

مالینوفسکی^۱ فرضیه دکتر جونز به نظرم نوعی نتیجه گیری وسیع و جسورانه از دیدگاه های من است، چرا که هر دو معتقدیم عقده خانوادگی در مادر سالاری باید با عقده ادیب تفاوت داشته باشد و در شرایط مادر تباری نفرت از پدر از بین می رود و بر دای متمرکز می شود و وسوسه های زناجویانه متوجه خواهر است تا مادر.

به هر ترتیب، دکتر جونز گذشته از جامع نگری که من نیز در این زمینه با او موافقم، به نوعی رابطه علی یا منطقی تکیه می کند و معتقد است که عقده ادیب علت و چارچوب کلی اجتماع معلول آن است. در مقاله دکتر جونز و در هر یک از تفسیرهای روانکاوانه فرهنگ قومی، این نظر مستتر است که مبنای عرف و نهادهای اجتماعی نوعی رویداد جهانی عقده ادیب است که مستقل از نوع فرهنگ و سازمان اجتماعی و افکار ملازم آن وجود دارد. به عقیده روانکاوان، در فرهنگ

قومی، هر جا نفرتی میان دو مرد دیده می شود، باید رد پدر و پسری را در آن پیدا کرد، بی آن که بینیم آیا در یک جامعه معین، علتی برای نزاع پدر و پسر یافت می شود یا نه! و این که سرچشمه هر سودای فروخورده و سرکوفته ای - که غالباً در سوگنامه های اسطوره ای به چشم می خورد - عشق زنا آمیز مادر و پسر است، بدون در نظر گرفتن این که ممکن است شکل سازمان اجتماعی مسلط بر جامعه چنین وسوسه هایی را از بین ببرد. در نتیجه، دکتر جونز در مقاله اش با این که معتقد است امکان دارد نظرات من «از نقطه نظر صرفاً توصیفی» درست باشد، رابطه متقابل جامعه شناسی و انسان شناسی را که من بسیار به آن معتقدم، «بسیار گمان پذیر» می داند.^۱ ضمن آن که می گوید: «اگر به جنبه های جامعه شناختی این مقوله تکیه کنیم» نظر من ممکن است «صادقانه و شاید موجه باشد». ولی سپس یاد آور می شود که «کم توجهی من به جنبه های تکوینی قضیه» است که به «فقدان یک نظریه وسیع اجتماعی می انجامد»، زیرا یک «نظر با ارزش باید به شدت بر دانش ناخود آگاه^۲ مبتنی باشد». دکتر جونز به نتیجه ای می رسد که تا اندازه ای برایم اهانت آمیز^۳ است، زیرا می گوید که «عکس نظر مالینوفسکی به حقیقت نزدیک تر است».

بنابراین اظهارات، وجود اختلاف اساسی میان آیین تجربی انسان شناسی یا جامعه شناسی با آیین روان شناسی، صحت ندارد. دوست ندارم بینم روانکاوی از دانش تجربی فرهنگ جدا و دانش توصیفی انسان شناسی از یاری نظری روانکاوی بی بهره شود. گناه تأکید بیش از اندازه بر جنبه های جامعه شناختی موضوع را نمی توان به من نسبت داد. من تنها کوشیدم تا عوامل جامعه شناختی را در فرمول عقده هسته ای دخیل کنم، اما هرگز اهمیت عوامل زیست شناختی روان شناسی یا ناخود آگاه را دست کم نگرفته ام.

دکتر. توصیفی
ادبی. تکوینی

۲

عقدۀ سرکوب‌شده

دکتر جونز، نظر اصلی مرا مختصر کرده و به درستی در این عبارت آورده است: «به نظر مالدینوفسکی عقدۀ هسته‌ای خانواده در جوامع گوناگون به دلیل چارچوب‌های خانوادگی گوناگون، متفاوت است. به عقیدۀ او، نخست نظام خانوادگی مادرتبار به دلایل ناشناخته اجتماعی و اقتصادی شکل می‌گیرد و سپس عقدۀ هسته‌ای خانواده متشکل از جاذبه برادر و خواهر به یکدیگر، و نفرت خواهرزاده به دایی به وجود می‌آید؛ و هنگامی که نظام مادرتباری جای خود را به نظام پدرتباری می‌دهد، عقدۀ هسته‌ای خانواده به عقدۀ ادیب تبدیل می‌شود»^۱ آنچه دکتر جونز در اینجا گفته، تفسیر درستی از دیدگاه‌های من است، گرچه از نظرهای من - که پیش از این منتشر شده - با فراتر گذاشته است. در سراسر مقاله‌ام، مانند یک محقق تجربه‌گرا به «زمینه توصیفی محض» وفادار ماندم، ولی در این بخش از کتاب فرصت دارم دیدگاه‌های تکوینی خود را مطرح کنم. همان‌طور که پیش از این گفته شد، همه اشکالات از این واقعیت ناشی می‌شود که دکتر جونز و دیگر روانکاوان، عقدۀ ادیب را مطلق و سرچشمه می‌دانند. به نظر آن‌ها این عقدۀ بنیاد و ریشه همه چیز است.^۲ اما به نظر من، عقدۀ هسته‌ای خانواده صورتی عملی است که به چارچوب و

۱. همان، صص ۱۲۷-۱۲۸.

