

میل جنسی و
فرونشانی آن در جوامع نامتمدن

نوشته برانیسلا و مالی نوفسکی

ترجمه محسن شلاتی

۹۷





۹۷

میل جنسی و فرونشانی آن در جوامع نامتمدن

نوشته برانيسلاوما لينوفسكى

ترجمه محسن ثلاثى



برانیسلاو مالینوفسکی
میل جنسی و فرونشانی آن در جوامع نامتمدن
ترجمه محسن ثلاثی
چاپ اول: ۲۵۳۵ شاهنشاهی
چاپ: چاپخانه سپهر - تهران
شماره ثبت کتابخانه ملی: ۹۳۷-۲۵۳۵/۸/۱۲
حق چاپ محفوظ است.

پیشگفتار مترجم

ترجمه برجسته‌ترین نوشته یکی از چند تن مردمشناسان بزرگ دنیا، برانیسلاو مالینوفسکی، از برای این انجام گرفته است که خواننده ایرانی بی‌میانجی کتاب‌های گزارشی و دست دوم، از راه دسترسی به یکی از آثار نمونه نمونه‌ترین نویسنده رشته مردمشناسی، با موضوعها و مفاهیم این شاخه متراک جامعه‌شناسی آشنا شود. مترجم را عقیده براینست که بزرگان در تفهیم اندیشه‌هایشان از دنباله‌روان و گزارش‌نویسان خود شایسته‌ترند و چه بهتر که نوشته‌های آنها بدون دستبرد گزارشگران به دست خواننده برسد. یک گزارشگر یا از نویسنده مورد گزارش خود مهتر است یا کهتر. گزارشگران دسته نخست بیشتر از خود مایه می‌گذارند و از نویسنده اصلی بهانه‌ای می‌سازند از برای باز نمود اندیشه‌هایشان، که البته گزارش‌های آنها شاید که ارزشی بسیار والا داشته باشند اما از نگر بررسی افکار نویسنده اصلی، افزار کارآمدی از برای خواننده بدست نمی‌دهند. دسته دوم از خود مایه‌ای ندارند که بر گزارش خود بیفزایند و اگر هم همتی از خود به کار آرند، نقش واسطه‌امینی را بازی خواهند کرد که مفاهیم نویسنده اصلی را به میانجی خودشان به خواننده می‌رسانند. حال آنکه بیشتر خوانندگان اگر کمی دقت و همت کنند می‌توانند بی‌نیازمندی به این میانجیان یکراست از راه خواندن کارهای نویسندگان اصلی با این بزرگان ارتباط برقرار کنند. کمتر اندیشمند بزرگی را می‌توان یافت که خود با آوردن شاهد و مثال به خواننده یاری نرساند و همچنین کمتر خواننده علاقه‌مند و کنکاشگری هست که با کاربرد روح کنکاشگر خود و با کمی جسارت به دریافت افکار بزرگان نرسد. خواندن کتاب‌های دست دوم چه بسا که خواننده را به تنبلی ذهنی و آسان‌اندیشی خوگر سازد که واگیری بدان، انسان را از هر کار سازنده و باارزشی باز

می‌دارد و ریشه خوداندیشی و بزرگواری را در او تباہ می‌کند.
برانیسلاو کاسپر مالینوفسکی (۱۹۴۲-۱۸۸۴) در لهستان زاده شد
ولی در انگلستان آموزش مردمشناسی دید و در همین کشور نیز بیشتر آثار
بزرگ خود را نوشت. او که در ورشو دکترای فیزیک و ریاضیات گرفته بود،
به دلیل ضعف جسمی از این رشته دست کشید و با خواندن «شاخه زرین»
جیمز فریزر به مردمشناسی روی آورد و معتقد شد که از مردمشناسی نیز می-
توان یک رشته دقیق علمی ساخت.

او در درآوردن پژوهش‌های مردمشناسی قرن نوزدهم به گونه یک
رشته علمی دقیق و تجربی نقش بزرگی را بازی کرد و از خود روش و مکتبی
به جای گذاشت که چندی بعد به عنوان فونکسیونالیسم مشهور شد، اگرچه
در ابداع این روش هرگز مطلق گرایی نکرد و پیوسته مفهوم «فونکسیون»
را بازسازی می‌کرد و توسعه می‌داد. مالینوفسکی آیین‌های نظری مردمشناسی
قرن نوزدهم به ویژه مکتب تحول و توسعه را به سختی مورد انتقاد قرار داد
و بهر گونه‌ای کوشید تا بجای نظریه‌سازی رایج، روش مشاهده، مقایسه،
تجربه و استقراء را که در علوم دقیق بکار می‌رفت جایگزین سازد. هر چند
که در مردمشناسی طرفدار یک روش علمی دقیق بود، اما از یک نگرش جزئی
و یکجانبه که بدون توجه به هماهنگی و یکپارچگی جامعه و فرهنگ ساخته و
پرداخته باشد، پرهیز می‌جست و می‌کوشید تا یک واقعه اجتماعی را
در چارچوب کلی فرهنگی آن بنگرد، به نگر او فونکسیونالیسم ابزار تحقیقی
به شمار می‌آید که بایسته یک تحقیق علمی و مقایسه تطبیقی پدیده‌های
فرهنگ‌های گوناگون است. او در کتاب «دریانوردان اقیانوس آرام» نوشت
که (هدف فرجامین یک مردمشناس باید دریافت نقطه نظر یک فرد بومی،
رابطه‌اش با زندگی و نگرش او از جهان پیرامونش باشد).

او در عمل و تجربه جزایر تروبریاندگینه نو را در اقیانوس آرام
برای بررسی‌های مردمشناسی خود برگزید و کوشید تا با تحلیل دقیق و باریک
یک جامعه کوچک به نظریه مردمشناسی کلی خود دست یابد. پیش از
پرداختن به این جزایر و زندگی چند ساله در آن کتاب «خانواده در میان
بومیان استرالیا» را نوشت که در آن با توجه به اطلاعاتی که از مراجع گوناگون
در باره زندگی بومیان استرالیا بدست آورده بود، بدین نتیجه رسید که بر-
خلاف نظر مردمشناس مشهوری چون للوید مورگان، خانواده فردی بنیاد
زندگی این بومیان را فراهم می‌سازد، نه خانواده یا کمون جمعی. بعدها نیز
همین برداشت را پایه کارهای بعدی خود قرار داد و به توجیه آن پرداخت.

او روش ابداعی خود را به گونه کامل در کتاب «دریانوردان اقیانوس آرام» و همین کتابی که ترجمه آن را در اختیار دارید، بکار برد و بعدها از این شیوه تحقیق مردم‌شناسی در بیشتر سخنرانی‌ها و مقاله‌های خود دفاع کرد و آن‌ها را به‌عنوان نمونه‌های يك کار تحقیقی علمی مردم‌شناسی به‌جهانیان باز شناساند. شاگردان او پس از مرگ مالینوفسکی به‌جنبه کمی و دقت علمی و تجربی کارهای او تکیه کردند و جنبه نظری و ذهنی آثار او را فرو گذاشتند و به تدریج مکتب فونکسیونالیسم به‌مکتبی اطلاق شد که به مطالعه تجربی و ملموس فونکسیون‌های يك جامعه کوچک بپردازد بی آنکه از این مطالعه هدفی تطبیقی و نظری و کلی داشته باشد. مالینوفسکی خود بارها یادآور شد که هدف از يك بررسی مردم‌شناسی فونکسیونالیستی تنها شناخت دقیق يك جامعه کوچک نیست، بلکه باید با شناخت جامعه‌های نامتمدن به دریافت و از میان برداشتن دشواری‌ها و بحران‌های جامعه‌های متمدن کنونی رسید. البته خود مالینوفسکی در ابداع روش علمی خود از آلودگی تعارض برکنار نبود و بذریع این تعارض را خود پاشید. او از يك سوی می‌خواست با دقت و وسواس علمی به شناخت کارکردهای جامعه کوچکی چون تروبریاند برسد و از سوی دیگر می‌خواست داده‌های يك جامعه کوچک را در مورد جامعه‌های دیگر تعمیم دهد و از آن‌ها نظریه‌ای کلی بسازد. جامعه‌شناسی محدود و جامعه‌شناسی وسیع (میکروسوسیولوژی، مایکروسوسیولوژی) دو رشته جداگانه‌اند که در بررسی‌هایشان دوروش جداگانه بکار می‌برند. با اینهمه به یکدیگر وابسته‌اند و همدیگر را تکمیل می‌کنند و هر دو در خدمت يك هدفند که همان شناخت جامعه انسانی باشد. این دورشته بهیچ‌روی همدیگر را نفی یا انکار نمی‌کنند، یکی داده‌های اجتماعی را با بردباری و باریک‌بینی گردآوری می‌کند و در صدد شناسایی دقیق يك جامعه کوچک برمی‌آید و دیگری داده‌های جامعه‌های کوچک را که از جامعه‌شناسان دسته نخست بدست می‌آورد با روش مطالعه تطبیقی و نظری در قالب يك نظریه کلی می‌ریزد و از آن به شناخت جامعه بزرگ می‌رسد. مالینوفسکی که از نظریه‌بافی مردم‌شناسان زمانه خویش به‌تنگ آمده بود، می‌خواست این هر دو کار را خود به‌انجام رساند، با این تفاوت که تنها به داده‌های محدودی که خود از نزدیک بدست آورده بود، بیشتر تکیه می‌کرد و از پذیرفتن داده‌های مردم‌شناسان دیگر خودداری می‌کرد و تعارض کار او نیز از همین روش برمی‌خیزد. شناخت کلی و همه‌جانبه انسان و سازمان‌های زندگی او تنها با همکاری و احترام متقابل پژوهشگران جامعه‌شناسی محدود و وسیع امکان‌پذیر

است، نه با تعرض و مداخله یانفی وانکار همدیگر.
کتاب‌های بزرگ مالینوفسکی به ترتیب زمان به قرار زیرند:
سال ۱۹۱۳ خانواده میان بومیان استرالیا
سال ۱۹۲۲ دریانوردان اقیانوس آرام
سال ۱۹۲۵ جادو، علم و دین
سال ۱۹۲۶ خلاف و عرف در جامعه نامتمدن
سال ۱۹۴۴ آزادی و تمدن
سال ۱۹۴۹ پویایی دگرگونی فرهنگ

فهرست

پیشگفتار

صفحه ۹

بخش اول - تشکیل يك عقده

- ۱- مسأله » ۱۵
- ۲- خانواده در جامعهٔ مدارسالاری و پدرسالاری » ۲۱
- ۳- نخستین پردهٔ نمایش خانواده » ۳۰
- ۴- رابطهٔ پدری در جامعهٔ مدارسالاری » ۳۶
- ۵- جنسیت در بچگی » ۴۳
- ۶- دورهٔ کارآموزی زندگی » ۴۹
- ۷- میل جنسی در آخرین مرحلهٔ کودکی » ۵۷
- ۸- بلوغ » ۶۶
- ۹- عقدهٔ مدارسالاری » ۷۹

بخش دوم - آینهٔ سنت

- ۱- عقدهٔ و اسطوره در جامعهٔ مدارسالاری » ۸۹
- ۲- بیماری و انحراف » ۹۱
- ۳- احلام و اعمال » ۹۷
- ۴- شناخت و اسطوره » ۱۰۸

بخش سوم - روانکاوی و مردمشناسی

- ۱- شکاف میان روانکاوی و علم اجتماعی » ۱۳۷
- ۲- يك عقدهٔ فرونشانده » ۱۴۲

- ۱۴۷ » ۳- سرچشمه اولیه فرهنگ
 ۱۵۲ » ۴- نتایج این پدرکشی
 ۱۵۷ » ۵- تحلیل پدرکشی اولیه
 ۱۶۹ » ۶- «عقده یا احساس؟»

بخش چهارم - غریزه و فرهنگ

- ۱۷۷ » ۱- گذار از طبیعت به فرهنگ
 ۱۸۱ » ۲- خانواده، گهواره کودکی فرهنگ
 ۱۸۹ » ۳- چگونگی عشق‌بازی و جفت‌گیری در حیوان و انسان
 ۱۹۶ » ۴- روابط زناشویی
 ۲۰۱ » ۵- محبت والدین
 ۲۱۰ » ۶- پایداری بستگی‌های خانوادگی در انسان
 ۲۱۶ » ۷- انعطاف‌پذیری غریزه‌های انسان
 ۲۲۰ » ۸- از غریزه تا احساس
 ۲۳۱ » ۹- عامل مادری و سوسه‌های زنا
 ۲۳۹ » ۱۰- اقتدار و فرونشانی
 ۲۴۷ » ۱۱- مادرسالاری و پدرسالاری
 ۲۵۶ » ۱۲- فرهنگ و «عقده»

پیشگفتار

آیین روانکاوی در این ده سال گذشته از یک اقبال همگانی برآستی برق‌آسایی برخوردار بوده است. این آیین نفوذ بسیاری بر ادبیات، دانش و هنر گذاشته است. گهگاه روانکاوی به واقع باب روز نیز بوده است. بسیاری از سبک‌اندیشان سخت تحت تأثیر این آیین بوده‌اند و بسیاری از دانشمندان، ستعارف نیز در هراس افتاده بودند که چگونه آن را فرو گذارند. نویسنده این کتاب، آشکارا به نخستین دسته پیوستگی دارد، چرا که زمانی او سخت زیر تأثیر نظریه‌های فروید^۱ رپورز^۲ یونگ^۳ و جونز^۴ بوده است. اما سرانجام دانش ستعارف، همچون یک سودای چیره بر این دانش پژوه چیره شد و اندیشه بخردانه بعدی به زودی گرمی شور نخستین را سرد کرد.

این جریان را با همه شاخه‌هایش می‌توان در این کتاب کوچک به دقت دنبال کرد. به هر روی من نمی‌خواهم در اینجا به یک سنت‌شکنی داستانمایه‌ای^۵ پروبال دهم. من از هر روی هر گز یک گرونده عرف روانکاوی یا یک هوادار نظریه روانکاوی نبوده‌ام. و اکنون هر چند که داعیه‌های گزافه‌آمیز روانکاوی، مباحثات از هم گسیخته و اصطلاح‌های پیچیده آن کاسه صبرم را لبریز کرده است، باز باید اعتراف کنم که از برای انگیزش و همچنین آموزش با ارزشی که روانکاوی در شناخت برخی از جنبه‌های روانشناسی انسان به دست داده است، خود را سخت وامدار آن احساس می‌کنم. روانکاوی ما را به میانه یک نظریه پویا درباره ذهن انداخته است و به مطالعه جریانهای ذهنی یک حالت عینی بخشیده است و ما را به راه بررسی دقیق روانشناسی کودک و تاریخ ذهنی فرد کشانده است. روانکاوی دست کم ما را به اندیشیدن در باره گوشه‌های ناشناخته و نامتعارف زندگی بشر واداشته است و این خود کم نیست.

پرداختن آشکارا به سبیل جنسی، خودبینی‌ها و بیهودگیهای شرم‌آور انسان- چیزهایی که روانکاوی بیشتر بدائنها دست‌خوش بیزاری و ناسزاگویی شده است-

به عقیده من از برای دانش بیشترین ارزش را دارا است و روانکاوی بیشتر از همه باید برای دانشجوی انسانشناسی گرامی باشد و البته اگر بخواهد موضوع مورد بررسی اش را بدون زرق و برق و عریان بررسی کند. به عنوان شاگرد و دنبال کننده راه ها و لاک ایس^۱ «جنسیت مداری»^۲ فروید را تقبیح نمی کنم - هر چند که با پرداخت او از انگیزه جنسی هیچ همداستان نیستم. و نه اعتراض به نظریه های فروید را خواهم پذیرفت و شرافتمندانه دستهای خود را از این آلودگی می شویم. انسان یک حیوان است و همچون یک حیوان در مواردی ناپاک است و هر انسانشناس شرافتمندی باید با این حقیقت روبرو شود. گله یک دانش پژوه از روانکاوی بدینروی نیست که روانکاوی آشکارا و با تأکیدی سزاوار به میل جنسی پرداخته است، بلکه از اینروی است که پرداخت آن از میل جنسی نادرست بوده است.

در باره تاریخ نگارش بخشهای این کتاب باید گفت که دو بخش نخستین بسیار زودتر از بخشهای دیگر نوشته شده است. بسیاری از اندیشه هایی که در این دو بخش آورده شده است، به هنگامی که سرگرم بررسی زندگی اجتماعهای ملانزی^۳ در مجمع الجزایر مرجانی بودم به دست آمده است. دستورهایی که دوست من استاد سی. جی. سلیمان^۴ به من داده است و اطلاعاتی که او مهربانانه برای من فراهم کرد، مرا برانگیخت تا در باره شیوه ای که بدان عقده ادیپ و دیگر جلوه های «ناخودآگاه» در یک اجتماع مادر تباری باز نموده می شود، اندیشه کنم. تا آنجا که می دانم، بررسی عملی عقده مادر تباری در میان ملانزیان، نخستین مورد کاربرد نظریه روانکاوایانه در اسر بررسی زندگی مردم نامتمدن است و از همین روی شاید از برای دانش پژوه انسان، ذهن و فرهنگ او تا اندازه ای بکار آید. نتیجه گیریهای من بیشتر از آن حدی که اکنون می - پسندم، با اصطلاحات روانکاوایانه بیان شده است. با این همه در باره واژه های «عقده» و «فرونشانی»^۵ چندان دور نمی روم و هر دوی این واژه ها را به معنایی کاملاً مشخص و تجربی بکار می برم.

هر چه که نوشته های فریود را بیشتر و بیشتر خواندم، در کل کمتر و کمتر به پذیرش نتایج فریود گرایش پیدا کردم، به ویژه آن قسمت از نظریات فریود که بیشتر از همه داغ روانکاوی بر خود دارند. به عنوان یک انسانشناس، به ویژه

1. Havelock Ellis
2. Pan -- Sexualism
3. Melanesian Communities
4. C. G. Seligman
5. Comylex

۶. Regression: از اینروی فرونشانی آورده شد که میل جنسی در ناخودآگاه فرونشاند می شود و در هنگام لزوم سر بلند می کند. - م.

احساس می‌کنم که نظریه‌های دورپروازانه فروید در باره مردم ناستمدن^۱، فرضیات او در باره بنیادنیادهای انسانی و تاریخ فرهنگ، می‌بایست برپایه یک دانش درست از زندگی مردم ابتدایی و همچنین جنبه‌های خودآگاه یا ناخودآگاه ذهن بشر استوار می‌بود. گذشته از اینها ازدواج گروهی، توتمیسم، پرهیز از مادر زن و جادو، هیپنوتیک در «ناخودآگاه» رخ نمی‌دهد. اینها همه واقعه‌های یکسره جامعه‌شناسیانه و فرهنگی می‌باشند که پرداخت نظریه پردازانه از آنها به یک نوع تجربه‌ای که نمی‌توان در یک اطاق مشاوره به دستش آورد، نیاز دارد.

در توجیه شبهه‌های خود از نظریات فروید، این امکان را داشتم تا با بررسی دقیق کتاب توتم و تابوی^۲ فروید و همچنین کتابهای روانشناسی جمعی و تحلیل آگوهی^۳ Group-Psychology and The Ego از داو و کتاب توتمیسم در استرالیا^۴ اثر روهایم^۵ و آثار انسانشناسیانه رایک^۶ رانک^۷ و جونز^۸ خود را مجاب کنم.

خواننده نتیجه‌گیریهای مرا در این باره در سومین بخش این کتاب خواهد یافت. در فرجامین بخش این کتاب کوشیده‌ام تا آرای قطعی خود را درباره ریشه‌های فرهنگ به پیش نهیم. در آنجا دگرگونی‌های عمده‌ای را که طبیعت حیوانی نوع بشر باید بر اثر شرایط خارق‌العاده فرهنگ بپذیرد، بدست داده‌ام. به ویژه کوشیده‌ام تا نشان دهم که فرونشانی‌های غریزه جنسی و نوعی «عقده» می‌بایست به عنوان یک فرآورده ذهنی آفرینش فرهنگی پدید آمده باشد. فرجامین بخش این کتاب که در باره غریزه و فرهنگ است، به عقیده من مهم‌ترین و همچنین بحث‌انگیزترین بخش به‌شمار می‌آید. دست کم از نگرگاه انسانشناسیانه این بخش از کتاب یک کار پیشگامانه است. کوششی است از برای کاوش در زمینه‌ای که موضوع هیچ تخصصی نمی‌باشد و از یک نگر می‌تواند به انسانشناسی ارتباط داشته باشد و از نگر دیگر به حیوانشناسی. بی‌گمان بسیاری از مباحثات جرح و تعدیل خواهد شد، اما اعتقاد دارم که همین مباحثات قضایای مهمی را بر خواهند انگیخت که دیر یا زود سطح نظر زیست‌شناسان و روانشناسان حیوانی و همچنین فرهنگ‌پژوهان واقع خواهند افتاد.

در زمینه اطلاع از روانشناسی حیوانی و زیست‌شناسی ناچار بودم به یک مطالعه عمومی اتکاء کنم. بیشتر از همه از آثار داروین^۹ و هاولوک‌الیس^{۱۰} استاد لویدمورگان^{۱۱} هریک^{۱۲} و تورندایک^{۱۳} و همچنین از دکتر هیپ^{۱۴}، دکتر

- | | | |
|------------------|--------------------|----------------------------|
| 1. Savege People | 2. Totem and Taboo | 3. Australian Totemism |
| 4. Roheim | 5. Reik | 6. Rank |
| 7. Jones | | |
| 8. Darwin | 9. Havelock Ellis | 10. Professor Lloyd morgan |
| 11. Herrick | 12. Thorndike | 13. R.Heap |

کوهلر^۱ و آقای پیرکفت^۲ و از اطلاعاتی که در کتابهای جامعه‌شناسیانه وسترمارک^۳ هابهاوس^۴ اسپیناس^۵ و دیگران می‌توان بدست آورد، در متن کتاب مراجعات مشخصی بدست نداده‌ام و در اینجا می‌خواهم دین خود را به این آثار ادا کنم، بیشتر از همه آثار استاد للوید سورگان که مفهوم غریزه او به نظر من سخت جامع می‌آید و نگرش‌های او را سخت سودمند یافتیم.

من بسیار دیر دریافتم که میان کاربردهای من از اصطلاح‌های «غریزه» و «عادت» و کاربردهای استاد سورگان کمی اختلاف است و همچنین در زمینه مفاهیم بعدی انعطاف‌پذیری غرایز. فکر نمی‌کنم که این اختلاف اندک، نشان‌دهنده اختلاف عقیده‌ای جدی باشد. من همچنین اعتقاد دارم که فرهنگ، بعد تازه‌ای به انعطاف‌پذیری غرایز می‌دهد در اینجا یک روانشناس حیوانی می‌تواند از آشنایی با راه‌حل یک انسان‌شناس در مورد این مسأله سود برد.

در فراهم کردن این کتاب انگیزش و کمک بسیاری از راه بحث با دوستانم، خانم برندا زد. سلیگمان Mrs Brenda .Z. Seligman استاد دانشگاه آکسفورد و دکتر ا.اچ. لوی و کربس DR.R.H. Lowie and Professor Krober استاد دانشگاه کالیفرنیا. دکتر دلیو. ای. وایت DR.W.A. White از دانشگاه واشنگتن و دکتر ا.اچ. اس سولیوان DR.H.S. Sullivan از دانشگاه بالتیمور، پروفیسور هریک Herrick از دانشگاه شیکاگو، دکتر گینسبرگ Ginsberg از مدرسه اقتصاد لندن، دکتر جی. وی هامیلتون G.V. Hamilton و دکتر اس. ای جلیف S.E. Gelliffe از نیویورک، دکتر ای. میلر E. Miller از هارلی استریت. خانم و آقا ژم د انگولو MR. Mrs. Jaime de Angulo از برکلی، کالیفرنیا و آقای سی. ک. اگدن C.K. Ogden از کاسبریج و استاد راد کلیف براون Radcliffe Brown از کیپ‌تاون و سیدنی و آقای لاورنس. ک. فرانک Laurence K. Frank از نیویورک سیتی، بدست آورده‌ام. کار عملی مبنای این کتاب، به همت آقای رابرت موند Robert Mond انجام شده است، دوست من آقای پاول کوهنر Paul Khuner از وین، که این کتاب به او هدیه شده است، با انتقاد بجای خود یاری بزرگی به من رساند و اندیشه‌های مرا در این زمینه و در بسیاری از زمینه‌های دیگر تهذیب کرد.

گروه انسان‌شناسی مدرسه اقتصاد دانشگاه لندن فوریه ۱۹۲۷

Branislow Manilowsk

- | | | |
|---------------|-------------|---------------|
| 1. DR. Kohler | 2. Pyercoft | 3. Westermark |
| 4. Hobhouse | 5. Espinas | |

ببخش اول
تشکیل يك عقده

۱

مسأله

روانکاوی زادهٔ حرفه پزشکی است و نظریه‌های آن بیشتر روانشناسیانه است، اما بادشاخه دیگر دانش — زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی — پیوندی نزدیک دارد. شاید یکی از شایستگی‌های ویژه روانکاوی فراهم آوردن پیوند دیگری میان این سه رشته دانش بشری باشد. نظریه‌های روانشناسی‌فروید — نظریه‌های ستیزه، فرونشانی میل جنسی، ناخودآگاه و تشکیل عقده‌ها استادانه‌ترین بخش روانکاری را تشکیل می‌دهند و سرتاسر زمینه آن را می‌پوشانند. آیین زیست‌شناسی — پرداختن به جنسیت و پیوند آن باغریزه‌های دیگر، مفهوم لی‌بیدو^۱ و تحولات گوناگون آن، بخشی از نظریه زیست‌شناسی‌روانشناسی است که از همه نظریه‌های دیگر خام‌تر و به‌تعارض و تناقض آلوده‌تر است. نظریه زیست‌شناسی‌روانشناسی، از نظریه‌های دیگر انتقاد پذیرتر است، انتقادی که بخشی از آن بایسته و بخشی دیگر نابایسته است. جنبه جامعه‌شناسی‌روانشناسی که در اینجا بیشتر از همه جنبه‌های دیگر مورد نظر ماست، شایسته توجه بیشتری است. شگفتا، با اینکه مردم‌شناسی و جامعه‌شناسی از همه بیشتر به روانکاوی یاری رسانده‌اند، و گرچه آیین عقده ادیپ^۲ آشکارا جنبه‌ای جامعه‌شناسی‌روانشناسی دارد، باز این جنبه در روانشناسی کمتر از هر

1. Libido

2. Oedipus Complex

جنبه دیگری به دیده گرفته شده است.

آیین روانکاوی به بایستگی، نظریه تأثیر زندگی خانوادگی فراذهن بشری باشد. می دانیم که چگونه سوداها، فشارها و ستیزه های یک کودک در رابطه با پدر و مادر، برادر و خواهر، به تشکیل یک رشته تلقی ها یا احساس هایی می انجامد که بخشی از آنها در یاد می ماند و بخش دیگر به ناخود آگاه رانده می شوند و این احساسات در زندگی آینده یک فرد و در رابطه اش با جامعه اثر می گذارند.

من واژه احساس^۱ را به همان معنای فنی که آ. اف. شاند^۲، بکار برده است، بکار می برم، با همان دلالت های مهمی که این واژه از نظریه عواطف و غرایز شاند مایه گرفته است.

(ماهیت جامعه شناسیانه این آیین آشکار است - همه نمایش فرویدی در چارچوب گونه مشخصی از سازمان اجتماعی، در میدان محدود خانواده ها که از پدر و مادر و فرزندان فراهم می آیند، بازی می شود). از این روی عقده خانواده^۳ همان مهمترین پدیده روانشناسیانه فرویدی، بازده کار گونه مشخصی از گروه بندی اجتماعی فراذهن بشر است.

همچنین نقش ذهنی ای که فرد در خریدی می پذیرد، او را برای تأثیر پذیری های اجتماعی بعدی آماده می سازد، و در همان خریدی است که به سوی برخی وابستگیها گرایش پیدا می کند و نیروی آفریننده اش در زمینه های سنتی، هنری، اندیشه ای و دینی، و همچنین قوای مدرک و اوقالب بندی می شود.

از این روی جامعه شناسان احساس می کنند که باید به پرداخت روانشناسیانه عقده خانواده، دو فصل جامعه شناسیانه افزود: پیش درآمدی درباره ماهیت جامعه شناسیانه تأثیرهای خانواده و پایانه ای که در بر گیرنده بررسی عواقب این عقده برای جامعه باشد.

بنابراین از اینجا دو مسأله برای جامعه‌شناس پدیدار می‌شود. مسأله نخست. اگر زندگی خانوادگی تا این اندازه برای ذهن بشر اهمیت دارد، پس خصلت آن درخور توجه بیشتری است. در واقع خانواده‌ها در جامعه‌های بشری یکسان نیستند. ساخت خانواده در جامعه‌های مختلف با سطوح فرهنگی و تمدنی متفاوت، بشدت تفاوت می‌پذیرد و همچنین خانواده‌ها در قشرهای متفاوت درون یک جامعه نیز همسان نمی‌باشند. بنا به نظریه‌هایی که حتی امروزه در میان مردم‌شناسان رایج می‌باشد، خانواده به همراه تحول بشری سخت دگرگون شده است.

سیر تحولی خانواده از نخستین گونه آمیزش آزاد جنسی که مبتنی بر کمون‌نیم جنسی و اقتصادی بود، آغاز می‌شود و به گونه خانواده گروهی «مبتنی بر ازدواج گروهی» و بعد به گونه خانواده همخون، مبتنی بر ازدواج پونا اولاً^۱ می‌رسد و با گذشتن از مرحله خانواده بزرگ^۲ و خویشی مبتنی بر کلان، تا به فرجامین گونه خود در جامعه کنونی تحول می‌یابد - خانواده فردی بر پایه ازدواج تک همسری و پدر و سروری. اما گذشته از چنین تعالیم مردم‌شناسیانه که پاره‌ای از واقعات را با انبوهی فرضیات می‌آمیزند، بیگمان از مشاهده عینی زندگی مردم نامتمدن^۳ امروز، ساختمانهای گوناگون خانواده را می‌توان دید. خانواده‌ها از نظر چگونگی توزیع قدرت در آن، به گونه‌های گوناگون می‌باشند. اگر قدرت به نسبت‌های مختلف به دست پدر باشد،

۱. Punaula: این واژه مردم هاوایی را هنری مورگان در کتاب Ancient Society برای نوعی از ازدواج که در هاوایی رایج بود به کار برده است و برگونه‌ای از ازدواجی اطلاق می‌شود که زنان و مردان یک خانواده همخون با زنان و مردان خانواده همخون دیگر به صورت غیر انحصاری وصلت می‌کنند. بدینگونه که همه زنان یک خانواده همسر همه مردان خانواده دیگر به‌شمار می‌آیند و برعکس. - م.

2. Grossfamilie

۳. ترجمه کلمه Savage اطلاق واژه وحشی برای مردمی که به تمدن ما آشنا نشده‌اند کمی نامناسبانه بنظر آمده است و از همین روی واژه نامتمدن را برای مردمی که به تمدن و تأسیسات شهرنشینی ما دست نیافته‌اند، بکار گرفته‌ایم. - م.

انواع گوناگون پدرسالاری پدید می‌آید و اگر این قدرت به دست مادر باشد، انواع گوناگون مادرسالاری پدیدار می‌شوند. در روش محاسبه و در نظر گرفتن تبار، اختلاف‌های چشمگیری وجود دارد - مادر تباری بر پایه ندیده گرفتن عنصر پدری و پدر تباری بر پایه ندیده گرفتن عنصر پدری؛ پدر تباری از نگر قدرت، پدر تباری از نگر اقتصادی. فزون بر اینها، اختلاف در نحوه استقرار خانه‌سازی، منابع تدارک غذا، تقسیم کار و جز اینها، ساخت خانواده بشری را میان نژادها و اقوام بشری گوناگون، سخت متفاوت می‌سازد.

از این روی مسأله بدین گونه پدیدار می‌شود: آیا ستیزه‌ها، سوداها و وابستگی‌های درون خانواده با تفاوت ساخت خانواده‌ها تفاوت می‌پذیرند، یا در همه خانواده‌های بشری این امور یکسان می‌باشند؟ اگر همچنان که واقعیت نشان می‌دهد، این امور در خانواده‌های مختلف متفاوت باشند، پس باید گفت که عقده هسته‌ای خانواده^۱ نمی‌تواند در میان همه نژادها و اقوام بشری ثابت بماند. این عقده نسبت به ساخت‌های مختلف تفاوت می‌پذیرد. بنابراین وظیفه اصلی نظریه روانکاویانه بررسی حدود این اختلافات، فرمولبندی مناسب برای این اختلافات و سرانجام بحث درباره برجسته‌ترین گونه‌های ساخت خانواده و بیان انواع عقده‌های هسته‌ای وابسته بدان‌ها می‌باشد.

شاید به استثنای تنها یک مورد^۲، به این مسئله دست کم به گونه‌ای صریح و روشن توجه نشده است. عقده‌ای که منحصرأ از سوی مکتب فرویدی شناخته شده است و از سوی آنها عقده‌ای عام پنداشته شده

1. nuclear complex of the family

۲. منظور من کتاب بررسی روانکاویانه خانواده The Psycho -- Analytic Study of the Family نوشته آقای ج. سی فلوگل J. G. Flúgel می‌باشد که هر چند نویسنده آن روانشناس بود، اما در سراسر کتاب گرایشی جامعه‌شناسیانه دارد. در فصلهای ۱۵ و ۱۷ این کتاب به این مسئله بیشتر پرداخته شده است و کلیدی برای حل این مسئله بدست می‌دهد، اگرچه نویسنده آن را بروشنی مشخص نکرده است.

است (منظور من عقده ادیپ است)، بنظر من ضرورتاً به خانواده پدر-تباری آریایی ما و به پدرسروری تحول یافته‌ای بستگی دارد که بر پایه حقوق رمی و اخلاقیات مسیحی استوار می‌باشد و شرایط تازه بورژوازی مرفه آن را تقویت می‌کند. این پندار فرویدی نمی‌تواند درست باشد و بحث مفصلتری در زمینه مسأله نخستین به ما نشان خواهد داد که این پندار تا چه پایه نادرست است.

دومین مسأله. ماهیت تأثیر عقده خانواده در تشکیل اسطوره، افسانه، داستانهای عامیانه و بر روی پاره‌ای از رسوم مردم نامتمدن و انواع سازمانهای اجتماعی و دستاوردهای فرهنگ مادی چیست؟ این مسأله از سوی نویسندگان معتقد به روانکاوی که در صدد بودند اصول خود را در مطالعه اسطوره، دین و فرهنگ بکار برند، به روشنی شناخته شد. اما این نظریه که چگونه ساخت خانواده از راه نیروهای عقده خانواده بر فرهنگ و جامعه اثر می‌گذارد، به درستی پرداخته نشده است. بیشتر نظریه‌های مربوط به مسأله دوم، نیاز به تجدید نظر از دیدگاه جامعه‌شناسی دارد. از سوی دیگر راه‌حلهای عینی که از سوی فروید، رانک و جونز درباره مسائل عملی اسطوره‌شناسی ارائه شده است، از اصل کلی آنها «اسطوره رؤیای غیر روحانی نژاد بشر می‌باشد» بسیار درست‌تر است.

روانکاوی با تکیه بر این نظر که دل‌بستگی بشر ابتدائی بر محور شخص خود و مردم پیرامونش دور می‌زند و دارای طبعی ملموس و پویاست، به روانشناسی مردم ابتدائی اساس استواری داده است، ولی تا کنون بارها در دام نظری نادرستی درباره دل‌بستگی عاری از تعصب بشر به طبیعت و دل‌بستگی او به تفحصات فلسفی درباره سرنوشت، افتاده است. اما ندیده گرفتن مسأله نخست و پنداشت اینکه عقده ادیپ در همه جامعه‌ها وجود دارد، لغزشهایی در کار مردم‌شناسیانه روانکاوان پدیدار

می‌سازد. از این‌روی آنها هنگامی که می‌کوشند، عقده ادیب را در جامعه مادرتباری بیابند، حال آن که این عقده خصلتاً بایسته جامعه پدرتباری است، یا آنگاه که با فرضیه‌های ازدواج گروهی یا هرج و مرج جنسی سرگرم می‌شوند یا وقتی که می‌پندارند حال که شرایط آینده با ساخت خانواده کنونی ما تا این اندازه بیگانه است، دیگر برای برخی پرهیز-گاریها بایستگی‌ای وجود ندارد، به‌نتایج نادرستی می‌رسند. مردم‌شناسی روانکاویانه پنداشتی فرضی درباره نوعی گروه‌های ابتدایی یا پیش-نمونه^۱ ماقبل تاریخی قربانی توتمی^۲ یا خصلت رؤیائی اسطوره دارد که معمولاً حتی با اصول خود روانکاوی نیز یکسره ناسازگار است.

بخش نخست این کتاب به‌ضرورت کوششی برای بحث در باره مسأله نخست از خلال واقعیات دست اول زندگی مردم ابتدائی است. ارتباط عقده هسته‌ای با ساخت خانواده. پرداختن به دومین مسأله را به‌بخش دوم واگذار می‌کنم، درحالی که در دو بخش نهایی کتاب، این هر دو موضوع وابسته، بطور عمومی به‌بحث کشیده خواهد شد.

1. Prototype

۲. فریید در کتاب توتم و قابو آورده است که پسران در درون خانواده‌های ابتدایی برای دستیابی به‌زنان پدر بر او شوریدند و او را کشتند و پس از این فاجعه گرفتار شرمساری و عذاب وجدان ناشی از این پدرکشی شدند و زنان پدر را برخوردشان حرام کردند. بدین‌گونه قانون منع زنا با معارم که یکی از نیرومندترین قوانین اجتماعی است، پدید می‌آید. نگاه کنید به توتم و قابو، ص ۱۹۳-۲۰۰ ترجمه دکتر محمدعلی خنجی و فصل سوم از بخش سوم همین کتاب.-م.

خانواده در جامعه مادرسالاری و پدرسالاری

بهترین راه برای بررسی این موضوع که در یک جامعه معین به کدام شیوه «عقدۀ خانواده» تحت تأثیر ساخت خانواده شکل می‌پذیرد، عیناً وارد شدن در موضوع مورد بحث و دنبال کردن سیر شکل‌گیری این عقدۀ در زندگی خانوادگی نمونه و مقایسه موردی آن در تمدنهای گوناگون می‌باشد. در اینجا بر آن نیستم که همه اشکال زندگی خانوادگی بشر را بررسی کنم، بلکه می‌خواهم دو نوع از آن را که در مشاهده شخصی شناخته‌ام، به دقت به مقایسه کشم: خانواده پدرتباری در تمدن جدید و خانواده مادرتباری در اجتماعات جزیره‌نشین ملانزی شمال‌غربی. بهر روی، این دو مورد شاید از دیدگاه جامعه‌شناسی، اساسی‌ترین اشکال خانواده باشند و از این روی سخت بکار ما خواهند خورد. برای معرفی جزیره‌نشینان تروبریاند^۱ ملانزی شمال شرقی گینه نو (یا ملانزی شمال غربی) که طرف دیگر مقایسه ما را علاوه بر فرهنگ خودمان تشکیل می‌دهند، سخنانی چند بنیاز می‌باشد.

این اقوام مادرتباری هستند، به این معنی که آنها در شیوه‌ای از سازمان اجتماعی زندگی می‌کنند که نسب تنها از سوی مادر شناخته می‌شود و رشته سلسله نسب و توارث در مسیر زنانه جریان دارد. بدین-

گونه که پسر یا دختر به خانواده، کلان یا اجتماع مادر تعلق دارند: پسر شون و پایگاه اجتماعی خود را از برادر مادرش بدست می آورد و پسر و دختر از طرف دایی و خاله ارث می برند، نه از سوی پدر.

هر زن و مرد تر و بریاندی پس از یک دوره بازی جنسی در کودکی و پس از کسب اجازه عمومی در بلوغ و پس از زمانیکه عشاق جوان به همراه دویا سه زوج دیگر زندگی عشقی به نسبت پایدارتری را در یک «عزب خانه اشتراکی» پشت سر گذاردند، سرانجام با ازدواج استقرار می یابند. ازدواج که به جز در مورد رؤسا که چند زن دارند تک-همسری می باشد، یک اتحاد پایدار است که در آن یک زن و یک مرد بطور انحصاری با یکدیگر همبستر می شوند و با وحدت اقتصادی، خانوارا مستقلی برای همدیگر فراهم می سازند. برای یک نگرنده سطحی در نگاه نخست ممکن است این توهم پیش آید که ازدواج آنها در چارچوبی همسان با قالب ازدواج خودمان صورت می گیرد. حال آنکه در واقع چارچوب ازدواج آنها با ازدواج ما یکسره متفاوت است. در اصل واژه شوهر برای آنها بهمان معنایی که ما اراده می کنیم و او را پدر فرزندان خود می شماریم نیست. برای آنها از دیدگاه فیزیولوژیک، پدر هیچ نقشی در تولد بچه ندارد، چرا که آنها از نقش فیزیولوژیک پدر در تولد بچه بیخبرند. به اعتقاد این بومیان فرزندان به وسیله روح مرحوم خویشاوند نزدیک مادری، همچون ارواح کوچک وارد رحم مادر می شوند. شوهر پس از تولد بچه باید از کودک نگاهداری کند و او را در بازوان خود گیرد، اما نه به این معنی که در تولد بچه نقشی داشته است. یک چنین پدری برای فرزندانش یک دوست و یک دوستدار است، اما به عنوان فردی از انساب فرزندان شناخته نمی شود. اویگانه ایست که نه بوسیله دارا بودن پایگاه اجتماعی در دودمان، بلکه

از طریق روابط شخصی نفوذی بر فرزند دارد. اصل و نسب واقعی، یعنی آنچه که جوهر ماهره را به عنوان یک فرد تعیین می‌کند، تنها در دودمان مادری وجود دارد. قدرت چیره بر فرزندان، به دست برادر مادری قرار دارد. این شخص بخاطر وجود تابوی تخطی-ناپذیری که هرگونه رابطه دوستانه را میان برادر و خواهر منع می‌کند، هرگز نمی‌تواند با مادر فرزندان (منظور همان خواهرش است-م.م) و خانگیانش تماس نزدیکی داشته باشد. این مادر قدرت برادرش را می‌پذیرد و در برابر او همچون یک فرمانبردار برابر فرمانروا تعظیم می‌کند، اما هرگز روابط صمیمانه‌ای میان او و برادرش نمی‌تواند برقرار گردد. فرزندان این مادر بهر روی تنها وارث و جانشین برادر مادری باشند و دایی بر روی خواهرزاده‌هایش قدرت مستقیم اعمال می‌کند. پس از مرگ دایی اموال شخصی او به خواهرزاده‌ها و اگذار می‌شود و در هنگام حیات خود ناچار است که هر کار ویژه‌ای که از او برمی‌آید-رقصها، آوازه‌ها، اسطوره‌ها، جادوها و پیشه‌ها- را به فرزندان خواهرش بیاموزد. او باید خوراک مورد نیاز خواهر و خانوارش را فراهم سازد و بیشترین بخش تولید باغ دایی به خواهر و فرزندان خواهرش می‌رسد. از این روی فرزندان، پدر را تنها از دیدگاه مراقبت دوستدارانه و همصحبتی صمیمانه او می‌نگرند. برادر مادر انضباط، نفوذ و قدرت اجرایی را در خانواده اعمال می‌کند.^۱

وضع زن در برابر شوهر به هیچ روی بندگانه نیست. اودارایش را خود در اختیار دارد و می‌تواند در حوزه خاص خود، نفوذ شخصی و

۱. برای ملاحظه اوضاع اقتصادی عجیب این بومیان، به مقاله اقتصاد ابتدایی Primitive Economics نویسنده در مجله *Economic Journal* ۱۹۲۱ و کتاب جویندگان پشم طلایی در غرب اقیانوس آرام *Argonauts of the Western Pacific* اثر مؤلف فصلهای ۲ و ۶ رجوع شود. جنبه حقوقی آن در کتاب جنایت و رسوم در میان جوامع نامتمدن *Crime and Custom in Savage So-ciety* نویسنده چاپ ۱۹۲۶ بطور مفصل بحث شده است.

اجتماعی خود را اعمال کند. هرگز پیش نمی‌آید که فرزندان شاهد آزار مادر از سوی پدر باشند. از سوی دیگر پدر در خانواده اش نیمه‌نان-آورا است، چرا که در اصل موظف است برای تأمین معاش خواهرش کار کند، همچنان که پسران می‌دانند که خودشان نیز در بزرگی ناچارند که به نوبه خود برای خانواده خواهرانشان کار کنند.

از دواج در محل زندگی پدر صورت می‌گیرد: به این معنی که دختر در خانه شوهرش به او می‌پیوندد و به اجتماع او کوچ می‌کند، البته اگر خود از اجتماع دیگر باشد، که معمولاً هم بدین گونه است. بدین-سان فرزندان در اجتماعی که در آن از نگر حقوقی بیگانه‌اند، پرورش می‌یابند. جایی که حتی نسبت به خاک آن ندارند و در شکوه دهکده دارای سهمی غرورآمیز نیستند. و وطن آنها، کانون سنتی جمعیت بومی آنها، دارایشان و غرورنیا کانشان در جای دیگر قرار دارد. از این ترکیب دوگانه یک ترکیب و سردرگمی عجیبی پدید می‌آید.

بنا به یک تابوی سختی که هرگونه رابطه، و بالاتر از آن هرگونه تماس جنسی را بطور مطلق میان برادر و خواهر منع می‌کند، پسران و دختران یک مادر از همان سالهای کودکی از یکدیگر جدا داشته می‌شوند.

از این تابو چنین برمی‌آید که باینکه برادر بر خواهر فائق است، باز حق ندارد که این تفوق را برای به همسری در آوردن خواهر بکار برد. از این روی امتیاز موافقت با ازدواج دختر، به والدین و بویژه به پدرش — شوهر مادرش — سپرده شده است، همان کسی که در موضوع ازدواج دختر از همه بیشتر قدرت دارد.

اختلاف بزرگ دوگونه خانواده مورد مقایسه ما دارد روشن می‌شود. در خانواده‌ای از گونه خانواده خودمان، یک شوهر و پدر

قدرتمند داریم که قدرتش از سوی جامعه تأیید می‌شود.^۱ ما همچنین در خانواده سامانی اقتصادی داریم که پدر در آن نان-آور است و دست کم اسماً می‌تواند به‌خواست خود، نان افراد خانواده را قطع کند یا نسبت بدانان سخاوت نشان دهد. از سوی دیگر در تروبریانده خانواده‌ای با مادر مستقل و شوهرش داریم که شوهر در تولد فرزندان نقشی ندارد و نان‌آور خانواده نیست و نمی‌تواند داراییش را به فرزندانش واگذار کند، و از نظر اجتماعی هیچ نفوذ پایداری بر فرزندان ندارد. اما خویشان مادر بر فرزندان خانواده نفوذی فائق دارند بویژه برادر مادر که قدرت فائق دارد و نان‌آور خانواده است و پس از مرگش پسران خواهرش داراییش را به ارث می‌برند. بدین‌سان چارچوب زندگی اجتماعی و ساخت خانواده بر سامانی یکسره متفاوت از مسیرهای فرهنگ خودمان سامان گرفته است.

به‌ظاهر این چنین می‌نماید که بررسی زندگی خانوادگی در جامعه مادرتباری می‌تواند بسیار گیرا باشد اما دیگر بحث منصل درباره زندگی خانوادگی خودمان که برای هر یک از ماها موضوعی سخت شناخته شده است و در نوشته‌های روانکاوانه اخیر از جزء بجزء آن سخن رفته است، کاری بیهوده است و باید از آن سرسری گذشت. اما نخست برای یک مقایسه دقیق بایسته است که هر دو مقوله را بروشنی در پیش چشمان داشته باشیم و سپس از آنجا که داده‌های خانوادگی مادرتباری در اینجا با روشهای ویژه کار مردم‌شناسی باید بررسی شوند، چاره‌ای

۱. باید یادآوری کنم که منظور از این که می‌گویم «تمدن خودمان» مراد من جوامع اروپایی و امریکایی بطور عام بوده است و شیوه معمول خانواده اروپایی را در نظر داشته‌ام، همان خانواده‌ای که نتایج روانکاوانه از آن گرفته شده‌اند. من از این پیشگویی که آیا میان قشر بالای شهرهای اروپای غربی یا امریکای شمالی، گرایش کند به سوی وضع مادرسالاری وجود دارد یا نه (که بیشتر به حقوق ملانزی نزدیک است تا به حقوق رمی) می‌پرهیزم. اگر فرضیه این کتاب درست باشد، برخی تحولات جنسی از جمله وجود اجتماعات آزاد عشقی به‌مراه سمت شدن نظام پدرتباری، بسایه عمیقاً شکل احساسات را در درون خانواده دگرگون سازند.

نیست که مواد خانواده اروپایی نیز باید در همان قالب ریخته شوند و با همان روشهای مردمشناسیانه و از همان دیدگاه مورد بررسی قرار گیرند. همان گونه که بیان کردم، در هیچ یک از مباحث روانکاوی اشاره ثابت و مستقیمی به محیط اجتماعی ندیده‌ام و بدتر از آن، روانکاوان خود بحثی در این باره ندارند که چرا عقده هسته‌ای خانواده و عوامل آن در قشرهای اجتماعی مختلف جامعه ما متفاوتند، با این که روشن است که ستیزه‌های کودکان در پرورش آسودگانه بورژوازی مرفه، با همان ستیزه‌ها در یک کلبه روستایی یا یک خانه اجاری یک اتاقه یک کارگر فقیر همسان نیستند. حال آنکه برای اثبات همان حقانیت آیین روانکاوی، بدیده گرفتن قشر پائین و پست جامعه بسیار مهم است، قشری که از همه چیز بدون کنایه و به صراحت سخن می‌گوید و بیچه‌های آن در تماس همیشگی با والدین هستند. و در یک اتاق و در یک رختخواب می‌خوابند. در میان این قشر مسألهٔ جانشین‌پدر و مادر (دایگی)، ارتباط والدین و فرزندان را پیچیده نمی‌سازد، نزاکتها خشونت برخوردارها را از بین نمی‌برد و حسادتها و رقابتهای کوچک زندگی روزانه به یک برخوردار سخت و دشمنی فروخورده می‌انجامند.^۱

باید افزود بهنگام بررسی فرهنگ عامیانه، وقتی که عقدهٔ هسته‌ای خانواده و زمینهٔ اجتماعی و زیست‌شناسی آن را بررسی می‌کنیم، نیاز پرداختن به طبقات بیسواد و روستائی هنوز بیشتر احساس می‌شود. برای اینکه این سنتهای عامیانه از شرایطی برمی‌خیزند که بیشتر به اوضاع روستایی اروپای شرقی و مرکزی و پیشه‌وران تنگدست آن نزدیک می‌باشند، تا به اوضاع مردم پرکار و عصبی خوی وین، لندن و یا نیویورک. برای روشن‌تر کردن مقایسه‌ام، وقایع دوران کودکی را به چند

۱. دانش شخصی من از زندگی عادات و روانشناسی روستائیان اروپای شرقی به من اجازه داده است که اختلاف عمیقی را میان طبقات بیسواد و آموزش دیده جامعه و همچنین در تعلق ذهنی والدین در مورد فرزندان و برعکس تشخیص دهم.

دوره تقسیم می‌کنم و جداگانه به بررسی هریک از آنها می‌پردازم و این دوره‌ها را در هر دو جامعه مادرسالاری و پدرسالاری توصیف و مقایسه می‌کنم.

تشخیص دادن مراحل زندگی خانوادگی، در امر پرداختن به عقده‌های خانواده بسیار مهم است، چرا که روانکاوی به موضوع قشر بندی ذهن بشر روشنی بخشیده است — و این در واقع یکی از برتری‌های ویژه آن می‌باشد — و وابستگی دقیق آن را به دوره‌های تکامل ذهن کودک نشان داده است. مراحل مشخص جنسی، بحرانها، فرونشانیها و فراموشی برخی خاطره‌ها که به ناخودآگاه رانده می‌شوند — همه اینها نشان می‌دهند که در زندگی کودک دوره‌های کاملاً جداگانه ای وجود دارد.^۱

برای منظورمان تشخیص چهار دوره در تکامل کودک کافی است، دوره‌هایی که باید با ملاکهای زیست‌شناسی و جامعه‌شناسی مشخص گردند.

۱ - شیرخوارگی، در این مرحله بچه برای تغذیه به پستان مادر و همچنین برای حفظ سلامتی‌اش به نگاهداری والدین وابسته است و نمیتواند مستقلاً حرکت کند و یا خواستها و افکار خود را به زبان آورد. زمان این دوره را مامی‌توانیم از بدو تولد تا پایان شیرخوارگی بچه به

۱. هرچند که در پرداخت استاد فروید از میل جنسی در دوران کودکی، تشخیص دوره‌های مشخص نقش اساسی‌ای دارد، باز در دقیقترین اثرش در باره این موضوع (*Drei Abhandlungen zur Sexwaltheorie*) چاپ پنجم طرح مراحل متوالی بگونه‌ای برجسته و روشن مطرح نشده است. به این دلیل خواندن این کتاب برای فرد غیر متخصص در روانکاوی تا اندازه‌ای دشوار است این کتاب ابهامها و تعارضهای عینی و آشکاری دربر دارد که مؤلف هنوز کاملاً آنها را از میان نبرده است. همچنین شرح عالی فلوگل از روانکاوی (*OP. Cit*) بویژه در کتابی که بر آنست تا آیین روانشناسی را روشنی و نظام بخشد، به این نقص دچار است. در کتاب فلوگل واژه کودک گاه به معنی بچه و گاه به معنای فرد بالغ آمده است و معنای درست واژه را باید از متن فهمید از اینرو امیدوارم که طرح من تا اندازه‌ای برای این منظور بکارآید.

حساب آوریم. در میان جامعه‌های نامتمدن، این دوره دوتا سه سال طول می‌کشد. در میان جامعه‌های متمدن این دوره بسیار کوتاهتر است — معمولاً تنها در حدود یک سال. اما بسیار بهتر است که در تقسیم مراحل کودکی زمینه‌های طبیعی را ملاک قرار دهیم. کودک در این دوره از جهت فیزیولوژیک به خانواده‌اش وابسته است.

۲- بچگی، در این دوره با اینکه بچه می‌تواند حرکت و صحبت کند و به آزادی در اطراف خود بازی نماید، باز هنوز به مادر وابسته است و نمی‌تواند مستقلاً خود را اداره کند. ما این دوره را سه تا چهار سال در نظر می‌گیریم و بدین سان بچه تا شش سالگی را در این دوره می‌گذراند. در این دوره نخستین جدایی تدریجی از وابستگی‌های خانواده آغاز می‌شود. کودک یاد می‌گیرد که کمی دورتر از محیط خانواده‌اش حرکت کند و آغاز به خود بسندگی می‌کند.

۳- کودکی، در این دوره کودک استقلال نسبی به دست می‌آورد و پسر سه‌زدن و بازی با کودکان دیگر را آغاز می‌کند. در این دوره است که در جامعه‌های مختلف بشری و در میان طبقات مختلف یک جامعه، کودک بطریقی آغاز به عضویت کامل در اجتماع می‌کند. میان برخی جوامع نامتمدن شعایر مقدماتی ورود به جامعه آغاز می‌شود. در میان طبقه کارگر و روستایی ما و جوامع دیگر، بویژه در قاره اروپا، کودک برای زندگی اقتصادی آینده آماده می‌شود. در جوامع اروپای غربی و امریکایی مدرسه رفتن کودک در همین زمان آغاز می‌شود. این دوره که دومین جدایی کودک از نفوذهای خانواده است تا زمان بلوغ جنسی کودک ادامه می‌یابد.

۴- بلوغ، این دوره از بلوغ جسمی تا بلوغ اجتماعی فرد طول می‌کشد. در میان بسیاری از اجتماع‌های نامتمدن، این دوره با شعایر اصلی عضویت در جامعه همراه است و در میان برخی قبایل، در این دوره

قوانین قبیله‌ای و دیگر مقررات آن بر پسر و دختر بالغ شده تحمیل می‌شود. در اجتماع‌های متمدن جدید، دوره تحصیلات متوسطه همین دوره است و در همین زمان است که فرزند بگونه‌ای نهایی عهده‌دار وظیفه اجتماعی خود می‌شود. این دوره رهایی کامل فرد از فضای خانواده است، در میان جوامع نامتمدن و قشر پایین جامعه خودمان این دوره به ازدواج و تأسیس خانواده جدید پایان می‌گیرد.

نخستین پرده نمایش خانواده

خصلت عمومی پستانداران اینست که بچه آنها پس از تولد آزاد و مستقل نیست و برای تغذیه، حفظ سلامتی، گرمی، پاکیزگی و آسایش جسمی به مراقبت مادرمتمکی است. برای هر یک از این منظورها در مادر و کودک نظمهای بدنی مختلفی وجود دارد. از جهت فیزیولوژیک در کودک علاقه غریزی شدیدی نسبت به مادر وجود دارد، از جمله اشتیاق تغذیه از اندام مادر، استفاده بردن از گرمی بدن مادر، حمایت بازوانش و بالاتر از همه شیر و تماس با پستان او. در آغاز، این رابطه با علاقه انتخابی مادرمشخص می شود. تنها فرزند خودش برایش عزیز است، در حالی که کودک می تواند از بدن هر زن شیرداری ارضاء شود. اما بزودی بچه نیز این رابطه خاص را درمی یابد و وابستگی او به مادر همچون وابستگی مادر به او، انحصاری و فردی می شود. بدین ترتیب، تولد، حلقه ای حیاتی میان مادر و کودک ایجاد می کند.

در آغاز این حلقه بر این بنیاد زیست شناسی که نوزاد یک پستاندار نمی تواند بدون کمک زندگی کند، استوار می شود و از اینرو بقای نوع به نیرومندترین غریزه یعنی عشق مادری بستگی دارد. سپس جامعه با دخالت خویش و با افزودن فریضه مقدماً ضعیف اجتماعی بر این ندای قدرتمند طبیعی، عشق مادری را تقویت می کند.

معمولاً در میان همهٔ اجتماعات بشری از متمدن گرفته تا نامتمدن، رسم و قانون، اخلاقیات و گاه حتی دین از همان آغاز آبستنی به پیوند میان مادر و بچه رسمیت می‌بخشند. مادر و گاه همچنین پدر باید برای سعادت زندگی جدید در رحم، تابوها^۱ و تشریفات یا شعایری را رعایت کنند. تولد همیشه یک رویداد اجتماعی مهم است که در اطراف آن عرفهای سنتی بسیاری که غالباً با عنصر دینی آمیخته‌اند، قرار دارند. بدینروی در کنار طبیعت‌ترین و مستقیم‌ترین پیوند زیست‌شناسی میان مادر و کودک، یک حکم اجتماعی نیز وجود دارد که بدون مراجعه به نفوذ سنت و عرف اجتماع نمی‌توان آن را توصیف کرد.

اجازه دهید عوامل اجتماعی مادری را در جامعه خودمان به اختصار مشخص کنم. مهر مادری یک آرمان اخلاقی، دینی و حتی هنری تمدن است. یک زن باردار بوسیله قانون و رسم حمایت می‌شود و به عنوان یک امر مقدس تلقی می‌شود، بعلاوه یک چنین زنی از وضعیت احساس غرور و شادمانی می‌کند. این آرمانیست که به وسیله داده‌های قوم‌شناسی و تاریخی قابل تضمین و تحقق است. حتی در اروپای جدید، کلیمیان متعصب اجتماع‌های لهستان، این اصل را رعایت می‌کنند و در میان آنها یک آستن از احترام واقعی برخوردار است و از وضع خود احساس غرور می‌کند، اگرچه در میان طبقات پایین جوامع آریایی نژاد مسیحی، آبستنی یک زحمت و دردسر تلقی می‌شود و در میان مردم مرفه آن، آبستنی سرچشمهٔ مزاحمت و ناراحتی و محرومیت موقتی از زندگی عادی اجتماعی شمرده می‌شود. از آنجا که برای درک احساسات بعدی مادر نسبت به فرزند، تلقی مادر از فرزند در دوره پیش از تولد اهمیت دارد، و از آنجا که این تلقی به محیط و ارزشهای اجتماعی

۱. تابو (taboo): به چیزی می‌گویند که در یک جامعهٔ توتمی حرام است و در معنای وسیع به هر نوع محرمی اطلاق می‌شود - م.

