر شکلی از گذشته دور است، بعثهای پایان ناپذیر بین مصنفان بر سر اینکه در میان ویژگیهای یک فرهنگ بدی، چه اموری را باید ابتدائی وجه چیزهای را لاحق تلقی کرد از همین‌جا سرچشمه گرفته است. بنابراین تشخیص حالت بدی، مسئله‌ای است که برای حلش باید همچنان تلاش شود. مشکل دیگر اینستکه حالت روحی و فکری انسان ابتدائی را نمیتوانیم در خود احساس کنیم. درک ما از آنها باندازه‌در کمان از کودکان، ناقص و ناجیز است و همیشه در معرض آن هستیم که رفقار و احساسات انسان بدی را بر اساس کیفیات نفسانی خودمان تعبیر و تفسیر کنیم.

1) Frozer: *Totemism. Edinburgh, 1887.*

نوع اشیاء، پیوند خاصی وجوددارد. روابط بین یک انسان و توتم امتقابل است: توتم پاسدار انسان است و انسان از راههای گوناگون، پاس و احترام خود را نسبت به توتم نشان میدهد؛ فی المثل وقتی توتم یک حیوان است از کشتن آن و یا آگرگیاه است از چیدن آن خودداری میکند. وجه افتراق «توتم» و «بت» در اینستکه توتم برخلاف بت، هیچگاه شیئی منحصر بفردی نیست، بلکه همیشه نمونه‌ای از یک نوع حیوان یا گیاه و گاه بندرت مظهری از یکدسته اشیاء غیر ذیروح است و بسیار کم اتفاق می‌افتد که اشیاء مصنوع بشر، توتم قرار گیرند. www.tabarestan.info
دست کم سه نوع توتم میتوان تشخیص داد:

- ۱ - توتم قبیله که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یابد.
- ۲ - توتم مخصوص یک جنس یعنی توتم متعلق تمام افرادی از یک قبیله که هم‌جنس - زن یا مرد - هستند؛ سایر افراد قبیله که از جنس دیگرند، در این توتم شریک نیستند.
- ۳ - توتم فردی که متعلق یک شخص است و به اعقاب او انتقال می‌یابد. دونوع اخیر توتم، در مقایسه با توتم قبیله، اهمیت ناچیزی دارد؛ دلایلی در دست است که نشان میدهد این دونوع 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 خویشن را از اعقاب نیای واحدی میدانند و بوسیله تکالیف مشترک و اعتقداد به توتم مشترک خود، سخت یکدیگر پیونددارند.

توتمیسم طریقه‌ای است هم‌ذهبی و هم اجتماعی: از نظر گاه مذهبی، توتمیسم عبارت است از روابط مبتنی بر احترام و توجه متقابل بین انسان و توتم او، و از نظر گاه اجتماعی عبارت است از تکالیف متقابل موجود بین اعضا طایفه و تکالیف یک 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، وبالعکس، در مذهب کشوری که در آن، طریقه اجتماعی

میتنی بر تو تمیسم از میان رفته است، آثاری از تو تمیسم همچنان بجشم میخورد. با توجه به جهل نسبی ما ، درباره منشاء تو تمیسم ؛ نمیتوان چگونگی روابط را که در آغاز بین این دو جنبه وجود داشته است ، بدقت تشخیص داد . ممهدنا کاملاً محتمل است که بدوآ این دو جنبه بنحو تفکیک ناپذیری بیکدیگر پیوند داشته اند . بعبارت دیگر ، هرچه ما بیشتر بعقب بر میگردیم ، بیشتر باین نکته بر میخوریم که اعضای یک قبیله ، خودرا از نوع همان توقیم تلقی میکنند و رفتارشان نسبت به همنوعان خود ، با رفتاری که نسبت به توقیم دارند ، کمترین تفاوتی ندارد .

«فریزر» در توصیف خاص خود از تو تمیسم بنوان یک طرز یقئمدهی، این اطلاع را بدبست میدهد که اعضای یک قبیله ، خودرا بنام توقیم خویش می نامند و نیز «بطور کلی معتقدند که از نسل همان توقیم هستند». نتیجه چنین اعتقادی اینستکه آنها حیوان توقیم را شکار نمی کنند و بقتل نمی رسانند و آنرا نمی خورند، و اگر توقیم یک حیوان نباشد، از هر نوع استفاده از آن خودداری میکنند . محرمات مربوط به توقیم، تنها شامل کشتن و خوردن آن نیست : گاه لمس آن و حتی نگاه کردن بآن نیز ممنوع است ، در بعضی موارد از اسم بردن توقیم با نام واقعی آن باید خودداری کرد . ذیر پا گذاشتن این حرمت که حافظت توقیم است ، خود بخود کیفری از یماریهای سخت و مرگ ، بدنبال می آورد . حیوانات از نوع توقیم، اغلب توسط طایفه سرپرستی میشوند و آنها را در قید نگه میدارند . وقتی یک حیوان توقیم را مرده میابند، برایش سوگواری میکنند و بمانند یک عضو طایفه پحاکش می سپارند . هنگامیکه ناچار باشند حیوان توقیم را بکشند ، اینکار را بارعاایت آئین مقرر برای طلب آمرزش و بجا آوردن آداب استفار انجام میدهند.

قبیله از توقیم خود، انتظار عنایت و حمایت دارد. در صورتیکه توقیم یک

۱ - به فصل مربوط به تابو رجوع شود .

۲ - به مسان که امروزه نیز گرهای رادرقس بر کنار بلکان «کاپیتول» یا خرسها را در شهر برن در جال حصار نگه میدارند.

حیوان خطرناک (جانور دردنه، مارسمی) باشد، پندارشان برایستکه 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 آزمایشها قضائی برای اثبات صحت ادعا بوده است و باین دلیل در مواردی که مسئله صحت نسب و تشخیص اصالت بیان میآمده است، به رأی و تصمیم توتم متول میشده‌اند. توتم بهنگام بیماری، انسانها را همراهی و کمک میکند و به طایفه هشدار و از آینده خبر میدهد. ظاهر شدن حیوان توتمی در نزدیکی یک خانه، اغلب بمنزله اعلام خبر مرگ تلقی میشده است: «توتم بمسارغ خویشاوند خود بداتجا می‌اید».^۱

در بسیاری از موقع رسمی، عضو طایفه سعی میکند با آذایستن ظاهر بشکل توتم و بر تن گردن پوست حیوان و با نقش کردن تصویر آن بر بدن خویش و غیره، بستگی خود را با توتم نمایان تر سازد. در موقع رسمی - ولادت، تشریفات بلوغ، مراسم تدفین - این تشبیه به توتم، هم بلطف و هم با عمل تحقق می‌یابد. رقصهایی که در طی آن تمام اعضای قبیله پوست توتم بر تن میکنند و حرکات واطوار خاص آن حیوان را ناجام میدهند، بخاطر بعض هدفهای ساحرانه و مذهبی ترتیب می‌یابد، و سراجام مراسمی نیز وجود دارد که در طی آن، حیوان با تشریفات پرشکوهی بقتل میرسد.^۲

جنینه اجتماعی توتمیسم مخصوصاً در شدت پایبندی بر عایت حرمت، و در شمول وسعت قبود تجلی میکند. اعضای یک طایفه توتمی، یکدیگر را خواهار و برادر می‌شوند و مکلفند مقابلاً یکدیگر را کمک و حمایت کنند. وققی یکی از اعضای طایفه، بدست ییگانهای بقتل میرسد، تمامی قبیله قاتل، مسئول عمل جنایتکارانه اوست، و افراد قبیله مجني علیه جمماً و مشترکاً دیه‌خون را مطالبه میکنند. پیوندهای توتمی از پیوندهای خانوادگی استوارتر است. این دونوع روابط، بآن معنایی که ما برای آنها قائلیم، منطبق بر یکدیگر نیستند، زیرا

۱ - نظریه «زن سفید پوش» در برخی خانواده‌های اشرافی.

(بملاحظات راجع بقریانی در صفحات بعد مراجعه شود) L.C., P. 45.: 2)

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

از پیوند توتمی یک قید تابوئی تیجه می‌شود که بوجب آن، اعضاً یک طایفه توتمی نباید با یکدیگر ازدواج کنند و بطور کلی از روابط جنسی بین مردان و زنان متعلق به طایفه، باید اجتناب شود؛ و این همان «ازدواج با غیر اقارب»، منتجه معروف و مرموز توتمیسم است. ماتمامی فصل اول کتاب را بین موضوع اختصاص داده‌ایم، در اینجا فقط یادآور می‌شویم که این امر معلول‌ترین از زنای محارم است که بنحو بسیار بازیزی در میان بدویان وجود دارد و بعنوان تضمینی در برابر زنای محارم در ازدواج‌های جمعی کاملاً قابل فهم است و در آغاز، هدف آن بازداشت نسل جوان از زنای با محارم بوده است و فقط در طی تحول بعدی بصورت رادعی در برابر نسل‌های مسن‌تر نیز در می‌آید^۱. براین‌گزارش «فریزر» درباره توتمیسم که یکی از نخستین آثاری است که در این موضوع نشریاتی است، مامستخر جاتی چندازمولفاتی که بعداً منتشر شده است، اضافه می‌کنیم. «دونت» در کتاب «مبانی روانشناسی اقوام» که در ۱۹۱۲ بچاپ رسیده است مینویسد^۲ :

«حیوان توتمی، بعنوان حیوانی که نهای گروه است شناخته می‌شود. بنابراین توتم از یکطرف، یک اسم جمع و نام سلاله است و در عین حال بین عنوان دارای یک معنی اساطیری است. ممهدی 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 مظہر نسب بودنش، در درجه اول اهمیت قرار می‌گیرد... مفهوم توتم بعنوان مبنای مقیاس برای تقسیمات ثانوی داخلی و سازمان بندی طایفه بکار می‌رود. این

(۱) به فصل اول رجوع شود.

2) Wundt : Elements de Psychologie des peuples, P. 116.

قواعد که در معتقدات و احساسات اعضای طایفه عمیقاً ریشه دوانیده، این نتیجه را ببار آورده است که حیوان توتم در آغاز نه تنها برای دلالت بر گروهی از اعضای یک قبیله بکار می‌رفته، بلکه در اغلب موارد نیای یک گروه فرعی معین بشمار می‌آمده است... بدینسان، نیاکان حیوانی موضوع پرسش قرار گرفته‌اند .. صرفاً نظر از برخی تشریفات و جشن‌های تشریفاتی، این پرسش مخصوصاً در یکنون رفتار معین نسبت به توتم متجلی می‌شود؛ نه تنها یک حیوان مشخص، بلکه تا حدودی کلیه آحاد یک نوع معین از حیوان، جانورانی مقدس بشمار می‌آمده‌اند. چندر بعض مواقع استثنائی، خوردن گوشت حیوان توتم، ممنوع بوده است و در مقابل ایسن منع، مابازای پرمتعانی وجود داشته‌است و آن اینکه در برخی شرایط، در طی تشریفاتی، گوشت حیوان توتم خورده می‌شده است...»

«... مهمترین جنبه اجتماعی این تقسیم بندی بر اساس توتمنی، قواعد اخلاقی حاکم بر روابط بین گروه‌های است که از این تقسیم بندی نتیجه می‌شود . اهم آنها، قواعد راجع بر روابط زناشویی است. با این ترتیب، تقسیمات قبیله‌ای مذکور، یک ویدیده مهم که نخستین بار در دوران توتمنی ظاهر می‌شود یعنی «ازدواج با غیر اقارب» را موجب می‌گردد.»

«اگر در حال حاضر، با کنارگذاردن دگرگونیها و تتعديلات بعدی بخواهیم تصویری از ماهیت توتمنیم بدوي بدست آوریم، می‌توانیم مطلب را بنحو زیر خلاصه کنیم : توتمنها در آغاز فقط از جانوران بوده‌اند و آنها را نیاکان قبایل می‌دانسته‌اند . توتمن بارت فقط در نسل مادری انتقال می‌یافته است. کشن تن توتمن یا خوردن آن ممنوع بوده است (برای انسان بدوي، کشن حیوان بهمان معنی خوردن است). برای وابستگان به یک توتمن، ازدواج با افراد وابسته بهمان توتمن، ممنوع بوده است.^۱»

۱- نظرات فوق با نتایج زیر که «فنیزد» در دومین اثر خود راجع باین

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

ولی من ترجیح دادم که طرح «رنالک» را که یکی از مصنفانی است که این مسئله را بسیار روشن ساخته اند، در اینجا بیاورم تا خواننده را برای توجه با اختلاف آرائی که در میان دانشمندان وجود دارد - و ماذیلا با آن خواهیم پرداخت - آمده سازم.



-۷-

هرچه باین نکته بیشتر توجه میشد که توتمیسم یک مرحله عادی تمام



(The Origin Of Totemism - Fortnightly Review - 1899) موضوع (The Origin Of Totemism - Fortnightly Review - 1899) بدست داده، قابل مقایسه است: «باین سبب است که توتمیسم بطور کلی یک طریقه ابتدائی اجتماعی و در عین حال مذهبی شناخته شده است. به عنوان یک طریقه مذهبی، توتمیسم بمعنی وحدت استعاری انسان بدوی است با توتم خودش؛ و بعنوان طریقه اجتماعی، روابط متقابل موجود بین مردان و زنان از یک توتم و روابط بین گروهای توتمی مختلف را در بر میگیرد. از این جنبه‌های دوگانه توتمیسم، دو حکم منجز و مشخص نتیجه می‌شود: بموجب حکم نخستین، انسان نباید توتم خود را بکشد یا آنرا - حیوان یا نبات را - بخورد. بر طبق حکم دوم، ازدواج وهم بستری بازی از توتم مشترک منوع است.» (صفحه ۱۰۱). «فریزر» سپس مطلبی را اضافه میکند که درست ما دا به کانون مباحثات مربوط به توتمیسم میکشاند: «در باره اینکه آیا دو جنبه مذهبی و اجتماعی مذکور، همیشه باهم و در کنار هم وجود داشته اند یا آنکه ذاتاً مستقل از یکدیگرند، سوالی است که با آن، پاسخهای مختلفی داده شده است.»

فرهنگها بوده است ، احتیاج به شناختن آن و حل ممای منشاء و ماهیت آن نیز بیشتر احساس میشد . در توتمیس فی الواقع همه چیز معملاً آمیز است . موضوعات اساسی در این مورد عبارت است از مسائل مر بوط به منشاء نسب توتمی و انگیزه ازدواج با غیر اقارب (و حرمت زنای محارم که برای توضیع آن بکل میروند) و مسائل راجع بر ابطیین سلسله نسب و ازدواج با غیر اقارب یعنی مناسبات بین سازمان توتمی و منع زنای محارم . ما باید بکوشیم از توتمیس ، دریافتی تاریخی و در عین حال مبتنی بر روانشناسی بسته آوریم؛ دریافتی که ما را بر اوضاع و احوالی که در درون آن ، این بنیادهای عجیب و شد کرده اند و نیز بر نیازهای روانی انسان که بنیادهای مذکور ، مظہر آن بشمار می آیند واقف گرداند .

بی شک خوانندگان از آگاهی بر این نکته دچار شگفتی خواهند شد که محققانی که همکی ذیصلاحیت بوده اند ، از ظریفگاههای 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 توتمیس و ازدواج با غیر اقارب بیان کرد ، هنوز قطعیت ندارد و حتی شرحی کم مازدوی یکی از آثار فریزر منتشر در ۱۸۸۷ بسته دادیم ، خودم بین 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 .

ظاهرآ مطلبی است بدیهی که اگر کشف ماهیت توتمیس و ازدواج با غیر

۱ - درخصوص یکی از این تغییر عقیده ها ، عبارات نفن زیر را نوشه است :
د من آنقدر ساده لوح نیستم که ادعا کنم قضاوت هایم در باره این مسائل پیچیده قطعی است . من مکرر آراء و عقاید را تغییر داده ام و هر چند بار نیز که واقعیات ایجاب کند آنرا تغییر خواهم داد ؛ زیرا یک پژوهش راستهن ، بمانند حری برای همراهانگ کشدن با تنبیه رنگ زمینی که در زیر پاداره ، باید هم و سه رنگ هوض کند . (مقدمه بن مجلد اول از « توتمیس و ازدواج با غیر اقارب » ۱۹۱۰)

اقارب ممکن میگشت، گام بزرگی درجهت شناخت منشاء این دو بنیاد برداشته میشد. ولی برای آنکه قضاوت درستی درباره این وضع بست آوریم، لازم است تذکار «آندریولانک»^۱ را همیشه با خاطرداشته باشیم و آن اینکه حتی در میان اقوام بدوی نیز، اشکال اولیه بنیادهاشان و شرایط تکون آنها از میان رفته است؛ بنحویکه ناگزیریم فرضیات را جانشین واقعیاتی سازیم که بر آنها دسترسی نیست^۲. در میان طرقی که برای توضیح مطلب توصیه شده است، برخی، از پیش بنظر روانشناس ناقص می‌باشد؛ این توضیحات، بیش از حد بر مبنای عقلی تکیه دارند و جنبه عاطفی امور در آنها مطلقاً ملاحظه نشده است؛ برخی دیگر بر مقدماتی متکی هستند که مشهودات آنها را تأثیر نمی‌کنند، و نیز پاره‌ای دیگر بر اطلاعاتی تکیدارند که بدلا لیل استوارتر، میتوان آنها را بنحو دیگری تفسیر کرد. بطور کلی ردآراء مختلفی که عرضه شده است، مشکل نیست. . تغییر همه موارد دیگر، مصنفان در انتقاد از یکدیگر حذافق بیشتری دارند تا در جنبه مشیت 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 به چشم میخورد که حل کلی مسائل توتمیسم را غیر ممکن اعلام کنند، (برای نمونه مراجمه شود به «گلدن وایزر») :

B. Goldenweiser: Journal of Amer. Folk - Lore, XXIII, 1910.
که موجز آن در «Britannica year Book. 1913» آمده است) . من بخود اجازه میدهم که این فرضیه‌های متناقض را بی‌رعایت ترتیب تقدم در اینجا نقل کنم :

1) Andrew Lang .

۲ - «باتوجه بهماهیت امر، و از آنجاکه دسترسی بمنشاء توتمیسم از حد امکانات بررسی تاریخی، یا تجربی مخارج است، ناگزیریم درمورد این مسائل به حدس و گمانه‌تولش شویم» (A. Lang: Secret of the Totem, P.27). دعا، درهیج جا یک انسان کاملاً ابتدائی یا یک طریقه توتمی که در حال تکون باشد نمی‌توانیم بپیدا کنیم» (همان کتاب ، صفحه ۲۹).

الف - منشاء تو تمیسم :

مسئله منشاء تو تمیسم رامیتوان بصورت ذیر طرح کرد : چرا انسانهای بدوی، بدگذاردن نام جانوران و گیاهی و اشیاء بیجان بر خود و قبیله خود منشب شده‌اند؟^۱

دانشمند اسکاتلندی « مک‌لنن »^۲ که علم، کشف تو تمیسم و ازدواج با غیر اقارب را باو مدیون است، از اظهار نظر درباره منشاء تو تمیسم خودداری کرده است . بموجب گزارشی از « لانک »^۳ او هدتها در این زندیشه بوده است که درسم خالکوبی را مبداء تو تمیسم بشناسد .

من نظریه‌های را که در باب منشاء تو تمیسم بچاپ رسیده است، بسادسته زیر تقسیم می‌کنم :

۱ - نظریه‌های مبتنی بر اصالت تسمیه .

۲ - نظریه‌های مر بوط به جامعه‌شناسی

۳ - نظریه‌های مر بوط بدروانشناسی .

۱ - نظریه‌های مبتنی بر اصالت تسمیه :

« گارسیلازو دلاوگا »^۴، از اعقاب انکاهای پروکه در قرن هفدهم، تاریخ

۹ - متحملاً 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 دلاوگا (Garcilaso da la vega) از مادر، سرخپوست و از پدر، اسپانیائی بوده است . (مترجم) .

قوم خود را بر شنطه تحریر در آورد، هر چهدرخصوص پدیده‌های تو تمی میدانست ناشی از احتیاج قبایل به متمایزشدن از یکدیگر بوسیله اسمی شناخت^۱. همین نظریه را دو قرن بعد در کتاب «نژادشناسی» تألیف «کین»^۲ باز می‌باییم: بعقیده این مصنف، منشاء و مبداء توتم، علامت و نشانهای مخصوص خانواده‌ها و قبایل می‌خواسته‌اند خود را از یکدیگر متمایز سازند^۳.

«ماکس مولر» در کتاب خود^۴، همین نظر را ابراز داشته است. بعقیده وی یک تو تم عبارت است از: اولاً – علامت طایفه. ثانیاً – اسم طایفه. ثالثاً – اسم یک نیای طایفه. رابعاً – اسم شیئی‌ای که طایفه آنرا متفق می‌شمارد^۵. در ۱۸۹۹ «پیکلر»^۶ چنین نوشته است:

«انسانها، چه برای افراد وجه در مورد جماعتات، یوک نام ثابت احتیاج داشته‌اند، نامی که بوسیله نقش و کتابت پایدار بماند. باین ترتیب تو تمیسم نه از یک نیازمندی بلکه از احتیاج مر بوطیزندگی روزمره، زاده شده، اصل و مبداء تو تمیسم یعنی نامگذاری، محصول فن کتابت ابتدائی است. علامت توتم، نقشی از کتابت است که رسم آن آسان است. ولی پس از آنکه انسانهای بدی، نام یک حیوان را برخود گذارده‌اند، مفهوم قرابت با آن حیوان را استنتاج کرده‌اند.^۷

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

۲) A. Keane: Ethnology.

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

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

۵) J. Pikler .

۶) پیکلر و سملو؛ منشاء تو تمیسم - ۱۹۰۱ ،

Pikler und Somlo: Der Ursprung des Totemismus, 1901 .

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

وصفت کرده‌اند).

«هر برت اسپنسر^۱، در بنیان تو تمیسم، نقش اساسی را از آن نامگذاری می‌شناشد. بمقدیه وی بعض افراد، صفاتی از خود بروز داده‌اند که سبب شده است نام حیواناتی بر آنها گذاشته شود، و از این طریق آنها اسامی والقایی بدست آورده‌اند که بعداً باعث ایجاد منقل شده است. نسلهای بعدی بعلت مبهم و پیچیده بودن زبانهای ابتدائی، این اسامی را نشان نسب خود از آن حیوانات تلقی کرده‌اند و بدینسان تو تمیسم در اثر یک سوه تفاهم بهمندی نیاپرسنی مبدل شده است.

نبرستان
www.tabarestan.info

«لرد آوبری» (که بیشتر بنام سرجون لا بلک شهرت دارد)^۲ منشاء تو تمیسم را درست بهمین نحو - ولی بی آنکه بر موضوع سوه تفاهم تکیه کند - توضیح میدهد. وی می‌گویند اگر بخواهیم آئین پرستش جانوران را توضیح دهیم، نباید کثرت مواردی که انسانها نام خود را از حیوانات می‌گیرند، از قدر دور بداریم. فرذندان و هواخواهان یک فرد که نام «خرس» یا «شیر» برخود دارد، طبیعته آنرا اسم خانوادگی یا قبیله‌ای خویش قرار میدهند، و با این ترتیب، خود آن حیوان مورد احترام یا حتی موضوع پرستش واقع می‌شود.