عقدۀ ادیب

فرهنگ جنسی و سرکوب آن در جوامع ابتدایی
عقدۀ ارشاد و ادب هر یک در هر جامعه بنا بر محدودیت های
فرهنگ هر جامعه بستگی دارد. این عقدۀ در هر جامعه بنا بر محدودیت های
جنسی آن و روش اختصاص قدرت، تعیین می شود. من نمی توانم این عقدۀ را
نخستین علت هر چیز و سرچشمۀ یگانۀ فرهنگ، سازمان اجتماعی و معتقدات
ما بگویم بگذارم و آن را همچون یک جوهر مابعد طبیعی تصور کنم که آفریننده است، اما
از چیزی آفریده نشده، مقدم بر هر چیز است و معلول هیچ علتی نیست.

عقدۀ ادیب اجازه دهید چند عبارت دیگر از مقاله دکتر جونز بیاورم تا ابهام ها و
تناقض هایی که به آن ها اشاره کردم، روشن شود. این عبارات همان ماهیتی را
دارند که ما در هر یک از مباحثات روانکاوانه تصعب آمیز، درباره عرف مردم
ابتدایی می بینیم. آن ها حتی در آنجا که خود معترفند نمی توان عقدۀ ادیب را عملاً
پیدا کرد، مانند جوامع مادرتباری ملانزی، باز «گرایش هایی عقدۀ ادیب» را نهفته
می پندارند: خواهر ممنوع و ناخود آگاه دوست داشته، جایگزین مادر، و دایی
جایگزین پدر می شود.^۱ به عبارتی دیگر، عقدۀ ادیب با عقدۀ دیگر پوشانده شده و
رنگ نسبتاً متفاوتی به خود گرفته است. در واقع، دکتر جونز حتی از این هم پا
فراتر می گذارد و اصطلاح قوی تری را به کار می بندد و از «سرکوبی عقدۀ ادیب»
سخن می گوید و به «راه های گوناگون و پیچیده ای که این سرکوبی برای اعمال و
ابقای خود بر می گزیند»، اشاره می کند.^۲ در اینجا نخستین ابهام پیش می آید: من
همیشه می دانستم عقدۀ ساختاری واقعی دارد و از گرایش ها و احساسات ویژه ای به
وجود می آید که بخشی از آن آشکار و بخشی دیگر سرکوب شده است و در
ناخود آگاه به زندگی خود ادامه می دهد. با استفاده از روش های عملی روانکاوی و
با بررسی اسطوره فرهنگ قومی و دیگر نمادهای فرهنگی ناخود آگاه، همیشه
می توان به این عقدۀ دست یافت. حال آن که بنا به این واقعیت که ظاهراً خود دکتر
جونز کاملاً قبولش دارد، گرایش های ویژه عقدۀ ادیب را چه در خود آگاه و چه در
ناخود آگاه مردم ملانزی، نمی توان یافت. همان گونه که اثبات شد، در خواب ها،
رویاها و دیگر نشانه های زندگی ترویر یاندیان، ردی از عقدۀ ادیب دیده نمی شود و
تمام نموده از عقدۀ دیگری حکایت می کند. پس این عقدۀ ادیب سرکوفته کجاست؟

در جاهای
عقدۀ
اسطوره
دستیابی
عقدۀ
عقدۀ
عقدۀ
عقدۀ

عقدۀ ادیب
گرایش های جنسی و ادیب
نفس زایش و ادیب
وضع زایش مناسک ادیب
مسک پدر و مادر

آیا سطحی زیر ناخود آگاه حقیقی وجود دارد؟ اگر چنین چیزی وجود ندارد، پس
معنا و مفهوم سرکوبی عقدۀ سرکوفته چیست؟ بی گمان این نظریه ها به حوزه ای
فرا سوی آیین معمولی روانکاوی تعلق دارد و ما را به عرصه های ناشناخته ای
می کشاند و حتی به وابستگی این نظرها به حوزه فلسفی نیز شک دارم.

حال بپردازیم به عوامل سرکوبی عقدۀ ادیب. به نظر دکتر جونز، این سرکوبی
خود را به صورت گرایش به نفس خویشاوندی و نَسَب اجتماعی در شکل های
مرسوم نفس زایش واقعی، وضع زایش مناسک آمیز، محبت به پدر و مادر و جهل به
عامل پدری نشان می دهد. در اینجا باید بگویم در این مورد با نظر دکتر جونز کاملاً
موافقم، هر چند که ممکن است در جزئیات با هم توافق نداشته باشیم. به
این ترتیب، نمی دانم باید از «انکار عمدی عامل جسمی پدر» سخن گفت یا نه، زیرا
کاملاً اطمینان دارم جهل به این روند فیزیولوژیک پیچیده در مردم ابتدایی، به
اندازۀ جهل به روند تغذیه، دفع، فساد تدریجی بدن و خلاصه دیگر موارد مربوط
به جسم انسان، طبیعی است. نمی دانم چرا باید پنداشت که مردمی با سطح فرهنگی
پایین به آگاهی های اولیه درباره برخی از جنبه های چنین شناسی رسیده باشند، اما
در دیگر جنبه های علوم طبیعی و در زمینه روابط علی پدیده ها هیچ دانشی نداشته
باشند. به هر ترتیب، در فرهنگ جوامع ابتدایی موضوع جدایی با دست کم جدا
سری جزئی روابط اجتماعی و زیست شناختی اهمیت ویژه ای دارد که می گویم از
هم اکنون کمی مفصل تر به آن بپردازم.