مادر بستگی دارد، پس این مسأله اجتماعی را باید دقیقتر بررسی کرد. زمینه زیستشناسی و انگیزه‌های غریزی مادر، پس از تولد از سوی جامعه تقویت و تأیید می‌شود. رسوم، مقررات و آرمانهای اخلاقی جامعه، مادر را به پرستاری از فرزند وامی‌دارد و این وضع بطور کلی در قشرهای پایین و بالای همه ملت‌های اروپایی صدق می‌کند. حتی در اینجا که رابطه مادر و فرزند تا این اندازه بنیادی و از جهت زیستشناسی تضمین شده است، باز جوامعی نیز هستند که در آن عرف و انگیزه‌های طبیعی آسایش شخصی، به انحراف‌هایی از سنت مادری میدان می‌دهند. بدین‌روی، ما نظامی داریم که در آن بچه برای نخستین سال یا برای همه عمر به مادر رضاعی داده می‌شود، رسمی که یک زمان در میان طبقات متوسط فرانسه بشدت رواج داشت. و نظامی بهمان اندازه زیانبخش که در آن برای حفظ سینه مادر، یک مادر رضاعی به‌مزدوری گرفته می‌شود، یا برای تغذیه بچه از غذای مصنوعی استفاده می‌شود، رسمی که گرچه امروزه عنوان یک امر غیرطبیعی طرد شده است، زمانی میان طبقات مرفه بسیار رایج بود. در اینجا بر جامعه‌شناس است که در ارائه تصویر حقیقی مهر مادری سهمش را ادا کند، چرا که این علاقه به دلایل تفاوت‌های ملی، اقتصادی و اخلاقی در همه جا یکسان نیست.

بیاید همین رابطه را باز در جامعه مادر تباری کرانه‌های اقیانوس آرام بدیده گیریم. یک زن ملانزیایی اشتیاق شدیدی نسبت به بچه‌اش نشان می‌دهد و محیط اجتماعی اشتیاقش را مضاعف می‌کند و گرایش‌هایش را تقویت می‌نماید و این گرایش‌ها را به وسیله رسم و عرف تشخص می‌بخشد. یک مادر احتمالی از همان لحظات آغاز آستنی وظیفه دارد که برای سعادت بچه آینده‌اش یک رشته تابوها و تشریفات را رعایت کند. یک زن آستن عرفاً محترم شناخته می‌شود و این آرمان با رفتار عینی و احساس مردم بومی تحقق می‌یابد. در نخستین آستنی یک تشریفات دقیق،

بصورت پیچیده و تا اندازه‌ای مبهم انجام می‌گیرد که اهمیت رویداد تولد را شدت می‌بخشد و به زن آستن تشخیص و افتخار می‌دهد.

پس از زایش، مادر و فرزند برای مدتی نزدیک به یک‌ماه از دیگران جدا نگاه داشته می‌شوند. مادر در طی این مدت پیوسته به بچه‌اش می‌رسد و پرستاریش می‌کند. در حالی که تنها خویشان زن مادر در کلبه اجازه حضور دارند. فرزند پذیری در شرایط معمولی بسیار نادر می‌باشد و حتی در این مورد نیز کودک پس از این که از شیر گرفته شد و آنهم نه به بیگانگان بلکه منحصرأ به نزدیکترین خویشان سپرده می‌شود. تشریفات چندی چون مراسم شستشوی مادر و بچه، تابوهای ویژه‌ای که مادر باید مراعات کند و بازدیدهای همراه با پیشکشی به مبارکی نوزاد، مادر و بچه را علاوه بر پیوندهای طبیعی از راه آداب و رسوم نیز پیوند می‌دهد.^۱

پس در هر دو جامعه پدرسالاری و مادرسالاری، فزون بر عوامل زیست‌شناسیانه غریزه، نیروهای اجتماعی، عرف، اخلاقیات و آدابی وجود دارند که همه برای پیوند دادن مادر و بچه و ایجاد کاملترین علاقه مادری بکار می‌آیند. این هماهنگی میان نیروهای غریزی و اجتماعی، بیشترین برکت و کامیابی را به ارمغان می‌آورد. جامعه برای بازسازی آن شرایط مطلوب رحم که به درد زایش مخدوش می‌شود، با طبیعت همسازی می‌کند. دکتر رانک در کتابی که به تحقیق برای تکامل روانکاوی از اهمیتی برخوردار آمده است، به اهمیت آتی زندگی بچه در رحم و خاطرات او در این دوره اشاره می‌کند.^۲ هر نظری که درباره

۱. مهمترین شکل تابو که از سوی مادر پس از زایش رعایت می‌شود، پرهیز از هماغوشی باشوهر می‌باشد. در کتاب *برخورد نژادها و تضاد فرهنگی* (The contact of Races and clash of culture) نوشته جی. پیت. ریورز G. Pitt Rivers (۱۹۲۷) بخش سوم فصل سیزدهم، شرح زیبایی از این نظر سخت اخلاقی مردم بومی را که مسبوق به سنت یاد شده است می‌توان یافت. -م.

۲. برای مؤلف یکسره ناپذیرفتنی می‌باشد، چرا که نه می‌توانم معنی تحولات اخیر روانکاوی را دریابم و نه آنها را بپذیرم.

درد زایش داشته باشیم، باز بی‌گمان باید گفت که بخاطر تأثیر عامل های زیست‌شناسیانه و اجتماعی، وضع نخستین ماههای پس از تولد، مبارك تلقی می‌شود که دوره آن با شروع درد از شیر گرفته شدن پایان می‌گیرد. تنها در میان قشر بالای اجتماع های متمدن است که موارد استثنائی متفاوت با وضع یاد شده وجود دارد.

ما در رابطه پدری خانواده مادرتباری و پدرتباری، اختلاف بارزی در این دوره می‌بینیم. شگفت است که در یک جامعه نامتمدن، یعنی در جایی که رشته‌های فیزیولوژیک پدری شناخته شده نیست و تنها سهم مادر در تولد به حساب می‌آید، رابطه پدر با فرزندان بسیار صمیمانه‌تر از رابطه پدر و فرزند در جامعه کنونی ما است. چرا که برآستی در جامعه ما پدر در زندگی یک کودک خردسال نقش بسیار ضعیفی دارد. رسم، عرف و آداب، پدر را از پرستاری بچه برکنار می‌کند. و همچنین یک روستائی یا کارگر در بیشترین ساعات شبانه روزی باید بچه را به‌زنش بسپارد. ممکن است یک پدر در جامعه ما از مراقبتی که یک بچه نیاز دارد یا از وقتی که اینکار می‌گیرد بی‌زار باشد. رویهم‌رفته یک پدر در پرورش بچه خردسال هیچ‌گونه دخالت یا کمکی نمی‌کند. میان مردم ملانزی همانگونه که میدانیم، رابطه پدری، رابطه‌ای صرفاً اجتماعی است. بخشی از این رابطه، وظیفه‌ای را که او در برابر فرزندان زنش به عهده دارد، در بر می‌گیرد. او باید بچه را میان بازوانش بگیرد (این جمله را بارها نقل کرده‌ام) و بهنگامی که مادر خسته است باید ضمن راه رفتن بچه از او مراقبت کند، و در خانه به پرستاری او بپردازد. پدر باید نیازهای طبیعی بچه را برآورده‌سازد و او را پاکیزه نگاه‌دارد. در زبان بومی عبارات مشخص بسیاری در باره پدری و دشواریهایش و وظیفه سپاسگزاری صمیمانه فرزند نسبت به پدر وجود دارد. یک پدر تروبریاندی نمونه یک دایه سختکوش و وظیفه‌شناس است و در این کار

از فرمان وظیفه‌ای که سنت اجتماعی به عهده اش گذاشته است، فرمان می‌برد. بهر جهت واقعیت نشان می‌دهد که پدر همیشه بکار فرزندان علاقه‌مند است، و گهگاه به این مسأله از خود علاقه بسیاری نشان می‌دهد و وظایف پدریش را با اشتیاق انجام می‌دهد.

بدین سان، اگر رابطه مادرتباری و پدرتباری را در این دوره آغازین مقایسه کنیم، می‌بینیم که اختلاف اصلی در مورد پدر صادق است. در جامعه ما پدر از صحنه خانواده جدا افتاده است و در بهترین شکل آن یک نقش درجه دوم دارد، اما در جامعه تروریانند، نقش بسیار فعالتری دارد که این نقش به علت اینکه در امر تأثیرگذاردن بر فرزندان، میدان وسیعتری بدو می‌بخشد، بسیار مهم است. با کمی استثناء در هر دو جامعه ناسازگاری گرایش زیست‌شناسیانه و شرایط اجتماعی بسیار اندک است.

رابطه پدری در جامعه مادرسالاری

ما اکنون به دوره‌ای رسیده‌ایم که تازه بچه از شیر گرفته شده است، یعنی هنگامی که یاد می‌گیرد راه برود و آغاز به سخن گفتن می‌کند. از نگرزیت‌شناسیانه، بچه اندک اندک از وابستگی به جسم مادر آزاد می‌شود. او در این دوره با علاقه‌ای کاستی‌ناپذیر و اشتیاق‌آمیز، به وجود مادر و به لمس بدنش و آغوش گرمش متوسل می‌شود.

این یک گرایش طبیعی و زیست‌شناسی است، اما در جامعه ما در یک مرحله معین، علاقه طبیعی بچه قطع و برچیده می‌شود. نخست بگذارید مشخص کنیم که دوره‌ای که ما اکنون بدان وارد می‌شویم، با قضیه از شیر گرفته شدن بچه آغاز می‌شود. با این عمل، هماهنگی سعادت‌آمیز زندگی کودک مختل می‌شود و یا دست کم تغییر می‌یابد. در میان طبقات بالای جامعه ما، شیرگرفتگی با آمادگی قبلی و بتدریج انجام می‌گیرد، به گونه‌ای که معمولاً این عمل بدون هیچ ضربه روحی صورت می‌گیرد. اما میان زنان طبقات پائین، زنان طبقات پائین جامعه ما، از شیرگرفتگی بچه رنج‌زایی برای مادر و همچنین بچه در بر دارد. بعدها موانع دیگری بر سر راه روابط صمیمانه مادر و بچه پیدا می‌شوند و در این دوره در رابطه مادر و بچه دگرگونی چشمگیری پیش می‌آید. بچه در حرکاتش از مادر آزاد می‌شود، می‌تواند خودش غذا بخورد، برخی از

احساسات و افکارش را بیان کند و آغاز به این می‌کند که بفهمد و به بصیرت بنگرد. در میان طبقات پائین که بچه در رختخواب والدینش می‌خوابد و برخی اوقات باعث زحمت و دردسر می‌شود، بصورت خشن‌تر و سخت‌تری رانده می‌شود.

چگونه می‌توانیم در این دوره رابطه مادری میان مردم جزایر گینه‌نورا با رابطه مادری در میان خودمان مقایسه کنیم؟ نخست اینکه در میان آنها از شیر گرفتگی خیلی دیرتر یعنی هنگامی که کودک تازه مستقل می‌شود و می‌تواند بدود و عملاً همه چیز بخورد و خود به دنبال خواسته‌هایش برود، انجام می‌گیرد. این عمل در لحظه‌ای انجام می‌گیرد که کودک نه‌دیگر به پستان مادر نیاز دارد و نه خواستار آنست و بدین‌سان آن رنجی که این عمل به همراه دارد از میان برداشته می‌شود.

حاکمیت مادر برای بچه به هیچ‌روی طعمی جابرانه و شرارت‌زای ندارد. مادر تر و بریاندی بچه‌هایش را به دوش می‌گیرد و نوازششان می‌کند. در این دوره مادر مانند دوره‌های پیشین با محبتی سرشار با آنها بازی می‌کند و رسم و اخلاقیات جامعه نیز چنین توقعی از مادر دارد. همچنین بنا به قانون، رسم و عرف، فرزند بیشتر از پدر به مادر نزدیک است، پدری که حقوقش نسبت به مادر از حقوق فرزندان کمتر است. بنابراین روانشناسی روابط صمیمانه مادری، در اینجا خصلت دیگری دارد. کمتر پیش آمده است که پدر، بچه را از مادر جدا کند و این اتفاق اگر هم صورت گیرد، استثنائی است. اختلاف دیگری که میان مادر اروپایی و ملانزیایی وجود دارد، این است که مادر ملانزیایی با گذشت‌تر است. از آنجا که بچه کم تربیت می‌شود و کمتر دوره اخلاقی و آموزشی برای او وجود دارد و آموزش و پرورش بچه در سنین بالاتر و بوسیله افراد دیگری صورت می‌گیرد، دلیل کمی برای سختگیری مادر پیدا می‌شود و عدم انضباط مادری، از سویی از سختگیریهای اشتباه آمیزی که گهگاه از مادران

جامعه ما دیده می‌شود، جلوگیری می‌کند و از سوی دیگر گرایش کودک را به جلب رضایت و موافقت مادر می‌کاهد. باید به یاد داشت که در میان ما این اشتیاق یکی از نیرومندترین حلقه‌های وابستگی صمیمانه مادر و فرزند می‌باشد و از عواملی است که بیشترین زمینه را برای استقرار یک رابطه پایدار در زندگی آینده کودک فراهم می‌سازد. بدون در نظر گرفتن ملیت یا طبقه اجتماعی، وقتی که در جامعه ما به رابطه پدری نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که پدر هنوز از یک پایگاه پدرتبارانه برخوردار است.^۱ او رئیس خانواده و دودمان و همچنین نان‌آور خانواده است. به عنوان یک فرمانروای مطلق برای مستبد شدن آمادگی دارد و همین استبداد میان او و زن و فرزندان همه نوع اصطکاک را برمی‌انگیزاند. و میزان این استبداد و اصطکاک‌های ناشی از آن، به محیط اجتماعی خانواده بستگی دارد. میان طبقات مرفه جامعه متمدن غرب، بچه به وسیله انواع و اقسام دایگی‌ها سخت‌از پدر جدا نگاه داشته می‌شود. با اینکه بچه پیوسته بادایه سروکار دارد، باز از سوی مادر است که نظارت و مواظبت می‌شود و این اوست که همواره در کانون تأثیرات کودک مقامی تعیین کننده دارد. از سوی دیگر پدر در افق بچه کمتر نمایان می‌شود و آنگاه که در این افق جلوه‌ای می‌کند، بگونه شخص تماشاگر و بیگانه‌ای درمی‌آید که بچه باید پیش او خود را نگاه دارد و نمایشی خوب در پیش چشمانش داشته باشد. او منشأ قدرت و تنبیه و از اینرو هم‌چون یک مترسک است. در اینجا پدر در ذهن بچه اثری دوگانه به جای می‌گذارد. از یک سوی موجودی کامل است که هرکاری در خانه باید به نفع او انجام گیرد و از سوی دیگر

۱. در اینجا باز باید در مورد خانواده امریکایی و انگلیسی فعلی استثنایی قائل شویم. در این گونه خانواده‌ها پدر رفته رفته پایگاه پدرش را از دست می‌دهد. حال که وضع دارد در این خانواده‌ها دگرگون می‌شود، صحیح نیست که این خانواده‌ها را در این مقوله بگنجانیم. روانکاو نیز نمی‌تواند امیدوار باشد که «عقده ادیپ» را برای نسلهای آینده محفوظ نگاه دارد برای اینکه نسل آینده نسبت به پدر نه احساس نفرت و ترس، بلکه احساس ترحم و گذشت خواهد کرد.

بازغولی است که بچه باید از او برسد. بزودی بچه درمی یابد که خانمان برای آسایش پدرسامان می گیرد. پدر دوست داشتنی و مهربان، بزودی نقش نیمه خدایی را به خود خواهد گرفت. پدری که یک زمان در ذهن بچه، همچون یک فرد مطمئن بی روح و بی دست و پا بود، بزودی در معرض بدگمانی و حتی نفرت او قرار خواهد گرفت. مادر در رابطه با پدر بگونه واسطه ای درمی آید که بچه را به قدرت پدرمی ترساند، اما باز این اوست که می تواند برای جلوگیری از تنبیه پادرمیانی کند. در خانمان تک اتاقه و تک تخت خوابه روستائیان بی چیز اروپای مرکزی و شرقی یا طبقات پایین کارگر، صحنه متفاوت است، اما آثار آن با حالت پیشین یکسان است. در اینجا تماس پدر با بچه نزدیکتر است و حمایت و مواظبتی که پدر از بچه به عمل می آورد، در قلب کودک تأثیر بیشتری می گذارد. اما معمولاً همین رابطه نزدیک، اصطکاک مزمن و حادثه تری ایجاد می کند. هنگامی که پدر خسته از کار یا مست از میخانه باز می آید، طبیعتاً کج خلقی خود را بر خانواده اش فرو می بارد و به همسر و فرزندانش نیز آزار می رساند. در هیچ دهکده یا محله فقیرنشین شهرهای جدید نیست که مواردی از قساوت محض پدری در آن یافته نشود. موارد بیشماری را می توانم ذکر کنم که در آن پدران روستایی هنگام بازگشت مستانه به خانه، تنها برای التذاذ خاطر، فرزندانشان را کتک می زنند یا آنها را از رختخواب بیرون می کشند و در سرمای شب آنها را از خانه بیرون می کنند.

حتی در بهترین حالت کودکان ناچارند هنگامی که پدر کارگرشان به خانه باز می گردد آرام گیرند و بازیهای پرسروصدای خود را متوقف کنند و از فرافکنی کودکانه و خودبخودی شادی و غم جلوگیری کنند. پدر در خانمان فقیر بالاترین مرجع تنبیه نیز هست، حال آنکه مادر در این موارد میانجی می باشد و غالباً در این میان سهمی هم از تنبیه می برد.

همچنین در خانمانهای فقیر نقش نسان آوری و قدرت اجتماعی پدر هر دو به گونه سریعتر و مشخصتری به حساب نفوذ شخصی او گذاشته می شود. نقش یک پدر ملانزیایی در این دوره کاملاً با نقش یک پدر اروپائی متفاوت است.

من در این فصل پایگاه اجتماعی متفاوت او را به عنوان یک شوهر و پدر و نقشی که در خانمان ملانزیایی دارد به تفصیل آورده ام. او نه رئیس خانواده است و نه کسی است که نسب او به فرزندان او برسد و نه نان آور اصلی خانواده است. این وضع حقوق قانونی و تلقی شخصی او را نسبت به همسر یکسر دگرگون می کند. یک مرد تر و بریاندی کمتر با همسرش دعوا می کند، و کمتر می کوشد تا بر او ستم روا دارد و هرگز قادر نخواهد بود که استبداد پایداری بر او اعمال کند. حتی همبستری جنسی که در جامعه ما وظیفه یک همسر است، از سوی قانون و عرف بومی آنجا به عنوان وظیفه همسر و امتیاز شوهر شناخته نمی شود. از دید گاه مردم بومی که سنت جهت آن را تعیین می کند، یک شوهر بخاطر دریافت خدمات جنسی از همسر، به او وامگذار است و باید شایستگی آن را داشته باشد و این وام را باز پس دهد. بهترین راه بازپرداخت این وام برای شوهر، ارائه خدماتی به فرزندان زن و مهربانی کردن بدانان می باشد. مثلهای بومی بسیاری در فولکلر آنها، بیان کننده این اصول می باشند. پدر در بچگی پرستار، دلسوز و دوستدار بچه است و سپس در آغاز کودکی با او بازی می کند و ورزشها و کارهای سرگرم کننده ای که خوشایند بچه ها باشد، به او فرا می آموزد. بدین روی سنت حقوقی، اخلاقی و مرسوم قبيله و همه عوامل سازمانی دست به دست هم می دهند تا در مرد به عنوان شوهر و یک پدر، تلقی ای یکسر متفاوت از تلقی یک مرد در نظام پدرتباری ایجاد کنند. اگرچه این وضع باید به شیوه ای تجربیدی تعریف شود، اما باز به هیچ روی نباید آن را صرفاً یک اصل

حقوقی جدا از زندگی روزانه دانست. این تلقی در جزئیترین امور زندگی روزانه خود را نشان می‌دهد و در همه روابط داخلی خانواده اثر می‌گذارد و بر احساسات درون خانواده حاکم می‌باشد. کودکان هرگز مادرشان را مقهور و منکوب و وابسته‌ای نکبتبار پدر نمی‌بینند، حتی اگر این مادر یک زن معمولی باشد که به ازدواج رئیس قبیله درآمدی باشد. آنها هرگز دست سنگین پدر را بر خود احساس نمی‌کنند و پدر نه همسبب نه صاحب و نه مرجع نفع فرزندان است. او هیچ حق و امتیازی ندارد، با این همه همچون هر پدر معمولی دیگر، محبت زیادی بفرزندان دارد و این محبت همراه با وظایف سنتی، او را می‌دارد تا علاقه فرزندان را جلب کند و از این راه بر آنها نفوذ گذارد.

در مقایسه رابطه پدری مردم ملانزی با اروپائیان، در نظر گرفتن واقعیات زیست‌شناسی همراه با واقعیت جامعه‌شناسی اهمیت دارد. بدون تردید از نگر زیست‌شناسی در یک مرد معمولی گرایش محبت‌آمیز و علاقه‌مندانه‌ای نسبت به بچه‌هایش وجود دارد. اما این گرایش تا بدان اندازه نیرومند نیست که بردشواریه‌های نگاه‌داری بچه فائق آید. از این روی جامعه در اینجا دخالت می‌کند و اعلام می‌کند که پدر آقای مطلق فرزندانش است و فرزندان باید در قید احسان، خوشی و شکوه پدر باشند و این تأثیر اجتماعی توازن مطلوب میان مهر طبیعی پدر به بچه و ناپردباری طبیعی پدر از مزاحمت بچه را برهم می‌زند. اما از سوی دیگر می‌دانیم که در جامعه مادر تباری، به پدر در مورد برخورداری از محبت فرزندانش هیچ حق و امتیازی داده نمی‌شود، پس او باید خودش این محبت را بدست آورد، اما باز باید گفت که در همین جامعه نامتمدن، پدر ناراحتی-های کمتری از جهت مسئولیتهای اقتصادی در قبال فرزند، جاه طلبیها و فشارهای عصبی کمتری احساس می‌کند، او در مقایسه با پدر جامعه پدر-تباری، در روانه‌ادن خود به غرایز پدری آزادتر است. در جامعه ما که

همسازی میان نیروهای زیستشناسی و اجتماعی در آغاز بچگی مطلوب است، پس از دوره بچگی این هماهنگی کم کم از میان می‌رود. اما در جامعه ملانزیائی، این روابط هماهنگ همچنان پایدار می‌ماند. همچنانکه دیده‌ایم، پدر سالاری سرچشمه کشمکش‌های خانوادگی است، چرا که به پدرانچنان امتیازات اجتماعی‌ای می‌دهد که نه با امیال زیستشناسیانه پدرسازگارند و نه با محبت شخصی‌ای که او نسبت به فرزندان‌ش می‌تواند احساس کند و همچنین نه با مهری که او می‌تواند در فرزندان‌ش برانگیزاند کاملاً سازگاری دارد.

جنسیت در بچگی

برای بررسی همان مباحثی که فروید و روانکاوان مطرح کرده‌اند، من نیز کوشیده‌ام که موضوع میل جنسی را روشن سازم، یکی «برای اینکه جنبه جامعه‌شناسیانه نظرم را اثبات کنم» و دیگر «برای اینکه از بحث‌های نظریه‌پردازانه در باره ماهیت وابستگی مادر و کودک یا «شورجنسی» پرهیز نمایم.» اما در این مرحله که کودک مستقلاً آغاز به بازی می‌کند و علاقه‌اش بسوی کارها و مردم اطرافش جلب می‌شود، میل جنسی نخستین نمود خود را بگونه‌ای که برای یک ملاحظه عینی جامعه‌شناسیانه قابل تشخیص باشد، نمایان می‌سازد و مستقیماً بر زندگی خانوادگی، تأثیر می‌گذارد.^۱ یک مشاهده‌گر دقیق کودک کان اروپایی و کسی که بچگیش را فراموش نکرده است، باید به یاد داشته باشد که در کودکی، گیریم سه یا چهار سالگی، نوعی علاقه و کنجکاوی ویژه‌ای در او وجود داشته است. گذشته از دنیای قانونی، معمولی و چیزهای منزله، دنیایی

۱. خواننده‌ای که به موضوع میل جنسی در بچگی و روانشناسی کودک علاقه‌مند است باید به کتاب آ. مول *Das Sexualleben des Kindes* چاپ (۱۹۰۸) و هاولوک الیس *Studies in The Psychology of Sex* بررسی‌هایی در باره روانشناسی میل جنسی چاپ ۱۹۱۹ و آثار پلوس رنز *Das kind in Brauch und Sitte der völker* (لاپیزیک ۱۹۱۱-۱۲) و کتاب شارلوت بوهرلر (Charlotte Bühler) *Das Seelenleben des Juyendbchen* (۱۹۲۵) و آثار ویلیام اشترن (William Stern) درباره روانشناسی کودک مراجعه کنید.

از امیال شرم آمیز، علائق رسوائیبارو انگیزه‌های نهانی نیز برکودک گشوده می‌شود. دو مقوله «منزه» و «نامنزه»^۱، «پاک» و «ناپاک» در این سن شکل می‌گیرد و در سرتاسر عمر یک فرد بجای می‌ماند. در برخی از افراد «نامنزه» یکسره فرونشانده می‌شود و ارزشهای راستین مقوله «منزه» در عفت یک «منزه طلب»^۲ عجین می‌شود یا به تزویر دافع تر خلاق مرسوم آراسته می‌گردد. یا «منزه» در زیر پوشش ارضاء از راههای بیشمار وقاحت-نگاری پوشیده می‌شود و مقوله «نامنزه» در یک سودای شهوانی ذهنی توسعه مییابد که قدرت دافعه آن کمتر از تزویر عفت نیست.

در دومین دوره کودکی که اکنون بدان می‌پردازیم، دوره‌ای که طبق طرح من از چهار تا شش سالگی طول می‌کشد، «نامنزه» بر محور علاقه به عمل دفع دور می‌زند و جلوه‌های آن در بازیها و نمایش‌های کودک با خشونت طرد می‌شود. در این دوره کودک تمایزی بین دو جنس تشخیص نمی‌دهد و به عمل جماع کمتر علاقه دارد. هر کسی که مدت زمانی میان روستایان زندگی کرده باشد و بچه‌هایشان را از نزدیک شناخته باشد چنین حالتی را اگر نه چندان آشکارا، که به عنوان یک حالت عادی تشخیص می‌دهد. در میان طبقات کارگر اوضاع به همین سان می‌نماید.^۳ در طبقات بالا، نامنزه‌ی، هر چند بیشتر سرکوفته می‌شود، اما چندان متفاوت با طبقات دیگر نیست. بررسی این قشرهای اجتماعی که باید پیچیده‌تر از قشرهای روستایی باشند، بهر روی به دلایل آموزشی، اخلاقی و تربیتی باید فوراً انجام گیرد و روشهای مناسبی برای تحقیق این موضوع باید ابداع شود. فکر می‌کنم نتایج چنین بررسی‌ای تا حد زیادی

۱. منزه و نامنزه در ترجمانی Decent و Indecent آورده شده است به معنای موافق با عفت و اخلاق عمومی و اجتماعی و مغایر آن.م.

2. Puritan

۳. زولا (Zola)، آن جامعه‌شناس تیزذهن، در این باره موارد سرشاری به دست می‌دهد که کاملاً باملاحظات شخصی من سازگارند.

داعیه‌های فروید و مکتب فرویدی را تأیید خواهد کرد^۱ چگونه این سکسی که تازه در این دوران کودکی بیدار شده است یا این نامزهی کود کانه، بر رابطه کودک با خانواده‌اش اثر می‌گذارد. در طبقه‌بندی اموریبه «منزه» و «نامنزه» والدین بویژه مادر، یکسره در مقوله اول جای می‌گیرند و در ذهن کودک کاملاً «از دسترس» نامنزه بدورند. این احساس که ممکن است مادر از هرگونه بازی شهوانی کود کانه باخبر شود، سخت بر کودک ناگوار است. و کود کان می‌کوشند تا در حضور مادر و در صحبت با او از پرداختن به هر موضوع جنسی پرهیز کنند.

پدر گذشته از آنکه از مقوله «نامنزه» کاملاً بدور است، یک مرجع اخلاقی نیز هست که این تمایل‌ها و تفریح‌ها از سوی او طرد می‌شود، برای اینکه «نامنزه» همیشه با خود احساسی از گناه به همراه دارد.^۲ فروید و مکتب روانکاوی به رقابت جنسی میان مادر و خواهر، پدر و پسر بسیار تکیه کردند. به عقیده شخص من این رقابت میان مادر و خواهر در این دوره آغازین شروع نمی‌شود. بهر روی من هیچ نشانی از این رقابت ندیده‌ام. روابط میان پدر و پسر پیچیده‌تر از این است. اگر چه همچنان که گفته‌ام یک پسر کوچک هیچ گونه اندیشه،

۱. اظهارات فروید درباره سکس پیش از بلوغ وضعف تمایز دو جنس مخالف در این دوره و تمایلات مقمندی و عدم علاقه به جماع، بنا به ملاحظات شخصی من صحیح می‌باشند. در مقاله اخیر، (Zeitschr für Psycho-Analyse چاپ ۱۹۲۳) فروید تا اندازه‌ای نظر پیشین خود را تعریف کرد، و بدون هیچ استدلالی تصدیق می‌کند که کودکان در این دوره به جماع علاقه دارند و من با این نظر نمی‌توانم موافق باشم.

۲. طرز تلقی زن و مرد دوره جدید، با شتاب دارد دگرگون می‌شود. اکنون ما با اشتیاق ذهن کودکان خود را روشن می‌سازیم و مسائل جنسی را شسته و رفته برای آنها تشریح می‌کنیم. اما باید گفت که این گونه والدین حتی در میان روشنفکران بریتانیا و امریکا نیز در اقلیت‌اند. دوم اینکه، من به هیچ روی مطمئن نیستم که تلقی خجولانه و زشتی‌آمیز کودکان درباره موضوع جنسی در مقابل والدین، تا اندازه زیادی با این روش از بین برود. ظاهراً حتی در بزرگسالان گرایش عامی وجود دارد تا عناصر عاطفی مرموز، برجسته و اضطراب‌آور را از روابط مستمر مراودات روزانه زندگی بدور نگاه‌دارند. حتی در مورد تروبریان‌دیه‌ها که نباید میان آنها تمایلات فرونشانده وجود داشته باشد، والدین در مسائل جنسی هرگز مورد اعتماد نیستند. این نکته را باید در نظر گرفت که اعتراف به هر مسأله شرم‌آور و حساس در پیش دوستان و آشنایانی که در زندگی روزمره چندان به‌مانندیک نیستند، چقدر ساده‌تر است.

آرزوویا انگیزه‌ای نسبت به نزدیکی به مادر ندارد، چرا که اگر چنین فکری در سر داشته باشد، خودش را به مقوله «نامتزه» متعلق احساس خواهد کرد، بازشکی نیست که یک اندام جوان نسبت به تماس بدنی نزدیک با مادر، واکنش جنسی نشان می‌دهد.^۱ در میان اجتماع‌های روستایی یکی از نصایحی که از سخن‌چینان مسن صادر می‌شود، اینست که پسران بالای سن سه‌سالگی باید جدا از مادر بخوابند. حالت نعوذکودکانه در این اجتماعات بخوبی شناخته شده است و به همین گونه می‌دانند که پسر به شیوه‌ای متفاوت از دختر به مادر می‌آیزد.

در چنین شرایطی احتمال اینکه بین پسر جوان و پدر یک نوع رقابت جنسی وجود داشته باشد، ممکن می‌نماید، حتی این احتمال از دید یک جامعه‌شناس نیز پنهان نمی‌ماند. میان طبقات مرفه‌تر، برخوردهای خشن کمتر پیش می‌آیند، اما این برخوردها در شکلی اگر نه پنهان‌تر بلکه مهذب‌تر، در خیال خود را نشان می‌دهند.

باید ذکر شود که در این دوره، هنگامی که کودک مطابق با نوع جنسیت خود خلق و خویی متفاوت نشان می‌دهد، احساسات والدین نیز درباره دختر و پسر تفاوت می‌پذیرد.

پدر در وجود پسر جانشین خود را می‌بیند، کسی که دردودمان و در خانمان باید بر جای او نشیند. از همین روی پدر در مورد پسر انتقادی‌تر است و این انتقاد دردومسیر احساس می‌شود: اگر پسر از جهت ذهنی و جسمی نا کارآیی نشان دهد و با آرمان مورد اعتقاد پدر وفق ندهد، نومی‌دی و دشمنی سخت پدر را برمی‌انگیزد. از سوی دیگر حتی در این

۱. از آنجا که این موضوع نخستین بار در سال ۱۹۲۱ نوشته شده است، باید اکنون بگویم که در این باره نظرم را تغییر داده‌ام. این عبارات که یک اندام جوان نسبت به تماس بدنی نزدیک با مادر، واکنش نشان می‌دهد، اکنون برای من بی‌معنی جلوه می‌کند. خوشحالم از اینکه یک واژه ناهنجار را برای عبارت بی‌معنی خودم بکار بردم. آنچه را که بنظر من تحلیل مناسب این موضوع در روانشناسی کودک می‌باشد، در بخش چهارم فصل نهم همین کتاب مطرح کرده‌ام.

دوره، نفرت از بازنشستگی در آینده، و ملال نسل روبه زوال، احساسی از رقابت در پدرا ایجاد می کند که باز به دشمنی می انجامد. این دشمنی که در هر دو مورد فرو نشانده می شود، پدر را بر پسر بددل می کند و نیز واکنشی از احساسات دشمنانه در پسر برمی انگیزاند. از سویی مادر هیچ زمینه ای برای احساسات منفی در مورد پسر ندارد و همچنین پسر را به عنوان یک مرد تحسین می کند. کمتر پیش می آید که احساس پدر در مورد دختر - او دختر خود را بگونه المثنی ماده خود می بیند - از عاطفه رفیق عاری باشد و شاید حتی به این ساده گیری خود در مورد دختر فخر کند. بدین روی عوامل اجتماعی با عوامل زیست شناسی، دست بدست هم می دهند تا پدر را نسبت به دختر نرم تر سازند. حال آنکه در مورد مادر این صورت واژگون می شود. اما از این نکته نیز نباید غافل بود که توجه به فرزندی که از جنس مخالف است؛ تنها به دلیل اختلاف جنسی دال بر یک کشش جنسی نیست.

در ملانزی نوع دیگری از تحول جنسی در کودک می بینیم. در اینکه انگیزه های زیست شناسیانه در اینجا هم با همان انگیزه ها در جامعه ما تفاوتی ندارد، شکی نیست. اما من در میان آنها نشانی از آنچه که بشود آن را نامزهی های کودکانه نامید، نیافته ام. همچنین از یک دنیای پنهانی که کودک در آن خود را به سرگرمیهای مخفیانه درباره اعمال دفع یا نمایش آلات جنسی مشغول کند، اثری ندیده ام. بررسی این موضوع طبعاً دشواریهایی در بردارد، چرا که در این جوامع هرگونه تماسی بایک بچه مشکل است و اگر در میان آنها نیز دنیای نامزهی وجود داشته باشد، پرسش از یک بومی بالغ آن چنان که می شود از یک مادر و پدر و دایه معمولی جامعه ما پرسید، کار بیهوده ای است. اما آنها تنها در یک مورد با ما کاملاً تفاوت دارند و آن اینست که هیچ هراسی از اینکه مبادا خطایی از ایشان سرزند ندارند، برای اینکه در

میان آنها فرونشانی و نکوهشی وجود ندارد و نزدیکی جنسی در دوران کودکی زشتی‌ای بشمار نمی‌آید و میل جنسی کودکانه در میان کودکان آنها، در سنی بالاتر از سن کودکانه ما، یعنی حدود پنج یا شش سالگی ظهور می‌کند. پس اگر در پایین‌تر از این سن، عوامل نامتزهی وجود می‌داشت، می‌توانستیم آنها را بهمان آسانی مراحل بعدی، در بازیهای جنسی کودکانه، باز شناسیم.

پس چگونه می‌توانیم در میان آنها فقدان آن دوره‌ای را که فروید دوره تمایل جنسی پیش از تناسلی یا مقعدی می‌خواند، توجیه کنیم؟ این نکته را وقتی که به بحث درباره میل جنسی در دوره بعدی تکامل کودک پرداختیم، بهتر در خواهیم یافت، دوره جنسی‌ای که در آن فرزندان بومیان ملانزی کاملاً با فرزندان ما متفاوت هستند.

۶

دوره کارآموزی زندگی

اکنون به دوره‌ای از کودکی می‌رسیم که از سن پنج سالگی تا هفت سالگی طول می‌کشد، در این دوره که مقارن با آغاز استقلال کودک است، او بازی‌هایی برای خود ابداع می‌کند: دوستانی همسن و سال برای خود دست و پا می‌کند و همچنین دوست دارد که بدون مزاحمت بزرگسالان با دوستان خود به گردش برود. این دوره همزمان با هنگامیست که بازی به سوی کارهای مشخصتر و موضوعهای جدی‌تر زندگی کشیده می‌شود.

حال می‌خواهیم کارمقایسه‌ای خود را در این دوره دنبال کنیم. در اروپا، ورود به مدرسه و در میان طبقات نا فرهیخته نوعی کارآموزی مقدماتی به منظور آمادگی برای یک حرفه اقتصادی، کودک را از حوزه نفوذ فامیل خارج می‌سازد. پسر و دختر تا اندازه‌ای وابستگی محض به مادر را از دست می‌دهند. در این دوره پسر غالباً احساسی را که تا این زمان در مورد مادر وجود داشت، به یک مادر جانشین انتقال می‌دهد و احساسی از یک محبت سودایی نسبت به او در پسر بیدار می‌شود که جز احساس محبت به یک مادر، احساس دیگری نیست. این انتقال احساس از مادر به جانشین مادر، نباید با گرایش پسران بالغی که عاشق زنانی مسن‌تر از خود می‌شوند، اشتباه شود. در همین دوره است که

میل به رهایی از صمیمیت سخت تملک آمیز مادری، در کودک سربلند می‌کند، یعنی همان وابستگی که اطمینان محض کودک را نسبت به والدین مخدوش می‌سازد. در میان طبقات پایین و روستاییان، جریان رهایی از مادر کمی دیرتر از طبقات بالا صورت می‌گیرد، اما اساساً آنچه که در مورد طبقات بالا گفته شد درباره آنها نیز صادق است وقتی که مادر سخت به بچه‌اش، بویژه به پسرش وابسته باشد، جای آن دارد که کمی حسادت و بیزاری از این گرایش رهایی آمیز پسر احساس کند و در راه آن سنگ اندازد.

کودکان رشته کرانه‌های غرب اقیانوس آرام، گرایشی همانند این از خود نشان می‌دهند. بخاطر فقدان آموزش اجباری و انضباط سخت در این دوره، این گرایش در اینجا واضح تر خود را نشان می‌دهد و برای گرایشهای طبیعی طبع کودکان میدان وسیع تری باز می‌شود. بهر روی در یک مادر ملانزیایی هیچ اضطراب و حسادت نسبت به استقلال نویافته کودک وجود ندارد و در اینجا در رابطه مادر و کودک، تأثیر فقدان یک نگرانی عمیق آموزشی را می‌بینیم. در این دوره کودکان مجمع‌الجزایر تروبریاند، اجتماعی از نوجوانان را در داخل جامعه تشکیل می‌دهند. آنها دسته جمعی باهم می‌گردند و در ساحلی دور از اجتماع یا یک جای دور افتاده جنگل، به بازی می‌پردازند و به اجتماع‌های کودکان دهکده‌های همسایه می‌پیوندند. با این همه اگرچه به فرمانهای کودکان سر دسته خود تن در می‌دهند اما تقریباً از وابستگی به نفوذ بزرگسالان آزادند. والدین هرگز نمی‌کوشند مانع آنها شوند یا بنحوی در کار آنها مداخله کنند یا آنها را به انضباطی پایبند سازند. البته نخست باید گفت که خانواده بر روی فرزند نفوذ قابل ملاحظه‌ای دارد، اما با اینهمه جریان استقلال کودک به تدریج و مستمر و بگونه‌ای طبیعی و بلا مانع پیشرفت دارد.

در این مورد وضع بومیان ملانزی با شرایط اروپاییان تفاوت زیادی دارد، چرا که در میان اروپاییان کودک از کانون صمیمی خانواده جدا می شود و به انضباط خشک مدرسه یا دیگر آموزشهای ابتدایی سپرده می شود، در حالی که در ملانزی جریان استقلال کودک، تدریجی، مطبوع و آزادانه صورت می گیرد.

حال پردازیم به اینکه پدر در این دوره چه حالتی دارد؟ در جامعه ما - در اینجا باز اشکال جدید خانواده را در بریتانیا و امریکا از این وضع مستثنی می دانیم - هنوز پدر اصل قدرت را در خانواده ارائه می دهد. در خارج از خانواده، در مدرسه، در کارگاه و در کارهای یدی که کودک روستایی باید بدان پردازد، این شخص پدر یا جانشین او (استاد کار) است که قدرت را بدست دارد. میان طبقات بالاتر، در این دوره جریان مهم تشکیل آگاهانه قدرت پدری یا آرمان پدر، در ذهن کودک صورت می بندد. کودک چیزی را که تا این زمان حدس می زد و احساس می کرد، یعنی قدرت تثبیت شده پدر به عنوان سر خانواده و نفوذ اقتصادی اش را رفته رفته در می یابد. آرمان شکست ناپذیری، خردمندی، دادگری و نیرومندی پدر به درجات متفاوت و از راههای مختلف به وسیله مادر یا دایه ضمن آموزش دینی و اخلاقی، به کودک القاء می شود. با این وصف نقش آرمانی یک پدر هرگز ساده نیست و نگاهداشت این صورت آرمانی در صمیمیت زندگی روزانه، براستی بسیار دشوار است. بویژه برای پدری که تندخوئی ها و نادانیهایش به وسیله هیچ ضابطه ای فرو نشانده نشده باشد، که در آن صورت آرمان پدر هنوز تشکیل نشده، در ذهن کودک آغاز به اضمحلال می کند. کودک در آغاز از بدخویی یا ضعف پدر تنها حالت مبهمی از بیقراری احساس می کند، از خشمش می هراسد و از بیعدالتی اش احساس شگفتی به اودست می دهد. شاید آنگاه که پدر سخت خشمگین می شود شرمی بر او عارض شود.

بزودی احساسی که کودک از پدر دارد تشکیل می‌شود، احساسی سرشار از عواطف متعارض، آمیزه‌ای از احترام، تحقیر، محبت و بیزاری، مهربانی و ترس. در این دوره است که بنا به نهادهای پدرتباری، تأثیر اجتماع در تلقی کودک نسبت به پدر، در ذهن یک کودک احساس می‌شود. رقابتهای معمول میان جانشین و بازنشسته و حسادتهای متقابلی که در بخش پیشین به وصف آن آمد، عناصر منفی رابطه پدر با پسر را به گونه‌ای متمایز تر متبلور می‌سازند، عناصری که در رابطه پدر با دختر وجود ندارند. میان طبقات پایین، جریان آرمانی شدن پدر بصورتی خشن‌تر صورت می‌گیرد، اما این جریان کم اهمیت‌تر از همین قضیه در طبقات بالا نیست. همچنانکه کمی پیش از این گفته‌ام، پدر در یک خانمان نمونه روستایی، آشکارا یک ستمگر است. مادر به چیرگی پدر تن در می‌دهد و این تلقی فرمانبردارانه را به فرزندانش نیز منتقل می‌کند و از نظر فرزندان، کسی که باید بدو احترام گذاشت و در همان حال از نیروی بیرحمانه و سهمگین او ترسید، همان پدرشان است. در اینجا نیز احساسی از یک عاطفه متضاد تشکیل می‌شود که در آن پدر، فرزندان دختر را ترجیح می‌دهد.

نقش پدر در ملانزی چیست؟ نیاز زیادی نیست که از نقش ویژه پدر ملانزیایی در این دوره صحبت شود. او در این دوره همچنان با فرزندان دوست است، به آنها کمک می‌کند و آنچه را که دوست دارند و بهر اندازه که دوست داشته باشند، بدانان یاد می‌دهد. این نکته در مورد آنها نیز صحت دارد که کودک در این دوره به پدر کمتر رغبت دارد و کلاً به همبازیهایش علاقه‌ای بیشتر دارد. اما پدر همیشه یک مشاور مدد رسان و یک نیمه‌همبازی و نیمه‌محافظ فرزندان است.

باز در همین دوره است که اصل قانون قبیله‌ای و قدرت و تسلیم به فشار و ممنوعیت از برخی چیزهای دلخواه، به زندگی یک

پسر و دختر جوان وارد می‌شود. اما این قانون و فشار از سوی شخص دیگری بجز پدر، یعنی برادرِ مادر که در جامعه مادر تباری سرخانواده است، اعمال می‌شود. این اوست که سرودی را بدست دارد و بسادگی آن را بکار می‌برد.

هر چند که قدرت دایی با قدرت پدر در جامعه ما تطبیق می‌کند، اما این دو قدرت دقیقاً یکسان نیستند. نخست اینکه نفوذ دایی بر زندگی کودک، خیلی دیرتر از نفوذ یک پدر اروپایی آغاز می‌شود و دیگر اینکه او هرگز به محیط صمیمی زندگی خانواده راه نمی‌برد، بلکه در کلبه‌ای دیگر و بیشتر در دهکده‌ای دیگر زندگی می‌کند و از آنجا که ازدواج در ملانزی پدر کانونی^۱ است، خواهر دایی و دایی زاده‌ها در دهکده شوهر خواهر اقامت می‌کنند، از این روی قدرت او از فاصله‌ای دور اعمال می‌شود و در موضوعهای جزئی که غالباً دخالت در آن برای کودک ناراحت کننده‌تر است، نفوذ دایی راه نمی‌یابد. او در زندگی پسر یا دختر دو عنصر وارد می‌کند: یکی عنصر وظیفه، منع و فشار، دیگر بویژه در زندگی پسر، عنصر بلند پروازی، غرور و ارزشهای اجتماعی، چیزهایی که در واقع زندگی تر و بریاندیها را ارزشمند می‌سازند. این فشار وقتی در زندگی کودک وارد می‌شود که دایی راهنمایی کودک را در کارهایش می‌آغازد و از برخی از خدمات کودک بهره‌برداری می‌کند و پاره‌ای از قوانین و ممنوعیتهای قبیله‌ای را به او می‌آموزد. بسیاری از این امور به وسیله والدین در کودک القاء می‌شود، اما این کادا^۲ (برادر مادر) است که به عنوان مرجع واقعی قدرتی که در پشت مقررات جای دارد، بر کودک نظارت می‌کند.

پسر در سن ۶ سالگی از سوی برادر مادر فراخوانده می‌شود تا

۱. Patrilocal: یعنی ازدواج در محل زندگی شوهر صورت می‌گیرد و زن باید به محل اقامت شوهر منتقل شود. -م.

درسفر با او همراهی کند و در باغها کمی با او همکاری و در حمل محصولات یاری اش نماید. کودک ضمن انجام دادن این کارها در دهکده دایی و نشست و برخاست با دیگر اعضای کلان^۱ دایی، می آموزد که به Butura (یک واژه بومی -م.) کلدن خود تعلق دارد. او آغاز به احساس این نکته می کند که دهکده دایی و مردم آن، دهکده و مردم خود او هستند و سنتها، اسطوره ها و افسانه های کلدن خود را فرامی آموزد. کودک در این دوره غالباً با پدر نیز همکاری می کند و تفاوت تلقی او نسبت به دوارشد (پدر- دایی) بسیار جالب است. پدر دوست صمیمی او بجای می ماند و کودک دوست دارد با او سر کند و دستیارش باشد و از او چیز یاد بگیرد، اما کودک بیش از پیش در می یابد که همکاری او با پدر بر پایه حسن نیت است نه بر پایه قانون و پاداش. این همکاری همان لذتی است که از آن بر می خیزد، حال آنکه افتخار به کلان بیگانگان (کلان دایی) تعلق دارد. کودک می بیند که مادرش از برادرش فرمان می گیرد و به دلخواه او کار می کند و به او با بیشترین احترام رفتار می کند، و در برابر او همچون فرمانبری در برابر فرمانده تعظیم می کند. او به تدریج در می یابد که جانشین دایی است و خود نیز روزی سرور خواهرانش خواهد شد. از این هنگام، به وسیله تابوی سختگیرانه ای که هرگونه روابط صمیمانه ای را میان برادر و خواهر منع می کند، برادر از خواهرانش جدا نگاه داشته می شود.

دایی همچون پدر در میان ما، برای پسر فردی آرمانی می شود و همچون کسی که باید سازگار طبع او رفتار کرد و نموداری از آنچه پسر

۱. کلان به اجتماعی اطلاق می شود که مردم آن از راه وابستگی به یک مظهر و نشان اسرار آمیز (توتم) به یکدیگر پیوستگی دارند. هر چند که توتم این اجتماعات (گاو، سوسک، بز) از پدیده های عادی طبیعت گرفته شده اند، اما در ذهن بومیان اینها نشانه هایی از نیای بزرگ و سردودمان بشمار می آیند. توتم در واقع شناسنامه یک گروه از مردم است که بدان بستگان و همخونان خود را باز می شناسند. معمولاً افراد یک کلان که وابسته به یک توتم هستند، همخون یکدیگر نیز بشمار می آیند و مرز مشخصی میان همخونی و همکلانی وجود ندارد. -م.

در آینده باید از آن سرمشق گیرد، به پسرشناسانده می شود. بدینرومی می بینیم که اگر نه همه عناصر، بلکه بیشتر عناصری که نقش پدر را در جامعه ما دشوار می سازند، در میان ملانزیان به دایی تعلق دارد. او قدرت را بدست دارد و آرمانی است که فرزندان و مادر فرزندان مطیع اویند. در حالی که پدر از این مزایا و خصوصیات بدخیم معاف است. اما دایی عناصر جدیدی را در زندگی کودک وارد می کند که زندگی را بزرگتر، مطبوعتر و جذابتر می سازد - بلند پروازی اجتماعی، افتخار سنتی، فخر به دودمان و نسب، چشمداشت رفاه آتی، قدرت و پایگاه اجتماعی. باید دانست در همان هنگامی که کودک اروپایی آغاز به این می کند تا راه خود را در شبکه روابط اجتماعی بیابد، دختر یا پسر ملانزیایی نیز بدین می آغازد که ضابطه نسب را که بنیاد اصلی سامان اجتماعیشان می باشد، دریابد. این ضوابط اجتماعی کودک را از زندگی صمیمانه خانوادگی جدا می سازند و دنیای اجتماعی را که تا این زمان خانواده، اقوام، همسایگان و مردم دهکده را در بر می گرفت، برای او بازسازی می کنند. کودک می آموزد که باید بر فراز و در میان این گروهها دو مقوله اصلی را تشخیص دهد. یکی از این مقولات افراد همنسب و ویولای^۱ او را در بر می گیرد. در نخستین مکان این سلسله نسب، مادرش، برادران و خواهرانش، داییش و سپس افراد دیگر همنسب او جای می گیرند. این افراد چون خودش از یک گوهر و یک وجود می باشند. افرادی که باید از آنها فرمان برد و با آنها همکاری کرد و در کار، جنگ و مبارزات شخصی دستیارشان بود. زنان هم کلان و همنسب او، از نظر جنسی برای او سخت ممنوع هستند. مقوله اجتماعی دیگر، بیگانگان، خارجیان یا توماکادا^۲ را در بر می گیرد. این نام به مردمی اطلاق می شود که از طریق پیوندهای مادرتباری به یکدیگر وابسته نیستند و یا کسانی

که به همان کلان‌کودک تعلق ندارند. اما این گروه پدر و خویشان مذکر و مؤنث پدری و زنانی که می‌تواند با آنها ازدواج یا عشقبازی کند را نیز در بر می‌گیرد. باز این مردم، بویژه پدر با اودر رابطه‌ای بسیار نزدیک هستند، هر چند که این رابطه از سوی قانون و اخلاقیات یکسره ندیده گرفته می‌شود. بدین‌روی ما از سوئی وجدان هویت^۱ و نسب را داریم که به غرور و بلندپروازیها آمیخته است و از سوی دیگر رابطه با پدر و خویشان پدری را داریم که آمیخته به دوستی آزاد و احساس طبیعی و همچنین آزادی جنسی می‌باشند، اما این رابطه از هویت شخصی و پیوندهای سنتی برخوردار نیست.

۱. وجدان هویت به آن شعوری اطلاق می‌شود که یک فرد بومی هویت و اینهمانی خود را بدان باز-می‌شناسد، هویت همان‌کار شناسنامه را در این میان انجام می‌دهد.-م.

۷

میل جنسی در آخرین مرحله کودکی

اکنون به مسأله جنسی در سومین دوره می‌پردازیم — آخرین مرحله کودکی که می‌توانیم آن را مرحله بازی و حرکت آزاد بنامیم که از ۶ سالگی آغاز می‌شود و تا بلوغ ادامه می‌یابد. هنگامی که از دوره‌های پیشین کودکی صحبت می‌کردیم، مبحث میل جنسی را با توجه به تأثیرات اجتماعی در نظر نمی‌گرفتیم، در اینجا هم این کار را می‌کنیم تا اینکه سهم ارگانیک و جامعه جدا جدا و یکی از پس دیگری روشن شود. طبق نظر فروید، در اروپای جدید پدیده بسیار عجیبی در این دوره از کودکی وجود دارد. یک نوع حالت قهقراپی جنسی، یک دوره کمون، یک فترت در مسیر تکامل کارکردها و انگیزه‌های جنسی. آنچه که این دوره فترت را بویژه در طرح روانی فروید مهم می‌سازد، فراموشی ملازم آن است، پرده کامل فراموشی که در این دوره زندگی جنسی فرد را می‌پوشاند و خاطره‌های جنسی دوران کودکی را محو می‌کند. این مبحث مهم و گیرای فروید از سوی محققین دیگر تأیید نشد. برای نمونه مول^۱، در مقاله‌اش که درباره میل جنسی در دوران کودکی نوشته بود (یک اثر صحیح و موثق)، از یک دوره فترت در مسیر تحول میل جنسی یاد نکرد.

1. A. Moll, Das Sexualleben des Kindes

برعکس، از اثر او چنین بر می آید که یک رشد جنسی پایدار فزاینده و تدریجی در کودک وجود دارد و منحنی رشد میل جنسی در کودک بدون هیچ وقفه‌ای بالا می‌رود. باید به یاد داشت که فروید خود نیز در این باره بارها تردید نشان داده بود. در زمینه دوره‌های کودکی، فروید برای این دوره فصل روشن و واضحی اختصاص نداده بود و در یک یا دو جا حتی در مورد وجود این دوره حرفش را پس گرفت.^۱ با این همه بر پایه مطالعات شخصی خودم درباره کودکان مدرسه روی مردم فرهیخته، باید بگویم که این دوره فترت در شش سالگی پدیدار می‌شود و دو تا چهار سال طول می‌کشد. در این دوره علاقه به تمایلات نامتزه وجود دارد و هنوز این تمایلات کودک را به دنبال خود می‌کشد، اما از آنجا که چیزهای تازه‌ای در زندگی کودک پیدا می‌شود و علاقه و انرژی او را به خود جلب می‌کند، تمایلات نامتزه فرونشانده و فراموش می‌شوند.

چگونه می‌توان این آشفتگی را در نظرهای خود فروید و انصراف محققین دیگر را از این حقایق توجیه کرد؟

روشن است که ما در اینجا به پدیده‌ای که ریشه‌اش در طبیعت اندامی انسان قرار دارد ولی کلاً به وسیله عوامل اجتماعی مشخص می‌شود، نمی‌پردازیم. اگر ما این قضیه را در سطوح مختلف جامعه به گونه مقایسه‌ای بررسی کنیم، بروشنی درمی‌یابیم که میان طبقات پائین بویژه میان روستاییان دوره فترت کمتر دیده می‌شود. برای درک بهتر قضیه، بگذارید به دوره پیشین میل جنسی غیر جماعی دوران کودکی بازگردیم و ببینیم که چگونه دوره پیشین با دوره کنونی ارتباط پیدا می‌کند.

۱. این دوره فترت بارها ذکر شده است مثلاً *Drei Abhandlungen* چاپ پنجم صفحه‌های ۴۰-۴۴-۶۴ و *Vorlesungen* ۱۹۲۲ ص ۲۷۴. اما پرداخت ویژه‌ای از این فترت در هیچ یک از این کتابها وجود ندارد. باز ما می‌خوانیم:

Die Latenzzeit Kann auch enthalten. Sie braucht Keine Unterbrechung der Sexualbetätigung, der Sexualinteressen mit sich zu bringen"
Vorlesungen. Ioc. eit.

در فصل پنجم دیدیم که میان قشرهای بالاپائین اجتماع در همان اوایل کودکی یک تمایل قوی به سوی «نامتزه» وجود دارد. هر چند که در کودکان روستایی این تمایل تا اندازه‌ای دیرتر و با خصلتی کمی متفاوت تر پیدا می‌شود. بیایید یک بار دیگر سرچشمه‌های حالتی که فروید آن را تحریک مقعدی^۱ خوانده است، میان کودکان طبقات بالاپائین مقایسه کنیم.^۲ در پرورش کودک مرفه، اعمال طبیعی، همچون میل به دفع نخست تشویق می‌شود و سپس ناگهان ممنوع می‌گردد. دایه یا مادر که تا مدتی کودک را به انجام دفع برمی‌انگیخت و با نشان دادن مدفوع کودک به او، کودک را به دفع فوری تشویق می‌کرد، در یک زمان معین پی می‌برد که کودک میل زیادی به دفع دارد و رفتاری می‌کند که برای یک بزرگسال کثیف جلوه می‌کند، حال آنکه برای یک کودک این کار کاملاً طبیعی است. دیری نمی‌گذرد که دایه در لباس مربی تعلیم و تربیت ظاهر می‌شود و کودک را برای این کار تنبیه می‌کند و آن را به صورت کاری خلاف درمی‌آورد و بدین‌روی این میل دفع سرسختانه فرو نشانده می‌شود. کودک رشد می‌کند، خودداریهای اجتماعی با ترشروی خود را نشان می‌دهند و تصنیعات، وظایف طبیعی را می‌پوشانند و این وظایف بگونه‌ای پنهانی و با کششی مرموز در پرده تصنیعات بجای می‌مانند.

آنها که بچگی‌شان را به یاد دارند می‌دانند که کودک با چه شدتی این فضای سرکوب‌کننده اشارات و تحذیرها را احساس می‌کند و چه خوب معنای آن را درمی‌یابد و تشخیص می‌دهد که مقوله «نامتزه» ساخته و پرداخته بزرگسالان است. با مشاهده کودکان و از روی

1. Anal Eroticism

۲. من اینجا نیاستی اصطلاح «تحریک مقعدی» را بکار می‌بردم، اما چون این اصطلاح تعریف شده است، وام‌گرفتن آن از آیینی که مورد بحث است زیانی ندارد.

خاطرات دوران کودکی آنها بسیار آسان می‌شود و تشخیص داد که کودک چه سریع و چه زود تلقینهای مصنوعی بزرگسالان را درمی‌گیرد و دانانما و اخلاقی و فضلفروش درمی‌آید. در میان روستاییان شرایط کمی دیگرگونه است. کودکان روستایی در سنین پایین موضوعهای مربوط بمیل جنسی را درمی‌یابند: نیاز نیست که عملیات جنسی والدین و بستگان خود را ببینند، کافیهست که به دعواهای آنها گوش فرا دهند و از اینراه صورت کاملی از هتاکیها و رموز جنسی رافراگیرند. آنها ناچارند که با حیوانات اهلی سروکار داشته باشند که تولید مثل آنها و جزئیات مربوط به آن موضوع مورد توجه همه افراد خانوار می‌باشد و در باره آن آزادانه و به تفصیل صحبت می‌شود. از آنجا که آنها عمیقاً با محیط بصورت طبیعی سروکار پیدا می‌کنند، کمتر دوست دارند که بگونه‌ای پنهانی خود را سرگرم سازند، چرا که از هر جهت می‌توانند آزادانه عمل کنند و لذت ببرند. کودکان طبقات کارگر شاید در حد میانین طبقه مرفه و طبقه روستایی جای گیرند. هر چند که کودکان آنها با حیوانات سروکار ندارند، اما از دیدن نمایشات رختخوابی و تعلیمات خانگی بیشتری برخوردارند.

اثراین اختلافات اساسی در کودکان مردم مرفه و کارگری چیست. مهمتر از همه اینکه «نامزهی» که در کودکان مرفه از راه سرکوبی کنجکاویهای طبیعی آنها القاء می‌شود، در کودکان طبقات پایین شدتی کمتر دارد و خیلی دیرتر به همراه افکار مربوط به اعمال تناسلی پیدا می‌شود. در کودکان طبقات بالا وقتی که دوره کنجکاوی در باره نامزهیها پایان می‌گیرد و کودکان را ترك می‌کنند، علائق جدیدی در زندگی آنها پیدا می‌شود و از اینجا دوره فترت جنسی ظاهر می‌شود که در آن بجای علائق جنسی این علائق جدید ذهن کودک را به خود مشغول می‌کند. همچنین بی‌اطلاعی درباره امور جنسی که

معمول کودکان مردم تحصیل کرده است، مانع می شود که در آنها علقه تناسلی زود ظاهر گردد. در کودکان طبقات پایین اطلاع و کنجکاوی زودرسی که کودک از امور جنسی دارد، تداوم و تحول پایداری را در زندگی جنسی او از آغاز تا بلوغ جنسی باعث می شود.