«فیزوون» بر این روش، یعنی استنتاج اسامی تو تمی از نامهای فردی، اعتراضی وارد آورده است که بنظر غیرقابل رد می‌آید.^۳ وی با استفاده از اطلاعاتی که راجع باسترالیا در دست است، نشان میدهد که تو تم همیشه بر یک گروه از آدمیان دلالت می‌کند و هرگز نام یک فرد را نمی‌رساند. اگر جزاین می‌بود - اگر تو تم در اصل، نام یک تن می‌بود - با توجه به قاعدة انتقال بارتدر

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 برخود دارند توضیح میدهند؛ اهمیتی را که این نامگذاری در قدر بدینکشید کرده است بی توضیح میگذارند. بعبارت دیگر، نظریه‌های مذکور طریقه توتمی را توضیح نمیدهند. در میان ایندسته، مهمترین نظریه همان است که «لانگ» در کتابهای خود^۱ آنرا شرح بسط داده است. وی در عین حال که تسمیه را جوهر مسئله می‌شناسد، دو عامل معرفت‌الروحی قابل توجه را بحساب می‌آورد و مدعی است که باین ترتیب، بنحوی قطعی معماً توتمیسم را حل می‌کند. بعتقد لانگ، این موضوع که طوایف از چه طریق بفکر افتاده‌اند برخود نام حیوانات بگذارند، چندان اهمیتی ندارد، کافی است پیذیریم که آنها یک روز متوجه شده‌اند، اسامی جانوران برخود دارند، بی‌آنکه بتوانند دریابند این نامها از کجا آمدند : منشاء این اسامی فراموش شده است. در آنحال، طوایف بر آن شده‌اند این امر را بر مبنای استنباط، تفسیر و تأویل کنند و با توجه باهمیتی که آنها برای اسم قائلند، از اینجا قاعده‌تاً بتمام مفاهیم موجود در طریقه توتمی رسیده‌اند. انسانهای بدوی، درست بمناسبت وحشیان امروزی و حتی کودکان خودمان^۲، اسامی را اموری قراردادی و بی‌اهمیت تلقی نمی‌کنند، بلکه آنها را عالمی پرمنا و اساسی می‌شمارند؛ نام یکنفر، یکی از اجزاء مهم شخص او و حتی شاید قسمتی از روح اوست. هم‌نام بودن با یک حیوان معین، قاعده‌تاً باید سبب شده باشد که انسان بدوی بوجود رابطه‌ای مرموز و پرمعنا، بین خود و حیوانی که نامش را برخود دارد، معتقد شود. اوجز پیوند خونی، چه رابطه‌ای دیگری را میتوانست بخاطر راه دهد؛ وقتی بدلیل همنامی، وجود چنین رابطه‌ای مسلم شناخته شد، قاعده‌تاً جمیع احکام توتمی و از جمله آنها ازدواج با غیر اقارب بعنوان تتابع مستقیم تابوی خون باید از آن حاصل شود :

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

2) بقسمتهای قبلی - فصل تابو - رجوع شود.

«عوامل» و «قطبه عامل» — در پدید آمدن عقاید و آداب توتی و از جمله، ازدواج با غیر اقارب، موثر بوده است؛ [۱] وجود یک نام حیوانی از منشائی مجهول برای دلالت بریک گروه. [۲] اعتقاد بوجود یک رابطه معنوی بین همه دارندگان آن نام اعم از آدمیان و جانوران. [۳] وجود پیش داوری راجع به خون [نسب] [۱].

تفسیر «لانگ» باصطلاح دولحنی است: دریک قسمت از آن و بر اساس این فرض که خاطرة مربوط بهنشاء نام توتی فراموش شده است؟ طریقه توتی بر مبنای یک ضرورت روانی، از وجود نام توتی استنتاج شده است. قسمت دیگر نظریه، درپی آنست که منشاء نام توتی را کشف کند. و ما خواهیم دید که منشاء مذکور از ذات و خمیره دیگری است.

این قسمت دوم، درواقع با سایر نظریه‌هایی که من آنها را مبتنی بر «اصالت تسمیه» مینامم چندان تفاوتی ندارد: در عمل، احتیاج به متمایزشدن از یکدیگر، قبایل را برآن داشته که نامهایی برخود بگذارند و در درجه‌اول اسمهای را گرفته‌اند که هر قبیله بر قبیله دیگر می‌گذاشته است.

این [تسمیه‌ی وجد] (*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 بی‌شک بدويان نیز آنرا استهزاء‌آمیز یامايه خجلت تلقی نمی‌کردند. 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 اسمای مذکور را برای خود بکار

برده‌اند از قبیل : «Gueux»^۱ ، «Whigs»^۲ و «Tories»^۳ . فرض اینکه منشاء نام توتمی در طول زمان از یادها رفته است : این قسمت از نظریه لانگ را به قسمتی که قبل از تشریح شد، پیوند میدهد.

۲ - نظریه‌های مر بوط بجامعه‌شناسی :

«رناک» که با توفيق بجستجوی بازمانده‌های طریقه توتمی در مذهب و آداب ادوار متاخر برخاسته است - ولی از همان آغاز کار، جنبه نیاکانی حیوان توتمی را ندیده گرفته است. دریکی از آثار خود بطور قاطع وی تردید می‌کوید که بعقیده وی، توتمیسم جزیک «رشد مفترط 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 مظہری 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 تکون بنیادهای توتمی، برای

۱ - Gueux بمعنی «مفلوک»، «گدا» و «بی‌س. ویا»، نامی است که به انقلابیون هلند که در جنگهای استقلال بر فیلمپدوم پادشاه اسپانیا و هلند شوریدند، داده شد و بر آنها ماند. (متترجم)

۲ - whig (چاپک سوار) نامی که بر طرفداران حقوق عامه و آزادیخواهان انگلیس (ایران) اطلاق می‌شده است. (متترجم)

۳ - Tory (راهن - فارتگر) لقبی است که در قرن ۱۹ به محافظه‌کاران انگلیسی داده شد و حتی امروز نیز برای اشاره به محافظه‌کاران آنکشور بکار برده می‌شود. (متترجم)

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.

جنبهای اجتماعی سهم اساسی قائل است. بحسب تجربه دلایلی قوی تر برخاسته اند؛ چنانکه «هادن»^۱ براین گمان است که هر قبیله بدوی، در آغاز، خوراکش فقط از یک نوع حیوان یابنات 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 میآورده اند، بکار میبرده است. بنابراین طبیعی بوده است که سرانجام، این قبیله، از طرف دیگران بنام آن حیوان که تأثیر مهمند در زندگیش داشته است - شناخته شود. در عین حال، قبیله مذکور قاعدتاً باید با آن حیوان، الفت خاصی بهم رسانده یکنoug علاقه نداشت با ان احسان کرده باشد، علاقه‌ای که منحصراً بر ابتدائی‌ترین وفوری‌ترین احتیاجات یعنی رفع گرسنگی متنکی بوده است.^۲

براین نظریه که در میان تئوریهای مربوط به تو تمیسم از همه منطقی‌تر است، این اعتراض را وارد آورده‌اند که طرز تقدیم مفروض آن، هیچ جا در میان بدويان دیده نشده و باحتمال هرگز وجود نداشته است: بدويان «همه چیز خوار» هستند و هرچه در مراتب پائین‌تری از حالت طبیعی باشند، این نحوه تقدیم نیز بیشتر در میان آنها بچشم میخورد. بعلاوه معلوم نیست که آن یگانه خواراک، چگونه توانسته است سبب بوجود آمدن یک رفتار تقریباً مذهبی نسبت به تو تم گردد؟ رفتاری که صفت ممیز آن، اجتناب مطلق از دست زدن بفذای اصلی است.

نخستین نظریه از نظریه‌های سه‌گانه‌ای که «فریزر» درباره منشاء تو تمیسم پرداخته است، یک نظریه مربوط بر انسان‌شناسی 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 استرالیایی‌مرکزی

1) A. C. Haddon.

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

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

(با نقل از فریزر،

الهامگرته است^۱. «اسپنسر» و «جیلن» مجموعه‌ای از بنیادها، آداب و رسوم و معتقدات عجیب را که در میان یک گروه از قبایل معروف به قوم «آروتنا»^۲ وجود دارد، شرح کرده‌اند و «فریزر»^۳ استنتاج آنها را پذیرفته است. بموجب این نتیجه‌گیری، رسوم عجیب مذکور را باید خصوصیاتی از یک حالت بدبوی دانست، خصوصیاتی که میتواند ما را از مفهوم اصلی و واقعی تسویمیس آگاه‌گرداند.

ویژگیهایی که در میان قبیله آروتنا^۴ (که خود نخستی از قوم آروناست) دیده میشود، بشرح زیر است:

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

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

۳ - تکلیف خاص طایفة توتمی، بر پا داشتن تشریفاتی است که هدف آن تکثیر شیئی توتمی مأکول، از طریق تدایریِ ذاتاً ساحرانه است (این تشریفات «اینتی‌شیوما»^۵ نامیده میشود).

۴ - افراد آرونا، قدریه عجیبی راجع به زندگی پس از مرگ دارند و برآند که در برخی از مناطق کشورشان، ارواح مردگان متعلق به توتم آنها، در انتظار بعث پس از موت بسر می‌برند و در بدن زنانی که در آن محلها بسر آورند، حلول میکنند. هنگامیکه طفلی بدنیامی 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) Intichiuma.

اوست که تو تم طفل مشخص میشود . بعلاوه آنها معتقدند که ارواح مردگان و نیز ارواح زنده شدگان پس از مرگ ، به تمویذات سنگی مخصوصی (که «شورینگکا»^۱ نام دارد) و در آن محلها یافت میشود ، بستگی دارند . ظاهراً دواهر سبب شده است که فریزر معتقد شود بنیادهای قبیله آروتا کهن‌ترین صورت تو تمیسم است : نخست وجود تعدادی اساطیر است که به حکایت آنها ، اجداد آروتناها همیشه از تو تم خود تقدیمه کردند و جز بازنای از تو تم مشترک ازدواج نکردند؛ و دوم ، اهمیت ظاهر ناجیزی است که آروتناها در نظریه خود راجع به بارداری ، برای عمل جنسی قائل میشوند . باید گفت افرادی را که هنوز در نیافته‌اند حاملگی نتیجه روابط جنسی است ، حقاً میتوان درمیان بدویان امروزی ، از همه بدوی تر بشمار آورد .

«فریزر» که نظریه خود را درباره تو تمیسم بر تشریفات «اینتی‌شیوما»^۲ منتکی ساخته است ، باین فکر افتاده است که تو تمیسم را از دید کاملاً جدیدی بررسی کند و آنرا بصورت سازمان و تنظیمات صرفاً اجرائی که هدف آن برآوردن طبیعی‌ترین حوائج انسانی است ، درنظر آورد (به نظریه هادن در سطور قبل مراجعه شود) . طریقه تو تمیسم درنظر او ، صرفاً بصورت یک‌سبک عالی از «سازمان تعاونی ساحرانه» جلوه‌گر شده است . بعبارت دیگر [از نظر فریزر] بدویان باین ترتیب یک‌شکست باصطلاح ساحرانه تولید و مصرف تشکیل میدهند . هر طایفه‌توتمی مکلف است یکنوع مواد خوراکی را بوفور فراهم آورد . در مواردی که تو تم خوردنی نیست بلکه ازجمله حیوانات درنده ، باران ، بادوغیره است : طایفه مکلف است توجه خود را باین نوع پدیده‌ها

1) Churinga.

۲- «در این میان ، هیچ امر میهم بایس از آمیزی وجود ندارد و اثری از لفاف ماوراء طبیعی بچشم نمیخورد — لفافهای که بسرخی از مصنفان دوست دارند ، نخستین اندیشه‌های ساده بش را در آن به پیچند درحالیکه مشرب ساده ، حسی و بی پیرایه انسان بدوی با آن هیچ نسبت ندارد . از .

معلوم دارد تا عوارض زیان بخش آنها رادفع کند. از آنجا که طایفه نباید توتم خود را بخورد، یا فقط بندرت مبتدا ندچنین کند، به فراهم آوردن این ماده گرانبها برای دیگران می پردازد و آنها نیز در عوض، آنچه را که عهده دار هستند برای این طایفه فراهم می آورند. در پرتو این دریافت مبتنی بر تشریفات «اینتی شیوما»، بنظر فریزر چنین آمده است که منع افراد از خوردن توتم خوش، سبب شده است مهمترین جنبه این بنیاد یعنی حکم بر اینکه تا حد امکان مراقبت شود که دیگران از توتم خود را محروم نمانند، از قدرها پنهان بماند.

«فریزر» روایت آروشاها را که بموجب آن در آغاز، هر طایفه توتمی می هیچ قیدومنع، از توتم خود تقدیمه می کرد، پذیرفته است؛ ولی در شناخت و درک تحول بعده - که در اثر آن، طوابیف از خوردن توتم خوش چشم پوشیده اند و آنرا بمعرف سایرین اختصاص داده اند - باشکال مواجه شده است. وی برای رفع اشکال چنین پنداشته است که منع خوردن توتم، نه از یک احترام منعی بلکه از مشاهده این امر که هیچ حیوانی از گوشت همنوع خود تقدیمه نمی کند، سرچشمه گرفته استواز همین ملاحظه، بدویان تیجه گرفته اند که اگر برخلاف رقتار کنند، بر همسانی خودشان با توتم، خدشوارد خواهد آمد و این امر برای سلطه ای که می خواهند بر آن داشته باشند، زیان بخش خواهد بود. بعیارت دیگر، منع مورد بحث را بوسیله میل بدویان بمفید و مساعد گردانیدن حیوان بحال خود - از طریق اجتناب از خوردن آن - میتوان توضیح داد. لیکن «فریزر» خود را مشکلاتی که این نحوه توضیح در بردارد، هیچ غافل نبوده است، 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 اغهار کند.

ظریه «فریزر» که از آداب تشریفاتی «اینتی شیوما» گرفته شده است، مبتنی بر قبول اصل ابتدائی بودن بنیادهای اقوام آروتا است؛ حال آنکه

قبول اصل مذکور با توجه باعترافهایی که توسط «دور کهایم»^۱ و «لانگ»^۲ بر آن وارد آمده است، غیر ممکن بنظر میرسد. آرتوتاهما در میان قبایل استرالیائی از همه تکامل یافته‌تر می‌نمایند و بیشتر در مرحله انقرام تو تمیسم هستند تا در آغاز آن. اساطیری که تواسته‌اند بر افکار فریزر چنین تأثیر عمیقی به مرسانند؛ (و علت تأثیر نیز آن بوده که بنیادهای رایج امروزی، آزادی خوردن تو تم و جواز عقد ازدواج در داخل طایفه تو تمی را مقرر میدارند) باید بیشتر همچون اسطوره عصر طلائی پیشمار آیند و بمنزله جلوه‌های از امیال متعلق بگذشته تلقی شوند.

۳- نظریه‌های تو تم بر و انشناشی:

نخستین نظریه‌های تو تم بر و انشناشی که «فریزر» قبل از آشنادن با ملاحظات «اسپنسر» و «جیلن» تدوین کرده است، مبتنی بر اعتقاد به «روح منفصل»^۳ است. بموجب این نظریه، تو تم پناهگاه امنی است که روح در آن آرام می‌کیرد تا از خطرات احتمالی برکنار بماند. وقتی یک انسان بدوى روح خود را به تو تم سپرد، خودش آسیب ناپذیر می‌گردد و طبیعت 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 تو تمیسم باعتقاد بارواح روی گرداند. وی هنگامیکه از ملاحظات «اسپنسر» و «جیلن» آگاه شد، نظریه علم اجتماعی خود را درباره تو تمیسم - که در سطور

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

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

رجوع شود.

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

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

فوق آنرا تشریح کردیم. مدون ساخت، ولی خود او قبول داشت که انگیزه‌ای را که برای تو تمیس قائل شده است، زیاد از حد « خرمندانه » است و مستلزم فرض وجود یک سازمان بسیار توسعه یافته اجتماعی است، به حدی که دیگر نتوان آنرا « ابتدائی » بشمار آورد^۱. در آنحال شرکت‌های تعاونی ساحرانه، در نظر او نه همچون نطفه تو تمیس، بلکه بعنوان تتابع بدی آن جلوه‌گر شد. او در پس این بنیادها، بحسب تجویی یک عامل بسیط‌تر، یک خرافه ابتدائی، که بتواند تو تمیس را مولود آن بداند، برخاست. « فریزر » گمان برده که ظریه جالب آروت‌ها درباره بارداری، همان عامل بسیطی است که در جستجویش بوده است.

چنان‌که قبل^۲ یادآور شدیم، آروت‌ها رابطه بین آستن شدن و عمل جنسی را در نمی‌یابند: وقتی زنی احساس می‌کند که حامله شده است، سبیش اینستکه در همان لحظه که چنین احساسی باو دست میدهد، یکی از ارواح که مشناق زندگی دوباره است، نزدیکترین اقامتگاه ارواح را ترک و در کالبد زن حلول کرده است. آن زن اورا همچون فرزند خویش بدنیا می‌آورد، طفل مذکور دارای همان تو تمی خواهد بود که سایر ارواح مقیم در آن محل دارند. این ظریه راجع به بارداری، نمیتواند تو تمیس را توضیح دهد زیرا از پیش مستلزم فرض وجود توتم است. ولی اگر یک گام دیگر بعقب بارداریم می‌توانیم پیذیریم که از همان آغاز گمان زن بر اینستکه حیوان، نبات یا چیزی که بهنگام نخستین احساس مادر شدن، ذهن اورا بخودمشغول میداشته، واقعاً در جسم او حلول کرده است تا بعداً در هیأت انسانی متولد شود. اگر این را قبول داشته باشیم، باید بگوییم که در اینحال، یکی بودن انسان با توتم خود، بوسیله اعتقاد مادر، واقعاً توجیه می‌شود و جمیع محترمات توتمی (باشتئای

۱- « کمتر احتمال دارد که یک جامعه بدوی توانسته باشد با این فکر بینفند که قلمرو طبیعت را به مناطقی تقسیم کنند و هر منطقه را بیک اتحادیه خاص صنفی مرکب از ساحران بسیار و نهمه اتحادیه‌های صنفی فرمان دهد که سحر و جادوی خود را در راه منافع عمومی بگاراندازند ».

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

منع ازدواج با اقارب (را میتوان ناشی از این اعتقاد دانست . در چنین شرایطی ، انسان از خوردن حیوان یابناتی که توتم اوست پرهیز میکند ، زیرا در آن صورت ، خود را خورده است . ولی هر چند گاه یکبار بارعايت تشریفات خاص ، میتواند اندکی از توتم خود را بخورد تاباین 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 «بانکو» ، وحدت بیواسطه انسان و توتمش را براساس چنین نظریه‌ای در خصوص بارداری ، باثبات میرساند^۲ .

باين ترتیب منشاء اصلی توتمیسم عبارت خواهد بود از جهل انسانهای بدنی نسبت بچگونگی تولید مثل و حفظ نسل در میان انسانها و حیوانات و بخصوص بسی اطلاعی آنها نسبت به نقشی که نر در لقاح دارد . فاصله طولانی بین عمل لقاح و تولد کودک (یا لحظه‌ای که مادر ، نخستین جنبش چنین را احساس میکند) ، خود باین جهل وی خبری کمک کرده است ؛ بدینسان توتمیسم مخلوق مخیله زنان است و نه ناشی از اندیشه‌های مسدان ، و سرچشمۀ آن « و 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 ، بسهولت میتواند از طرف مادر باطفلی که در زهدان دارد ، یکی شناخته شود . این تخيلات مادرانه که بسیار طبیعی و شاید عمومی است ، کاملاً ممکن است منشاء توتمیسم بوده باشد . »^۳

اعتراف اساسی که میتوان براین سومین نظریه « فریزر » وارد آورد ، همان است که علیه دو مبنی تئوری او یعنی نظریه علم الاجتماعی اش اقامه شده است : بنظر میآید که آرتوتارها 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 باور داشت در نسل پدری آشناشی دارند. ظاهرآ آنها ابوت را فدای نظریه‌ای کرده‌اند که هدف اینجا دقت خار و احترام برای ارواح نیاکان است.^۱ بی خبری و جهلمی که بدینسان پایرداختن یک نظریه‌کلای درباره آستنی، از روی افسانه لقاخ بی نزدیکی از خودنشان داده‌اند، بیشتر از جهل اقوام دوره باستان در زمان پدید آمدن افسانه‌های مسیحی نبوده است.

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

معهذا عکس این مطلب یعنی توضیح نظریه تناسخ بوسیله تو تمیسم، صحیح تر است تا توضیح تو تمیسم باستناد عقیده به تناسخ^۳.

نظریه دیگری راجع به تو تمیسم توسط نژاد شناسان بر جسته آمریکائی از قبیل «باوس»^۴ و «هیل تاوت»^۵ و سایرین بیان شده است: این دانشمندان با تکیه بر مشهودات حاصل از بررسی در میان قبایل تو تمی آمریکائی، برآند که تو تم در اصل، یک روح پشتیبان بوده است که یکی از نیاکان در پرتو یک رؤیا بدست آورده و آنرا باعقاب خود انتقال داده است. ما مشکلاتی را که در برآ بر توضیح منشاء تو تمیسم بر اساس انتقال از طریق وراثت فردی وجود دارد، قبل نشان داده‌ایم؛ بعلاوه مشهوداتی که از استرالیا بدست آمده

۱- «این اعتقاد، خود یک نظریه فلسفی است که از ابعادی بودن بسیار

بعد 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. Boas.

5) Hill - tout.

است ، مطلقاً بروجود رابطه وراثت بین روح حامی و توتم ، دلالت نمیکند^۱. آخرين تئوري مربوط بروانشناسی ، یعنی فلسفه « وونت » ، دو امر زير را عوامل اصلی میشناسد : نخست اينکه قدیمترين و رالعترین توتمها ، حيوانات بوده‌اند ، و دوم اينکه در میان حيوانات توتمی ، ييشتر آنهای بچشم میخوردند که دارای « روح »^۲ هستند . حيوانات ذيروح از قبيل مارها ، پرندگان ، سوسماهها و موشها ، بعلت چستی و چالاکی و توافاني پرواز در هوا و درپرتو صفاتی که ترس و شگفتی را بدینانگيزد ، چنینند که گوئی از پيش برای حمل ارواح جدا افتاده از کالبد ، برگزيرند شده‌اند . حيوان توتمی محصول مسخ روح انسانی و در آمدن آن بصورت حيوان است ³ بايدليل است که بعتقد « وونت » ، توتمیسم مستقیماً باعتقد به ارواح یعنی به « آنی میسم » وابسته است .

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

با آنکه فلسفهای مربوط به توتمیسم را تاحدی به تفصیل نقل کرده‌ام ، بازهم از آن بیم دارم که مبادا بسبب تلخیص که ناگزیر برعایت آن بوده‌ام ، تصور جامعی از آنها بدست نداده باشم . راجع بمسائلی که در زير آنها خواهم پرداخت ، گمان میکنم بتوانم - بخاطر نفع خوانندگان - بخوداجازه دهم ایجاز ييشتری را رعایت کنم . مباحثات مربوط بازدواج باغیر اقارب در میان اقوام توتمی ، نظر بنوع اطلاعات مربوط بموضع ، بحث‌های بسیار غامض و متعددند وی اغراق میتوان گفت صفت ممیر این بحثها ، پیچیدگی وابهام آنهاست . از طرف دیگر ، هدفی که درپیش دارم بمن اجازه میدهد که تنها به هموار ساختن راههای چند اکتفاوردزم و کسانی را که مایلند درکی عمیق تر

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

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

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

روش یک مصنف نسبت بمسائل مربوط بازدواج با غیر اقارب، طبیعت^۱ و دست کم تا حدودی – بستگی بآن دارد که هوا خواه کدامیک از نظریه‌های راجع به توتمیسم باشد. بعض توضیحاتی که عرضه شده است، هیچ نوع ارتباطی با مسئله ازدواج با غیر اقارب ندارد؛ چنانکه گوئی دو بنیاد کاملاً متمایز از یکدیگر مطرح بوده است. از اینجاست که مأخذ را با در نظر گرفتن مختلف روبرو می‌بینیم که یکی از آنها باتکیه بر ظواهر ابتدائی، ازدواج با غیر اقارب را یک جزء اساسی از طریق توتمی می‌شناسد؛ درحالیکه دیگری چنین رابطه‌ای را منکراست و تقدیم که از تلاقی اتفاقی بین دو جنبه خاص از فرهنگ ابتدائی معتقد است. «فریزر» در جدید ترین آثار خود، بنحو کامل همین قدریه اخیر را پذیرفته است. وی می‌گوید:

«من باید از خوانندگان بخواهم این نکته را درمدم نظر داشته باشند که دو بنیاد مذکور یعنی توتمیسم و ازدواج با غیر اقارب، عملاً هم از لحاظ منشاء وهم از نظر ماهیت از یکدیگر متمایزند؛ اگر چه در بسیاری از قبایل بین ایشدو تصادفاً تلاقی و اختلاط

روی میدهد،

«فریزر» با صراحة، خواننده را از نظریه مخالف که آنرا منبع مشکلات سوء تفاهماتی می‌شناسد بر حذر میدارد. بر خلاف «فریزر»، برخی دیگران فویسندگان طریقی یافته‌اند که آنها امکان داده است ازدواج با غیر اقارب را نتیجه مفاهیم اساسی توتمیسم بشناسند. «دورکهایم»^۲ در آثار خودنشان داده است که حرمت مربوط به توقم، ضرورتاً باید منع روابط جنسی را بازنی که از همان توقم مرد است، متنضم باشد. از آنجا که توقم بالانسان همخون است، داشتن روابط جنسی بازی از توتم مشترک، ارتکاب جنایت بشمار می‌آید (و

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

2) L. Année sociologique, 1898 – 1904.