نظریه های دکتر جونز در زمینه جهل به عامل پدری به نظرم کمی تعارض آمیز
می آید. دکتر جونز در جایی می گوید: «میان بی خبری از عامل پدری در زایش از
سویی و نهاد مادر سالاری از سوی دیگر، رابطه بسیار نزدیکی وجود دارد.»^۱ به نظر
من هر دو این پدیده ها از انگیزه واحدی ناشی می شود؛ این که در چه زمانی این
رابطه میان دو پدیده برقرار شده، پرسشی دیگر است که بعد به آن خواهیم
پرداخت. طبق این نظر، «انگیزه اصلی در هر دو مورد جلوگیری از نفرت پسر به
پدر است.»^۲ اگرچه دکتر جونز این نظر را قطعی می داند، ولی خودش نیز به آن

کاملاً اطمینان ندارد. او در جای دیگر می‌گوید: «دلیلی برای اثبات این امر وجود ندارد که جهل بومیان در مورد عامل پدری یا سرکوبی حقایق مربوط به نقش پدر، لازمه نظام مادرسالاری است، اگرچه برای اثبات انگیزه‌هایی که در بالا اشاره شد و آن‌ها را سرچشمه نهاد مادرسالاری محسوب کردیم، این واقعیت بسیار ارزشمند است.^۱ رابطه میان دو عبارت بالا کاملاً روشن نیست، از آنجا که عبارت دوم چندان صحیح نیست از آن می‌گذریم، اما اگر نویسنده به ما می‌گفت مرادش از «ارتباط سخت نزدیک» چیست، دست‌کم عبارت نخستین برای ما روشن‌تر می‌شد. آیا مراد این است که دو پدیده جهل بومیان از عامل پدری و مادرسالاری نتیجه بایسته علت اصلی، یعنی عقده ادیب است، یا با این عقده ارتباط ضعیفی دارد؟ در این صورت، شرایطی که ضرورت پنهان کردن عقده ادیب - که به مادرسالاری و جهل به عامل پدری می‌انجامد - چیست؟ و در چه شرایطی استتار عقده ادیب به این نتایج منجر نمی‌شود؟ نظریه دکتر جونز بدون چنین داده‌های عینی، چیزی بیش از یک نوع اظهار عقیده مبهم نیست.

پس از آزمودن صورت‌های گوناگون تحقق عقده ادیب در مقاله دکتر جونز، بهتر است نگاهی به «نخستین مسبب»^۲ بیندازیم. همان‌طور که می‌دانیم، به نظر او نخستین عامل، همان عقده ادیب است که مطلق و از دیدگاه تکوینی،^۳ متعالی پنداشته می‌شود. گذشته از مقاله دکتر جونز، اگر به کارهای انسان‌شناختی روانکاوان مراجعه کنیم، خواهیم دانست که چگونه عقده ادیب به تصور آن‌ها نخستین عامل شناخته می‌شود. این عقده از جنایت مشهور توتیمیک در گروه‌های انسانی اولیه سرچشمه می‌گیرد حکماء ادیب

دکتر جونز
سوال از دکتر جونز

۳

سرچشمه فرهنگ

نظریه فروید درباره پیدایش هیجان‌انگیز توتیمسم و تابو، برون همسری و قربانی، در نوشته‌های روانکاوانه انسان‌شناختی اهمیت شایانی دارد. در چنین گفتاری که هدفش نزدیک کردن دیدگاه روانکاوی با یافته‌های انسان‌شناسی است، نمی‌توان از این آثار روانکاوانه چشم پوشید. از این‌رو این گفتار فرصتی است تا به تحلیل انتقادی مفصلی از این نظریه بپردازیم.

فروید در کتاب توتیم و تابو نشان می‌دهد که چگونه عقده ادیب، توتیمسم و پرهیز از مادرزن، پرستش نیاکان و ممنوعیت زنا، تعیین هویت مرد به وسیله حیوان توتیم‌اش و مفهوم پدرخوانده، را تبیین می‌کند.^۱ در واقع روانکاوان عقده ادیب را سرچشمه فرهنگ و امری تلقی می‌کنند که می‌باید پیش از شروع فرهنگ رخ داده باشد. فروید در کتابش با فرضیه‌ای، دقیقاً چگونگی پیدایش عملی عقده ادیب را نشان می‌دهد.

فروید در این زمینه از دو سلف نامدار خود، داروین و رابرتسون اسمیت پیروی می‌کند.^۲ او فکر «جامعه گروهی اولیه» یا به قول اتکینسن^۳ خانواده گروهی

۱. زیگموند فروید، توتیم و تابو، نیویورک، ۱۹۱۸. نقل و قول‌های متن از چاپ آمریکایی کتاب آورده شده است.