ماهیت تأثیرات اجتماعی با این حقایق طبیعی دست بدست هم می دهند تا وقفه طولانیتری در تداوم زندگی جنسی کودک مرفه ایجاد کنند. با اینکه تا شش سالگی همه زندگی و وقف تفریح می شود، از این سن به بعد ناچار است یکباره تکلیف مدرسه را فرا گیرد و انجام دهد. کودک روستایی که تا کنون در آشنایی کمک می کرد و از کودکان کوچکتر نگاهداری می نمود یا غازوگوسفندچرانی می کرد، در این مرحله نیز هیچ وقفه ای در زندگی و گیش پیدا نمی شود.

از آنجا که تمایل به نامتزه در کودکان خانواده های روستایی یا کارگری زودتر و بگونه ای دیگر بیدار می شود، به همین دلیل این تمایل آشکارتر و به گناه نیامیخته تر و از اینرو کمتر غیر اخلاقی و مقعدی و بیشتر به میل جنسی وابسته است. این تمایل بدون وقفه ای به بازیهای جنسی اولیه آسانتر می پیوندد و دوره فترت یا یکسره وجود ندارد یا اگر هم باشد شدتی کمتر دارد. این واقعیت نشان می دهد که چرا روانکاوی که با مردم مرفه عصبی سروکار دارد، این دوره فترت را کشف کرده است، در حالی که در بررسیهای پزشکی عمومی کمتر مول این دوره تصور نشده است.

حتی اگر درباره حقیقت این اختلاف میان طبقات مختلف و علت آن تردیدی باشد، چنین تردیدی باید پس از بررسی زندگی مردم ملانزی از میان برداشته شود. در اینجا حقایق با آنچه که در میان طبقات تحصیل کرده وجود دارد، کاملاً متفاوت هستند. همچنان که در فصل پنجم دیدیم، در ملانزی نامتزیهای جنسی اولیه و بازیهای پنهانی و

علائق مربوط به نامتزه وجود ندارد. همان دلایلی که تفاوت میان کودک کان روستایی و مرفه را در این زمینه بگونه‌ای ضعیف و کم اهمیت توجیه می‌کند، در اینجا قویتر و مستقیم‌تر عمل می‌کنند.

در ملانزی عموماً هیچ تابوی جنسی وجود ندارد.

در اینجا هیچ سرپوشی بر کارکردهای طبیعی بویژه در مورد یک کودک در میان نیست. از آنجا که می‌بینیم کودکان برهنه اینجا و آنجا می‌دوند، اعمال دفع کودکان بصورتی آشکارا و طبیعی انجام می‌شود و هیچ تابویی در مورد اعضای بدن یا برهنگی بطور عام وجود ندارد و وقتی که بعداً می‌بینیم که کودکان سه یا چهارساله از وجود آلات تناسلی آگاهند و می‌دانند که در آینده اینها بزودی موضوع لذت آنها خواهند بود، همچنانکه دیگر بازیهای کودکان نیز در آینده عملی خواهد شد، می‌توانیم دریابیم که عوامل اجتماعی بیشتر از عوامل زیستشناسی اختلاف بین این دو جامعه را توجیه می‌کنند.

مرحله‌ای را که اکنون توصیف می‌کنم — دوره فترت در جامعه ما — در ملانزی مرحله استقلال کودک کانه است. در این مرحله پسران و دختران خردسال در نوعی اجتماع نوجوانان با یکدیگر بازی می‌کنند. یکی از علایق اصلی این کودکان وقت گذرانیهای جنسی است. کودکان از همان آغاز کودکی با یکدیگر و گاه با افرادی با سن کمی بالاتر، به تمرینهای جنسی می‌پردازند. هر چند که آنها نمی‌توانند عمل جنسی را بگونه‌ای کامل انجام دهند، اما با پرداختن به انواع بازیهای جنسی خود را راضی می‌کنند و در این بازیها از سوی بزرگسالان کاملاً آزادند و بدینروی آنها می‌توانند کنجکاوی و حساسیت خود را درباره میل جنسی بگونه‌ای مستقیم و بدون پرده‌پوشی ارضاء کنند.

بیگمان علقه حاکم بر این بازیها همان چیزی است که فروید آن را تناسلی می‌خواند، اما این بازیها بیشتر به سائقه تقلید و نمایش علایق

کودکان بزرگتر و بزرگسالان می باشد. باید گفت که این مرحله در زندگی کودکان طبقه مرفه اروپا وجود ندارد و تنها می توان گفت که کودکان خانواده های روستائی و کارگری تا اندازه ای این مرحله را می گذرانند. وقتی درباره این سرگرمیهای کودکان از بومیان آنجا پرسش می شود، آنها غالباً می گویند که این بازیها «تفریحات همآغوشی»^۱ نام دارد، یا می گویند که دارند زن و شوهر بازی می کنند.

باید دانست که همه بازیها جنسی نیستند. بسیاری از آنها بهیچروی جنسی نیستند. اما در برخی از سرگرمیهای کودکان میل جنسی نقش مسلطی را بازی می کند. کودکان ملانزی شیفته زن و شوهر بازی هستند. یک پسر و دختر پناهگاهی می سازند و آن را خانه خود می خوانند. در آنجا چنین می نمایند که وظایف زن و شوهر را بعهده دارند و در میان این وظایف، مهمترین وظیفه همبستری است. در مواقع دیگر، یک گروه کودک به پیک نیک می روند و در آنجا خود را با خوردن و دعوا کردن و عشقبازی سرگرم می کنند. یا اینکه تشریفات مبادله تجاری را با ایما و اشاره انجام می دهند و سرانجام با فعالیتهای جنسی آن را به پایان می رسانند. لذت جنسی ساده بتنهایی آنها را ارضاء نمی کند، بلکه در بسیاری از بازیها باید میل جنسی با علاقه ای رمانتیک و تخیلی آمیخته باشد.

نکته بسیار مهم درباره این میل جنسی کودکان، برداشت نسل بزرگتر از این امر است. همانگونه که گفته ام در اینجا والدین میل جنسی کودکان را هیچ خطرناک نمی بینند و عموماً آن را یک پدیده طبیعی می پندارند. تنها کارشان در این مورد اینست که درباره آن به شوخی صحبت می کنند و درباره تراژدیها و کمدیهای عشقی دنیای کودکان بحث می کنند. آنها هرگز در این بازیهای کودکان دخالت نمی کنند و یا اینکه با ترشوئی از آن جلوگیری بعمل نمی آورند، بشرط آنکه کودکان

از خود تا اندازه‌های دوران‌دیشی نشان دهند، به این معنی که بازیهای عشقی خود را در خانه انجام ندهند، بلکه در محلی که کمی دورتر از خانه باشد مثلاً در بوته‌ها بازی کنند. مهمتر از همه اینکه کودکان در امور عشقی یکسره بحال خود وا گذاشته می‌شوند. والدین نه تنها در این بازیها دخالت نمی‌کنند، بلکه اگر هم بندرت مردی یا زنی علاقه جنسی انحراف آمیزی نسبت به کودکان پیدا کند، هرگز نباید در این نقشهای کودکان دیده شود. در ملائزی موردی از تجاوز جنسی به کودکان دیده نشده است. و شخصی که با کودکی به بازی جنسی پردازد، مسخره و مورد نفرت قرار می‌گیرد. مهمترین تابو در روابط جنسی کودکان، تابوی برادر و خواهر است که کمی پیشتر از آن سخن رفت. دختر از همان آغاز کودکی یعنی هنگامی که دامن کوتاه الیافی به تن می‌کند، به فرمان تابوی سختی که روابط نزدیک برادر و خواهر را منع می‌کند، باید خود را از برادر جدا نگاه دارد. حتی از همان گاه که آنها برای نخستین بار می‌توانند در پیرامون ده بگردند، باید در گروههای مختلف بازی کنند. پس از آن نیز آنها نباید در یک گردش آزاد در کنار هم باشند و مهمتر از همه اینکه آنها نباید علاقه‌ای به عشقبازی با یکدیگر از خود نشان دهند. گرچه کودکان ملائزی در مقایسه با کودکان ما، در بازی کردن و صحبت کردن آزادی بیشتری دارند، باز حتی یک پسر کوچک نیز نباید با خواهران خود حشرونشر جنسی داشته باشد و علاوه بر آن برادر در حضور خواهران خود نباید در مورد مسائل جنسی حرفی بزند و یا اینکه در این باره طرفه‌گویی کند. این وضع در سراسر زندگی برادر و خواهر باید ادامه داشته باشد و بدترین چیز اینست که بگویند برادری با خواهرش یا خواهری با برادرش روابط جنسی دارد. تحمیل این تابو به برادر و خواهر از همان آغاز کودکی به نوعی گسستگی زندگی خانوادگی می‌انجامد، چرا که برادران و خواهران برای پرهیز از یکدیگر باید خانه والدین را ترک کنند و به جایی

دیگر روند. بادر نظر گرفتن این حقایق می بینیم که در این مرحله از کودکی، مسائل جنسی نوجوانان ملانزی چه تفاوت فاحشی با کودکان جامعه ما دارد. با اینکه در این دوره در میان طبقات تحصیل کرده جامعه ما، یک وقفه جنسی و یک دوره فترت همراه با فراموشی جنسی وجود دارد، در ملانزی پیدایش بسیار زودرس میل تناسلی، به نوعی پرداخت جنسی می انجامد که یکسره در میان مانا شناخته است. پرداخت جنسی ملانزیاییها از این هنگام به بعد به گونه ای اگرچه تدریجی تکامل می یابد، تا اینکه بلوغ جنسی فرا رسد. جامعه به شرط نگاهداشت کامل و دقیق تابوی برادر و خواهر، نوجوانان را در پرداخت جنسی نوجوانان کاملاً آزادمی گذارد.

۸

بلوغ

به دلیل شرایط متفاوت آب و هوایی و نژادی، کودک از سن نه سالگی تا پانزده سالگی به دوره بلوغ وارد می‌شود. بلوغ لحظه یا نقطه عطفی نیست، بلکه مرحله کم‌وبیش طولانی از تکامل اندامی انسان است که در آن دستگاه جنسی، نظام کلی دفع داخلی و عموماً اندام فرد بازسازی می‌شود. ما نمی‌توانیم دوره بلوغ را مرحله فعالیت عملی جنسی فرد بنگاریم، برای اینکه دیده نشده است که یک دختر تازه بالغ بایک مرد همبستر شود یا اینکه یک پسر نوبالغ بازنی عمل جماع انجام دهد. اما بیگمان مرحله بلوغ باید به عنوان مهمترین رویداد در تاریخ جنسی فرد انگاشته شود.

در این مرحله میل جنسی همچنین با جنبه‌های دیگر زندگی سخت نزدیک می‌شود و در این فصل برخلاف روشی که در مورد دودوره پیشین داشتیم، در بررسی این دوره امور جنسی و اجتماعی را بگونه‌ای بهم وابسته نه‌جدا از هم در نظر خواهیم گرفت. در مقایسه جامعه تر و بریانی‌های ملانزی با جامعه خودمان، باید بگوییم که این جوامع نا متمدن شعاعی برای آغاز بلوغ ندارد. با اینکه این امر یکی از مهمترین مقوله‌ها را از بحث ما خارج می‌سازد، اما به ما اجازه می‌دهد که مقایسه جامعه مادرتباری و پدرتباری را بگونه‌ای روش‌تر و دقیق‌تر انجام دهیم، چرا که در بیشتر جامعه‌های

نامتمدن دیگر تشریفات ورود به مرحله بلوغ ماهیت طبیعی این دوره را کاملاً تحریف می‌کند.

در جامعه خودمان در این دوره، ما از پسر و دختر بگونه‌ای جدا گانه صحبت می‌کنیم، چرا که در این دوره دختر و پسر در امور جنسی یکسره از یکدیگر جدا می‌افتند. بلوغ در زندگی یک مرد بمعنی کسب قدرت کامل ذهنی و همچنین رشد جسمی و شکل‌گیری نهایی خصوصیات جنسی است. با مردانگی جدیدی که پیدا می‌کند رابطه کلی او با امور جنسی و وضع او در خانواده به گونه عمیقی دگرگون می‌شود. با پیدایش این مردانگی جدید، پدیده بسیار جالبی را می‌توانیم بدیده گیریم که در تلقی نوبالغ نسبت به مادر و خواهر یا دیگر بستگان مؤنث اثر می‌گذارد.

پسر نوبالغ نمونه جوامع متمدن ما، در دوره بلوغ نسبت به مادرش یک نوع حالت نامتعادلی از خود نشان می‌دهد و نسبت به خواهرانش اهانت و خشونت روا می‌دارد، بگونه‌ای که در برابر رفقاییش از دیدن بستگان مؤنث خویش شرمنده می‌شود. کدامیک از ماها می‌تواند فراموش کند که در این دوره هنگامی که با دوستان همکلاسی خود گردش می‌کردیم، از دیدن ناگهانی مادر، عمه، خواهر و حتی دختر دایی خود و از اینکه ناچار بودیم به آنها سلام کنیم چه رنج ناگفتنی‌ای احساس می‌کردیم. احساس شدیدی از گناه و انگشت‌نمایی در این حالت وجود دارد. برخی پسران می‌کوشند تا این برخورد آشفته‌کننده را ندیده گیرند، و پاره‌ای از آنها سرخ می‌شوند و سلام می‌کنند، اما با همه اینها هرپسری وجود مؤنث‌های فامیل را برای جایگاه اجتماعی خود نامطلوب احساس می‌کند و آنها را برای مردانگی و استقلال خود خطری می‌انگارد. بی‌آنکه به روانشناسی این پدیده پردازیم، می‌توانیم ببینیم که شرم و آشفته‌گی‌ای که در اینجا احساس می‌شود، از همان گونه شرمیست که با هر عمل ناشایستی همراه است.

این مردانگی تازه بدست آمده، به ژرفی تلقی پسران جهان و همه Weltanschauung^۱ی او را زیر تأثیر می‌گیرد. او از این پس می‌کوشد عقاید مستقل و شخصیت و فخر ویژه‌ای برای خود فراهم کند تا در امر اقتدار و رهبری معنوی جامعه جایی به چنگ آورد. مرحله بلوغ در رابطه پدر و پسر مرحله نوینی است. پسر در این مرحله آرمان پدر را به آزمون و ارزشیابی تازه‌ای می‌گیرد. اگر برای پسر اثبات شود که پدر یک احمق یا یک تندخوی خودخواه است یا یک عوامفریب یا مترسک پیر است، آرمان پدری و جهه‌اش را برای پسر از دست می‌دهد. در این صورت پدر از زندگی پسر طرد می‌شود و به هر روی بخت نفوذ گذاری بر روی پسر را از دست می‌دهد، حتی اگر پدر و پسر در آینده باز گرد هم آیند. از سوی دیگر اگر پدر از این آزمایش سخت پیروز بیرون آید، برای اینکه در سراسر زندگی پسر آرمان باشد، بخت بزرگی دارد. روی دیگر سکه نیز درست است، البته پدر نیز به دقت پسرش را در این دوره به آزمایش می‌گیرد، و بهمان اندازه در برابر پسری که در آینده باید جانشین شایسته او در آید سختگیر است. برداشت تازه‌ای از میل جنسی و تبلور دوباره آن در بلوغ، نه تنها بر برداشت پسر از پدر بلکه بر برداشت او از مادر نیز اثر شگفتی می‌گذارد. یک پسر تحصیل کرده در بلوغ تنها به ماهیت زیست‌شناسیانه روابط میان والدینش و روابط میان والدین و خودش بگونه‌ای کامل پی می‌برد. اگر پسر مادرش را سخت بپرستد (که بیشتر به همین گونه است)، و اگر آرمان پدری در این دوره نیز برای او حفظ شده باشد، فکر اینکه ریشه وجودی او از همخوابگی والدینش منشأ می‌گیرد، اگرچه در آغاز به جهان «ذهنی او ضربه‌ای می‌زند، باز چندان آزارش نمی‌دهد. از سوی دیگر اگر پدرش را سرزنش کند و به او نفرت ورزد (که بیشتر اگر چند بگونه‌ای نه آشکارا به همین شکل

است) فکر همخوابگی والدین، مادر را همیشه در ذهن پسر آلوده- دامن جلوه می‌دهد و همه آنچیزهایی را که از مادر برای پسر گرامی بود آلوده می‌سازد.

این مردانگی تازه، بیشتر از همه بر دید جنسی پسر اثر می‌گذارد. حال او از نظر ذهنی برای فراگیری دانش جنسی آمادگی دارد و از جهت جسمی آماده است تا این دانش را در زندگی بکاربرد. معمولاً او نخستین درسهای جنسی را در این دوره فرا می‌گیرد و بگونه‌ای فعالیت‌های جنسی را شاید اگر نه به صورت عادی و منظم آن، بلکه از راه استمناء یا خواب‌های جنسی آغاز می‌کند. از جهات بسیار، این دوره راه زندگی را به دو بخش پیش از بلوغ و پس از بلوغ تقسیم می‌کند. یا اینکه انگیزه تازه بیدار شده جنسی، بر اثر وجود یک اخلاقیات آسانگیر و مداراآمیز اجتماعی، یکسره وجود پسر را در بر می‌گیرد و او را می‌دارد تا یکبار و برای همیشه به میدانی از شهوترانیها گام گذارد، یا اینکه مصلحت‌های غیر جنسی دیگر و اخلاقیات چندان نیرومندند که می‌توانند این انگیزه را بگونه‌ای جزئی یا حتی کلی پس زنند. تا هنگامی که پسر آرمانی از پا کدامنی را برای خود نگاه داشته باشد، می‌تواند از این آرمان برای بالابردن انگیزه‌های جنسی به سطحی فراتر، اهرمی برای خود بسازد. البته در این قضیه و سوسه‌های جنسی با سامان اجتماعی و شیوه زندگی پسر شکل می‌گیرند. ویژگی‌های نژادی، نوع اخلاقیات و ارزشهای فرهنگی جامعه‌های اروپایی در میان تمدن‌های اروپایی این جامعه‌ها تفاوت‌های عظیمی پدید می‌آورند. در برخی طبقات پاره‌ای از کشورها، برای یک پسر عادی است که خود را تسلیم نیروهای خردکننده شهوترانیهای آزاد کند. در طبقات دیگر پسر باید در این زمینه به مسئولیت خود راهش را برگزیند. و در پاره‌ای از طبقات، جامعه با گذاردن مقررات اخلاقی سخت در زمینه‌های جنسی، بار مسئولیت را از دوش پسر برمی‌دارد و پسر بی‌آنکه دچار دلهره

انتخاب راه باشد، جامعه راهش را مشخص می کند. در ارتباط پسر با اشخاص جنس مخالف، در آغاز احساسی از گونه همان برداشت او درباره مادر و خواهر پدیدار می شود: احساسی از سرآسیمگی با قطبهای مثبت و منفی جذب و دفع. زنی که او احساس می کند، می تواند اثرشگرفی بر او گذارد و زنگ خطر را برای او به صدا درآورد و او را از بدگمانی سرشار سازد. او این زن را برای مردانگی و استقلال تازه یافته اش خطری می شمارد.

در این مرحله احساس تازه ای که آمیخته از میل جنسی و مهربانی است و در پایان دوره بلوغ به پسر دست می دهد، با خاطرات محبت مادری و همچنین عامل جدید جنسی در آمیخته می شود. تخیل و بویژه شگفتیهای رؤیایی، برای سرگیجی سهمگینی پدید می آورد و بر ذهن او اثرشگفت آسایی می گذارد.^۱ همه اینها که گفته شد بیشتر مربوط به پسران طبقات بالا و مرفه است. اگر ما این پسران را با نوجوانان روستایی یا کارگری مقایسه کنیم، درمی یابیم که عناصر اصلی در میان هر دو گروه یکسان هستند، با این تفاوت که در میان پسران روستایی و کارگری شاید اختلافات فردی کمتری وجود داشته باشد و در مجموع اینها از نظر جنسی متعادلترند.

دوره بلوغ بویژه در میان نوجوانان روستایی، دوره خشونت در برابر مادر و خواهر است. نبرد با پدر با سرکشی بیش از پیش، بسان یک قانون پدیدار می شود. اکنون پسر نیروهایش را درمی یابد و جایگاهش را به عنوان یک جانشین باز می شناسد و برای تصرف آن از تازه ای احساس می کند و آرزوی نوینی برای به چنگ آوردن نفوذ، در او بیدار می شود. در این هنگام بیشتر نبرد منظمی برای جانشینی آغاز می شود. این نوجوانان در امور جنسی همچون نوجوانان طبقات

۱. در این باره در بخش چهارم از فصل نهم بحث بیشتری خواهد شد.

بالا بایک بحران طوفانی روبرو نمی‌شوند و تأثیر این امور بر رابطه پدری غیر مستقیم‌تر است، اما در موارد اصلی این دو گروه بایکدیگر فصل مشترک دارند.

در طبقات تحصیل‌کرده، دختر در اولین قاعده‌گی با بحران روبرو می‌شود، چرا که از یکسوی قاعده‌گی به آزادی اولطمه می‌زند و زندگیش را دشوار می‌کند و از سوی دیگر به جذابیت اسرارآمیز او می‌افزاید، جذابیتی که معمولاً دختر آرزو مندانه در انتظار آن است. اما برای یک دختر، بلوغ از نظر اجتماعی نقطه عطفی نیست. و او زندگیش را در خانه ادامه می‌دهد یا در یک مدرسه شبانه‌روزی به تحصیل می‌پردازد و تقریباً همه اشتغالات و پرورش او با زندگی عادی خانواده‌اش هماهنگ هستند. دختران امروزی و حرفه‌مند در این مقوله گنجانده نشده‌اند. هدف او در زندگی در انتظار ازدواج بودن است. مهمترین امر در رابطه یک دختر با خانواده، رقابت میان دختر و مادر است که بیشتر در این هنگام پدیدار می‌شود. اینکه چگونه این رقابت بگونه‌ای روشن و مصمم صورت می‌گیرد، گفتنش دشوار است، اما بی‌گمان این عامل در روابط عادی خانواده خدشه‌ای ایجاد می‌کند. نه پیش از این دوره، بلکه در همین دوره است که گرایش ویژه‌ای در رابطه پدر و دختر پدیدار می‌شود، گرایشی که بیشتر با عامل رقابت با مادر در ارتباط است. این همان تشکیل عقده الکترا^۱ است، و از همین‌روی یکسره ماهیتی متفاوت با عقده ادیپ دارد. اگر ما گرایش به شدت هیستریک برخی از زنان را کنار بگذاریم (چرا که ما در اینجا با وضع عادی آنها سروکار داریم) عقده الکترا در فرهنگ غربی، در مجموع اهمیت اجتماعی، شیوع و تأثیر کمی دارد. اما از جهتی تأثیر این عقده بیشتر احساس می‌شود، چرا که در عمل بنا به دلایل گوناگون زیست‌شناسی و اجتماعی، زنانی دختر

۱. عقده الکترا برعکس عقده ادیپ در گرایش دختر و پدر به یکدیگر و از مخالفت دختر با مادر بر سر تصاحب پدر پدید می‌آید. م.

و پدر بگونه مقایسه ناپذیری از زنانی مادر و پسر بیشتر است. بهر روی از آنجا که در این بحث تأثیرات اجتماعی و فرهنگی این عقده‌ها مورد نظر است، نه می‌توانیم عقده الکترا را بهمان دقت عقده ادیپ مورد بررسی قرار دهیم. نه می‌توانیم در این مورد طبقات بالا را که در آن‌ها فرونشانیها نیرومندترند و هیستری در میان آنها بیشتر است (حال آنکه در عمل موارد زنا در آن کمتر است)، با طبقات پایین مقایسه کنیم که علقه جنسی یک دختر در میان این طبقات غالباً زودتر و بگونه‌ای عادیتر پیدا می‌شود و با اینکه دختری کمتر دچار پریشانیهای هیستریک است، از آزار پدر بیشتر رنج می‌برد.^۱

به جز ایرتروبریانند بازمی‌گردیم. بلوغ در اینجا زودتر آغاز می‌شود و در همان هنگامی که پسران و دختران تازه فعالیت‌های جنسی خود را آغاز کرده‌اند، دوره بلوغ شروع می‌شود. در زندگی اجتماعی فرد ملانزیایی، برخلاف اجتماع‌های نامتمدنی که تشریفات ورود به دوره بلوغ در آن وجود دارد، بلوغ نقطه عطفی تعیین کننده نیست. اندک اندک که پسر به دوره مردانگی پای می‌گذارد، آغاز به این می‌کند که در فعالیت‌های اقتصادی و در اشتغالات قبیله‌ای نقش فعال‌تری به عهده گیرد. او یک مرد جوان^۲ به شمار می‌آید و در پایان دوره بلوغ هموند کامل اجتماع می‌شود که برای ازدواج و انجام همه وظایفش و همچنین برخورداری از مزایایش آماده است. دختر که در آغاز بلوغ در برابر خانواده‌اش آزادی و استقلال بیشتری به دست می‌آورد، باید بیشتر

۱. در میان روستاییان سوءقصه جنسی پدر نسبت به دختر بسیار زیاد است. این امر به ویژه در مورد مردم لاتینی‌نژاد صدق دارد. شنیده‌ام که در رومانی و همچنین در ایتالیا زنانی پدر با دختر بسیار عادی است. خود می‌دانم که در جزایر قناری موارد معدودی از زنانی پدر و دختر رخ داده است، اما پدر و دختری که این عمل را انجام می‌دهند، نه تنها مخفیانه به این کار دست نمی‌زنند بلکه آشکارا وبدون شرمساری با یکدیگر در یک خانه زندگی می‌کنند و به پرورش بچه‌هایشان می‌پردازند.

۲. Ulatile: يك واژه بومی.-م.

کار کند و خود را بیشتر سرگرم کند و وظایف تشریفاتی، اقتصادی و قانونی ای را که یک زن باید انجام دهد، به عهده گیرد.

اما مهمترین دگرگونی و آنچه که بیشتر مورد توجه ماست اینست که شکسته شدن جزئی روابط خانوادگی به هنگامی است که دختر و پسر نوبالغ دیگر خانه نشین دائمی خانه پدری نیستند. برادران و خواهران که از کوچکی در پرهیز از یکدیگر بوده‌اند، اکنون باید تابوی برادر و خواهر را به سختی رعایت کنند تا اینکه هرگونه امکانی در زمینه تماس یا مشارکت جنسی برادر و خواهر از میان برداشته شود. خطر وقوع چنین تماسی به وسیله مؤسسه مخصوصی بنام بوکوماتولا Bucumatula جلوگیری می‌شود. این نام به خانه‌های ویژه‌ای اطلاق می‌شود که گروه‌هایی از پسران و دختران نوبالغ در آن‌ها منزل می‌کنند. پسری که بالغ می‌شود به چنین خانه‌ای فرستاده می‌شود که در تملک نوجوان یا جوان زن مرده‌ای می‌باشد و به وسیله سه تا شش نوجوان اجاره می‌شود که با معشوقه‌هایشان در آن جا خانه می‌کنند.^۱ بدینگونه خانه پدری یکسره از پسران نوبالغ خالی می‌شود، هر چند که پسر تا زمان ازدواج همیشه برای غذا خوردن به خانه پدری باز می‌گردد و همچنین باز باید تا اندازه‌ای برای خانوارش کار کند. یک دختر اگر هم به ندرت به خاطر پاکدامنی با پسری در یکی از این خانه‌ها نخواست، می‌تواند به خانه‌اش بازگردد و در آنجا بخواهد. در این دوره که احساسات پسر و دختر ملانزیایی تبلور می‌یابد، تلقی نوبالغ ملانزیایی از مادر، پدر، خواهر و برادر چیست؟ به همانسان که در مورد یک دختر و پسر اروپای جدید می‌بینیم، در مورد یک نوبالغ ملانزیایی نیز قضیه بدینگونه است که آن جریان جنسی که در دوره‌های پیشین زندگی در حال شکل‌گیری

۱. برای توصیف و بررسی دقیق‌تر این مؤسسه‌های جالب که به تقلید از دواج‌های گروهی که از آن قبلا صحبت کردیم، بسیار نزدیک است به کتاب زندگی جنسی مردم نامتمدن (Sex life of Savages) تألیف نگارنده نگاه کنید.

تدریجی بود، در این دوره بگونه نهایی و پایدار شکل می‌گیرد. مادر، حتی پس از اینکه کودک از شیرپستان او بازگرفته می‌شود - در وسیع‌ترین معنای آن^۱ - باز برای بقیه مدت زندگی مدارنسب و خویشاوندی می‌باشد. پایگاه پسر در اجتماع و وظایف و امتیازات او با توجه به مادر و خویشاوندان مادری تعیین می‌شود. اگر کس دیگری برای اداره مادر نباشد، پسر ناچار است که این کار را خود انجام دهد و خانه مادر همیشه خانه دوم او خواهد بود. محبت و وابستگی‌ای که الزامهای اجتماعی آن را مشخص می‌کند، همچنان به شدت بر پایه احساس واقعی بجای خواهد ماند و هنگامی که مرد بالغی می‌میرد یا از رویداد ناگواری رنج می‌برد، مادر او تنها کسی است که اندوهگساری می‌کند و شیون او از همه بلندتر و صمیمانه‌تر است. با این همه دامنه روابط شخصی میان مادر و پسر بسیار محدود است و آن نزدیکی و هم‌صحبتی که میان مادر و پسر در جامعه ما وجود دارد، در میان آنها رسم نیست. جدایی از مادر که در مراحل گوناگون زندگی فرد انجام می‌گیرد، در حالی که در جامعه ما با آزار و سرکوبی سخت‌تری همراه است، در آنجا بگونه‌ای آسانتر و درست‌تری صورت می‌گیرد و این امر بگونه‌ای کامل‌تر و هماهنگ‌تر تحقق می‌پذیرد.

پدر در این دوره بگونه‌ای موقت از چشم نوجوان می‌افتد پس که تا این زمان به عنوان یک کودک بخوبی مستقل بود، از این پس به عضویت یک جمعیت کوچک نوباوگان در می‌آید، و از یک سوی از آزادی اضافی در بوکوموتولا برخوردار می‌یابد و از سوی دیگر به وسیله وظایف گوناگون نسبت به دایی^۲، محدودتر می‌شود. او وقت کمتری برای گذراندن با پدرش دارد و علاقه کمتری بدو احساس

۱. در اینجا مراد نویسنده از (وسیع‌ترین معنای آن) وارهایی اندامی کامل کودک از مادر است. -م.

می‌کند. بعدها هنگامی که اصطکاک با دایی پدیدار می‌شود، عموماً او بازیگبار دیگر به سوی پدر بازمی‌گردد و دوستی همیشگی آنها پایدار می‌شود. بهر روی در این مرحله که نوبالغ باید وظایفش را فرا گیرد و سنتها و جادو، هنر و حرفه‌هایش را فرا آورد، روابط او با داییش که آموزگار و مربی اوست، سخت استوار است و به اوست علاقه دارد.^۱

میان احساس یک پسر ملانزیایی و احساس یک پسر تحصیلکردهٔ جامعه ما نسبت به والدین، تفاوت مهمی وجود دارد. در مورد پسر جامعهٔ ما باید گفت که در دوره بلوغ و با ورودی نوبه صحنهٔ اجتماع، آتش جدیدی در برابر چشمانش شعله‌ور می‌گردد که زبانه آن سایه غریبی بر احساسات گرمی که پیش از این نسبت به والدین داشت، می‌افکند. جنسیت ویژه‌اش او را از به وجود آوردن گانش بیگانه می‌کند و روابط او با والدین متزلزل می‌شود و دشواریهای بسیاری در این میان پیدا می‌شود. در جامعه مادر-تباری وضع بدین گونه نیست. فقدان دوره نامنظمی و نخستین تلاش‌ها بر علیه اقتدار پدری و پرداختن تدریجی و آشکارا به میل جنسی، از همان آغاز جوشش آن در خون یک جوان، و از همه بالاتر تلقی تماشا-گرانه و نیک‌خواه والدین از امور جنسی فرزندان جوانشان و بیرون رفتن گرچه تدریجی اما کامل مادر از دنیای احساسات سودایی پسر و تصدیق لبخندآمیز پدر از کار پسر - همه اینها موجب می‌شوند که شدت گرفتن امور جنسی در بلوغ، تأثیرچندان مستقیمی بر روابط نوبالغ با والدین نگذارد.

باید گفت که یک رابطه است که با هرافزایشی در حرارت جنسی پسر بویژه در بلوغ، تأثیر می‌پذیرد و آن رابطه برادر و خواهر است.

۱. روابط میان مرد جوان، پدر و داییش در واقع تا اندازه‌ای پیچیده‌تر از آن است که بتوانم آن را در اینجا باز نمایم. این روابط تصویر جالبی از فعل و انفعال اصول ناهمساز نسب و قدرت را بدست می‌دهد. از این موضوع در کتاب آینده‌ام درباره نسب بحث خواهد شد. در این باره همچنین به کتاب جنایت و عرف (Crime and Custom) (۱۹۲۶) نگاه کنید.

این تابو که به همه اجتماع های آزاد توسعه می یابد و انگیزه جنسی را یکسره از روابط برادر و خواهر بیرون می سازد، عموماً بر دید جنسی این دو تأثیر می گذارد. نخست باید دانست که این تابو بزرگترین مانع جنسی در زندگی فرد بشمار می آید که شکستن آن سخت حرام است. همچنین همین تابوست که بزرگترین قانون اخلاقی عمومی را تشکیل می دهد. این پرهیز از تماس برادر و خواهر که از کودکی با جدایی برادران و خواهران آغاز می شود و همچنان در بزرگی پایدار می ماند، به دیگر مؤنثهای یک کلان نیز توسعه می یابد. بدین گونه دنیای جنسی پسر به دو بخش تقسیم می شود: یک بخش آن زنان هم کلان او را در بر می گیرد که برای او حرام می باشند و بخش دیگر از زنان سه کلان دیگر تشکیل می شود که برای او قانونی هستند.

اکنون رابطه برادر و خواهر را در ملاتزی و اروپا مقایسه می کنیم. در جامعه ما صمیمیتی که برادر و خواهر از کودکی با هم داشتند، بتدریج سست می شود و رابطه صمیمانه آنها به رابطه ای تا اندازه ای خشک دگرگون می شود که در این رابطه خواهر به وسیله عوامل اجتماعی، روانشناسی و زیستشناسی اگرچه نه بگونه کامل، طبیعتاً از برادر جدا می افتد. در ملاتزی از همان خردی پیش از اینکه هرگونه صمیمیتی از بازی یا همرازیهای کود کانه پدید آید، تابوی سخت برادر و خواهر به میان می آید.

خواهر از راه دیوار نامرئی اما نیرومند یک حکم سنتی که به تدریج بگونه یک حکم اخلاقی و شخصی در می آید، همیشه بگونه یک وجود اسرار آمیز باقی می ماند. خواهر در افق جنسی برادر تنها نقطه همیشه مبهم به جای می ماند. انگیزه های طبیعی مهربانانه و کود کانه برادر و خواهر، از همان آغاز فرونشانه می شود، بهمانسان که انگیزه های طبیعی دیگر در کود کان ما فرونشانه می گردد، و خواهر در فکر، میل و احساس

کودک بگونه یک چیز «نامتزه» در می آید، بهمانگونه که چیزهای ممنوع برای کودکان ما عمل می کنند. بعدها، به همراه توسعه تجربه جنسی، حجاب احترام، جدایی این دورا عمیقتر می سازد. گرچه برادر و خواهر باید همیشه از همدیگر پرهیز کنند اما از اینرویی که برادر نان آور خواهر است، برادر و خواهر باید همدیگر را در نظر داشته باشند. چنین فرونشانی مصنوعی و نابهنگامی باید نتایج ویژه اش را به دنبال داشته باشد.

روانشناسان مکتب فرویدی بسادگی می توانند عواقب این نهی را پیشگویی کنند. همه اینها که تا کنون از آن سخن گفته ام از دیدگاه یک پسر بود. اکنون ببینیم که یک دختر ملانزیایی در بلوغ چه برداشتی از خانواده دارد. به بیان ساده باید گفت که برداشت یک دختر ملانزیایی در این دوره با برداشت یک دختر اروپایی تفاوت چندانی ندارد، همچنان که در مورد یک پسر ملانزیایی گفتیم. درست به دلیل تابوی خواهر و برادر، قانون مادرتباری بر دختر سبکتر از پسر اعمال می شود. از آنجا که برادر از هرگونه دخالتی در امور جنسی خواهر و همچنین در ازدواج او خودداری می کند ودایی او نیز باید از این امور دورنگاه داشته شود، با شگفتی باید گفت که این پدر اوست که در چارچوب نظام مادرتباری از دخترش مراقبت می کند. باید گفت که میان پدر و دختر ملانزیایی رابطه ای وجود دارد که گرچه با رابطه پدر و دختر در جامعه ما کاملاً یکسان نیست، اما باز به آن بسیار نزدیک است. از آنجا که در میان ما اصطکاک میان فرزند مؤنث و پدرش بسیار ناچیز است، پس از اینرویی نوع رابطه دختر و پدر میان ما باشکل همین رابطه در ملانزی گرچه کاملاً همانند نیست، باز بسیار نزدیک می باشد. اما از سوی دیگر، صمیمیت میان یک مرد بزرگسال و یک دختر نوبالغ که همسبب مرد بشمار نمی آید، سرشار از وسوسه است. این حقیقت که دختر با اینکه

در عمل از سوی قوانین برون همسرگیری^۱ تابونیست، باز تماس جنسی دختر و پدر در بالاترین حدش سزاوار سرزنش است، این وسوسه را نه کاهش، بلکه افزایش می‌دهد. تماس جنسی دختر و پدر هرگز نام سوا سوا^۲ که به معنی تخلف از قوانین برون همسرگیری است، بخود نمی‌گیرد.

علت این ممانعت نزدیکی پدر و دختر این است که معمولاً برقراری روابط جنسی با دختر زنی که به عنوان همسر با او زندگی می‌کند، درست نیست. پس بعدها که تأثیر گرایشهای ویژه میان اعضای یک خانواده را بررسی خواهیم کرد، نباید از این امر شگفت زده شویم که زناي دختر و پدر در واقع اتفاق می‌افتد بی آنکه این کار وسوسه بیمارگونه‌ای ببار آورد و در فرهنگ قومی انعکاسی داشته باشد. مسیر عمومی ارتباط دختر با مادر در ملانزی، طبیعتاً همان ارتباط در جامعه ماست، اگرچه اساساً باهم تفاوتی ندارند: یک مورد اختلاف اینست که ترك خانه پدری در سن بلوغ از سوی دختر و ارتباطات جنسی گوناگونی که یک دختر در خارج از خانه دارد، از توسعه رقابت و حسادت مادر و دختر جلوگیری می‌کند، گرچه مانع زناي پدر و دختر نمی‌شود. بدین روی، بجز تلقی یک دختر ملانزیایی از برادرش که با برداشت دختر جامعه‌ما از برادرش تفاوت دارد، در کل باید گفت که احساسات یک دختر اروپایی با یک دختر ملانزیایی همانند است.

1. Enogamy

۲. Suvasova : يك واژه بومی. -م.

عقدۀ مدارسالاری

تا اینجا که دو تمدن اروپائی و ملانزیائی را مقایسه کرده‌ایم، دریافته‌ایم که اختلافات عمیقی میان این دو تمدن وجود دارد. برخی از نیروهایی که جامعه بدانها ماهیت زیست‌شناسیانه خود را قالب‌ریزی می‌کند، در این دو تمدن اساساً ناهمسانند. گرچه در هر دو جامعه مقداری آزادی و سهل‌انگاری جنسی به همراه قدری مقررات و دخالت درغریزۀ جنسی وجود دارد، اما تقارن ممنوعیت و آزادی جنسی در حدود مقرر آن، در این دو تمدن یکسره ناهمانندند. همچنین در مورد توزیع اقتدار در درون خانواده، ناهمسایی‌ای وجود دارد که به شیوه متقارنی به احتساب نسب و ابستگی دارد. ما در هر دو جامعه رشد یک پسر و دختر را تحت قوانین و رسوم قبیله‌ای متفاوتی دنبال کرده‌ایم. دریافتیم که تقریباً در هر مرحله به خاطر فعل و انفعال انگیزه زیست‌شناسیانه و حکم اجتماعی‌ای که گاه باهم هماهنگ می‌افتند، گاه با یکدیگر اصطکاک پیدا می‌کنند و گاه به سعادت کوتاهی می‌انجامند و یا باعث اشباع نعمت می‌شوند، اختلاف‌های بزرگی میان این دو تمدن وجود دارد که بهر روی بر امکانات رشد آتی کودکان در هر دو جامعه اثر می‌گذارد. در مرحله‌نهایی تاریخ زندگی یک کودک، پس از اینکه کودک به بلوغ رسید، دیده‌ایم که احساسات او در نظامی از احساسات نسبت به مادر، پدر،

برادر، خواهر، ودایی در تروبریانده تبلور می‌یابد، نظامی که در هر جامعه وجود دارد. برای اینکه خود را با اصطلاحات روانکاوی تطبیق دهیم، این نظام را، عقده خانوادگی^۱ یا عقده هسته‌ای^۲ خوانده‌ایم. حال می‌خواهم خطوط اصلی این دو عقده را به اختصار بازگو کنم. عقده ادیپ که نظامی از تلقی‌های ویژه جامعه پدرتباری ما می‌باشد، از همان بچگی یعنی در هنگام انتقال از مرحله نخستین به مرحله دوم کودکی و کمی در حین مرحله دوم تشکیل می‌شود. پس می‌توان گفت که در پایان مرحله دوم هنگامی که کودک پنج یا شش سال دارد، گرایشهای او شاید اگر نه بگونه نهایی، شکل می‌گیرد. و این گرایشها در همین سن و سال عناصری از نفرت و میل فرونشانده را در خود دارد. در این مورد فکرنمی‌کنم که نتایج من با نتایج روانکاوی بهیچروی تفاوتی داشته باشد.^۳

در جامعه مادرتباری، کودک در این مرحله با اینکه نسبت به پدر و مادرش احساسات کاملاً مشخصی بدست می‌آورد، اما هیچ فرونشانی، عنصر منفی و یا آرزوی محروم شده‌ای در تشکیل این احساسات دخالتی ندارند. پس این اختلاف از کجا برمی‌خیزد؟

همانگونه که دیدیم، سازمانهای اجتماعی جامعه مادرتباری تروبریانده، تقریباً یکسره با مسیرزیست شناسیانه تکامل فرد هماهنگ هستند، حال آنکه سازمان پدرسالاری جامعه ما راه را بر تعدادی از انگیزه‌ها و گرایشهای طبیعی می‌بندد و آنها را فرومی‌نشاند. برای مثال در کودک شوق فراوانی برای وابستگی به مادر وجود دارد، و می‌خواهد بدنش را به مادر بچسباند، اما اشتیاق و وابستگی به مادر در کودک، بگونه‌ای

1. Nuclear Complex 2. Family Complex

۳. من پس از نوشته شدن نکات بالا به این تشخیص رسیده‌ام که هیچ روانکاو متعصب یا نیمه متعصب نیست که گفته مرا درباره این عقده یا هر جنبه‌ای از دکتترین مرا بپذیرد.

از سوی نهادهای پدرتباری گسسته می‌شود و از آن جلوگیری به عمل می‌آید؛ اخلاقیات جامعه ما جنسیت را در کودکان طرد می‌کند. و خشونت پدر، بویژه درقشرهای پایتتر، احساس قدرت مطلق پدر نسبت به مادر و فرزند که درقشرهای بالا بگونه‌ای ظریفتر اما نیرومندتر احساس می‌شود، هراسی که زن از نارضایتی شوهرش احساس می‌کند — همه این عوامل والدین را از فرزندان جدا می‌سازد. حتی اگر رقابت میان پدر و پسر بر سر جلب توجه شخصی مادر، به کمترین پایه کاهش یابد، یا اینکه به هیچ وجه وجود نداشته باشد، باز در مرحله دوم میان پدر و پسر بر سر منافع اجتماعی به گونه مشخصی درگیری پیش خواهد آمد. فرزند در راه آزادی والدین مزاحمت و مانعی پدید می‌آورد و یادآور پیری و اضمحلال آنها است، و اگر این فرزند پسر باشد غالباً برای پدر تهدیدی از رقابت اجتماعی آتی را در خود دارد. بدینرویی فراتر و برتر از برخورد احساسی، برای برخورد اجتماعی پدر و فرزند زمینه مساعدی وجود دارد. در اینجا برای این واژه فرزند را بجای پسر بکار می‌برم که بنا به نتایج ما اختلاف جنس در فرزندان، نقش مهمی در این مرحله بازی نمی‌کند و نه هنوز در این مرحله روابط نزدیکتر میان پدر و دختر، خود را نشان داده است. هیچکدام از این نیروها و تأثیرات در جامعه تروبر یاند وجود ندارند. نخست این که میل جنسی یا حساسیت جنسی بهیچروی در این جامعه طرد نمی‌شود — تا آنجا که من دریافته‌ام این حالت مدارای اجتماعی به اصل مادر تباری ارتباطی ندارد — و بالاتر از آن، فکر میل جنسی کودکانه در آنها اخلاقاً هراسی پدید نمی‌آورد. وابستگی جسمی لذتبخش کودک به مادر را در مسیر طبیعی خود آزاد می‌گذارند، تا اینکه کودک به خاطر منافع جسمی جدیدی که جانشین علائق قبلی می‌شود، آویختن به جسم مادر را رها کند. گرایش پدر نسبت به کودک در دوره نخست کودکی، از رده گرایش یک دوست و یار نزدیک است. در همان

هنگام که بهترین لطف پدر از دید یک کودک در جامعه ما عدم دخالت او در کار مواظبت از فرزند می باشد، پدر تر و بریاندی نخست یک پرستار و سپس یک مصاحب است.

تکامل زندگی ماقبل جنسی نیز در این مرحله در اروپا و ملانزی تفاوت دارد؛ فرونشانی های ناشی از امر مواظبت از کودک در میان ما، بویژه در طبقات بالا، گرایشی در جهت دست زدن به چیزهای نامتزه بویژه در زمینه اعمال و اندامهای دفعی در کودک ایجاد می کند. در میان مردم ملانزی چنین دوره ای وجود ندارد. این نامتزهی کود کانه ماقبل تناسلی، مرز میان متزه و نامتزه، پاک و ناپاک را تعیین می کند و تابویی را که یکبارہ روابط کودک با مادر را با تبعید نابهنگام او از رختخواب و آغوش مادر گرگون می سازد عمیقتر می کند.

تا اینجا که دشواریهای کودک جامعه ما گریبانگیر کودک تر و بر-یاندی نبوده است. در مرحله بعدی تکامل جنسیت نیز تفاوتی نه کم اهمیتتر از تفاوت پیشین پیدا می کنیم. در اروپا کم و بیش دوره فترتی وجود دارد که وقفه ای در تکامل جنسی فرد ایجاد می کند و به اعتقاد فروید در این دوره بسیاری از فرونشانیهای جامعه ما به کودک تحمیل می شود و یک فراموشی عمومی در ذهن او نسبت به میل جنسی ایجاد می شود و این فترت برای تکامل عادی جنسی فرد خطرهای بیشماری فراهم می کند. از سوی دیگر این فترت نمودار پیروزی مصالح اجتماعی و فرهنگی بر منافع جنسی است. میان مردم نامتمدن ملانزی در این مرحله، میل جنسی از همان هنگام که در کودک به شکل تمایلات تناسلی کود کانه خود را نشان می دهد — شکلی که در میان ما ناشناخته است — به گونه یکی از منافع اصلی کودک خود را بروز می دهد و از همینروی بعدها به صورت یک میل فرونشاندۀ دوباره ظاهر نمی شود. این امر هر چند که از جهت فرهنگی صلاح نیست، اما باعث جدایی هماهنگ

و تدریجی کودک از حوزه نفوذ خانواده می‌شود.

در این مرحله ما به نیمه دوم تکامل جنسی کودک وارد می‌شویم، برای اینکه فترت جنسی در جامعه ما به این نیمه تعلق دارد. هنگام بررسی این دو مرحله‌ای که نیمه دوم تکامل جنسی فرد را تشکیل می‌دهند تفاوت عمیق دیگری را درمی‌یابیم. در جامعه ما در آغاز دوره بلوغ، عقدۀ ادیپ، گرایشهای پسر نسبت به والدین تنها استحکام و تبلور می‌یابد. حال آنکه در ملانزی، بطور مطلق در این دوره دوم است که در واقع هر نوع عقدۀ ای تشکیل می‌شود. برای اینکه تنها در این دوره است که کودک به نظام فرونشانیها و تابوهایی که ماهیت او را قالب‌ریزی می‌کنند، وا گذاشته می‌شود. نوبالغ ملانزیایی در برابر این نیروها، بخشی از راه تطبیق و بخشی از راه مخالفتها و خواستهای فرونشاندۀ، واکنش نشان می‌دهد، چرا که طبیعت بشر نه تنها سازگار است، بلکه انعطاف‌پذیر نیز می‌باشد. فرونشانی‌ها و نیروهای قالب‌ریزی کننده در ملانزی به دو گونه‌اند - تن در دادن به قانون قبیله‌ای مادر تباری و ممنوعیت‌های قانون برون همسرگیری. قاعدۀ نخست با نفوذ دایی اعمال می‌شود، همان فردی که از نظر احساس شرف، غرور و جاه طلبیهای یک کودک، از بسیاری جهات نقشی همگون نقش پدر در جامعه ما را بازی می‌کند. از سوی دیگر توقع‌هایی که دایی از خواهرزاده خود دارد، بهمراه رقابتی که میان اخلاف و اسلاف وجود دارد، عناصر منفی حسادت و نفرت را پدید می‌آورند. بدین گونه یک تلقی آمیخته از عشق و نفرت تشکیل می‌شود که در آن احترام بگونه‌ای مشخص و چشمگیر و نفرت سرکوفته بگونه‌ای غیر مستقیم خود را نشان می‌دهد. تابوی دوم، یعنی منع زنا در حول و حوش خواهر دور می‌زند و بگونه‌ای ضعیف‌تر دیگر بستگان مؤنث از پشت مادری و همچنین زنان همکلان را در پرده‌ای از از جنسی در بر می‌گیرد. خواهر از میان همه زنان مشمول

تابونمایندگی است که تابوی مزبور در مورد اوسخت تر عمل می کند. گفته ایم که این تابوی سخت از همان بچگی به زندگی کودک وارد می شود و یکباره رشته محبت اولیه برادر و خواهر را که میل طبیعی یک کودک می باشد، می گسلد. این تابو که حتی تماس اتفاقی برادر و خواهر در امور جنسی را یک جنایت می شمارد، همچنین سبب می شود که با وجود فرونشاندن مداوم این میل، فکر خواهر همیشه در ذهن برادر حاضر باشد.

در مقایسه کوتاه نظامهای گرایشهای خانوادگی مادرتباری و پدرتباری، درمی یابیم که در یک جامعه پدرتباری، رقابتهای کود کانه پدر و پسر در مورد مادر و ظایف اجتماعی بعدی، با وجود وابستگی متقابل، در گرایش پدر و پسر مقداری بیزارگی و رنجش وارد می کند. از سوی دیگر جدایی بی هنگام مادر و پسر در بچگی، میان این دو، شکاف عمیقی پدید می آورد که بعدها به هنگام فرارسیدن علائق جنسی این میل فرونشاندن با آرزوهای جسمی پس از بلوغ آمیخته می شود. در میان تر و بریاندیها هیچ اصطکاک کی میان پدر و پسر وجود ندارد و فاصله میان پسر و مادر، در کودکی بگونه ای تدریجی و طبیعی و هماهنگ ایجاد می شود. در اینجا گرایش آمیخته از احترام و نفرت، میان پسر و دایای احساس می شود و همچنین تلقی جنسی فرونشاندن ناشی از وسوسه زنا، تنها در مورد خواهر ایجاد می شود. اگر بخواهیم که هر یک از این دو جامعه را در فرمول موجز و خامی بگنجانیم باید بگوئیم که عقده ادیپ در جامعه پدرتباری، همان میل فرونشاندن پسر برای کشتن پدر و ازدواج با مادر است، در حالی که در جامعه مادرتباری تر و بریاند، خواست پسر از ازدواج با خواهر و کشتن دایای می باشد.

تا اینجا، نتایج بررسی مفصل خود را به اختصار داده ایم و به نخستین پرسشی که در آغاز کتاب مطرح کرده بودیم پاسخی گفته ایم، به

این معنی که انواع عقده‌های هسته‌ای را با توجه به ساخت خانوادگی آنها بررسی کرده‌ایم و نشان داده‌ایم که چه گونه این هسته‌ها به پاره‌ای از شکل‌های زندگی خانوادگی و اخلاقیات جنسی وابسته‌اند.

ما به روانکاوی به خاطر کشف وجود ترکیب ویژه‌ای از احساسات در جامعه ما و تبیین یکجانبه جنسی از قضایا و علت ایجاد عقده و امگذاریم. تا اینجا توانستیم طرح اصلی عقده هسته‌ای در یک جامعه دیگر، یعنی جامعه مادرتباری را که تا کنون هرگز به بررسی کشیده نشده بود، بدست دهیم. دریافته‌ایم که هسته زناشوئی در جامعه مادرتباری با جامعه پدرتباری در اساس متفاوت است و نشان داده‌ایم که باید این دو باهم تفاوت داشته باشند و نیروهای اجتماعی‌ای را که باعث این تفاوت می‌شوند، نمایانده‌ایم. ما مقایسه‌مان را در وسیعترین شکل انجام داده‌ایم، و بی‌ندیدگی گرفتن عوامل جنسی، بگونه‌ای منظم عوامل دیگری را نیز دخالت داده‌ایم. نتیجه بررسی بسیار مهم درآمد، چرا که تا کنون تصور نمی‌شد که شکل دیگری از عقده هسته‌ای وجود داشته باشد. در بررسی خود ثابت کرده‌ام که نظریه‌های فروید نه تنها با روانشناسی بشری سروکار دارند، بلکه با دگرگونی‌های طبیعت بشر که از نهادهای جامعه سرچشمه می‌گیرند نیز وابستگی دارند. به عبارت دیگر، ثابت کرده‌ام که میان نوع جامعه و عقده هسته‌ای خاص آن جامعه، ارتباط عمیقی وجود دارد. با اینکه بررسی من از جهت گرایش اصلی روانشناسی فرویدی را تأیید می‌کند، اما لزوم اصلاح برخی از طرح‌های آن، یا بالاتر از آن انعطاف پذیرتر کردن پاره‌ای از فرمول‌های آن را نیز یادآور می‌شود. برای درست‌تر بکار بردن نظریه‌های فروید، لازم است ارتباط میان تأثیرهای اجتماعی و زیست‌شناسیانه را منظم‌تر و به قاعده‌تر بیان نمود. نباید عقده ادیپ را یک عقده جهانی انگاشت. بلکه باید هر نوع تمدن را بررسی کرد. و عقده ویژه متناسب با هر جامعه را پیدا کرد.

بخش دوم
آینه سنت

عقدہ و اسطوره در جامعه مادر سالاری

اکنون باید به بررسی مسأله دوم که در بخش اول این کتاب از آن صحبت شد پردازیم، یعنی تحقیق در این باره که آیا عقدہ مادر تباری که شکل گیری و ویژگی آن یکسره با عقدہ ادیب تفاوت دارد، بر روی سنت و سازمان اجتماعی نیز تأثیر متفاوتی می گذارد، یا نه. و نشان دهیم که بیگمان در زندگی اجتماعی و همچنین فرهنگ عامیانه این مردم بومی، فرو نشانیهایی ویژه جامعه آنها خود را نمودار می سازند. هرگاه سوداها بی که در حال عادی با تابوهای سخت، رسوم و کیفرهای قانونی در محدوده سنت نگاه داشته می شوند، با جنایت، ارتداد، انحراف یا با یکی از رویدادهای داستان سازی که زندگی یکنواخت یک جامعه غیر متمدن را تکان می دهد بروز کنند، این سوداها نفرت مادر تبارانه ازدایی یا خواستهای زنا آمیز نسبت به خواهر را نشان می دهند. همچنین فرهنگ قومی این مردم، آئینه عقدہ مادر تباری است. آزمون اسطوره، داستانهای عامیانه، افسانه و همچنین جادو در ملانزی، نفرت سرکوفته ازدایی را نشان می دهد که معمولاً با نقاب احترام و مصلحت جمعی پوشیده شده است و به گونه روایاتی در قالب خیال خامی که پرورده آرزوهای فرو نشاننده است خود را نشان می دهد. بویژه جادوی عشق بومیان ملانزی و اسطوره وابسته بدان، بسیار جالب است. همه جذابیت

جنسی و همه قدرت اغوا در جادوی عشق عجین شده انگاشته می شود. همچنین تصور می شود که این جادو از یک رویداد داستان ساز گذشته سرچشمه می گیرد، که در یک اسطوره سوگت آمیز و شگفت انگیز زنای برادر و خواهر نقل می شود. از این روی آنچه را که می توان از راه توصیف روابط اجتماعی درون خانواده و با بررسی نسب بیان کرد، می توان منحصرأ از راه بررسی فرهنگ بومیان ملانزی نیز توضیح داد.

بیماری و انحراف

دلایلی که در این بخش آورده شده است چندان هماهنگ نیستند. با اینکه درباره برخی نکات مورد بحث اطلاعات کاملی بدست آورده بودم، باید به اهمال و ضعف آگاهی در بسیاری از موارد اعتراف کنم. در اینجا باید بگویم که تنها مسأله را طرح کرده‌ام نه اینکه به حل آن دست یازیده‌ام. این سستی در کار، بخشی به دلیل عدم دانش تخصصی من درباره بیماریهای روانی است و بخشی دیگر به دلیل آن است که تحلیل روانی مردم بومی را بوسیله فن محض روانکاوی غیر ممکن یافته‌ام. و بخشی به این خاطر که طبعاً داده‌های خام موضوع مورد مطالعه کافی نبودند، بویژه داده‌های قبایلی که زمان کوتاهی در میان آنها اقامت کرده بودم و در شرایطی نامناسبتر از تروبریانند بر روی آنها کار کرده بودم. گزارش خود را با ضعیفترین موارد آغاز می‌کنم. نخست مسأله بیماری دماغی و پریشانی و عصبی را به پیش می‌کشم. در بررسی مقایسه‌ای سیر تکاملی کودک در جامعه ما و تروبریان‌دیده‌ایم که عقده در کودک جامعه مادرتباری دیرتر تشکیل می‌شود و اینکه این عقده بیرون از دایره صمیمیت خانوادگی به وجود می‌آید و صدمات کمتری در بردارد و اگر هم صدماتی در کار باشد بیشتر بر اثر رقابت است و اختناق‌های جنسی ناشی از آن در اعماق جنسیت کودکانه نفوذ نمی‌کند.

از این روی طبق نظریه فرویدی باید توقع داشت که در میان تروبریاندیها آن پریشانیهای عصبی ناشی از زخمهای کودکی، بسیار کمتر وجود داشته باشد. افسوس که یک روانپزشک صالح نتوانسته است در همان شرایطی که من بسر برده‌ام تروبریاندیها را معاینه کند، چرا که فکر می‌کنم اگر او در شرایط من بود، می‌توانست پرتوهایی بر فرضیات روانکاوی بیفکند.

برای یک مردمشناس، بررسی تروبریاندیها از راه مقایسه آنها با اروپاییان کاری بیهوده است، چرا که عوامل بیشمار دیگری در زندگی ما وجود دارد که قضیه را پیچیده می‌سازند و در ایجاد بیماریهای دماغی دخالت می‌کنند، حال آنکه در زندگی آنها از این عوامل خبری نیست. اما در سی‌میلی جنوب تروبریاند جزایر آمفلت^۱ قرار دارد، با مردمی که اساساً در نژاد، رسم و زبان با تروبریاندیها همسانند، اما در سازمان اجتماعی با آنها متفاوتند و اخلاقیات جنسی سختگیرانه‌ای دارند، به این معنی که هم‌اغوشی پیش از ازدواج، در میان آنها ممنوع است و هیچ نهادی برای تجویز آزادی جنسی وجود ندارد و در همان حال بافت زندگی خانوادگی آنها محکم‌تر است. اگرچه این مردم جامعه‌ای مادرتباری دارند، اما اقتدار پدر در میان آنها شدیدتر از یک پدرمادر-تباری است و اقتدار پدر به‌مراه فرونشانیهای جنسی، در جامعه آنها تصویری از دنیای یک کودک می‌سازند که به تصویر کودکی جامعه ما شبیه‌تر است تا به کودکی تروبریاندیها.^۲

حتی با وجود دانش محدود من در این زمینه، توانستم برداشت متفاوتی از اوضاع عصبی بومیان این جزایر به دست آورم. در تروبریاند

1. Amphlett

۲. برای کسب اطلاع از برخی رسوم و اشکال فرهنگی بومیان جزایر آمفلت به اثر نویسنده به نام دریانوردان غرب اقیانوس آدام (*Argonauts of the Western Pacific*) فصل ۱۱ رجوع کنید.