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

راجع به ترتیب توالی ، اکثر مصنفان معتقدند که تو تمیسم مقدم بر ازدواج با غیر اقارب بوده است^۳ .

از میان نظریه های که ازدواج با غیر اقارب را مستقل از تو تمیسم توضیح میدهند ، ماقبل آنها را که میین روشهای متفاوت نویسندها در مسئله زنانی با محارم است ، مورد توجه قرار میدهیم :

« مک لنان »^۴ مسئله ازدواج با غیر اقارب را با مهارت بسیار ، باتکای بازمانده آداب و عاداتی که ظاهرآ حاکی از رسماً دیدن زنان در عهدی بسیار عتیق است توضیح میدهد . بدینسان او معتقد شده است که در دورترین ادوار اولیه ، بdst آوردن زنان از طریق دیدن آنها از قبایل ییگانه ، بصورت یک رسماً عمومی وجود داشته است و ازدواج با زنان هم قبیله - که روز بروز

۱ - به نقد نظریه های دور کهایم در کتاب فریزر مراجعت 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 باطبقه نکاحی در ازدواج با غیر اقارب متفاوت است و دلایل قوى اجازه میدهد که طایفه توتمی را بسى 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 منوع شده است^۱. وی این رسم ازدواج با غیر اقارب را ناشی از کمیابی زنان میداند که بسبع عادتی که در میان قبایل بدروی رواج داشته است و نوزادان دختر را اکثراً بمحض تولد بقتل میرسانده‌اند؛ مبتلا به آن قبایل بوده است. ما باین مطلب که آیا واقیعت، فرضیه‌های «مک لنان» را تأیید میکند یا نه، نمی‌پرسد از یم - آنچه بیشتر مورد توجه ماست اینستکدحتی با قبول این فرضیات نیز نمیتوان توضیح داد که چرا مردان قبیله، ازدواج با همان چندزن همچون خود را نیز برخویش حرام میکنند، و نه هم اینکه چرا نویسنده، مسئله زنای 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 زنای با محارم دانسته‌اند^۳.

اگر انواع متزايد موافع نکاح را در استرالیا مورد توجه قرار دهیم، چاره‌جز قبول ظریفه «مورگان»^۴، «بالدوین اسپنسر»^۵، «فریزر» و «هاویت»^۶ نخواهد بود^۷. بموجب این ظریفه، مقررات مذکور نشان از یک قسد و تسمیم آگاهانه (و باصطلاح فریزر *deliberate design*) بدست میدهد و هدف‌واقعی آنها همانست که از اجرایشان حاصل میشود: «ایضاً طبقه‌ای چیزی پیچیده و درعین حال دقیق و منظم، با توجه بتمام جزویات آن، از طریق دیگر غیرممکن

۱- «مذموم بودن بسب مرسم نبودن»

2) *Frazer: I. 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)*
(وصلحات بعد)

. ۱۰۰ است.

یاد آوری این نکته بسیار مفید است که نخستین قبود 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 برادران و دختران تنها بوسیله منع های بعدی از میان برداشته شده است.

ولی از اینکه محدودیت های جنسی حاصل از ازدواج با غیر اقارب را به تصمیمات قانونگذاران نسبت دهیم : درباره اینکه بنیادهای مذکور براساس چند لیلی تأسیس یافته اند، توضیحی بدست نمی آید؛ ترس از زنای محارم که باید آنرا سچشمۀ اصلی ازدواج با غیر اقارب تلقی کرد، خود در آخرین تحلیل از کجا سر بر می آورد؟ مسلماً کافی نیست که ترس از زنای بامحارم را به نفرت غریزی از روابط جنسی بین خویشان نزدیک، نسبت دهیم چه این خود بهمان معنی ترس از زنای بامحارم است، و حال آنکه تجری به بمانشان میدهد که علیرغم این غریزه، زنای بامحارم حتی در جوامع امروزی ما، پدیده نادری نیست؛ و نیز واقعیت تاریخی بماما موزد که ازدواج بامحارم برای بعضی افراد ممتاز، اجباری بوده است.

«وسترمارک^۱» ترس از زنای بامحارم را با عبارات زیر توضیح میدهد :

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

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

2) Wertermarck: Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, II. Die Ehe, 1909.

(در همین کتاب رجوع شود به ردیة مولف براعت اشاتی که نسبت به نحوه برداشت وی بعمل آمده است.)

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

«هاولاکالیس»^۱ با آنکه جنبه غریزی کراحت رارد میکند ، در کتاب خود بنام «بررسی هایی درباره روانشناسی جنسی»^۲ بهمین نحوه برداشت نزدیک میشود، آنجا که میگوید :

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

بنظر من کاملاً عجیب مینماید که «وستر مارک» در همان حال که از «نفرت فطری» نسبت بروابط جنسی در میان اشخاصی که از کودکی باهم زیسته اند سخن میگوید، این موضوع را انکار روانی یک امر مربوط به ذیستشناسی می‌شناسد و آنرا ناشی از ذیان بخش بودن ازدواج بین افراد همخون برای نوع انسان میداند. قبول این مطلب بسیار مشکل است که یک غریزه ذیستی از این نوع ، هنگامیکه بصورت گرایشهای نفسانی درمی‌آید ، تاباین حد برای خطا برود که در میان روابط جنسی بین افراد همخون ، بجای مناسباتی که برای نوع انسان مضر است ، روابط بین اعضای یک سلالة یا حتی یک قبیله را - که از این حیث کاملاً بی ذیان است - مشمول منع قرار دهد. ولی من نمیتوانم از نقل اتفاقی که

1) Hawelock Ellis.

2) Studies in the Psychologie of Sex.

«فریزر» بر عقیده «وسترمارک» وارد آورده است، چشم پوش. در واقع «فریزر» غیرقابل تصور میداند که امروزه هیچ نوع پیشداوری علیه روابط جنسی بین اعضای یک خانواده وجود نداشته باشد، درحالیکه ترس از زنای بامحארم که بنظر «وسترمارک» فقط نتیجه این پیشداوری است، امروزه از هر زمان شدیدتر است. ملاحظات «فریزر» که من کلمه بکلمه در زیر نقل میکنم، ملاحظاتی بس عemic است زیرا در نکات اساسی منطبق بدلایل است که خود من درفصل مر بوط به «تابو» بشرح و سط آنها پژوهش اختمام:

«معلوم نیست چرا یک غریزه انسانی با ریشه های بسیار عمیق، محتاج آن باشد که بوسیله قانون تقویت شود. قانونی وجود ندارد که انسان رابه خوردن و آشامیدن امر، یا ازدست زدن به آتش نهی کند. انسانها بحکم غریزه میخورند و می آشامند 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 حالتان میشود بیم دارند. آنچه که خود طبیعت منع و تخلف از آنرا مجازات میکند، نیازی با آن و ندارد که بوسیله قانون نهی و کیفر شمرد گردد؛ با این دلیل و بن هیچ تردید میتوان پذیرفت که جنایاتی که از جانب قانون منع شده است، در واقع گناهانی هستند که انسان بسهولت در اثر میل طبیعی مر تکب آنها میشود. اگر امیال بد وجود نداشته باشند، گناهی نیز وجود نخواهد داشت، و اگر احتمال ارتکاب گناه در میان نباشد چه حاجت به نهی آنست؟ بنابراین بجای آنکه از منع قانونی زنای بامحارم، وجود یک نفرت طبیعی را نسبت باین عمل استنتاج کنیم؛ باید از آن، بر وجود یک غریزه طبیعی که انسان را به زنای بامحارم و امیدارد حکم کنیم و نتیجه بکریم که اگر قانون این غریزه را بماند بسیاری از فرایز طبیعی دیگر، محکوم و مطرود می شناسد، با این علت است که انسانهای معتقد دریافته اند، ارضی این فرایز طبیعی از نظر گاه اجتماعی زیان بخش

خواهد بود.^۱

بر استدلال درخشنان «فریزر» این نکته را میتوانیم بیفزاییم که تجارب روانکاوی، عدم امکان وجود یک نفرت فطری را نسبت بزنای با محارم ثابت میکند. تجارب مذکور، بر عکس نشان میدهد که نخستین میل جنسی انسان بالغ، همیشه درجهٔ زنانی با محارم استواین امیال سرکوب شده، در اختلالات روانی که بعداً بروز میکنند، یعنوان علل اصلی، نقشی بین بهم دارند. بنابراین، دریافتی که وجود یک نفرت غریزی را دریشة ترس از زنانی با محارم می‌شناشد، باید کنار گذاشتموشود و همین ملاحظه درمورد یک دریافت دیگر راجع به حرمت زنانی با محارم نیز صدق میکند. بموجب این دریافت – که دارای طرفداران بسیاری است – اقوام بدیوی بعلت اینکه از همان آغاز متوجه شده‌اند ازدواج بین افراد همخون چه خطراتی برای تولید مثل دربردارد، از روی کمال آگاهی بمنع زنانی با محارم حکم کرده‌اند. اعتراضاتی که براین نحوه توضیح وارد آمده نیز متعدد است^۲ : او لا گذشته از اینکه منع زنانی با محارم قاعده‌تاً مر بوط بزماني طولاني قبل از پدید آمدن اقتصاد مبتنی بر استفاده از حیوانات اهلی است – واین نوع اقتصاد بوده است که اطلاعاتی راجع باثرات همخونی بر روی نژاد حیوانات و صفات آنها، در اختیار کذاشته است – اینساً مضر بودن تابع همخونی حتی در عصر مانیز مورد قبول واقع نشده است و در مورد آدمی، اثبات آن مشکل است . نانیا – آنچه ما، درباره بدیوان معاصر میدانیم، از احتمال صحت فرضیه مذکور میکاهد – فرضیه‌ای که بموجب آن اجداد همین بدیوان که متعلق بزمانهای بسیار دورتری بوده‌اند، بمحض نگهداشتن نسل از تابع مضر همخونی آن دیشیده‌اند. نسبت دادن محركهای ناشی از ملاحظات بهداشتی و فکر فرامه آوردن بهترین شرایط برای تولید مثل – که حتی در تمدن

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

2) رجوع شود به دورکهایم، «منع زنانی با محارم» ،

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

امروزی نیز بآنها توجه نمیشود - به انسانهایی که مطلقاً از آینده نگری عاجز و تنها بفکر زندگی روز پرور بوده‌اند ، تا حدی مضحك و دیشخندآمیز است .

بر قطعیه مذکور ، سرانجام این اعتراض رامیتوان وارد کردکه برای توضیح نفرت عمیقی که نسبت بزنای بامحaram در جوامع امروزی وجود دارد ، کافی نیست که منع نکاح بین افراد همخون را از علی بداشتی - که صرفاً مر بوط بقلمرو عمل است - ناشی بدانیم . همانطور کم من در جای دیگر نشان داده‌ام^۲ ترس از زنای بامحaram در میان اقوام بدیع که هنوز وجود دارند ، بمرابت شدیدتر از میزانی است که در میان ملل متعدد دیده میشود .

اگرچه امید آن هست که برای ایضاح ترس از زنای با محارم بتوان از میان عوامل مر بوط بجامعه شناسی ، زیست شناسی و روانشناسی (که عوامل روانشناسی هم بنوبه خود فقط جلوه‌های از نیروهای زیستی هستند) ، بماتخای دست زد ؛ با اینهمه خود را ناچار می‌بینم که در پایان تحلیل ، این اعتراض «فریزر» را بنوبه خویش تکرار کنم و یگویم : مامنشاه ترس از زنای با محارم را نمی‌شناسیم و حتی نمیدانیم که در چه جهتی باید آنرا جست و جو کنیم . هیچیک از جواههایی که تاباً مروز برای حل معما پیشنهاد شده است ، بنظر قانع کننده نمی‌آید^۳ .

سرانجام ، من باید از یکظریه دیگر در توضیح منشاء زنای بامحaram سخن بیان آورم . این نحوه توضیح با آنچه تاکنون دیده‌ایم فرق دارد و میتوان

- ۱- چارلز داروین میگوید ، « آنها از پیش‌بینی مضراتی که در آینده ممکن است براعقب 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 زنای محارم مقرر شده است) همچنان مسئله‌ای مجهول باقی میماند » ،
(Frazer: Totem and Exogamy, P. 185.)

آن اطريقهای تاریخی شمرد. اینطريقه بیکی از فرضیهای «چارلن داروین» راجع بهحال اولیه پسر مربوط میشود. داروین از مشاهده عادات میمونهای نوع عالیتر، نتیجه گرفته است که انسان نیز در آغاز بصورت دستهای کوچک زندگی میکرده است و در درون اینستهها، حسادت فرد ذکوری که از همه سالخوردهتر و نیرومندتر بوده، از بهم ریختگی و آمیزش بیقاعدۀ جنسی مانع میشده است:

«بر اساس اطلاعی که از وجود حنایت در میان جمیع پستانداران در دست داریم و با توجه باینکه بسیاری از آنها دارای خصوصی مخصوصی هستند که در نزاع با رقباًن بکارشان میآید؛ میتوانیم نتیجه بگیریم که به مریختگی و آمیزش عمومی دوچنین، 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 یک زن و گاه در صورت قدرتمند بودن - چندین زن داشته است که آنها در برابر تمام مردان دیگر حسودانه حراست میکرده است . یا بعبارت دیگر، انسان با آنکه حیوانی اجتماعی نبوده ، معهذا وضع زندگیش چنان بوده است که بمانند گوویل با چندین زن که فقط باو تعلق داشته‌اند بسر می‌برد است. در واقع جمیع بدويان از این حیث بهم شبهه‌اند که در هر گروه ، تنها یک فرد ذکور دیده میشود؛ وقتی طفل ذکور بزرگ شد، با دیگران برای احراف تسلط وارد مبارزه میشود و قوی‌ترین فرد، پس از کشتن یا راندن تمام رقباء ، سرکرده گروه میشود^۱. افراد ذکوری که باین ترتیب رانده شده‌اند و سرکردان از این ناحیه با آن ناحیه میروند ، بنوبه خویش ، خود را مکلف

1) Dr. Savage: Boston Journal of History, V. 1845 - 1847.

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

ظاهرآ « آتكینسون »^۲ نخستین کسی است که متوجه شده شرایطی که داروین برای دستهای انسانهای اولیه ذکر میکند، در عمل ناگزیر منجر به هموار ساختن راه برای ازدواج با غیر اقارب میشود. هر یک از رانده شدگان میتواند هاستگروهی مشابه تاسیس کند؛ گروهی که بداخل آن، بعلت حسادت سرکرد، منع روابط جنسی مقرر و مجری میشده است. باین ترتیب، شرایط مذکور در طول زمان بایجاد رسم و قاعده‌ای انجامیده است که در آن روزگار بصورت یک قانون آگاهانه، یعنی قانون منع روابط جنسی بین اعضای یک گروه درآمده است. بعد از رواج توتمیسم، این اصل بقاعدۀ دیگری یعنی اصل منع روابط جنسی در داخل یک 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 هودار یک ظریفه دیگر (شوری دور کهایم) نشان میدهد؛ نظریه‌ای که ازدواج با غیر اقارب را نتیجه قوانین توتمی میداند. 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 باقی‌بود تئوری داروینی، صحت این مطلب را محزر بدانیم که ازدواج با غیر اقارب، قبل از آنکه معتقدات توتمی یک ضمانت اجرای قانونی برای آن وضع کند، عملاً وجود داشته است؛ در آنصورت کار مانبته آسان خواهد

-۳-

در میان این تیرگی ، آزمایش روانکاوی ، تنها یک دراه باریک پیش رای
ما میگشاید : وقتار کودک نسبت بحیوانات ، شباختهای بسیار باروش انسانهای
اولیه دارد . کودک هنوز آن غرور مخصوصاً افراد بالغ متین داکه بین خود
و جمیع انواع حیوانات خط فاصلی قائل میشوند ، در خود احساس نمیکند . وی
حیوان را بی هیچ تردید ، با خود برآبر می‌شناسد و با توجه سادقانه و بی
ریا به نیازمندیهای خوش ، خود را بحیوان نزدیکتر حس میکند تا به

←

بود . در اینحال نخستین ضابطه در عمل ، همان قاعده‌ای است که سرکرده حسود
وضع میکند ، «هیچیک از افراد ذکور حق ندارد به زنان اردوی من دست بزنند» ،
و این قانون بالاخرج افراد بالغ ، قوام می‌باید . با گذشت زمان ، این قاعده
که معمول و عادی شده ، بصورت زیر درمی‌آید : «هیچ نکاحی در داخل گروه
محلى نباید واقع شود» . فرض کنید که بعداً گروههای محلی نام حیوانات بخود
بگیرند ، در آنحال قاعده فوق بایتصورت درمی‌آید : «هیچ ازدواجی در داخل
گروهی که نام یک حیوان را برخوددارد نباید انجام گیرد ، نکاح بین مردو
زنی از یک نوع حیوان ممکن نیست» . ولی اگر در گروههای ابتدائی رسم ازدواج
با غیر اقارب معمول نبوده باشد ، قاعده‌تاً بمجرد آنکه استعمال اسمی حیوانات ،
نباتات وغیره از طرف گروههای محلی منجر به پدید آمدن اساطیر و تابوهای
توتمی شده است ، رسم مذکور نیز در میانشان رواج یافته است .»

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

در متن فوق ، تأکید درمورد چند کلمه ، ازمن است . «لانگه» در تحقیق
خود راجع بهمین موضوع اعلام میدارد از اینکه ازدواج بین غیر اقارب را ناشی
از تابوی «توتمی کلی» بداند ، چشم پوشیده است .

انسان بالغ که بی شک در نظر طفل پیش از حیوان ، معملاً آمیز و نا مفهوم جلوه میکند .

در این روابط کاملاً حسنہ بین کودک و حیوان ، گاه اختلال عجیبی پیش میآید: طفل ناگهان نسبت به بعضی جانوران در خود احساس ترس میکند و از تماس با تمام حیوانات از نوعی معین و حتی از تصویر آنها میگریزد . در اینحال حالات بالینی ترس از حیوان – نوعی اختلال روانی که در این سن فراوان بچشم میخورد و شاید شکل پیش رس یک بیماری از همین نوع باشد – بوجود می آید . ترس ، بطور کلی متوجه حیواناتی است که بعده تا آن زمان نسبت بآنها علاقه شدیدی نشان میداده است و بهیچوجه مر بوط یک راضی 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 پرنده‌گان ، و در غالب موارد جانوران کوچک از قبیل پروانه‌ها و سوسکها . گاه حیواناتی که کودک 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 بیماریهای همراه است ، بوجود می‌آوردند . بندرت میتوان پیش آمد یا واقعه‌ای را که در این انتخاب غیرعادی یعنی ترس از یک نوع حیوان نقش اساسی داشته است ، کشف کرد . من گزارشی درخصوص یک مورد که بجه شخصاً ترس خود را از زنبورها توضیح داده است ، در اختیار دارم که آنرا مدیون لطف «ک. آبراهام»^۱ هستم : کودک توضیح میدهد که رنگ و خطوط طروی بدن زنبور ، «بیر» را بخاطر او می‌آورد که بموجب قصه‌هایی که شنیده ، جانوری است که باید از آن بیم داشت .

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

این نوع بیماریها را تأیید کرد و من حتی فکر میکنم که یک مفهوم منحصر و یگانه در میان نباشد. با اینهمه، بعضی از موارد ترس که موضوع آن حیوانات بزرگ بوده است، قابل تجزیه و تحلیل بوده‌اند و راز خود را بر پژوهندگان آشکار ساخته‌اند. در جمیع این موارد، مطلب واحدی در میان است: هر بار که کودکان موضوع آزمایش، پسر بچه‌ها بوده‌اند، پدر سبب اضطراب آنها بوده است و ترس و خشت فقط جایگزینه به حیوان توجه یافته است.

تمام کسانیکه کم و بیش با روانکاوی آشنازی دارند، می‌شک بمواردی از این نوع برخورده‌اند و همین استنباط‌ها را بدست آورده‌اند. معهداً، مطالب چالپ شده مشروح در این موضوع زیاد نیست، این امر تصادفی است و خطا خواهد بود اگر کسی از آن نتیجه بگیرد که تأکیدات ماقبل بر مشهوداتی پراکنده متکی است. من بعنوان مثال از مصنفو نقل قول میکنم که باشیوه‌ای از روی فراست، درباره اختلالات روانی کودکان بیمار بسطاله پرداخته است. این مرد - «دکتر وولف» (از اهالی ادسا) - راجع به گزارش بالینی مربوط یک بیمار روانی که پسر بچه‌ای نه ساله بوده است نقل میکند که آن کودک از چهار سال پیش به ترس از سگها دچار بوده است: «وقتی او در کوچه سکی رامیدید که بسویش میدود، بگریه می‌افتاد و فریاد میکشید، (سگ کوچولوی قشنگ، من 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 مطلب‌را بترتیب زیر خلاصه میکند: « ترس او از سگها، در اساس چن ترس از پدر چیز دیگری نیست - ترسی که جا بجا شده و به سگ انتقال یافته است - زیرا خطاب عجیب «بگ ا من بچه خوبی خواهم شد» (یعنی «دیگر جلق نخواهم زد») بطور

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

اخص ، خطاب بهیدر است که اورا از جلق زدن منع کرده است ». نویسنده دریک زیرنوشت ، مطلبی دارد 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 بچهها دست کم بهمان اندازه وحشتنی که شبهه عارضشان میشود ، فراوان است و همیشه تعزیزی و تحلیل نشان میدهد که موضوع عبارت از جا بجا شدن ترسی است که از یکی از والدین در دل داردند و آنرا به حیوان انتقال میدهند. آیا ترس ازموش و وحشت از گربه که بسیار شایع است ، از همین طریق بوجود می آید؟ این مطلبی است که ثابت‌توانم آنرا تصدیق کنم » .

در اولین مجلد از «النامه تحقیقات روانکاوی و شناخت امراض روانی»^۱ ، من «تحلیل ترس یک پسر بچه پنجم ساله» را بچاپ رسانده‌ام که اطلاعات عمر بوط با آنرا پدر طفل از راه لطف بنم مرحمت کرده بود . موضوع آن ، ترس از اسبها بود ، بشدتی که کودک از آمدن بکوچه خود داری میکرد . طفل از آن می‌ترسید که اسب برای گاز گرفتن وی ، بدرون اطاقدش بیاید . بعدها کشف کردنند که کودک ، این امر را کیفری میدانسته در برابر آرزوی سقوط (مرگ) اسب که در دل می‌پروردانه 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 . هماضطور 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 می‌ساخته است . با اوراقابت میکرده است؛ و در تتجه وی خود را دروضی

1) *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*، V., I.