2. Darwin and Robertson Smith 3. Atkinson

2. Primordial Cause

3. Transcendental

نخستین مسبب

تکوینی

را از داروین اقتباس کرده است. طبق این نظر، شکل آغازین خانواده یا زندگی اجتماعی متشکل از گروه‌های کوچک بود به ریاست مرد بالغی که تعدادی از زنان و فرزندان را در اطاعت خود داشت. فروید از شاگرد برجسته دیگر داروین یعنی رابرتسون اسمیت، نظریه مبتنی بر اهمیت آیین توتمی را گرفت. رابرتسون اسمیت می‌گوید: قدیمی‌ترین مراسم دینی، یک نوع اطعام عمومی است که در آن اعضای کلان، حیوان توتمی را می‌خورند. شکل توسعه یافته‌تر قربانی‌های بعدی، یعنی تقریباً جهانی‌ترین و به یقین مهم‌ترین مراسم دینی، از اطعام توتمی اولیه ناشی می‌شود. تابویی که خوردن حیوان توتمی را در مواقع عادی ممنوع می‌کند، جنبه منفی این اشتراک مناسب را نشان می‌دهد. فروید، فرضیه‌ای دیگر را نیز مطرح می‌کند و می‌گوید که تعیین هویت خود با توتم، صفت مشترک کودکان، مردم ابتدایی و روان‌پریشان است که مبتنی بر گرایش یکسان انگاشتن پدر با جانوری مکروه است.

جنبه جامعه‌شناختی این نظریه به کارمان می‌آید و به همین منظور، عبارت داروین را - که نظریه فروید مبتنی بر آن است - کامل نقل می‌کنم. داروین می‌گوید: «ما می‌توانیم از آنچه درباره حسادت چارپایان مذکر و مسلح می‌دانیم، (بسیاری از چارپایان برای مبارزه با رقیبان خود به سلاح ویژه‌ای مسلح‌اند)، نتیجه بگیریم که جماع آزاد و هرج و مرج آمیز در شرایط طبیعی بسیار بعید است. از این رو، اگر از ورای زمان به گذشته نگاه کنیم و حتی اگر از روی عادات اجتماعی امروز مردان قضاوت کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که در جوامع کوچک، یک مرد از آغاز بابتک زن یا در صورت اقتدار با چند زن زندگی و از زانش در برابر مردان دیگر حسودانه دفاع می‌کرد. یا برعکس، ممکن است که انسان اولیه جانوری اجتماعی نبوده و چون گوریل، با چند زن زندگی می‌کرده‌است. تمام بومیان در این نکته هم عقیده‌اند که در یک گروه، باید تنها یک مرد بالغ وجود داشته باشد. وقتی پسری بالغ می‌شود، جدالی بر سر سروری درمی‌گیرد و مرد بالغ نیرومندتر با کشتن و راندن دیگران، موقعیت خود را در حکم رئیس اجتماع تثبیت می‌کند.»

۱. مقاله: «Boston Journal of nature History of Savage»، جلد پنجم، سال ۱۸۴۵-۱۸۴۷.

«به این ترتیب، جوان بالغ از گروه خود رانده و در پیرامون اجتماعی که از آن رانده شده است سرگردان می‌شود تا سرانجام جفتی برای خود پیدا کند. اما نباید در نزدیکی‌های محدوده خانواده قبلی خود تخم و ترکه‌ای از خود به جای گذارد.»^۱ در اینجا فوراً باید یادآور شوم که داروین در این عبارات، از انسان و گوریل یکسان سخن می‌گوید. ما انسان‌شناسان، دلیلی برای سرزنش داروین در ارتکاب به این خطا در دست نداریم. تنها کاری که علم انسان‌شناسی می‌تواند انجام دهد، این است که نگذارد درباره شناخت اجداد میمون‌نمای خود به اشتباه بیافتیم. اگر از دیدگاه فلسفی، تفاوت میان انسان و میمون اهمیت ندارد، ولی برای یک جامعه‌شناس، تفاوت میان خانواده‌ای که در میان میمون‌های انسان‌نما می‌یابیم با خانواده سازمان یافته بشری، اهمیت شایانی دارد. جامعه‌شناس باید میان زندگی طبیعی حیوانی و زندگی فرهنگی انسانی، به روشنی تفاوت گذارد. برای داروین که علیه فرضیه هرج و مرج جنسی استدلال زیست‌شناختی می‌کرد، این تفاوت اهمیتی نداشت. اگر او به بحث ریشه‌های فرهنگ می‌پرداخت و بر آن می‌شد تا زمان پیدایش فرهنگ را تعیین کند، مرز میان طبیعت و فرهنگ برای او اهمیت پیدا می‌کرد. اما فروید عملاً می‌کوشید «به رویداد بزرگی که فرهنگ از آن شروع می‌شود» دست یابد. او به دلیل نادیده گرفتن این تفاوت، در انجام دادن وظیفه‌اش یکسره ناموفق است و فرهنگ را بر پایه فرضی محال می‌گذارد. گذشته از این، داروین تنها از زنان رئیس گروه سخن می‌گوید نه از زنان دیگر. او هم چنین می‌گوید پسران نوبالغی که از اجتماع رانده می‌شوند، سرانجام جفت خویش را می‌یابند و دیگر مزاحمتی برای خانواده ندارند. فروید در هر دو این نکات، فرضیه داروین را تحریف می‌کند.

بگذارید برای توضیح انتقاد خود از استاد روانکاوی، به‌طور کامل سخنانی از او نقل کنم. فروید می‌گوید: «البته مفهوم داروینی جماعت اولیه به پیدایی توتمیسم نمی‌انجامد. داروین تنها به ما می‌گوید پدر پرخاشگر حسودی وجود دارد که

۱. زیگموند فروید، توتم و تابو، سال ۱۹۱۸، صفحات ۲۰۷ و ۲۰۸. نقل از داروین، ژاوه بشر، جلد دوم، فصل بیستم، صص ۳۰۴ تا ۳۰۶.