با این که بسیاری از بومیان آنجا را از نزدیک می‌شناختم و با تعداد بیشتری از آنها سلام و علیک داشتم، نتوانستم مرد یا زنی را پیدا کنم که هیستریک یا حتی عصبی باشد. عادات عصبی، اعمال زورکی یا افکار آزاردهنده به هیچ وجه در آنها دیده نمی‌شود، در نظام مرض-شناسی بومی که البته مبتنی بر اعتقاد به جادوی سیاه می‌باشد (که با توجه به علائم مرض معقول به نظر می‌آید) دودسته پریشانی دماغی وجود دارد - ناگوا^۱ که به نقص در خلقت و خبط دماغی ارتباط دارد و همچنین به مردمی اطلاق می‌شود که در قوه ناطقه اختلال دارند، و گوایلوا^۲ که مربوط به جنون است و به افرادی اطلاق می‌شود که هر چند گاه یکبار شورش می‌کنند و رفتار جنون‌آمیزی از آنها سر می‌زند. بومیان ملانزی بخوبی می‌دانند و تشخیص می‌دهند که در جزایر مجاور آملت و دانترکا-ستو^۳ جادوهای سیاه دیگری وجود دارند که تأثیرات دیگری بر ذهن می‌گذارند و علائم آن بنا به تشخیص آنها اعمال زورکی، عادات عصبی و انواع گوناگون افکار آزاردهنده می‌باشند. در مدت چند ماه اقامت من در جزایر آملت، نخستین و قویترین برداشتی که از اوضاع این جزایر به دست آوردم این بود که این یک اجتماع عصبی است. پس از دیدن تروبریانیدیهای گشاده‌رو، شاد، مهربان و خوش‌برخورد، دیدن مردمی که به تازگی واردها اعتماد نداشتند و در کار عجله داشتند و لافزن بودند و بسادگی خشمگین می‌شدند و اگر بیشتر توجهشان می‌کردی بی‌اندازه عصبی می‌شدند، گیج‌کننده بود. زنان این جزایر تا پا به دهکده-هایشان می‌گذاشتم فرار می‌کردند و همگیشان بجز چند زن مسن در تمام مدت اقامت خود را از من پنهان می‌کردند. بدور از این تصویر عمومی، تعدادی از مردم عصبی را دیدم که نمی‌توانستم از آنها در زمینه تحقیق پرسش کنم، چرا که یا در گونه‌ای از ترس فرو می‌رفتند یا اینکه

برافروخته می شدند و اگر بیشتر پرسش می کردم می رنجیدند. ویژگی تروبریاندها این است که حتی روحانیان آنها بیش از آنکه غیرعادی باشند، دانانمایند. درحالیکه جادوی سیاه تروبریاندها دریک قالب علمی بدست انسانها و با روشهایی که به نیروی مافوق طبیعی ارتباط ندارند انجام می شود، در جزایر جنوب جادوازسوی جادوگران پرنده و در برخی نقاط آن بدست ساحره های نیمه افسانه ای اعمال می شود که در نخستین نگریک تأثیر غیرعادی بر بیننده بجای می گذارد.

در اجتماع دیگری که من دوره کارآموزی مردمشناسی خود را در آنجا دیدم و بنابراین با همان روشهای مطالعه تروبریاندها و با همان شناسایی نزدیکی که از تروبریاندها داشتم، آنها را بررسی نکرده ام شرایط فرونشاننده در آنجا حتی از جزایر آملت سخت تر بود. اجتماع مایلو^۱ یعنی ساکنین بخشی از کرانه جنوبی گینه نو، پدرتباری است و پدر در خانواده اقتدار چشمگیری دارد و در میان آنها مقررات اخلاقی سخت فرونشاننده ای وجود دارد.^۲ در میان این بومیان افرادی را دیدم که بعنوان مردم عصبی طبقه بندی شان کرده بودم و از اینرویی آنها را برای پرسشهای مردمشناسی نامناسب یافتیم. اما منظور از همه این اظهار نظرهای آزمایشی در زمینه بررسی زندگی مردم مایلو، اگرچه جز حدسیات محض نبودند، طرح مسأله بود و اینکه راه حل مسأله به احتمال زیاد چه باید باشد: بدینگونه که باید تعدادی از اجتماعهای پدرتباری و مادرتباری دریک سطح فرهنگی را بررسی کرد و تفاوتهای آنها را در زمینه فرونشانیهای جنسی و ساخت خانوادگی یادداشت کرد و ارتباط

1. Mailu

۲. رجوع کنید به تک‌نگاری نگارنده در زمینه بررسی بومیان مایلو (The natives of Mailu) در گزارش بررسی‌های جامعه سلطنتی استرالیا. جلد ۳۹ - سال ۱۹۱۵ در این تک‌نگاری از بیماری دماغی مردم مایلو اطلاعی وجود ندارد. آرزو داشتم که دوباره به این ناحیه برمی‌گشتم و این تک‌نگاری هم بصورت یک کار مقدماتی، نه‌حاوی همه دانسته‌ها و یادداشتها و افکار من درباره مایلو چاپ می‌شد و می‌توانستم دوباره آن را به صورت کاملتری منتشر کنم.

میان میزان فرونشانی جنسی و خانوادگی را با شیوع هیستری و فشار عصبی بدست داد. بررسی شرایط ملانزی در کنار اجتماع هایی که یکسره در شرایط دیگری زندگی می کنند، برای این منظور همچون تجربه ای منظم و طبیعی می باشد.

نکته دیگری که می توان آن را بسود راه حل فرویدی این مسأله تعبیر کرد، ارتباط متقابل انحرافات جنسی و فرونشانی جنسی می باشد. فروید نشان داده است که ارتباط عمیقی میان میل جنسی در کودکی و وقوع انحراف در زندگی بعدی فرد وجود دارد. بر پایه این نظریه، در اجتماع کاملاً آسانگیری چون اجتماع تروبریاندیها، که در امر تکامل آزاد میل جنسی در کودکی اختلالی ایجاد نمی کند، کمترین درجه انحرافات باید وجود داشته باشد. این نظریه در جزایر تروبریاند کاملاً اثبات شده است، تروبریاندیها که از همجنسگرایی در قبایل دیگر اطلاع دارند، آن را به عنوان یک عمل کثیف و مضحک تلقی می کنند. این گرایش تنها با نفوذ سفیدپوستان و به ویژه تأثیر اخلاقیات آنها در این جزایر پیدا شده است. پسران و دختران ملانزیائی که در پایگاههای میسیون^۱ هریک در خانه های کاملاً جدا از هم چپانده و محبوس شده بودند، ناچار بودند تا آنجا که می توانستند از نظر جنسی بداد همدیگر برسند، در حالی که هر تروبریاندی احساس می کند که آزادی جنسی حق او است و این حق از سوی این میسیونها پایمال شده است. با بررسی بسیار دقیقی که از بومیان میسیون دیده و میسیون نا دیده به عمل آمد، روشن شد که همجنسبازی خصلت عمومی افرادی است که اخلاقیات مردم سفید پوست در مورد آنها به این نحوه نامعقول و غیر علمی پیاده شده است. بهر روی مواردی در دست است که (بدکارانی) در حین همجنسبازی

۱. Mission: میسیون نام گروههای مذهبی اروپایی است که بظاهر از برای تبلیغ دین مسیحی به مستعمرات اروپا فرستاده می شدند.

دیده و رسوا شده بودند و مفتضحانه از عنایت الهی رانده شده و به دهکده-
 هایشان بازگشته بودند. یکی از اینها خواست تا عمل همجنس‌بازی را
 ادامه دهد، اما تحت فشار اخلاقیات بومی که در قالب سرزنش و ریشخند
 اظهار می‌شد، ناچار به ترک عمل خود شد. همچنین دلایلی برای اثبات
 این امر در دست دارم که انحرافات در آمفلت و مجمع الجزایر دانتر کاستو
 در جنوب شیوع بیشتری دارد، اما باز باید ابراز تأسف کنم که قادر نبودم
 این موضوع مهم را بدقت بررسی کنم.

احلام و اعمال

اکنون باید به این نکته پردازیم که چگونه، احساس کاملی از خانواده مادرتباری خود را در فرهنگ و سازمان اجتماعی بومیان تروبریاند نشان می‌دهد. اگر از این دیدگاه به این مسأله دقیق‌تر نگاه کنیم، در واقع این مسأله ما را به آزمایش دقیق هریک از نمودهای زندگی قبیله‌ای آنها می‌کشاند. ما ناچار خواهیم بود که دست به‌گزینش زنیم و فراخورترین واقعات مربوط به این کار را در میان واقعات گوناگون برگزینیم. این واقعات را می‌توان به دو مقوله تقسیم کرد: ۱) تفننهای آزاد ۲) داده‌های فرهنگ قومی. اولین مقوله محصولات تخیل فردی را در بر می‌گیرد، همچون احلام، خیال‌پروریها، امیال و آرمانهای شخصی که از زندگی فردی شخص برمی‌خیزند و با نیروهای فیزیک درونی شخصیت فرد شکل می‌گیرند. در این طبقه می‌توان نه تنها تفننهای فکرورؤیا، بلکه تفننهای رفتار را نیز گنجانید. ارتکاب یک جنایت یا یک گناه یا عملی که بر علیه عقیده و اخلاق عمومی باشد، وقتی صورت می‌گیرد که مرزهای قانون و اخلاقیات به وسیله سوداهای فرونشانده در هم نوردیده شوند. در چنین اعمالی می‌توان هم نیروهای آرمان و هم ژرفای سودا را اندازه‌گیری کرد. اکنون به نخستین طبقه احلام و اعمال می‌پردازیم که در آنها فرد بطور موقت زنجیرهای رسوم را پاره می‌کند و عناصر فرونشانده و

بر خورد با نیروهای سرکوب کننده را آشکار می سازد.

بررسی موضوعی احلام و خیالپروریها در مورد ملانزیهای جزایر تروبریاند، کار ساده ای نیست. خصوصیت چشمگیر این مردم بومی که با دیگر بومیان در این زمینه متفاوت می نمایند اینست که آنها در واقع کم خواب می بینند، و علاقه ای به خوابهایشان ندارند و بندرت خواهان نقل خوابهایشان می باشند و برای یک خواب عادی جنبه پیشگویانه یا اهمیتی قایل نیستند و رمزی در زمینه تبیین استعاری خواب ندارند. هنگامی که موضوع را مستقیماً با آنها در میان گذاشتم، همانگونه که همیشه عمل کردم، و از آنها درباره اینکه آیا خواب می دیدند و در صورت خواب دیدن خوابشان از چه نوع بود سؤال می کردم، بجز چند مورد نادر که بعد بدان خواهم پرداخت، پاسخ همیشه منفی بود. آیا این فقدان خواب دیدن، یا بهتر بگوییم فقدان توجه به این امر، به این دلیل نیست که با یک جامعه غیر سرکوفته ای سروکار داریم که در آن میل جنسی به هیچ روی جلوگیری نمی شود؟ آیا به همین خاطر نیست که عقده در آنها ضعیف است و دیر نمود می کند و در آن عواملی از کودکی وجود ندارد؟ همین ندرت خوابهای آزاد و عدم تأثیر شدید آن در زندگی افراد بومی و عدم وجود خاطره، از فقدان بیماری عصبی در ملانزی حکایت می کند که خود صحت خطوط اصلی نظریه فروید را ثابت می نماید؛ برای اینکه بنا به این نظریه منشأ اصلی خوابها میل جنسی ارضاء نشده است، بویژه آن انگیزه های جنسی یا نیمه جنسی ای که در کودکی بشدت فرونشانده می شوند. به این پرسش می توان تنها از راه گردآوری داده های مقایسه ای غنی از دو اجتماعی که از یک فرهنگ و شیوه زندگی همسان برخوردارند، اما نوع فرونشانی جنسی در آنها متفاوت است، پاسخی قانع کننده به دست آورد. من بدین دلیل اصطلاح «خوابهای آزاد» را بسیار بکار می برم که یکدسته خواب وجود دارد که طبقه بندی آنها دشوار است، یعنی اینکه

نمی‌شود آنها را خوابهای آزاد یا خوابهای بی‌سروته دانست و از آنجا که بر محور سنت می‌گردند، می‌توان آنها را «خوابهای رسمی» خواند. چنین خوابها برای مثال از آن خوابها هستند که یک مرد که در عالم بیداری مؤسسه‌ای را رهبری می‌کند یا وظیفه‌ای را عهده‌دار است، تحت شرایط خاصی درباره موضوع مؤسسه‌اش خواب می‌بیند. سر دسته‌های ماهیگیران درباره وضع هوا و محلی که دسته‌های ماهی ممکن است در آن پیدا شوند و درباره مناسبترین زمان حرکت برای صید خواب می‌بینند که در خواب به ماهیگیران دستور می‌دهند و راهنمائیشان می‌کنند. بومیانی به نام کولا^۱ که مسافرت‌های دریائی می‌کنند، درباره موفقیت‌های تجارت تشریفاتی‌شان خواب می‌بینند. بیشتر از همه جادوگران درباره اجرای جادویشان خواب می‌بینند. نوع دیگری از خواب اصیل یا سنتی آمیخته به جادو وجود دارد که بر اثر یک‌ورد یا یک‌مراسم پیدامی‌شود. بدین گونه در امر تجارت تشریفاتی دریایی ورد خاصی وجود دارد که مستقیماً بر ذهن تاجر دریایی تأثیر می‌گذارد و او را به خواب وامی‌دارد و این خواب اشتیاق مبادله را در او بیدار می‌سازد. در مورد جادوی عشق بیشتر تصور می‌شود که این جادو معشوقه را به خواب وامی‌دارد و در خواب او را بر سر مهر می‌آورد. بدین ترتیب این بومیان عکس نظریه فروید را نشان می‌دهند، برای اینکه منشأ خواب در میان آنها اشتیاق است نه میل فرو نشانده.^۲ از یکسوی در واقع این دسته از خوابهای سنتی با نظریه فروید بسیار سازگار می‌آیند برای اینکه این خوابها بر مبنای اشتیاق خود جادوگر مطرح می‌شوند. کسی که دستخوش جادوی عشق است در خواب حالتی از اشتیاق و میل بی‌حدی را احساس می‌کند که

1. Kula

۲. در این باره به اثر نگارنده تحت عنوان دریا نوددان غرب اقیانوس آرام، به فصلی که به -روایت جادو، شاهر و اوراد اختصاص دارد، رجوع شود.

با حالت ذهنی اجراکننده جادویکسان است. تاجر دریایی کولا که بر اثر جادو صحنه‌های باشکوهی از مبادله را در خواب می‌بیند، در واقع همان خواستهای جادوگر را بازتاب می‌کند.

نمی‌توان گفت که چنین خوابهایی فرضاً وجود دارند یا اینکه تنها از آنها صحبت می‌شود. بارها شده است که یک جادوگر پیش من آمد و به من گفت که درباره یک ماهیگیری پربرکت خواب دیده است و به همین نشان باید بساط ماهیگیری راه انداخت. یا اینکه یک جادوگر باغکاری از خواب خود درباره یک خشکسالی درازمدت پیش من صحبت کرد و گفت که باید برای مقابله با خشکسالی کاری کرد. در مدت روزه، تشریفات سالیانه‌ای که برای روح مرحوم نیاکانشان انجام می‌گیرد، به دومورد از خواب بومیان دست یافتم. در هر دومورد خواب مربوط به اعمال بومیان بود و در یکی از این خوابها بیننده ادعا می‌کرد که خواب دیده است بایکی از ارواحی که از اعمال بومیان راضی نبود گفتگویی داشته است. یک رشته خواب دیگر مربوط به زایش بچه بود. در این خوابها زن آبستن خواب می‌بیند که از خویشان مرده‌اش خبری به دست آورده است.^۱

یکی از خوابهای رسمی یا نمونه بومیان ملانزی خوابهای جنسی است که در اینجا بویژه بیشتر مورد نظر ماست. مردی خواب می‌بیند که زنی در شب به دیدن او می‌آید، در خواب با او هم‌اغوش می‌شود و گاه بیداری آثاری از انزال بر روی حصیرش می‌بیند. او این رویداد را از همسرش پنهان نگاه می‌دارد، اما از آن پس می‌کوشد تا در عالم بیداری به خوابش جامه عمل بپوشاند و با آن زنی که در خواب دیده است رابطه برقرار کند. این خواب برای او این معنی را دارد که زنی را که در خواب

۱. به مقاله‌ای تحت عنوان بالما (Balma) در سالنامه مؤسسه مردمشناسی (Journal of The A. Anthropol. Inst) سال ۱۹۱۶ رجوع کنید.

دیده است گرفتار جادوی عشق شده و به او دل‌بستگی پیدا کرده است. درباره این چنین خوابها من شخصاً با توجه به داستانهایی که درباره کوششهای خواب‌بیننده برای ارتباط برقرار کردن با زنی که در خواب دیده است وجود دارد، اطمینان کافی به دست آورده‌ام. طبیعتاً به محض اینکه از بومیان درباره خوابهای جنسی‌شان چیزی شنیدم به این فکر افتادم که این خوابها ممکن است به زنا ارتباط داشته باشند. وقتی از آنها می‌پرسیدم که: آیا درباره مادرشان چنین خوابهایی دیده‌اند، آنها بی‌دغدغه و صریح در پاسخ می‌گفتند: که مادر ممنوع است و تنها یک تانا گوا^۱ (ناتوان) می‌تواند چنین خوابی ببیند، چرا که مادر یک زن پیر است. اما وقتی درباره خواهر چنین سؤالی می‌کردم، پاسخ آنها یکسره متفاوت بود و با واکنشی شدید همراه بود و غیرت آنها را برمی‌انگیخت. البته خوب می‌دانستم که از آنها نباید مستقیماً چنین پرسشی کرد و در جمع نباید درباره آن سخن گفت. اما حتی اگر سؤال به این صورت مطرح می‌شد که آیا دیگران هرگز چنین خوابی می‌بینند، باز پاسخ آنها با خشم و پر خاشگیری همراه بود. گهگاه به این پرسش هیچ پاسخی داده نمی‌شد و پس از کمی درنگ آزاردهنده موضوع دیگری از سوی پرسش‌شونده به میان کشیده می‌شد. بعضی از آنها بطور جدی و بعضی دیگر با غیرت و عصبانیت، چنین خوابی را انکار می‌کردند. اما پس از اینکه این پرسش را از مناسبترین پرسش‌شونده‌ها ذره ذره مطرح کردم، حقیقت امر پیدا شد و دریافتم که عقیده واقعی بومیان در این باره متفاوت است. در واقع آنها بخوبی می‌دانند که دیگران ممکن است چنین خوابهایی ببینند. مردی که در خواب با خواهرش تماس برقرار می‌کند، غمگین، شرمگین و تندخومی شود. دریافتم که در واقع چنین خوابهایی در میان آنها وجود دارد و همین خوابها هستند که خواب-

بیننده را آشفته می‌کنند و همیشه آزارش می‌دهند. با این حساب، نظر ما بویژه در زمینه اسطوره و افسانه به وسیله یک حقیقت دیگر اثبات می‌شود. باز باید گفت که زنانی برادر با خواهر خوفناکترین شکل نقض قوانین برون همسرگیری است، یعنی همان نهادی که تماس باهریک از زنان همکلان را ممنوع می‌سازد. اما گذشته از زنانی برادر با خواهر که وحشتناکترین عمل تلقی می‌شود، نقض قانون بروی همسرگیری کلان، یک کار مطبوع و دوست‌داشتنی تلقی می‌شود، بویژه اینکه در این عمل دشواری‌هایی است که چندان خالی از لطف نیست. و از همین روی خواب درباره زنا با زنان همکلان بسیار رایج است. از این روی هنگامی که خوابهای گوناگون درباره زنا را با یکدیگر مقایسه می‌کنیم، به دلایلی درمی‌یابیم که خواب مربوط به زنانی با مادر بندرت پیش می‌آید و اگر کسی چنین خوابی ببیند تأثیر عمیقی بر او بجای نمی‌گذارد. زنی که خواب بیننده در خواب می‌بیند هر چه که خویشاوند دورتر باشد، خواب مربوط به او رایج‌تر است و بر ذهن خواب بیننده اثر مطبوع‌تری دارد. حال آنکه خوابهای مربوط به زنا با خواهر، تأثیر ژرف و دردناکی بر ذهن خواب بیننده می‌گذارد. با توجه به اینکه در بررسی تحول جنسی مردان این جامعه دیدیم که در آنها هیچ وسوسه‌ای نسبت به مادر وجود ندارد، و رابطه جنسی با زنان همکلان نیز با چندان منع سختی همراه نیست، اما تنها در مورد خواهر است که یک میل فرونشاندن شدید و نیرومند وجود دارد، پس باید احتمال چنین نتیجه‌ای را در دنیای خواب از آنها انتظار داشت.

زنانی برادر با خواهر در نظر بومیان چنان ترسناک جلوه می‌کند که یک ناظر حتی اگر بازندگی آنها کاملاً آشنا باشد، با اطمینان تصدیق خواهد کرد که چنین زنانی هرگز در میان آنها اتفاق نمی‌افتد، هر چند که یک فرویدی مسلک شک خود را در این باره از دست نمی‌دهد.

درحالی که با یک بررسی نزدیک به چنین مواردی کاملاً می‌توان دست یافت. زنای برادر با خواهر حتی در روزگاران کهن در میان آنها وجود داشت و بویژه در مورد کلان حاکم مالزی از این رسواییهای خانوادگی چیزهایی گفته شده است. امروزه که چارچوب اخلاقیات و نهادهای دیرین تحت تأثیر اخلاقیات ساختگی مسیحی و آشنایی با قانون سفیدپوستان شکسته شده است، سوداهایی که تا کنون به وسیله سنت قبیله‌ای فرو نشانده شده بودند، شدیدتر و آزادتر سر بر می‌کشند. من سه یا چهار مورد را یادداشت کرده‌ام که در آن عقیده عمومی هر چند به نجوا اما بگونه‌ای مشخص، برادری را به زنا با خواهرش متهم کرد. یکی از این موارد به خاطر رسوایی و جسارت عمل برادر و خواهر آورده به زنا و داستانهای رسوایی آمیز مربوط بدان، بسیار معروف است.

موکادایو^۱ از قبیله اکوپوکوپو^۲ خواننده بنامی بود. همچون آوازخوانان دیگر در برخورد با زنان کامیاب و سرشناس بود، برای اینکه بدانگونه که بومیان می‌گویند «گلوهمچون ویلا^۳ (دالان)ی است که عاشق و معشوق از راه آن فریفته یکدیگر می‌شوند.» «مردی که از آواز خوشی برخوردار است، زنان را دوست دارد و زنان نیز او را دوست دارند.» داستانهای بسیاری درباره چگونگی همخوابگی او با زنان رئیس قبیله در الیویلوی^۴ و اغوای زنان شوهر دار گفته می‌شود. موکادایو هنگامی به عنوان یک واسطه ارواح، زندگی درخشان و پرمنفعتی داشت و بویژه با غیب کردن اشیای با ارزش و صدور آنها به سرزمین ارواح درآمد خوبی داشت. اما دست او روشد و ثابت شد که اشیاء غیب شده به ارواح نرسیده بود و صرفاً در تصرف او باقی مانده بود. قضیه بدین قرار بود تا یکباره رویداد برجسته عشق زنا آمیز او با خواهرش پیش آمد. خواهرش دختری زیبا بود و همچون هر دختر زیبای تروبریانندی

دلباختگان فراوان داشت. تا اینکه یکباره از همه مشتاقان خود دست کشید و پا کدامن شد. جوانان دهکده پس از اطمینان به اینکه دیگر از فیض وجود او محروم شده‌اند، بر آن شدند تا کنه قضیه را دریابند. بزودی روشن شد که رقیب ممتاز باید در خانه پدری دختر جای داشته باشد. شامگاه یک روز هنگامی که پدر و مادر دختر در خانه نبودند، دلباختگان رانده شده، رخنه‌ای در دیوار کاهگلی خانه کردند و از این طریق صحنه‌ای دیدند که آنها را عمیقاً تکان داد. برادر و خواهر در حین تماس جنسی غافلگیر شدند. رسوایی سهمگینی در دهکده پیدا شده بود که اگر در روزگاران پیشین پیش آمده بود بیگمان به خودکشی زوج گناهکار می‌انجامید. اما در شرایط کنونی آنها توانستند این رسوایی را بر خود هموار سازند و پیش از اینکه از دواج کرده و دهکده را ترک گویند، ماهها با یکدیگر زنا کارانه زندگی کنند.

گذشته از زنا با خواهر، شنیده‌ام که موارد دیگری از نقض قوانین برون‌همسرگیری وجود دارد که سوواسوا^۱ نام دارد. زن همکلان برای مردان کلان ممنوع است و این عمل از راه احساس شرمگینی و ابتلای به کورک^۲ کیفر داده می‌شود. برای جلوگیری از این ابتلاء، جادویی هست که بنابه گفته طنزآمیز بسیاری از پرسش‌شوندگان بومی، کاملاً مؤثر است.

احساس شرمگینی اخلاقی از ارتکاب چنین اعمالی در واقع ضعیف است و آنکه به‌چنین خلافی دست می‌یازد فردی نسبتاً جالب نیز تلقی می‌شود. مردی که یک دون ژوان واقعی است و نسبت به خود احساس غرور می‌کند، دختران ازدواج نکرده را برای معاشقه نمی‌پسندد و می‌کوشد با یک زن شوهردار، بویژه بازن رئیس قبیله سروسری پیدا کند و با او سوواسوا و رزد. اصطلاح سوواسوا یوکو^۲

1. Suvasova

۲. Suvasova yoku: يك اصطلاح بومی.-م.

به معنی «اه، ناقلائی قانون شکن»، «مثل اه ناجنس»، یک تعارف خوشایند و شوخی آمیز بشمار می آید.

برای تکمیل کلام باید گفت که با اینکه شدت و آوازه تابوی زناى مادر و پسر به اندازه زناى خواهر برادر نیست، با این همه حتى يك مورد هم از زناى مادر و پسر كشف نشده است. وحتى گمان چنین زنايى هم نرفته است. در بازگفت چكیده احساسات خانوادگى اصلى تر و بريانديها گفته ام كه رابطه پدر و دختر، تنها نوع روابطى هستند كه در جامعه مادرتبارى تر و برياند نیز به همان صورت جامعه پدرتبارى ما شكل مى گيرد. همچنانكه مى توان چشم داشت، زناى پدر و دختر به هيچ روى كم رخ نمى دهد. دوياسه مورد از اين زناهاست كه بيگمان در عمل انجام پذيرفته است. يكي از اين موارد مورد دختری است كه گذشته از رابطه داشتن با پدرش، معشوقه يك پسر بومی بود كه برای من كار مى كرد. پسر مى خواست با دختر از دواج كند و برای همین از من درخواست پشتيبانى مالی و اخلاقی كرد. از اين روى در مورد جزئیات زناى اين دختر با پدرش اطلاع دقيق داشتم و برای من در مورد اين ارتباط زنا آميز و مدت طولانى آن جای هيچ شكى باقى نمانده بود.

تا اینجا درباره تابوهای جنسى و ميل فرو نشانده سرپيچی از آن، كه در خوابها و اعمال خلاف و سوداها خود را نشان مى دهند، سخن گفتيم رابطه ديگرى نیز وجود دارد كه سرشار از اميال فرو نشانده بزه- آميز است و آن رابطه با دايى رئيس خانواده مادرتبارى ميباشد. با توجه به خوابهاى بوميان، واقعه جالبى وجود دارد كه بايد در اينجا ذكر شود: و آن اعتقاد به اين قضيه است كه همیشه ويولا، پسر خواهر (خويشاوند نزديك دايى) است كه در خوابهاى پيشگويانه درباره مرگ، مرگ دايى را از بيش در خواب مى بيند. واقعه مهم ديگرى نیز وجود دارد

که نه به دنیای خواب، بلکه به دنیای عمل تعلق دارد و آمیخته با جادوست. مردی که تحت درمان جادوی بیماری است، باید نخستین بلاگردان خود را از میان خویشاوندان نزدیک مادری خود برگزیند. غالباً گفته می‌شود که در این مواقع یک مرد مادر خودش را انتخاب می‌کند از همینروی وقتی دانسته شد که کسی دارد جادوگری یاد می‌گیرد، خویشاوندان نزدیک او، یعنی خویشاوندان مادری او همواره از او به هراس می‌افتند و از بیم جان از او پرهیز می‌کنند.

در میان بزه‌هایی که عملاً رخ داده است، موارد متعددی است که با مسأله مورد بحث ما ارتباط پیدا می‌کند و باید از آنها یاد کرد. یکی از این موارد در دهکده اوساپولا^۱ رخ داده بود که با محلی که در آن اقامت داشتم یک ساعت و نیم فاصله داشت و از اینروی حادثه. سازان این واقعه را بخوبی می‌شناختم. سه برادر بودند که بزرگترینشان کور بود. جوانترین برادر همیشه سهم برادر کور را غصب می‌کرد. برادر نابینا یک روز خشمگین شد و تبر را برداشت و خواست به جوانترین برادر حمله کند. سپس برادر میانی نیزه‌ای برداشت و با آن برادر نابینا را کشت. این برادر از سوی رئیس دادگاه سفیدپوست محل به دوازده ماه زندان محکوم شد. بومیان محل این حکم را سخت غیر منصفانه دانستند. کشتن برادری بدست برادری دیگر امری صرفاً داخلی است و هر چند که جنایتی هولناک و واقعه‌ای زشت بشمار می‌آید، اما باز قضیه‌ای نیست که به جهان خارج ارتباط داشته باشد و بزه‌کار باید تنها عذاب این عمل را تحمل کند و در حرمان و هراس زندگی کند. موارد دیگری از نزاعها و برخوردهای شدید و یکی دو مورد قتل در خانواده‌های مادر تباری وجود دارد که من آنها را ضبط کرده‌ام.

از سوی دیگر موردی از پدرکشی در تروبریانند دیده نشده است.

همچنانکه گفته‌ام، پدرکشی از نظر بومیان تروبریانندی فاجعه خاصی نیست و این قضیه صرفاً به کلان پدری ارتباط دارد و باید در کلان پدر فیصله یابد.

گذشته از رویدادهای چشمگیر، بزه‌ها و فجایعی که اساس نظام قبیله‌ای را تکان می‌دهند، رویدادهای جزئی دیگری نیز وجود دارند که صرفاً بر انگیزته‌فوران سوداها در زیر رویه بظاهر آرام و استوار می‌باشند. همچنانکه دیده شد جامعه، هنجارها و آرمانهایی برای خود می‌سازد و موانع و منهیاتی نیز برای نگاهداری آنها فراهم می‌کند. اما باز این موانع، واکنشهای عاطفی‌ای نیز در افراد جامعه برمی‌انگیزانند.

در بررسیهای جامعه‌شناسیانه خود، هیچ چیزی به اندازه ادراک تدریجی یک میل و گرایش مضمربومیان در جهت مخالف با مسیر رسم، قانون و اخلاقیات، مرا شگفتزده نکرد. اصل مادرتباری که یگانگی نسب را تنها از پشت مادری می‌داند، یگانگی‌ای که باید با محبت و همچنین وظیفه و وفاداری همراه باشد، قانون عرفی بومیان تروبریانندی است. اما در واقع دوستی و مهر به پدر، همراه باخواست از میان برداشتن موانع قانونی برون همسرگیری کلان، نیروهای زنده‌ای هستند که از گرایش شخصی و تجربیات زندگی فردی برمی‌خیزند. این نیروها آتش‌کینه موجود میان برادران و دایی و خواهرزاده را هنوز بیشتر زبانه‌زن می‌سازند. تا جایی که باید گفت در احساسات واقعی فرد، نفی جامعه‌شناسیانه اصل سنتی مادرتباری را می‌توان یافت.^۱

شناخت و اسطوره

اکنون به بحث درباره ارتباط فولکلر با احساسات اصلی خانواده مادر-تباری می‌پردازیم و بدین ترتیب به مناسبترین مبحث حوزه حد فاصل روانکاوی و مردم‌شناسی وارد می‌شویم. از مدتها پیش به این نکته پی برده شد که به دلایلی، داستانهای مربوط به ازمنه نیاکانی و قصه‌های سرگرم کننده آن به امیال مردمی بستگی دارد که این داستانها در میان آنها رایج است. مکتب فروید نیز بر این عقیده است که فولکلر بویژه با ارضای خواستهای فرونشانده از راه داستانهای عامیانه و افسانه‌ها سروکار دارد. و این امر همچنین در مورد ضرب‌المثل‌ها، لطیفه‌های اصلی، حکم و شیوه‌های ثابت فحاشی صادق است.

از فحاشی آغاز می‌کنیم. از ارتباط فحش‌ها با ناخودآگاه نباید پنداشت که اینها خواستهای فرونشانده فحش‌خورنده یا فحش‌دهنده را ارضاء می‌کنند. برای مثال عبارت (گه بخور) که میان نژادهای شرقی و بسیاری از مردم غیر متمدن و بگونه‌ای ملایم‌تر در میان نژادهای لاتینی نیز رواج دارد، بطور مستقیم خواست هیچ‌کسی را بر آورده نمی‌سازد، بلکه این اصطلاح بطور غیر مستقیم تنها برای خوار و خفیف کردن شخص مورد خطاب بکار برده می‌شود. هر نوع دشنام یا هتاکی، عواطف قوی خاصی را در مخاطب برمی‌انگیزد. برخی از آنها عواطف بیزاری و شرم

را در شنونده بیدار می‌کنند و برخی دیگر توجه مخاطب را به سوی اعمال معینی جلب می‌کنند که در جامعه معینی زشت تلقی می‌شوند و بدین گونه احساسات شنونده را جریحه‌دار می‌سازند. اسناد بیحرمتی به مقدسات، از این مقوله است که در فرهنگ اروپایی اوج کمال و پیچیدگی آن را در هر جا که به اسپانیایی آهنگین صحبت می‌شود و در تعبیر بیشمار عبارت Mecago en diss می‌بینیم. همچنین دشنامهای گوناگون اشاره به پایگاه اجتماعی، مشاغل پست و حقیر، عادات چندش‌آور و امثال آن در این مقوله جای می‌گیرند که همگی آنها از جهت جامعه‌شناسی جالب می‌باشند، چرا که این ناسزاها ژرف‌ترین درجه خفت را در یک فرهنگ نشان می‌دهند.

اسناد زناآمیز که به وسیله آن مخاطب به زنا با یکی از نزدیکان محرم خود نسبت داده می‌شود، در اروپا ویژه ملت‌های اسلاواست که در صدر آنها روسها قرار می‌گیرند که همه این اسنادها بر محور (Yob twayu mat) (توبا مادرت می‌خوابی) دور می‌زنند. این نوع ناسزاگویی بخاطر موضوع آن و برای اینکه در تروبریانند نقش مهمی بازی می‌کند بسیار مورد نظر ماست. بومیان تروبریانندی سه عبارت زناآمیز دارند: (Kway i mam)، یعنی با مادرت می‌خوابی و (Kway lumuta) یعنی با خواهرت می‌خوابی و (Kway um'kwava) یعنی با زنت هم‌خوابه شدی. ترکیب این سه عبارت با یکدیگر سخت‌شگفت می‌نماید، چرا که می‌بینیم در این اسنادها قانونی-ترین و ممنوع‌ترین تماس‌های جنسی برای همان یک منظور آشفتن و آزردن مخاطب در کنار هم قرار گرفته‌اند. سلسله مراتب شدت و ضعف این اسنادها هنوز جالبتر است. در حالیکه اسناد زنای با مادر چندان حدتی ندارد و به عنوان یک شوخی و کنایه بکار برده می‌شود، مثل اینکه ما بگوئیم، بروپی کارت، اما اسناد زنای با خواهر جدی‌ترین ناسزاهاست و تنها هنگامی بکار برده می‌شود که شخص سخت‌خشمگین باشد. اما بدترین ناسزا

که حداکثر تنها به یکی دو مورد از آن دست یافته‌ام و در واقع یکی از عوامل حادثه برادرکشی است که پیش از این از آن یاد کردیم، ادعای تماس با همسر مخاطب است. این عبارت به اندازه‌های زشت است که من از وجود آن پس از یک اقامت طولانی در تروبریانند پی بردم و هیچ فرد بومی مگر به نجوا نباید آن را بزبان آورد و حق ندارد حتی درباره‌ی این نوع ناسزاگویی ناشایست، بشوخی عبارتی پردازد.

روانشناسی درجه‌بندی این ناسزاها چیست؟ آشکار است که این درجه‌بندی با شناعت و ناخوشایندی عمل، ارتباط مشخصی ندارد. با اینکه زنای با مادر مطلقاً مطرح نیست، اما باز موضوع ملایمترین ناسزاهاست. همچنین تبهکاری عمل نیز نمی‌تواند دلیل بر حدت ناسزا باشد، چرا که ضعیفترین اعمال تبهکارانه و در واقع قانونی‌ترین تماسهای جنسی، موضوع شدیدترین ناسزاها می‌باشند. موجب حقیقی باید موجه‌نمایی و واقعیت عمل باشد و احساس شرم، خشم و خفت اجتماعی را باید بدون آداب اجتماعی در نظر گرفت تا به واقعیت عریان رسید. برای اینکه صمیمیت جنسی زن و شوهر با شدیدترین ادب اجتماعی پوشانده شده است که البته شدت آن درباره‌ی رابطه‌ی خواهر و برادر بیشتر است و هدف از این ادب جلوگیری از روشهای رفتاری و سوسه‌گرانه است. لطیفه‌ها و نامنزه‌گوییهای جنسی نبایستی در حضور همسر گفته شود. سخن گفتن یا مطرح کردن مطالب زشت درباره‌ی روابط جنسی زن و شوهر به حساسیت یک تروبریانندی لطمه‌شدیدی وارد می‌کند. روانشناسی این حالت بسیار جالب است، چرا که نشان می‌دهد یکی از نیروهای اصلی ناسزا در رابطه‌ی میان واقعیت موجهی یک میل یا عمل فرونشانی‌های مرسوم آن قرار دارد.

رابطه میان ناسزای مربوط به زنای با مادر با ناسزای مربوط به زنای با خواهر، با همین روانشناسی آشکار شده است. شدت این ناسزاها با میزان احتمال تحقق اسناد آن اندازه‌گیری می‌شود. فکر زنای با مادر

برای بومیان به اندازه زنا‌ی با خواهر و شاید حتی بیشتر از آن شرم‌آور است. اما همانگونه که دیدیم درست برای اینکه سیر کلی تحول زندگی جنسی، و سوسه‌های زنا‌آمیز را نسبت به مادر از میان می‌برد و از آنجا که تابوی خواهر و برادر با شدت و قوت بیشتری اعمال می‌شود و گرایش واقعی برای شکستن این تابوی نیرومند، حقیقتاً قوی‌تر است، به این دلایل فحش خواهر مخاطب را سریعتر ناراحت می‌کند. درباره ضرب‌المثل‌های تروبریاندی چیزی نیست که گفته شود، چرا که در تروبریاند ضرب‌المثل‌ها وجود ندارد. درباره حکم و دیگر کاربردهای زبانی تروبریاندی‌ها موضوع مهمی است که باید بگوییم و آن واژه لوگوتا^۱ بمعنی خواهر من است که در جادو به مفهوم منافات و تناقض بکار برده می‌شود. اکنون می‌پردازیم به اسطوره و افسانه، یعنی داستان‌هایی که با قصدی جدی در زمینه تبیین اشیاء، نهادها و رسوم گفته می‌شود. برای روشن گردانیدن و تسریع بررسی چنین موضوع غنی و وسیعی، این داستانها را به سه مقوله طبقه‌بندی می‌کنیم:

۱ - اسطوره‌های مربوط به منشای بشر، نظام عمومی جامعه و بویژه تقسیم‌های توتیمیک و درجه‌بندیهای اجتماعی.

۲ - اسطوره‌های مربوط به دگرگونی فرهنگی و داستان‌پردازیهای مربوط به اعمال قهرمانی، استقرار رسوم، شکل‌های فرهنگی و نهاد‌های اجتماعی.

۳ - اسطوره‌های مربوط به شکل‌های مشخص جادو.^۲ ویژگی مادر تباری فرهنگ، در نخستین مقوله اسطوره، یعنی اسطوره‌های مربوط به منشای بشر، سامان اجتماعی و بویژه اسطوره

1. Luguta

۲. رجوع کنید به فصل اسطوره‌شناسی در کتاب دریانوردان اقیانوس آرام، (Argonauts of The Western Pacific) به ویژه صفحه ۳۰ آن.

مربوط به ریاست قبیله و تقسیم‌های توتمی و کلانها و خرد کلانهای گوناگون، خود را نشان می‌دهد. هرچند به این دلیل که هر محلی افسانه‌های خاص خود دارد یا یک افسانه در محل‌های مختلف به روایات مختلف وجود دارد، این اسطوره‌ها گوناگونند، اما بازیکنوع دایره همبسته‌ای را تشکیل می‌دهند. در همه این افسانه‌ها در این باره توافق نظری وجود دارد که بشر از زیر زمین و از یک سوراخ بر روی زمین ظاهر شده است. هر نیم کلانی مکانی خاص برای ظهور دارد و رویدادهایی که در این زمان خطیر رخ می‌دهد امتیازها و عدم امتیازهای یک نیم-کلان را مشخص می‌کند. آنچه که در این میان بیشتر از همه بکار می‌خورد، این است که نخستین گروه‌های نیاکانی که ظهور آنها در اسطوره ذکر شده است، معمولاً از یک زن تشکیل می‌شود که گاه به همراه برادرش یا با حیوان توتمی ظاهر می‌گردد، اما هرگز به همراه شوهرش آورده نشده است. در برخی از اسطوره‌ها، روش تولید مثل نخستین نیای مؤنث به روشنی توصیف شده است. او سلسله اخلاف خود را با تسلیم بی‌پروایانه خود به باران یا دراز کشیدن در یک مغاره و از راه قرار گرفتن در معرض رخنه قطرات آب تراونده از گلفه‌شنگهای مغاره یا با تصادم با یک ماهی در آب آغاز می‌کند. او بدین گونه رحم خود را باز می‌کند و روح کودک به رحمش وارد می‌شود و آبستن می‌گردد.^۱ بدینگونه اسطوره‌ها بجای نیروهای زاینده پدر، نیروهای مولد خود کار

۱. روانشناسان فرویدی مسلک باید از روانشناسی سمبولیسم مسلط بر این اسطوره‌ها بسیار بهره گیرند. باید گفته شود که بومیان هیچ اطلاعی درباره نفوذ آبستن‌کننده نطفه مرد ندارند، بلکه می‌پندارند که یک باکره نمی‌تواند آبستن شود و یک زن برای مادر شدن باید خود را بگونه‌ای که از آن یاد شد تسلیم کند (رحمش را باز کند). این کار در زندگی روزانه دهکده در سنین پائین و با یک وسیله مناسب انجام می‌گیرد. در اسطوره جده اولیه، هنگامی که شوهر یا هرگونه جنس مخالفی نبود، برخی از عوامل طبیعی همچون ماهی‌ها یا گلفه‌شنگ وسیله قرار می‌گرفت. برای اطلاع بیشتر در این زمینه به مقاله من با عنوان روان *Psyche* که با عنوان پدر در روانشناسی اقوام ابتدایی. در سال ۱۹۲۷ مجدداً چاپ گردید مراجعه شود.

مادر نیاکانی را به پیش می‌نهند.

در اسطوره آفرینش انسانهای نخستین، پدر هیچ نقشی ندارد. در واقع از او هرگز یادی نمی‌شود و در هیچ بخشی از جهان اسطوره‌ای ابراز وجود نمی‌کند. بیشتر این اسطوره‌ها شکلی ابتدایی دارند و تنها پاره‌ای از آنها در برگیرنده رویدادی یا گویای حق و مزیتی هستند. اسطوره‌هایی که شامل یک نزاع یا یک رویداد داستانسازی هستند (عناصر ضروری هر اسطوره اصیل)، بدون استثناء یک خانواده مادرتباری را نشان می‌دهند که یک رویداد داستانسازی در آن رخ می‌دهد. یکی از این داستانها رویداد نبرد دوبرادر را بازگویی کند که بر اثر نبرد از یکدیگر جدا می‌شوند و یکی از این برادران خواهر را به همراه خود می‌برد. یا داستان دو خواهری را می‌گوید که به مخالفت با یکدیگر بر می‌خیزند و بر اثر این نفاق دو خواهر به دو اجتماع متفاوت روی می‌آورند. اسطوره‌ای که شاید بتوان آن را در این دسته طبقه بندی کرد، داستان نزاع میان مادر بزرگ و نوه دختری است که بر سر قضیه بیماری یا به بیانی کاملتر بر سر جوانی جاودانه صورت می‌گیرد و سرانجام بلامی آفریند. مادرتباری، یعنی این واقعیت که تبار از پشت زن تعیین می‌شود، مادر سالاری یعنی اینکه بخش مهم سروری بدست زنان است و شکل مادرشاهی نسب و وجود نفاق میان برادران، خلاصه طرح خانواده مادرتباری در چارچوب اسطوره‌های این مقوله آشکار است. حتی یک اسطوره نیست که موضوعش درباره آفرینش اولیه باشد و در آن شوهر باید نقشی یا نمودی داشته باشد. اینکه ماهیت مادرتبارانه داستانهای اسطوره‌ای سخت به فرونشانیهای مادرتبارانه در چارچوب خانواده وابستگی دارد، حقیقتی است که برای پذیراندن آن به یک روانکاوی نیازی به بحث بیشتر ندارد.

به دومین رده اسطوره‌ها، اسطوره‌های مربوط به دستاوردهای

بزرگ فرهنگی، اعمال قهرمانی و ماجراهای خطیر می‌پردازیم. این دسته اسطوره کمتر از دسته پیشین حالت بدوی دارد و شامل دوره‌های طولانی‌ای است که رویدادهای داستان‌ساز آن جزء به جزء پرداخته می‌شود. مهمترین داستان اعصاری این دسته اسطوره توداوا^۱ است، قهرمانی که از باکره‌ای زاده شده بود که خود از رخنه آب تراویده از گلفه‌شنگ آستن شده بود. اعمال این قهرمان در یک رشته اسطوره در ناحیه‌های مختلف بازگومی شود که کمی با داستان توداوا^۱ اصلی اختلاف دارد و اختراع کشاورزی و نهادن یک رشته رسوم و قوانین اخلاقی را بدو نسبت می‌دهند. گرچه شخصیت اخلاقی توداوا^۱ در اسطوره بگونه ضعیفی آشکار شده است اما باز کار اصلی این قهرمان که در سرتاسر منطقه بدو نسبت می‌دهند وزمینه اصلی همه اسطوره‌های مربوط به توداوا^۱ را تشکیل می‌دهد کشتن یک غول است. داستان بدینگونه است که:

بشر زندگی شادمانه‌ای در مجمع‌الجزایر تروبریاندا داشت، تا اینکه بنا گهان غول ترسناکی بنام دوکونیکان^۲ در بخش شرقی جزایر پیدا شد که خوراکش از گوشت انسان بود و اندک اندک جمعیت کثیری را خوراک خود ساخته بود. در انتهای شمال غربی مجمع‌الجزایر در دهکده لآبای^۳ در آن هنگام خانواده‌ای از یک خواهر و برادرانش زندگی می‌کردند. هنگامی که دوکونیکان به این خانواده نزدیک و نزدیک‌تر شده بود، خانواده بر آن شد که فرار کند. در این لحظه که خانواده پا بفرار گذاشته بود، پای خواهر زخم برداشت به گونه‌ای که دیگر قادر به حرکت نبود. بدین گونه برادر، خواهر و بچه‌اش را در مغاره‌ای در ساحل لآبای^۳ وا گذاشت و خود با قایق به سوی سواحل جنوب غربی راند. مادر به تربیت پسرش پرداخت. نخست به او یاد داد که برای ساختن یک نیزه محکم چه نوع چوبی را انتخاب کند.

1. Tudava

2. Dokonikan

3. L'ab'ai

وسپس جادوی کواوی گاپانی^۱ را به او آموخت که به وسیله آن می توان عقل شخص را دزدید. توداوی قهرمان از دهکده اش بیرون رفت و پس از افسون کردن دو کونیکان به وسیله جادوی کواوی گاپانی او را کشت و سرش را از تن جدا کرد. پس از آن او و مادرش لای یک غذای کیک مانند، کله پخته شده غول را قرار دادند. با این بشقاب غذای دهشتناک، تووادا به جستجوی برادر مادرش رفت. هنگامی که برادر مادرش را یافت، غذای مخصوص را بدوداد. دایی با وحشت و هراس سردو کونیکان را در آن دید و پشیمانی و هراس او را فرا گرفته بود و به جبران رها گذاشتن او و مادرش انواع هدایا را به او پیشکش کرد. قهرمان از پذیرفتن هدایا سر باز زد و تنها وقتی آرام گرفت که دختردایش به ازدواج او درآمد. پس از آن توداوا دست به یک رشته اعمال زراعتی زد که در اینجا به کار ما نمی آید.

در این اسطوره دو تصادف است که داستان بر محور آنها می گردد: نخست اشتباهی غول آسای آن غول، دیگری وا گذاشتن مادر و پسر از سوی دایی. این دومی یک داستان ویژه مادرتباری است که به روشنی با آن گرایش طبیعی که از سوی اخلاقیات قبیله ای و رسم فرونشاندن شده است، ارتباط دارد، همانگونه که در بررسی خود درباره خانواده مادرتباری تروبریانند دریافته بودیم. برای اینکه برادر مادر پاسدار موظف مادر و خانواده اوست. این وظیفه ای است که بردایی سخت دشوار و سنگین می آید و نیز همیشه مطبوع طبع خواهر و خانواده اش نمی افتد. از این روی ویژگی سرآغاز مهم ترین داستانهای قهرمانی در اسطوره شناسی، باید با گناه اصلی غفلت دایی از وظیفه مادرتباری همراه باشد.

اما این تصادف دوم مادرتباری نباید جدا از تصادف اول باشد.

هنگامی که دوکونیکان کشته شد، سراودریک ظرف چوبی به دایی هدیه گردید. اگر منظور تنها هراسانیدن او از منظره غول بود، دلیلی نداشت که سرغول را در لای ظرف غذا بدون نشان دهند. از این گذشته دوکونیکان دشمن عمومی بشر بود و دیدن سربریده آن می بایست دایی را از شادی سرشار کند. رابطه کلی این حادثه و عاطفه وابسته بدان را تنها در صورتی می توانیم دریابیم که گناهکاری مشترک غول و دایی را در نظر داشته باشیم. در این صورت خوراندن کله یک غول به یک غول دیگر بهترین کیفر است و در واقع این داستان یک عنصر پست را در دو مرحله و در وجود دو شخص نشان می دهد. بدینگونه می بینیم که افسانه توداوا یک داستان نمونه مادر تباری را در بر می گیرد که هسته مرکزی آن را تشکیل می دهد و می توان از آن یک نتیجه منطقی بدست آورد. من به بازگویی نکاتی از طرحهایی که بروشنی و بیچون و چرا در ذات خود وقایع عجیب هستند، بسنده می کنم و دیگر به تفسیر جزئیات این اسطوره که مستلزم برخی فرضیات اسطوره شناسی و تاریخی است نمی پردازم. اما می خواهم بگویم که قضیه دوکونیکان تنها به نظام مادرشاهی وابستگی ندارد و با آن قابل تبیین نیست و ممکن است این ترکیب داستانی از فرهنگ پدرشاهی به مادرشاهی وارد شده باشد که در این صورت این غول ممکن است نماینده پدر و شوهر باشد. اگر اینگونه باشد، این افسانه از این جهت بسیار جالب خواهد بود که چگونه یک صورت غالب فرهنگی، شخصیتها و موقعیتهای افسانه یک فرهنگ دیگر را با زمینه جامعه شناسیانه ویژه خود سازگار می کند. رویداد دیگری که در اینجا تنها به اشاره از آن یاد می کنیم، ازدواج قهرمان با دختر دایش در پایان داستان است. این نوع ازدواج نسبی در نظام نسبی این بومیان، هر چند که در واقع زنا آمیز نیست، اما ازدواج درستی نیز تلقی نمی شود.

دریک قضیه افسانه‌ای دیگر داستانی از دوبرادر داریم که بر سربک قطعه باغ با یکدیگر درمی‌آویزند - همچنانکه در زندگی واقعی غالباً رخ می‌دهد - و در این کشمکش برادر بزرگتر برادر جوانتر را می‌کشد. در اسطوره این عمل با هیچ حرمانی همراه نیست. بجای آن داستان به وصف کسل‌کننده یک نوع پخت و پز کشانده می‌شود. و برادر بزرگتر حفره‌ای در سطح زمین می‌کند و شاخ و برگ و هیزم فراهم می‌کند و توگویی که خوکی را کشته یا ماهی بزرگی صید کرده باشد، جسد برادرش را در اجاقی که بدینگونه ساخته است می‌پزد. سپس گوشت پخته شده از جسد برادر را به چنگک می‌کشد و دهکده به دهکده می‌گرداند. پس از آن گاه به گاه هر زمان که حس شامه‌اش اقتضا کند و اشتهايش تحريك شود، دوباره گوشت را می‌پزد و می‌خورد. آن اجتماع‌هایی که از خوردن این خوراک سر باز زدند، جامعه غیر آدمخوار باقی ماندند و آنها که این خوراک را پذیرفتند آدمخوار شدند. بدینگونه پیشینه آدمخواری به عمل برادر کشی و ترجیح یا رد چنین خوراکی که با جنایت و گناه فراهم شده است می‌رسد. نیازی به گفتن نیست که این اسطوره ویژه قبایله‌های غیر آدمخوار است. تفاوت میان اسطوره آدمخواری و عدم آدمخواری رادر اقوام آدمخوار دبو^۱ و دیگر جزایر آدمخوار نشین دانترکاستو^۲ در قالب داستانی که در آن آدمخواری ناخوشایند تلقی نشده است، می‌بینیم. این داستان نیز با کمی تفاوت شامل آدمخواری است، هر چند که در عمل نزاعی میان دوبرادر و خواهر رخ نمی‌دهد^۳ آنچه که در این اسطوره‌ها توجه ما را بخود جلب می‌کند جنبه مادر-تباری آن است که در نزاع میان برادر بزرگتر و برادر کوچکتر خود را

1. Dobu 2. D'entreacasteaux

۳. این اسطوره‌ها در کتاب دریا نوردان اقیانوس آدام مؤلف در فصل اسطوره‌شناسی صفحات

۲۲۱-۲۳۱-۳۳۲ آورده شده است.

نشان می دهد.

اسطوره منشأ آتش که از منشأ خورشید و ماه در آن به اختصار یاد می شود، نفاقی را میان دو خواهر توصیف می کند. باید افزود که آتش در این اسطوره از آلت جنسی زنانه سرچشمه می گیرد.

خواننده ای که به تفسیرهای روانکاویانه اسطوره و نوشته های روانشناسیانه و مردمشناسیانه در این زمینه خو کرده باشد، در خواهد یافت که اظهارات من سخت ساده و ازسفسطه بدور است. آنچه که درباره اسطوره نوشته ام بر پایه روال ساده اسطوره است و با آن که از این پرداخت ساده منظوری داشته ام اما کمتر کوشیده ام تا تفسیری استعاری یا پیچیده از آن بدست دهم. چرا که ما به این نظریه اعتقاد داریم که نزاعهای اسطوره جامعه مادرتباری ماهیت مادرتبارانه دارند و چه بهتر که در این باره بحثی نشود. گذشته از این، اگر من برحق باشم و اگر نقطه نظر جامعه شناسیانه ما یک گام ما را به تفسیر درست اسطوره نزدیکتر می کند، پس روشن است که دیگر نیازی نداریم به اینکه از اسطوره تفسیرهایی استعاری و غیر مستقیم به دست دهیم، بلکه باید بگذاریم واقعیات خود سخن گویند و به آنها اعتماد کنیم. برای هر خواننده هوشیاری این نکته روشن است که بسیاری از وضعهایی را که ما به عنوان نتایج مستقیم جامعه مادرتباری بدست آوردیم، می شد با یک برداشت ساختگی و مصنوعی، از دیدگاه پدرباران نیز بدست آید. در این صورت ستیزه میان دایی و خواهرزاده که بایست پاسدار طبیعی و یاریکدیگر باشند، اما در عمل غالباً هر یک دیگری را یک غول می انگارد، و یا جنگ و دعوی آدمخوارانه دوبرادر که در قانون قبیله ای یک اندام را تشکیل می دهند، همه اینها باید با ستیزه هایی که در داخل خانواده پدرباری رخ می دهند همسان انگاشته شوند.

تنها اختلاف در بازیگران صحنه است که اسطوره مادرتباری را از

پدرباری متمایز می‌سازد و این تنها دیدگاه جامعه‌شناسیانه ما از فاجعه است که با یکدیگر تفاوت دارد. در اینجا ما به اساس تبیین‌های روانکاویانه اسطوره دستی نبرده‌ایم، بلکه تنها جنبه جامعه‌شناسی آن را اصلاح کرده‌ایم. امیدوارم اصلاحی که در این جا بعمل آمد و از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و حتی ممکن است بر مسائل بنیادی روانشناسی تأثیرگذار د، به اندازه کافی روشن شده باشد.

اکنون به سومین دسته اسطوره، یعنی اسطوره‌های مربوط به دستاوردهای فرهنگی و جادومی پردازیم. جادو در هر یک از اعمالی که این بومیان انجام می‌دهند، نقش بزرگی دارد. هرگاه که با موضوعی روبرو می‌شوند که از اهمیتی حیاتی برخوردار است و تنها با نیروهایی که در دسترس دارند نمی‌توانند از عهده آن برآیند، از جادو کمک می‌گیرند. این بومیان برای مهار کردن باد و هوا، برای از میان برداشتن خطرهای دریانوردی، موفق شدن در عشق یا در تجارت یا رقص تشریفاتی، به جادو دست می‌یازند. جادوی سیاه و جادوی شفا در زندگی اجتماعی بومیان نقش مهمی دارد و در فعالیتها و اقدام‌های اقتصادی مهم همچون باغباری، ماهیگیری و قایق‌سازی به عنوان یک عنصر مهم ذاتی وارد می‌شود. میان جادو و اسطوره یک ارتباط نزدیک وجود دارد. قهرمانان اسطوره‌ای بیشتر قدرت خارق‌العاده خود را از برکت دانش جادو دارند. بشر امروز با قهرمانان اسطوره‌ای گذشته همسان نیست و مؤثرترین جادوهایی که در گذشته رواج داشت امروزه از بین رفته‌اند. اگر افسونهای مؤثر و شعایر نیرومند بازسازی می‌شد، انسان می‌توانست در هوا پرواز کند، دوباره جوان شود و عمر جاودانه پیدا کند و افراد را بکشد و دوباره زنده‌شان کند، همیشه زیبا، کامروا، محبوب و ستایش شده باشد!

اما این تنها اسطوره نیست که از جادو مایه می‌گیرد. جادو نیز

به اسطوره وابسته است. تقریباً هرگونه افسون و شعایری، بنیاد اسطوره‌ای خود را دارد. بومیان داستانی از گذشته می‌گویند که در آن چگونگی بدست آمدن جادو توصیف می‌شود و ضمانت کارآیی جادویا چگونگی بدست آمدن آن توجیه می‌شود. در این قضیه شاید تأثیر جامعه‌شناسیانه خاص اسطوره نهفته باشد. چرا که اسطوره با جادوزندگی می‌کند و همانگونه که جادو به بسیاری از نهادهای اجتماعی شکل می‌بخشد و آنها را نگاه می‌دارد، اسطوره نیز بر این نهادها اثر می‌گذارد.