می یافته است که برای اطفال ذکور پیش می‌آید ، وضع وحالی که ما نامش را «عقدة ادیپ»^۱ گذاشته‌ایم و آنرا بطور کلی عقدة اصلی اختلال روانی می‌شناسیم . مطلب جدیدی که تحلیل حالات «هانس» خردسال ، بر ما آشکار ساخته است ، از نظر توضیع توتمیسم بسیار پر ارزش است : کودک بخوبی خاص ، قسمتی از احساسات خود را نسبت پیدار ، به حیوان انتقال داده است .

بررسی تحلیلی ، کشف مسیرهای ارتباط راممکن ساخته است : خواه این مسیرها از نظر محتوی مهم باشد و خواه بر حسب نجوة انتقال احساسات ، اتفاقی وی اهمیت شمرده شود : کینهای که در اثر رقابت با پدر وجود آمده ، نتوانسته است در دنیای درونی کودک نشو و نمایابد ، زیرا در اثر مهر و محبت و احساس احترام که همیشه نسبت بهمان شخص در خود داشته ، خنثی شده است واز آن ، یک رفتار مبتنی بر ذوق‌گانگی عواطف نسبت پیدار بیار آمده است یعنی یک کشمکش ، که طفل بالاًنتقال دادن احساسات خصمانه و ترس خویش به یک شیئی جانشین ، خود را از آن رهایی بخشیده است . معهداً 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 ذوق‌گانگی عواطف همچنان برقرار می‌ماند؛ ولی این بار توجه آن بهشیئی جانشین است . تردیدی نیست که «هانس» کوچولو نسبت با سبها تنها احسان ترس ندارد ، بلکه نیز سرشار از احساسات احترام آمیز و علاقه شدید نسبت با آنهاست . [بهمن دلیل] بمحض آنکه ترسن تخفیف یافته خود را بجای اسب‌گرفته است و بمانند آن حیوان به جست و خیز پرداخته ، پدر را گاز گرفته است^۲ . در یک 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 تو تمیس را که بحالت منفی خود قرار دارند، ندیده گرفت. ممکن است موردی در اختیار داریم که میتوان آنرا تجلی حالت مثبت تو تمیس در یک طفل بشمار آورد. این مشهودات جالب و نادر را مابه «فرنجی»^۱ می‌نیم. در وجود «آرپاد» خردسال که «فرنجی» سرگذشت او را برای مانع میکند، گرایشهای تو تمیستی نه در رابطه مستقیم با «عقده ادیپ»، بلکه بطور غیرمستقیم و در رابطه با عنصر خودشیفتگی موجود در آن عقده همراه با ترس از اخته شدن، بروز میکند. ولی اگر سرگذشت قبلی یعنی داستان «هانس» کوچولو دایادقت بخواهیم، در سرگذشت «آرپاد» نیز شواهد بسیار از احساس احترام و تحسین در کودک نسبت پیدارش بدست می‌آوریم: حس اعجاب و تحسین بعلت بزرگی آلت تناسلی پدرکه «آرپاد» آنرا خطری برای آلت تناسلی خود تلقی میکرده است. در «عقده ادیپ» و «عقده اخته کی»، پدر نقش واحدی دارد، نقش رقیبی مخفوف برای منافع جنسی کودک. از مردی انداختن یا بیرون آوردن چشمها، کیفرهایی است که پدر، طفل را با آنها تهدید میکند^۲.

زمانی که آپاراد کوچولو دو سال و نیم از سن شن 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 قدقد و سر و صدای مرغان عوض کرد. در

1) S. Ferenczi: «Ein kleiner Hahnemann», Internat. Zeitschr.

für ärztliche Psychoanal. II, 1913, 1, No. 3.

2- راجع به تبدیل تهدید «از مردی انداختن» به تهدید «بیرون آوردن چشم» و قرار گرفتن این بن جای آن که در اسطورة منبوط به «ادیپ» نیز از آن سخن بیان می‌آید، مراجعت شود به کزارشها «رایتلر Reitler»، «فرنجی»، «رانک» و «ادر Eder» در

Internat. Zeitschr. für ärztliche Psychosynt., 1913, 1, No. 2.

زمان بررسی احوال او (در آنوقت وی پنجساله بود) آرپاد حرفزدن را از سرگرفته بود ولی جز انصرخ و سایر مأکیان سخن نمیگفت و جز آنچه مر بوط بمرغان خانگی بود، اسباب بازی دیگری نمیشناخت و آوازی سرنمیداد مگر درباره مأکیان. رفتارش نسبت به حیوانات توتمی خود، بطور واضح مبتنی بر دوگانگی عواطف بود، یعنی «کین» و «مهر» خارج از حد. بازی مورد علاقه اش، جنگ وستیز مرغان بود.

«شاهد جنگ مرغان خانگی بودن، برای اولنده و تفريح بود، وی میتوانست ساعتها در اطراف جسد مرغان بر قصد و در اینحال هیجان شدیدی بر اوضاع میگشت؛ آنگاه به بوسیدن و نوازش کردن مأکیان مرده میپرداخت و تصاویر مرغان را که قبل از مورد بد رفتاری قرارداده بود، پاک و پیراسته و غرقه در بوسه میساخت.

«آرپاد» کوچولو، خود توجه داشت که راجع بر فتار عجیب خود، هیچ شک و تردید باقی نگذارد؛ در موقع مناسب، او به انتقال دادن امیال خود از طریق بیان آنها بزبان عامیانه بجای زبان توتمی، آشنازی داشت. یکروز اظهار کرد: «پدرم خروس است، حalamن کوچکم، یک جوجهام، ولی بزرگتر که شدم یک مرغ خواهم بود و باز هم که بزرگتر شدم، یک خروس خواهم شد». یکبار ناگهان در صدد برآمد «قورمۀ مادر» بخورد (در قیاس با «وجه قورمه»). او بی پروا دیگران را به بریدن آلت تناسلی تهدید میکرد، زیرا خود او بسب اینکه آلتش را بکار جلق میگرفت در معرض تهدیدهایی از همین نوع قرار داشت.

ragع بعلت علاقه وی با مردگانی میگذشت؛ «فرنچی» کوچکترین تردیدی ندارد که: «دوا بطنی پر جنسی و خروس، تخم گذاری و بیرون آمدن جوجه از تخم»، کنجدکاوی جنسی او را که در واقع با نچه درخانواده انسانی میگذشت متوجه بود، ارضاء میکرد. او با بی بردن به 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 عمومیم و زن آشپز نه بچای زن آشپز ، مادرم را میکیرم ». ما ، در سطوح بعد تایحی را که از این گزارش مستفاد میشود، بنحو کامل بیان خواهیم کرد؛ در اینجا بدنهان دادن دووجه تشابه بین این مورد و تو تمیم یعنی تشبیه کامل به حیوان تو تمی^۱ و فشار مبنی بر دوگانگی عواطف نسبت بآن، اکتفا میکنیم .

باتکیه برای مشهودات ، خود را مجاز میدانیم که در فرمول تو تمیم (تا آنجا که موضوع ، راجع به انسان است) پدر را بچای حیوان تو تمی قرار دهیم. ولی با این جانشین ساختن نیز ، متوجه میشویم که به بیوجه پیشرفی نکرده‌ایم ، مخصوصاً که قدم چندان جسورانه‌ای هم بر نداشته‌ایم . آنچه بگمان خود کشف کرده‌ایم ، همان است که انسانهای بدی خودشان بما میگویند: در هرجا که طریقه تو تمی هنوز برقرار باشد ، تو تم بمزن لهیک «نیا» تلقی میشود. تنها کاری که انجام داده‌ایم اینستکه برای این انتخاب یک معنی دقیق قائل شده‌ایم؛ انتخابی که نژاد شناسان نمیدانسته‌اند با آن چه کنند و یه مین سب آنرا از مد نظر دور ساخته‌اند. روانکاوی بر عکس سمارا بر آن میدارد که این مطلب را پیش بشیم و بمدد آن به توضیحی درباره تو تمیم پردازم^۲ .

نخستین نتیجه قرار دادن پدر بچای حیوان تو تمی بسیار جالب است. اگر حیوان تو تمی چیز دیگری جز پدر نباشد ، این نتیجه بدهست می‌آید که: دودستور

- ۱- من گزارشی دادر باره یک مورد ترس از حیوانات ، به آقای «رانک» مدیونم ، و آن ، راجع به ترس یک توجوان با هوش از سگ هاست که توضیح چکونگی پدید آمدن بیماری او ، بطور روشن تصوری تو تمی «آروناها» را که در سطوح پیش (صفحه ۱۶۰) ذکر شد ، بیاد می‌آورد . جوانک گمان میکرد از پدر خود شنیده است که وقتی مادرش او را حامله بوده ، سگی موجب وحشت مادر شده است .
- ۲- این یکی شمردن تو تم و انسان ، بمعنی «فریزر» جوهر تو تمیم را تشکیل می‌دهد ، «تو تمیم یکی دانستن انسان است با تو تم خودش» .
(Frazer: Totem and Exogamy, IV, P. 5.)

اساسی تو تمیسم - دو حکم تابوئی که هسته تو تمیسم را تشکیل میدهد - یعنی منع کشتن توتم و حرمت نکاح زنی از توتم مشترک ، از قدر مختوا 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 ، احتمالا علت اصلی هر نوع اختلال روانی است مطابقت دارد . اگر این مشابهت یک امر صرف اتفاقی نباشد ، بما اجازه میدهد که میدید آمدن تو تمیسم را مر بوط بدورترین اعصار بدانیم . بعبارت دیگر ما باید پیوایتم صحت این مطلب را نشان دهیم که طریقه توقمی از شرایط مر بوط به «عقده ادیپ» سرچشمه گرفته است ، درست پهمانسان که ترس از حیوان در «هانس» کوچولو و انحراف «آرباد» خردمال از همانجا ناشی شده است . برای اثبات صحت این مطلب ، ما ، در صفحات بعد ، یکی از ویژگیهای طریقه توقمی (و میتوان گفت «مذهب» توقمی) را که هنوز ذکری از آن بیان نیامده است ، مورد بررسی قرار خواهیم داد .

۴

«راجرتسون اسمیث»^{۱)} فیزیکدان ، متخصص فقه اللہ ، شارح سورات و باستانشناس ، دانشمند بصیر و جامع و فارغ از پیشداوریها ، متوفی بسال ۱۸۹۴ در کتاب خود راجع به مذهب یهودیان (چاپ ۱۸۸۹) ، اظهار نظر کرده است که یک تشریفات عجیب یعنی ضیافت معروف به توقمی ، از همان آغاز ، جزء جدائی ناپذیر طریقه توقمی بوده است . وی برای اثبات فرضیه خود ، جزیک گزارش مر بوط بقرن پنجم میلادی در باره عملی اذاین نوع ، چیز دیگری در اختیار نداشته است ، ولی در پر تبررسی 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 وجودیک ذاتربانی است، موضوع عبارت از استدلالی بوده است که مبنایش یک مرحله تکامل یاقته از آئین مذهبی، و تیجه‌اش ابتداً ترین مرحله توپیسم است.

من درزیر، جالب‌ترین قسمت‌های اثر بر جسته را بر سون اسمیث «رادرباره منشاو و مفهوم آئین قربانی نقل می‌کنم، ولی شرح و تفصیلاتی که اکثر آسیارگیر است و نیز تحول بعدی آئین مذکور را کنار می‌گذارم. من پیشاپیش، خواقده‌را آگاه می‌سازم که نباید انتظار داشته باشد در مستخرجه‌ای که بودست میدهم همان بلاغت وقوت بیان متن اصلی را باز یابد:

را بر سون اسمیث نشان میدهد که قربان کردن در هنریج، یک 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 باستانی مشابه، توضیح داد.

معندها، قربان کردن که عملی به اعلی درجه مقدس است^۱، در آغاز بهمان معنایی که در ادوار بعد کسب کرده نبوده است، بلکه هدیه‌ای بوده است به پیشگاه خداوند و پیغامبر جلب عطفت و مراحم او؛ (بکار بردن این اصطلاح برای موارد غیر مذهبی، متکی بر معنای لاحق آن یعنی فدایاری و گذشت وی طری واز خود گذشتگی است).

همه چیز گواه است برای نکم‌قربان کردن در ابتداء جزء یک قرار دوستانه (fellowship) اجتماعی بین خدا و پرستندگانش – رابطه‌ای 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 می‌کرده است: گوشت، غلات، میوه، شراب و روغن. جز در مورد گوشت قربانی، هیجنوع قید و استثنائی وجود نداشته است. حیواناتی که قربانی می‌شده‌اند، توسط خدا در عین حال پرستندگانش بمحضر، خوراک میرسیده است، فقط قربانیهای نباتی، خاص خداوند بوده است.

و بندگان در خوردن شرکت نمی‌جسته‌اند . تردیدی نیست که قربانیهای حیوانی ، قدیمتر از انواع دیگر بوده است و در ازمنه سابق فقط حیوانات را قربان میکرده‌اند . منشاء قربانیهای نباتی ، تقديم نوبر تمام میوه‌ها برسم پرداخت خراج به فرم ازروای 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 نپذیر ، نشان می‌دهد که در دوره‌های آغازین : قسمتی از قربانی را که بخداوند اختصاص میداده‌اند ، غذای واقعی او تلقی میکرده‌اند . ولی با غیر جسمانی شدت ذات خداوند ، این تصور بمنظور ذتنده 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 خود را که برای انسان ممکن ساخت و شکل و مزه و منظره‌ای بآنها داد که بیشتر شایسته ذات الهی بود . بعنوان نوشابه ، در ابتداء خون حیوانات قربانی را تقدیم میکردن که بعدها شراب جای آنرا گرفت . پیشینیان ، شراب را « خون رز » تلقی میکردند و این عنوانی است که حتی امروزه نیز شراه برای شراب بکار میبرند . بنابراین کهن ترین صورت قربانی ، در زمانی پیش از آشنائی با کشت و زرع واستعمال آتش ، عبارت بوده است از قربانی کردن حیوانی که خون و گوشت آن بوسیله خدا پرستندگانش مشترکاً بمصرف میرسیده است . این نکته حائز اهمیت بوده است که هر یک از حاضران ، سهم مقرر خود را از غذا — که از پیش مقدار آن معین بوده است — دریافت دارد .

مراسم قربان کردن ، تشریفاتی رسمی و جشنی بوده است که از جانب تمامی طایفه برپا میشده است . بطور کلی ، منصب یک امر عمومی ، والزام مذهبی یک تکلیف اجتماعی بشماری آمده است . اعیاد در میان جمیع اقوام ، با قربان کردن توأم بوده است : تقديم 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 خود خواهانه‌فردی ، گامی فراتر

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

صرف غذای قربانی با شرکت عموم افراد، نیروی معنوی خود را بمنظاره‌ی ازیک رسم بسیار کهن یعنی خوردن و آشامیدن در جمع مدیون بوده است. خوردن و نوشیدن با دیگری، علامت و در عین حال وسیله‌ای برای تشیید وحدت اجتماعی و ایجاد تکالیف متقابل بوده است؛ سفره قربانی مستقیماً همسفره بودن خدا و پرستندگان او را می‌رساند است و این همندا شدن، سایر روابطی را که بین خود و خدا قائل بوده‌اند نیز در بر می‌گرفته است. عادتی که امروزه هم در میان اعراب بادیه رواج دارد، نشان میدهد که سفره عمومی، رابطه‌ای بعنوان تجسم استماری ازیک عامل مذهبی نبوده است؛ بلکه بنحوی غیر مستقیم و بر مبنای عمل خوردن، پیوندی راپی می‌افکرند. هر کس که در غذای عرب بادیه نشین با خوردن لقمه‌ای کوچک یانوشیدن جر عدای شیر شرکت کرده باشد، دیگر بیم خصوصت از ناحیه اورا بدل راه نمیدهد، بلکه میتواند مطمئن باشد که دست کم در تمام مدتی که غذای خورده شده بر حسب فرض و گمانشان، جزوی از بدن را تشکیل میدهد، از کمک و حمایت وی برخوردار خواهد بود. بنابراین، دریافت آنها از پیوند اتحاد، دریاقنی بسیار واقع بینانه بوده است؛ برای اینکه پیوند مذکور قوام و دوام یابد، می‌بایست اشتراک در غذا هر چند یکبار تکرار شود.

ولی این نیرو، این خاصیت پیوند دادن که برای اشتراک در خورد و شرب قائلند، از کجا سرچشم می‌گیرد؟ تنها رابطه مشترکی که وجود دارد و بی‌قید و شرط و استثناء همه را بهم پیوند میدهد، «هم طایفگی» (Kinship) است. اعضای این جماعت، بیکدیگر وابسته هستند. یک طایفه (kin) گروهی از افراد است که زندگی آنها باهم، تن و احادی را تشکیل میدهد، بنحوی که میتوان زندگی هر یک از آنها را یک جزء ارزشندگی جمعی بشمار آورد. وقتی یک عضو طایفه به قتل میرسد، نمی‌گویند «خون فلانی ریخته شد» بلکه می‌گوید «خون ماریخته 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 یک مایه و جوهر بودن است. پس خوشاوندی، تنها مبتنی بر این امر نیست که جزئی از وجود مادری هستند که ازاوزاده شده‌اند و از شیرش تقدیمه کرده‌اند بلکه بر امر دیگری نیز تکیه دارد و آن غذاهایی است که بعداً خورده می‌شود و بدل ما بتحلّل قرار می‌گیرد و از این‌ظریق می‌تواند سبب ایجاد قرابت و قوام آن گردد. بوسیله هم‌غذا شدن با خداوندان، اعتقاد باشیکه با خدا از یک گوهر ندیان می‌شود؛ هرگز با کسی که بیگانه‌تلقی می‌شود در غذا شرکت نمی‌کنند.

بنابراین غذای قربانی در این‌جا یک ضیافت رسمی بوده است، و بر حسب قاعده‌ای که بمحض آن فقط اعضاً طایفه می‌توانسته‌اند با یکدیگر همسفره شوند، افراد طایفه‌یا قبیله در آن شرکت می‌جسته‌اند. در جوامع امروزی ما، سرف غذا، اعضاً خانواده را بگردhem می‌آورد، ولی این هیچ وجه اشتراکی با سرف غذای قربانی ندارد. «هم طایفگی» بیناید بس کهن‌تر از زندگی در خانواده است. قدیمترین خانواده‌هایی که ما می‌شناسیم، معمولاً مرکب از افرادی هستند که به گروههای مختلف خوشاوند تعلق دارند: مردان بازنایی که از طوایف دیگر هستند، ازدواج می‌کنند، بجهماً جزو طایفه مادر بشمار می‌آیند، بین مرد و سایر اعضاً خانواده هیچ نوع خوشاوندی قبیله‌ای وجود ندارد. در چنین خانواده‌ای، غذا در جمع سرف نمی‌شود؛ حتی امروز هم بدویان منفرد غذا می‌خورند و منهای منذهی توتمیسم راجع بخورداکیها، اغلب همسفره شدن آنها را با فرزندانشان غیر ممکن می‌سازد.

حال بموضع حیوان قربانی بازگردیم: میدانیم که تجمع افراد قبیله همیشه با قربان کردن یک حیوان همراه بوده است، و نیز ذبح یک حیوان ممکن نبوده است مگر بمناسبت یکی از این موقعیت‌رسمی (او این نکته‌ای است پرمعنا). افراد قبیله از میوه، شکلات و شیر حیوانات خانگی تقدیمه می‌کرده‌اند ولی ملاحظات منذهی، فرد را از کشتن حیوان خانگی برای مصرف شخص خود منع می‌کرده است؛ بگفته «دابرتسون اسپیث»، شکی نیست که هر قربانی، در آغاز، یک

قربانی جمعی از طرف اعضای طایفه بوده و کشن حیوان، بر فرد حرام بوده است و تنها وقتی که قبیله مسئولیت این عمل را بعدهد میگرفته، امری مشروع و موجه شمرده میشده است. این خصوصیت فقط در مرور یک مقوله از افعال دیده میشود و آن، اعمالی است که به صفت قدسی خون مشترک قبیله خدش وارد میآورد. موجود زنده‌ای که هیچیک از افراد نمی‌تواند معدومش سازد و قربان کردن آن ممکن نیست مگر با رضا و شرکت تمام اعضای قبیله؛ چنین موجودی از حیث ارج و مقام در ردیف خود اعضای قبیله است. رسمی که مقدار میدارد هر یک از افراد شرکت کننده در ضیافت قربانی، از گوشت حیوان قربان شده، لقمه‌ای بخورد؛ همان مفهومی را میرساند که در یک حکم دیگر وجود دارد به حکمی که بموجب آن اگر یک عضو قبیله مرتک گناهی بشود، باید بوسیله تمامی قبیله اعدام شود. بعبارتی دیگر، با حیوان قربانی بمانند یک عضو قبیله رفتار میکرده‌اند؛ جماعت تقدیم کننده قربانی، خدای جماعت، و حیوان قربانی، هرسه همخون عضو یک قبیله بوده‌اند.

« رابرتسون اسمیث » باتکیه بر اطلاعات متعدد، حیوان قربانی را با حیوان توتمی سابق یکی میداند. در دوره باستان دونوع قربانی وجود داشته است: قربانیهای از حیوانات خانگی که معمولاً آنها را میخورده‌اند و قربانیهای فوق العاده که شامل حیوانات حرام بوده است. یک بردسی عمیق تر 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 باین‌نظریه، با قربان کردن آن حیوانات قرابت خونی که ایشان را بحیوان و خدا پیوند میداده است، نمایان می‌ساخته‌اند. در دوره‌ای عتیق‌تر، این تفاوت بین قربانیهای معمولی و قربانیهای « اساطیری » هنوز وجود نداشته است. در آن عهد جمیع حیوانات مقدس بوده‌اند؛ خوردن گوشت آنها، جز در موقع رسمی و با شرکت تمامی قبیله، منع بوده است. کشن حیوان، ارتکاب قتل بشمار می‌آمده است چنان‌که گوئی مجنی علیه، یکی از اعضای قبیله بوده است؛ چنین قتلی نمیتوانسته است واقع شود مگر بارعايت

تمام اختیاطات و تضمین‌هایی که در مورد قتل نفس در برآبر جمیع اتهامات احتمالی، در قدر 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 «شبانی» بازیافته میشود، برای نشان‌دادن اینکه در قدیم، حیوانات مذکور توتم بوده‌اند، کفايت می‌کند. حتی در دوره‌های تقریباً متأخر کلاسیک یعنی آئین مذهبی در بعض مناطق مقرر میداشته است که قربان کننده بیدرنگه پس از قربان کردن حیوان فرار اختیار کند؛ چنانکه گومی وی‌ملزم بوده است خود را از کیفری برهاشد. در یونان قاعده‌تاً این عقیده در همه جا رواج داشته است که کشنی‌لک‌گاو، جنایتی حقیقی است.

درجشون‌های «بوفونی»^۲ آنی‌ها، در پی قربان کردن، یک دادرسی واقعی با استنطاق از همه شرکت کنندگان در مراسم، صورت می‌گرفته است. در پایان دادرسی، متفقاً گناه را بکردن کارد می‌گذاشته‌اند و آنرا بدربیا می‌افقنده‌اند.

با وجود ترس، کذندگی حیوان مقدس را همچون عضوی از اعضای قبیله، از گزند مصنون میداشته است، ضرورت گام‌گاه ایجاد می‌کرده است که آنرا بطور رسمی و با حضور تمام افراد جماعت، قربان و گوشت و خوتش زاین اعضاً قبیله تقسیم کنند. انگیزه این عمل، مفهوم عمیق قربان کردن را برما آشکار می‌سازد: میدانیم که در ادوار بعد، متجرد صرف‌غذا در جمیع و شرکت در خوردن موادی که جزو بدن میشده است، بین افراد همسفر پیوند مقنی بوجود می‌آورده است. ولی در دوره‌های عقیق این خاصیت را فقط به شرکت در خوردن

۱- «نتیجه، آنکه اهلی کردن جانوران که بی استثناء (آنجا که حیواناتی مستعد برای اهلی شدن وجود دارد) از توتمیسم سرچشمه می‌گیرند، خود سبب‌بزوآل توتمیسم می‌شود».