داروین

داروین

داروین

فریژه

داروین

داروین

فریژه

پسران بالغ را از خود می‌رانند.^۱ همان‌گونه که می‌بینیم، مذکر سالمند تمام زنان را برای خود نگه می‌دارد، در حالی که پسران رانده شده در همسایگی خانه پدری همدست می‌شوند تا آن رویداد فرضی را پدید آورند؛ به این ترتیب، جنایتی خونبار در برابر چشمانمان نقش می‌بندد که با وجود فرضی بودن، اگر نه در تاریخ بشریت، دست کم در تاریخ روانکاوی، مهم‌ترین رویداد به‌شمار می‌آید. به عقیده فروید، بر اثر این رویداد تمام تمدن‌های بعدی افریده می‌شوند. «فرهنگ با این رویداد بزرگ شروع شده است، رویدادی که از زمان وقوع آن تاکنون ذهن بشر را آرام نگذاشته است؛» و «از این عمل جنایت‌آمیز فراموش‌شدنی بود که سازمان اجتماعی، مقررات اخلاقی و دینی پیدا شدند.»^۲ اجازه دهید به داستان سرچشمه فرهنگ گوش فرادهیم:

«روزی برادران رانده‌شده همدست شدند و با نیروی جمعی پدر را کشتند و خوردند و خط بطلان بر پدر جماعت کشیدند. آن‌ها به همدستی یکدیگر دست به کاری زدند که تک‌تک از پس انجام دادن آن بر نمی‌آمدند. شاید کمی پیشرفت در فرهنگ، مثلاً استفاده از سلاح نوین به آن‌ها احساس اطمینان به پیروزی بر پدر را بخشیده بود. بی‌گمان این وحشیان آدمخوار، قربانی خود را خوردند. بدون شک، این پدر پرخاش‌گر اولیه برای هر یک از برادران، نمونه‌ای رشک‌برانگیز و سهمگین بود. آن‌ها سپس با دریدن پدر، شبیه به پدر شدند و هر یک سهمی از قدرت او را به خود اختصاص دادند. روزه تومی که شاید نخستین این تجلیل‌آمیز نوع بشر باشد، تکرار و یادآوری این عمل فراموش‌شدنی به‌شمار می‌آید...»

ص ۲۰۱

این رویداد با این‌که به نظر فروید نخستین عمل فرهنگی بشر است، اما ضمن توصیف آن نویسنده از کمی پیشرفت در فرهنگ و درباره «کاربرد سلاح نوین» سخن می‌گوید و به این ترتیب، حیوان‌های ماقبل فرهنگی خود را با نمونه‌ای اصلی از یک ساخته و ابزار فرهنگی مجهز می‌کند، در حالی که هیچ فرهنگ مادی نیست که بدون سازمان، اخلاقیات و دین پدید آمده باشد. با این‌که بعداً به این

موضوع خواهیم پرداخت، در اینجا باید بگویم ایرادم به فروید صرف زبان‌بازی نیست، بلکه معتقدم جان کلام در همین موضوع نهفته است. بنا بر نظریه فروید و جونز، سرچشمه فرهنگ امری مؤخر بر یک فرهنگ قبلی است و به همین دلیل این نظریه، به نوعی دور فلسفی دچار است. انتقادی از این دست، در واقع ما را به بررسی روند فرهنگی و بنیاد زیست‌شناختی آن می‌کشاند.

۲. همان، صص ۲۳۴ و ۲۳۹ و ۲۴۵.

۱. همان، ص ۲۳۳.

۳. همان منبع.

نتایج پدرکشی

پیش از آن که به انتقاد مشروح این نظریه بپردازم، بد نیست به آنچه فروید در این باره می گوید گوش دهیم، چرا که غالباً گفته های او ارزش شنیدن دارد: «برادران همدست دچار همان احساس تعارض آمیزند که به شکل عقده نسبت به پدر و متشکل از احساسی آمیخته به مهر و کین، در کودکان ما و در هر روان پریشی وجود دارد. آن ها از پدرشان که قدرتمندانه در برابر تقاضای جنسی و میل به قدرت رسیدنشان می ایستد بیزارند، اما هم چنین دوستش هم دارند و ستایشش نیز می کنند.»

برادران اولیه پس از این که با کشتن پدر ارضا و به این ترتیب با پدر یکی شدند، انگیزه های سرکوفته مهرآمیزشان به شکل پشیمانی و احساس گناه از کشتن پدر پدیدار شد. قدرت معنوی پدر پس از کشته شدن به دست پسران، زیاده تر می شود به گونه ای که حتی امروز نیز در مقدرات بومیان نقش مهمی دارد. آنچه پدر به هنگام حیاتش منع کرده بود، پس از مرگش نیز از سوی برادران پدرکش منع می شود. وضع روحی اطاعت آمیزی که بعداً به وجود می آید و ما از طریق روانکاوی کاملاً آن را می شناسیم، از همین ماجرا ناشی می شود.