بیائید به چند نمونه عینی از این اسطوره‌های جادویی بپردازیم. بهترین است که نخست این قضیه را در مفصلترین نمونه دنبال کنیم و به همین منظور اسطوره کرجی پروازکننده را برمی‌گزینیم که بتازگی به تفصیل منتشر شده است.^۱ این اسطوره در ارتباط با جادوی کشتی‌سازی که به وسیله بومیان بکار برده می‌شود، نقل می‌شود. داستان درازی در این باره گفته می‌شود که روزگاری جادویی وجود داشت که در حین ساختن کرجی بکار برده می‌شد و این جادو می‌توانست کرجی را به پرواز درآورد. قهرمان این داستان مردی بود که آخرین —و همچنین به نظر می‌آید که نخستین کس نیز او باشد— کسی بود که این جادو را بکار برده است و در داستان به عنوان کشتی‌ساز و جادوگر معرفی شده است. در داستان توضیح داده شده است که چگونه کرجی زیر نظر او ساخته می‌شود، و چگونه در سفر دریایی به جنوب، دیگران را پشت سر می‌گذارد و در حالی که دیگران ناچارند پارو بزنند، او بر فراز آنها با کرجی در هوا پرواز می‌کند و چگونه صاحب کرجی پرواز کننده در این سفر دریایی توفیق عظیمی به دست می‌آورد. این آغاز خوش داستان است. سپس فاجعه فرا می‌رسد. همه مردان جامعه به این قهرمان رشک می‌ورزند و کینه او را به دل می‌گیرند. رویداد دیگری

پیش می‌آید. او همچنین از جادوی توفیق در باغبانکاری نیز برخوردار است و با آن می‌تواند همسایگانش را ورشکست کند. پس از یک خشکسالی عمومی تنها باغ اوسالم بجای می‌ماند. از این پس همه مردان اجتماع او تصمیم می‌گیرند که او را بکشند. برادر کوچکتر این قهرمان، جادوی باغبانکاری و کرجی‌سازی را از او یاد می‌گیرد. از آنجا که هیچکس پروای آن نداشت که با کشتن برادر بزرگتر این جادو از دست رود، این عمل تبه‌کارانه، نه بدست بیگانگان، بلکه بدست برادر کوچکتر انجام شد. در یکی از صورتهای مختلف این داستان، برادر کوچکتر به همدستی پسر دایی قهرمان، در یک حمله مشترک برادر بزرگتر را می‌کشد. در صورت دیگری از این داستان، برادر کوچکتر پس از کشتن برادر بزرگتر مجلسهای سوروسروری در مرگ برادر بزرگتر ترتیب می‌دهد. نکته اصلی داستان در اینست که پس از کشته شدن قهرمان، برادر کوچکتر می‌کوشد تا جادوی قایتی پرواز کننده را بکار ببرد اما با هراس پی‌می‌برد که جادو بگونه کامل آن در اختیارش نیست و تنها بخش کمی از جادو را می‌داند. بدین گونه آن اجتماع جادوی کرجی پرواز کننده را برای همیشه از دست می‌دهد. در این اسطوره عقده مادر تباری بروشنی پیداست. قهرمان که طبق قانون قبیله‌ای موظف بود این جادو را به برادر کوچکتر و پسر دایش نیز یاد بدهد، آنها را می‌فریبد و به عبارت روشنتر، اینگونه می‌نماید که همه افسون‌ها و شعائر وابسته به این جادو را در اختیار آنها گذاشته است، در حالی که در واقع تنها بخش بی‌اهمیتی از جادو را به آنها یاد داده است. از سوی دیگر برادر کوچکتر که وظیفه او پاسداری از برادر بزرگتر است و می‌باید انتقام خون او را بگیرد و در همه منافعش برادر بزرگتر را همبازسازد، در صدر توطئه جای می‌گیرد و دستهایش در این ماجرای برادر کشی به خون برادر آغشته می‌شود.

اگر اسطوره‌ای را با واقعیت جامعه‌شناسی آن مقایسه کنیم، بستگی شگفتی میان این دو پیدا خواهیم کرد. این وظیفه هر مردی است که داراییهای موروثی خانواده همچون اسطوره، جادو و آوازه‌های خانوادگی همچنین حق تصرف داراییهای مادری و شعایر اقتصادی را به برادر کوچکتر و پسر دایی خود واسپارد. واگذاری جادو باید در مدت حیات برادر بزرگتر انجام گیرد. واگذاری حقوق تملک و امتیازات دیگر، به ندرت پس از مرگ او صورت می‌گیرد. این نکته بسیار جالب است که تحصیل قانونی اشیایی که از راه ارث از برادر بزرگتر یا ازدایی به برادر کوچکتر می‌رسد، با نوع دریافتی که از راه سنت موسوم به پوکالا^۱ انجام می‌گیرد، مغایر است. مهمتر از آن این نکته است که وقتی یک پدر بخشی از داراییش را به پسرش وامی سپارد، تنها به صرف محبت این کار را انجام می‌دهد. در زندگی عملی نیز اغفال اسطوره‌ای برادر کوچکتر به وسیله برادر بزرگتر نمونه‌های بسیاری دارد. همیشه احساسی از عدم اطمینان و بدگمانی متقابل میان دوتن آدمی که بنا به قوانین قبیله‌ای باید منافعشان یکسان باشد و نسبت به یکدیگر وظایف و محبت متقابل داشته باشند، وجود دارد. بارها پیش آمده است که شخصی پس از یاد گرفتن جادو از دایی یا برادر بزرگترش مشکوک شده باشد که مبادا فریبش داده باشند و بخشی از جادو را به او نیا موخته باشند. هرگز چنین گمانی درباره جادویی که از پدر به هدیه کسب شده باشد، در ذهن کسی نقش نمی‌بندد. با بررسی مهم‌ترین جادوئی که در اختیار افراد هست می‌توان دریافت که بیشتر از نیمی از جادوگران برجسته جوان، نیروی جادویی خود را نه از ارث خانواده مادری، بلکه از طریق هدیه پدری به دست آورده بودند.

از اینرو می‌بینیم که در زندگی واقعی نیز همچون اسطوره،

این وضع به یک عقده، به یک احساس فرونشانده مربوط است که در جهت مخالف با قانون قبیله‌ای و آرمانهای مرسوم آن جریان دارد. بنا به قانون و اخلاقیات، دوبرادریا دایی و خواهرزاده دوست و متحد همدیگرند و احساسات و منافع مشترکی با یکدیگر دارند، اما در زندگی واقعی و باروشنی کامل در اسطوره، آنها دشمن یکدیگرند، همدیگر را می‌فریبند، می‌کشند و بجای محبت و اتحاد، بدگمانی و دشمنی، حاکم بر روابط آنها است.

نکته مهم دیگری در اسطوره کرجی نهفته است که شایان توجه می‌باشد. در پایانه^۱ این اسطوره گفته شد که سه خواهر قهرمان داستان، بر برادر کوچکتر خشمگین شدند که چرا بی‌آنکه جادورا یاد گرفته باشد برادر بزرگتر را کشته است. آنها بهر روی جادورا فرا گرفتند و هر چند که به خاطر زن بودن نتوانستند کرجی پروازکننده بسازند، اما توانستند که همچون ساحره‌های پروازکننده در هوا پرواز کنند. پس از اینکه جنایت انجام شد، آنها از اجتماع خود پرواز کردند و هر یک در ناحیه‌ای جداگانه مستقر شدند. در این قسمت از داستان پایگاه مادر تباری زن را در می‌یابیم که پیش از آنکه مرد به جادو دست یابد، زن آن را به دست می‌آورد. این خواهران همچنین به عنوان پاسداران اخلاقی جامعه نیز ظاهر می‌شوند و خشمشان بدین دلیل نیست که جنایتی روی داده، بلکه بدین روی است که چرا یک دارایی کلان که همان جادو باشد ضایع شده است. اگر برادر کوچکتر پیش از کشتن برادر بزرگتر جادورا فرا می‌گرفت، سه خواهر یاد شده با برادر کوچکتر برای همیشه باخوشی و سرور زندگی می‌کردند. اسطوره نا کامل دیگری که بتازگی منتشر شده، شایان توجه است^۲ و آن درباره منشأ جادوی رستگاری است که در موارد کشتی-شکستگی بکار برده می‌شود. دوبرادر بودند که برادر بزرگتر انسان و

برادر کوچکتر سگ بود. یک روز برادر بزرگتر به ماهیگیری رفت و برادر کوچکتر را به همراه خود نبرد. برادر کوچکتر که جادوی شنای بدون نخستگی را از مادرش یاد گرفته بود، در زیر آب برادر بزرگتر را تعقیب کرد. در این ماهیگیری برادر کوچکتر موفقتر بود و به تلافی بدرفتاری ای که از برادر بزرگتر دیده بود، کلان خود را تغییر داد و جادو را برای بستگان خود در کلان جدید به ارث گذاشت. نکته غم‌انگیز این اسطوره در این نکته نهفته است که لطف مادر به فرزند کوچکتر تعلق می‌گیرد و مادر در این داستان برخلاف مادر یوشع^۱ و یعقوب^۲ در انجیل نیازی ندارد که پدر را بفریبد، و مستقیماً لطف خود را شامل حال فرزند کوچکتر می‌کند. در این اسطوره نزاع ویژه مادر تباری نیز وجود دارد که برادر بزرگتری به برادر کوچکتر ظلم می‌کند و برادر کوچکتر به تلافی می‌پردازد.

افسانه مهم دیگری هم هست که باید در اینجا آورده شود. این افسانه مربوط به منشای جادوی عشق است که گویاترین گواه بر تأثیر عقده مادر تباری است. در میان این مردم عاشق‌پیشه، راههای دلبری، جلب نظر و تأثیر گذاشتن بر جنس مخالف، ارائه زیبایی، دلبری و توانایی‌های هنری است. آوازه یک رقصنده، یک آوازخوان خوب و یک جنگاور ماهر، جنبه‌ای از میل جنسی را در بردارد و هر چند که جاهطلبی در کسب این چیزها نقش مهمی دارد، اما همیشه بخشی از این جاهطلبی در قربانگاه عشق قربانی میشود. اما بر فراز همه شیوه‌های دلبری، هنر خشک و بی‌لطافت جادو بکار برده می‌شود که در مرکز توجهات بومیان جای مهمی دارد. دون ژوان قبیله‌ای به جادوی خویش بیشتر می‌بالد تا ویژگی‌های شخصی. جوان عاشق ناموفق، همیشه در حسرت به دست آوردن جادو آه می‌کشد: «اگر تنها کایرویو^۳ را می‌دانستم، دیگر بار این دل شکسته

1. Jacob

2. Esau

3. Kayroiwo

را در سینه حمل نمی‌کردم» بومیان به مردان پیر، زشت و کوزپشتی اشاره می‌کنند که هنوز با قوت جادوی عشقی که دارند، همیشه در عشق کامیاب هستند. یک رشته اعمال که هر یک شامل ورد و شعایر ویژه‌ای است باید یکی پس از دیگری انجام گیرد تا فریبندگی عاشق در چشم معشوق افزون‌تر شود. با جرئت می‌توان گفت همچنانکه پسران جوان برای بدست آوردن دل معشوقه‌های خود جادو می‌کنند، دختران نیز برای جلب خواستار به جادو دست می‌یازند.

فرمول اصلی جادوی عشق، با آبتنی شعایر آمیز در دریا همراه است. بر روی برگهای اسفنجی که بجای حوله برای خشک کردن تن بکار می‌برند، وردی می‌دمند. آبتنی کننده با برگهای جادوشده تن خود را خشک می‌کند و سپس آنها را به امواج دریا می‌سپارد. همچنانکه این برگها بر روی امواج دریا بالاوپائین می‌روند، سودای عشق در دل معشوق نیز به جنبش درمی‌آید. گاه این ورد کارگرمی‌آید و اگر کارگرنشد، عاشق دلشکسته به جادوی قویتری متوسل می‌شود. ورد دوم بریک برگ جویدنی دمیده می‌شود و عاشق آن را می‌جود و تفاله آن را در مسیر محبوب می‌اندازد. اگر این ورد نیز بیهوده از کار درآید، ورد سوم بکار برده می‌شود که از دو ورد پیشین مؤثرتر است و بریک چیز جویدنی خوش طعم همچون تنباکو دمیده می‌شود، و لقمه‌ای از آن درست می‌شود و به محبوب داده می‌شود که بخورد یا بجود یا دود کند. حتی مؤثرتر از این اقدام، دمیدن جادو در کف دستان و فشار دادن آنها به سینه محبوب است.

از آخرین و نیرومندترین روش راه بردن به دل محبوب، می‌توان البته بدون هرگونه افراط و تفریط، توجیهی روانکاوانه کرد. در واقع بسیار پیش از آنکه فروید ماهیت جنسی مسلط بر خواب را کشف کرده باشد، نظریه‌هایی مشابه با نظریه‌های فروید بگونه مبهمی

در میان مردم غیر متمدن و زرد پوست شما غربی ملانزی وجود داشت. به نظر آنها برخی از اشکال جادومی تواند خوابهایی ایجاد کند. آرزویی که در خواب پیدا می شود، به دنیای بیداری رخنه می کند و بدینگونه رؤیا تحقق می یابد. این همان نظریه فرویدی است که وارونه شده است. و حال کدام یک از این دو نظریه درست و کدام نادرست است، کاری بدان ندارم. با توجه به جادوی عشق، جوشاندن برخی از گیاهان عشق-آفرین در روغن نارگیل و دمیدن وردی بر آن، شخص را خواب می کند. اگر جادو کننده بتواند بوی این مخمر را در بینی محبوب اندازد، محبوب بیگمان به خواب خواهد رفت و عاشق را در خواب خواهد دید. محبوب در خواب چیزهایی می بیند و تجربه می کند که در دنیای بیداری بطور حتم به آنها جامه عمل می پوشاند.

در میان گونه های گوناگون جادوی عشق، سولومویا^۱ از همه مهمتر است. کرامات زیادی به این گونه جادو باز بسته شده است و اگر فردی بخواهد فرمول این جادورا بخرد یا اینکه جادو به سود او بکار بسته شود، برای آن باید بهای گزافی پردازد. این جادو دردو کانون جای گرفته است. یکی از آنها در کرانه شرقی جزیره اصلی جای دارد. در یک روز روشن می توان از بالای موج شکنهای سفید صخره های حاشیه دار، ساحل زیبایی از شن مرجانی نمای صخره های مرجانی دوردست را دید که در میان این صخره ها جزیره آیوا^۲ دومین کانون جادوی عشق قرار دارد. نقطه ای در جزیره اصلی که محل شنا و قایقرانی دهکده کومیلابوا^۳ می باشد، برای بومیان تقریباً چیزی به سان مزار مقدس به شمار می آید. در آنجا در میان سنگ آهک سفید، فراسوی نقطه ای سبز و خرم، مغاره ای قرار دارد که فاجعه آغازین در آن رخ داده است. دردوسوی این مغاره دو چشمه جوش می زنند که

1. Sulumwoya

2. Iwa

3. Kumilabwaga

هنوز به حکم شعایر الهامبخش عشق هستند.

اسطوره زیبایی از جادو و عشق، این دو نقطه را که درد و کرانه روبروی دریا جای دارند، بهم پیوند می‌دهد. گیراترین جنبه این اسطوره اینست که جادوی عشق در آن مستلزم زنای برادر و خواهر است، عملی که از نگر بومیان هر اسناک و فاجعه‌آمیز است. این داستان با افسانه‌های تریستان و ایزوت^۱، لانسلوت و جوینور^۲، زیگموند و زیگلیند^۳ و همچنین با شماری از داستانهای عامیانه جامعه‌های نامتمدن دیگر، همانندی‌هایی دارد.

داستان بدینگونه است که در دهکده کومیلد بواگازنی از کلان مالازی زندگی می‌کرد که یک پسر و یک دختر داشت. یک روز بهنگامیکه مادر نیمکت الیافی خود را می‌دوخت، پسر جادویی بر یکدسته علف دمید. او برای بدست آوردن عشق زنی که دوست داشت این جادورا بکار برد. پسر چند برگ کویا و آگای^۴ تند را با کمی سولومویای^۵ (عرق نعنا) معطر در یک ظرفی از روغن نارگیل صاف ریخت و آن را جوشاند و وردی بر آن خواند. سپس این جوشانده را در یک ظرف ساخته شده از برگ سفت موز ریخت و آن را در کاه پوشاند. پس از آن برای شنا به دریا رفت. در همین هنگام خواهرش آماده شده بود تا برای پر کردن ظرف آبهای نارگیلی خود به برکه برود. وقتی که داشت از آن نقطه‌ای که روغن جادویی در آن قرار گرفته بود می‌گذشت، گیسوانش به ظرف روغن برخورد کرد و کمی از آن روغن بر سرش ریخت. او با انگشتانش روغن را از روی موهاش پاک کرد، اما در همین ضمن آن را بوید. هنگامی که با آب مورد نیاز مادرش به خانه برگشت، از مادرش پرسید «این مرد، برادرم کجاست؟» به حکم

1. Tristan and Isold

2. Langlot and Guinever

3. Sigmond and Sigelinde

4. Kwayawaga

5. Sulumwoya

آرمانهای اخلاقی بومیان، این عمل دختر بسیار وحشتناک بود، چرا که هیچ دختری نمی‌بایست درباره برادرش پرسشی کند و نه می‌بایست از او به عنوان یک مرد یاد کند. مادر حدس زد که چه اتفاقی افتاده است. او به خود گفت: «افسوس بچه‌های من عقلشان را از دست داده‌اند.»
خواهر به دنبال برادرش رفت و او را در ساحلی که برای شنا بدانجا رفته بود پیدا کرد.

برادر بدون آنکه برگی آلتش را پوشانده باشد، برهنه بود. دختر پوشش الیافی خود را کند و عریان در صدد دستیابی به برادرش برآمد. برادر که از این منظره به وحشت افتاده بود، در طول ساحل پابه‌فرار گذاشت، تا اینکه به صخره شیب‌داری که کرانه بوکارای واتا^۱ را قطع می‌کرد رسید. سپس بازگشت و به سوی صخره‌ای که در انتها الیه جنوبی قرار داشت و به سبب شیب تندش غیر قابل صعود بود، فرار کرد. آن دو در حالیکه یکدیگر را دنبال می‌کردند، سه بار در طول ساحل، در زیر سایه درختان بلند مشرف بر آن، دویدند. سرانجام برادر خسته شد و شکست را پذیرا گشت و خود را به خواهر و اگذاشت. آن دو نقش بر زمین شدند و در آب کم عمق موجهای نواز شگرهمدیگر را در آغوش کشیدند. سپس شرمسار و پشیمان، اما بی‌آنکه آتش عشقشان فروکش کرده باشد، به مغاره بوکارای واتا رفتند و در آنجا بدون غذا، آب و خواب باقی ماندند. در آنجا نیز در حالیکه یکدیگر را در آغوش کشیده بودند، چشم از دنیا فرو بستند و از میان بدنهای بهم پیوسته این دو گیاه معطری روید که بومیان از آن عرق نعنا می‌سازند. (سولوموایا) مردی در جزیره آیوا این مرگ فاجعه‌آمیز را به خواب دید (بعدها این نوع خواب دیدن جادویی، کیری‌سالا^۲ نامیده شد). او در خواب این صحنه را در برابر چشمانش دید و از خواب بیدار شد و گفت: «آندو در غار بوکارای

واتا مرده اند. و گیاه سولوموایا از بدنشان رویده است و من باید بدانجا بروم.» سپس کرجی ای برداشت و عرض دریا را از جزیره خودش تا جزیره کیتاوا^۱ پیمود. پس از آن به سوی جزیره اصلی رفت و در ساحل فاجعه کناره گرفت. در آنجا دید که صخره‌ای آبگیر مغاره را پوشانده است. به درون مغاره رفت و دید که گیاه سولومویا از سینه دلدادگان می‌روید، و سپس به دهکده بازگشت. مادر این برادر و خواهر به رسوایی- ای که دامنگیر خانواده اش شده بود اعتراف کرد. او این فورمول جادویی را به این مرد آموخت و این مرد آن را از بر کرد. سپس این مرد بخشی از این ورد را با خود به آیوا برد و بخشی دیگر را در کومیلد بواگا به جای گذاشت و کمی از گیاه نعنایی مغاره را کند و با خود برد. او به آیوا بازگشت و گفت «من یرای شما نمونه‌ای از یک جادو آورده‌ام که ریشه‌های آن در کومیلابواگا جای دارد. این جادو باشناگاه کادوسا و اسا^۲ و با آب بوکارای و اتا ارتباط دارد.^۳ در یکی از چشمه‌ها مرد باید آبتنی کند و در چشمه دیگر زن.» مرد آیوایی سپس مقررات این جادو و شعایر وابسته بدان را بدقت تنظیم کرد و قرار بر این گذاشت که در ازای استفاده از جادو و امکان مقدس، مبلغ قابل توجهی به مردم آیوا و کومیلد بواگا پرداخت شود. آنها که مراسم جادورا بر ساحل بجای می‌آورند، به یک نوع معجزه یا دست کم پیشگویی نیز اعتقاد دارند. در اسطوره این تفأل به وسیله همین مرد آیوایی ایجاد شده است و آن تفأل اینست که پس از انجام جادو، نتایج مثبت آن را می‌توان از دیدن دوماهی کوچک که در آب کم عمق ساحل با یکدیگر بازی می‌کنند، پیش‌بینی کرد.

من این بخش آخر اسطوره را تنها به اختصار نقل کردم، چرا که شرح جزئیات آن حاوی نکات جامعه‌شناسیانه است که خود کسالت‌آور است و به‌گزاره گویی می‌انجامد. و بیان عنصر معجزآسا

در اسطوره معمولاً با معجزاتی که در میان ما گروهی بدان اعتقاد دارند، ارتباط پیدا می‌کند و بیان نکات فنی و تابوهای مربوط به شعایر، به موعظه‌های کسل‌کننده بدل می‌شود اما برای داستانگوی بومی، این بخش آخر که مفید و عملی است و بیشتر از نفع شخصی مایه می‌گیرد، شاید مهم‌تر از بقیه داستان باشد و یک مرده‌شناس باید به این بخش بیشتر از بخشهای داستان‌ساز پیشین پردازد. چون جادویی که اسطوره بدان اشاره می‌کند نوعی دارایی شخصی بشمار می‌آید، این اسطوره جنبه‌ای اجتماعی پیدا می‌کند. این دارایی از کسی که تملک کامل آن را در اختیار دارد، به دیگری که قانوناً این جادورا کسب می‌کند سپرده می‌شود. همه نیروی جادو در سنت اصیل آن نهفته است. جادوگری که در زمان حال به اجرای جادویی می‌پردازد، باید انتساب خود را به جادوگر اصلی ثابت کند و این انتساب از دیدگاه بومیان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در یک نوع رمز جادویی نامهای یکایک اجرا کنندگان جادو ثبت شده است. همه شعایر و اوراد بطور حتم باید با نمونه اصلی مطابقت داشته باشند و اسطوره، مرجع نهایی و آخرین نمونه این رشته‌های متوالی شعایر است. و باز سررشته این نسب‌نامه به حکم توالی جادویی است. در این زمینه باید درباره مبنای اجتماعی جادو و اسطوره نکاتی گفته شود. برخی از اشکال جادو به هیچ محلی تعلق ندارد، همچون سحر، جادوی عشق، جادوی زیبایی و جادوی کولا.^۱ این جادوها با اینکه انتساب آنها از راه نسب فامیلی تعیین نمی‌شود، باز از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. پاره‌ای از جادوها به منطقه معینی تعلق دارند و با صناعت‌های محلی اجتماع ویژه‌ای ارتباط دارند. بومیان کراماتی انحصاری برای دهکده مرکزی و اصلی این جادوها قائلند. همه جادوهای برکت-آمیز در زمینه باغبانکاری به این دسته از جادوها تعلق دارند - جادوهای

که باید از خاک سرچشمه گرفته باشند و تنها بر روی خاک مؤثر هستند. جادوی کوسه‌ماهی و دیگر جادوهای مربوط به ماهیگیری که از ویژگی محلی خاصی برخوردارند، نیز به این دسته جادو مربوط هستند. همچنین انواع جادوهای کرجی رانی و تعوید صدفی که برای زینت بکار برده می‌شود و بالاتر از همه مای جی جی^۱، جادوی متعالی باران و آفتاب که امتیاز درخشان رؤسای امارا کانا^۲ بشمار می‌آید از این دسته‌اند.

در این گونه جادوهای محلی، قدرت اسرار آمیز کلمات وارد، به محل یا گروهی که در دهکده زادگاه جادوسکونت دارند و اجرا کننده جادو بشمار می‌آیند، بستگی دارد. بدین سان جادو تنها محلی و انحصاری نیست، بلکه در یک گروه نسبی مادر تباری موروثی است. در این موارد اسطوره جادو را باید همراه با اسطوره‌های محلی مربوط به منشأ پیدایش بدیده گرفت. از دیدگاه جامعه‌شناسی باید گفت که این اسطوره‌ها عامل ضروری ارتباط گروهی هستند و به گروه، وحدت احساسی و ارزشهای فرهنگی مشترک می‌بخشند.

عنصر دیگری که در پایان داستان یاد شده و در بیشتر اسطوره‌های جادویی بروشنی هویدا است، تفصیل یک رشته پیشگوییها، تفألها و معجزه‌ها در این اسطوره‌ها است. باید گفت که تا اسطوره محلی کراماتی برای گروه مرجع اولین قائل می‌شود، اسطوره جادویی با معجزه در صدد اثبات کرامات آنها بر می‌آید. جادو مبتنی بر اعتقاد به نیروی خاصی است که معمولاً به برکت سنت در دسترس فرد قرار می‌گیرد.^۳ کارآیی این نیرو از سوی اسطوره گواهی می‌شود، اما تنها چیزی که به عنوان گواه نهایی هنوز هم انسان آن را می‌پذیرد، نتایج عملی هر نیروست. «از ثمراتشان آنها را خواهی شناخت.» انسان ابتدایی نیز همچون انسان این عصر

1. Maygigi 2. Omarakana

۳. به فصلهای «جادو» و «قدرت کلمات در جادو» در کتاب *The meaning of meaning* اثر اگدن و ریچارد Ogden and Richards رجوع شود.

به علم محک زدن اعتقاداتش به حقایق عملی راغب است. تجربیگری ایمان^۱ هم در میان مردم متمدن و هم مردم نامتمدن، در معجزات آنها عجین است. اعتقاد به زندگی معجزات را پدید می‌آورد. در دین هیچ جامعه متمدنی نیست که اولیاء و شیاطین، اشراقات و الهامات وجود نداشته باشند. در همه این ادیان روح خدا، نگهدار اجتماع مؤمن است. هیچ آیین مذهبی جدید و دین نوینی نیست که چه بگونه روحگرایی و چه بگونه عرفان یادانش مسیحی، حقانیت خود را بایک واقعه فوق طبیعی ثابت نکند. مردم نامتمدن نیز اعجازشناسی^۲ ویژه خود دارند و در تروبریانند جایی که جادو بر همه فوق طبیعیگری^۳ چیرگی دارد، اعجازشناسی جادو وجود دارد. در پیرامون هر نوع جادویی رشحات مداومی از معجزات کوچک وجود دارد که در گذشت زمان گاه بزرگتر و بسیار فوق طبیعی تروگاه ضعیفتر می‌شود، اما هرگز از بین نمی‌رود.

برای مثال در مورد جادوی عشق، که درباره موفقیت آن پیوسته لافها زده می‌شود و موارد چشمگیری دیده شده است که مردان زشتروی به نیروی این جادو دل زیباترین زنان را بدست آورده‌اند، در رویداد رسوایی آمیز زنانی اخیر یک برادر و خواهر، به اوج کارآیی معجزآسای خود می‌رسد. این نوع تبهکاری همیشه به علت رویدادی مشابه با واقعه‌ای که بر سر دلدادگان اسطوره‌ای، برادر و خواهر کومیلدبواگا رفته است، صورت می‌گیرد. بدینگونه اسطوره زمینه معجزات امروز را فراهم می‌سازد. و به عنوان قالب و معیار این معجزات به جای می‌ماند. از داستانهای مشابه دیگری نیز می‌توانم در اینجا نمونه بیاورم که در آن رابطه مشابهی میان معجزه اصلی روایت شده در اسطوره و المثنی‌های آن در معجزات اخیر معتقدات روز، وجود دارد. خوانندگان کتاب «دریا نوردان غرب اقیانوس آرام» به یاد می‌آورند که چگونه اسطوره‌گی

تجارت تشریفاتی، برسوم و اعمال کنونی اثر می گذارد. در جادوی باران و هوا، باغکاری و ماهیگیری، گرایش نیرومندی برای بازسازی معجزه اصلی به صورتی ضعیف تر و تأیید معجز آسای قدرت جادو وجود دارد. سرانجام باید گفت که نهی از منکر، رعایت شعایر، محرمات و مقررات اجتماعی در پایان بیشتر روایتهای اسطوره ای رعایت می شود. هنگامی که اسطوره یک جادو به وسیله جادوگران گفته می شود، طبیعی است که جادوگر وظایف خود را ملهم از همان اسطوره می انگارد. او خود را با پایه گذار اصلی جادو یکی می شمارد. در جادوی عشق، چنانکه دیده شد، محلی که فاجعه اولیه در آن رخ داده است، بامغاره، ساحل و چشمه های آن، بگونه زیارتگاه مهمی درآمده است که از خود جادوی عشق می تراود. برای مردم محلی که دیگر از انحصار مطلق این جادو برخوردار نیستند، هنوز هم امتیازهای ناشی از زیارتگاه ارزش ارزنده ای دارند. در جادوی باران و خورشید اما را کانا که یکی از شاهستونهای قدرت رئیس قبیله اما کارانا است، اسطوره بر محور یک یا دو صورت محلی دور می زند که هنوز در شعایر امروز به حساب می آیند.

بومیان معتقدند که همه جذابیت جنسی، همه قدرت اغوا در جادوی عشق نهفته است.

در اسطوره ماهیگیری و کالالا^۱ نیز عناصری از حالت محلی وجود دارد. حتی در این داستانها با این که جادو در آن چندان به مکان خاصی تعلق ندارد، فریضه های مربوط به شعایر، به صورت بخش مکمل روایت یا به زبان یکی از شخصیتهای داستان گفته می شود. ویژگی فریضه آمیز اسطوره، کارکرد عملی بایسته آنرا نشان می دهد، یعنی همکاری آن را با شعایر، معتقدات و فرهنگ فعال جامعه می نمایاند. نویسندگان روانکاو، پیوسته اسطوره را «رؤیای غیر روحانی قوم»

خواننده‌اند و می‌خوانند. این ضابطه حتی به‌عنوان یک گمان صرف‌نیز نادرست است، چرا که ماهیت عملی و کاربردی اسطوره همانگونه که دیده شد، خلاف این نظر را می‌رساند. لازم بود که درباره این موضوع در اینجا سخن به‌اختصار گفته شود، چرا که در جای دیگر به طور کامل بدان پرداخته‌ایم.^۱

در این اثر کارمن بررسی تأثیر عقده مادر تباری بر فرهنگ، تنها از راه مطالعه شخصی و دست‌اول در یک زمینه وسیع است، اما نتایج بدست‌آمده شمول بسیار گسترده‌تری پیدا کرده است، چرا که اسطوره‌های مربوط به زنانی برادر و خواهر در اجتماعات مادر تباری بویژه اقوام ساکن اقیانوس آرام بسیار رایج است و بیزاری و رقابت میان برادر بزرگ‌تر و برادر کوچک‌تر، دایی و خواهرزاده، صورت ویژه فرهنگ قومی جهان را تشکیل می‌دهد.

بخش سوم
روانکاوی و مردم‌شناسی

شکاف میان روانکاوی و علم اجتماعی

نظریه روانکاوایانه عقده ادیپ، نخست بدون توجه به وضع اجتماعی و فرهنگی ساخته و پرداخته شده بود. تصور این عقده برای روانکاوی که به عنوان فنی مبتنی بر مشاهده بالینی کار خود را آغاز کرده بود، کاملاً طبیعی بود. روانکاوی سپس با پرداختن به آثار عمومی روان-پرسی توسعه یافت و پس از آن به طرح نظریه جریانهای روانشناسیانه به طور عام دست زد و سرانجام به گونه نظامی درآمد که بدان می بایست بیشتر پدیده های جسم و ذهن، جامعه و فرهنگ تبیین شود. روشن است که چنین داعیه هایی بلند پروازانه اند و حتی تحقق جزئی روانکاوی هم تنها از راه همکاری هوشیارانه و صمیمانه متخصصین رشته های دیگر امکان پذیر بوده است. این متخصصین رشته های دیگر که به روانکاوی هم یاری می دادند و به اصول آن آشنا بودند، از راه روانکاوی به حوزه های بررسی ویژه ای گام گذاشته بودند. آنها نیز می بایست به نوبه خود دانش تخصصی و روشهای خود را در اختیار روانکاوان می گذاشتند. متأسفانه آیین نوین روانکاوایانه خوشایند و خورند این منخصصین نگشته بود: به عکس بیشتر متخصصین، یا روانکاوی را ندیده گرفتند یا با آن درافتادند. در نتیجه یک نوع حرکت وانزوای درون گرایانه از سوی روانکاوان و یکنوع بی توجهی به دستاوردهای بیگمان بزرگ روانشناسی در سوی

دیگر می‌یابیم.

این کتاب کوششی است از برای بهم نزدیک گردانیدن مرده‌شناسی و روانکاوی. کوششهای متقابلی نیز از سوی روانکاوان انجام شده است که از آن میان مقاله دکتر ارنست جونز را نمونه می‌آورم.^۱ این مقاله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و به عنوان نقد بخش نخستین این کتاب که در دوم مقاله در سال ۱۹۲۴ منتشر شد، می‌توان از آن یاد کرد.^۲ مقاله دکتر جونز از برای نمایاندن برخی اختلاف‌هایی که در روش‌های بی‌بهره مردم‌شناسان و روانکاوان به مسائل جامعه‌ابتدائی وجود دارد، بسیار بکار می‌آید. بویژه آنجا که نویسنده مقاله به تفسیر مادر سالاری در میان ملانزیان می‌پردازد و پیچیدگی نظام حقوقی و سازمان نسبی ملانزیان را در می‌یابد، ادراکش نسبت به مسائل دشوار مردم‌شناسی آشکار می‌شود.

بسیار شایسته است که در اینجا گزیده کوتاهی از نظرهای دکتر جونز را بیاوریم. هدف او از نوشتن این مقاله تبیین نهاد مادر سالاری و ندیده گرفتن عامل پدری در میان برخی اقوام ابتدایی بود. به عقیده روانکاوان این دو پدیده را نباید تنها از روی ارزش ظاهری آنها بدیده گرفت. بدین طریق عقاید اقوام وحشی درباره مسأله آفرینش اولیه، حاکی از نوعی سمبولیسم بسیار دقیق و دستکم شعور ناخودآگاه به این حقیقت است. این شناسایی فرونشاندۀ عامل پدری، با اشکال زندگی مادر تباری در ارتباط نزدیک است و از همان انگیزه برمی‌خیزد. خواست تلطیف نفرتی که پسر بالغ نسبت به پدرش احساس می‌کند.

دکتر جونز برای اثبات فرضیه‌اش تا حد قابل ملاحظه‌ای به

۱. مادر سالاری و جهل جنسی اقوام ابتدایی *Mother - Right and the Sexwal Ignorance of Savages* در سالنامه جهانی روانکاوی *International Journal of Psychoanalysis* جلد ششم، بخش دوم، سال ۱۹۲۵، صفحه ۱۹ تا ۳۰

۲. روانکاوی و مردم‌شناسی *Psyche - Analysis and Anthropology* در مجله روان *Psyche* جلد چهارم

حقایق عینی زندگی جزایر تر و بریاند دست می یازد، اما نتایجی که بدان دست می یابد، با نتایج من تفاوت دارد، بویژه در زمینه اصلی تعیین شکل عقده هسته‌ای خانواده به وسیله چارچوب اجتماعی یک فرهنگ. دکتر جونز از نظریه عقده ادیپ فروید به عنوان پدیده بنیادی و در واقع آغازین - طرفداری می کند. او بر این عقیده است که ازدو عامل عشق به مادر و نفرت از پدر که این عقده را می سازند - عامل دوم در ایجاد این فرونشانی بسیار مهمتر است. در انکار نقش پدر در امر زایش، راه گریزی جستجو می شود، «ندیده گرفتن سهم پدر در عمل جماع و نیز در تولد فرزند، به تلطیف و جلوگیری از نفرت پسر نسبت به پدر می انجامد.» اما پدر یکسره کنار گذاشته نمی شود. احساسهای حرمت، ترس، احترام و دشمنی فرونشاند که از تصور پسر نسبت به پدر جدایی - ناپذیرند و از احساس آمیخته از مهر و کین او به پدر تراوش می کنند، هنوز وجود دارند. در اینجا بومیان دایی را به عنوان پسر بلدی که باید همه بار گناهان بزرگترین و مقتدرترین فرد مذکر خانواده را به دوش کشد، برمی گزینند، حال آنکه پدر دوستی مهربان و دوست داشتنی در خانگاه باقی می ماند. بدینگونه پدر اصلی به گونه یک پدر مهربان و مسالمت جوی درمی آید و جای او را یک دایی سختگیر و اخلاقی می گیرد. (ص ۱۲۵)

به سخنی دیگر، ساخت مادر تباری و ندیده گرفتن عامل پدری، هم پدر و هم پسر را در برابر مسأله رقابت بر سر تصاحب مادر و دشمنی متقابل حمایت می کند. از اینرو برای دکتر جونز عقده ادیپ پدیده‌ای بنیادی بشمار می آید، و «نظام مادر تباری بادایی مداریش، نوعی واکنش دفاعی است در برابر گرایشهای ادیپی اصلی.» (ص ۱۲۸)

این نظرها با این که چندان شگفت نیستند و در اصول درست هستند، خواننده دوبرخس نخستین این کتاب را به شگفتی خواهند انداخت. در اینجا بر آن نیستم که نظر اصلی دکتر جونز را مبنی بر این

که مادرتباری و همچنین ندیده گرفتن عنصرپداری برای جلوگیری از نفرت پسر نسبت به پدر پیدا شده‌اند، بی‌چون و چرا بپذیرم. معتقدم که این داعیه به آزمایش بیشتری در زمینه‌های گوناگون مردم‌شناسی نیاز دارد. اما به عقیده من این نظر کاملاً با حقایقی که در ملانزی بدانها دست یافته‌ام و همچنین با دیگر نظام‌های نسبی که از راه مطالعه با آنها آشنایی پیدا کرده‌ام، سازگار است. اما اگر فرضیه دکتر جونز با بررسی‌های بعدی اثبات شود که این امر بعید نیست و امیدوارم که همین‌طور باشد، ارزش کار من بیگمان بسیار از این بیشتر بالا خواهد رفت، چرا که به جای پرداختن به یک مورد صرفاً اتفاقی، بخت آن را خواهم داشت که پدیده‌ای جهانی را که از نگر تکوینی اهمیت دارد، در زمینه تکامل بشر کشف کنم. از یک‌روی به نظر من فرضیه دکتر جونز نوعی نتیجه‌گیری وسیع و جسورانه از نظریات من است، چرا که هر دو معتقدیم که عقده خانوادگی در مادر سالاری باید با عقده ادیب تفاوت داشته باشد و در شرایط مادرتباری نفرت از پدر برداشته می‌شود و بردایی هموار می‌گردد و وسوسه‌های زناجویانه متوجه خواهر است تا مادر.

بهر روی دکتر جونز گذشته از جامع‌نگری که من نیز در این زمینه از او دنباله‌روی خواهم کرد، به یک نوع رابطه علی یا منطقی تکیه می‌کند و معتقد است که عقده ادیب علت است و چارچوب کلی اجتماع، معلول آن می‌باشد. در مقاله دکتر جونز و در هر یک از تفسیرهای روانکاویانه 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 هر جا که نفرتی میان دو فرهنگ قومی پیدا شود باید یکی از این دورا به عنوان نهادی از پدر و دیگری را نهادی از پسر انگاشت. بی‌آنکه ببینیم که آیا در یک جامعه معین موردی برای نزاع

پدر و پسر یافته می‌شود یانه! و باز اینکه سرچشمه هر سودای فروخورده و سرکوفته‌ای که غالباً درسوگنامه‌های اسطوره‌ای به چشم می‌خورد، عشق زناآمیز مادر و پسر است، بی‌نگاهدشت اینکه چنین وسوسه‌هایی ممکن است به وسیله شکل سازمان اجتماعی مسلط بر جامعه مورد نظر، برداشته شود. در نتیجه دکتر جونز در مقاله‌اش با اینکه معتقد است که امکان دارد نظرات من «از نقطه نظر صرفاً» توصیفی درست باشد، اما رابطه متقابل جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی را که من سخت بدان معتقدم، «بسیار گمان‌پذیر» می‌داند (ص ۱۲۷) و باز می‌گوید که «اگر به جنبه‌های جامعه‌شناسی این مقوله تکیه کنیم» نظر من ممکن است «صادقانه و حتی شاید موجه بنماید» اما «کم توجهی من به جنبه‌های تکوینی قضیه» است که به «فقدان یک نظر جامع و وسیع می‌انجامد، یک نظر با ارزش باید سخت به دانش ناخودآگاه مبتنی باشد» (ص ۱۲۸). دکتر جونز به نتیجه‌ای می‌رسد که تا اندازه‌ای برای من اهانت‌آمیز است و آن اینکه «عکس نظر مالینوفسکی به حقیقت نزدیکتر است».

بنابه این اظهارات وجود اختلاف اساسی میان آیین تجربی مردم‌شناسی یا جامعه‌شناسی با آیین روان‌شناسی صحت ندارد. دوست ندارم که بینم روان‌کاوی از دانش تجربی فرهنگ جدا شده باشد، و نه اینکه دانش توصیفی مردم‌شناسی از یاری نظریه روان‌کاوی بی‌بهره آید. گناه تأکید بیش از اندازه بر جنبه‌های جامعه‌شناسی قضیه را نمی‌توان به من نسبت داد. من کوشیده‌ام تا عوامل جامعه‌شناسیانه را در فورمول عقده هسته‌ای وارد کنم، اما هرگز اهمیت عوامل زیست‌شناسیانه روان‌شناسی یا ناخودآگاه را به کم نگرفته‌ام.

يك عقده فرونشانه

دکتر جونز نظر اصلی مرا به طور اجمالی و مناسبی در این عبارت خلاصه کرده است که «به نظر مالدینوفسکی عقده هسته‌ای خانواده در اجتماع‌های مختلف به علت چارچوب‌های خانوادگی مختلف، متفاوت است. به عقیده او، نخست نظام خانوادگی مادر تباری به دلایل ناشناخته اجتماعی اقتصادی شکل می‌گیرد و سپس عقده هسته‌ای خانواده متشکل از جاذبه برادر و خواهر نسبت به یکدیگر، همراه بانفرت خواهرزاده ازدایی پیدا می‌شود؛ و هنگامی که این نظام جای خود را به نظام پدر-تباری می‌دهد، عقده هسته‌ای خانواده به عقده ادیب تبدیل می‌شود.» (ص ۱۲۷ و ۱۲۸). آنچه که دکتر جونز در این عبارت گفت، تفسیر درستی از نظریات من است، گرچه او از نظرهای من که پیش از این منتشر شده است پا فراتر گذاشته است. به عنوان یک محقق تجربی، در سراسر مقاله‌ام به «زمینه توصیفی محض» وفادار مانده بودم، اما در این بخش فرصتی نخواهم داشت تا نظریات تکوینی خود را مطرح کنم: همانگونه که پیش از این گفته شد، همه اشکالات از این واقعیت برمی‌خیزند که به عقیده دکتر جونز و دیگر روانکاوان، عقده ادیب چیزی مطلق است و سرآبه نخستین می‌باشد، به سخن خودشان این عقده

بنیاد وریشه همه چیز است^۱. اما به نظر من عقده هسته‌ای خانواده صورتی عملی است که به چارچوب و فرهنگ یک جامعه بستگی دارد. این عقده به بایسته، در هر اجتماع به وسیله قالبی که در آن محدودیت‌های جنسی آن اجتماع قالب‌ریزی می‌شود و روشی که جامعه در زمینه اختصاص قدرت اتخاذ می‌کند، تعیین می‌شود. من نمی‌توانم این عقده را به عنوان نخستین علت هر چیز و سرچشمه یگانه فرهنگ، سازمان اجتماعی و معتقدات پندارم و آن را به عنوان یک جوهر متافیزیکی که آفریننده است و خود آفریننده نیست و مقدم بر هر چیز است و معلول هیچ علتی نیست، بینگارم.

اجازه دهید که چند عبارت دیگر از مقاله دکتر جونز بیاورم تا ابهامها و تناقضهایی که بدانها اشاره کرده‌ام، روشن شود. این عبارات همان ماهیتی را دارند که مادر هر یک از مباحثات روانکاویانه تعصب‌آمیز درباره عرف مردم ابتدایی می‌بینیم.

حتی در آنجا که خود معترفند نمی‌توان عقده ادیب را عملاً پیدا کرد، همچون در جامعه‌های مادر تباری ملانزی، باز «گرایشهای عقده اولین ادیب» را «نهفته می‌انگارند»: خواهر ممنوع و ناخودآگاه دوست داشته، صرفاً جایگزین مادر است، همچنانکه آشکار است که دایی جایگزین پسر است» (ص ۱۲۸). به سخنی دیگر، عقده ادیب به وسیله عقده دیگر لاپوشی شده و رنگ نسبتاً متفاوتی به خود گرفته است. در واقع دکتر جونز حتی از این هم پا فراتر می‌گذارد و به اصطلاح قویتری دست می‌یازد و از «فرونشانی عقده ادیب» سخن می‌گوید و به «راههای گوناگون و پیچیده‌ای که این فرونشانی برای اعمال و ابقای خود انتخاب می‌کند، اشاره می‌کند» (ص ۱۲۰). در اینجا نخستین ابهام پیش می‌آید. من همیشه می‌دانسته‌ام که یک عقده، ساختی واقعی دارد

وازرگرایشها و احساسات ویژه‌ای ساخته می‌شود که بخشی از آن آشکار است و بخشی دیگر فرونشانده می‌شود و در ناخودآگاه به زندگی خود ادامه می‌دهد. با استفاده از روشهای عملی روانکاوی و با بررسی اسطوره فرهنگ قومی و دیگر نمودهای فرهنگی ناخودآگاهانه، همیشه می‌توان به این عقده دست یافت. حال آنکه بنا به این واقعیت که «ظاهرأ خوددکتر جونز کاملاً قبولش دارد» گرایشهای ویژه عقده ادیب راجه در خود آگاه و چه در ناخودآگاه مردم ملانزی نمی‌توان یافت. همانگونه که اثبات شد، در فرهنگ قومی یا خوابها و رؤیایها و دیگر آثار زندگی تر و بریان‌دیان، نشانی از عقده ادیب دیده نمی‌شود؛ باینکه همه نمودها بجای عقده ادیب از عقده دیگری حکایت می‌کنند. پس این عقده ادیب فرونشانده کجاست؟ آیا یک سطح زیر ناخودآگاه پایین ناخودآگاه حقیقی وجود دارد؟ اگر چنین چیزی وجود ندارد، پس معنی این مفهوم فرونشانی عقده فرونشانده شده چیست؟ بیگمان این نظرها به حوزه‌ای فراسوی حوزه آیین معمولی روانکاوی تعلق دارد و ما را به زمینه‌های ناشناخته‌ای می‌کشاند و من حتی شک دارم که این نظرها به زمینه‌های فلسفی نیز تعلق داشته باشند.

پردازیم به وسیله‌هایی که فرونشاندن عقده ادیب با آنها صورت می‌گیرد. به نظر دکتر جونز این فرونشاندنی خود را بصورت گرایش به ترك خویشی و نسب اجتماعی در انواع شکلهای مرسوم نفی زایش واقعی، وضع زایش شعایر آمیز، محبت به پدر و مادر و جهل نسبت به عامل پدری، نشان می‌دهد. در اینجا باید بگویم که در این قضیه بانقطه نظر دکتر جونز کاملاً موافقم، هرچند که ممکن است در جزئیات با هم توافق نداشته باشیم. بدین گونه که نمی‌دانم باید از یک «انکار عمدی عامل جسمی پدر» سخن گفت یا نه، زیرا که کاملاً اطمینان دارم که در مورد مردم ابتدایی جهل نسبت به این جریان فیزیولوژیک پیچیده به همان

اندازه جهل نسبت به جریانهای تغذیه، دفع، فساد تدریجی بدن و خلاصه دیگر حوادثی که برای جسم انسان پیش می‌آید، طبیعی است. نمی‌دانم که چرا باید پنداشت که مردمی در سطح پایین فرهنگ، باید درباره برخی از جنبه‌های جنین شناسی به نوعی وقوف اولیه رسیده باشند، اما در دیگر جنبه‌های علم طبیعت و در زمینه روابط علی پدیده‌ها هیچ دانشی نداشته باشند. بهر روی موضوع جدایی یا دست کم جدا سری جزئی روابط اجتماعی و زیست‌شناسی در فرهنگ جامعه ابتدایی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و من خواهم کوشید که با کمی تفصیل از هم اکنون بدان پردازم.

نظریات دکتر جونز در زمینه جهل نسبت به عامل پدری، به نظر من کمی تعارض آمیز می‌نماید: در یکجا دکتر جونز به ما می‌گوید که «میان بیخبری از عامل پدری در زایش از سویی، و نهاد مادر سالاری از سوی دیگر یک رابطه بسیار نزدیک وجود دارد» (ص ۱۲۰). به نظر من هر دوی این پدیده‌ها از یک انگیزه برمی‌خیزند؛ حال در چه زمانی این رابطه میان این دو پدیده برقرار شده است، پرسشی دیگر است که بعد بدان خواهیم پرداخت. طبق این نظر، «انگیزه اصلی در هر دوی این موارد، جلوگیری از نفرت پسر نسبت به پدر است» (ص ۱۲۰). با اینکه دکتر جونز این نظر را قطعی می‌داند، اما باز حتی، خودش نیز به آن کاملاً اطمینان ندارد. چرا که در جای دیگر به ما می‌گوید که «دلیلی برای اثبات این امر وجود ندارد که جهل بوهیان در مورد عامل پدری یا فرونشانی حقایق مربوط به نقش پدر، لازمه نظام مادر سالاری است، با اینکه برای اثبات انگیزه‌هایی که در بالا از آنها یاد شد و گفتیم که سرچشمه نهادن مادر-سالاری است، این واقعیت بسیار ارزشمند است.» (ص ۱۳۰). رابطه میان این دو عبارت بالا کاملاً روشن نیست، از آنجا که عبارت دوم چندان صحیح نیست از آن می‌گذریم، اما اگر نویسنده به ما می‌گفت که

مرادش از «ارتباط سخت نزدیک» چیست، دست کم عبارت نخستین برای ما روشنتر می‌شود، آیا مراد اینست که هر دو پدیده جهل بومیان از عامل پدری و مادر سالاری نتایج بایسته یک علت اصلی، یعنی عقده ادیپ هستند یا اینکه با این عقده ارتباط ضعیفی دارند؟ اگر اینگونه است، شرایطی که تحت آن ضرورت پنهان کردن عقده ادیپ، به مادر سالاری و جهل نسبت به عامل پدری می‌انجامد، چیست؟ و در چه شرایطی این استتار عقده ادیپ به این نتایج نمی‌انجامد؟ بدون چنین داده‌های عینی، نظریه دکتر جونز چیزی بیش از یک اظهار عقیده مبهم نیست.

پس از آزمون صورتهای تحقق عقده ادیپ در مقاله دکتر جونز، بهتر است نگاهی به «موجب اولین»^۱ بیندازیم. همانگونه که می‌دانیم این عامل همان عقده ادیپ است که به گونه‌ای مطلق و از دیدگاه تکوینی بصورت فرا شونده^۲ پنداشته می‌شود. اگر گذشته از مقاله دکتر جونز به کارهای مردم‌شناسیانه روانکاوان در مجموع مراجعه کنیم، خواهیم دانست که چگونه عقده ادیپ به انگار آنها به عنوان عامل اولین، پیدا می‌شود. این عقده از یک جنایت مشهور توتمیک در گروه‌های انسانی اولیه سرچشمه می‌گیرد.

سرچشمه اولیه فرهنگ

نظریه فروید در مورد پیدایش هیجان‌انگیز توتمیسم و تابو، برون همسر گیری و قربانی، در نوشته‌های روانکاو یانه مردمشناسی اهمیت شایانی دارد. در یک چنین گفتاری که هدفش نزدیک گردانیدن دیدگاه روانکاو با یافته‌های مردمشناسی است، نمی‌توان از این آثار روانکاو یانه نادیده گذشت. از این روی در این گفتار فرصتی بدست می‌آید تا به تحلیل انتقادی مفصلی از این نظریه دست یازید.

فروید در کتاب توتم و تابو نشان می‌دهد که چگونه عقده ادیب، توتمیسم و پرهیز از مادر زن، پرستش نیاکان و ممنوعیت زنا، تعیین هویت مرد به وسیله حیوان توتمی‌اش و مفهوم پدرخوانده را تبیین می‌کند.^۱ در واقع روانکاوان باید عقده ادیب را به عنوان سرچشمه فرهنگ و امری که پیش از آغاز فرهنگ باید رخ داده باشد، تلقی کنند و فروید در کتابش با فرضیه‌ای، دقیقاً چگونگی پیدایی عملی عقده ادیب را به دست می‌دهد. فروید در این زمینه از دوسلف نامدار خود، داروین و ربرتسون اسمیت دنباله‌روی می‌کند.^۲ از داروین فکر «جامعه گروهی اولیه» یا به قول اتکینسن^۳ خانواده گروهی را به وام گرفته است. طبق این نظر

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

2. Darwin and Robertsen Smith

3. Atkinson

شکل آغازین خانواده یا زندگی اجتماعی، متشکل از گروه‌های کوچک به ریاست مرد بالغی بود که این مرد تعدادی از زنان و فرزندان را در اطاعت خود داشت. فروید از یک شاگرد برجسته دیگر داروین، رابرتسون اسمیت نظریه مبتنی بر اهمیت آیین توتمی را گرفت. رابرتسون اسمیت می‌گوید که دیرینه‌ترین مراسم دینی، یک اطعام عمومی را دربر می‌گیرد که در آن حیوان توتمی به سیله اعضای کلان خورده می‌شود. شکل توسعه یافته تر قربانی‌های بعدی، یعنی تقریباً جهانی‌ترین و به یقین مهم‌ترین مراسم دینی، از اطعام توتمی اولیه برمی‌خیزد. تابویی که خوردن حیوان توتمی را در مواقع عادی ممنوع می‌سازد، جنبه منفی این اشتراک شعایر آمیز را تشکیل می‌دهد. به این دو فرضیه، فروید فرضیه‌ای دیگر از خود افزود: تعیین هویت خود با توتم، صفت مشترک اطفال، مردم ابتدایی و روان‌پریشان است که مبتنی بر گرایش به یکسان انگاشتن پدر با حیوانی مکروه می‌باشد.

در این زمینه، جنبه جامعه‌شناسیانه این نظریه به کارمان می‌آید و به همین منظور از یک عبارت داروین که نظریه فروید مبتنی بر آنست، بطور کامل نقل قول می‌کنم. داروین می‌گوید که «مامی توانیم از آنچه که درباره حسادت چارپایان مذکور مسلح می‌دانیم (بسیاری از چارپایان برای مبارزه با رقیبان خود به سلاح ویژه‌ای مسلح می‌باشند)، نتیجه گیریم که جماع آزاد و هرج و مرج آمیز در حالت طبیعی بسیار بعید است. از این روی اگر از ورای زمان به گذشته نگاه اندازیم و از روی عادات اجتماعی امروز مردان قضاوت کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که یک مرد از آغاز در اجتماع‌های کوچک بایک زن، یا در صورت مقتدر بودن با چند زن زندگی می‌کرد و از زنانش در برابر مردان دیگر حسودانه دفاع می‌نمود. یا ممکن است که او یک حیوان اجتماعی نبوده و هنوز چون گوریل با چند زن زندگی می‌کرد. همه بومیان در این نکته هم عقیده‌اند که در یک دسته، باید تنها

یک مرد بالغ وجود داشته باشد. وقتی یک پسر بالغ می شود، ستیزه‌ای بر سر سروری درمی گیرد و آن مرد بالغی که نیرومندتر است با کشتن و راندن دیگران، وضع خود را به عنوان رئیس اجتماع تثبیت می کند.^۱ جوان بالغ بدین گونه از دسته خود رانده می شود و در پیرامون اجتماعی که از آن رانده شده است سرگردان می گردد، تا اینکه سرانجام جفتی برای خود پیدا می کند، اما نباید در نزدیکیهای محدوده خانواده قبلی خود تخم و ترکه از خود بجای گذارد^۲. در اینجا فوراً باید یادآور شوم که داروین در این عبارت از انسان و گوریل بطور یکسان سخن می گوید. ما مردم شناسان دلیلی برای سرزنش داروین از برای ارتکاب این خطا در دست نداریم تنها کاری که علم مردم شناسی می تواند انجام دهد، اینست که نگذارد در مورد شناخت اجداد میمون نمای خود به اشتباه افتیم. اگر از دیدگاه فلسفی تفاوت میان یک انسان و یک میمون اهمیتی ندارد اما برای یک جامعه شناس تفاوت میان خانواده‌ای که در میان میمونهای انسان نما می یابیم با خانواده سازمان یافته بشری اهمیت شایانی دارد. یک جامعه شناس باید میان زندگی طبیعی حیوانی و زندگی فرهنگی انسانی به روشنی تفاوت گذارد. برای داروین که داشت بر علیه فرضیه هرج و مرج جنسی، یک استدلال زیست شناسی می کرد، این تفاوت اهمیتی نداشت. اگر او به بحث ریشه‌های فرهنگ می پرداخت و بر آن می شد تا زمان پیدایی فرهنگ را تعیین کند، حد تفاوت میان طبیعت و فرهنگ برای او اهمیت پیدا می کرد. اما فروید که خواهیم دید، عملاً می کوشید تا «به رویداد بزرگی که فرهنگ از آن آغاز می شود» دست یابد، به دلیل ندیده گرفتن این حد تفاوت، در انجام وظیفه اش یکسره ناموفق است و فرهنگ را بر پایه فرضی محال می گذارد. گذشته از این

۱. مقاله Boston Journal of nature History of Savage جلد پنجم سال ۱۸۴۵-۱۸۴۷
 ۲. زیگموند فروید، توتم و تابو سال ۱۹۱۸. صفحات ۲۰۷ و ۲۰۸، نقل از داروین «نژاد بشر» جلد دوم - فصل بیستم، صفحات ۳۰۴ تا ۳۰۶.

داروین تنها از زنان رئیس گروه سخن می‌گوید نه از زنان دیگر. داروین همچنین می‌گوید که پسران تازه بالغی که از اجتماع رانده شده اند، سرانجام در پیدا کردن جفت خویش موفق می‌شوند و دیگر مزاحمتی برای خانواده پدری خود فراهم نمی‌آورند. فروید در هر دوی این نکات فرضیه داروین را تحریف کرده است.

بگذارید برای ایضاح انتقاد خود از استاد روانکاوی، سخنانی بطور کامل نقل قول کنم. فروید می‌گوید که «البته مفهوم داروینی جماعت اولیه به پیدایی توتمیسم نمی‌انجامد. داروین تنها به ما می‌گوید که یک پدر پرخاشگر حسودی وجود دارد که پسران بالغ را از خود می‌راند» (ص ۲۳۳). همانگونه که می‌بینیم، مذکر سالمند همه زنان را برای خود نگه‌میدارد، در حالی که پسران رانده شده در همسایگی خانگاہ پدری همدست می‌شوند تا آن رویداد فرضی را پدید آورند. و بدین گونه جنایتی خونبار بگونه فرضی در برابر چشمانمان صورت می‌بندد که با وجود فرضی بودن آن اگر نه در تاریخ بشریت، دست کم در تاریخ روانکاوی، مهمترین رویداد بشمار می‌آید. به عقیده فروید، بر اثر این رویداد است که همه تمدن‌های بعدی زاییده می‌شوند. «فرهنگ با این رویداد بزرگ آغاز شده است، رویدادی که از زمان وقوع آن تا کنون ذهن بشر را آرام نگذاشته است». و «از این عمل جنایت‌آمیز فراموش نشدنی بود که سازمان اجتماعی، مقررات اخلاقی و دین پیداشدند» (صفحه‌های ۲۳۴، ۲۳۹، ۲۶۵). اجازه دهید که به داستان این سرچشمه نخستین فرهنگ گوش فرادهمیم.

«یکروز این برادران رانده شده همدست شدند و به نیروی جمعی، پدر را کشتند و خوردند و بدین گونه خط بطلان بر پدر جماعت کشیدند. آنها به همدستی یکدیگر، دست به کاری زدند، که یکان یکان از پس انجام دادن آن بر نمی‌آمدند. شاید کمی پیشرفت در فرهنگ، مثلاً استفاده از یک سلاح نوین، به آنها احساس اطمینان به پیروزی بر پدر بخشیده بود.

بیگمان این وحشیان آدمخوار قربانی خود را خوردند. بدون شک این پدرپر خاشگر اولیه برای هر یک از برادران، نمونه‌ای رشک‌برانگیز و سهمگین بود. سپس با دریدن پدر، مشبه به پدر شدند و هر یک سهمی از قدرت پدر را به خود اختصاص دادند. روزه توتمی که شاید نخستین آیین تجلیل آمیز نوع بشر باشد، تکرار و یادآوری این عمل فراموش‌نشده‌ی بشمار می‌آید....» (ص ۲۳۴).

این رویداد با اینکه به انگار فروید نخستین عمل فرهنگی بشر است، اما در میان توصیف همین رویداد نویسنده از کمی پیشرفت در فرهنگ و درباره‌ی «کاربرد یک سلاح نوین» سخن می‌گوید و بدین گونه حیوان‌های ماقبل فرهنگی خود را با نمونه‌ای اصلی از یک ساخته و ابزار فرهنگی مجهز می‌کند. هیچ فرهنگ مادی‌ای بدون سازمان، اخلاقیات و دین وابسته بدان، تصور پذیر نیست. با اینکه بعداً به این موضوع خواهیم پرداخت، ولی باز در اینجا باید بگوییم که قصد من از این ایراد به فروید، صرف‌زبان‌بازی نیست، بلکه معتقدم که جان کلام در همین قضیه نهفته است. می‌بینیم که نظریه فروید و جونز سرچشمه فرهنگ را امری مؤخر بر یک فرهنگ قبلی می‌داند و از این‌روی این نظریه به نوعی دور فلسفی دچار است. انتقادی از این دست، در واقع ما را به بررسی جریان فرهنگی و بنیادهای زیست‌شناسی آن می‌کشاند.