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

گوشت حیوان مقدس در جمیع، 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 میدهند تنها از این طریق ممکن است برقرار شود^۱. این پیوند، جز جان حیوان قربان شده، چیزی دیگری نیست؛ این جان که در گوشت و خون حیوان است، در طی ضیافت‌توتمی بهمه کسانیکه در آن شرکت دارند، انتقال می‌یابد. این تصور جذب و حلول حتی در اعصار کامل نزدیک نیز، پایه تماد روابط خونی است که افراد یا یکدیگر برقار میکنند. دریافت کاملاً واقع بینانه (رئالیستی)، که اشتراک در خون را ناشی از اشتراک در غذا و یکی بودن مواد خوراکی میداند، بمامی فهماند که چرا پذویان لازم میدیده‌اند گاه بگاه، این اشتراک وحدت را از طریقی کاملاً طبیعی یعنی خوردن غذای قربانی، تجدید و تقویت کنند.

استدلال «را برتسون اسمیث» را در اینجا قطع میکنیم تا هسته و جوهر آن را تا حدود امکان بدست دهیم : با پدید آمدن مفهوم مالکیت خصوصی، قربانی بمانند هدایات به پیشگاه خداوند تلقی شد، همچون واگذاران شیشی‌ای که متعلق بانسان است بخداوند. ولی این تفسیر، درباره هیجیک 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 مشترک آنها و در حضور خداوند ؛ تا آنکه اعضاء، با جذب خوراک مقدس بین خود ، وحدت مادی را – که باعتقاد آنها سبب پیوندشان یکدیگر و به خداوند بوده است ، قوام پختند. قربان کردن، یک نوع مراسم تقدیس، و حیوان قربانی یک عضو قبیله بوده است. درواقع با گشتن و خوردن حیوان توتمنی سابق، یعنی با خوردن خدای بدی، اعضای طایفه وحدت عیق خود را با خداوند حفظ و تقویت میکرده‌اند تا بتوانند همچنان شیشه او بمانند.

«را برتسون اسمیث» از بررسی تحلیلی درباره قربانی ، چنین تتجه

میگیرد که کشنن و خوردن ادواری تقویم در دوره‌های قبل از پیدید آمدن خدایانی به هیأت انسانی، رکن بسیار مهم مذهب توتمی را تشکیل میداده است. وی برآستکه تشریفات یاک ضیافت توتمی از این نوع، در توصیف یاک قربانی مربوط بدوران متاخر دیده میشود. «سن نیلوس»^۱ از مراسم قربانی اعراب پادیه‌نشین در صحرای سینا در اوآخر قرن ششم میلادی سخن‌میگوید: قربانی راکه یاک شتر بوده است، برروی یاک مذبح سنگی نماهیوار می‌بسته‌اند، بعد بمنصور رئیس قبیله، حاضران سه بار در حال خواندن آواز به‌گردمذبح طوف میکرده‌اند، آنگاه وی اولین زخم را بر حیوان میزده است و خونی راکه از بدنش جستن میکرده باولع می‌آشایدند است؛ سپس تمام اعضاً قبیله بر حیوان هجوم می‌آورده‌اند و هر کس با شمشیر خود، قطعه‌ای از گوشت آن، گوشنی که هنوز جنبش و تکان داشته، جدا میکرده است و بهمان حال آنرا می‌خورد است؛ و اینکار چنان با سرعت انجام میگرفته است که در فاصله کوتاه بین طلوع ستاره ذرعه – که قربانی شار آن میشده است – و رنگ باختن ستاره در برابر نور خوردشید، کار حیوان یکسره میشده؛ آنچنان که از آن، نه گوشت، نه پوست، نه استخوان و نه امعاء و احشاء برجای نمی‌مانده است. این آئین وحشیانه که باحتمال قوی متعلق بعصری بسیار عتیق است، بر حسب گزارش‌هایی که در دست داریم، بی‌شك در نوع خود منحصر نبوده است، بلکه میتواند شکل کلی اولیه از قربانی توتمی که اندک اندک در طول زمان تغییلاتی در آن راه یافته است بشمار آید.

بسیاری از مصنفان در اینکه مفهوم غذای توتمی و اجد اهمیتی باشد، تردید کرده‌اند. زیرا مشهودات مربوط با قوامی که کاملاً در مرحله توتمی بس‌میبرند، این اهمیت را تأیید نکرده است.

«را برتسون اسمیث»، خود، مواردی را مثال میزند که در آنها مفهوم نمزی مذهبی اصلاً وجود ندارد؛ فی‌المثل در قربانی‌های انسانی اقوام آزتك^۲،

1) Saint Nilus.

2) Aztèques.

و نیز در قربانیهای دیگری که بادآورد تبریز ضیافت توتمی است. مانند قربان کردن خرس در میان قبیله «خرسها» از قوم «اوآتاواوک»^۱ در آمریکا یا مراسم جشن خرس در میان «آئینه‌های» ژاپنی. «فریزر» این موارد وظاییر آن را بطور مشروح در دو بخش از اثر بزرگ خود آورده است^۲. یک قبیله سرخ پوست کالیفرنیا که افراد آن یک پرنده بزرگ شکاری یعنی بازدا پرستش میکنند، هرسال 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 آن را نگه میدارند. سرخ پوستان «زوئی»^۳ 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 «را برتسون اسمیث» را کاملاتایید میکند: هر قبیله که برای تکبیر توتم خود (که با اینهمه به تهائی حق خوردن آنرا ندارد) به تدابیر ساحرانه متول میشود، افرادش مکلفند که در طی تشریفات، لقمهای از توتم خویش را قبل از آنکه سایر قبایل بآن دست بزنند، بخورند. بعیده «فریزر»، روش نترین مثال راجع به رمز مذهبی خوردن توتم – که در موقع عادی حرام است در میان قوم «بنی»^۴ در افريقا غربی دیده میشود و بروبوط به تشریفات تدفین در میان این قبایل است^۵.

1) Ouataouks.

2) Ainos.

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) Béui.

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

معهذا ما قطر «دابرتسون اسمیث»^۱ را می‌پذیریم که بموجب آن، ذبح حیوان توقی بعلامت رمز مذهبی و خورده شدن آن در جمع - که در موقع عادی منوع است - باید یکی از خصوصیات بسیار مهم‌کیش توقی بشمار آید.

تبرستان

۶۰-

اکنون صحنه یک ضیافت توقی را در قطر می‌آوریم و بعض خصوصیات محتمل دا که قبلاً مورد توجه قرار نداده بودیم برآنمی‌افزاییم: در یک موقع رسمی، طایفه با پر حمی، حیوان توقی 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 توقی که صدا و حر کاشش را تقلید می‌کنند شبیه می‌سازد، چنان‌که گویی برآن سرفت که یکی بودن خود را با توقی نمایان سازند. میدانیم آنها عملی را نجام میدهند که ارتکابیش بر فرد به تنهایی منوع است، ولی بمحض آنکه همگی در آن شرکت می‌جوینند، موجه می‌شود؛ بعلاوه هیچکس حق ندارد خود را از آن کنار بکشد. وقتی عمل انجام گرفت، برای حیوان مقتول سوگواری می‌کنند و بر قدمانش افسوس می‌خورند. ناله و مویهای که این مرگ^۲ بر میانگیرند، از بیم مجازات سرچشم می‌گیرد و بر طبق قطر «دابرتسون اسمیث» در باره یکی از تشریفات مشابه، هدف آن بر کنار داشتن جامعه از مسئولیت قتلی است که مر تکب شده‌اند.

لیکن در پی این سوگ، پرسرو صدایرین و پرسرو درترین جشن‌ها،

۱- من از اعتراضاتی که براین نظریه راجح بقراطی، از طرف عده‌ای از مصنفان (ملدیبه Marillier، «هوبرت»، «ماوس» و سایرین) وارد آمده‌است، بی‌خبر نیستم. ولی این اعتراضات چنان نیست که بتواند در نظر من نسبت بعقاید دابرتسون اسمیث، تغییری بدهد.

2) Religion of the Semites, 2nd edit., P. 412.

همراه با برداشتن لگام از تمام غرایین 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، یک زیاده روی مجاز و حتی اجباری و نقض رسمی یک حرمت است. زیاده رویهای افراد، ناشی از حالت نشاطی که بمحض مقررات، تجویز شده باشد نیست، بلکه افراطکاری جزئی از ذات و ماهیت جشن است؛ حالت وجود، ناشی از مجاز شدن هر عملی است که در موقع عادی من نوع است.

ولی احساس اندوه که در پی مرگ حیوان توقیع دست میدهد و مقدمه این جشن پرسورد است به چه معنی است؟ اگر از قتل توتم که در موقع عادی، فلی حرام است، احساس شادی با آنها دست میدهد، پس چرا در عین حال برای آن موبه میکنند؟

میدانیم که افراد طایفه با خودن توتم، خود را متبرک میسازند و از این طریق وحدت خودشان و نیز وحدت بین خود و توتم را قوام میبخشند. حالت وجود و آنچه از آن بیماری‌آید، بوسیله این امر قابل توضیح است که آنها جان مقدسی را که در جسم توتم متجلسم بودند، یا بهتر بگوئیم، توتم حامل آن بودند. است. جذب بدن خویش میکنند.

روانکاوی بمانشان داده است که حیوان توتمی، قائمقام پدر بوده است و این نکته، تناقضی را که در بالا با آن 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 امروزه هم صفت ممیز عقدہ پدری در میان اطفال ماست و گاه تا دوران بلوغ هم‌ادامه می‌یابد، شامل حیوان توتمی که جانشین پدر است نیز میشود.

بوسیله مقابله مفهوم توتم که روانکاوی بدست می‌دهد، باضیافت توتمی و فرضیه‌داروینی راجع به حالت ابتدائی جامعه بشری، میتوان بذرگ عمیق‌تری نایبل آمد و دورنمای فرضیه‌ای را دید که شاید در بدوام محصل خیال جلوه کند، ولی این امتیاز را دارد که یین گروههایی از پدیده‌های مجزا و پراکنده،

میتواند وحدتی را که تابحال بذهن خطور نکرده است بوجود آورد. لازم بگفتن نیست که تئوری داروینی بهیچوجه شامل مراحل آغازین توتعیس نمیشود. تمام آنچه قدریه داروین فرض میکند، یک پدر خشن و حسود است که همه زنهارا برای خودنگه میدارد و پسران را بتدریج که بزرگ میشوند طرد میکند. این حالت ابتدائی اجتماع درهیچجادیده نشده است. ابتدائی ترین سازمان اجتماعی که ما میشناسیم و هنوز هم در میان زین خی قبایل وجود دارد، عبارت است از تجمع انسانهایی که از حقوق هم 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 توتعی میتوانیم بشرح زیر پاسخ بدیم:

یک روز^۱ برادران رانده شده، بگردهم آمده‌اند و پدر را کشته و او را خورده‌اند و باینکار ، جماعت پدری را از میان برداشته‌اند . آنها در حالت اتحاد، جسور وی باک شده‌اند و توانسته‌اند دست بکاری بزنده که منفرداً از انعام دادنش عاجز بوده‌اند. ممکن است پیشرفت جدیدی در مدارج تمدن یا اختراع یک سلاح تازه ، در آنها احساس برتری بوجود آووده باشد . اینکه آنها جسد پدر را خورده باشند، هیچ تعجبی ندارد زیرا موضوع مربوط به بدویان آدمخوار است . نیای سختگیر ، بی‌شک سرمشقی بوده است که تمامی افراد این جماعت پدری، باوشت و در عین حال غبطة باآن مینگریسته‌اند .

بنابراین باخوردن او، آنها وحدت خود را باوی محقق می‌ساخته‌اند و هر یک قسمتی از نیروی او را صاحب می‌شده است. ضیافت توتعی که شاید اولین جشن بشر است، تقليدی از همین ماجرا و جشنی بیاد بود این عمل خطیر و جنایت‌آمیز بوده است که خود، مبدأی برای بسیاری امور دیگر- سازمانهای اجتماعی، قیود

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

اخلاقی و مذاهب - شده است^۱.

۱- فرضیه بظاهر عجیب سرنگون شدن پدر ستمکر و قتل او با هم‌ستی پسران مطروح، بعقیده «آنکینسون» نتیجه مستقیم شرایط حاکم بر جماعت بدیو با آنصورتی است که داروین در نظر می‌آورد، «دسته‌ای از برادران جوان که با هم بحال تبعید اجباری بسیارند یا حداکثر، دارای روابط مشترک‌نشاشوئی با یک زن اسیر هستند؛ دسته‌ای که بعلت کمی سن اعضای خود، در آغاز ناتوان است ولی وقتی با گذشت زمان نیروی کافی بدست آورده (واین امر قطعاً پیش می‌آید)، بوسیله دست زدن به یورشهای جمیع و بین درین، تن انجام موفق می‌شود پدر ظالم را، هم از زنا نشی و هم از زندگی محروم سازد» (Primal Law, P. 220-221).

«آنکینسون» که علاوه بر این، تمام دوران حیات را در «کالدونی جدید» بسیارده و آنجا در کمال راحت توانسته است درباره بومیان بمعالمه پردازد، باین مطلب استناد می‌جویید که شرایط جماعت بدیو، بصورتی که داروین فرض می‌کند، مرتبأ در میان گله‌های کاوان و اسیان وحشی بچشم می‌خورد و همیشه به قتل پدر می‌انجامد. بخلافه، او معتقد است که قتل پدر در اثر کشمکش‌های هدیدی که بین پسران فاتح در می‌گیرد، منجر بمتلاشی شدن جماعت پدری می‌شود. در چنین اوضاع واحوالی هر گز یک سازمان جدید‌پرای جامعه نمی‌توانسته است پدید آید، «پسران»، با اعمال جبر جانشین پدر ظالم و تکرو می‌شوند و در اندک مدت زور و قدرت خود را علیه یکدیگر بکار می‌اندازند و در طی منازعات ببرادرکشی‌ها، قوایشان به تحلیل می‌رود.» (صفحه ۲۲۸). آنکینسون که بالاطلاقات روانکاوی آشناسته و از مطالعات «راپرتون اسمیت» بی‌خبر بوده است؛ بین عهد جماعت بدیو و دوره اجتماعی بعدی، بوجود یک مرحله انتقالی آرام‌تر معتقد است، مرحله‌ای که جلوه‌گاهش جامعه‌ای است که در آن تعداد کثیری از آدمیان در صلح و صفا باهم بسیارند. بعقیده‌وی، مهر مادری بوده که توانسته است ترتیبی بذهن تا اولاد ذکور (نخست پسران کم سن و آنکاه سایر پسران) در قبیله پدری باقی بمانند؛ ولی تحمل وجود آنها مشروط بر آن بوده است که با میازات چشمی پدرگردن گذارند و از طمع بر مادر و خواهران چشم بپوشند. اینست موجز نظریه درخشنان

برای آنکه چنین شرایطی محتمل بوده باشد باقطع نظر از مقدمات منطقی آنها - کافی است قبول کنیم که محرک گروه برادران، در حالت طبیان؛ احساساتی متنضاد نسبت پیدا بوده است، احساساتی که بموجب آنچه میدانیم محتوای دوگانه عقدہ پدری را در هریک از کودکان ویماران روانی ما تشکیل میدهد. پسران از پدر که بشدت دربرابر قدرت طلبی و تمایلات جنسی آنها مخالفت میورزیده است، متنفر بوده‌اند، ولی در همان حال اورا دوست میداشته‌اند و بدیده تحسین بود مینگریسته‌اند. پس از نابود ساختن او و بعد از آنکه کینه خود را فرو شانده و تشبیه باوراً محقق ساخته‌اند، قاعده‌تاً با برآذ احساسات مهرآمیز حاکی از محبتی افراطی پرداخته‌اند. آنها این احساسات را بصورت ندامت بروز داده‌اند و یکنوع احسان‌گناهکاری با آنها دست داده که شبهه احسان پشیمانی معمولی بوده است. قدرت متوفی بر اتاب از نیروی که در زمان حیات داشته، بیشتر شده است و اینها اموری است که امروزه نیز در زندگی آدمیان مشاهده

«آنکیسون». چنانکه می‌بینیم این تئوری با نظریه‌ای که ماتوصیه میکنیم، در نکات اساسی هماهنگ است، ولی در عین حال نکاتی هم دیده میشود که در مورد آنها با نظریه مخالف دارد و این از آنچاست که آنکیسون از بکار بردن بسیاری از معلومات دیگر چشم می‌پوشد.

رعایت ایجاز و اختصار در نقل اطلاعاتیکه در ضمن ملاحظات فوق ذکر شد، ناشی از ماهیت موضوع است و من، ناگزیر از اینکار بوده‌ام، و بخلافه نامقوقل خواهد بود اگر در صدد احراز صحت و دقت این امر برآمیم؛ امری که انتظار حصول یقین در مورد آن نادرست است.

۱- آنچه راه را برای بروز این رفتار مهرآمیز هموارتر ساخته، این واقعیت بوده است که عمل قتل نمیتوانسته است موجبات رضای خاطر هیچیک از توطئه‌گران را بسحوکامل فراهم آورد. این عمل از بعض جهات، کاری عیت بوده است؛ هیچیک از پسران نمیتوانسته است میل اولیه خود را برآورده سازد و جای پدر را بکیرد، و ما میدانیم که ناکامی و شکست بر اتاب 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، پس از خودشان بر خود منع مانع ساخته‌اند و این بمحض همان فرمان بردن از گذشته، است که صفت خاص یک حالت روانی است و روانکاری آنرا کاملاً بر ما آشکار ساخته است. آنها با منع کشتن تو تمکن مقام پدر است، عمل خود را انکار میکنند و با جتناب از روابط جنسی بازنایی که آزادشان ساخته‌اند، از بهره برداری از ثمرات آن عمل چشم می‌پوشند.

با این ترتیب بود که احساس گناه دویس، دوتابوی اساسی تو تمیسم دا (که بهمین دلیل کامل‌اشاب دومیل سرکوب شده در «عقیده‌ادیب» است) بوجود آورد. هر کس که برخلاف این دو تابورفتار میکرد، مجرم و مرتب آن دو جنایتی شمرده میشد که توجه جامعه بدوی با آنها محسوس میشده است.^{۱)}

دوتابوی تو تمیسم که مبدأ اصول اخلاقی بشر است، از نظر روانشناسی ارزش مساوی ندارند، فقط رفتار احترام آمیز نسبت به حیوان توئی دارای محركهای مهر آمیز است: پدر مرده است و چون او مرده است دیگر عمل‌کاری نمیتوان کرد. ولی تابوی دیگر یعنی منع زنای با محارم نیز در عمل دارای اهمیت‌زیادی بوده است. احتیاج جنسی نه تنها انسانها را با هم متوجه نمی‌سازد، بلکه میانشان اختلاف میاندازد: اگر برادران تازمانی که از میان برداشتن پدر مطرح بود، بایکدیگر متفق بودند؛ بمحض آنکه موضوع تصاحب زنان پیش‌آمد، بر قبای یکدیگر مبدل شدند. قاعده‌تا هر یک از آنها مایل بود بمانند پدر، همه زنان را بخود حصر دهد، و نزاع عمومی که از اینجا ناشی میشد، ممکن بود بنا بودی اجتماع منجر گردد. در آن شرایط، دیگر مردی که از لحاظ قدرت بر همه برتری داشته باشد و بتواند نقش پدر را بر عهده بگیرد وجود نداشت. بایندلیل اگر برادران میخواستند که با هم زندگی کنند، جزیکه راه در پیش نداشتن و آن-شاید

1) «قتل وزنای بامحارم يا تجاوزات ديگري از اين نوع نسبت بقاون مقدس خون، دو جنایت است که در جوامع بدوی منحصرآ در وجود آن اجتماع بعنوان جنایت شناخته میشوند.» (Religion of the Semites P. 919.)

بعد از پشتسر گذاشتن اختلافات شدید برقرار کردن منع زنای بامحاب بوده است که از این نظریق همکی از تاصحب زنانی که چشم طمع بر آنان داشته اند، صرفنظر کرده اند؛ در حالیکه اساساً بخاطر این تاصحب، آنها پدر را بقتل رسانده بوده اند. باین ترتیب پرادران، نظام و سازمانی را که با آنها نیرو بخشیده بود، از نابودی نجات دادند. سازمانی که شاید بر احساسات و اعمال مبتتنی بر هم جنس گرائی که در دوران تبعید در میانشان پدید آمد - متکی بوده است. و نیز شاید «حقوق مادری» که «با خواوفن»^{۱)} تشریح کرده است و تازمانی که خانواده مبتتنی بر پدر سالاری جانشین آن شده وجود داشته است از چنین اوضاع و جهاتی سرچشمه گرفته باشد.

بر عکس، در تابوی دیگر که راجع بحفظ حیات حیوان توتی است، اولین گرایش تو تمیسم را بسوی مذهب میتوان مشاهده کرد. اگر حیوان توتی در قدر پسران، قائم مقام طبیعی و منطقی پدر بوده باشد، در اینصورت رفتاری که نسبت بحیوان بر آنها تحمیل میشده است، صرفاً میان احتیاح آنها با برآز ندادست نبوده است، بلکه از مطلبی دیگر نیز حکایت داشته است: بوسیله این رفتار، پسران میتوانسته اند در تخفیف احساس گناه که آنها را مشوش میساخته است بکوشند و یک نوع آشی پادر را تحقق بخشنند. طریقه تو تمی بمزنله اتفاقاً قرار دادی با پدر بوده است، قرار دادی که بمحض آن، پدر تمام آنچه تخیل ایام کودکی اذوی متوقع است یعنی حمایت، مراقبت و تقدیر را معنه دهد میشده است، و در مقابل، آنها نیز حفظ و حرم حیات اورا بر ذمہ میگرفته اند یعنی اینکه مجدداً دست عملی که پدرواقی را از حیات محروم ساخت نزند. علاوه بر این در تو تمیسم کوششی برای توجیه نیز وجود داشته است: بی شک پسران بر این اندیشه بوده اند که «اگر پدر همان رفتاری را که مانسبت به تو تم داریم، باما، در پیش میگرفتهر گز در صدد قتل او بر نمی آمدیم». باین ترتیب بود که تو تمیسم 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 بعرصه وجود میگذارد. مذهب توتمی از احساس‌گناه پسران سرچشم‌گرفته است و بمنزله کوششی به‌قصد فرونشاندن این احساس و بمنظور آشتنی باپدر که باو بی‌حرمتی 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 تمدن‌هر زمان با یکدیگر متفاوتند، ولی تفاوت آنها فقط از لحاظ جهتی است که برای حل مسئله در پیش میگیرند و اما تمام آئین‌تلashها، واکنش‌هایی است در برابر واقعه بزرگی که تمدن از آن آغاز یافته است و از همان زمان پیوسته موجب تشویش خاطر آدمی بوده است.

معهدادرهاین دوره نیز توصیسم واحد خصوصیتی است که مذهب، از آن روزگار عیناً آنرا حفظ کرده است. [توضیح آنکه] شدت کشمکش بین دوازه‌سازی متضاد بیش از آن حدی بوده است که بتوانند بوسیله سازمانی از هر نوع که تصور شود تعادل را برقرار کنند، بعبارت دیگر شرایط از قدر روانشناسی کاملاً مساعد برای حذف این برخورد عاطفی بوده است، و در هر حال، این را بخوبی میدانیم که دو گانگی عواطف که با عقده پدری ملازم است، در توصیسم هم بمانند جمیع ادیان وجود دارد. کیش توتمی، تنها شامل ابراز پشیمانی و کوشش برای آشتنی و مصالحه نیست؛ بلکه در عین حال برای حفظ خاطر پیروزی بر پدر نیز بکار می‌آید. برای همین، نظروراً اخیر بوده که جشن تذکاری ضیافت توتمی بوجود آمده است، جشنی که بمناسبت آن تمام قیود مبتنی بر اصل «فرمان بردن از گذشته»، کنار گذاشته میشود، و در آنحال، فریضه، شامل نمایش مجدد جنایت ارتکایی علیه پدر بوسیله قربان کردن حیوان توتمی- میشود و اینکار هر چند یکباره که منافع حاصل از این جنایت یعنی تشبیه پیدر و تحصیل صفات او، بملت تأثیر شرایط جدید زندگی در معنی خطر ضعف و زوال قرار میگیرد، از سرگرفته میشود. برای ما شگفتی آور نیست که حتی در بین این‌ها مذهبی متأخر نیز آثاری از تحریک و شورش پسران - که البته اغلب بصورتی دیگر گون جلوه میکند - بچشم میخورد.