آن ها با اعلام منع کشتن جانشین پدر، یعنی توتم، بر عمل پدرکشی خود خط

بطلان کشیدند و با چشم‌پوشی از زنان متعلق به پدر، خود را از نتایج عمل پدرکشی محروم کردند. به این ترتیب، آن‌ها دو تابوی بنیادی توتیمس را برپایه همین احساس گناه از عمل پدرکشی بنا نهادند؛ این دو تابو، باید به دو میل سرکوفته عقده ادیب بستگی داشته باشند. هر که این دو تابو را نادیده می‌گرفت، به جرم ارتکاب دو بزه اولیه جامعه ابتدایی، مجرم شناخته می‌شد.^۱

بدین سان، می‌بینیم که پسران پدرکش، پس از کشتن پدر به وضع قوانین و تابوهای دینی، ایجاد سازمان‌های اجتماعی و خلاصه پایه‌گذاری نخستین شکل فرهنگی تاریخ بشر پرداختند. در اینجا باز با این برهان روبه‌رو می‌شویم که اگر ماده خام پدیدآورنده فرهنگ در زمان وقوع رویداد پدرکشی وجود داشت، این واقعه نمی‌توانست برخلاف نظر فروید پدیدآورنده فرهنگ باشد؛ و یا برعکس، اگر شرایط لازم برای ایجاد فرهنگ در زمان پدرکشی هنوز وجود نداشت، دیگر پسران نمی‌توانستند مناسک و قوانین موضوعه و رسوم را پایه‌گذاری کنند.

فروید، هر چند یکسره این نکته را نادیده نمی‌گیرد، ولی به نظر بعید می‌آید که اهمیت تعیین‌کننده آن را دریافته باشد. او امکان تأثیر همیشگی این جنایت اولیه را بر نسل‌های مذکر بعدی نادیده و برای پاسخ به ایرادهای بعدی فرضیه دیگری را به کمک می‌گیرد: «این قضیه درباره هر کسی مصداق پیدا می‌کند، چرا که ما همه چیز را بر این فرض بنا گذاشتیم که یک جریان روحی جمعی وجود دارد که در زندگی روحی فرد نیز به همان صورت پیش می‌آید.»^۲ اما فرض یک حالت روحی برای توجیه این موضوع کافی نیست، به همین دلیل باید به این هستی جامع و همه‌گیر خاطرهای نامحدود نیز بیفزاییم. «... ما می‌گوییم احساس گناه از عمل پدرکشی هزاران سال باقی می‌ماند و بر نسل‌هایی که از این عمل چیزی نمی‌دانند نیز تأثیر می‌گذارد. مایک جریان عاطفی را می‌شناسیم که در پسران نسل‌هایی که مورد بدرفتاری پدران‌شان واقع می‌شدند می‌باید وجود داشته باشد و در مورد نسل‌های

فروید
وضع قوانین
ایجاد سازمان‌های اجتماعی
پایه‌گذاری
فروید
جریان
روحی
جمعی
فصله
تأثیر

۱. همان، صص ۲۳۵ و ۲۳۶. ۲. همان، ص ۲۵۹.

جدید، حتی با از بین رفتن حاکمیت پدر و خلاصی از بدرفتاری آنان، نیز هنوز مصداق دارد.^۱

فروید خود نیز به اعتبار این فرض نگران است، اما دستاویز استدلال شخصی‌اش^۲ را در اختیار دارد. او به ما اطمینان می‌دهد گرچه فرضیه‌اش جسورانه است، ولی «مسئولیت کامل آن به عهده خود ما نیست»^۳ بالاتر از آن، براساس قاعده عامی که نویسنده برای انسان‌شناسان و جامعه‌شناسان وضع می‌کند: «بدون فرض روحیه جمعی یا تداوم زندگی عاطفی بشر - که به ما اجازه می‌دهد تا گسست‌های ناشی از تک‌روی‌های فرد را در مسیر مداوم روح جمعی به حساب نیاوریم - روان‌شناسی اجتماعی به هیچ‌وجه نمی‌توانست به وجود آید. اگر جریان‌های روحی نسلی ادامه نمی‌یافت یا هر کسی برداشت‌های خود را از زندگی بدون هیچ سابقه‌ای به دست می‌آورد، تقریباً هیچ پیشرفت یا تحولی در این زمینه انجام نمی‌گرفت»^۴ در اینجا ما به نکته مهمی در سخنان فروید برمی‌خوریم و آن ضرورت روش‌شناختی جعل یک روح جمعی است. بنابر واقعیت، اکنون هیچ انسان‌شناس شایسته‌ای نیست که به «حالت روحی جمعی» یا به توارث مکتسب «مشرَب روحی» یا هر نوع «تداوم روحی» فراتر از حدود روح فرد اعتقاد داشته باشد.^۵

با اینفیس

سوال
از فروید

۱. همان منبع.
2. Argomentum ad hominem
۳. همان، ص ۲۶۰. ۴. همان منبع.
۵. تمام شخصیت‌های برجسته انسان‌شناسی - که کار فروید مبتنی بر نظرهای آنان است - همچون لانگ (Lang) و کراولی (Crawley) و مارت (Marett) در بررسی رسم، اعتقاد و نهاد، حتی یکبار هم مشابه چنین مفهومی را به کار نبرده‌اند. فریزر (Frazer)، این مفهوم را آگاهانه از روش کارش حذف می‌کند (در مطالعه ارتباطات شخصی). دورکیم (Durkheim) به دلیل تکیه بر این سفسطه، مورد انتقاد بیشتر انسان‌شناسان واقع شده است. جامعه‌شناسان برجسته‌ای چون هابهاوس (Hobhouse) و وسترمارک (Westermarck) و دیویی (Dewey) انسان‌شناسان اجتماعی چون لوی (Lowie) و کربر (Kroeber) و بوآس (Boas) به شدت از به کار بردن «حالت روحی جمعی» پرهیز می‌کردند. برای مطالعه کوشش‌های منتقدانه و مخالفت‌آمیز در کاربرد جامعه‌شناختی «حالت روحی جمعی»، به کتاب روان‌شناسی اجتماعی (۱۹۲۱)، اثر ام. گینز برگ (M. Ginsberg) مراجعه کنید.