نتایج این پدرکشی

پیش از آنکه به انتقاد مشروح این نظریه پردازم، بدنیست که به آنچه که فروید در این باره می گوید گوش فرا دهیم - غالباً گفته های او ارزش شنیدن را دارد: «برادران همدست، دچار همان احساس متعارضند که به شکل عقده ای نسبت به پدر و متشکل از احساسی آمیخته از مهر و کین، در هر یک از کودکان ما در هر روانپریشی وجود دارد. آنها بدین جهت که پدرشان قدرتمندانه در برابر تقاضاهای جنسی و میل به قدرت رسیدنشان می ایستد از او بیزارند، اما همچنین دوستش نیز دارند و ستایشش نیز می کنند. برادران اولیه پس از اینکه با از میان برداشتن پدر ارضاء شده بودند و بدین گونه با پدر یکی گشته بودند، انگیزه های فرونشانده مهر آمیزشان بیدار شد. این حالت به شکل پشیمانی و احساس گناه از عمل کشتن پدر به گونه ای عمومی پدیدار شد. قدرت معنوی پدر پس از کشته شدنش به دست پسران زیادتر می شود، بگونه ای که حتی امروز نیز در مقدرات بومیان نقش مهمی بازی می کند. آنچه را که پدر به هنگام حیاتش منع کرده بود، پس از مرگش نیز از سوی برادران پدر - کش 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 قضیه سرچشمه میگیرد.

آنها با اعلام منع کشتن جانشین پدر، یعنی توتم، بر عمل پدرکشی خود خط بطلان کشیدند و با چشمپوشی از زنان متعلقه پدر، خود را از ثمرات عمل پدرکشی محروم کردند. بدینگونه آنها دوتابوی بنیادی توتمیسم را از این احساس گناه از عمل پدرکشی پایه نهادند و از همین روی این هر دوتابو باید به دومیل فرونشاندۀ عقده ادیپ بستگی داشته باشد. هر که این دوتابورا ندیده می‌گرفت، به جرم ارتکاب دوبزه اولیه جامعه ابتدایی، مجرم شناخته می‌شد.» (صفحه‌های ۲۳۵ و ۲۳۶)

بدین گونه می‌بینیم که پسران پدرکش یکباره پس از دست زدن به عمل پدرکشی، به نهادن قوانین، تابوهای دینی، سازمانهای اجتماعی و خلاصه به ساختن نخستین شکل‌های فرهنگی تاریخ بشر دست یازیدند. در اینجا باز با این برهان روبرو می‌شویم: اگر ماده خام فرهنگ در زمان وقوع رویداد پدرکشی وجود داشت، دیگر این واقعه نمی‌توانست برخلاف نظر فروید پدید آورنده فرهنگ باشد، یا اگر ماده خام فرهنگ در زمان پدرکشی هنوز وجود نداشت، دیگر پسران نمی‌توانستند شعایر، قوانین موضوعه و رسوم را برنهند.

فروید یکسره این نکته را ندیده نمی‌گیرد، اگرچه به نظر بعید می‌آید که اهمیت تعیین کننده آن را دریافته باشد. او امکان تأثیر همیشگی این جنایت اولیه را بر روی نسل‌های مذکور بعدی ندیده می‌گیرد. برای پاسخ به هرگونه ایرادهای بعدی فرضیه دیگری را به کمک می‌گیرد:

«این قضیه درباره هر کس مصداق پیدا می‌کند، چرا که ما همه چیز را بر این فرض بنا نهادیم که یک جریان روحی جمعی وجود دارد، که در زندگی روحی فرد نیز به همان صورت پیش می‌آید» (ص ۲۵۹).
اما فرض یک حالت روحی برای توجیه این قضیه کافی نیست ما باید به این هستی جامع و همه گیر یک‌خاطره نامحدود نیز بیفزاییم. «..... ما می‌گوییم که این احساس گناه از عمل پدرکشی هزاران سال به جای

می ماند و درنسلهایی که از این عمل چیزی نمی دانند نیز موثر بجای می ماند. یک جریان عاطفی را می شناسیم که درپسران نسلهایی که مورد بدرفتاری پدرانشان واقع می شدند می بایست وجود داشته باشد و در مورد نسلهای جدیدی که باز میان رفتن حاکمیت پدر از این بدرفتاری خلاص شده اند، نیز هنوز صدق دارد» (ص ۲۵۹).

فروید خود نیز نسبت به اعتبار این فرض نگران است، اما دستاویز استدلال شخصی^۱ را در اختیار دارد. فروید به ما اطمینان می دهد که گرچه فرضیه اش جسورانه است «اما مسئولیت کامل آن به عهده خود ما نیست» (ص ۲۶۰). بالاتر از آن، نویسنده یک قاعده عمومی برای مردشناسان و جامعه شناسان بنا می نهد: «بدون فرض یک روحیه جمعی یا یک تداوم در زندگی عاطفی نوع بشر، که به ما اجازه می دهد تا گسستگیهای ناشی از تکرویه های روحی فرد را در مسیر مداوم روح جمعی به چیزی نگیریم، روانشناسی اجتماعی بهیچروی نمی توانست به وجود آید. اگر جریانهای روحی یک نسل بعداً ادامه نمی یافت یا هر کس تلقی های زندگی را بدون هیچ سابقه ای به دست می آورد دیگر هیچ پیشرفتی و تقریباً هیچ تحولی در این زمینه صورت نمی گرفت» (ص ۲۶۰). در اینجا ما به نکته مهمی در سخنان فروید برمی خوریم و آن ضرورت روش شناسیانه جعل یک روح جمعی می باشد. به گواه واقعیت، اکنون هیچ مردشناس شایسته ای نیست که به یک «حالت روحی جمعی» یا به توارث مکتسب «مشرب روحی» یا هر نوع «تداوم روحی» فرارونده از حدود روح فرد، اعتقاد داشته باشد^۲. از سوی دیگر مردم-

1. Argomentum ad hominem

۲. همه شخصیت های برجسته مردشناسی که کار فروید مبتنی بر نظرهای آنان است، همچون لانگ (Lang) کراولی (Crawley) و مارت (Marett) در بررسی شان از رسم، اعتقاد و نهاد، حتی یکبار هم مشابه چنین مفهومی را بکار نبرده اند. فریزر (Frazer) حتی این مفهوم را آگاهانه از روش کارش حذف می کند (در مطالعه ارتباطات شخصی). دورکیم (Durkheim)

شناسان می‌توانند به‌روشنی بگویند که باچه واسطه‌ای تجربیات یک نسل برای نسلهای بعدی ذخیره می‌شود. این واسطه همان وسایل مادی، سنتها و جریانهای بزرگ ذهنی که فرهنگش می‌خوانیم، هستند. این واسطه با اینکه فرا شخصی است، اما روانشناسیانه نیست. این واسطه بدست انسان ساخته می‌شود و همین نیز به نوبه خود انسان را می‌سازد. این تنها وسیله‌ای است که انسان می‌تواند انگیزه‌های سازنده خود را بدان بیان کند و بدینگونه سهم خود را به ذخیره‌های عمومی ارزشهای بشری بیفزاید. این تنها ذخیره‌ای است که انسان می‌تواند به‌هنگام استفاده از تجربیات دیگران به نفع خود از آن مایه‌گیرد. بررسی کاملتری از فرهنگ که پس از این بدان خواهیم پرداخت، آن مکانیسمی را که بدان فرهنگ ساخته می‌شود و بجای می‌ماند و از نسلی به نسل بعد منتقل می‌شود، آشکارا خواهد ساخت. این بررسی همچنین نشان خواهد داد که عقده، فرآورده طبیعی وجود فرهنگ است.

برای خواننده مقاله د کتر جونز روشن است که او فرضیه فروید را درباره سرچشمه تمدن انسان کاملاً قبول دارد. از عبارتی که پیش از این از او نقل شد، آشکارا می‌شود که عقده ادیپ از دیدگاه او اصل هر چیز است. از اینرو این عقده باید یک شکل ما قبل فرهنگی باشد. او در این عبارت زیر با صراحت بیشتری اعتقاد خود را به نظریه فروید بیان می‌دارد: «بی‌آنکه همچون مالدینوفسکی پس از بررسی دقیق موضوع، مفهوم «جماعت

→

به دلیل اینکه به این منسب تکیه می‌کند، مورد انتقاد بیشتر مردشناسان واقع شده است. جامعه‌شناسان برجسته‌ای چون هابهاوس (Hobhouse) و وسترمارک (Westermarck) دیویی (Dewey) و مردشناسان اجتماعی‌ای چون لون (Lowie) کروب (Kroeber)، بوآس (Boas) سخت از بکار بردن «حس جمعی» پرهیز می‌کردند. برای مطالعه در باره انتقاد مخالف آمیز از برخی کوششهایی که در راه کاربرد جامعه‌شناسیانه «حالت روحی جمعی» شده است به کتاب *Psychology of Society* اثر ام. گینز برگ (M. Ginsberg) که در سال ۱۹۲۱ منتشر شده است مراجعه کنید.

ابتدائی را» رهاکنم یا آن را وارونه سازم، برعکس باید بگوییم که به-
نظر من این مفهوم قانع‌کننده‌ترین توجیه مسائل مورد بحث را بدست
می‌دهد» (ص ۱۳۰). دکتر جونز همچنین با موضوع خاطره نژادی جنایت
نخستین کاملاً موافق است زیرا که از «توارث» انگیزه‌های منشأ گرفته از
جماعت اولیه سخن می‌گوید.

۵

تحلیل پدرکشی اولیه

اکنون فرضیه فروید و جونز را نکته به نکته بررسی می‌کنیم. از دیدگاه یک مردمشناس، فرضیه «گروه اولیه» هیچگونه 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 مردمشناسان شایسته، برخوردار است.

اما همچنانکه می‌دانیم، داروین میان وضع بشری و حیوانی تفاوت روشنی قائل نشد، و فروید در کاربرد مجدد نظر داروین این تفاوتی را که از دیدگاه طبیعی نقش مهمی دارد، یکسره ندیده گرفت. از اینرو ناچاریم که ساخت خانواده را از پایان زندگی میمون‌نمایی و از آغاز تکامل زندگی بشری بررسی کنیم. باید این پرسش را به پیش نهیم که عوامل وحدت خانواده پیش از انسان شدن نوع «انسان-میمون»^۱ و پس از آن چه بود؟ تفاوت میان نسب حیوانی و انسانی چیست و فرق میان خانواده انسان - میمونی پرداخته طبیعت، و نخستین نوع خانواده بشری پرورده فرهنگ، چیست؟

خانواده انسان - میمونی ما قبل بشری، با عوامل غریزی و مادر-زادی وحدت پیدا می‌کرد، و تجربه فردی در شکل گیری این نوع خانواده نقش داشت نه سنت، چرا که حیوانات، زبان، قوانین و نهادهائی برای ایجاد سنت ندارند. در حالت طبیعی، نروماده به‌انگیزه ارضای جنسی و تنها در هنگام غلیان شهوت (تنها در همین موقع و نه در مواقع دیگر)، جفتی برای خود برمی‌گزینند و با همو جفتگیری می‌کنند. پس از آبستن شدن ماده، انگیزه نوینی برای ایجاد یک زندگی مشترک پدیدار می‌شود و در دوره آبستنی نر به‌گونه حامی و نگهبان ماده آبستن عمل می‌کند. پس از زایش، انگیزه‌های مادرانه شیردادن، مهر به‌بچه و مراقبت از او در ماده پیدامی‌شود، در همین هنگام نر با فراهم آوردن آذوقه خانواده و پاسداری از آن و در صورت نیاز شرکت در نبردهای سهمگین برای دفاع از خانواده، در برابر این وضع جدید واکنش از خود نشان می‌دهد. اگر رشد و پرورش تدریجی یک فرد را در میان انسان- میمون‌ها در نظر گیریم، به این نتیجه می‌رسیم که مهر نسبت به اولاد هم در نروهم در ماده، پس از زایش باید پیدا شود و تا مدتی پس از زایش، تا هنگامی که فرد جدید بتواند خودش را اداره کند، باید ادامه یابد. همینکه این فرد جدید بالغ شد، دیگر هیچ نیاز زیستشناسی‌ای برای پیوند اعضای خانواده به یکدیگر وجود نخواهد داشت. همانگونه که خواهیم دید این نیاز در فرهنگ پدیدار می‌آید که در آن اعضای خانواده باید برای همکاری با یکدیگر متحد شوند و در این مرحله است که به خاطر وجود سنت، نسل جدید با نسل پیش از خود تماس برقرار می‌کند. اما در خانواده جمعی ۱۰- قبل انسانی، همین که فرزندان ذکور یا اناث مستقل می‌شوند، بگونه طبیعی جماعت خانوادگی خود را ترک می‌گویند.

این حالتی است که به تجربه در هر یک از انواع بوزینه‌ای می‌بینیم. این قضیه به مصلحت این انواع است و از این روی باید آن را به عنوان یک

اصل عمومی پنداشت. این امر همچنین با دانش عمومی ای که از غریزه-های حیوانی داریم سازگار است. بازمی بینیم که در بیشتر پستانداران عالی، نرسالمنند همین که نیروی خود را کاهلاً از دست می دهد، رمه خود را ترک می گوید و بدینگونه برای اینکه رمه از حمایت یک حامی جوان تر برخوردار شود، جای خالی فراهم می سازد. این امر به سود یک نوع حیوانی است، چرا که وقتی یک نردر میان حیوانات پیر می شود، دیگر مثل یک نرسالمنند انسانی، تجربه ناشی از سالخوردگی او به کار نمی آید و یک رهبر پیر در جمع حیوانات هم فایده اش کمتر است و هم برای مبارزه نا کارآمدتر است.

در همه این قضایا می بینیم که عمل غرایز در شرایط طبیعی جایی برای بروز برخی گرفتاریها، ستیزه های داخلی، عواطف باز داشته شده یا رویدادهای فاجعه آمیز، نمی گذارد. بدینگونه زندگی خانوادگی در انواع حیوانات عالی به وسیله تلقیات عاطفی فطری سوق داده می شود. هر جا که یک نیاز زیستشناسیانه پیش می آید، یک واکنش دفاعی متناسب با این نیاز نیز در حیوان پیدا می شود و هرگاه که این نیاز از میان برداشته شود، تلقی عاطفی ملازم آن نیز ناپدید می شود. اگر غریزه را به عنوان یک چارچوب رفتار، واکنشی مستقیم در قبال یک وضع بدانیم، واکنشی که با احساسات لذتبخش آمیخته است، می توانیم بگوییم که زندگی خانوادگی حیوانی با یک رشته غرایز مرتبط مشخص می شود: کامجویی جنسی، جفتگیری، زندگی مشترک، محبت به اولاد و کمک متقابل والدین به یکدیگر. هر علقه ای از این علقه های یاد شده، علقه دیگر را به دنبال می کشد و با آمدن علقه جدید به صحنه، علقه پیشین از صحنه خارج می شود؛ زیرا که ویژگی چنین واکنشهای غریزی بهم پیوسته، این است که هر وضع جدیدی مستلزم نوع رفتاری و تلقی عاطفی جدیدی است. از نگر روانشناسی تشخیص این نکته بسیار مهم است که هر واکنش

عاطفی جدید، جایگزین تلقی عاطفی پیشین می‌شود و آن راناپدیدمی‌سازد؛ بگونه‌ای که هیچ اثری از عاطفه پیشین در عاطفه جدید بجای نمی‌ماند. پشیمانی - برخورد های ذهنی، عواطف آمیخته از مهر و کین - احساساتی فرهنگی و بشری هستند و به واکنش های حیوانی تعلق ندارند. عمل غرایز و پی هم آمدن رشته اعمال غریزی، ممکن است کم یا بیش موفقیت آمیز باشد و با اصطکاک کمی کم یا زیاد همراه باشد، اما با «فاجعه های روحی» هیچ ارتباطی ندارد.

اهمیت این قضایا از لحاظ فرضیه جنایت اولیه چیست؟ بارها گفته‌ام که فروید این فاجعه بزرگ را آستانه و سرآغاز فرهنگ می‌داند. نقل قول های مستقیم از فروید و جونز را کنار بگذاریم - از این نقل قولها زیاد می‌شود آورد - مهم این است تشخیص دهیم که این فرض لازم نظریه های آنها است: اگر آغاز فرهنگ را از وقوع این پدرکشی توتمی نپنداریم، همه فرضیات آنها نقش بر آب می‌شود. چنانچه که می‌دانیم از دیدگاه روانکاوان، عقده ادیپ بنیاد فرهنگ است، به این معنی که از دیدگاه آنها این عقده نه تنها بر همه پدیده های فرهنگی حاکم است، بلکه مقدم بر همه این پدیده هاست و پدیده های فرهنگی از آن سرچشمه می‌گیرند. به عقیده آنها عقده ادیپ بنیادی است که سامان توتمیک، نخستین عناصر قانون، شعایر، نهاد مدارس سالاری و هر چیزی که مردم شناسان و روانکاوان آن را نخستین عناصر فرهنگ می‌دانند، از آن بر می‌خیزد. دکتر جونز حتی از این هم پا فراتر می‌گذارد و به من اعتراض می‌کند که چرا در صدد یافتن علتی فرهنگی برای عقده ادیپ هستم، درست به این دلیل که این عقده مقدم بر هر فرهنگی است. اما روشن است که اگر عقده ادیپ مقدم بر همه پدیده های فرهنگی باشد، پس باید آن جنایت توتمی را که علت این عقده است مؤخر بر این عقده دانست، در صورتی که این محال است. اگر ما بپذیریم که این واقعه می‌بایست پیش از فرهنگ رخ

داده باشد، با شق دیگر برهان خود روبرو می‌شویم: آیا این جنایت توتمی می‌توانست در وضع زندگی طبیعی رویداده باشد؟
 با فرض اینکه در آن زمان فرهنگی وجود نداشت، آیا این جنایت می‌توانست آثاری درست و فرهنگ بجای گذاشته باشد؟ همچنانکه در بالا گفته شد، باید فرض کنیم که نوع میمونی انسان، تنها با این عمل پدرکشی دسته جمعی به فرهنگ رسید و به گونه انسان درآمد، و باز با همین عمل بود که به یک موهبت فرا حیوانی، یعنی به قضیه به اصطلاح خاطره نژادی دست یافت.

اکنون این قضیه را به گونه مفصلتری تحلیل می‌کنیم. در زندگی خانوادگی نوع ماقبل انسانی میمون-انسان، هر یک از غرایز همین که ثمربخشی خود را از دست دهد، از صحنه خارج می‌شود. گرایشهای غریزی گذشته نشانه‌های فعالی از خود به جای نمی‌گذارند و وجودستیزه و گرایشهای عقده‌ای در این حالت غیر ممکن است. درستی این اظهارات باید بعدها از سوی محقق روانشناسی حیوانی گواهی شود و من این کار را به او واگذار می‌کنم، اما من به آنچه که تاکنون درباره این موضوع می‌دانیم اکتفا می‌کنم. با همین اطلاعات کنونی نیز می‌توان و می‌باید که در قضایای فرضیه‌های گروهی فروید شک و شبهه وارد کرد. چرا باید پدرپسران را از خود براند، در حالیکه آنها به طبیعت و به غریزه، گرایش به این دارند که پس از اینکه از حمایت والدین بی‌نیاز شدند، خانواده خود را ترک گویند؟ چرا باید آنها از زنان محروم بمانند، در حالی که از گروههای دیگر و همچنین از گروه خودشان فرزندان بالغ جنس مخالف پس از ترک خانواده در دسترس آنها قرار خواهند گرفت؟ چرا باید مردان جوان در پیرامون جماعت پدری پرتوان باقی‌مانند و چرا باید از پدر نفرت داشته باشند و مرگ او را بخواهند؟ تا آنجا که می‌دانیم آنها باید خوشحال باشند از اینکه آزاد هستند و نباید میلی برای بازگشت به جماعت

پدري داشته باشند. چرا آنها بايد سرانجام حتى درصدد اين باشند كه به اين عمل شنيع و دشوار كشتن نر سالمند دست زنند. حال آنكه مي توانستند صبر كنند تا او از كار افتاده شود و سپس باز آذانه به جمعي كه تا اين اندازه دوست دارند بپيوندند؟

هر يك از اين پرسشها مي تواند يكي از اين فرضيات بيپاي فرويد را به مقابله خواند. فرويد خانواده جمعي مورد نظر خود را به گرايشها، عادات و گرايشهاي ذهني اي منتسب مي كند كه براي هر نوع حيواني تحمل آنها كشنده است. روشن است كه چنين نظري از ديد گاه زيست-شناسي موجه نمي باشد. ما نمي توانيم يك نوع انسان - ميمون را كه در وضع طبيعي زندگي مي كند، آنگونه بپنداريم كه در جريان مهمترين كار زندگيش يعني زاد و ولد، به يك نظام غريزي اي متوسل شود كه با هر گونه مصلحت نوعيش ناسازگاري داشته باشد. اين كار مثل اين است كه بگويم گروه اوليه، همان تعصبها، ناسازگاريها و بدرفتاريهاي يك خانواده طبقه متوسط اروپايي را دارا بود، و باز تصور كنيم كه آنها در يك جنگل ماقبل تاريخي طبق يك فرضيه جذاب خيالي سربه شورش برداشته بودند. بياييد خود را دستخوش وسوسه تفكرات الهام آميز فرويد سازيم و به صورت بحث بپذيريم كه جنايت اوليه رخ داده است. حتى در اين صورت نيز بادشوارىهاي غير قابل توجيهي در زمينه نتايج بعدي روبرو خواهيم شد. قرار بر اين شد كه باور كنيم كه جنايت توتمي پشيماني بار مي آورد و اين پشيماني در آئين روزه توتمي آدمخوارانه و در نهادن تابوي جنسي خود را بروز مي دهد. باور داشت اين امر متضمن اين است كه پسران پدر كس و جداني مي داشتند. اما وجدان مقوله اي كاملاً غير طبيعي و ذهني است كه انسان از راه فرهنگ به آن دست مي يابد.

باز اين بدین معنی است که آنها از امکاناتی برای قانونگذاری، نهادن ارزشهای اخلاقی، تشریفات دینی و روابط اجتماعی برخوردار

بودند. باز به این دلیل ساده که فرضاً این وقایع در زمان ماقبل فرهنگی باید رخ داده باشد و با توجه به اینکه فرهنگ نیز نمی تواند در یک لحظه و پایک اقدام به وجود آید، همه این قضایا غیر ممکن و غیر قابل تصور می آید. انتقال عملی از وضع طبیعی به فرهنگ، به جهش صورت نمی گیرد و این یک جریان سریع نیست و به طور حتم عمل انتقال آن به تندی انجام نمی پذیرد. باید تکامل اولیه نخستین عناصر فرهنگ، بیان، سنت، اختراع های مادی، اندیشه مفهومی - را یک جریان آرام و پیگیر تصور کنیم که به شکلی فزونی یابنده و با گامهای بینهایت کوتاه و در برشهای زمانی بس طولانی به دست می آید. ما نمی توانیم این جریان را به طور کامل باز-گو کنیم، اما عوامل این دگرگونی وضع طبیعی به فرهنگ را می توانیم بیان داریم و بگوییم که نخستین موقعیت فرهنگی بشر چه بود و تاحدودی به مکانیسمی که فرهنگ از راه آن پدیدار شد اشاره کنیم.

بیاید بررسی انتقادی خود را کوتاه کنیم: ما از فروید دریافتیم که جنایت توتمی می بایست سرآبۀ فرهنگ بوده باشد. اگر بتوان هوده ای برای این واقعه تصور کرد، باید فراهم آوردن نخستین علت فرهنگ را هوده آن پنداشت. این بدین معنی است که بپذیریم این جنایت و نتایج آن در وضع طبیعی رخ داده است، اما چنین فرضی ما را به یک رشته تناقض می کشاند. می دانیم که در واقع هیچ انگیزه ای برای پدر-کشی وجود نداشت، با توجه به اینکه کارغرایز در حیوانات کاملاً با شرایط حیوانی آنها سازگار است؛ و این غرایز ممکن است با یکدیگر برخورد پیدا کنند، اما هرگز به وضع ذهنی فرونشانده نمی انجامند و اینکه پسران پس از ترک جمع والدین خود، دلیلی برای نفرت از پدر نداشتند. گذشته از این می دانیم که در حالت طبیعی هیچ وسیله ای وجود ندارد که بدان نتایج این جنایت توتمی در نهادهای فرهنگی تثبیت شده باشد. هیچ میانجی فرهنگی در این حالت وجود ندارد که بدان آیین، قوانین و اخلاقیات

بتواند پدیدار شود.

هردوی این ایراد را می‌توان در این حکم خلاصه کرد که غیر ممکن است ریشه‌های بنیادی فرهنگ از یک جنایت، دگرگونی ناگهانی یا یک طغیان برخیزد.

ما در انتقاد خود از فروید به بنیادی‌ترین اعتراض به فرضیه اوتکیه کردیم، یعنی اعتراضی که به ماهیت اصلی فرهنگ و جریان فرهنگی ارتباط دارد. ایرادهای گوناگون جزئی دیگری نیز که می‌توان بر این فرضیه وارد کرد، در مقاله استادانه پروفیسور کروب^۱ مطرح شده است. در این مقاله ناسازگارهای مردم‌شناسیانه و همچنین روانکاویانه فرضیه فروید، به روشنی و بگونه‌ای مجاب‌کننده آورده شده است.^۲

بهر روی، وقتی که روانکاوی خود را با تفکرات مربوط به ریشه‌های توتمی درگیر می‌سازد، با یک اشکال مهمتری روبه‌رو می‌شود، و آن اینست که اگر علت اصلی عقده ادیب و همچنین فرهنگ راباید در فرهنگ‌زایی حادثه پدرکشی جستجو کرد و اگر این عقده صرفاً در «خاطره نژادی نوع بشر» باقی می‌ماند، پس این عقده باید با گذشت زمان به تدریج ناپدید می‌شد. بر پایه نظریه فروید، این عقده نخست بایستی یک واقعیت هولناک بوده باشد، سپس بگونه یک خاطره ماندگار در می‌آمد، اما در یک مرحله عالی فرهنگی می‌بایست به سوی ناپدید شدن گرایش داشته باشد.

این نتایج برای این نظریه‌گریز ناپذیر است، اما هیچ نیازی نیست که بکوشیم از راه دیالکتیک به آن برسیم، زیرا که دکتر جونز در مقاله‌اش بیان روشنی از آن بدست داده است. به عقیده او، پدرسالاری، سازمان اجتماعی فرهنگ‌های متعالی، برآستی که برای مشکلات ناشی از

1. Professor Krober

۲. «توتم و تابو، روانکاری قوم‌شناسیانه» (Totem and taboo, and Ethnologic Psycho-analysis) در *American Anthropologist*، ۱۹۲۰، صفحه ۴۸.

جنایت ابتدائی راه حل مناسبی به دست می دهد.

«نظام پدرتباری، همچنانکه می دانیم، چیرگی پدر را تضمین می کند و می تواند حتی با محبت، آن را به اعضای خانواده بپذیراند، بی آنکه به نظام مادر سالاری یا تابوهای پیچیده متوسل شویم. با این نظام انسان رام می شود و عقده ادیب به تدریج به تحلیل می رود، تا اینکه سرانجام انسان با پدر واقعی روبرو می شود و با اوزندگی می کند. فروید می خواست بگوید که شناسایی مقام پدر در خانواده مهمترین پیشرفت فرهنگی به شمار می آید»^۱.

بدینگونه دکتر جونز و مرجعش فروید، به نتایج ناگزیر این نظریه رسیده بودند. آنها این نکته را می پذیرند که طرح فرهنگ پدرتبارانه آنها - نظامی که در دورترین حد فاصل با منشاء عقده ادیب قرار گرفته است - تنها فرهنگی است که تحلیل رفتن تدریجی «عقده ادیب» در آن انجام می پذیرد. این قضیه با طرح توتم و تابو بخوبی سازگار است. اما چگونه در طرح عمومی روانکاوی جای می گیرد و چگونه در برابر حقایق مردمشناسی تاب می آورد؟ نخستین پرسش آیا این نخواهد بود که چرا وجود عقده ادیب تنها در یکی از جامعه های پدر تبارانه معاصر کشف شده است؟ مگر نه اینست که عقده ادیب در روانشناسی های فردی بیشماری که در سراسر جهان پدرتبارانه جدید انجام می گیرد، همه - روزه باز کشف می شود؟ بیگمان یک روانکاو نباید آخرین کسی باشد که منکر این حقایق شود. به نظر نمی آید که عقده ادیب یکسره تحلیل رفته باشد. حتی اگر بگوییم که در قضاوت های روانکاوانه، غلوگویی زیادی وجود دارد، باز این را که می بینیم حتی در مشاهدات روانشناسیانه عادی نیز چنین قضایایی به چشم می خورد، چگونه می توان توجیه کرد. یک روانکاو نمی تواند دوسره بار کند. او نمی تواند بیشتر بیماری های ذهن فرد

و جامعه را از راه بیرون کشیدن ناسازگاریهای خانوادگی از نیمه خود-آگاه درمان کند، در حالی که در همان حین به شادمانی به ما اطمینان می-دهد که «چیرگی پدر در جامعه ما به خوبی پذیرفته شده است» و «حتی این پذیرش با رغبت» انجام گرفته است. در واقع نهادهای سخت پدرتبارانه که در آن قدرت پدری به نهایت ناخوشایندی رسیده است، مهمترین زمینه این ناسازگاریهای خانوادگی است. روانکاوان تاکنون در صدد این بوده‌اند و هستند که از فحوای آثار شکسپیر، انجیل، تاریخ رم و اسطوره یونانی به ما ثابت کنند که قدرت پدر، سرچشمه همه ناسازگاریهای خانوادگی است. آیا قهرمان ملی این عقده-اگر معنای وسیع این اصطلاح به ما این اجازه را دهد- در یک جامعه سخت پدر-تبارانه زندگی نمی‌کند؟ آیا این فاجعه بر پایه حسادت و ترس موهوم استوار نیست؟- انگیزه‌هایی که بگونه‌ای، کاملاً جامعه شناسیانه هستند. آیا این اسطوره یا فاجعه با همان قدرت و تأثیر کشنده در برابر چشمان ما قرار ندارد؟ مگر اینکه احساس کنیم مترسکهای سرنوشت پدرتبارانه از میان برداشته شده‌اند.

بیشتر این ناراحتیهای عصبی، خوابهای بیماران عصبی، اسطوره‌های مردم هند و آلمانی^۱ ادبیات ما و احکام پدرتبارانه ما از دیدگاه عقده ادیب تفسیر شده است. - با این فرض که در نظام سخت پدرتبارانه، پسر هرگز «مقام پدر را در خانواده» به رسمیت نمی‌شناسد، و دوست ندارد که «با پدر واقعیش روبرو شود» و نمی‌تواند «با اودر صلح و آرامش زندگی کند». بیگمان روانکاوی نظر او عملاً بر پایه این فرض استوار است که فرهنگ جدید ما از ناسازگاریهای ناشی از عقده ادیب رنج می‌برد.

مردمشناسی با این دیدگاه خوشبینانه‌ای که در عبارت آورده شد،

چه باید بکند؟

اگر نظام پدرتبارانه راه حل مناسب عقده ادیپ است و انسان در این مرحله می‌تواند با پدر واقعی‌ش روبرو شود، یا بصورت‌های مشابه دیگر— پس چرا این عقده را به صورت تحلیل رفته در هیچیک از نقاط دنیا نمی‌توان یافت؟ اینکه این عقده در نظام مادرسالاری به راه دیگری سوق داده شده است، در دو بخش نخستین این کتاب اثبات شده است و همچنین خود دکتر جونز نیز حقانیت آن را به ثبوت رسانده است.

اینکه آیا عقده ادیپ به معنای کامل آن در فرهنگی که هرگز از این دیدگاه به تجربه مورد بررسی قرار نگرفته است، وجود دارد یا نه، پرسش هجویست، بخشی از هدف این کتاب اینست که محققین را برای بررسی‌های بعدی برانگیزاند. حال چنین بررسی تجربی‌ای چه حقیقتی را می‌تواند و چه حقیقتی را نمی‌تواند آشکار کند، من آن کسی نیستم که چنین پیشگویی‌ای کنم. اما به نظر من انکار مسأله و پوشاندن آن با یک فرض یکسره نامناسب، و وانهادن آن به راه‌حلهای موجود، نه خدمتی به - مردم‌شناسی است و نه خدمتی به روانکاوی.

گفته‌ام که یکرشته تناقض و ابهام در راهیابی روانکاوایانه در مورد این مسأله وجود دارد که کار جالب دکتر جونز را به عنوان نمونه‌ای از آنها می‌توان بشمار آورد. چنین تناقض‌هایی عبارتند از: اندیشهٔ یک «عقده فرونشانده» و اینکه مادرسالاری و جهل نسبت به عامل پدری با یکدیگر ارتباط دارند و با این همه هر یک مستقل از یکدیگرند. و این نظر که پدر-تباری از یکسو راه حل مناسب عقده ادیپ و از سوی دیگر علت آن است. به عقیده من همه این تعارضها از این اصل کلی آنها برمی‌خیزد که به جای آنکه عقده ادیپ را معلول پدیده‌های اجتماعی و فرهنگی بدانند، آنرا علت این پدیده‌ها می‌انگارند، که خود از یک جنایت ابتدایی سرچشمه می‌گیرد؛ و یاد این رویداد جنایت‌آمیز در خاطره نژاد بشر به صورت

نظامی از گرایشهای موروثی و جمعی ادامه حیات می دهد. می خواهم تنها به یک نکته دیگر نیز اشاره کنم. به عنوان یک واقعیت تاریخی که باید واجد زمان، مکان و موقعیت عینی باشد، این پدرکشی اولیه را چگونه باید تصور کرد؟ آیا باید پنداشت که در یک زمان و در یک مکان و در میان یک جمع ابرگروه، جنایتی رخ داده بود؟ آیا پس از آن این جنایت فرهنگ را آفرید و این فرهنگ از راه یک نوع نشر اولیه به سراسر جهان گسترش یافت و هر کجا که رسید میمونها را به گونه انسان درآورد؟ این فرض پیش از آنکه شکل گیرد و جا بیفتد، اعتبارش را از دست می دهد. تصور شق دیگری برای آن نیز بهمان اندازه شق پیشین، دشوار است: شق دیگر به این صورت خواهد بود که بگوییم یک رشته پدر کشیهای مسری در سراسر جهان صورت می گیرد و قضیه اش بدین قرار است که جماعت هائی تابع یک نوع استبداد جمعی بوده اند و پس از چندی جنایتی در این جماعت ها رخ می دهد که فرهنگ از آن پیدامی شود. هر چه به این فرضیه از دیدگاه عینی تری نگاه کنیم و هر چه که بکوشیم از آن یک چیز کامل تری بسازیم، بیشتر به این گرایش پیدا می کنیم که بگوئیم که این فرضیه جز یک «قصه» چیز دیگری نیست، عنوانی که به گفته پروفیسور کربرخود فروید نیز از آن آزرده نمی شد!

۱. به کتاب روانشناسی گروهی و بررسی «خود» *Group Psychology and the Analysis of The Ego* زیگموند فروید، ۱۹۲۲، ص ۹۰. نام پروفیسور کروب *Kroeber* در این کتاب به غلط کروگر «Kroeger» نوشته شده است و این اشتباه در همه چاپهای بعدی این کتاب نیز تصحیح نشده است. آدم می تواند از خود بپرسد که دلیل روانکاویانه این لغزش چه می تواند باشد، با توجه به این اصل کتاب «روان درمانی زندگی روزانه» *The Psychopathology of Everyday Life*، که هیچ اشتباهی بدون انگیزه نیست، این دیگر عذرناپذیر است که این اشتباه چاپی در نام دانشمند برجسته آمریکایی در ترجمه امریکایی کتاب فروید نیز صورت گرفته باشد.

«عقده یا احساس؟»

من تا اینجا واژه «عقده» را برای بیان تلقی‌های ویژه یک فرد از اعضای خانواده‌اش بکاربرده‌ام. همچنین اصطلاح نوین دیگری را نیز به نام «عقده هسته‌ای خانواده» به واژه «عقده» افزودم. منظورم، از این اصطلاح، تعمیم عقده ادیب و کاربرد آن به فرهنگهای گوناگون است که البته قابلیت کاربرد آن محدود به جامعه آریایی و پدرباری است. اما به خاطر رعایت اصل عدم تصرف در فهرست اصطلاحات علمی، باید این ترکیب تازه عقده هسته‌ای خانواده را قربانی کنم، زیرا که نه تنها ابداع اصطلاحهای جدید مصلحت نیست، بلکه دست بردن به ترکیب یک اصطلاح علمی، همیشه یک عمل جنجال برانگیز بوده است به ویژه اگر ثابت شود که این تصرف، معنایی را که تا کنون این اصطلاح حمل می کرده است، دگرگون می کند. من معتقدم که واژه «عقده» با خود دلالتهایی را حمل می کند که در مجموع درخور آن نیست، مگر اینکه در یک گفتگوی علمی از آن سخن رود. همان چیزی که آلمانیها آنرا Schlagwort می خوانند. دست کم باید منظور خود را از بکار بردن این واژه روشن کنیم.

واژه «عقده» به یک مرحله از روانکاوی تعلق دارد که هنوز «استقیماً با درمان سروکار داشت و در واقع جزیک روش برای درمان

بیماران عصبی چیز دیگری نبود. عقده به معنی تلقی عاطفی فرو نشانده و بیمارگونه یک بیمارروانی بود. اما اکنون پیدانیست که آیا در روانشناسی عمومی می توان بخش فرونشانده تلقی یک فرد را نسبت به یک شخص دیگر، از بخش غیر فرونشانده تلقیش جدا کرد و آنرا جداگانه مورد بررسی قرارداد. ما به تحقیق دریافتیم که عواطف گوناگونی که تلقی فرد را نسبت به یک شخص تعیین می کنند، چنان به یکدیگر ارتباط دارند و چنان درهم تنیده شده اند که یک بافت ارگانیک تجزیه ناپذیری را تشکیل می دهند. از اینرو در رابطه با پدر، احساسهایی که حرمت و تشخص پدر را تشکیل می دهند، بیایسته با بیعلاقگی، بیزاری و خفتی که بازتاب همان احساسها می باشند، بستگی دارند. این احساسهای منفی در واقع واکنشهایی در برابر ستایش بیش از اندازه پدر هستند که از راه آرمانی کردن بیش از اندازه پدر غیر آرمانی، در ناخود آگاه سایه می اندازند. جدا کردن بخشی از این سایه که در ناخود آگاه قرار دارد، از بخشی دیگر که در خود آگاه جای دارد، غیر ممکن است، چرا که این دو بخش به گونه جدایی ناپذیری به هم دیگر وابسته اند. یک روانکاو شاید در اتاق در بسته مشاوره طبی اش، عناصر آزاد و آشکارایی از این تلقی را که در موارد غیر بیماری دیده می شوند، ندیده بگیرد؛ او در این حالت می تواند عناصر فرونشانده یک تلقی را جدا سازد و از آن ماهیتی فراهم آورد و به آن نام عقده دهد. اما همین که یک روانکاو از بیماران عصبی خود جدا می افتد و با یک نظریه روانشناسی عمومی به یک اتاق ویژه سخنرانی گام می گذارد، درمی یابد که عقده هایی به آن صورت مستقل و موجود در ناخود آگاه، وجود خارجی ندارند و عناصر ناخود آگاه و فرونشانده تلقیها، بخشی از یک تمامیت واحد را تشکیل می دهند که عناصر سازنده اصلی آن به هیچروی فرونشانده نیستند.

به عنوان یک جامعه شناس در اینجا نباید به مسائل درمانی پردازم،

اما می توانم به مبناهای عادی و معمولی آن اشاره کنم. هر چند که بهتر بود این بررسی نظریه پردازانه را از این پس رها می کردیم و می گذاشتیم تا حقایق خود اعتبار نظریه ها را اثبات می کردند، اما باز در اینجا باید بگویم که در همه مواردی که به تأثیرهای خانواده اشاره کرده ام، عناصر ناخودآگاه را نیز به همان اندازه «عناصر خودآگاه» به روشنی یادآور شده ام. روانکاوی با نشان دادن این که در احساسات نسبت به پدر و مادر، عناصر منفی و ناخودآگاه به همان اندازه عناصر مثبت و خودآگاه وجود دارد، شایستگی بزرگی از خود نمایاند. اما شناخت وجود عنصر ناخودآگاه در تلقیهای انسانی، نباید ما را بر این وادارد که اهمیت مساوی عنصر خودآگاه را فراموش کنیم.

حال که دانستیم که مفهوم یک تلقی فرونشاندۀ مجزا، در جامعه - شناسی بی معنی است، باید بکوشیم تا روشن سازیم که چگونه می توان آنچه را که تا کنون «عقدۀ هسته ای خانواده» خوانده ایم، تعمیم داد و این مفهوم را باید به چه آیین روانشناسی ارتباط داد، علاوه بر عناصر نا - خودآگاه عناصر آشکارای این عقدہ چه می باشند. آشکارا گفته ام که برخی گرایشهای تازه روانشناسی جدید، وابستگی ویژه ای با روانکاوی دارند. البته منظورم از این اشاره پیشرفت چشمگیر دانش ما در زمینه زندگی عاطفی خودمان است که نخستین بار دکتر ای. اف. شاند با نظریۀ احساسهایش، آنرا برای ما فراهم ساخت و سپس دامنه آن با کارهای استاوت^۱، وسترمارک^۲، مک دوگال^۳ و تنی چند دیگر توسعه یافت. دکتر شاند نخستین کسی بود که دریافت عواطف را نمی توان عناصر جدا از هم، ناپیوسته و نامرتبلی دانست که در ذهن ما شناور هستند و به صورت تصادفی ظاهر می شوند. نظریۀ او همچنین کارهایی که بتازگی در زمینه عواطف انجام گرفته است، بر پایه اصلی استوار شده است که نخست

خود او پایه نهاده است: زندگی عاطفی ما به گونه‌ای مشخص با محیط ما همسازی دارد، اشیاء و اشخاصی که در محیط ما قرار دارند، در واکنشهای عاطفی ما تأثیر می‌گذارند. در پیرامون هر چیزی یا شخصی که با آن سروکار داریم، عواطف ویژه‌ای با نظم مشخصی سازمان می‌یابند — بیزاری یا مهر یا تعلق که نسبت به والدین، میهن، یا ادامه زندگی احساس می‌کنیم. چنین نظام سازمان یافته‌ای از عواطف را، آقای شاندر احساس می‌خواند. بستگیهایی که ما را به اعضای گوناگون خانواده‌مان وابسته می‌سازد، میهن پرستی، آرمانهای حقیقت، درستی، دلبستگی به علم، همه اینها احساس بشمار می‌آیند، و زندگی هر انسانی تابع تعداد مشخصی از این احساسهاست. نظریه عواطف به وسیله دکتر شاندر نخست در یک یادو مقاله کوتاه عنوان شده بود که می‌بایست آن را مبداء تاریخ این نظریه دانست، و سپس بعدها در یک مجلد کتاب بزرگ توسعه یافت^۱. در این کتاب شاندر به یک نوع آمادگی غریزی برای برخی از نظامهای ذهنی از جمله مهر و بیزاری قائل است که در هر یک از آنها تعدادی از عواطف وجود دارند. از دیدگاه او باز هر عاطفه‌ای از مجموعه‌ای از واکنشهای ذهنی در برابر یک موقعیت خاص تشکیل می‌شود، بگونه‌ای که هر عاطفه از تعدادی از واکنشهای غریزی فرمان می‌برد. نظریه احساسهای دکتر شاندر، برای جامعه‌شناسان اهمیت عظیمش را حفظ خواهد کرد، چرا که روابط اجتماعی و همچنین ارزشهای فرهنگی، خود نوعی از احساسات را تشکیل می‌دهد که تحت تأثیر سنت و فرهنگ از معیاری واحد برخوردار شده‌اند. در بررسی زندگی خانوادگی در پهنه دو تمدن متفاوت، مصداق عینی اصول شاندر را به دست داده‌ایم، یعنی همان نظریه‌ای که عواطف را به یک مسأله اجتماعی مشخص وابسته می‌داند. دیده‌ایم که

1. «Character and the Emotions», in *Mind*, new series, vol i, and the *Foundations of Character*, 1st edn, 1917

چگونه تلقی کودک از مهمترین موارد محیطش، بتدریج شکل می‌گیرد. آن چیزهایی را که درتشکیل این تلقی مؤثر بودند، آزموده‌ایم. با در نظر داشتن نظریه‌شانند از روانکاوی نیز مدد گرفته‌ایم و آن توجه به عناصر فرونشانده یک احساس است. اما این عناصر فرونشانده را نمی‌توان در یک محل در بسته جدا نگاهداشت و نمی‌توان آنها را به عنوان یک «عقد» همچون چیزی متفاوت جدا از «احساس» پنداشت. با آنچه که گفته شد درمی‌یابیم نظریه‌ای که برای توجیه نتایج بررسیمان و استوار کردن آنها بر یک پایه نظری درست، بدان نیاز داریم، نظریه احساسهای شانند است. پس به جای اینکه از یک «عقد هسته‌ای» سخن گوئیم، باید از احساسهای خانوادگی و وابستگیهای نسبی ویژه یک جامعه معین صحبت کنیم.

تلقیها یا احساسات فرد در مورد پدر، مادر، خواهر و برادر جدا از هم و دور از هم رشد نمی‌کنند. وحدت انداموار و تجزیه ناپذیر خانواده، احساسهای روانشناسیانه فرد نسبت به اعضای خانواده را نیز در یک نظام مرتبط به هم وصل می‌کند. این نظریه به روشنی به وسیله داده‌های تحقیقی ما اثبات شده است. از این روی اصطلاح «عقد هسته‌ای خانواده» با مفهوم نظام همبسته احساسها یا به عبارتی مختصر با ترکیبی از احساسهای ویژه یک جامعه پدرتباری، معادل است.

بخش چهارم
غریزه و فرهنگ

گذار از طبیعت به فرهنگ

دربخش پیشین این کتاب، اساساً به بحث دربارهٔ برخی نظریات روانکاویانه پرداخته بودیم که نتایج بدست آمدهٔ آن، در اصل انتقادی بود: ما کوشیدیم تا این اصل را ثابت کنیم که در یک وضع ماقبل فرهنگی، وسیله‌ای وجود نداشت تا بدان، نهادهای اجتماعی، اخلاقیات و دین به دست آید. و اینکه برای نگاهداشت و انتقال نهادها پس از تأسیس، هیچ‌گونه مکانیسم خاطره‌ای وجود ندارد. نتیجه بدست آمده شاید برای کسی که این واقعیت اساسی را درک می‌کند که فرهنگ نمی‌تواند بایک عمل یا در یک لحظه به وجود آید، کاملاً مجاب‌کننده و قطعی باشد. دانسته شد که نهادها، اخلاقیات و دین، در میان حیواناتی که هنوز از وضع طبیعی بیرون نیامده‌اند، حتی با یک دگرگونی بزرگ ارضی نیز ظهور نخواهد کرد. طبیعتاً ما تنها به نفعی افکار قانع نیستیم، بلکه می‌خواهیم که چیزی را اثبات کنیم. ما صرفاً در آرزوی نشان دادن اشتباهات نیستیم می‌خواهیم بر این جریان واقعی، پرتوی افشانیم. به همین منظور باید رابطه میان جریانهای طبیعی و فرهنگی را بررسی کنیم.

گونه رفتار در حالت فرهنگی، اساساً با رفتار حیوانی در وضع طبیعی متفاوت است. انسان هر اندازه که فرهنگش ساده باشد، باز به برخی وسایل مادی از قبیل ابزارها، جنگ افزارها و کالاهای محلی

مجهز است. او در یک قشر اجتماعی که هم کمکش می‌کند و هم نظارتش می‌نماید، زندگی می‌کند. او با سخن‌گویی با دیگران ارتباط برقرار می‌کند و بدین‌گونه مفاهیم عقلی، دینی و جادویی خویش را توسعه می‌دهد. بدین‌گونه انسان موجودیست که داراییهای مادی‌ای در اختیار دارد، در یک نوع سازمان اجتماعی زندگی می‌کند، با زبان ارتباط برقرار می‌کند و با نظامهایی از ارزشهای روحی به حرکت درمی‌آید. این چهار عامل، شاید عمده عواملی باشند که با آن دستاوردهای فرهنگی انسان را معمولاً طبقه‌بندی می‌کنیم. از این‌روی فرهنگ، خود را به‌عنوان واقعیت موجود به‌ما نشان می‌دهد. بگذارید صریح و مطلق بگویم که هرگز نمی‌توان فرهنگ را در حالت بالقوه در نظر گرفت. جعل فرضیاتی در باره «رویدادهای بنیادی زایش فرهنگ» نیز به‌هیچ‌روی سودی ندارد. حال بدون توسل به هر نوع فرضیات مبالغه‌آمیز یا مفروضات تضمین نشده، چگونه می‌توان آغاز فرهنگ بشری را توجیه کرد؟ در این زمینه یک کار مهم می‌توان انجام داد. و آن اینست که ببینیم از میان عوامل گوناگون رشد فرهنگ، کدامیک از آنها در این میان نقش بازی می‌کند. و این عوامل در تحول روانشناسیانه موهبت انسانی چه نقشی دارند و به چه نحو عوامل غیرروانشناسیانه در این موهبت می‌توانند تأثیر گذارند. از آنجا که عوامل رشد فرهنگی بایسته در هم پیچیده و همبسته‌اند، و در باره مراحل این رشد نیز دانش و اماراتی در دست نداریم، و هرگونه تفکرهای مربوط به اوائل فرهنگ بشری یکسره فاقد عنصر زمانی است، تنها می‌توانیم روابط متقابل این رشد فرهنگی را مطالعه کنیم و از این راه تا اندازه‌زیادی اطلاع بدست آوریم. ما باید این روابط متقابل را در فرهنگ رشد یافته کنونی بررسی کنیم و سپس آنها را در صورت‌های هرچه ابتدایی‌تر ردیابی نماییم. اگر از این راه به یک نوع بستگی قطعی دست یابیم و اگر یک رشته روابط متقابل در میان همه پدیده‌های فرهنگی

بینیم، آنگاه می‌توانیم بگوییم که قوانینی وجود دارد که اگر هر فرضیه‌ای آنها را ندیده گیرد، باید آن را بی‌اعتبار دانست. بالاتر از این: اگر قوانین جریان کلی فرهنگی، تأثیر عظیم برخی از عوامل را نمایان سازند، می‌توان اینگونه پنداشت که این عوامل بر ریشه‌های فرهنگ نیز می‌بایست تأثیر مؤثر گذاشته باشند. از اینرو مفهوم ریشه‌های فرهنگ، جنبه تقدم زمانی یا علی ندارد، بلکه صرفاً حضور جهانی برخی از عوامل فعال را در همه مراحل رشد فرهنگی و نیز در مرحله تکوین، نشان می‌دهد.

بگذارید این کار را با شناخت این حقیقت آغاز کنیم که مقوله‌های اصلی فرهنگ، از همان آغاز همبسته بودند و به‌گونه همزمانی در زندگی انسان کارگر بوده‌اند. این مقوله‌ها از همدیگر و بر اثر همدیگر پدیدار نشده‌اند و در هیچ‌یک از طرح‌های توالی موقتی جای نمی‌گیرند. برای مثال فرهنگ مادی نمی‌توانست پیش از آنکه انسان با یک روش سنتی قادر به کاربرد ابزارهایش بوده باشد، یعنی پیش از وجود دانش، به وجود آمده باشد. وجود دانش و سنت نیز بدون مفاهیم فکری و زبان غیر ممکن است. زبان، اندیشه و فرهنگ وجود دانش و سنت نیز بدون مفاهیم فکری و زبان غیر ممکن است. زبان، اندیشه و فرهنگ مادی در هر مرحله‌ای از رشد فرهنگی و از اینرو هم‌چنین در مرحله تکوین فرهنگ، همبسته بوده‌اند. و باز سازمانهای مادی زندگی کردن همچون خانه‌سازی، ابزارهای خانگی، وسائل امرار معاش، بیایسته با سازمان اجتماعی بستگی دارند و از بایستیهای آن بشمار می‌آیند. هر چند به نظرمی آید که فرهنگ از زندگی خانوادگی آغاز شده باشد، اما این عوامل واقعی اجتماعی بودند که با تشکیل گروه‌های نسبی، خانواده را به وجود آوردند. و باز اگر اخلاقیات نبودند، انسان نمی‌توانست با انگیزه‌های طبیعی خود مبارزه کند، یا حتی نمی‌توانست فراتر از خصوصیات غریزی خود گام بردارد. انسان حتی در ساده‌ترین فعالیت‌های فنی نیز می‌بایست در لوای

فرهنگ کار کرده باشد.

دگرگونی‌هایی که در موهبت غریزی انسان پیدا شده است، موضوعی است که در این جا بیشتر از همه مورد توجه ما است. در همین جاست که با مسأله انگیزش‌های فرونشانده، گرایش‌های برانگیزاننده تعدیل یافته که در حوزه «ناخودآگاه» قرار دارد، سروکار پیدا می‌کنیم. من می‌گویم تا نشان دهم که همین بررسی نکردن موضوع دگرگونی‌هایی که فرهنگ بر غرایز تحمیل می‌کند، باعث پیدایش فرضیه مبتنی بر عقده ادیپ شده است. هدفم اینست نشان دهم که آغاز فرهنگ، مستلزم فرونشانی غرایز می‌باشد و عقده ادیپ یا هر عقده دیگر، فرآورده‌های بایستی جریان تشکیل تدریجی فرهنگ هستند.

برای رسیدن به این هدف، می‌گویم تا نشان دهم که میان والدین و فرزندان در شرایط فرهنگی، می‌باید وسوسه‌های زناآمیز بیدار شود، حال آنکه بعید است این وسوسه‌ها در خانواده‌های حیوانی مبتنی بر صرف غرایز، وجود داشته باشد. همچنین ثابت خواهم کرد که این وسوسه‌ها در بشر به سختی باید فرونشانده شود، چرا که زنا و زندگی خانوادگی سازمان یافته با هم سازگاری ندارند. و باز باید بگویم که فرهنگ مستلزم آموزشی است که بدون اعمال قدرت انجام پذیر نیست. در جامعه بشری، این قدرت آموزشی در خانواده در اختیار پدر است و از همین روی است که در تلقی پدر و پسر، نفرت فرونشانده و عناصر دیگر عقده‌ای پدیدار می‌شود.

خانواده، گهواره کودکی فرهنگ

دگرگونی بنیادی در سازکار^۱ و اکنشهای غریزی، موضوع اصلی بررسی کنونی ما را تشکیل می‌دهد: یعنی شکل‌های اولیه زندگی خانوادگی و گذار از زندگی حیوانی به زندگی انسانی. همه نظرهای روانکاوایانه، مبتنی بر خانواده انسانی است و خانواده از دیدگاه مکتب مردمشناسی که نویسنده این کتاب نیز بدان تعلق دارد، مهمترین گروه در جوامع ابتدایی است.^۲ مقایسه جوامع حیوانی و انسانی در زمینه‌های معاشقه، همخوابگی، روابط زناشویی و مراقبتهای والدین از فرزندان، نشان خواهد داد که به چه دلیل خانواده را باید به عنوان سلول جامعه و آغازگاه هرگونه سازمان انسانی به دیده گرفت.

1. Mechanism

۲. روشن است که مراد من از این عبارت در سراسر کتاب اینست که شکل نمونه خانواده انسانی مبتنی بر ازدواج تک همسری است چنین شیوع وسیع یک همسری در همه جوامع انسانی از سوی دکتر لوی Lowie در کتاب جامعه ابتدایی *Primitive Society* او به ویژه در فصل سوم عنوان شده است. در کتاب تماس نژادها و برخورد فرهنگ *Contact of Races and Clash of Culture* اثر کایت پیت ریورز Capt. Pitt. Rivers ۱۹۲۷ در باره این مسأله (به ویژه فصل هشتم بخشهای ۱ و ۲ و ۳ و فصل یازدهم بخش ۱) می‌توان به راه‌حلهای مهم و جالبی دست یافت. این نویسنده به اهمیت جامعه‌شناسی چند همسری در سطحهای پایین فرهنگ، سخت اعتقاد دارد. بی‌آنکه بگوییم که نظر ایشان را یکسره قبول داریم، معتقدم که این موضوع باید از دیدگاهی که او نهاده است، حل‌جی گردد. گذشته از این به نظر من اهمیت چند همسری را باید در نقشی که این امر در متفاوت گذاشتن طبقات بالای جامعه از طبقات پایین دارد، پیدا کرد. داشتن چند زن موقعیتی برای یک رئیس فراهم می‌کند تا در آن امتیازهای اقتصادی و سیاسی خویش را حفظ کند و بدین گونه پایه‌ای برای تشخیص مقامهای اجتماعی فراهم سازد.

پیش از این که وارد این بحث شویم، نکته‌ای هست که باید مطرح کنم. بیشتر مردمشناسان می‌پندارند که بشریت از یک نوع میمونی اجتماعی برخاسته است و بشر از اجداد حیوانی خود چیزی به عنوان «غریزه‌های جمعی» به ارث برده است. اکنون این فرضیه با این نظر که رشد خوی اجتماع پذیری، تنها به توسعه روابط خانوادگی بستگی دارد، یکسره ناسازگار آمده است. از آنجا که ثابت شده است که فرض یک خوی جمعی ماقبل فرهنگی، یکسره بی‌اساس است و از آنجا که خوی اجتماع‌پذیری انسانی که امری فرهنگی است با جمع‌گرایی حیوانی ماهیتاً تفاوت دارد، دیگر نیازی به این توضیح نداریم که چگونه سازمان اجتماعی از گروه‌های نسبی اولیه برخاسته است. به جای اینکه در این بررسی، جای به جای از «غریزه جمعی» صحبت کنیم و بی‌اساس بودن آن را اثبات کنیم، بهتر است از همان آغاز، شراین دیدگاه اشتباه‌آمیز را از سر واکنیم.

به نظر من طرح این سؤال جانورشناسیانه ابلهانه است که آیا نیاکان ماقبل انسانی مادرگروه‌های بزرگ و باگرایش‌های جمعی غریزی ویژه حیوانات زندگی می‌کردند، یا در خانواده‌های جدا جدا. پرسشی که باید بدان پاسخ داد، اینست که آیا می‌توان یک سازمان انسانی را مشتق از یک نوع گروه حیوانی دانست. آیا می‌توان گفت که بشر رفتار سازمان یافته خود را از یک نوع حالت حیوانی یا «غریزه جمعی» گرفته است. نخست بگذارید حالت گروهی حیوانی را بدیده گیریم. واقعیت این است که برخی نوع‌های حیوانی به‌گونه‌ای آفریده شده‌اند که در گروه‌های بیشماری با هم زیست کنند و مسائل زندگی خود را به صورت‌های تعاونی فطری حل کنند. آیا با دیدن این نوع‌های حیوانی می‌توان گفت که آنها از یک غریزه «گروهی» یا جمعی برخوردارند؟ همه تعریف‌های جامع غریزه آنرا اینگونه تعریف می‌کنند که غریزه قالب مشخصی از رفتار

است که با برخی از مکانیسم‌ها بدنی همراه است و به پاره‌ای از نیازهای جسمی بستگی دارد و در همه اشخاص یک نوع مشترک می‌باشد. انواع روشهای ویژه‌ای که حیوانات بدانها به جستجوی غذا می‌روند، روشهای تغذیه، رشته غرایزی که به جفت‌گیری، زاد و ولد و تربیت بچه‌ها ارتباط دارند، انواع سامانهای حرکتی منظم و غیرارادی حیوانات، ساختمانهای دفاعی و حمله‌ای ساده آنها، همه اینها که برشمرده شد، غرایز را تشکیل می‌دهند. در هر یک از اینها که برشمرده شد، می‌توان غریزه‌ای را که با یک دستگاه عضوی کار می‌کند تشخیص داد که ساختی بدنی دارد و در جریان وسیع زیست‌شناسیانه حیات فردی و نژادی، هدفی برای خود قائل است. همه افراد یک نوع حیوانی، بگونه‌ای مشابه رفتار می‌کنند، مشروط به اینکه شرایط محیطی آنها برای بروز رفتار غریزشان مساعد باشند. اما حالت جمعی حیوانات چیست؟ جالب اینجاست که تقسیم‌کار، همکاری و یکپارچگی عمومی زندگی جمعی، بیشتر در انواع پست حیوانات، همچون حشرات و حیوانات مرجانی دیده می‌شود. اما نه در حشرات اجتماعی و نه در پستانداران اجتماعی می‌توان جهازی یافت که در خدمت نوعی عمل خاص «گروهی» باشد. رفتار گروهی حیوانات به کار همه جریانهای حیوانی می‌خورد و به ظهور همه غرایز کمک می‌کند، اما خود غریزه خاصی را تشکیل نمی‌دهد. شاید این رفتار جمعی را به توان یک کیفیت فطری خواند که یک نوع حیوانی را بر این می‌دارد تا در حیاتیترین امور بایکدیگر همکاری کنند. باید به یاد داشت که رفتار جمعی حیوانات مبتنی بر نوعی تطبیقهای فطری است و با سازمان اجتماعی بشری در اساس تفاوت دارد. این نکته را در مقاله غریزه و فرهنگ به گونه کاملتری عنوان کرده‌ام.