من بررسی خود را درباره تتابع حاصل از مهروزی پیدر، که بعداً بصورت احساس ندامت درآمده است و در مذهب و اصول اخلاقی تو تمیس (که در این مرحله هنوز چندان تفاوتی با هم ندارند) برجای مانده است در همین جا قطع میکنم. من فقط میخواهم توجه را بین امر جلب کنم که بادر نظرگرفتن جمیع جهات، پیروزی در این میان از آن امیالی بوده است که کار را به پدر کشی کشانده اند. از این لحظه بعده، احساسات برادرانه اجتماعی تامدتهای مددی تأثیر عمیقی بر روی رشد و تکامل اجتماع میبخشد. این احساسات در تقدیس خون مشترک و در تعویت همبستگی میان تمام افرادی که طایفه را تشکیل میدهند، متجلی میشود. باین ترتیب برادران، باتضییین متقابل زندگی یکدیگر، متعهد میشوند که هرگز بدانسان که با پدر رفتار کرده بودند، بایکدیگر رفتار نکنند؛ آنها هم دیگر 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. باز هم مدت‌های مددی دیگری باید بگذارد تا این حرمت از حدود طایفه تجاوز کند و بصورت فرمیان موجز و منجز «مرتکب قتل مشو» درآید.

جماعت پدری جای خود را بر اساس پیوند خونی طایفه برادران واگذار میکند؛ از این پس جامعه برگناه مشترک - بر جنایتی که همگی مشترک آمر تکب شده‌اند - مبتنى است، و مذهب بر احساس‌گناه و ندامت تکیه دارد، و اخلاق از یکطرف بر حاجات این اجتماع و از طرف دیگر بر نیاز باستفاده که ناشی از احساس‌گناهکاری است متکی است.

روانکلوی برخلاف جدیدترین استنباطها موافق با قدیمترین دریافت از تو تمیس، وجود پیوند بسیار نزدیکی را بین تو تمیس و منع ازدواج با اقارب بمانشان میدهد و هر دو را از منشائی مشترک و همزمان می‌شناسد.

-۶-

من برای خودداری از تشریح رشد بعدی ادیان - از آن زمان که از تو تمیس سرچشمه گرفته‌اند تا وضع کتوپیشان دلایل مهم و متعددی در دست دارم. ذمیان تارو پود بهم پیچیده این رشد و تکامل، دوگذرگاه باروشی خاص تمیز داده می‌شود که من برای تعقیب مسیر آنها، دست کم آنکه در نگه می‌کنم: موضوع بحث، انگیزه قربانی توتمی و رفتار پسر نسبت بپدر است.

«را برتسون 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 جمیع است؛ حتی احساس گناه نیز همچنان بر جای مینمایند و جز باهمسنگی تمام کسانی که در صرف غذا شرکت می‌جویند تسکین نمی‌یابد. عنصر جدید، خدای طایفه است که بطور غیر مرئی در مراسم قربانی شرکت می‌جوید و بمانند سایر اعضای طایفه، از غذا میخورد و باشکت 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 بر کنار بوده است؟

میتوان چنین پاسخ داد که مفهوم خدا بنحوی که چندان دروشن 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 طریق جدید هماهنگ سازد. ولی مطالعه درباره فرد از نظر روانکاوی باوضوح خاصی نشان میدهد که خدای هر کس، تصویری از پدر او است

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

شده است.

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

و رویه شخصی هر فرد نسبت بخداؤند، بطرز رفتاری با پدر واقعی خویش بستگی دارد و پایپای آن تغیر و تبدل می‌باید و خداونی الواقع فقط یک پدر است با عظمتی بمراتب بیشتر. در اینجا نیز بمانند مورد توتمیسم، روانکاوی بماتوصیه میکند و قدر 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 پذیریم که سوای سایر منشاء‌ها و مفاهیم ممکن برای خدا که روانکاوی نمیتواند آنها را نوشن سازد عنصر پدری در تصور خدا نقشی بس مهم ایفاء میکند. و اگر چنین باشد، پذیرید مراسم قربانی در دوچهره ظاهر میشود: نخست بسمت خدا و سپس بعنوان حیوان قربانی. علی‌غم تمام احتیاطی که بسب قلت معلومات روانکاوی مجبور بر عایت هستیم، باید در پی تحقیق برآئیم و بین 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— بهر خدا معمولاً یک حیوان و گاه چند حیوان مختص میگردداند. ثانیاً— در بعضی قربانیها، مخصوصاً قربانیهای مذهبی، عیناً همان حیوان مختص خداست که بعنوان قربانی باوتقديم میشود^۱. ثالثاً— خداوندان اغلب بشکل یک حیوان در قظر آورده میشود یا موضوع پرستش قرار میگیرد و حتی تا دیرزمانی پس از توتمیسم نیز برخی از حیوانات بعنوان خدا پرستیده میشنوند. رابعاً— در اساطیر، خداوند بیشتر بشکل یک حیوان و در اغلب موارد بصورت حیوانی که مختص اوست درمی‌آید. بنابراین کاملاً طبیعی است که معتقد شویم، خدا خودش حیوان توتمی بوده است و احساسات مذهبی، در یک مرحله بالاتر از تکامل، از همین منشاء سرچشم‌گرفته است. ولی ما باقی‌بول اینکه توتم، خود جز یک قائم مقام پدر چیز دیگری نیست، از هر نوع مباحثه بعدی، خود را بر کنار میداریم.

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

ابداع این صورت جدید که خود از مایه اصلی تمام بینانهای مذهبی یعنی از مهر پردر سرچشم میگیرد، ممکن نبوده است مگر در اثر پیش آمدن پارهای تغییرات اساسی در طول زمان در رفتار نسبت پردر و شاید هم نسبت به حیوان.

تشخیص این تغییرات آسان است، حتی اگر دورشدن از حیوان بلحاظ ننسانیات، وذوال تو تمیس در اثر اهلی کردن حیوانات را کنار بگذاریم^۱؛ در اوضاع و احوال ناشی از نابود ساختن پدر، عاملی وجود داشت که باعث تقویت فوق العاده مهر پردر گردید. از برادرانی که بقصد پدر کنی با یکدیگر متحده شده بودند، هر یک قاعدتاً مایل بود که با پدر برابر گردد و میگوشید تا این میل رادر جریان ضیافت توتی، بوسیله خوردن قسمتهای از بدن حیوانی که قائم مقام پدر بوده، برآورده سازد. ولی با توجه بفساری که مناسبات حاکم بر طایفه برادران بر روی یکیک اعضا آن وارد می‌آورد، این میل ارضاء نمیشد. هیچکس نمیتوانست حق نداشت بر قدرت مطلق پدری که هدف طمع و رذیهای هر یک از آنها بود دست بیاورد. باین ترتیب بود که کینه نسبت پردر که موجب قتل او شده بود، توانست در طی تحولی طولانی فرونشیندو جای خود را به مهر و اگذار داد و از همان پدر بدیع که با او بجنگ پرداخته بودند، آرمانی برای اطاعت مطلق بوجود آورد؛ پدری که اکنون در قظرشان تمام قدرت نامحدود ساقی را باز می‌یافتد. بسبب دگر گونهای 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، تمايل به ذنده کردن آرمان قدیمی پدر بوسیله ترفیع افرادی که بسبب داشتن بعض صفات، بر تراز دیگران بودند و قراردادن آنها در ردیف خدایان، پدید آمد. اینکه یک انسان خداگردد یا خدا بتواند وفات یابد، بمنظور مازنتنه می‌آید؛ ولی حتی در دوره باستان [یونان قدیم]^۲ نیز، اموری از این قبیل کاملاً امکان پذیر و طبیعی تلقی میشده است^۳. معهذا ترفیع پدر مقتول و

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

۲- در نظر ما مردمان امروزی که بین امور انسانی و امور خدائی، حفره‌ای غیرقابل عبور ابجاد کرده‌ایم، ادا و اطواری از این نوع میتوانند کفرآمیز—

رساندن او بمقام یاک خدا - خدائی که قبیله ازاین پس، نسب خودرا با میرساند، اقنانی برای ارادتی کفاره بودواین اقدام بمراتب مهم‌تر از عمل سابق یعنی عقد پیمان با توتم بود.

دواین دگرگونی، «مادر - خدایان» که شاید در همه‌جا مقدم بر «پدر - خدایان» وجود داشته‌اند، در چه موقع و مقامی قرار می‌گیرند؟ من نمی‌توانم پاسخی بدهم، ولی آنچه بنظرم قطعی مینماید ایستگه تغییر روشن نسبت پیدار تها بعلم و مذهبی محدود نمانده است، بلکه بر سازمان اجتماعی نیز که در گذشته عوارض قتل پد و دامنگیرش شده بود، اثر گذاشته است. با پدیده آمدن «پدر - خدایان»، جامعه محروم از پدر کم کم با جماعت پدر سالاری مبدل شده است و خانواده بصورت باز ساخته‌ای از جماعت بدیعی درآمده است که در آن، پدران قسمت بزرگی از حقوقی را که در جماعت مذکور از آن برخوردار بوده‌اند، مجدداً پدست آورده‌اند؛ پدران دوباره پدیدار گشتند، ولی پیروزیهای اجتماعی طایفه برادران از میان نرفت و تفاوت بین پدر جدید خانواده و پدر حاکم مطلق در قبیله بدیعی بآن‌میزان بود که بتواند دوام نیاز مذهبی یعنی مهر پایدار نسبت پیدارا تعصین کند.

با این ترتیب است که در مراسم قربانی به پیشگاه «خدای قبیله»، پدر فی الواقع بادو عنوان حضور می‌باید؛ بسم خدا و بنوان حیوان قربانی. ولی در کوشش‌هایی که برای درگ این وضع بکار می‌بریم، باید از تفسیراتی که در آنها، وضع مذکور می‌توجه به ترتیب تقدم تاریخی، صرفًا بنوان استعاره قلمداد شده است، خود را بر کثار بداریم. حضور مضاعف پدر، ناشی از دو مفهوم

جلوه کند، ولی در چشم باستانیان چنین نبوده است. در نظر آنها بین خدایان و آدمیان خویشاوندی وجود داشته است، چه، بسیاری از خانواده‌ها نسب خود را بسکی از خدایان میرسانده‌اند و تالیه یک انسان بی‌شک بمانند تقدیس یکی از قدیسین در نظر یک کاتولیک امروزی، امری غیرعادی جلوه نمی‌کرد؛ است»،

Froster: Golden Bough, I : The magic Art and the Evolution of Kings, II, P. 177.

متوالی مراسم است که در طی آن رفتار مبتنی بر دو گانگی عواطف نسبت پیدرو غلبه احساسات مهرآمیز پر بر احساسات خصمانه او، بصورتی مادی و ملموس ظهور میکند. شکست پدر و تحقیر شدید او، مقدمات لازم را برای نمایاندن پیروزی در خشانوی فراهم میآوردند. مفهومی که قربانی طور کلی بدبست 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 توئی از میان میرود. قربانی کردن یک ادای احترام بهاده نسبت بخداوند، به عملی حاکی از گذشت بمنفع او وی چشم داشت مبدل میشود. از این پس خدا بر انسانها تا بدان حدبر تری میباید که دیگر ارتباط با او جز با واسطه روحا نیان ممکن نمیگردد. در این شرایط بر سازمان اجتماع، پادشاهانی دیاستمی بایند 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 می‌ستاند و چنان سلطه‌ای اعمال میکند که هیچکس جرئت نمیکند با آن مخالفت ورزد. پسران سر بزیر، برای آنکه مسئولیت جنایت ارتکابی را باز هم بیشتر از خود دور سازند، از شرایط جدید استفاده میکنند. در واقع از این پس دیگر قربانی بر زمرة پسران نیست، بلکه خداوند خود طلب قربانی میکند و آنرا فرمان میدهد. اساطیری که بموجب آن، خداوند شخصاً حیوانی را که با اختصاص دارد - و جز خود اونیست - 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، یک مفهوم دیگر را نیز میرساند که فهمش آسان است و آن احساس رضای خاطر از ترک پرستش تو تم بمنفع پرستش یک خدایعنی قرار دادن یک قائم مقام عالیرتبه بر جای پدر بعوض یک قائم مقام دونپایه است. تعبیر سطحی مراسم واستعاری خواندن آن، در این مورد بتفسیر روانکاوی منطبق است. تفسیر اخیر، بمامیگوید: «منظور

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

معهداً خطا خواهد بود اگر تصور کنیم که روحیات خصمانه نسبت به برقرار شدن مجدد سلطه پدری - روحیاتی که جزگی از عقدة پدری است - از این پس کاملاً از میان میرود. بر عکس، ند همان مراحل نخستین از تکون دو بنیاد جانشین پدر، یعنی خدایان و پادشاهان، مابه نمایان ترین جلوه های این دو گانگی عواطف که صفت فمیز مذهب است برخورد میکنیم.

«فریز ز» در اثر بزرگ خودde The Golden Bough، این فرضیه را بیان کرده است که نخستین شاهان در قبایل لاتینی، بیکانگانی بوده‌اند که نقش یک خدارا ایفاه میکرده‌اند و بروز عبیدی مخصوص، در طی تشریفاتی 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 نواحی بسیار مختلف ارض مسکون، بی‌آنکه جای شکی باقی گذارد نشان میدهد که این افراد انسانی بعنوان مظهر خداوند قربانی می‌شده‌اند و این رسم حتی در دوره‌های بسیار متاخر نیز محفوظ مانده است، منتها با این اختلاف که تندیسهای بیجان (مجسمه - عروسک) جانشین انسانهای زنده شده است. قربان کردن «انسان - خدایان» که مع الاسف در اینجا نمیتوانم آنرا مانتد

۱) واژگون شدن یک نسل از خدایان بوسیله نسلی دیگر که تمام اساطیر از آن حکایت دارد، بی‌شك بمعنى سیر تحول تاریخی است که در طی آن بدنبال پیروزی یک قوم بیکانه یاد رئیجه رشد و تکامل شرایط روانی، یک طریقه مذهبی جانشین طریقه‌ای دیگر می‌شود. در مورد اخیر، اسطوره به آنچه که «زیلبرر» (Silberer) «یونگ»، براینکه خدائی که حیوان را می‌کشد، رعن (سمیول) میل شهوی است، مستلزم استنباط و دریافت دیگری از میل شهوی (لیمیدو) سوای دریافتی است که تابحال از آن وجود داشته است و بطور کلی بنتظر من، در صحت این اعتقاد جای تردید است.

قربانیهای حیوانی بطورمشروح موردبررسی قراردهیم—گذشته را تا حدی روشن میسازد و مدلولهای صور قدیمتر قربانی را بر ما آشکار میگرداند. این نوع قربانی گردن، با صحت و دقیقی مطلوب بمناشن میدهد که موضوع قربانی همیشه همان پدر بوده است یعنی کسیکه در شرایط جدید بعنوان خدا پرستیده میشود. اکنون برای مستله روابط بین قربانیهای حیوانی و قربانیهای انسانی، جواب ساده‌ای بدستمی‌آید: هدف قربانی حیوانی بدوى، قراردادن حیوان به جای انسان یعنی قتل رسمی پدر بوده است و هنگامیکه این ظاهر و قائم مقام پدر دوباره صفات و خصوصیات انسانی را بست آورده، قربان کردن حیوان نبین مجددًا جای خود را بقربان کردن انسان واگذارد است.

باین ترتیب بوده است که خاطره آن نخستین قربانی بزرگ [یعنی قتل پدر]، زوال ناپذیر گشته است و این نیز علیرغم تمام کوشش‌های بوده که برای زدودن آن از خاطرها صورت میگرفته است؛ درست در همان لحظه‌ای که میخواسته اند تا سرحد امکان ازانگیزهایی که باعث آن بوده است دوری گزینند، خود را بابدل برابر بالاصل و دقیق آن در شکل قربان کردن خدا رو برو دیده‌اند. من در این مقام درپی تحقیق این مطلب نیستم که در اثر چه تحول عقلانی تدریجی، رجعت مذکور ممکن گشته است. «را برتسون اسمیث»؛ با آنکه از روابط بین قربان کردن و آن واقعه بزرگ دوران اولیه‌زندگی بشر [یعنی قتل پدر] بی‌اطلاع است، مارا آگاه میسازد که تشریفات جشن‌هایی که یهودیان باستان بیاد واقعه مرگ یک خدا بر پا میگردیده‌اند «تذکار یک واقعه‌غم انگیز اساطیری» بوده است و مvoie و ناله‌هایی که با این جشن‌ها همراه بوده، حالت بروز طبیعی عواطف نداشته است؛ بلکه چنان‌مینما یک‌ترس از خشم خداوند، منشاء و سبب آن بوده است^۱.

۱- «سوگواری، بروز طبیعی حس همدردی نسبت به سرنوشت فم انگیز خدا نیست؛ بلکه اضطراری و بعلت ترس از خشم بیش از حد است، و هدف اصلی انسانی که آندوه خود را ظاهر میسازد، اینستکه مسئولیت مرگ خدا را از خود دور کند و همین نکته را در مورد قربان کردن «انسان — خدایان» از قبیل ذیع کاونر 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 تبیجه‌مستقیم وضعی بشار آورد که اندکی بالاتر با جمال شرح دادیم.

اکنون بعنوان یک واقعیت این را می‌پذیریم که حتی در جریان تحول بعدی مذاهب نیز، دو عامل اساسی یعنی احسان مسئولیت در پسر و احسان عصیان در وجود دارو، هرگز زایل نمیشود. کوشش برای حل مستله مذهبی و اقدامات بمنظور آشنا دادن بین دو حالت نفسانی متضاد، بتدریج متنروک شده است و این امر محتملاً بعلت تأثیر مشترک تغییرات حادثه در وضع تمدن، رویدادهای تاریخی و تبدلات نفسانی درونی، پیش آمده است.

میل پسر برقرارگر قرن بر جای «خدا - پدر» مرتب آراهدا بر خود میگشاید: با آغاز کشت و زرع، بر اهمیت پسر در خانواده پدر سالاری افزوده میشود، وی به ابراز میل شهوی ذنان آمیز خود در صور جدید می‌پردازد؛ کشت و زرع زمین - زمینی که مادرانه غذا میدهد. بطور رمزی (سمبولیک) ارضی آن میل را دربردارد. باین هنگام است که سیمای خدائی «آتیس»^۱، «آدونیس»^۲، «تموز»^۳ وغیره، ظاهر میشود. اینان که هم ذوات موکل بر روییدن و هم خدا ایان شباب هستند، از توجه عاشقانه «مادر - خدایان» برخوردارند و بمحالفت با پدر، بزنای بامحارم مادری می‌پردازند. ولی احساس گناه که این ابداعات به تخفیف آن توفیق نمی‌یابد، در اساطیری تجلی میکند که باین عاشقان جوان «مادر - خدایان»، یک زندگی کوتاه یا کیفری بصورت اختنگی یا دچار شدن بعوارض خشم «خدا - پدر» که شکل یک حیوان ظاهر میشود، نسبت میدهند: «آدونیس» بوسیله یک گراز که حیوان مختص «آفروزیت»^۴ است کشته میشود، «آتیس» عاشق «سی بل»^۵ در اثر قطع آلت تناسلی بقتل میرسد. مویه بر مرگ

1) Attis.

2) Adonis.

3) Tammuz.

4) Aphrodite

5) Cybèle.

۶- در میان جوانان مبتلا با اختلال روانی در دوران خودمان، ترس از ←

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

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

نقوشی که میترا را در حال کشتن گاو نژاد میدهد، شاید اجازه این نتیجه‌گیری را بمالد هد که بگوئیم وی تجسم پسر است که یک تنデ عمل قربان کردن پدر را انجام داده است و بدمیسان باز سرگین احسان مسئولیت دارد قبال این جنایت، از دوش برادران برداشته است. یک راه دیگر نیز برای ازミان بردن این احسان مسئولیت وجود داشته است و آن طریق را اول باد مسیح پیموده است: وی

←

اختگی در تعیین رفتار آنها نسبت به در نقش فوق العاده مهمی دارد. گزارش جالب آفای «فرنجی»، بمانشان داده است که چگونه پس بجهه، حیوانی را که میخواسته است برآلت او چنگک بیندازد، تو تم خویش قرارداده است. وققی بجهه‌های ماسخن از ختنه سنتی میشنوند، آنرا معادل قطع آلت در نظر می‌آورند. قرینه این رفتار کودک — تا آنجا که اطلاع دارم — هنوز در میان امور مریبوط بقلمرو روانشناسی جمعی، تشخیص داده نشده است. ختنه که در میان اقوام بدouی 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 سنین یائین تر فقط بعدها 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 بجهه‌های ما، در حالیکه از این ماجرا هیچ اطلاعی ندارند، ممکن است با او حشمتی که در برابر این دو عمل از خود نشان میدهند، چنان رفتار میکنند که گوئی اعمال مذکور در نظرشان معادل با اختگی است.

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

ظرفیه «گناه نخستین»، در اصل، جزء افسانه‌های مربوط به «اورفه»^۱ بوده است که در آئین‌های سری باقی‌مانده 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 بر دوش آنها پیوسته سنگینی میکرده است .

در نوشته‌ای از «آناسکسیمند روس»^۵ آمده است که وجودت جهان در اثر

۱- اورفه (Orpheus) پسر «آبولون» و «کلیمو» (Clin) در موسیقی چنان چیره دست بود که جانوران وحشی برای شنیدن نوای آن بگردش جمع می‌آمدند و دد خوبی 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 درین ماجراهی بقتل رسید . (مترجم)

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

(و صفحات دیگر) .

۳- تیتان‌ها (Titans) پسران آسمان و زمین بودند و پسر بعصیان برداشتند و برای صعود بر آسمان و دست یافتن بر پدر، کوهها را بر روی یکدیگر گذاشتند، ولی زوپیتر ساعقه بر آنها فرود آورد . (مترجم)

4) Dionysos – Zagreus.

۵- آناسکسیمند روس (Anaximandros) فیلسوف یونانی، شاگرد «تالس» ملطي ، متولد بسال ۶۱۰ ق. م. و متوفی در ۵۳۷ ق. م. بمانند استاد خود در بی کشف اصل عالم موجودات بود، ولی آنرا عنصری معین و مشخص نشناخت بلکه مجموعه‌ای از عناصر و عوامل مختلف را اصل کائنات تشخیص دادو آنرا «apeiron» (بی نهایت) نامید . «بی نهایت» آناسکسیمند روس چیزی است جاودان و بی آغاز و بی انجام و بی شکل و جامع اضداد که این اضداد چون از یکدیگر جدا شوند ، کون و تولد و بروز و بروز، رویمیدهد و هنگامیکه مجددأ در «بی نهایت» بگردند می‌آیند مرگ و فساد و زوال پیدید می‌آید . (مترجم)

جنایتی که در اعصار اولیه وقوع یافته، از میان رفتاد است و آنچه از زوال وحدت حاصل آمده، باید کیفر عمل ارتکابی را متحمل شود^۱. اگرچه عمل تیتانها بطور روشن بسبب کارهایی از قبیل همدستی، قتل و شده کردن، یادآور 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 مرگ خود «اورفه» - را نیز بیاد می‌آورد)، معهداً این تقاوتش مشهود است که در این مورد، یک خدای شباب قربانی عمل قتل بوده است.