از سوی دیگر، انسان‌شناسان می‌توانند به روشنی بگویند چگونه تجربیات یک نسل برای نسل‌های بعدی ذخیره می‌شود. امکانات مادی، سنت‌ها و جریان‌های بزرگ ذهنی که فرهنگش می‌خوانیم، سبب این انتقال می‌شود که اگرچه فراشخصی است، روان‌شناختی نیست. این واسطه، یعنی فرهنگ به دست انسان ساخته می‌شود و به نوبه خود انسان را نیز می‌سازد. فرهنگ، تنها وسیله‌ای است که انسان می‌تواند انگیزه‌های سازنده خود را بیان کند و سهم خود را به ذخیره‌های عمومی ارزش‌های بشری بیفزاید و تنها ذخیره‌ای است که انسان می‌تواند به هنگام استفاده از تجربیات دیگران به نفع خود استفاده کند. بررسی کامل‌تری از فرهنگ - که پس از این به آن خواهیم پرداخت - مکانیسم به وجود آمدن آن، حفظ و بقا و چگونگی انتقالش را از نسلی به نسل دیگر مشخص خواهد کرد. این بررسی، هم چنین نشان خواهد داد که عقده، فرآورده طبیعی فرهنگ است.

برای خواننده مقاله دکتر جونز روشن است که او فرضیه فروید را درباره سرچشمه تمدن انسان کاملاً قبول دارد. عباراتی که از او نقل شد، آشکار می‌کند عقده ادیب، از دیدگاه او اصل هر چیز است. از این رو، این عقده می‌باید مقوله ماقبل فرهنگی باشد. او در عبارات زیر با صراحت بیشتر اعتقاد خود را به نظریه فروید بیان می‌کند: «بی آن‌که مانند مالینوفسکی پس از بررسی دقیق موضوع، مفهوم جماعت ابتدایی را رها یا آن را وارونه کنم، باید بگویم به نظر من این مفهوم قانع‌کننده‌ترین توجه مسائل مورد بحث را مطرح می‌کند»^۱. دکتر جونز هم چنین با موضوع خاطره نژادی جنایت نخستین، کاملاً موافق است، زیرا از «توارث» انگیزه‌های سرچشمه گرفته از جماعت اولیه سخن می‌گوید.

دکتر جونز:

۵

تحلیل پدرکشی اولیه

اکنون، فرضیه فروید و جونز را نکته به نکته بررسی می‌کنیم. از دیدگاه انسان‌شناسی، فرضیه «گروه اولیه» هیچ ایرادی ندارد. می‌دانیم که دیرینه‌ترین شکل نسب بشری و ماقبل بشری، خانواده مبتنی بر ازدواج با یک یا چند زن است. روانکاوی با پذیرش نسب داروینی، فرضیه‌های اختلاط جنسی اولیه، ازدواج گروهی و کمونیسیم جنسی را از اعتبار انداخت و در این مورد از حمایت کامل انسان‌شناسان برجسته برخوردار است.

مالینوفسکی
روده اولیه
نسب
داروینی

اما همچنان که می‌دانیم، داروین میان وضعیت بشری و حیوانی تفاوت روشنی قائل نبود و فروید در کاربرد نظر داروین این تفاوت را - که از دیدگاه طبیعی نقش مهمی دارد - یکسره نادیده گرفت. از این رو ناچاریم ساختار خانواده را از پایان زندگی انسان‌نماها و شروع تکامل زندگی بشری بررسی کنیم. باید این پرسش را مطرح کنیم که عوامل وحدت خانواده پیش از تکامل نوع «انسان‌نما»^۱ و پس از آن چه بود؟ تفاوت میان نسب حیوانی و انسانی چیست و فرق میان خانواده انسان‌نمای پرداخته طبیعت و نخستین نوع خانواده بشری پروده فرهنگ، چیست؟ خانواده در نوع انسان‌نما، با عوامل غریزی و مادرزادی وحدت پیدا می‌کرد و