از اینرو می‌توانست غریزه گروهی را از حیوانات به ارث برده باشد، چرا که هیچ حیوانی جز یک «حالت جمعی» ناقص، از کیفیت جمعی ثابتی برخوردار نیست. اما می‌شود گفت که در انسان عموماً گرایش وجود دارد که در برخی زمینه‌ها به گونه جمعی و غیر-فردی خود را با محیط تطبیق می‌دهد، فرضی که در حل هیپچیک از مسائل عینی مردم‌شناسی کمکی به‌بمان خواهد کرد. باز حتی فرض این گرایش نیز ممکن است یکسره اشتباه‌آمیز باشد. آیا در انسان این گرایش وجود دارد که کارهای مهمش را به اشتراک انجام دهد؛ آیا حتی می‌توان گفت که فعالیت مشخصی به صورت «جمعی» وجود دارد؟ دو واقع او می‌تواند تا هر اندازه که بخواهد با دیگران همکاری کند. بشر می‌تواند افراد فزاینده هم‌نوع خود را با یک وظیفه واحد فرهنگی آشنا سازد. اما هر چه که درباره فعالیت اجتماعی انسان گفته شود، باز نمی‌توان این را هم ندیده گرفت که او در صورت اقتضای فرهنگ ویژه‌اش می‌تواند به - تنهایی نیز آموزش را بگذراند. در امور مربوط به تغذیه و برآوردن نیازهای بدنی، فعالیت‌هایی همچون جمع‌آوری غذا، ماهیگیری، کشاورزی هم به صورت جمعی و با کار جمعی و هم به تنهایی و با کار فردی انجام می‌گیرد. در امر تکثیر نژاد و بقای نوع، انسان هم می‌تواند به گونه جمعی آمیزش کند و هم به گونه مطلقاً فردی. گرایش تربیت جمعی فرزندان که دست‌کم در میان حشرات دیده می‌شود، در جوامع انسانی نمونه‌ای ندارد، چرا که می‌بینیم در میان انسانها والدین از فرزندان خود به - صورت انفرادی مراقبت می‌کنند. هر چند که بسیاری از تشریفات دینی و جادو مشترکاً انجام می‌گیرد، اما باز می‌بینیم که اجرای فردی شعایر، تجربیات انفرادی و الهام‌های شخصی به همان اندازه شکل‌های جمعی عبادت، نقش‌بازی می‌کند. همچنان که در زمینه‌های دیگر فرهنگ بشری اثری از گرایشهای جمعی وجود ندارد، در امور مقدس انسانی

نیز از این گرایش نشانی نیست. ^۱ بدینگونه اگر به دقت فعالیت‌های فرهنگی را بدیده گیریم، به نمودی از گرایش‌های جمعی دست نخواهیم یافت. در واقع هر چه که بیشتر به عقب بازگردیم، دست کم در فعالیت‌های اقتصادی می‌بینیم که خصوصیت فردی بر حالت جمعی برتری دارد. با اینهمه فعالیت اقتصادی انسان هرگز یکسره انفرادی نبوده است و مرحله «جستجوی فردی غذا» که از سوی برخی از اقتصاددانان فرض شده است، به نظر من چیزی جز یک افسانه نیست: حتی در سطوح پایین فرهنگی نیز، فعالیت‌های سازمان‌یافته همیشه دوش به دوش کوشش‌های فردی صورت می‌گیرد. اما گمانی در این نیست که هر چه فرهنگ پیشرفت کند، فعالیت‌های فردی بتدریج در امور اقتصادی از میان می‌رود و جای خود را به تولید جمعی به مقیاس عظیم خواهد داد. پس باید یک مورد «غریزی» داشته باشیم که با توسعه فرهنگ افزایش می‌یابد، در حالیکه به سادگی می‌توان پی برد که این یک فرض محال است. راه دیگر حل این مسأله «غریزه جمعی» بررسی بستگی‌هایی است که انسانها را در گروه‌های اجتماعی به هم وابسته می‌کند. در همه این بستگیها، چه سیاسی، حقوقی، زبانی یا عرفی، یک ویژگی مکتسب وجود دارد و آن اینست که در هیچ یک از اینها هیچ عنصر فطری وجود ندارد. برای مثال بستگی‌های بیانی را در نظر بگیرید که گروه‌هایی از مردم را در همه سطوح فرهنگی به یکدیگر ارتباط می‌دهد و آنها را از افرادی که برایشان ارتباط برقرار کردن از راه‌دهان غیر ممکن است، ممتاز می‌سازد. بیان، مبتنی بر هیچ دستگاه فطری‌ای نیست و یکسره به فرهنگ و سنت یک قبیله بستگی دارد و بر عواملی مبتنی است که در میان نوع انسان متفاوتند و از اینرو به هیچ‌روی

۱. در این زمینه به اثر دیگری از نگارنده تحت عنوان «جادو، دین و علم» در مجموعه‌ای از مقالات نویسندگان گوناگون که تحت عنوان «علم، دین و واقعیت» به‌همت J. Needham در سال ۱۹۲۵ منتشر شده است، رجوع شود.

نمی‌تواند فطری انسان باشد. روشن است که بشر هیچ «غریزه زبانی» ای از نیاکان حیوانی خود به ارث نبرده است و حیوانات هرگز با علائم قرار-دادی با یکدیگر ارتباط برقرار نکرده‌اند. هر نوع همکاری سازمان یافته‌ای را در نظر بگیرید، با کمی دقت درخواهید یافت که این نوع فعالیت تعاونی بر پایه ساخته‌های فرهنگی و تابع ضوابط قراردادی است. انسان در فعالیتهای اقتصادی ابزارها را با روشهای سنتی به کار می‌برد. از اینرو بستگیهای اجتماعی که گروههای تعاونی اقتصادی را به یکدیگر پیوند می‌دهد، یکسره بر پایه یک چارچوب فرهنگی است. همین امر در مورد سازمان جنگی، تشریفات دینی و امور مربوط به اجرای عدالت نیز مصداق دارد. طبیعت نمی‌توانست به بشر خاصیتی اعطا کند که با آن در برابر ساخته‌ها، نشانه‌های سنتی، صداهای سمبلیک، از خود واکنش نشان دهد، به این دلیل ساده که همه این چیزها در بیرون از حوزه طبیعت قرار دارند. در انسان هیچ گرایش فطری برای راندن لوکوموتیو یا شلیک کردن مسلسل وجود ندارد، دلیل آن بسیار ساده است، زیرا که این وسائل ساخته آن شرایط طبیعی ای نیست که به انسان از جهت زیستشناسی شکل بخشیده است. انسان در همه رفتارهای سازمان یافته‌اش، همیشه تابع عواملی است که خارج از هرگونه موهبت طبیعی هستند.

از نگر روانشناسی، سازمان بشری بر پایه احساسات استوار است که این احساسات خود مجموعه‌ای از تلقیهای پایدار است، نه گرایشهای فطری. از نگر فنی، اجتماع بشری همیشه با ساخته‌ها، ابزارها، وسایل، سلاحها و تدابیر مادی همراه بوده است و این چیزها همه در فراسوی جهاز طبیعی بدن انسان قرار دارند. سازمان اجتماعی بشر همیشه ترکیبی از کارکردهای حقوقی، سیاسی و فرهنگی بوده است. این حالت سازمانی انسان، صرفاً برانگیخته و واکنش یک انگیزه عاطفی نیست، بلکه عادت مکتسبی است که به یک رشته شرایط مصنوعی و غیر طبیعی بستگی

دارد. همه این قضایا در بحث بعدی ما روشنتر خواهد شد، هنگامی که به تشکیل بستگیهای اجتماعی درورای گرایشهای فطری و در محدوده خانواده پردازیم. کوتاه سخن اینکه ما می‌گوییم انسان ناچار است که رفتاری مشترك با دیگر انسانها داشته باشد و رفتار سازمان یافته‌اش یکی از شاهستونهای فرهنگ است.

هر چند که رفتار جمعی حیوانات به‌جهاز فطری آنها بستگی دارد، اما این رفتار جمعی در انسان، بر عادات تدریجاً پایدار او مبتنی است. حالت اجتماعی انسان با رشد فرهنگ شدت می‌یابد، حال آنکه اگر تنها از حالت جمعی گله‌واری برخوردار بود، می‌بایست این حالت ضعیفتر می‌شد، یا دست‌کم ثابت به‌جای می‌ماند. واقعیت اینست که بنیاد ضروری فرهنگ بر اصلاح و تعدیل شدید موهبت طبیعی استوار است، به‌گونه‌ای که بیشتر جنبه‌های غریزی طبیعت انسان زایل می‌شود و به‌جای گرایشهای طبیعی، گرایشهای مصنوعی و هدایت شده در قالب واکنشهای فرهنگی، جای می‌گیرد.

یکپارچگی اجتماعی این واکنشها، بخش مهمی را در این جریان فرهنگی تشکیل می‌دهد، اما این یکپارچگی تنها از راه انعطاف‌پذیری عمومی غرایز صورت پذیراست، نه از راه هر نوع گرایش خاص گله‌واری.

بدینگونه نتیجه می‌گیریم که هیچ یک از سازمانهای بشری را نمی‌توان برخاسته از گرایشهای گله‌واری یا بدتر از آن از یک نوع «غریزه جمعی» دانست. تنها واقعیتی که به‌ظاهر شباهت گروههای انسانی و حیوانی را تأیید می‌کند، خانواده است که انسان گروه‌بندی آن را از حیوان گرفته است. در جریان گذار از مرحله حیوانی به مرحله انسانی، واحد خانواده در ماهیت، ساخت و در بنیاد دگرگون می‌شود، اگرچه شکل آن به‌گونه چشمگیری پا بر جای می‌ماند. گروه والدین و فرزندان

—پایداری بستگی مادر به فرزند، رابطه پدر با فرزندانش، در فرهنگ بشری و در دنیای حیوانات عالی، شباهت چشمگیری دارد. اما همین که انسان تحت عوامل فرهنگی در می‌آید، غرایزی که زمانی تنظیم کننده خانواده میمونهای ماقبل انسانی بود، به صورت دیگری تحول می‌یابند؛ یعنی به صورت بستگیهای فرهنگی سازمان اجتماعی. از این پس می - پردازیم به قضیه تحول واکنشهای غریزی به رفتار فرهنگی.

چگونگی عشقبازی و جفتگیری در حیوان و انسان

بیاید آن رشته و واکنشهای غریزی ای را که در حیوانات موجب جفتگیری می شود و در انسانها به ازدواج، خانواده و نهادهای انسانی وابسته بدان می انجامد، مقایسه کنیم. بگذارید گام به گام پیش رویم و هر مرحله را در عشقبازی و زندگی خانوادگی میمونهای انسان نما بدیده گیریم و ارزیابی کنیم که در بشر، کدامیک از حالات نزدیکی زن و مرد به این حالات انسانهای میمون نما ارتباط دارد. در میمونهای انسان نما گرایش به سوی جنس مخالف با دگرگونی ای در بدن جنس مؤنث آغاز می شود، گرایشی که با عوامل بدنی تعیین می شود و واکنشهای جنسی را به گونه خودکار در جنس مذکر بیدار می کند^۱.

سپس جنس مذکر طبق روش انتخابی عشقباری نوعی خود، به جنس مخالف نزدیک می شود. تمام افراد مذکری که در محدوده نفوذ

۱. در این زمینه باید خوانندگان را به کتاب «پرمسیهای در (واشناسی میل جنسی)» *Studies in the Psychology of Sex* (جلد ۶) اثر هاولوک الیس رجوع دهم. در این کتاب ماهیت تنظیم غریزه جنسی به وسیله فرهنگ، به هیچروی ندیده گرفته نشده است، و بررسی مقارن جوامع انسانی و حیوانی، مهمترین اصلی است که نویسنده در تبیین خود رعایت کرده است. برای دست یافتن به یک تفسیر جالب از نظریه انتخاب اصلح جنسی داروین، به جلد سوم، ص ۲۲ (چاپ ۱۹۱۹) این کتاب رجوع شود. در این جلد از کتاب الیس، خواننده به نقد کلی نظریات گوناگون انگیزه جنسی دست می یابد. در جلد چهارم این کتاب موضوع انتخاب جنسی در نوع انسان به بحث کشیده شده است. و جلد ششم این کتاب به جنبه جامعه شناسی این قضیه می پردازد.

یک جنس مخالف قرار گرفته‌اند، تحت تأثیر کشش جنسی او قرار می‌گیرند، چرا که همه این افراد به گونه مقاومت ناپذیری به سوی شرایط جنسی او جلب می‌شوند. در این هنگام طبیعت به نرها فرصتهایی می‌دهد تا خود را در برابر جنس مخالف به نمایش گذارند و بدین گونه فرصتهایی برای گزینش جنس مخالف فراهم می‌آورد.

در این مرحله همه عواملی که برای تعیین رفتار حیوان وجود دارد، برای همه افراد یک نوع مشترک است. این عوامل با چنان وحدتی کار می‌کنند که یک جانورشناس می‌تواند، تنها یک نوع حالت نزدیکی برای یک نوع خاص حیوانی قایل شود. اما حالت نزدیکی یک نوع نسبت به نوع دیگر متفاوت است، به گونه‌ای که برای حالت نزدیکی هر نوعی باید یک توصیف خاص به عمل آورد. در داخل یک نوع، تفاوت‌های حالت‌های جنسی افراد چنان ضعیف و بی‌اهمیت هستند که یک جانورشناس می‌تواند این تفاوت‌ها را ندیده گیرد و به کارش نیز کسی خرده نگیرد.

آیا یک مردمشناس می‌تواند به چنین ضابطه واحدی در زمینه نزدیکی جنسی نوع انسان دست یابد؟ آشکار است که نه. کافی است که هر کتابی را در زمینه زندگی جنسی انسان، چه آثار کلاسیک هاولوک الیس، وسترمارک، فریزر، و چه توصیف عالی کراولی در کتاب گلسرخ مرموز *Mystic rose* باز کنید تا دریابید که گونه‌های عشقبازی و ازدواج بیشمار در میان انسانها وجود دارد. فصل عشقبازی، گونه‌های معاشقه و دلبری در فرهنگ‌های متفاوت، با یکدیگر تفاوت دارند. به بیانی دیگر جانورشناس با نوعی رفتار غریزی سروکار دارد، حال آنکه مردمشناس با واکنشهایی روبروست که به عادت و شکل فرهنگی هر اجتماعی بستگی دارند. اکنون این قضیه را به گونه‌ای مفصلتر بررسی می‌کنیم. نخست اینکه ما در انسان فصل ویژه‌ای را برای ارضای جنسی نمی‌بینیم، به این معنی که یک مرد در هر زمانی برای عشقبازی آماده است و یک زن در

هرهنگامی می‌تواند به دعوت جنسی یک مرد پاسخ بگوید - و باز این همچنانکه همه می‌دانیم مشخصه کامل نزدیکی انسان را بیان نمی‌کند. در جنس مؤنث انسان، همچون جنس مونث پستانداران، هیچ چیزی وجود ندارد که در هنگام ظهور تخمک در تخمدان از خود واکنش نشان دهد. آیا این بدین معنی است که در همه جوامع انسانی نزدیکی جنسی تقریباً نامنظم است؟ می‌دانیم که حتی در ساده‌گیرترین فرهنگها «هرج و مرج جنسی» وجود ندارد. و هرگز نمی‌توانست وجود داشته باشد. در هر فرهنگ انسانی، نخست از همه نظامهایی از تابوهای مشخصی می‌یابیم که به سختی برخی از افراد جنس مخالف را جدا می‌کند و آنها را از مقوله معشوقه‌های ممکن خارج می‌سازد. مهمترین این تابوها تابویی است که افرادی را که در تماس طبیعی و معمولی بایکدیگر هستند، یعنی اعضای یک خانواده، فرزندان را از والدین، خواهران را از برادران، یکسره از تماس جنسی محروم می‌کند. در تعدادی از جوامع ابتدایی، حتی تابوی وسیعتری وجود دارد که همه افراد یک گروه را از روابط جنسی با یکدیگر منع می‌کند. این همان قانون برون همسرگیری است. پس از تابوی زنا با افراد خانواده، زنا با زن شوهر دار درجه دوم اهمیت است. تابوی نخست برای نگهداری خانواده و تابوی دوم برای پاسداری از ازدواج پدید آمده است.

اما فرهنگ برانگیزه جنسی تنها تأثیر منفی به جای نمی‌گذارد. در هر اجتماعی در کنار ممنوع‌گذاریهای جنسی، تشویق به معاشقه و همبستری نیز وجود دارد. جشنهای فصلی، مواقع رقص و خودنمایی، و دوره‌هایی که در آن مشروب و غذا به اسراف خورده می‌شود، مراسم و نشانه‌هایی از ترغیب وجود دارند. در چنین فصلهایی، شمار بسیاری زن و مرد گد هم می‌آیند و پسران جوان برای نزدیک شدن به دختران جوان در این جشنها شرکت داده می‌شوند و در خارج از محدوده خانواده و گروه محلی

به یکدیگر نزدیک می‌شوند. در این هنگام غالباً برخی از تضییق‌های معمولی از میان برداشته می‌شود و به پسران و دختران اجازه داده می‌شود تا بدون مانع و رادع همدیگر را ملاقات کنند. در واقع چنین جشنواره‌های فصلی به زور مشروبات محرک و محرک‌های هنری، معاشقه را تشویق می‌کنند.^۱ در واقع اجازه معاشقه، ارضای میل همبستری، تنها با یک دگرگونی بدنی صادر نمی‌شود، بلکه این عمل با تأثیرهای عوامل فرهنگی صورت می‌گیرد. در واقع این تأثیرها در صورت آمادگی بدنی، ذهنی و مقتضیات مناسب، بر بدن انسان کارگر می‌افتد و حتی اگر بدن برای نشان دادن واکنش جنسی مساعد نباشد، باز این تأثیرها می‌تواند انسان را به معاشقه وادارد. پس در امر همبستری انسان، به جای یک مکانیسم خود-کار عضوی، ترتیب پیچیده‌ای وجود دارد که عوامل مصنوعی در آن به گونه وسیعی دخالت دارند. در این زمینه باید به دو نکته یاد آور شد: یکی اینکه مکانیسم ارضای جنسی انسان صرفاً زیست‌شناسیانه نیست، بلکه به گونه‌ای دیگر آمیزه‌ای از یک جریان عضوی و روانی است که در دایره زمان و مکان، تحت تأثیر سنت فرهنگی می‌باشد؛ دو دیگر اینکه همراه با عمل جنسی انسان و بگونه مکمل آن، نظامی، از تابوهای فرهنگی وجود دارد که دایره کارآیی انگیزه جنسی را به صورت چشمگیری محدود می‌کند.

اکنون بیایید بررسی کنیم که ارزش زیست‌شناسیانه فصل عشقبازی در نوع حیوان و عواقب نبود آن برای نوع بشر چیست. در انواع حیوانات جفت‌گیری به گونه‌ای انتخابی انجام می‌گیرد، یعنی اینکه امکاناتی برای مقایسه و گزینش در اختیار هر دو جنس قرار دارد. هم نر هم ماده باید

۱. هاولوک الیس در مقاله‌اش تحت عنوان ازدواج جنسی *Sexual Periodicity* در جلد اول کتابش (مجموعه شش جلدی) پرده‌سپه‌ایی در روانشناسی جنسی *Studies in Psychology of Sex* (چاپ ۱۹۱۰) به ویژه در صفحه ۱۲۲ اطلاعات گرانبهایی در زمینه معاشقه فصلی به دست داده است. در این زمینه همچنین به کتاب تاریخ ازدواج انسانی *History of Human Marriage* این نویسنده جلد اول، بخش دوم رجوع کنید.

بختی برای نمایش زیبای‌های خود داشته باشند و جذابیت‌های خود را اعمال کنند و برای تصاحب مورد انتخاب شده رقابت نمایند. رنگ، صدا، قدرت بدنی، حيله گری و چابکی در نبرد که هر يك نشانه‌ای از نیرومندی و کمال بدنی هستند، امر انتخاب را تعیین می‌کنند. جفت‌گیری گزینشی، جزء بایسته گزینش طبیعی نیز هست و بدون وجود نظمی برای جفت‌گیری انتخابی، نوع ممکن است به تباهی کشیده شود. انواع هر چه به درجات عالیتر تحویل یابند، این ضرورت انتخاب میان آنها شدیدتر می‌شود؛ در پستترین حیوانات حتی نیازی به جفت‌گیری نیست.

روشن است که در فراترین حیوان - انسان - نیاز برای جفت‌گیری گزینشی نباید از میان رفته باشد. در واقع عکس این فرض، یعنی نیرو-مندتر بودن این نیاز در انسان، باید بیشتر صحت داشته باشد. فصل عشق - بازی نه تنها فرصتهایی برای حیوانات می‌آفریند تا جنس مخالف خود را برگزینند، بلکه همچنین حد علاقه جنسی او را به گونه مشخصی محدود می‌کند. خارج از فصل جفت‌گیری، علاقه جنسی در حیوان فروکش می‌کند و رقابت و ستیزه جنسی و جذب جنسی، از زندگی عادی یک نوع حیوانی رخت برمی‌بندد. با توجه به خطر دشمنان خارجی و عوامل تباه‌کننده‌ای که با نزدیکی جنسی همراه است، حذف علاقه جنسی در اوقات عادی و متمرکز کردن آن در یک زمان مشخص کوتاه، در بقای یک نوع، اهمیت شایانی دارد.

با توجه به گفته‌های بالا، اهمیت واقعی نبود فصل جنسی در انسان چیست؟ در انسان انگیزه جنسی محدود به فصلی نیست و به یک جریان بدنی نیز مشروط نیست و در هر لحظه از زندگی زن و مرد، این انگیزه می‌تواند دخالت کند و آنها را به هم‌خوابگی وادارد. این انگیزه می‌تواند در همه هنگام، علائق انسان را تحت الشعاع خود درآورد؛ و اگر این انگیزه به حال خود رها شود، پیوسته بدین گرایش دارد که

همه بستگیهای موجود را ضعیف کند. از اینرو این انگیزه جذب کننده و متهاجم می تواند مزاحم همه اشتغال های عادی انسان شود و هراجمتاج نوپایی را نابود کند و آشوب و بی نظمی در داخل و خطرهایی در خارج بیافریند. همچنانکه می دانیم این قضیه صرفاً خیالی نیست و انگیزه جنسی از زمان آدم و حوا تا کنون سرچشمه بیشترین درد سرها بوده است. این انگیزه عامل بیشتر فاجعه ها است، عاملی که در واقعیت امروز، تاریخ گذشته، در اسطوره و ادبیات، بدان برمی خوریم. نفس همین نزاع بر سر جنس مخالف، خود نشان می دهد که نیروهایی وجود دارند که انگیزه جنسی را نظارت می کنند و بیانگر این واقعیت است که انسان تسلیم شهوات سیری ناپذیر نیست و موانع و تابوهای می آفریند که به اندازه سر نوشت نیرو مندند.

باید یاد آور شد که این موانع و عواملی که رابطه جنسی را تحت شرایط فرهنگ تنظیم می کنند، با عوامل محافظت کننده ای که حیوان را در شرایط طبیعی از نزدیکی جنسی منع می کنند، تفاوت دارند. یک وضع غریزی و دگرگونی بدنی، نرو ماده حیوانات را به یکدیگر می پیوندد، که اگر این وضع وجود نداشت نرو ماده به دلیل انگیزه های طبیعی همدیگر را رها می کردند. در انسان همچنانکه می دانیم، این نظارت از سوی سنت و فرهنگ اعمال می شود. در هر جامعه ای به مقرراتی بر می خوریم که طبق آن زن و مرد نمی توانند خود را آزادانه به انگیزه جنسی وا گذارند. کمی پس از این به این مسئله خواهیم پرداخت که چگونه این تابوها پیدا می شوند و با چه نیروهایی عمل می کنند.

در این لحظه کافی است کاملاً تشخیص دهیم که یک تابوی اجتماعی از غریزه بر نمی خیزد، بلکه به گونه ای دیگر یک تابو به رغم یک انگیزه فطری باید کار کند. در این امر تفاوت آشکارایی میان غریزه حیوانی و خصوصیت انسانی به چشم می خورد. با اینکه انسان در هر لحظه ای آماده

است تا از خود واکنش جنسی نشان دهد، باز می‌بینیم که برواکنش جنسی او یک چیز مصنوعی نظارت می‌کند و او نیز بدان تسلیم است. و باز می‌بینیم با اینکه در انسان یک جریان طبیعی و بدنی‌ای نیست که میل جنسی را در زن و مرد بیدار سازد، عوامل تشویق‌کننده‌ای وجود دارد که انگیزه جنسی را در او سوق می‌دهد و بیدار می‌سازد. اکنون می‌توانیم منظور خود را از انعطاف‌پذیری غرایز با دقت بیشتری توصیف کنیم. رفتارهای ملازم علقه جنسی در انسان، با توجه به هدف‌هایشان تعیین می‌شوند؛ انسان باید در امر نزدیکی با جنس مخالف به گونه انتخابی عمل کند. او نمی‌تواند با هر که بخواهد درآمیزد. از سوی دیگر، رهایی انگیزه جنسی، کشش به سوی جنس مخالف و عوامل انتخاب یک‌مورد برای نزدیکی جنسی، از سوی نظام‌های فرهنگی تعیین می‌شود. این نظام‌ها در مسیرهایی موازی نظام‌های طبیعی در حیوانات عمل می‌کنند. باید مورد انتخاب موجود باشد و برای حفظ مورد انتخاب شده تضمینی وجود داشته باشد و بالاتر از همه تابوهایی باشند که از دخالت پایدار میل جنسی در زندگی عادی جلوگیری کنند.

انعطاف‌پذیری غرایز در انسان با نبود دگرگونی‌های عضوی و عدم رهایی خود بخودی عامل زیست‌شناسیانه هم‌خوابگی، مشخص می‌شود. در این حالت رفتار جنسی به گونه مؤثری از سوی عوامل فرهنگی تعیین می‌شود. انسان به طبع از گرایش‌های جنسی برخوردار است اما این گرایش‌ها باید از سوی نظام‌های مقررات فرهنگی‌ای که در جوامع متفاوت، مختلف می‌باشند، شکل بگیرد. در ادامه این بررسی با دقت بیشتری خواهیم دید که ضابطه‌های جامعه‌های مختلف در این زمینه تا چه اندازه می‌تواند با یکدیگر تفاوت داشته باشند و تا چه حد ضابطه‌های انسانی با بنیاد طرح حیوانی اختلاف دارند.

روابط زناشویی

بیاید داستان شیرین زندگی را دنبال کنیم و به مرحله بعدی برسیم. بگذارید ازدواج را که راه انسان غارنشین دوره دیرینه سنگی را از حیوان بوزینه‌ای نوع عالی جدا کرد، بررسی کنیم. ازدواج در میان حیوانات بویژه میمونها چه چیزی را دربر می‌گیرد؟

وقتی که یک زوج میمونی به اوج شهوت برسد، جماع صورت می‌گیرد که بر اثر آن ماده آبستن می‌شود. پس از آبستنی، دوره آمیزش جنسی به سر می‌رسد و از آن پس جاذبه جنسی ماده آبستن برای دیگر نرها از بین می‌رود. اما در مورد نری که از ماده کام گرفته است و مورد انتخاب او قرار گرفته و به او تسلیم شده است، قضیه به گونه دیگری می‌باشد. با اطلاعاتی که در دست داریم، به سختی می‌توان گفت میمونهای عالی که هنوز در شرایط طبیعی بسر می‌برند، پس از آبستنی نیز جماع می‌کنند. رابطه ازدواج حیوانی بر این واقعیت استوار است که نری که یک ماده را آبستن می‌کند با اینکه آن ماده جاذبه‌اش را برای دیگر نرها از دست می‌دهد، باز ماده‌اش را رها نمی‌کند. واکنش ویژه زوج نر و ماده در برابر این وضع تازه از وابستگی متقابل، گرایش نر به باقی ماندن در کنار ماده، نگاهداری و یاری کردن او، پاسداری و تغذیه او تشکیل می‌شود. اینها هستند عوامل فطری‌ای که ازدواج حیوانی را می‌سازند. مرحله تازه زندگی، شامل یک نوع رفتار

تازه است. و این رفتار تابع پیوند جدیدی در رشته غرایز حیوانی است. این وضع تازه را به خوبی می توان واکنش نکاحی خواند که متضاد با انگیزه جنسی است. وحدت حیوانی نه بر پایه سودای آزاد جنسی است و نه بر پایه حسادت جنسی استوار است و نه بر روح تصرف و تملک نر، این اتحاد بر پایه یک گرایش فطری ویژه استوار است. همین که به جامعه انسانی می رسیم می بینیم که ماهیت روابط زناشویی آنها یکسره با روابط زناشویی حیوانی متفاوت است. نخست اینکه اتحاد جنسی از دواج را فراهم نمی سازد. شکل ویژه ای از تأیید تشریفاتی برای رسمیت از دواج لازم است و این نوع عمل اجتماعی با تابوها و ترغیبهایی که در فصل پیشین یاد کردیم، تفاوت دارد. در اینجا کار سازنده ای از فرهنگ دخالت می کند و رابطه میان دو نفر از سوی مرجع تأیید کننده ای تأیید می شود. این ارتباط، قدرتش رانه از غریزه، که از فشار اجتماعی می گیرد. بستگی تازه چیزی است فراتر و بالاتر از رابطه زیستشناسیانه. تا این عمل سازنده انجام نگرفته باشد و تا از دواج شکل فرهنگی را به خود نگرفته باشد، یک زن و مرد می توانند تا هر وقت که بخواهند با یکدیگر آمیزش کنند ولی این رابطه جنسی غیر رسمی با از دواج که اجتماعاً تأیید می شود، اساساً تفاوت دارد. از آنجا که در انسان هیچ نوع نظم فطری ای برای ازدواج وجود ندارد، رابطه جنسی غیر رسمی، از جهت زیستشناسی تضمین شده نیست. رابطه جنسی تا جامعه آن را برقرار نکرده باشد، از سوی فرهنگ تأیید نمی شود. در واقع، در هر جامعه انسانی اگر یک زن و مرد بخواهند بدون کسب مجوز اجتماعی با یکدیگر زندگی مشترک داشته باشند، به گونه ای شدیداً ضعیف از سوی جامعه مجازات می شوند. یک نیروی تازه یا یک عامل جدید برای تکمیل نظم صرفاً غریزی حیوانی، دخالت می کند: یعنی دخالت عملی جامعه. و نیازی به افزودن این نکته نیست که همین که این تأیید به دست آمد و دو نفر با هم از دواج کردند،

آنها باید به اجبارهای بیشماری تن در دهند، اجبارهای جسمی، دینی، ملیتی و اقتصادی‌ای که در این ارتباط انسانی نهفته است. همچنانکه دیده‌ایم انعقاد این ازدواج انسانی تنها نتیجه غریزه نیست، بلکه مجموعه‌ای از ترغیبهای فرهنگی در این امر دخالت دارند. پس از اینکه نکاح از جهت اجتماعی روا شد، یک رشته وظایف، بستگیها و تعهدات متقابلی که از سوی ضمانتهای حقوقی، دینی و اخلاقی تضمین شده است، بر زوج تحمیل می‌شود. در جامعه انسانی چنین ارتباطی با ورود شخص ثالثی گسسته می‌شود، که در این صورت رابطه تازه دیگری باید تشکیل شود، اما گسستن این رابطه هرگز آن اندازه ساده نیست که هر زوجی هرگاه که بخواهد بدان دست یازد. در برخی فرهنگها تاوان طلاق آنقدر سنگین است که با ممنوعیت آن چندان تفاوتی ندارد.

پس در اینجا تفاوت نظم غریزی را با جبر فرهنگی، به روشنی می‌بینیم. با اینکه ازدواج حیوانی با معاشقه انتخابی تعیین می‌شود و در نتیجه صرف آبتنی تشکیل می‌گردد و با نیروهای وابستگی نکاحی فطری می‌پایند، اما در انسان ازدواج از سوی عوامل فرهنگی ترغیب می‌شود و در نتیجه تأیید اجتماعی به وجود می‌آید و با نظامهای گوناگون فشار اجتماعی می‌پایند. با اینهمه به سادگی می‌توان تشخیص داد که دستگاه فرهنگی در همان مسیر غرایز طبیعی کار می‌کند و همان هدفها را دنبال می‌کند، هر چند که مکانیسم آن یکسره با مکانیسم غریزی متفاوت است. در حیوانات عالتر، از آنجا که دوره آبتنی درازتر است، و از اینرو ماده آبتن و کودک نوزاد بی‌پناه‌ترند و به مراقبت نر بیشتر نیاز دارند، ازدواج امری ضروری است. مهرزناشوئی فطری جنس نر نسبت به جفت آبتن خود، این نیاز زیاد شده را برآورده می‌سازد و در واقع این محبت برای دوام نوع ضرورت دارد.

در انسان این نیاز برای داشتن یک محافظ مهربان و دلسوز در

دوره آبستنی، پس از این دوره نیز به جای می ماند. پس از اینکه مکانیسم فطری از میان می رود، در همه جوامع انسانی، چه در سطح عالی و چه در سطح پایین فرهنگی، می بینیم که مرد می خواهد از زیر بار مسئولیت پرورش فرزندان شانه خالی کند، اما این اجبار اجتماعی ای که حامی عقد ازدواج است، او را به قبول این مسئولیت وا می دارد. اما هر فرهنگی اجبارهای ویژه خود را دارد و در خود نظمهایی دارد که نقشی همچون غریزه در زندگی انواع حیوانی بازی می کند. نهاد ازدواج را از جنبه های بنیاد اخلاقی، حقوقی و دینی آن، نباید نتیجه مستقیم گرایش نکاحی حیوانی دانست، بلکه باید آن را یک محصول فرهنگی تلقی کرد. این نهاد بر زن و مرد نوعی از رفتار را تحمیل می کند که کاملاً پاسخگوی نیازهای نوع انسان باشد، همچنانکه گرایشهای فطری در حیوانات، نیازهای نوع حیوان را برآورده می کنند.

چنانکه خواهیم دید، نیرومندترین نیروهایی که زن و شوهر را بهم پیوند می دهند، از راه سازمان دادن و شکل بخشیدن به عواطف و تلقیات شخصی آنها عمل می کنند. در آینده که فرصت خواهیم داشت این قضیه را بیشتر مورد تحلیل قرار دهیم، به تفاوت اساسی انسان و حیوان به تری خواهیم برد. در حیوانات یک رشته بهم پیوسته داریم که هر کدام دیگری را به دنبال می کشند و به جای یکدیگر نمی نشینند، حال آنکه رفتار بشری از سوی یک تلقی عاطفی سازمان یافته، یعنی احساس به همان معنای فنی روانشناسانه آن، مشخص می شود. در حیوان یک رشته حالات عضوی داریم که در آنها ارگانیسم با رویدادهایی روبرو می شود و هر یک از این حالتها عارضه واکنشی فطری در حیوان بر می انگیزاند، حال آنکه در انسان نظام مداوم تکامل یابنده ای از عواطف داریم. از همان برخورد نخستین دوتن عاشق احتمالی، طی شیفتگی تدریجی و رشد علائق و محبتهای دوطرف، می توان نظام رشد یابنده

وفزایش یابنده‌ای از عواطف را دید که در آن استمرار و پایداری شرط یک رابطه شاد و هماهنگ است. در این مجموعه عواطف، گذشته از واکنشهای فطری، عوامل اجتماعی همچون احکام اخلاقی، چشمداشت‌های اقتصادی و علقه‌های روحی، دخالت می‌کنند. در مراحل بعدی محبت زناشوئی است که عمل همبستری نقش سخت تعیین کننده‌ای دارد. از سوی دیگر عشقبازی و تعلق شخصی عاشق و معشوق احتمالی به یکدیگر، از مسئولیتها و مزایای ازدواج آتی رنگ می‌گیرد. با توجه به اینکه انسان عوامل پیش‌بینی شونده‌ای را در نظر می‌گیرد که به واسطه آن واکنشهای آتی در وضع کنونی او اثر می‌گذارند، با توجه به تأثیر خاطره‌ها و تجارب گذشته و هماهنگی پیوسته گذشته، اکنون و آینده در زندگی انسان، درمی‌یابیم که چرا رابطه انسانی به جای یک رشته مراحل کاملاً جدا از همی که در حیوان می‌یابیم، رشدی پیوسته و هماهنگ را تشکیل می‌دهد.

باز در همه اینها که گفته شد همان انعطاف‌پذیری غرایز را می‌بینیم که در مراحل پیشین از آن یاد شد و درمی‌یابیم که گرچه مکانیسمهای فرهنگی با سامانهای فیزیولوژیک تفاوت چشمگیری دارند، اما باز شکل‌های عمومی‌ای که جامعه از راه آنها به احکام زناشوئی انسانی شکل می‌بخشد، بروشنی همان مسیرهایی را دنبال می‌کنند که انتخاب طبیعی فرا راه انواع حیوانی نهاده است.

محبت والدین

عشق‌بازی، هم‌خوابگی و آبستنی چه در حیوان و چه در انسان به یک نتیجه می‌انجامند و آن تولد فرزندان است. در انواع ماقبل انسانی نیز همچون انسان فرهنگی، واکنش ذهنی مشابهی نسبت به تولد فرزند وجود دارد. در نخستین نظر، عمل زایش به عنوان یک امر اندامی، قضیه‌ای است که انسان در آن هیچ تفاوتی با حیوان ندارد. در واقع مهرمادری، معمولاً به رابطه‌ای بدنی اطلاق می‌شود که از بوزینه به انسان رسیده باشد، رابطه‌ای که نه از نگر فرهنگی، بلکه از جهت زیست‌شناسی مشخص شده باشد. این دیدگاه به هر روی نادرست است. مهر مادری انسان رابطه‌ایست که تا اندازه قابل ملاحظه‌ای از سوی عوامل فرهنگی مشخص می‌شود. از سوی دیگر می‌توان ثابت کرد که مهر‌پداری که در نگاه نخست، فاقد هرگونه بنیاد زیست‌شناسی‌مانند است، عمیقاً از یک موهبت طبیعی و نیاز اندامی ریشه می‌گیرد. از اینرو با ما ناچاریم که خانواده انسانی را به دقت با خانواده حیوانی مقایسه کنیم، تا همسانیها و ناهمسانیهای این دورا نشان دهیم.

پدیده‌زایش در حیوان، رابطه میان زوج حیوانی را دگرگون می‌کند. عضو تازه‌ای به جمع خانواده گام می‌گذارد. مادر فوراً در برابر این پدیده واکنش نشان می‌دهد. او بچه‌اش را دوست دارد، پیوسته

مراقبتش می‌کند، با بدن گرمش می‌کند، با پستانهایش به او غذا می‌دهد. مراقبت‌های مادری از فرزند در آغاز زاییده شدن فرزند، به برخی اوضاع عضوی مادر همچون پر شدن غده‌های شیری پستان و ترشح شیر در پستانها بستگی دارد. در مادر واکنشی نسبت به سیمای فرزند پیدا می‌شود. در فرزند نیز واکنشی نسبت به مادر پدیدار می‌شود. در واقع این کاملترین نمونه یک نوع فعالیت غریزیست.

طبیعت به مادر انسانی و حیوانی جهاز عضوی همسانی داده است، و آستن شدن، دوره آبستنی و زایش فرزند در انسان یکرشته تحولاتی را در بر می‌گیرد که مشابه آن را در هر پستاندار دیگری می‌بینیم. پس از زایش فرزند، وضع بدنی مادر حیوانی را در مادر انسانی نیز می‌توان یافت. پستانهای او نیز از شیر زیاد ورم می‌کند و به همان اندازه‌ای که یک کودک برای رفع عطش و گرسنگی به مکیدن پستان مادر نیاز دارد، مادر نیز برای خارج کردن شیر از پستانش به بچه احتیاج دارد. نیاز بچه به یک محل گرم، راحت و امن، مطابق است با تمنای سخت نیرومند و پر شور مادر برای در آغوش کشیدن بچه. بر آورده شدن نیازهای بچه، به مهربانی و دلواپسی مادر نسبت به آسایش او بستگی دارد. با این همه، جامعه‌ای (در هر سطح فرهنگی که باشد) موجود نیست که در آن مادری، تنها شامل وضع زیستی یا انگیزه‌های فطری باشد. یک نوع تأثیرات فرهنگی از همان دست تأثیراتی که دیدیم روابط میان عشاق را تعیین می‌کند و به زن و شوهر اجبارهایی تحمیل می‌نماید، در تشکیل رابطه مادر با فرزند نیز دخالت می‌کند. از همان لحظه آستن شدن، این رابطه به گونه یک قضیه اجتماعی درمی‌آید. مادر باید تابوها، برخی رسوم و شعایر را رعایت کند. در جوامع عالیتر، مقررات اخلاقی و بهداشتی، جایگزین این تابوها و رسوم می‌شود و در جوامع پست‌تر، جادو و دین. اما منظور از همه این رسوم و تابوها، بهروزی کودک زاده نشده است. مادر به خاطر

بچه‌ای که در شکم دارد باید به برخی آداب تشریفاتی، محرومیتها و ناراحتیها تن در دهد. بدین گونه پیش از پیدایش واکنشهای غریزی زایش، قیدهایی بر مادر آینده تحمیل می‌شود. وظایف مادری از احساس مادری پیش می‌افتد و فرهنگ تلقی آتی مادر آینده را مشخص می‌کند.

پس از زایش نیز چارچوب روابط سنتی در مورد مادر سست‌تر و ضعیف‌تر از پیش از زایش عمل نمی‌کند. تشریفات تطهیر بچه، مقرراتی که مادر و فرزند را از دیگر افراد اجتماع جدا می‌کند، شعایر تعمید و پذیرش نوزاد در قبیله، همه اینها رابطه ویژه‌ای میان مادر و فرزند ایجاد می‌کنند. چنین رسم‌هایی در هر دو جامعه پدرتباری و مادرتباری وجود دارند. در جامعه مادرتباری معمولاً ترتیب‌های مناسب‌تری برای ارتباط مادر و فرزند وجود دارد که مادر را نه تنها در دوره بچگی، بلکه در دوره‌های بعدی نیز، در تماس نزدیکتری با کودک قرار می‌دهد. بی‌اغراق می‌توان گفت که فرهنگ در شکل سنتی آن انگیزش غریزی مادر را نسبت به فرزند دوبرابر می‌کند، به عبارتی دقیق‌تر به حاکمیت آن شدت می‌بخشد. در ضمن باید گفت که کار همه این تأثیرات اینست که گرایشهای طبیعی را تأیید، تخصیص و گسترش بخشند، گرایشهایی که مادر را می‌دارد تا به کودک خود شیر دهد و دلسوزانه از او مراقبت و نگهداری کند.

اگر رابطه پدر با فرزند را در جوامع حیوانی و انسانی مقایسه کنیم، می‌بینیم که در این زمینه یافتن عوامل فرهنگی در انسان ساده است، حال آنکه به دشواری می‌توان دریافت که کدامیک از عوامل غریزی در این رابطه می‌تواند وجود داشته باشد. در واقع در فرهنگهای عالیتر، ضرورت تحمیل ازدواج به یک زوج، عملاً و نظراً بستگی به این واقعیت دارد که یک پدر باید وادار شود تا از فرزندانش نگهداری کند. معمولاً یک کودک نامشروع در زمینه برخورداری از نعمت مراقبت پدر، همان امکانی را ندارد که یک کودک مشروع دارد. یک بچه مشروع از

مراقبت بیشتری برخوردار است، زیرا که پدر موظف به مراقبت از اوست. آیا این واقعیت بیانگر این معناست که هیچ گرایش پدری فطری در مرد وجود ندارد؟ برعکس ما می‌توانیم نشان دهیم که یک پدر انسانی نیز انگیزه‌های طبیعی معینی دارد که هرچند برای اثبات عامل طبیعی پدر کافی نیست، اما به‌عنوان زمینه‌ای که عرف بر آن استوار شده است، می‌توان از این انگیزه‌ها یاد کرد.

بیاید نخست عامل پدری را در پستانداران عالی بدیده گیریم. می‌دانیم که وجود نر برای یک ماده آبستن لازم است، چرا که به دلیل دوره دراز آبستنی، شیر دادن و آموزش دادن بچه، مادر این نوع حیوانات و فرزندان‌شان به یک حامی نیرومند و دلسوز نیاز دارند. در کنار این نیاز، چیزی را که در فصل پیشین آن را واکنش نکاحی خواندیم، می‌یابیم. این واکنش که نر را به مراقبت از ماده آبستن و او می‌دارد، پس از زایش نه تنها سست نمی‌شود، بلکه به‌گونه قویتری در می‌آید و گرایش نر به مراقبت از ماده، همه خانواده را در بر می‌گیرد. وابستگی نکاحی یک زوج را باید از دیدگاه زیست‌شناسی، مرحله‌ای میانین دانست که به وابستگی پدری کشیده می‌شود.

در نگاه به جوامع انسانی نیز می‌بینیم که این نیاز پس از زایش نه تنها فروکش نمی‌کند، بلکه حتی نیرومندتر هم می‌شود. بی‌پناهی یک زن آبستن و شیرده، نه تنها از خواهر بوزینه‌ایش کمتر نیست، بلکه بیشتر هم هست و این بی‌پناهی را فرهنگ افزون‌تر می‌کند. همچنین فرزندان انسان تنها به مراقبت‌های معمولی دوره بچگی یک حیوان، شیر دادن و پرستاری، آموزش برخی گرایش‌های فطری نیازمند نیستند، بلکه حتی در ساده‌ترین جوامع انسانی، آموزش زبان، سنت، حرفه، به‌فرزند گریز ناپذیر است. از این‌روی آیا می‌توانیم تصور کنیم که گرایش بنیادی یک مرد در گذار از حالت طبیعی به فرهنگ، باید به تدریج کاسته یا حتی

ناپدید شود، درحالیکه می‌دانیم فرهنگ این گرایش را حتی قویتر هم می‌کند؟ پیش‌آمد چنین رویدادی با همه قوانین زیست‌شناسی ناسازگار است. در واقع بطلان کامل این تصور، از سوی همه واقعیت‌هایی که در جوامع انسانی دیده شده است، اثبات شده است. با توجه به اینکه یک مرد در کنار زنش می‌ماند و از او در دورهٔ آبستنی پاسداری می‌کند و به وظایف گوناگونی که معمولاً یک مرد در هنگام زایش باید انجام دهد، تن در می‌دهد، گمانی به جای نمی‌ماند که واکنش او نسبت به فرزندش، از یک علقه قوی و وابستگی صمیمانه‌ای مایه می‌گیرد.

در اینجا در کار عامل فرهنگی و طبیعی اختلاف‌های جالبی می‌بینیم: فرهنگ به صورت قانون، اخلاقیات و عرف، یک مرد را و او می‌دارد تا خود را به حالت طبیعی واگذارد، یعنی از زن آبستن خود نگهداری کند. فرهنگ همچنین از راه‌های گوناگون مرد را و او می‌دارد تا در علاقه زن آبستن خود نسبت به فرزند آینده شریک شود. اما همین که به این وضع طبیعی رانده شد و در آن قرار گرفت، هر نر انسانی در برابر این وضع با علایقی نیرومند و سرشار از احساساتی مثبت نسبت به فرزند، از خود واکنش نشان می‌دهد. این قضیه ما را به نکته جالبی می‌رساند. در همه جوامع انسانی هر اندازه که در چارچوب اخلاقیات جنسی، دانش جنین-شناسی و شکل‌های معاشقه از همدیگر تفاوت داشته باشند، یک چیز مشترک است و آن چیزی است که می‌توان قانون حلال‌زادگیش خواند. منظور این است که در همه جوامع انسانی، به یک دختر حکم می‌شود که پیش از آبستن شدن ازدواج کند. آبستنی و فرزندزایی از سوی یک دختر ازدواج نکرده، مطلقاً گناه شمرده می‌شود.^۱ حتی در مورد اجتماعات

۱. وسترمارک Westermarck در تاریخ ازدواج انسانی *History of Human Marriage*

(۱۹۲۱)، جلد اول از صفحه ۱۳۸ تا ۱۵۷، حدود ۱۰۰ مورد از مردم جامعه ابتدایی را ذکر می‌کند که شاخص آنها اهمیت دادن به عفت بیش از ازدواج است. اما بسیاری از عبارات او،

آزاد ملانتری نیز این قضیه صادق است. همچنین در مورد همه جامعه‌های انسانی‌ای که از آن‌ها اطلاعی در دست داریم، این قضیه صحت دارد. در آثار مردم‌شناسی برای مثال، حتی به یک اجتماع برنخوردم که در آن کودکان نامشروع از همان توجه و پایگاه اجتماعی کودکان مشروع بر - خوردار باشند. الزام عمومی مشروعیت کودک، با اینکه اهمیت شایانی دارد، هنوز به کفایت شناخته نشده است. این الزام بدین معنی است که در همه جوامع انسانی، سنت اخلاقی و قانون، صرف اجتماع یک زن و فرزندان را، اجتماعاً اتحادی کامل تلقی نمی‌کند. فرمان فرهنگ در اینجا نیز یکسره در همان مسیر موهبت‌های طبیعی جاری است و اعلام میدارد که یک خانواده انسانی باید از یک زن و همچنین یک مرد تشکیل شود.

یک مرد با گرایش‌های عاطفی خود، در برابر این فرهنگ و آکنش فوری از خود نشان می‌دهد. پدر در همه سطوح فرهنگی به فرزندان علاقه‌مند است، هر چند که توجیه این علاقه در برخی جوامع پدرتباری خالی از اشکال نیست. همین علاقه در جوامع مادرتباری نیز کاملاً به چشم می‌خورد. حال آنکه یک فرزند در این جوامع نه وارث، نه جانشین و نه حتی نتیجه فعالیت جنسی پدر تلقی می‌شود^۱. حتی در یک جامعه

→

این واقعیت را به گونه مشخص گواهی نمی‌کنند. بدین گونه که گفتن اینکه برخی قبایل «عفت را در مرد وزن می‌ستایند» یا اینکه «بخش مهمی از ارزش عروس به بکارت او بستگی دارد» خود دلیل خوبی برای اثبات نبود نزدیکی پیش از ازدواج به دست نمی‌دهد. به هر روی از دیدگاه ما نکته‌ای که در ارزیابی این واقعیت اهمیت شایانی دارد، اینست که واقعیت یاد شده عمومیت الزام مشروعیت کودک را نشان می‌دهد. بیست و پنج مورد از موارد وسترمارک نه به عفت یک زن، بلکه به ناروایی بچه‌دار شدن یک دختر ازدواج نکرده اشاره می‌کند. گذشته از این یکرشته موارد دیگر هم هست که عدم وجود روابط جنسی غیرمجاز را نمی‌رساند، بلکه این موارد گویای این واقعیت می‌باشند که اگر آمیزش نامشروعی میان زن و مردی روی دهد، عوامل سانسور، مجازات، جریمه یا اجبار به ازدواج که در هر قبیله‌ای مطابق با شرایط خاص آن می‌باشد، بر هر زن و مردی که آمیزش نامشروعشان کشف شده باشد، تحمیل می‌شد.

۱. رجوع کنید به اثر نگارنده بنام پدر در روانشناسی مردم ابتدایی *The Father in*

چند شوهری که هیچگونه امکان و مصلحتی برای شناسایی پدر فرزند وجود ندارد، کسی که برای نگهداری از فرزند برگزیده می‌شود، بهمانگونه پدر از خود در برابر فرزند واکنش نشان می‌دهد.

تشخیص کارکرد گرایش غریزی در پدر می‌تواند موضوع جالبی باشد. واکنش یک مادر، آشکار با واقعیت‌های بدنی مشخص می‌شود. مادر فرزندی را که در رحمش پرورانده است دوست خواهد داشت و به او علاقه‌مند خواهد شد. در مورد مرد، چنین وضعی که از یکسوی به وسیله یک قوه نطفه‌ای، نطفه زن را بارور می‌سازد و از سوی دیگر گرایش احساسی خاصی را در او پدید می‌آورد، وجود ندارد. به نظر من، تنها عاملی که گرایش احساسی مرد را نسبت به کودک مشخص می‌کند، همان زندگی مشترک مرد با زنش در دوره آبستنی است. اگر این قضیه درست باشد، پی می‌بریم که چقدر فریضه‌های فرهنگی برای برانگیختن و سازمان دادن گرایش‌های عاطفی مرد لازم است و همچنین چقدر موهبت طبیعی برای فرهنگ ضروری است. عوامل اجتماعی به تنهایی نمی‌توانستند این همه وظایف را بر مرد تحمیل کنند و بدون یک استعداد قوی زیست‌شناسی، پدر نمی‌توانست این وظایف را با چنین واکنش عاطفی خودکاری انجام دهد.

عوامل فرهنگی‌ای که در رابطه پدر با فرزند دخالت می‌کنند، سخت به آن عواملی که در تشکیل مهر مادری مؤثر هستند، شبیه هستند. پدر معمولاً در رعایت تابوهای مادری سهمی دارد یا دست کم همچنانکه یک مادر تابوهایی برای خود دارد، او نیز تابوهای ویژه‌ای را باید رعایت کند. ممنوعیت ویژه‌ای که به سلامت بچه سخت بستگی دارد، تابوی عدم آمیزش با زن آبستن است. در هنگام زایش نیروی وظایفی بر عهده پدر است. مشهورترین این وظایف کووادا^۱ است به این معنی که شوهر

باید علائم ناخوشی و ضعف زایش از خود بروز دهد، حال آنکه زن به زندگی عادی خود ادامه می‌دهد. گرچه این افراطی‌ترین شکل اظهار پدری است، اما در همه جوامع ترتیب‌هایی مشابه‌همین وجود دارد که از طریق آنها یک مرد در برخی از دردهای زن آبتنش سهیم می‌شود، یا دست‌کم در همدردی با او کارهایی انجام می‌دهد. حتی همین رسم به‌ظاهر بی‌معنی کووادا، معنی عمیق و کارکرد بایسته‌ای دارد. اگر پیوستگی پدر و مادر برای یک خانواده انسانی، ارزش زیست‌شناسیانه والایی دارد و اگر عرفهای سنتی و مقررات برای این هستند تا با استقرار یک موقعیت اجتماعی، نزدیکی اخلاقی سختی میان پدر و پسر برقرار سازند، اگر هدف از همه رسماً، توجه دادن مرد به فرزندش باشد، پس رسم کووادا که مرد را به نمایش درد زایش و ضعف آبتنی و می‌دارد، ارزش بسیار دارد و انگیزه بایسته و بیان‌گرایشهای پدری است. کووادا و همه این‌گونه رسوم، مبتنی بر اصل مشروعیت فرزند و نیاز او به یک پدر است.

در همه اینها که گفته شد باز دو جنبه از یک قضیه مطرح است. غرایز هرگز به‌تنهایی رفتار انسانی را تعیین نمی‌کنند. گزینه‌های انعطاف‌ناپذیری که از سازگاری با هر شرایط تازه‌ای جلوگیری کنند، به‌کار انسان نمی‌آیند. انعطاف‌پذیری گرایشهای غریزی، شرط پیشرفت فرهنگی است. اما گرچه ویژگی رابطه مادری از سوی فرهنگ مشخص می‌شود، و هر چند که از سوی سنت اجبارهایی از خارج بر این رابطه تحمیل می‌شود، با این همه باز هم همه این گرایشهای فرهنگی به گرایشهای طبیعی بستگی دارند، و هدف از همه اینها تشدید نزدیکی پدر و فرزند، منفرد کردن آنها از دیگران و وابسته کردن این دو به یکدیگر است. باید یادآوری کرد که بسیاری از این رابطه‌های اجتماعی پیش‌رس هستند: یعنی این رابطه‌ها به‌پدر، پیش از پدر شدن، احساس پدری می‌-

بخشد و به او واکنش‌هایی القاء می‌کند که پس از زایش توسعه می‌یابد.

در یافتیم که رابطه پدری رانمی‌توان تنها یک سامان اجتماعی پنداشت. عوامل اجتماعی کارشان تنها اینست که مرد را به وضعی کشانند که بتواند در آن از خود واکنش عاطفی نشان دهد و او را به یک رشته اعمالی و ادارد که بیانگر گرایش‌های پدری باشند. از اینرو، همچنانکه رابطه مادری را هم زیست‌شناسیانه و هم اجتماعی می‌دانیم، باید تصدیق کنیم که عوامل زیست‌شناسی نیز در رابطه پدری نقش بازی می‌کنند و از همینرو ساخت رابطه پدری، سخت با رابطه مادری همسان است. در همه این قضایا، فرهنگ گرایش‌های طبیعی را تأکید و بالاتر از آن تسریع می‌کند. فرهنگ خانواده را با همان الگویی که در طبیعت می‌یابیم، ولی با عناصر دیگری بازسازی می‌کند. فرهنگ از شوریدن بر طبیعت سر باز می‌زند.

پایداری بستگیهای خانوادگی در انسان

زندگی خانوادگی پستانداران، پس از زایش فرزند نیز می‌پاید و هرچه که نوع عالیتر باشد، والدین مدت درازتری از فرزندان خود نگاهداری می‌کنند. بتدریج هرچه که کودک بزرگتر شود، به مراقبت و آموزش وسیعتری از سوی پدر و مادر نیاز دارد و والدین باید برای مراقبت از فرزندان کوچک؛ زندگی مشترک خود را حفظ کنند. اما در هیچ یک از انواع حیوانی، خانواده برای همیشه نمی‌پاید. فرزندان آنها همین که به مرحله استقلال می‌رسند، والدین را ترک می‌گویند. این حالت بانیاذهای بایسته این انواع سازگار است، چرا که هر اجتماع حیوانی با وابستگیهای ویژه اش، اگر کارکرد ویژه اش را از دست دهد، جز اینکه باری بر-گرده حیوان بیفزاید، سود دیگری برایش ندارد.

در مورد انسان، عوامل دیگری به پیش می‌آید. گذشته از مراقبتهای دلسوزانه که طبیعت بر او تحمیل می‌کند و عرف و سنت بر آن صحه می‌گذارد، مسأله آموزش فرهنگی نیز برایش مطرح است. فرزندان انسان نه تنها باید غریزه‌های تربیتی را در خود گسترش دهند، یعنی همان تربیتی که بچه‌های حیوانات در زمینه گردآوری غذا و فراگیری یک نوع حرکات خاص از والدین می‌گیرند، بایستگی پذیرش یک رشته از عاداتهای فرهنگی برایشان به همان اندازه واجب است که غرایز برای

حیوانات لازمند. انسان باید مهارت دستی و دانش حرفه‌ای و هنری را به فرزندانش بیاموزد و همچنین باید زبان و سنتهای فرهنگ اخلاقی، شیوه‌ها و عرفهایی را که سازمان اجتماعی از آن تشکیل می‌شود، به آنها یاد دهد.

در همه اینها که گفته شد، نیاز به همکاری ویژه دونسل، نسل پیشین که باید سنت را به نسل پسین واگذارد و نسل پسین که باید سنت را از او بازگیرد، احساس می‌شود. و باز در اینجا خانواده را به گونه کارگاه توسعه فرهنگی می‌یابیم، چرا که تداوم سنت، به ویژه در پایین‌ترین مراحل رشد فرهنگی، حیاتی‌ترین شرط بقای فرهنگ انسانی است. این تداوم سنت به سازمان خانواده بستگی دارد. باید تأکید کرد که این کار کرد، یعنی حفظ تداوم سنت، به اندازه تکثیر نژاد برای انسان اهمیت دارد. چرا که انسان نمی‌توانست بدون فرهنگ باقی بماند، و فرهنگ نیز بدون نژاد انسانی نمی‌توانست بپاید. گذشته از این روانشناسی جدید می‌گوید که نخستین گامهای آموزش بشری که در خانواده انجام می‌گیرد، با اینکه از اهمیت آموزشی برخوردار است، از سوی روانشناسان پیشین ندیده گرفته شده است. اگر در حال حاضر تأثیر عظیم خانواده را در امر آموزش انسان قبول داشته باشیم، پس باید بپذیریم که در آغاز رشد فرهنگ، هنگامی که نهاد خانواده تنها دبستان آموزش بود و آموزش با وجود سادگی می‌بایست با شدت و قوتی بیشتر از اکنون اعمال می‌شد، اهمیت خانواده می‌بایست حتی بیش از اهمیت کنونی آن بوده باشد.