در اسطوره مسیحی، گناه نخستین بطور قطعی و یقین از تجاوزی نسبت بخدای پدرناشی می‌شود، بنابراین از آن جا که مسیح بالغدا 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 قاعدة «تالیون»^۲ که عیقاً 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 می‌انجامد، 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 ارتکاب جنایت نخستین اعتراف می‌کند، زیرا موثرترین کفاره را، تنها، فدا

1) «Une sorte de peché proéthnique»: I. c., P. 76.

2- قانون تالیون (Talion) کیفر دادن هر عمل با مثل آن عمل است و ریشه این اصل تاشریعت موسوی بر ما آشکار است. درسفر خروج آمده است: «...جان بعوض جان... و چشم بعوض چشم و دندان بعوض دندان و دست بعوض دست و پا بعوض پا و داغ بعوض داغ و زخم بعوض زخم و لطمہ بعوض لطمہ...» (سفر خروج باب بیست و یکم (۲۳-۲۵). (ترجم)

3- میل شدید به خود کشی که در بیماران روانی ما دید می‌شود، همواره بصورت جستجوی کیفری برای میل به ارتکاب قتل نسبت بدیگران، جلوه می‌کند.

ساختن یکی از پسران می‌شandasد. صلح با پدر، صلحی بسیار استوار است؛ زیرا هم‌مان با این «فداکردن»، از زن نیز که سبب اصلی عصیان علیه پدر بوده است اعلام چشم‌پوشی می‌شود. ولی در اینجا یکباره دیگر جبری بودن تایخ 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 پدر دارد جامه عمل می‌پوشاند یعنی خود او در کنار پدر - یا صحیح‌تر بگوئیم، بجای پدر - به خدا مبدل می‌شود. کیش پسر جای دین پدر را می‌گیرد و برای مشخص ساختن این جانشینی، ضیافت باستانی توتمی را آن 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. با این ترتیب با توجه به یکی بودن ضیافت توتمی با قربان کردن حیوان و با قربان کردن «انسان - خدا» و نیز با مراسم تناول نان و شراب مقدس مسیحی، در جمیع این تشریفات، در طول قرون متداولی، انسان و جلوه‌ای از جنایتی را باز می‌یابیم که بر وجود آدمیان آنهمه سنگینی می‌گردد و با اینهمه موجب سر بلندی آنها بوده است. ولی صرف نان و شراب مقدس در آئین مسیح، در اساس، جز از میان برداشتن مجدد پدرو تکرار همان عملی که مستلزم ادای کفاره است، چیز دیگری نیست^۱ [و اکنون] توجه می‌شویم که «فریزر» تاچه اندازه محقق است وقتی اظهار می‌کند که «صرف نان و شراب مقدس مسیحیان، اقتیاب و بکار بستن مراسمی است که خود بسی کهن تر

از مسیحیت است».

۱- زیرا آنچه در آنحال خورده می‌شود، کنایه از خون و گوشت مسیح است.

(مترجم)

۲- «هر کس با آثاری که در این موضوع نوشته شده است، مختصر آشناشی داشته باشد، هر گز نخواهد پذیرفت که وابستگی مراسم نان و شراب مقدس مسیحیان با ضیافت توتمی، رأی شخصی نویسنده باشد».

(Frazer: Eating the God. P. 51.)

= ۷ =

عملی ظلیر 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؛ بنیانهای که در آنها جلوه‌های عمل مذکور را بتوان بازیافت^۱. من از وسوسه جست و جوی آثار مذکور در اساطیر – که با اینهمه یأسانی بدست می‌آیند – خود را بر کنار میدارم و با بکار بستن راهنمائی «رنالک» که در یک اثر بسیار جالب در «بساره مرگ» «اورفه»^۲ عرضه داشته است، بقلمرو دیگری مراجعت میکنم:

در هنر یونانی صحنه نمایشی وجود دارد که با وجود تفاوت‌های عمیق با صحنه ضیافت توئی – بآنصورت که رابرتسون اسمیت تشریح کرده است – شباختهای چشم‌گیری با آن دارد. سخن ماراجع به صحنه‌ای است 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 هم آواز، بگردانند کسی هستند که در ابتداء بعدهای تجسم قهرمان بوده است. در ادوار بعد، یک هنرپیشه دیگر و پس از آن یک هنرپیشه سوم به تراژدی افزوده‌اند تا هم بازی قهرمان باشند یا برخی از خصوصیات اورا مجسم سازند. ولی صفت ممیز قهرمان و روابط او با گروه

- ۱- رجوع شود به «طوفان» شکسپیر (پرده اول - صحنه دوم)، آریل (با آواز)؛ پدرت در عمق پنج ذراع در زیر آب مدفون شده است. استخوانهایش به مر جان مبدل شده است و چشمانش مروارید گشته‌اند. هیچ جزء از او نابود نشده است، بلکه دریا آنرا به چیزی گران‌بها و اعجاب انگیز مبدل‌ساخته است.
- ۲- مرگ اورفه (در کتاب *Mythes, Cultes et Religions*) که اغلب از آن یاد کرده‌ایم - جلد دوم - صفحه ۱۰۰ و صفحات بعد).

خوانندگان بی تغییر مانده است. قهرمان تراژدی میباشد رنج بکشد، و امر و زنه نیز رنج بردن قهرمان، جنبه اصلی یک تراژدی است. سنگینی آنچه «خطای تراژیک» نامیده میشود، بر دوش اوست، خطا ای که هنوز نمیتوان برای آن دلایلی کشف کرد. در اغلب موارد این خطای آنچه در زندگی معمولی خاطم نامیم همچو جهش باهی ندارد. این خطای اغلب عصیان در برابریک قدرت الهی یا انسانی است و گروه خوانندگان، قهرمان را همراهی میکند و با احساسات همدردی، اورا یاری میدهد و میکشد تا او را نگهداری و حراست کند و باعتدال و ادار سازد، فنه نگامیکه کار جسورانه قهرمان انجام میگیرد و او بکیفری که استحقاقش را دارد میرسد، بر حاشی دلسوزی میکند.

ولی چرا قهرمان تراژدی باید رنج بکشد و خطای «تراژیک» اوجبست؟ مابایک پاسخ سریع باین بحث خاتمه میدهیم: قهرمان باید رنج بکشد زیرا او پدر بدی است. قهرمان تراژدی بزرگ بدی که در باره اش سخن گفته ایم - و در اینجا بشکلی که مبین قصد خاصی است جلوه گر میشود و راجع به خطای تراژیک نیز، قهرمان باید مستولیت آنرا بهده بگیرد تا بتواند گروه خوانندگان را از آن رهائی بخشد، عواملی که در روی صحنه ظاهر میشوند، تغییر شکلی ریآمیز و تلطیف یافته از حوادث واقعی تاریخی است: در واقعیت دور دست باستانی، اعضای گروه خوانندگان، در حقیقت، باعث درد و رنج قهرمان بوده اند، اینجا بالعکس چنان نوحه سر میدهند و نسبت بوعی ابراز همدردی میکنند که خود را از پا میاندازند، چنانکه گوئی قهرمان، خود، درد و رنج خویش را سبب بوده است. جنایتی را که با نسبت میدهند یعنی گستاخی و گردنگشی در برابر یک 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 بدغم میل خویش، بمقام نجات دهنده گروه خوانندگان ارتقاء مییابد.

اگر در تراژدی یونانی، رنجهای «بزمقدس» «دیونیسوس»^۱ و شکوهها و مویهای دسته خوانندگان مزکب از بزها که تشبیه باورا درس دارند - باز گویی

مضمون ومفهوم نمایش بوده باشد، باسانی میتوان دریافت کدرام فراموش شده مذکور، درقرون 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: عقدۀ ادبی، در عین حال مبداء مذهب، اخلاق، هیأت اجتماع و هنر است و این امر بالاصول مسلم روانکاوی که عقدۀ مذکور را کانون تمام اختلالات روانی- تا آنجا که تحقیق در ماهیت آنها اجازه داده است- می‌شناسد، کاملاً منطبق است. آیا تجربه آور نیست که حتی این مسائل مربوط به نفسانیات اقوام رانیز بتوان بر اساس یک موضوع مشخص یعنی طرزفتار نسبت پیدا حل کرد؟ امکان دارد که ما بتوانیم از همین طریق یک مسئله روانشناسی دیگر رانیز توضیح دهیم. ما اغلب در فرنچهای نشان داده‌ایم که دوگانگی عاطفی یعنی اخض کلمه یعنی ترکیبی از مهروکین نسبت یک موضوع، شالوده‌تعدادی از بنیانهای اجتماعی را تشکیل میدهد. ما از منشاء این دوگانگی عاطفی مطلقاً بی‌اطلاعیم؛ میتوان چنین انگاشت که دوگانگی مذکور، شالوده‌اصلی زندگی عاطفی مارا تشکیل میدهد، ولی در عین حال ممکن است این دوگانگی- که در آغاز زندگی عاطفی وجود نداشته است- بعدها تحت تأثیر عقدۀ پدری در جامعه بشری پدید آمده باشد، بموجب آنچه روانکاوی بما می‌آموزد، در همین عقده است که دوگانگی مذکور باعی درجه متجلی می‌شود^۲.

۱- وبطور کلی عقدۀ نسبت بوالدین.

۲- بمنظور اجتناب از سوء تفاهم، بیگانه نمیدانم با صراحت یاد آور شوم که با قبول این مناسات، من به چوجه سرشت پیچیده پدیده‌هایی را که با پیدا نتیجه گیری بددست آیند، از نظر دور نمیدارم؛ یکانه قصد من اینستکه با سباب و علل شناخته شده مذهب، اخلاق و جامعه، یا عواملی که هنوز ناشناخته مانده‌اند، یک عامل جدید که از بررسیهای روانکاوی بددست می‌آید اضافه کنم من کار جمع و ترکیب تمام این عوامل را باید بدیگران و اگذارم، ولی ماهیت عامل جدیدی که مامورد توجه قرار

قبل از پیاپیان دادن باین بحث، لازم میدانیم خوانندگان را آگاه سازیم که با وجود همانگونه که بودن تایبیه‌ی که از بررسیهای خود بدست آورده‌ایم و با آنکه تمام نتایج مذکور، متوجه یک جهت معین هستند، بهیچوجه تردیدهایی را که با فرضیات ما همراه است و مشکلاتی را که تبیجه گیریهای ما با آنها مواجه می‌شود، پنهان نمیداریم. من در اینجا فقط دو مشکل را مطرح می‌کنم که شاید همان دو مشکلی باشد که قبل از بدنخواهندگان خطور کرده است:

بی‌شک از ظریفیکس پوشیده نمانده است که مایه‌ای جمع، وجود روحی را فرض می‌کنیم که در درون آن، همان حالتی بروز می‌کند که در درون روح فردی می‌گذرد. در واقع، ماقبل می‌کنیم که یک احساس مستولیت در طول چندین هزار سال پایدار مانده، از نسلی به نسل دیگر انتقال یافته است و این احساس مستولیت مربوط به خطاگی متعلق بزمانی آنچنان دور دست بوده است که دریک دوره معین، دیگر آدمیان از آن کوچکترین خاطره‌ای نداشته‌اند. ما ماقبول می‌کنیم که یک حالت عاطفی که فقط در نسلی بروز کرده که بد رفتاری پسردار شامل حالت بوده است، در نسلهای بعدی نیز باقی‌مانده است، نسلهایی که - بر عکس - بعلت از میان رفقن پسردار ستمگر، از این بد رفتاری مصون بوده‌اند. اینها فرضیاتی است که می‌تواند اعتراضات شدیدی را برانگیزد و ماخود باطیب خاطر اذعان می‌کنیم که هر نوع توضیح دیگری که محتاج اثکاء به ظایر این فرضیات نباشد، بر توضیح مامرجح خواهد بود.

ولی اگر خواننده، موضوع را از نزدیک بررسی کند، درخواهد یافت که مستولیت‌این بی‌پرواای تنها بردوش مانیست. بی‌فرز وجود دیگر روح جمعی و یک تداوم در زندگی نفسانی انسان - که اجازه میدهد گسیختگی‌های حالات نفسانی که ناشی از زوال زندگی‌های فردی است به حساب نماید - روانشناسی جمعی

میدهیم چنان است که در تقریب جدید عوامل، بی‌شک نقش اساسی را بهدهد خواهد داشت، درحالیکه برای واگذاری این نقش بعامل مذکور، باید مقاومتها عاطفی بسیار نیز و مندی را در هم شکست.

(روانشناسی توده‌ها) – نمیتوانسته است بوجود آید. اگر نفسانیات یک نسل به نسل دیگر منتقل نمیشد و در نسل بعدی ادامه نمی‌یافتد، هر نسل مجبور میشود که برای زندگی، کارآموزی را از سرگیر دودر اینحال هر نوع ترقی و تکامل منتفی میشود. در این خصوص میتوانیم دوسوال‌ذیر رامطروح کنیم: تاچه‌میز انمیتوان به تداوم نفسانیات در زندگی نسل‌های متواالی قائل شد؛ یک 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 دربی دانستن این مطلب نیست که تداوم نفسانیات در نسل‌های متواالی چگونه تحقق می‌یابد. این تداوم در یک قسم 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 تعویت شوند. سخن شاعر را که میگوید «برای داشتن آنچه از پدرت بارت برده‌ای، آنرا بدمست بیاور» باید بهمین نحو تفسیر کرد. اگر مادلایلی در دست داشتیم که اجازه میداد بوجود نوعی حالات نفسانی قائل شویم کسر کوبی آنها صورتی 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 بنوبه خود مبداء بعضی واکنش‌های قرار میگیرد. بنابراین ناگزیریم قبول کنیم که حالات روانی نسبت مهمی که یک 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 وامکان میدهد واکنش‌های دیگران را تفسیر کند یعنی تغییر شکل‌هایی که همنوعان او درا بر از گرایش‌های عاطفی خود وارد می‌باورند اصلاح و تبدیل کند. همین احاطه نا‌آگاهانه برسوم و تشریفات و اصول و قواعدی که از طرز رفتار اولیه نسبت به پدر بر جای مانده

امکان داده است که نسلهای بعدی بتوانند ارثیه عاطفی نسلهای پیشین را جزو وجود خود سازند.

یک ایراد دیگر نیز 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 ملک عمل تلقی کرد، عملی که برای میشوران آن، ریشه و مبداء مفهوم «جنایت» بوده است. در اثر پیشیان ^{۸۰} شدن از این فعل، آنها عزم را جزم کرده‌اند 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 با یجاد هر نوع احساس دیگری است، هنوز درما فرونشسته است. ما این احساس را در یماران مبتلا باختلال روانی که بنحوی غیر اجتماعی آنرا بروز میدعند باز می‌باییم. اینسان با وضع احکام اخلاقی جدید وابداع قیود تازه بخاطر استفاده از اعمال بدی که انجام گرفته است و تدایر احتیاطی در برای اعمال بداحتمالی آینده، احساس مذکور را ظاهر می‌سازند^۱ ولی وقتی در صدد کشف اعمالی بر می‌آییم که سبب بروز این عکس العمل در یماران روانی شده است، عیقاً مایوس می‌شویم: در آنها، موضوع بیشتر مریبوط به کشتهای غریزی است تا اقدام و عمل، یعنی مطلب عبارت از میل بارتكاب بدی است، ولی میلی که بقلمرو عمل و اجراء وارد نشده است. احساس مسئولیت یک یمار روانی، بر واقعیتهای نفسانی مبتنی است و نه بر واقعیتهای مرئی و ملموس. خصوصیت باختلال روانی در اینستکه واقعیت نفسانی را بر واقعیت فعل مقدم میدارد و در برابر تأثیر تصورات و اوهام، همان عکس العمل جدید را بر میانگیزد که در افراد عادی در مقابل واقعیتها بروز می‌کند.

آیا امکان ندارد که درمیان انسانهای بدوی نیز وضع از همین قرار بوده باشد؟ مابا توجه بحال خود شیفتگی بدویان، این را میدانیم که آنها برای

کیفیات نفسانی خود، ارزش مبالغه آمیری قابل بوده‌اند^۱. بهمین دلیل، صرف احساسات خصم‌انه نسبت پیدرو وجود میل خیالی بکشتن و خوردن او، بعنهایی برای ایجاد آن واکنش اخلاقی که تو تبیسم و تابورا بوجود آورده، کفايت‌میکرده است؛ باین ترتیب احتیاجی بآن نخواهد بود که مرحله آغازین تمدن خود را - که اینقدر حقاً بآن فخر می‌کنیم - بیک جنایت موحش که احساسات ما را جریح‌هادار می‌سازد، منسوب بداریم. سلسله علل که از آن مرا حل آغازین تا عصرما امتداد دارد، دراثر این امر بهیچوجه دچار گشته‌نگی نمی‌شود، زیرا واقعیت نفسانی برای ایضاح تمام‌این تاییج تکافون‌می‌کند. بر مطلب فوق، این اعتراض رامیتوان وارد کرد که با این‌همه، عبور از شکل اجتماعی که بوسیله جماعت پدری مشخص می‌شود و انتقال به شکلی که مشخص آن، طایفه برادران است، بیک واقعیت غیرقابل انتقال شمار می‌آید. این استدلال اگرچه قوی است ولی قاطع نیست؛ تحول جامعه‌ممکن است بطریقی کمتر جابرانه و با فراغم 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 - می‌باشد در انتظار فرصت دیگری بماند.

اعتراض دوم نیز بهمین اندازه ضعیف و نارسانست؛ اعتراضی که بموجب آن هرچه از دوگانگی عواطف نسبت پیدرسرچشم می‌گیرد (تابو و احکام مربوط بقراطی)، واقعیتی عمیق و تام و تمام است. ولی آداب تشریفاتی و همچنین پرهیزهای مبتلایان بوسواس نیز همین خصوصیت را نشان میدهند و [حال آنکه] همیشه بصورت واقعیات نفسانی، یعنی مقاصد و نیبات باقی می‌مانند، بی آنکه هرگز بشکل واقعیات عینی در آیند. ما نباید تحریری را که دنیای دور از احساسات‌ما - دنیای سرشوار از ارزش‌های مادی - نسبت بذهنیات

۱- بفضل سوم، «اعتقاد به تأثیر ارواح، بجادو و قدرت مطلق ذهنیات»

رجوع شود.

و امیال صرف روا میدارد ؟ به دنیای انسانهای بدوی و بیماران روانی - که فقط سرشار از رویدادهای درونی است - سراست دهیم .

در این مقام ماباید نتیجه‌های بگیریم و این، ما را دچار دلی می‌سازد .

معندها مطلب را از اعلام این نکته آغاز می‌کنیم که اختلاف مذکور - که هیچکس نمیتواند آنرا نهم بشمار آورد - مربوط به جنبه اساسی موضوع نیست . اگر امیال و محركهای غریزی در قدر انسان بدوی، کاملاً ارزش واقعیات را دارند، پرماست که بجای اصرار در حکم اصلاح دریافت آفان از روی الگوهای خودمان، بکوشیم تا آن نحوه دریافت را بفهمیم؛ بنابراین باید بکوشیم تا برداشت دقیق - تری از اختلال روانی بدست آوریم، زیرا همین موضوع، تردیدهایی را که از آن سخن‌گفتنی درما بوجود آورده است. این درست نیست که بگوییم مبتلایان بوساس که بروزگار ما، در معرض فشار اصول اخلاقی غیرعادی هستند، فقط در برآبر واقعیت نفسانی امیال، از خود دفاع می‌کنند و تنها کششهای غریزی را که مصرف آن احسان می‌کنند، مستوجب کیفر می‌شناشد . در امیال و هوشهای آنها، سهم قابل ملاحظه‌ای از واقعیات تاریخی وجود دارد : این افراد در دوران کودکی خود، فقط با امیال غریزی بد، سروکار داشته‌اند و تا آنجاکه امکانات دوران کودکی با آنها اجازه میداده است، مکرر آن امیال را جامه عمل پوشانیده‌اند. هر یک از این افراد که امروزه از اصول اخلاقی غیر عادی رئیج می‌برد، در ایام کودکی یک دوره شرارت، یک مرحله انحراف - مرحله مقدماتی و خبر دهنده از مرحله اخلاق فوق عادی بعدی - را پشت سر گذاشته‌اند . باین ترتیب اگر پیذیریم که در انسان بدوی، واقعیت نفسانی - که ترکیب آنرا می‌شناشیم 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 باختلال روانی بسیار عیقق تر می‌شود .