سوال!
حباب

در شکل‌گیری این خانواده‌ها تجربه فردی نقش داشت نه سنت؛ چرا که جانوران، زبان، قوانین و نهادهایی برای ایجاد سنت ندارند. در حالت طبیعی، نر و ماده به انگیزه ارضای جنسی و تنها در هنگام غلیان شهوت (تنها در همین مواقع) جفتی برای خود برمی‌گزینند و با هم جفت‌گیری می‌کنند. پس از آبستن شدن ماده، انگیزه نوینی برای ایجاد زندگی مشترک پدیدار می‌شود و در دوره آبستنی، جفت نر از ماده حمایت و نگهداری می‌کند. پس از آبستن شدن ماده، انگیزه‌های مادرانه شیردادن، مهر به بچه و مراقبت از او پدیدار می‌شود. در همین حین، نر با فراهم آوردن آذوقه و پاسداری و در صورت نیاز شرکت در نبردهای سهمگین برای دفاع از خانواده، در برابر وضع جدید واکنش نشان می‌دهد. اگر رشد و پرورش تدریجی فرد را در میان نوع انسان‌ها در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که مهر به فرزند هم در نر و هم در ماده، پس از زایمان باید پدیدار شود و تا مدتی پس از آن - که نوزاد بتواند خودش را اداره کند - باید ادامه یابد. همین‌که فرد بالغ شد، دیگر هیچ نیاز زیست‌شناختی برای پیوند با اعضای خانواده نخواهد داشت. همان‌طور که خواهیم دید، این نیاز با فرهنگ پدیدار می‌شود که در آن اعضای خانواده باید برای همکاری با یکدیگر متحد شوند و در این مرحله است که به دلیل وجود سنت، نسل جدید با نسل پیش از خود تماس برقرار می‌کند. اما در خانواده ماقبل انسانی، همین‌که فرزندان مستقل می‌شوند، خانواده را ترک می‌کنند.

عموماً
تکامل
خانواده

چنین چیزی را به تجربه در هر یک از انواع میمون‌های بزرگ می‌بینیم. این امر علاوه بر آن‌که به مصلحت این نوع یا گونه است و از این رو می‌توان آن را اصلی عمومی پنداشت، هم چنین با دانش عمومی که از غرایز حیوانی داریم نیز سازگار است. باز می‌بینیم در بیشتر پستانداران عالی، نر سالمند همین‌که نیروی خود را کاملاً از دست می‌دهد، رمه خود را ترک می‌کند تا رمه، حامی جوان‌تری داشته باشد. این امر به سود گونه جانوری است، چرا که وقتی جانور نر پیر می‌شود، در جمع هم‌نوعان فایده‌اش کمتر و برای مبارزه هم ناکارآمدتر است.

هدایت
حیوانی

در تمام این موارد می‌بینیم که کارکرد غرایز در شرایط طبیعی جایی برای بروز برخی گرفتاری‌ها، جدال‌های داخلی، عواطف سرکوب‌شده یا رویدادهای

عواطف
سرکوب
شده

فاجعه‌آمیز نمی‌گذارد. به این ترتیب، عواطف فطری زندگی خانوادگی در انواع جانوران عالی را جهت می‌دهد. هر جا که نیاز زیست‌شناختی پیش می‌آید، واکنش دفاعی متناسب با این نیاز نیز در جانور پدیدار و با رفع آن تلقی عاطفی ملازم آن نیز ناپدید می‌شود. اگر غریزه را چارچوب رفتار و واکنشی مستقیم در برابر وضعی مشخص بدانیم - واکنشی که با احساسات لذتبخش آمیخته است - می‌توانیم بگوییم که زندگی خانوادگی جانور با رشته‌ای غرایز مرتبط، مانند کامجویی جنسی، جفت‌گیری، زندگی مشترک، محبت به بچه و کمک متقابل والدین به یکدیگر مشخص می‌شود. هر تمایلی، تمایل دیگر را به دنبال می‌کشد و با آمدن آن تمایل پیشین از صحنه خارج می‌شود، زیرا ویژگی چنین واکنش‌های غریزی به هم پیوسته این است که هر وضع جدید مستلزم نوع رفتار و تلقی عاطفی جدیدی است. از دیدگاه روان‌شناختی، تشخیص این نکته بسیار مهم است که هر واکنش عاطفی جدید جایگزین تلقی عاطفی پیشین می‌شود و آن را ناپدید می‌کند؛ طوری که هیچ اثری از عاطفه پیشین در عاطفه جدید بر جای نمی‌ماند. بشیمانی، برخورد‌های ذهنی، عواطف آمیخته به مهر و کین، احساسات فرهنگی و بشری‌اند و به واکنش‌های حیوانی تعلق ندارند. کارکرد غرایز و به دنبال هم آمدن اعمال غریزی، ممکن است کم‌وبیش موفقیت‌آمیز و با اصطکاک کم و زیاد همراه باشد، اما با «فاجعه‌های روحی» هیچ ارتباطی ندارد.

بسیار
زیست
شناختی
کلی
اشکالات

اهمیت این مسائل از لحاظ فرضیه جنایت اولیه چیست؟ بارها گفته‌ام که فروید این فاجعه بزرگ را آستانه و آغاز فرهنگ می‌داند. نقل قول‌های مستقیم از فروید و جونز را کنار بگذاریم - از این نقل قول‌ها زیاد می‌شود آورد - مهم این است که تشخیص دهیم این فرض لازم نظریه‌های آن‌هاست: اگر آغاز فرهنگ واقعاً پدرکشی توتمی نپنداریم، همه فرضیه‌های آن‌ها نقش بر آب می‌شود. چنان‌که می‌دانیم از دیدگاه روانکاوان، عقده ادیب بنیاد فرهنگ است، به این معنا که از دیدگاه آن‌ها این عقده نه تنها بر تمام پدیده‌های فرهنگی حاکم است، بلکه مقدم بر تمام آن‌هاست و پدیده‌های فرهنگی از آن سرچشمه می‌گیرند. به عقیده ما، آن‌ها عقده ادیب، بنیادی است که سامان توتمیسم، نخستین عناصر قانون، مناسک،

اصول
مردمی

بسیار
پدرکشی
توتمی
مردمی

توتمیسم
مناسک

بنیاد اساسی
نخستین عناصر
قانون