معندها مانند کذاریم که این شباهت بین انسان ابتدائی و فرد مبتلای باختلال روانی، بر قضایت ما در باره انسان بدوی بیش از حد اثر بگذارد: تفاوت‌های واقعی را نیز باید بحساب آورد. بی‌شك، نه انسان بدوی و نه فرد مبتلای باختلال

روانی، هیچیک با این جدائی مشخص و منجز کدما میان امر ذهنی و عمل قائلیم، آشنا نیست. در قدر فرد مبتلا با اختلال روانی، عمل، امری کاملاً منوع، و ذهنیات بنحو کامل جانشین آنست. انسان بدی بر عکس، مانع و رادعی برای عمل نمی‌شandas و تصوراتش بیدرنگ به عمل مبدل می‌شود؛ حتی میتوان گفت که در انسان بدی عمل، جانشین امر ذهنی می‌شود، و باین دلیل بی آنکه ادعای حل قضی موضع بحث را داشته باشیم (بحتی که خطوط کلی آنرا اندکی بالاتر رسم کردیم) میتوانیم خطونکیم و قضاؤتی قاطع و منجز در قالب جمله زیر عرضه بداریم: « در ابتداء عمل بود »^۱

پایان

۱- به قرینه جمله معروفی که انجیل یوحنا با آن شروع می‌شود، « در ابتداء 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

تبرستان
www.tabarestan.info

تبرستان
www.tabarestan.info

فهرست اعلام

فهرست موضوعی

تبرستان
www.tabarestan.info

فهرست اعلام

تبرستان

- آریائی (اقوام)، ۸۰
- آزتك (قوم)، ۱۹۰
- اسپانیا، ۱۵۳
- اسپنسر (بالدوین)، ۱۳۰، ۱۵۶
- اسپنسر (هربرت)، ۱۰۴، ۱۰۶
- اسپنسر (سواهان)، ۱۵۱، ۱۲۸
- استرالیا، ۷۰، ۶۸
(قبایل استرالیائی)، ۱۳
- استرالیا، ۱۵، ۱۵۰
(استرالیائیها)، ۳۶، ۲۱، ۱۸، ۱۷
- استرالیا، ۳۷، ۷۸
(بدویان)، ۲۹ (قبایل)، ۱۳۶، ۱۳۷
(استرالیائیها) (قبایل)، ۸۳
(سماهان)، ۱۳۶ (اقوام)
بدوی، ۱۵۳، ۱۵۱ (طریقہ
بدوی)، ۱۵۳، ۱۵۱ (طريقه
بدوی)، ۱۵۹ (قبایل)
اسکیمیو، ۸۴
- اسمیت (راپرسون)، ۱۸۳، ۱۸۲، ۱۸۱
، ۱۹۲، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۷
، ۲۱۳، ۲۰۲، ۲۰۱، ۱۹۵
- استوآرت (خاندان سلطنتی)، ۶۱

الف

- آئینو (قبیله)، ۱۹۱، ۱۱۱، ۷۸
- آبراهام، ۱۷۵
- آبل، ۹۵
- ابی یون (قبیله)، ۸۰
- آیاوش (قبیله سرخبوست)، ۵۸
- آپیش (دشمن خدای خورشید)، ۱۱۰
- آبولون، ۲۱۰
- آتکینسون، ۱۹۶، ۱۹۵، ۱۲۳
- آتیس، ۲۰۸
- ادر (Eder)، ۱۷۹
- ادسا (بندر)، ۱۷۶
- آدلائید، ۷۹
- آدونیس، ۲۰۸
- ادیپ، ۱۷۹، ۱۷۸، ۱۱۲، ۹۶
- ۲۱۵، ۱۹۷، ۱۸۲
- اروپا، ۸
- اروپائیان، ۲۲
- آرونتا (قوم - قبیله)، ۱۵۶
- ، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۵۸، ۱۵۷
- ۱۸۱

- ایننتی شیوما (آداب)، ۱۵۶
، ۱۵۷
۱۹۱، ۱۵۸
اینکاونتر (خلیج)، ۷۹۰
- ب**
- باناتا (قبیله)، ۱۹
بانه اوفن، ۱۹۸
بارو-تگو (قبیله)، ۲۰
بازو-کا (قبیله)، ۲۲
bastian، ۶۶
بانکو (جزیره)، ۱۶۱، ۲۱۰
براؤن، ۶۶
بر تانی جدید، ۶۴
برن، ۱۳۲
بر نشو، ۵۴، ۵۳
بلیولر، ۴۳
بنی (قوم)، ۱۹۱
بیکن (فرنسیس)، ۱۳۲
- پ**
- پاترسون (بندر)، ۲۱
پادرون (دماغه)، ۶۵
پاراگوئه، ۷۹
پاکاها، ۶۲
پالاوان، ۷۷
پالو (قوم)، ۵۴۰
پاولیچکه، ۵۳
پرو، ۱۴۹
پریما، ۵۹، ۵۸
پیکل، ۱۹
پلمن، ۱۱۴
پولینزی، ۳۶، ۳۱، ۲۹، ۲۱، ۶

- آسیا، ۸
اشتکل، ۸۴
اشورغر، ۱۷۰
آفرودیت، ۲۰۸
افریقا، ۶۰، ۲۹، ۲۱، ۲۰، ۸
، ۷۹، ۷۸، ۷۵، ۶۸، ۶۵
(اقوام بدوی)، ۱۳۶
افریقای شرقی انگلیس، ۲۰۰
اورفه، ۲۱۳، ۲۱۱، ۲۱۰
اقیانوسیه، ۸۱
آکامبا (قبیله)، ۷۸، ۲۰
آکوتاینو (قبیله)، ۷۷
المراابت اول، ۴۱
الیس (هاولاک)، ۱۶۸
آماتونگا (قبیله)، ۲۲
آمریکا (اقوام بدوی)
آمریکای جنوبی، ۷۸
آمریکای شمالی، ۵۸، ۵۵، ۸، ۷۹
آنکیمندروس، ۲۱۰
آتروپو (مجله)، ۱۹
انجیل یوحنا، ۲۲۱
انکا، ۱۴۹
اوآناواگ، ۱۹۰
آوبری (لرد)، ۱۵۱
اورابوننا (قبایل)، ۱۳
او دو-کوئه، ۸۰۰
او دیدیس، ۲۱۰
او زاز (قبیله)، ۵۵
ایساکو (محله)، ۱۹۰، ۱
ایرلند، ۶۷

- چارلز دوم، ۶۱
جکتاو (قبیله سرخ پوست)،
۵۸، ۶۵
- ۵
- داروین، ۱۷۱، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۷۲، ۱۷۳
داکوتا، ۵۵
دایاک (قبیله)، ۱۱۲، ۵۷، ۵۴
دواهرا المعارف بین‌بین‌انگلستان، ۱۷، ۱۷۱
درسه، ۱۰۶، ۱۳۸
درسه، ۵۵
دلاکوا (خلیج)، ۲۰
دوبریتس هوفر، ۸۰
دور کهایم، ۱۵۹، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۵۹
دیوینسوس، ۲۱۴
دیوینسوس زاگرئوس، ۲۱۰
دیه ری (قبایل)، ۱۴
د
ز (خدای خورشید در مصر قدیم)،
۱۱۰
رانک (اتو)، ۲۸، ۱۷۹، ۱۸۱
راپتلر، ۱۷۹
رم، ۶۶
رانک، ۱۰۸، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۲۵، ۱۳۶
رومیان، ۲۹
ریبه، ۲۲
ریچارد سوم، ۵۵
ریورز، ۱۶۱
- ز
- زبان انگلیسی کمکی، ۱۳۹
- ← (اقوام) ۳۷، (فرهنگ)،
۸۸، ۸۵
بیکلر، ۱۵۰
- ت
- تاتاتی (قبیله)، ۱۰
تاتارستان، ۷۸
«تاریخ طبیعی» (تألیف پلین)،
۱۱۴
تالس ملطی، ۲۱۰
تالیون، ۲۱۱
تایلور، ۱۰۷، ۱۰۵، ۱۰۳، ۲۳، ۱۰۷
تموز، ۲۰۸
تو آربی (قبیله)، ۵۷
تودا (قبایل)، ۷۸
تورات، ۱۸۲، ۱۱۱
توری (حزب)، ۱۵۴
تونس، ۱۱۵، ۳۰
تونکا، ۷۵
تیتان‌ها، ۲۱۱، ۲۱۰
تیمو (قبیله)، ۷۱۰
تهمور (جزیره)، ۵۳، ۵۶
تینکوآن (قبیله)، ۷۸
- ج
- جاوه، ۱۱۱
جدامیها (جزیره)، ۱۸۱
جزیره وحشی، ۶۷
جونز، ۱۸۸، ۸۳
جیلن، ۱۵۹، ۱۵۹، ۱۴
- ج

- | | |
|---|--|
| سوماترا، ۱۹
سیاهان افیقا، ۲۱
سیاه پوستان، ۶۸ (سیرالثون)
سیبریه، ۷۸، ۲۰۸
سیبل، ۲۰۸
سیرالثون، ۶۸، ۲۱، ش | زبان پولینزی، ۳۱
زبان عربی، ۲۹
زبان قبایل استرالیائی، ۱۳
زلاند نو، ۶۱
زوریخ (مکتب روانکاوی)، ۱
زولو (قبایل)، ۴۲، ۲۲، ۱۹۱
زونی (قبیله)، ۲۰۶
زیجیر، ۲۰۶ |
| شرک (آماغه)، ۹۵
شکسپیر، ۳۹۳
شوینهاور، ۱۲۱
شورینکا، ۱۵۷
شوساب (قوم)، ۷۶
ص
صحراء، ۸۲، ۷۸
ط
طوارق، ۸۲، ۷۸
طوفان (ائزشکسپیر)، ۲۱۳ | ژ
ژاپن، ۷۸، ۶۸، ۶۴
ژوپیتر، ۶۶
ژونود، ۲۰ |
| ع
عبریها، ۲۹، غ | س
ساراواک، ۵۳
سامی (اقوام)، ۸
سامی (مذاهب)، ۲۰۶
ساموید، ۷۸
سانچو پانزا، ۷۳
ساوج (دکتر)، ۱۷۲ |
| غزال (نبه جزیره)، ۱۹، ف | س
سرچشم نیل (ناحیه)، ۲۲
سرخپوستان، ۸ (آمریکای شمالی)، ۵۵ (داکوتا)، ۵۱ |
| فرنچی، ۲۰۹، ۱۷۹
فریزر، ۷، ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۱، ۱۰، ۸، ۵۹، ۵۷، ۵۶، ۵۵، ۵۴، ۵۳
، ۷۱، ۶۷، ۶۳، ۶۳، ۶۲، ۶۰
، ۷۹، ۷۸، ۷۶، ۷۵، ۷۳
، ۱۱۱، ۱۱۰، ۱۰۴، ۸۲، ۸۰
، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۲
، ۱۳۹، ۱۳۵، ۱۳۴، ۱۳۳
، ۱۴۴، ۱۴۳، ۱۴۲، ۱۴۰ | ۱۹۱، ۵۹
سروانش، ۷۳
سفرخروج، ۲۱۱
سلب (جزیره)، ۵۳
سلیمان (جزایر)، ۲۱
سملو، ۱۵۰
سوفوکل، ۱۱۲
سولی، ۱۲۶ |

- گ**
- ک (gueux)، ۱۵۴
 - کارسیلادزودولاوگا، ۱۳۹
 - کالا (قبیله)، ۵۳
 - کال جدید، ۱۱
 - کایا کورو (قبیله)، ۷۹
 - گرانت آلن، ۸۳
 - گلدن وايزر، ۱۴۸
 - کپلیاک، ۱۱۲
 - گینه جدید، ۵۸
 - کیوم درانز (کیوم سوئی)، ۶۱
- ل**
- لابک (سرجون)، ۱۵۱، ۲۳
 - لانک، ۱۴۹، ۱۴۸، ۱۰۴، ۱۷، ۸
 - لارک، ۱۵۴، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۵۰
 - لچم، ۱۷۴، ۱۷۳، ۱۶۵، ۱۵۹
 - لسلی، ۲۴
 - لوآنکو، ۶۶
 - لوزا (جزیره)، ۵۷
 - لیبرالها (انگلیس)، ۱۵۴
- م**
- مائوری، ۸۴، ۷۴، ۶۲، ۴۲
 - مالاگاسکار، ۲۹
 - ماتیلد هنری، ۱۱۴
 - مارت، ۱۲۶، ۱۲۴
 - مارینر، ۷۶
 - ماریمه، ۱۹۲
 - ماسانی (قبیله)، ۷۹
 - مالزی، ۳۷، ۶
 - ماوس، ۱۹۲، ۱۰۸
- ن**
- نامن دیالیس، ۶۶
 - فلامینکا، ۶۷
 - فیچ (جزیره)، ۱۹
 - فیزون، ۱۳، ۲۳، ۱۹
 - فیلیپ دوم (اسپانیا)، ۱۵۴
 - فیلی پین، ۷۸، ۷۷
- ک**
- کاپیتول، ۱۴۲
 - کاتولیک، ۲۰۴
 - کاروس، ۱۷۳
 - کالدونی جدید، ۱۹۵، ۱۸
 - کانادا، ۷۶
 - کانت، ۱
 - کراولی، ۳۴، ۲۳
 - کلاین پاول، ۸۴
 - کلاین تیجن، ۱۹
 - کلمبیای انگلیس، ۷۶
 - کلمبیای کاتولیک، ۱۷
 - کلیوب، ۲۱۰
 - کمبوجا، ۶۷
 - کمپفر، ۶۴
 - کودرینگتن، ۱۹
 - کوکولو، ۶۵
 - کین، ۱۵۰

- | | |
|-------------------------------|------------------------------|
| وستر مارک، ۱۴، ۸۶، ۸۵، ۸۳، ۱۴ | محافظه کاران (انگلیس)، ۱۵۴ |
| ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۷، ۸۸ | مسیح، ۲۱۵، ۲۱۲، ۲۱۱، ۲۰۹ |
| ولف (دکتر)، ۱۷۶ | مسیحیت، ۲۱۲، ۲۰۹ |
| وونت، ۱، ۳۷، ۳۶، ۳۵، ۳۰، ۹، ۱ | منین، ۱۱۳ |
| ، ۹۶، ۹۲، ۸۸، ۸۳، ۳۹، ۳۸ | منواها، ۷۸ |
| ، ۱۰۶، ۱۰۵، ۱۰۴، ۹۵ | مکتو (ناحیه)، ۷۷ |
| ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۲۶ | مکتب (ائز-شکسپیر)، ۵۵ |
| ویک (لیبرالهای انگلیس)، ۱۵۴ | مکتب روانکاوی زورینه، ۱ |
| ویلکن، ۱۶۲ | مکلمبورگ جدید، ۱۹ |
| وین، ۴۳ | ملکانان، ۱۶۵، ۱۴۹، ۱۳۷، ۸، ۱ |
| ه | ۱۶۶ |
| هادن، ۱۵۷، ۱۵۵ | ملانزی، ۱۱۳، ۷۵، ۱۹، ۱۸، ۶ |
| حاملت، ۱۱۷ | موتومو بو (قبیله)، ۵۷ |
| حاوائی، ۷۵ | مورگان، ۱۶۶، ۱۳ |
| حاوبت، ۱۶۶، ۱۱ | موستیه، ۷۱ |
| هیرلین، ۹۳ | مولر، ۱۵۰، ۵۷ |
| هیرید جدید، ۱۸ | مونومو (قبیله)، ۷۵ |
| هند جنوبی، ۷۸ | مهتر، ۲۰۹ |
| هند شرقی، ۸ | میکادو، ۶۵، ۶۴ |
| هلند، ۱۵۴ | ن |
| هیل تاوت، ۱۶۲ | ناجز (قبیله سرخ پوست)، ۵۸ |
| هیوبرت، ۱۹۲، ۱۰۸ | ناندی (قبیله)، ۷۸ |
| هیوم، ۱۰۷ | نوبا (قبایل)، ۴۰ |
| ی | نوریج، ۱۱۳ |
| یوحنا، ۲۲۱ | نیکوبار (جزیره)، ۸۲، ۷۸۱ |
| یونان، ۲۹ (یونانیها)، ۲۰۳ | نیلوس (سن)، ۲۱۱، ۱۹۰ |
| (یونان قبیل)، ۲۱۳ (هنر | نین (جزیره)، ۶۷ |
| یونانی) | و |
| یونک، ۲۰۱، ۱ | واکامبا (قبیله)، ۲۰ |
| | وان نالاوا، ۲۱ |
| | وزوو (کوه)، ۱۱۴ |

فهرست موضوعی

تبرستان

www.tabarestan.info

- | | |
|---|---|
| آنیماتیسم، ۱۲۶
آنیمالیسم، ۱۰۵
آنی میسم، ۱۰۵، ۱۰۴، ۸۵
آنی، ۱۱۷، ۱۰۹، ۱۰۸، ۱۰۷
آنی، ۱۲۲، ۱۲۱، ۱۱۹، ۱۱۸
آنی، ۱۳۳، ۱۲۹، ۱۲۶، ۱۲۵
آنی، ۱۴۳، ۱۳۵
آینشی شیوما (آداب)، ۱۵۶
آینشی، ۱۹۱، ۱۵۸، ۱۵۷ | الف
احکام قطعی (کاپت)، ۳۵، ۳
آداب سوگند، ۱۴۳
ارت در نسل اسلامی، ۱۴۴، ۱۱، ۷
ارت در نسل پدری، ۱۴۴، ۱۱، ۷
ازدواج از طریق ربودن، ۲۳، ۱۶۶، ۱۶۵
ازدواج با غیر اقارب، ۱۰، ۹
، ۱۴۰، ۱۳۹، ۱۶، ۱۲
، ۱۴۷، ۱۴۶، ۱۴۵، ۱۴۴
، ۱۵۸، ۱۵۳، ۱۵۲، ۱۴۹
، ۱۶۹، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۶۱
، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۷
، ۲۰۰، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۷۱
ازدواج جمعی، ۱۴۴، ۱۴
ازدواج فردی، ۱۴
استغفار، ۵۹، ۵۶، ۵۳، ۵۱
اصالت تسمیه، ۱۵۳، ۱۴۹
اعتقاد بجواه دان بودن روح، ۳۴
اقارب توئیم، ۱۴
آندوپسی شیک (اسلوب ادراکی)، ۱۲۵ |
|---|---|

ب

بازی کودکان، ۱۱۶

بت، ۱۴۱

بر کلیانیسم، ۱۲۳

برون افکنی، ۹۰، ۸۹، ۸۷

، ۱۲۸، ۱۲۷، ۱۲۶، ۹۲، ۹۱

۱۲۹

ج

چارانویا، ۱۲۱، ۱۲۷، ۱۰۲، ۷۲

پدر - خدایان، ۲۰۴

پدرسالاری (اجتماع)، ۲۰۴

۲۰۵

- هر داخت ثانوی (محتوا برگشته)،
۱۳۰، ۹۲
- پرسش جانوران، ۱۵۱
- پرسش نیاکان، ۹۳، ۱۵۱
- پرهزهای ناشی از وسوسات،
۴۹، ۳۶، ۳۲، ۳۱
- ت**
- تابوی اموات، ۹۷
- تابوی بزرگان، ۶۰
- تألیه انسان، ۲۰۳
- ترس از تماس، ۳۹، ۴۲، ۴۱، ۳۹
- ترس از زنده، ۴۹، ۱۰۲، ۴۹
- ترس از روح مرد، ۵۹
- ترس از خود خوری، ۸۶، ۹۴
- ترس از قوای شیطانی، ۳۸، ۳۷
- ترس از توشن، ۸۱، ۱۳۳
- ترس کودکان از حیوانات، ۱۷۴
- ترس کودکان از حیوانات، ۱۷۹، ۱۷۸، ۱۷۷، ۱۷۶
- تجزیه سلطنت روحانی، ۶۸
- تداعی معانی، ۱۱۵
- تطهیر، ۳۹، ۵۱، ۴۳، ۳۹
- تله پاتی، ۱۱۹، ۱۳۴
- تماس بالاموات، ۷۴، ۷۵، ۷۴
- توبه، ۵۰
- منع تلفظ ناممتنق، ۷۸، ۸۰، ۷۹
- ث
- ثبت ابتدائی، ۱۲۸
- ج**
- جادو، ۶۱، ۱۰۴، ۸۵، ۶۱
- ← ۲۱۹، ۲۱۰، ۱۲۱
- چاچا شدن امیال، ۹۹، ۱۹۱
- ح**
- حقوق مادری (نظریه باخ اوفن)،
۱۹۸
- خ**
- خالکوبی، ۱۴۹
- خانواده بپردازی، ۱۹۸
- خود خود، ۲۰۸
- ختنه، ۲۰۹
- خدا - پدر، ۲۰۸
- خود خوری، ۸۶، ۹۴
- خود شفتكی، ۱۲۳، ۱۲۴
- خطای ادیب، ۹۶
- خطای ترازیک، ۲۱۴
- ۵
- دریافت علمی، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۲۲
- دریافت مذهبی، ۷۶، ۱۱۳، ۱۰۷
- دوگانگی عوافظ، ۲۹، ۴۳
- دو، ۵۲، ۵۱، ۴۷، ۴۵
- ۸۸، ۸۷، ۸۶، ۷۳، ۷۲، ۷۱
- ۹۷، ۹۵، ۹۴، ۹۳، ۸۹
- ۱۹۳، ۱۷۸، ۱۲۷، ۹۹
- ۲۰۶، ۲۰۵، ۱۹۹، ۱۹۶
- ۲۱۹، ۲۱۵، ۲۱۲
- و
- رشد مفترط غریزه اجتماعی،
۱۵۴

- شفای بیماری خنازیر بوسیله قمتش
توسط پادشاهان انگلستان ۶۰
- شورینگا، ۵۷
- ض
- ضیافت توتی، ۱۸۲، ۱۹۰، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۱۲، ۲۰۱، ۱۹۳، ۱۹۳
- ط
- طایفه، ۱۸۶، ۱۸۵
- طبقات نکاحی، ۱۷، ۱۶، ۱۵، ۱۶۷، ۱۵۶
- طلب باران، ۱۱۴، ۱۱۱
- ع
- عشق ورزی پنخود، ۱۲۲
- عقده اختگی، ۱۷۹
- عقده ادیب، ۱۸۲، ۱۷۹، ۱۷۸، ۲۱۵، ۱۹۷
- عقده پدری، ۱۹۹
- عقده حساسیت، ۸۱
- غ
- غسل، ۴۳
- ف
- فراموشی، ۴۵
- فرضیه داروینی، ۱۹۳، ۱۹۳، ۱۹۵
- فرمان بردن از گذشته، ۱۹۷، ۱۹۹
- ق
- قدرت مطلق ذهنیات، ۱۰۳
- رفتار بادشمنان، ۶۰
- روابط اقربای سپی، ۲۷
- روابط اقربای نسبی، ۲۷، ۲۲
- روابط با همسر برادر زن، ۲۰
- روابط با دروغ اخواهر، ۱۸، ۱۲، ۱۹، ۱۹۸، ۱۶۷، ۲۰، ۱۹
- روابط بین عموزادگان، ۱۷، ۱۹
- روابط بسیار مادر، ۱۸، ۱۲، ۱۶۷، ۲۰
- روابط پدر با دختر، ۲۱، ۲۰، ۱۹۷
- روابط داماد بامادر زن، ۲۱، ۲۷، ۲۶، ۲۵، ۲۴، ۲۳، ۲۲
- روح جمع، ۲۱۷، ۲۱۶
- روح منفصل، ۱۵۹
- ز
- زنای بامحاجم، ۵، ۱۴، ۱۲، ۶، ۲۸، ۲۷، ۲۲، ۱۹، ۱۸
- ، ۱۶۵، ۱۶۴، ۱۴۷، ۱۴۴
- ، ۱۷۰، ۱۶۹، ۱۶۸، ۱۶۶
- ، ۱۹۸، ۱۹۷، ۱۷۱
- سازمان تعاونی ساحران، ۱۵۷، ۱۶۰، ۱۵۷
- سر، ۱۱۱، ۱۰۹، ۱۰۸، ۸۵، ۶
- ، ۱۱۶، ۱۱۵، ۱۱۴، ۱۱۳، ۱۱۲
- ، ۱۲۶، ۱۲۵، ۱۲۴، ۱۱۸، ۱۱۷
- ، ۱۹۰، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۴۳، ۱۴۴
- ش
- شرکت‌های کیش توتی، ۱۳۷
- شرکت‌های تعاونی ساحران، ۱۶۰

- | | |
|--|--|
| مراسم صرف نان و شراب
مقدس مسیحیان، ۲۱۲
مواعن نکاح، ۱۵۶، ۱۵

ن
نشانهای خانوادگی، ۱۵۰
نظریه بارداری بی لفاح،
۱۶۲، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۷

نظریه تناسخ، ۱۶۲
نظریه مادر بیالیستی تاریخ،
۱۵۰

نظریه اصلالت تسمیه، ۱۴۹
نوآ، ۳۱، ۳۰

و
واپس زدگی میل، ۴۵، ۴۶
، ۱۲۴، ۱۲۳، ۱۰۱، ۹۷

۲۲۰، ۲۱۹

وجودان، ۱۰۲، ۹۸، ۹۷، ۹۶

وسواس، ۴۶، ۴۳، ۴۲، ۴۱، ۴۰

، ۸۶، ۸۱، ۷۰، ۵۲، ۵۱

۱۰۰، ۹۹، ۹۷، ۹۴، ۸۷

، ۱۲۰، ۱۱۹، ۱۱۸، ۱۰۲

۱۳۱، ۱۲۱

ه

همجنس گرائی، ۹۸

هم طایفگی، ۱۸۶، ۱۸۵

هیلیوزوئیسم، ۱۲۶

هیستری، ۱۲۰، ۱۰۲ | ← ۱۶۳، ۱۱۹، ۱۱۸، ۲۱۹، ۲۲۴

قرابیت معمکنه (۱۴)، ۷۲

قربانی کردن انسان، ۲۰۶، ۲۱۲، ۲۰۷

قربانی (آداب قربانی) - قربانی
کردن (۱۴۳)، ۵۴، ۳۹

، ۱۸۷، ۱۸۶، ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۲

، ۱۹۲، ۱۹۱، ۱۹۰، ۱۸۹، ۱۸۸

، ۲۰۵، ۲۰۴، ۲۰۲، ۲۰۱، ۱۹۳

، ۲۱۱، ۲۰۹، ۲۰۸، ۲۰۷، ۲۰۶

۲۱۲

ک

کفاره، ۲۱۱، ۵۶، ۵۳، ۵۱، ۵۰

۲۱۲

کیش میترا، ۲۰۹

گ

گناه نخستین، ۲۱۱، ۲۱۰

ل

لبیدو، ۲۰۶، ۲۷، ۱۱

م

مادر-خدایان، ۲۰۸، ۲۰۴

مانا، ۵۰، ۴۹، ۳۳، ۳۱

مانیسم، ۱۰۵

مجموعه احکام تو تمیسم (طرح
رنگ)، ۱۴۶

منصب نیاپرستی، ۱۵۱ |
|--|--|

کتابخانه طهوری

تهران - شاہرضا - متعال و انشگاه
تلفن ۴۶۳۲۰

تبرستان

www.tabarestan.info