در امر آموزش فرزندان از سوی والدین، که تداوم فرهنگ بدان حفظ می‌شود، مهمترین شکل تقسیم کار جامعه بشری را می‌یابیم: این تقسیم کار میان کسی که آموزش فرهنگی می‌دهد و آنکه آموزش فرهنگی می‌گیرد، و میان کسی که از نگر فرهنگی فرودست است و آنکه از این نگر فرا دست است، به چشم می‌خورد. آموزش که به جریان انتقال اطلاعات

فنی و ارزشهای اخلاقی اطلاق می‌شود، مستلزم شکل خاصی از همکاری است. نه تنها والدین باید در آموزش دادن و کودک در امر آموزش گرفتن، علاقه داشته باشند، بلکه وجود یک وضع عاطفی ویژه‌ای در این میان ضرورت دارد. از یکسوی باید احترام، اطاعت و اعتماد بر آموزش حاکم باشد و از سوی دیگر شفقت، احساس اقتدار و اشتیاق به راهنمایی. تربیت بدون اقتدار و حرمت نمی‌تواند انجام گیرد. مواد آموزشی اگر با نوعی تسلیم محبت‌آمیز فرزند به پدر و اقتدار خوشایند پدر در چشم فرزند همراه نباشد، عواملی که خصوصیت یک رابطه صحیح والدین با فرزندان را تشکیل می‌دهد، هرگز نتیجه کامل نخواهد بخشید و به اطاعت کودک نخواهد انجامید. این تلقی‌های همبسته، دشوارترین و مهمترین عناصر موجود در رابطه پسر و پدر هستند. تندی و تازه‌جویی یک پسر جوان و اقتدار محافظه‌کارانه یک پدر پیر، در امر ایجاد یک تلقی احترام‌آمیز پایدار نسبت به پدر، دشواریهایی پدید می‌آورد. مادر به‌عنوان نزدیکترین مدافع فرزند و مهربانترین یار او، در نخستین مراحل ارتباط با فرزندان، معمولاً با هیچ مشکلی برخورد نمی‌کند. با اینکه در ارتباط پسر و مادر که اگر به‌گونه هماهنگی ادامه یابد، باید همان رابطه اطاعت‌آمیز، تسلیم-آمیز و احترام‌آمیز حفظ شده باشد، باز عوامل مختل‌کننده‌ای در مراحل بعدی دخالت می‌کنند. با اینکه این عوامل در بخشهای پیشین این کتاب شناخته شده‌اند ولی باز یکبار دیگر بدان بازمی‌گردیم.

حیوانات بالغ طبیعتاً از والدین خود جدا می‌شوند. در مورد انسان نیاز به رابطه‌ای مداوم‌تر، بیچون و چرا وجود دارد. نخست اینکه امر آموزش فرزندان، آنها را برای مدت زمان درازی پس از بلوغ به خانواده وابسته می‌سازد. اما حتی پایان آموزش فرهنگی نیز دال بر آغاز تجزیه خانواده نیست. روابطی که افراد خانواده را به خاطر آموزش فرهنگی بهم پیوند می‌دهد، پس از آن نیز برای استقرار سازمان اجتماعی بعدی

می‌پاید و از بین نمی‌رود. حتی پس از اینکه فرد بالغ والدینش را ترک گفت و خانگه تازه‌ای پیا کرد، روابطش با والدینش به گونه فعالی برقرار می‌ماند. بدون استثناء همه جوامع ابتدایی، اجتماع محلی، کلان یا قبیله، با توسعه تدریجی روابط خانوادگی سازمان می‌گیرد. ماهیت اجتماعی جوامع سری، واحدهای توتمی و گروههای قبیله‌ای، همه بر همبستگی یک زوج در یک سکونتگاه محلی، بر حسب قدرت و پایگاه اجتماعی مبتنی است، و هر یک از این واحدها به وضوح با یک حلقه خانوادگی اصلی پیوند دارند^۱.

در این ارتباط عملی و تجربی همه گروههای اجتماعی وسیع‌تر از خانواده با خانواده، اهمیت بنیادی خانواده را باید در نظر داشته باشیم. در جامعه‌های ابتدایی، فرد همه روابط اجتماعی خود را بر پایه روابط با پدر و مادر، برادر و خواهر، استوار می‌کند. در این زمینه نیز مردمشناسان، روانکاوان و روانشناسان (بگذریم از نظریه‌های عجیب و غریب مورگان^۲ و پیروانش) توافق کامل دارند. پس پایداری روابط خانوادگی پس از بلوغ، زمینه همه سازمانهای اجتماعی و شرط همبستگیهای اقتصادی، دینی و جادویی است.

در فصل پیش که غریزه به اصطلاح گروهی را بررسی می‌کردیم و دریافته بودیم که نه چنین غریزه‌های ونه گرایشی به سوی یک حالت گروهی در انسان وجود دارد، به همین نتیجه رسیده بودیم. اگر روابط اجتماعی را نمی‌توان به جمع گروهی ماقبل انسانی نسبت داد، پس باید این روابط صرفاً از توسعه یک رابطه که انسان از اجداد حیوانی خود به ارث برده باشد، از ارتباط میان زن و شوهر، والدین و فرزندان، برادران

۱. در اینجا نمی‌توانم، بیشتر از این، این نقطه نظر را با مدرک اثبات کنم. در کتاب روانشناسی نسب *The Psychology of Kinship* که برای کتابخانه جهانی روانشناسی تدارک دیده‌ام، این نظر به بسط کشیده خواهد شد.

وخواهران، خلاصه از مجموع خانواده، سرچشمه گرفته باشد.

در این صورت، می‌بینیم که پایداری روابط خانوادگی و تلقی زیست‌شناسیانه و فرهنگی وابسته به خانواده، نه تنها برای تداوم سنت، بلکه همچنین برای تعاون فرهنگی نیز بایسته است. در این جا باید از آنچه که شاید عمیق‌ترین دگرگونی در موهبت غریزی انسان باشد، یاد کرد. از آنجا که در جامعه انسانی، توسعه روابط خانوادگی پس از بلوغ، به همان صورت غریزه‌ای که در حیوانات هست، انجام نمی‌گیرد، پس دیگر نمی‌توان در این مورد از گرایشهای فطری قالبی سخن گفت و از آنرو که روابط خانوادگی پس از بلوغ در حیوانات وجود ندارد، پس این روابط نمی‌توانند فطری باشند. همچنین فایده و کارکرد عمر مدت روابط خانوادگی، نه بوسیله نیازهای زیست‌شناسیانه، بلکه از سوی فرهنگ مشروط می‌شود. همراه با این واقعیت، می‌بینیم که در حیوانات هیچ‌گرایشی برای حفظ خانواده پس از مرحله کارآیی زیست‌شناسیانه آن، وجود ندارد. در انسان، فرهنگ یک نیاز تازه می‌آفریند، یعنی نیازه تداوم روابط نزدیک والدین و فرزندان برای همه عمر. این نیاز از سوئی شرط انتقال فرهنگی از نسلی به نسلی دیگر است و از سوی دیگر همین نیازه پایداری عمر مدت روابط خانوادگی، چارچوب و سرآغاز همه سازمان‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهد. خانواده یک گروه زیست‌شنا-سیانه است که همه نسبتها به آن باز می‌گردد و چیزی است که به وسیله قوانین توارث، پایگاه اجتماعی فرزند را مشخص می‌کند. همچنانکه می‌توان دید، این رابطه هرگز برای بشر خاصیتش را از دست نمی‌دهد و برای همیشه مؤثر خواهد ماند. فرهنگ نوع تازه‌ای از روابط بشری را می‌آفریند که در مورد حیوان نمونه ندارد. چنانچه خواهیم دید، فرهنگ در این عمل سخت خلاق که فراسوی موهبت غریزی و سایقه طبیعی گام می‌گذارد، برای انسان خطرهای جدیدی نیز فراهم می‌آورد. دو سوسه

نیرومند جنسی و شورش، از همان لحظه‌هایی فرهنگی از طبیعت، در انسان پیاپی می‌خیزند. در چارچوب گروهی که موجب نخستین گام‌های پیشرفت بشری شد، امکان وقوع دو خطر بزرگ بشری نهفته است: گرایش به زنا و شورش بر علیه قدرت.

۷

انعطاف پذیری غریزه های انسانی

چندی پس از این، به تفصیل درباره دو خطر زنا و شورش به بحث خواهیم پرداخت، اما نخست بیایید با شتاب، فشرده ای از چند فصل پیشین را که در آن خانواده انسانی با خانواده حیوانی مقایسه شده است، بررسی کنیم. دریافتیم که جهت عمومی رفتار حیوان و انسان در شکل خارجی آن همانندی دارد. در جوامع انسانی و در انواع حیوانی، نزدیکی جنسی نروماده به گونه ای محدود به یک زمان معین و مشروط به یک شکل خاص، وجود دارد.

وباز می بینیم که یک نوع جفت گیری انتخابی به یک زندگی صرفاً نکاحی می انجامد که شکل غالب آن ازدواج تک همسری است. و سرانجام، در حیوان و انسان یک نوع مهر والدین به فرزندان، با مراقبتها و اجبارهای همسان می یابیم. کوتاه سخن آنکه شکلهای رفتار و کارکردهای آن در حیوان و انسان، همانند است. بقای نوع از راه جفت گیری انتخابی، انحصار نکاحی و مراقبتهای والدین از فرزندان، هدف اصلی نهادهای انسانی و همچنین سامانهای غریزی حیوانی است.

همدوش با این همانندی، ناهمانندیهای آشکارایی نیز در حیوان و انسان یافتیم.

این ناهمسانیها نه در هدفها، بلکه در وسیله های رسیدن به این هدفها،

وجود دارد. مکانیسمی که بدان انتخاب جفت انجام می‌گیرد، روابط زناشویی حفظ می‌شود و مراقبت‌های والدین صورت می‌پذیرد، در حیوان مبنی بر موهبت عضوی، دگرگونی بدنی و واکنش غریزی است. در همه انواع حیوانی، چارچوب این رشته فعل و انفعالات، به یک گونه است. از آنجا که یک گرایش عمومی به نزدیکی جنسی، جفت‌گیری و مراقبت از فرزندان، در همه انواع حیوانی وجود دارد و این گرایش در انسان نیز به اندازه حیوان نیرومند است، روشن است که طبیعت به همه انواع حیوانی در این زمینه خاصیتی مشترک داده است. در مورد انسان محدودیت‌های فرهنگی این ویژگی عام را از میان برده و جانشین آن شده است. انگیزه جنسی در انسان همیشه فعال است و در مورد انسان هیچ محدوده زمانی خاصی برای عشقبازی وجود ندارد و یک زن پس از کامبخشی به یک مرد، جاذبه‌اش را برای او از دست نمی‌دهد. در پدر هیچ نوع عامل طبیعی مهر به فرزند وجود ندارد، و حتی رابطه مادری نیز تنها از سوی واکنش‌های فطری مشخص نمی‌شود. در مورد انسان، به جای شاخص‌های صرفاً غریزی، عوامل فرهنگی می‌یابیم که به واکنش‌های فطری او شکل می‌بخشند. همه اینها دلیل بر اینست که در رابطه غریزه و فعل و انفعالات عضوی انسان، دگرگونی ژرفی رخ داده است. ما این دگرگونی را «انطاف‌پذیری غریزی» نام نهاده‌ایم. این اصطلاح یک رشته واقعیاتی را که در بالا توصیف کرده‌ایم، دربرمی‌گیرد. این واقعیات نشان می‌دهند که در انسان، آن عوامل گوناگون عضوی که غریزه جنسی را در حیوان آزادی‌کنند، ناپدید می‌شوند و گرایش‌های فطری به واکنش‌های عادی فرهنگی بدل می‌گردند. این مکانیسم‌های فرهنگی بگونه عینی بررسی شده‌اند. این مکانیسم‌ها همان تابوهای هستند که از زنا و زنا‌ی محسنه جلوگیری می‌کنند؛ و همان شکل‌های فرهنگی ارضای غریزه جفت‌جویی و همان ضابطه‌های آرمانی و اخلاقی و همچنین ترغیب‌هایی هستند که زن

و شوهر را همبسته نگاه می‌دارند، و نیز تأیید حقوقی پیوند ازدواج و فرایضی که بیانگرو شکل بخشنده گرایش‌های والدین هستند، در زمره این مکانیسمها به‌شمار می‌آیند. همچنانکه می‌دانیم، همه این عوامل تعیین‌کننده فرهنگی، به‌دقت در همان مسیر عامی که طبیعت بر رفتار حیوانی تحمیل کرده است، جریان دارند. به گونه‌ای دقیقتر باید گفت که شکل-های عینی نزدیکی جنسی، ازدواج و تأهل، بر اثر تفاوت فرهنگی تفاوت می‌پذیرند و نیروهایی که به رفتار انسانی شکل می‌بخشند دیگر صرفاً غریزی نیستند، بلکه عاداتی هستند که انسان با سنت آنها رافرا گرفته است. تأیید اجتماعی قانون، فشار عقیده عمومی، تأیید روان‌شناسیانه دین و ترغیبهای مستقیم متقابل، جانشین انگیزه‌های خود کار غریزی می‌شوند.

پس فرهنگ، انسان را به مسیری ناسازگار با مسیرهای طبیعی نمی‌کشد. انسان هنوز ناچار است با جفت آینده‌اش نزدیکی کند و هنوز باید جفتش را برگزیند و تسلیمش شود. یک زوج هنوز باید با یکدیگر زندگی کنند و در انتظار قدم تازه رسیده باشند و از فرزندانشان نگاهداری کنند. زن هنوز باید آبستن شود و مرد به‌عنوان پاسدارش در کنار او بماند. والدین هنوز باید به آموزش و پرورش فرزندان خود پردازند و آنها در شرایط فرهنگی نیز به همان اندازه والدین حیوانی در شرایط طبیعی، به فرزندان وابسته هستند.

اما با همه اینها در جوامع انسانی یک رشته الگوهای دیگر جانشین الگوی واحد و مشخصی که موهبت طبیعی بر افراد یک نوع حیوانی تحمیل کرده است، می‌شود.

در انسان واکنش بی‌میانجی غریزی، جای خود را به ضابطه‌های سنتی می‌دهد. عرف، قانون، اخلاقیات، شعایر و ارزشهای دینی در عشق‌بازی و تأهل انسانها دخالت می‌کنند.

اما مسیر اصلی عملیات این عوامل، به موازات همان مسیر غرایز

حیوانی کشیده شده است. رشته واکنشهایی که جفت‌گیری حیوانی را سامان می‌دهند، می‌توان به‌عنوان نمونه‌ای از برای بروز و پرورش تدریجی تلقی فرهنگی انسان بشمار آورد. از این پس باید به مقایسه مفصلتر جریانهای غریزه‌های حیوانی و احساسهای انسانی پردازیم.



از غریزه تا احساس

در فصل گذشته نکته‌های برجسته سنجش ساخت حیوانی و خانواده انسانی را به اختصار آورده‌ایم. با ازمیان رفتن نمونه‌های مشخص عضوی در انسان و نظارت فزاینده فرهنگ بر او، آمیزه‌ای از واکنشهای انسانی پدید می‌آید که در نخستین نگاه، چیزی جز آشوب و بی‌سامانی به نظر نمی‌آید. واقعیت این است که این پدیده آن چنانکه می‌نماید نیست. نخست می‌بینیم که ترتیبهای گوناگون عاطفی در امر همسرگیری خانواده انسانی، بر یک جهت نیست. رابطه‌های جنسی انسان سرانجام به ازدواج کشیده می‌شود و والدین با ازدواج خانواده‌ای را برای همه عمر تشکیل می‌دهند. در هر دو مورد، عواطف انسانی بر محور یک امر مشخص دور می‌زند، این امر مشخص یا همسر است یا فرزند یا والدین. از اینرو تفوق انحصاری یک فرد، به عنوان نخستین ویژگی در رشد عاطفی بشر جلوه می‌کند.

در واقع حتی در مورد حیوان نیز اگر از انواع پست به انواع عالی آن مراجعه شود، می‌توان این گرایش را پیدا کرد. در میان حیوانات پست‌تر، تخم نر پراکنده می‌شود و باروری تخم ماده یکسره به عوامل طبیعی واگذار می‌شود. امر سنجش شخصی، انتخاب و تطبیق، بتدریج در حیوانات عالیتر توسعه می‌یابد و در عالیترین انواع حیوانی به کاملترین حد تکامل می‌رسد.

این گرایش در انسان، از راه نهادهای معین تحقیق می‌یابد. برای مثال، امر جفت‌گیری از سوی یک رشته عوامل مشخص می‌شود و این عوامل معین می‌کنند که کدام ماده‌ای را نباید به‌عنوان همسر پذیرفت و کدامیک را باید به‌عنوان یک انباز مناسب در زندگی برگزید. در برخی از ازدواجها این رابطه فردی یکسره از سوی عوامل اجتماعی برقرار می‌شود، همچون نامزد کردن بچه‌ها به یکدیگر و ازدواجهایی که اجتماع از پیش آنها را تدارک می‌بیند. به‌هر روی در همان مسیر همبستری، روابط زناشویی و مراقبت از فرزندان، یکنوع همبستگی منحصر آ شخصی نیز بتدریج پدید می‌آید. تعدادی از مصلحتهای اقتصادی، جنسی، حقوقی و دینی زن یا شوهر، تابع مصلحتهای طرف دیگر است. چنانچه می‌دانیم، تأیید دینی از دواج، اجتماعاً یکنوع بستگی را به زن و شوهر برای همه عمر تحمیل می‌کند. پس در روابط بشری، تطبیقهای عاطفی تابع چیزی غیر از مقتضیات لحظه تطبیق می‌باشد. در همان رابطه زناشویی، عواطف و نوع انگیزه‌ها و مصالح دو طرف متفاوت می‌باشند. معمولاً در آغاز همبستری، این رابطه یکجانبه و ناهمبسته است، اما پس از مدتی زندگی مشترك، یکنوع محبت شخصی میان دو نفر پدید می‌آید که روز بروز پیچیده‌تر و غنی‌تر می‌شود، و با ورود فرزندان به زندگی آنها، این ارتباط استوارتر می‌گردد. از راه همین تطبیقهای عاطفی، تأثیر این رابطه در زندگی زن و مرد به گونه پایداری افزایش می‌یابد. رابطه‌ای که بدین گونه استحکام پذیرفت، به آسانی نمی‌توان گسست و فرد معمولاً در برابر گسستگی این رابطه، مقاومتی روانی و اجتماعی از خود نشان می‌دهد. طلاق، یا شکاف میان والدین و فرزندان، در اجتماعات متمدن و نامتمدن، يك فاجعه شخصی یا اجتماعی تلقی می‌شود.

اما اگرچه عواطفی که در خانواده انسانی پدید می‌آیند، همیشه دستخوش دگرگونی می‌باشند و تابع اوضاع و احوال زمانی و مکانی اند،

برای مثال عشق زناشویی، دربرگیرنده عواطف متضاد غم و شادی عشق و هراس و گرایشهای سودایی است، و هرچند که روابط زناشویی نه تابع یک غریزه، بلکه تابع مجموعه‌ای از عوامل است، با این همه به هیچ‌روی این رابطه نامنظم و باری بهرجهت نیست، بلکه در واقع از سامانهای مشخصی نظام‌می‌گیرد. تلقی عمومی زن و شوهر، والدین و فرزندان از یکدیگر، به هیچ‌روی پدیده‌ای تصادفی نیست. هر یک از این رابطه‌ها باید یک رشته گرایشهای عاطفی را به دو طرف تحمیل کند که برخی هدفهای اجتماعی را بکارآید و هرگرایشی طبق طرح مشخصی که عواطف بدان سامان می‌گیرند، به تدریج رشد می‌کند. پس در رابطه زن و شوهر، احساس بستگی دو نفر با بیداری تدریجی سودای جنسی آغاز می‌شود و در فرهنگ همچنانکه می‌دانیم، این رابطه هرگز یک پدیده صرفاً غریزی به‌شمار نمی‌آید. در جامعه‌ای با فرهنگ پایین گرفته تا متمدنترین جامعه‌ها، عوامل گوناگونی همچون نفع شخصی، کشش اقتصادی، پیشرفت اجتماعی در امر جذابیت یک دختر از چشم یک مرد و همچنین برازندگی یک مرد برای یک دختر تأثیر می‌گذارند. همین‌که میل جنسی در انسان بیدار می‌شود، این تلقی سودایی بتدریج بوسیله روش سنتی و مرسوم معاشقه رایج جامعه شکل می‌گیرد. همین‌که این وابستگی ایجاد شد و دو نفر تصمیم گرفتند با هم ازدواج کنند و نخستین قرار و مدارها گذاشته شد، یک ارتباط کم و بیش اجتماعی برقرار می‌شود. در این دوره است که زمینه روابط زناشویی فراهم می‌شود. ارتباط حقوقی ازدواج، قانوناً دو نفر را که تا کنون به هدف تمایل جنسی باهم ارتباط داشته‌اند، به زندگی مشترک می‌کشانند و از آن پس گرایشهایی عاطفی موجود میان دو طرف، باید به گونه‌ای دیگر سامان گیرد. باید یادآوری کرد که گذار از مرحله عشق‌بازی به ازدواج، که در همه جوامع موضوع ضرب‌المثلها و لطیفه‌هاست، مستلزم یک کار دشوار و مشخصی در زمینه تنظیم مجدد تلقیات

فرد ازدواج کرده است: با اینکه در این رابطه انسانی عناصر جنسی از میان نمی‌رود و خاطره‌های عشقبازی از ذهن ناپدید نمی‌شود، یک رشته مصالح و عواطف کاملاً تازه‌ای نیز برای انسان پدیدار می‌شود. این تلقیهای جدید بر همان پایهٔ شکیبایی کهن انسانی در انصراف از لذت جنسی به خاطر تطبیق با وضع جدید تشکیل می‌شوند. جذابیت‌های اولیه و قدردانی از طرف به خاطر ارضای جنسی، در زندگی پس از ازدواج نیز به همان اندازه پیش از ازدواج از ارزش روانی برخوردار است و در شکل‌گیری احساسات پس از ازدواج سهم تعیین‌کننده‌ای دارد. در این قضیه به نکتهٔ مهمی از احساسات انسانی دست می‌یابیم و آن انتقال خاطرات پس از ازدواج به پس از آن می‌باشد. وقتی که به بررسی رابطه مادر با فرزند و پدر با پسر برسیم، نشان خواهیم داد که چگونه همین نظام تدریجی پرورش دهنده و سازمان‌دهندهٔ عواطف، در آنجا نیز عمل می‌کند. در این قضایا همیشه یک گرایش عاطفی برجسته همراه با یک رابطه بدنی وجود دارد. یک زن و شوهر علاوه بر رغبت طبیعی جنسی به یکدیگر باید برای هم جاذبه داشته باشند و شخصیتشان با یکدیگر سازگار باشد. عوامل احساسی معاشقه و احساسات سودایی اولین تماسها، باید به محبت آرامتری تبدیل شود تا زن و شوهر بتوانند از بخشی از بهترین روزهای زندگی خود در کنار هم لذت ببرند. همچنین این عوامل باید با وحدت در کار و منافع همراه شود تا دونفر بتوانند همچون دو اداره‌کنندهٔ مشترک و متحد، خانگه خود را بگردانند. همه می‌دانند که انتقال از عشقبازی به همبستری یا انتقال از مرحله عشقبازی به زندگی مشترکتر زناشویی، بحرانی سرشار از مشکلات، خطرات و ناسازگاریها را در بر دارد. در این مرحله است که تلقی زن و شوهر باز - سازی می‌شود.

مکانیسم مؤثر در این جهان، برواکنش انگیزه‌های طبیعی و عواطف

انسانی در برابر عوامل اجتماعی، مبتنی است. چنانکه می‌دانیم، سازمان یک جامعه در بر گیرنده یک رشته آرمانهای اقتصادی، اجتماعی و دینی است که برگرایش جنسی زن و مرد تحمیل می‌شود. این آرمانها بوسیله قوانین برون همسرگیری، تقسیم‌کاستی یا نوعی تربیت ذهنی، از ازدواج افرادی با برخی از افراد دیگر جلوگیری می‌کنند و آنها را به ازدواج با کسانی که از نظر اقتصادی و مقام و پایگاه اجتماعی از مزیتی برخوردارند، تشویق می‌کنند. در رابطه والدین و فرزندان نیز سنت، برخی از تالیفات راحتی پیش از پیدایی موضوع عینی آنها، تحمیل می‌کند. تأثیر مکانیسمهای اجتماعی در رشد ذهنی یک جوان، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. آموزش به ویژه در جوامع ساده‌تر تنها با القای اصول اجتماعی، اخلاقی و فکری به ذهن یک جوان انجام نمی‌گیرد، بلکه بیشتر با تأثیر محیط فرهنگی در پرورش ذهن صورت می‌پذیرد. بدین گونه که یک کودک اصول کاستی، سلسله مراتب تقسیمات کلانی را با پرهیزها و ترجیحا و تسلیمهای عینی‌ای که با وسایل عملی آموخته‌است، فرا می‌گیرد. از این راه یک آرمان مشخص بر ذهن تحمیل می‌شود و در همین هنگام میل جنسی از سوی تابوها و ترغیبهای جامعه آغاز به هدایت شدن می‌کند و اشکال عشق‌بازی پسندیده، آرمانهای ازدواج دلخواه در ذهن صورت می‌بندد. باید کاملاً در نظر داشت که شکلگیری و القای تدریجی آرمانها با هیچ وسیله اسرار آمیزی صورت نمی‌پذیرد، بلکه یک رشته تأثیرات عینی و مشخص در این امر مؤثر هستند.

اگر به بخشهای پیشین این کتاب باز گردیم و زندگی فرد را در جامعه روستایی اروپا و ملانزی نامتمدن بدیده گیریم، می‌توانیم ببینیم که چگونه یک کودک در خانه والدینش به وسیله سرزنشهای آنها و عقیده عمومی مردان بزرگسال و با احساس شرم و ناراحتی ناشی از واکنشهای آنها در برابر برخی از رفتارهایش، آموزش می‌بیند. بدینگونه مقوله‌های منزله و

نامتزه، پرهیز از روابط ممنوع و تشویق به برقراری ارتباط با گروه‌های دیگر و احساس باریک بینانه‌تر نسبت به پدر، مادر، دایی، خواهر و برادر، پدید می‌آیند. به عنوان قویترین و اصلیت‌ترین چارچوب یک چنین نظام ارزشهای فرهنگی، باید سامانهای مادی سکونت، استقرار و خانه‌آرایی را عنوان کرد. از این رو است که در ملانزی، خانه متعلق به خانواده، عزب خانه‌ها، سامانهای ازدواج پدرمکانی^۱ و حقوق مادر تباری، همه اینها از یکسو به ساخت دهکده‌ها، خانه‌ها و طبیعت تقسیم‌بندیهای سطح - الارضی آنها بستگی دارند، و از سوی دیگر به منهیات، تابوها، قوانین اخلاقی و عوامل احساسی گوناگون دیگر وابسته‌اند. از اینجا می‌توان پی برد که انسان بتدریج تلقیات عاطفی خود را در قالب سامانهای حقوقی، اجتماعی و مادی بیان می‌کند و این تربیتها همچنین از راه قالب‌بندی تحول رفتار و دید انسان، بر خط مشی او اثر می‌گذارد. انسان طبق تلقیات فرهنگی به محیط پیرامونش شکل می‌دهد و این محیط دومی نیز به نوبه خود احساسهای فرهنگی انسان را بازمی‌سازد. این قضیه ما را به شناخت نکته بسیار مهمی می‌کشاند، نکته‌ای که به ما اجازه می‌دهد دریابیم که چرا غریزه بشری می‌بایست انعطاف‌پذیر گشته باشد و چرا واکنشهای فطری می‌بایست به گونه تلقیات و احساسات درآمده باشد.

فرهنگ مستقیماً به میزان تربیت‌پذیری و تطبیق‌پذیری عواطف انسانی و اینکه تا چه حد این عواطف بتوانند در قالب نظامهای جامع و انعطاف‌پذیر سازمان یابند، بستگی دارد. فرهنگ در اوج کارآیی، از راه ایجاد اشیای ماشینی، سلاحها، وسایل حمل و نقل و اقداماتی در جهت حفظ انسان در برابر عوامل نامساعد آب و هوا، بشر را بر محیط سروری می‌بخشد. این سروری هر چند که تنها با این عوامل تحقق‌پذیر است، اما باید دانش سنتی و هنر بکار بردن آن نیز از نسلی به نسلی انتقال

۱. یعنی زن پس از ازدواج به خانه شوهر نقل مکان می‌کند - م.

یابد. راه و روش تطبیقهای انسانی در برابر دست یافته‌های مادی، باید از نسلی به نسل دیگر به نوعی آموخته شود. و باز این یادگیری یا سنت دانش، چیزی نیست که به صرف خود یا موهبت غریزی انجام گیرد. انتقال دانش از نسلی به نسل دیگر، مستلزم تحمل مشکلات، کوششها و بردباری و عشق پایان ناپذیر نسل سالمندتر نسبت به نسل جوانتر است. تنها بخشی از این بازده‌های عاطفی مبتنی بر موهبت طبیعی است، چرا که همه اعمال برجسته فرهنگی، ساختگی و غیر خاصند و از اینرو مشروط به انگیزه‌های فطری نیستند. به عبارت دیگر تداوم سنت اجتماعی مستلزم یک نوع رابطه عاطفی شخصی است که در آن یک رشته واکنشها باید قرار گرفته شوند و این واکنشها به گونه‌ای از تلقیات توسعه یابند. درجه پذیرش در دسرهای آموزش فرزندان از سوی والدین، به ظرفیت شخصیت انسانی در زمینه تطبیق با واکنشهای فرهنگی و اجتماعی، بستگی دارد. از اینرو فرهنگ از یک جهت مستقیماً به انعطاف پذیری موهبت فطری در انسان وابسته است.

اما رابطه انسان با فرهنگ، تنها انتقال سنت از فردی به فرد دیگر را در بر نمی‌گیرد. بلکه باید گفت انتقال فرهنگ حتی در ساده‌ترین شکلهایش، بدون تعاون امکانپذیر نیست. همچنانکه دیده‌ایم، ادامه یافتن بستگیهای خانوادگی تا فراسوی رشد کامل زیستشناسیانه فرد؛ از یکسوی آموزشی فرهنگی و از سوی دیگر کار مشترک یعنی تعاون را میسر می‌سازد. البته خانواده حیوانی از یک نوع تقسیم کار ابتدایی برخوردار است که اساساً بدین گونه است که در دورانی که ماده باید تمام وقتش را صرف مراقبت از کودک کند؛ نروظیفه فراهم آوردن غذا را به عهده می‌گیرد و پس از آن نیز وظیفه حمایت از فرزند به عهده پدر و وظیفه غذا دادن کودک به عهده مادر خواهد بود. به هر روی در انواع حیوانی، تطبیق با محیط به منظور تغذیه و شکل تقسیم کار اقتصادی صورتی انعطاف ناپذیر دارد.

اما فرهنگ به انسان اجازه می‌دهد که خود را با یک محیط اقتصادی وسیع تطبیق دهد و نه به وسیلهٔ غرایز انعطاف ناپذیر، بلکه با ایجاد امکان فنون و سازمان اقتصادی ویژه و تطبیق با نوعی برنامهٔ غذایی، بر محیط زندگی خویش نظارت کند. اما دوش به دوش این جنبه فنی محض، انسان باید یک نوع تقسیم کار و تعاون متناسب را نیز رعایت کند. در این قضیه آشکار است که هر جامعه‌ای متناسب با اوضاع محیطش به تطبیق‌های عاطفی ویژه‌اش دست می‌یابد. وظایف اقتصادی زن و شوهر در محیط‌های مختلف، متفاوت می‌باشند. در قطب شمال، سنگینی وظیفه فراهم آوردن غذا به دوش مرد هموار است، حال آنکه در گروه‌های ابتدایی ترکشکار، زنان سهم بیشتری در تدارک غذا برای خانگه دارند. تقسیم کار اقتصادی با تمایزهای دینی، حقوقی و اخلاقی همراه است. جذابیت ناشی از اعتبار اجتماعی، ارزش همسر به عنوان یک دستیار عملی، آرمان اخلاقی یا دینی، همه اینها به گونهٔ چشمگیری ارتباط زناشویی را تزیین می‌کنند. همین گوناگونی راهها، تطبیق روابط زناشویی و تأهل است که خانواده را قادر می‌سازد تا در شرایط متفاوت به همکاری دست یابد و موجب شود که این همکاری خانوادگی با لوازم مادی فرهنگ و محیط طبیعی تطبیق پیدا کند. اینکه تا چه اندازه می‌توان این وابستگیها و ارتباطها را عملاً پیگیری کرد، از موضوع بحث کنونی ما خارج است. می‌خواهم در اینجا بر این واقعیت تأکید کنم که روابط انعطاف‌پذیر اجتماعی و نظامهای تطبیق‌پذیر عاطفی، تنها در آن نوع حیوانی می‌توانند عمل کنند که مستعد ایجاد یک محیط دوم باشد و بتواند خود را با شرایط خارجی دشوار زندگی سازگار کند.

از این راه می‌توان دریافت که هر چند پایه روابط خانوادگی انسان بر غریزه استوار است، اما هر قدر که این روابط با تجربه و آموزش بیشتر شکل‌پذیرند، و هر قدر که بتوانند عناصر فرهنگی و سنتی

بیشتری را پذیرا گردند، برای تقسیم کار متنوع‌تر و پیچیده‌تر متناسب‌تر در خواهند آمد.

آنچه که در اینجا دربارهٔ خانواده گفته شد، درباره بستگیهای دیگر اجتماعی نیز صادق است، با این تفاوت که در مورد روابط اجتماعی برخلاف روابط خانوادگی، عامل غریزی را تقریباً می‌توان ندیده گرفت. برای بشر اهمیت نظری سترگ از دواج و خانواده با اهمیت عملی بزرگ نهادهای اجتماعی برابر است. نه تنها خانواده پیوندی از برای پیوستگی عوامل اجتماعی و زیست‌شناسی بشمار می‌آید، بلکه همچنین چارچوبیست که همه روابط گسترده‌تر دیگر بر آن استوار است. هر چه که جامعه‌شناسان و مردشناسان بعدی بتوانند بر روی نظریه احساسها و چگونگی تشکیل آنها در شرایط فرهنگی و ارتباط آنها با سازمان اجتماعی کار بیشتر کنند، ما را به دریافت صحیح جامعه‌شناسی مردم ابتدایی، نزدیکتر خواهند ساخت. اتفاقاً فکر می‌کنم که تشریح هر چه بیشتر زندگی خانوادگی مردم ابتدایی، آداب عشق‌بازی و سازمان کلان آنها، جامعه‌شناسی را از شراصطلاحاتی همچون غریزه گروهی، «وجدان نوعی»، «ذهن گروهی» و دیگر مشکل گشاهای تحت‌اللفظی جامعه‌شناسیانه نجات دهد.

برای کسانی که با روانشناسی نوین آشنايند، باید روشن بوده باشد که «در زمینه کار نظری درباره جامعه‌شناسی مردم ابتدایی، ناچاریم که از نظریه مهم کسی که بی‌چون و چرا شایستگی عنوان بزرگ‌ترین روانشناس عصر را دارد، در زمینه عواطف انسانی استفاده کنیم. آ. اف. شاند نخستین کسی بود که گفت در امر طبقه‌بندی احساسهای بشری، تنها در صورتی می‌توان به نتایج محسوس دست یافت که تشخیص داده شود عواطف انسانی در فضای خالی شناور نیستند، بلکه این عواطف در پیرامون یک رشته چیزهای دیگر جمع شده‌اند. عواطف انسانی در پیرامون این چیزها در قالب نظامهای معینی سازمان می‌گیرند. گذشته از

این، شاند در کتاب «بنیادهای شخصیت» قوانینی را عنوان می‌کند که بر طبق آنها سازمان عواطف به سازمان احساسها بدل می‌شود. او نشان داده است که مسایل اخلاقی شخصیت انسانی را تنها با مطالعه سازمان عواطف می‌توان حل کرد. در همین بررسی، توانسته‌ایم نظریه احساسهای شاند را در مورد حل یک مسأله اجتماعی بکار گیریم و نشان دهیم که بررسی صحیح امر تحول از واکنشهای حیوانی به فرهنگی، صحت نظریه‌های شاند را به خوبی تأیید می‌کند. نکات برجسته‌ای که وابستگیهای انسانی را از غریزه‌های حیوانی متمایز می‌سازند، شامل همان چیزهایی است که انسان را بر موقعیت مسلط می‌سازد یعنی - سازمان تلقیات عاطفی، ناگسستگی در ساخت چنین تلقیات و تبلور آنها در نظامهای تطبیق‌پذیر پایدار. آنچه که ما بر نظریه شاند افزودیم این نکته است که چگونه تشکیل احساسها با سازمان اجتماعی و فرهنگی مادی همراه است.

نکته مهمی که شاند در بررسیش درباره احساس انسانی عنوان کرده است، این است که عواطف برجسته‌ای که وارد این احساس می‌شوند، مستقل از یکدیگر نیستند و در آنها گرایشهایی به سوی محرومیت و فرونشانی وجود دارد. در بررسیهای بعدی ناچار خواهیم بود که از یکسوی بر روی رابطه مادر و فرزند، و از سوی دیگر درباره رابطه پدر و پسر کار کنیم. این کار به ما کمک خواهد کرد تا جریانهای تدریجی حذف و فرونشانی را که حذف‌کننده برخی از عوامل از صحنه احساسند آشکار کنیم.

در اینجا باید بیفزاییم که نظریه احساسهای شاند، ارتباط بسیار نزدیکی با روانکاوی دارد. هم روانکاوی و هم نظریه شاند، با جریانهای عاطفی عینی تاریخ زندگی فرد، سروکار دارند. هر دوی این نظریه‌ها مستقلاً تشخیص داده‌اند که تنها با مطالعه صورتهای عینی احساسهای انسانی، می‌توان به نتایج قانع‌کننده‌ای دست یافت. اگر پایه‌گذاران

روانکاوی با کارشاند آشنایی می‌داشتند، از یک رشته دامهای متافیزیکی پرهیز می‌کردند، و درمی‌یافتند که غریزه نه یک چیز متافیزیکی، بلکه بخشی از احساسهای انسانی است و این آشنایی باعث می‌شود که بیشتر به روانشناسی عینی ناخودآگاه بپردازند، تا به روانشناسی اسرارآمیز آن. از سوی دیگر فروید نظریه احساسهای شاند را در نکته اصلی تکمیل کرده است. او نخستین کسی بود که آشکارا اعلام کرد، خانواده کانون تشکیل احساس است. او همچنین نشان داد که در قضیه تشکیل احساسها، جریان حذف و کنارزدن، اهمیت شایانی دارد و مکانیسم فرونشانی در این جریان خطرات آشکارایی را در بردارد. عوامل فرونشانی که از سوی روانکاوان به صورت یکنوع سانسور اسرارآمیز روانی تلقی شده است، در این تحلیل به صورت مشخصتر و عینیتری عنوان شده است. نیروهای فرونشانی همان نیروهای احساس هستند. این نیروها از اصل اقتضاء بر-می‌خیزند که هر احساسی برای سودمندیش در رفتار اجتماعی، باید آن را رعایت کند. عواطف منفی بیزاری با اصل تسلیم در برابر اقتدار والدین و احترام و اعتماد به راهنمایی فرهنگی آنها، ناهم‌ساز است. به خاطر هماهنگی با تقسیم کار طبیعی در چارچوب خانگاه، عوامل شهوانی نباید در رابطه مادر و پسر داخل شوند. به این پرسشها در فصل بعدی خواهیم پرداخت.

عامل مادری و سوسه‌های زنا

موضوع ریشه‌های ممنوعیتهای زنا، یکی از آن مسایلی است که در مردم‌شناسی بیشتر از همه و بارها و بارها در باره آن بحث شده است. این موضوع با قضیه برون همسرگیری و گونه‌های ابتدایی ازدواج و با فرضیه‌های آمیزش جنسی آزاد پیشین و قضیه‌هایی از همین قبیل همراه است. کمترین گمانی نیست که برون همسرگیری با ممنوعیت زنا ارتباط دارد و این قانون چیزی جز گسترش این تابو نیست، درست همچنان که نهاد کلان با روابط طبقه‌بندی شده آن، جز همان گسترش خانواده و نوع سلسله نسب آن، چیز دیگری نیست. ما به این بحث وارد نخواهیم شد، چرا که در این قضیه با مردم‌شناسانی همچون وسترمارک و لوی به خوبی همسازیم^۱.

برای روشن نمودن این مبحث، بهتر است یادآور شویم که زیست‌شناسان در این زمینه همسازند که نزدیکیهای زنا آمیز، هیچ اثر آسب زایی بر روی نوع ندارد^۲.

۱. به تاریخ ازدواج انسانی *History of Human marriage* و جامعه ابتدایی *Primitive Society* لوی رجوع شود. برخی بحث‌های دیگر در این زمینه از سوی نویسنده در کتاب بعدی او تحت عنوان «نسب» مطرح خواهد شد.

۲. برای دستیابی بحثی در زمینه طبیعت زیست‌شناسیانه زاد و ولد زنا آمیز به اثر پیت ریورز Pitt - Rivers به نام تماس نژادها و برخورد فرهنگ‌ها *The Contact of Races and the Clash of Culture* رجوع کنید.

اینکه آیا زنا در حالت طبیعی، اگر به گونه منظم انجام گیرد، آسبزا خواهد بود یا نه، پرسشی است که شایسته یک پژوهش علمی است. حیوانهای جوان در حالت طبیعی پس از بلوغ، گروه پدر-مادری خود را ترك می‌گویند و در فصل عشقبازی با هر ماده‌ای که پیش آید جفت‌گیری می‌کنند. در زندگی حیوانی زنا اگر هم پیش آید، به گونه‌ای اتفاقی است. پس زنا ی حیوانی از نگر زیست‌شناسی زیانی ندارد و آشکار است که زیانی اخلاقی نیز در بر ندارد. گذشته از این، دلیلی در دست نیست که بپنداریم در حیوانات چنین وسوسه‌ای هست.

با اینکه می‌بینیم زنا از برای حیوان نه خطری در بردارد و نه در او وسوسه‌ای به سوی این عمل هست و از همین روی در حیوان هیچ عامل غریزی بازدارنده‌ای در برابر زنا وجود ندارد، اما در مورد انسان قضیه به عکس است، یعنی می‌بینیم که در همه جوامع انسانی، نیرومندترین عامل بازدارنده و بنیادی‌ترین ممنوعیتها در برابر زنا ایستاده است. کوشش می‌کنم برای این قضیه توجیهی بیابم، اما نه با دستیازی به فرضیه‌هایی درباره عمل ابتدایی قانونگذاری و نه با پندارهایی درباره بیزاری بخصوص از نزدیکی با افراد همخانه، بلکه آنرا به عنوان نتیجه دوپدیده فرهنگی توجیه خواهم کرد. نخست اینکه، مکانیسم‌هایی که خانواده انسانی را می‌سازند، خود سخت وسوسه‌های زنا را بیدار می‌کنند. وسوسه‌های زنا آمیز هر چند که در انسان وجود دارد، اما همین گرایشها، مهالک و ویژه‌ای نیز از برای خانواده انسانی در بردارد که انسان به دلیل پرهیز از این عواقب، از زنا پرهیز می‌کند. در مورد اول، باید نظریه فروید را بپذیریم و از پذیرفتن نظریه معروف و سترمارك سرباز-زنییم، کسی که می‌پندارد در میان همخانگان یک نوع تن زدن فطری نسبت به نزدیکی جنسی با همدیگر وجود دارد.

به هر روی با اینکه می‌پذیریم در فرهنگ وسوسه زنا وجود دارد،

اما به آن نظریه روانکاوایانه‌ای که وابستگی کودک را به مادر، ضرورتاً جنسی می‌داند، باور نداریم.

شاید این همان فرض اصلی باشد که فروید کوشید آنرا در سه نوشته خود دربارهٔ نظریهٔ جنسی بنا نهد. او می‌کوشد تا ثابت کند که روابط میان کودک و مادر، بیشتر از آنکه به شیرخوارگی ارتباط داشته باشد، ضرورتاً جنسی است. از اینجا نتیجه می‌گیرد که نخستین وابستگی یک پسر نسبت به مادر، معمولاً یک وابستگی زناآميز است. به عبارت روانکاوانه «این حالت تثبیت شورجنسی» در سراسر زندگی به جای می‌ماند و سرچشمه و سوسه‌های همیشگی زناآميز است که باید فرونشاندن شود و این خود یکی از دو بخش سازنده عقده ادیپ بشمار می‌آید.

این نظریه را به هیچ‌روی نمی‌توان پذیرفت. رابطه مادر و کودک، با یک گرایش جنسی، به بایستگی تفاوت دارد. غرایز را نباید به سادگی با روشهای درون‌نگرایانه، و نه به تنهایی با تحلیل عواطفی همچون رنج و لذت دریافت، بلکه بالاتر از همه باید از کارکردشان آنها را شناخت. غریزه یک مکانیسم فطری کم و بیش مشخص است که شخص برای برآوردن برخی نیازهای بدنی معین، در قالب یک رفتار مشخص، در برابر یک موقعیت ویژه از خود واکنش نشان می‌دهد. رابطه شیرخوارگی یک کودک با مادرش، نخست از همه از نیاز به تغذیه برمی‌خیزد. همچنین آویختن بدنی یک کودک به مادرش، نیازهای بدنی یک کودک، یعنی نیاز به حرارت، حمایت و راهنمایی را در کودک برآورده می‌سازد. کودک نمی‌تواند به تنهایی با محیط سازگار شود و تنها وسیله‌ای که برای این کار دارد همان بدن مادر است که به غریزهٔ بدان می‌آویزد. هدف از کشش و تماس جسمی در روابط جنسی، پیوندی است که از آن آبستنی زاید. هر یک از این دو گرایش فطری — رابطه مادر و فرزند و جریان جفت‌گیری — در برگیرنده یک رشته اعمال تدارکی و تکمیلی هستند که همسانیهایی با

یکدیگر دارند. مرز این دورشته اعمال روشن است، چرا که یک رشته آن دربرگیرنده اعمال، گرایشها و احساساتی است که برای تکمیل بدن پرورش نیافته کودک و تغذیه و حمایت و گرم کردن او به کار می آید و یک رشته دیگر به کار پیوند اندامهای جنسی و آفرینش یک نوزاد می خورد. از اینرو نمی توان این نظر ساده را پذیرفت که وسوسه زنا از رابطه جنسی مادر و کودک مایه می گیرد. هر چند آن لذت حسی ای که در این دو رابطه مشترک است، بخش سازنده هر رفتار غریزی کامل را تشکیل می دهد، اما به نشانه لذت نمی توان غریزه ها را از یکدیگر متمایز کرد، چرا که لذت از ویژگی عام همه غرایز است. هر چند که برای هر گرایش عاطفی ای باید غریزه جداگانه ای فرض کرد، باز یک عنصر است که در این دو غریزه مشترک است. این دو غریزه نه تنها از احساس لذتی که عمومی همه غرایز است برخوردارند، بلکه در آنها لذت حسی ای نیز نهفته است که از تماس بدنی برمی خیزد. انگیزشی که یک کودک را فعالانه به بدن مادرش سوق می دهد، به گونه تماس نزدیک، پوست به پوست و دائمی با بدن مادر و شدیدتر از همه به شکل تماس لبان کودک با نوک پستان مادر، خود را نشان می دهد. همسانی میان اعمال تدارکی ناشی از انگیزه جنسی و اعمال تکمیلی ناشی از انگیزه کودکان، چشمگیر است. این دو غریزه را باید بیشتر از کار کردنشان و دوگانگی اساسی اعمال تکمیلی آنها باز شناخت.

نتیجه این همسانی جزئی چیست؟ می توان این اصل را که عموماً در روانشناسی پذیرفته شده است، از روانکاوی به وام گرفت، اصلی که می گوید تجربه ای در دوران پس از کودکی نیست که نتوان خاطرات مشابهی از آنرا در دوران کودکی یافت. همچنین از نظریه احساسهای شاند می دانیم که گرایشهای احساسی در زندگی انسان، مستلزم سازمان تدریجی عواطف است. بایسته است که به این حقایق این نکته را بیفزاییم که پیوستگی خاطره های عاطفی و ساخت تدریجی یک گرایش بر روی

چارچوب گرایش دیگر، اساس روابط اجتماعی را تشکیل می‌دهد. اگر این اصل را در امر تشکیل گرایش جنسی میان عاشق و معشوق بکار بریم، در خواهیم یافت که تماس بدنی در روابط جنسی باید اثر مختل-کننده‌ای بر رابطه مادر و پسر داشته باشد. نوازشهای عاشقانه با همان تماس پوستی و با همان وضع - در آغوش کشیدن آنها، نوازشها و بیشترین نزدیکی شخصی - و با همان گونه احساسات حسی مادرانه انجام می‌گیرد. از این روی هنگامی که این انگیزش تازه در زندگی فرد پیدا می‌شود، همواره باید خاطراتی از تجربیات مشابه پیشین را در ذهن بیدار سازد. اما این خاطرات با مورد مشخصی سروکار دارد که در سراسر زندگی در صدر علقه‌های عاطفی فرد به جای می‌ماند. این مورد شخص مادر است. خاطرات آزار دهنده‌ای که با توجه به مادر در زندگی عشقی فرد پیدا می‌شود، مستقیماً با تلقی احترام، تسلیم و وابستگی فرهنگی به مادر در مورد پسر بالغی که تازه وابستگی احساسی کودکانه‌اش را به مادر از دست داده است، در تعارض است. گونه تازه حساسیت عشقی و گرایش جنسی جدید، با خاطرات زندگی پیشین به گونه آزار دهنده‌ای می‌آمیزد و نظام عاطفی سازمان یافته‌ای را که بر محور مادر ساخته شده است، به گسستن تهدید می‌کند. این گرایش به خاطر آموزش فرهنگی روز بروز روحانیتر شده است و بیشتر به وابستگی اخلاقی آمیخته گشته است، همچنین مصالح عملی فرد، احساسهای اجتماعی ملازم یک مادر، همچون کانون خانواده، به اخلاقیتر و فرهنگیتر شدن این گرایش دامن زده‌اند. در فصلهای پیشین این کتاب دیده‌ایم که چگونه در این مرحله رابطه پسر و مادر تیره می‌شود و یک نوع تجدید سازمان احساسات پیش می‌آید. در همین هنگام است که نیرومندترین مقاومتها در ذهن فرد سر - بلند می‌کند و هر گونه احساس شهوانی نسبت به مادر فرو نشانده می‌شود و دوسه ناخودآگاه زنا، از آمیختگی خاطرات پیشین با تجربیات جدید،

پدیدار می شود.

اختلاف میان این تبیین و توجیه روانکاوانه از اینجا برمی خیزد که فروید می پندارد گرایش یک فرد از مادر، از کودکی تا بزرگی به گونه پیوسته ای شکل می گیرد. در اینجا ما بر آنیم تا نشان دهیم که میان انگیزشهای کودکی و پس از کودکی، یک همسانی جزئی وجود دارد و این همسانی هم بیشتر به خاطر اینست که هر دو از یک مکانیسم ویژه تشکیل احساس برخوردارند و اگر جز این بود می بایست وسوسه زنا در میان حیوانات نیز وجود داشته باشد، حال آنکه می دانیم که این گونه نیست، تازه این واقعیت را نیز باید به یاد داشت که نیروی بازگشتی احساسهای جدید در انسان، وسوسه زنا را ایجاد می کند.

اکنون باید پرسید که چرا وسوسه زنا در حالی که برای حیوانات هیچ زیانی ندارد، برای انسان این همه خطرناک است. دیده ایم که در انسان تکامل عواطف در قالب احساسهای سازمان یافته، جوهر اصلی روابط اجتماعی و پیشرفت فرهنگی است. همچنانکه آقای شاندر به گونه مجاب کننده ای ثابت کرده است، چنین نظامهایی تابع قوانین معینی هستند: یعنی این نظامها باید هماهنگ باشند و عواطف آن باید به یکدیگر پیوسته باشند و احساسهای آن به گونه ای باید سازمان یابند که امکان همکاری و اختلاط میان آنها از میان نرود. در درون خانواده، احساس میان مادر و فرزند با وابستگی جسمی آغاز می شود، همان وابستگی که با علقه عمیق فطری این دورا به یکدیگر پیوند می دهد. سپس این گرایش باید دستخوش دگرگونی گردد. وظایف مادر، آموزش دادن، راهنمایی کردن و اعمال نفوذ فرهنگی و اقتدار خانگی است. هنگامی که بچه بزرگ شد، باید در برابر مادری که این وظایف را به عهده دارد، با تلقی تسلیم و احترام از خود و اکنش نشان دهد. در دوره کودکی، یعنی دوره بی اندازه درازی که به معیار روانشناسی آن از زمان از شیر گرفته شدن تا بلوغ

ادامه دارد، عواطف حرمت، وابستگی، احترام و همچنین تعلق شدید به مادر، باید در رابطه پسر با مادرش برجستگی داشته باشد. و در همین دوره است که باید امر جدایی از همه تماسهای بدنی با مادر و استقلال کودک از مادر، به گونه کامل آن تحقق یابد. خانواده در این مرحله، به بایسته یک کارگاه فرهنگی است نه یک کارگاه زیست‌شناسیانه؛ پدر و مادر در این مرحله به کودک آموزش می‌دهند تا به استقلال و رشد فرهنگی دست یابد، نقش جسمی آنها در این هنگام دیگر پایان گرفته است.

در چنین موقعیتی گرایش به زنا همچون یک عامل نابود کننده عمل می‌کند. هرگونه نزدیکی به مادر به سائقه و سوسه عشقی یا شهوی، به پاشیدگی این ارتباط سخت به دست آمده، می‌انجامد. نزدیکی با او همچون همه نزدیکی‌های دیگر نباید با عشقبازی و گونه رفتاری یکسره ناسازگار با تسلیم، عدم نزدیکی و احترام، همراه باشد. گذشته از این مادر تنها نیست. او با مذکر دیگری ازدواج کرده است. هرگونه و سوسه شهوی نه تنها رابطه میان پسر و مادر، بلکه رابطه میان پسر و پدر را نیز یکسره نابود می‌کند. رقابت شدید، با آن ارتباط هماهنگی که بایسته پیروی و تن در دادن کامل به رهبری است، ناسازگار است. از اینرو با اینکه با روانکاوان در این زمینه همسازیم که زنا باید یک و سوسه عام باشد، باز می‌بینیم که خطرهای آن نه صرفاً روانشناسیانه هستند و نه می‌توان آنها را با فرضیاتی همچون جنایت اولیه فروید توجیه کرد. زنا باید ممنوع باشد، چرا که اگر تحلیل ما از خانواده و نقش آن در تشکیل فرهنگ درست باشد، این عمل باید با استقرار نخستین نهادهای فرهنگ ناسازگار باشد. هر تمدنی که رسوم، اخلاقیات و قانون آن زنا را روادارد، خانواده در آن نمی‌تواند بپاید. در چنین تمدنی گسستگی خانواده و از اینرو نابسامانی اجتماعی و عدم امکان پایداری سنت فرهنگی را به چشم خواهیم دید. از آنجا که خانواده مهمترین وسیله آموزشی است، زنا به معنی واژگونی تمایز سنی،

اختلاط نسلها، بی‌سازمانی احساسها و دگرگونی هولناک نقشهای اجتماعی است. در چنین شرایطی هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند پدید آید. گونه فرهنگی دیگری که زنا را ممنوع می‌شمارد، تنها صورتی است که با وجود سازمان اجتماعی و فرهنگ سازگاری دارد.

توجه ما با نظرات کینس^۱ و لانگ^۲، دایربر ممنوعیت زنا در قانون اولیه همسازست، گرچه عقیده ما با فرضیات آنها تفاوت دارد. ما با فروید نیز در این زمینه اختلاف داریم، چرا که نمی‌توانیم بپذیریم که زنا از رفتار فطری بچه برخاسته باشد. با وسترمارک نیز موافق نیستیم، زیرا که بیزاری از زنا را یک انگیزه طبیعی نمی‌انگاریم و آن را نتیجه عدم وجود گرایش به نزدیکی جنسی در میان همخانگان نمی‌دانیم، بلکه پرهیز از زنا را نتیجه مجموعه‌ای از فعل و انفعالات فرهنگی می‌انگاریم. زنا به عنوان یک شیوه رفتاری معمول، نمی‌تواند در جامعه انسانی وجود داشته باشد، چرا که با زندگی خانوادگی ناسازگار است، و به پاشیدگی بنیادهای اصلی آن می‌انجامد و اگر این رفتار معمول گردد، چارچوب همه روابط اجتماعی، یعنی روابط فرزند با مادر و پدر، نابود می‌شود. گزینه جنسی نباید در ترکیب هر یک از این احساسها دخالت کند. مهار این گرایش غریزی سخت‌ترین کار است و با گرایشهای دیگر سخت ناسازگار است. از اینرو و سوسه زنا به دلیل بایستگی استقرار گرایشهای سازمان‌یافته پایدار، باید از سوی فرهنگ پدیدار شده باشد. از اینرو است که زنا اساسی‌ترین گناه انسان بشمار آمده است. و این عمل می‌بایست در همه جوامع انسانی، با یکی از مهمترین و عمومیت‌ترین قوانین کیفریابد و از همینرو که تابوی زنا، همچنانکه روانکاوی برای ما آشکار کرده است در سراسر زندگی فرد قدرت دارد.

اقتدار و فرونشانی

در فصل پیشین بیشتر به رابطه مادر و پسر پرداخته بودیم و از این پس از رابطه پدر و پسر سخن خواهیم گفت. در این گفتار، دختر نیز تا اندازه‌ای از توجه ما برخوردار خواهد شد. از یکسوی به دلایلی که در فصل نهم این کتاب از آن سخن رفت، زنای پدر و دختر از اهمیت کمی برخوردار است، از سوی دیگر ستیزه‌های میان مادر و دختر چندان آشکارا نیستند. به هر روی آنچه که درباره رابطه مادر و پسر و پدر و دختر گفته شد، با کمی تعدیل و به درجه‌ای کمتر درباره رشته رابطه‌های دیگر نیز صادق است. طرح فاجعه فرویدی ادیپ که در آن وضع پسر در رابطه با والدین، دویاره صورتبندی می‌شود، از نگر مردشناسی یکسره درست است. فروید خود از اینکه به عقده الکتر اهمیت می‌معدل با عقده ادیپ دهد، شانه خالی می‌کند، و ما نیز ناچاریم این اصل را بپذیریم.

در بحثی که پیش از این درباره رابطه پدر و پسر داشتیم، به روشنی پایه غریزی این ارتباط را بیان کردیم. خانواده انسانی نیز درست همچون خانواده حیوانی به یک مرد نیاز دارد و در همه جوامع انسانی این نیاز زیست‌شناسیانه در قالب اصل مشروعیت فرزند بیان می‌شود، اصلی که از یک مرد می‌خواهد راهنما، پاسدار و سرور یک خانواده باشد.

بیهوده است اگر بخواهیم درباره نقش پدر حیوانی به عنوان مرجع اقتدار در خانواده بیندیشیم. بعید می‌نماید که او هرگز بتواند در

قالب يك مستبد ظاهرشود، زیرا تا هنگامی که ناگزیر به نگهداری از فرزندانش است، يك نوع مهربانی و بردباری طبیعی نسبت بدانان احساس می‌کند و هنگامی که دورهٔ ثمربخشی او برای فرزندانش پایان می‌گیرد، آنها او را ترك می‌گویند.

در شرایط فرهنگی، اقتدار پدر از برای خانواده بایستی است، چرا که در مراحل بعدی هنگامی که فرزندان باید به دلیل تربیت‌پذیری فرهنگی با والدین خود در یک جای بمانند، به نوعی اقتدار از برای اعمال نظم نیاز است، همچنانکه در دیگر گروه‌های انسانی نیز این اصل صادق است. این چنین گروه‌بندی که نه بر نیازهای زیست‌شناسیانه، بلکه بر پایهٔ فرهنگ استوار است، از یک تطبیق غریزی کامل برخوردار نیست و از این‌روی به‌سبب‌ها و دشواری‌هایی می‌انجامد که يك نوع اعمال فشار حقوقی از برای تحقق آن به‌نیاز است. اما گرچه پدر یا مذکر دیگری که سرپرستی خانواده را به‌عهده دارد، در مراحل پس از کودکی فرزند از اقتدار برخوردار است، در دوره‌های کودکی فرزند نقش متفاوتی دارد. همچنانکه يك نردمراحل اولیهٔ خانوادهٔ حیوانی، برای حمایت از مادهٔ آبستن و شیرده آماده است، پدر نیز در نخستین مرحله‌های خانوادهٔ انسانی، يك پاسبان و پرستار است تا مرجع اقتدار. پدری که در رعایت تابوهای دورهٔ آبستنی با همسرش سهیم است و به‌فکر رفاه زن خود می‌باشد و در این هنگام که محدودیت‌هایی را از برای زن آبستن خود می‌پذیرد و از بچه‌ها پرستاری می‌کند، هنوز امتیاز دینی و قدرت حقوقیش را به‌هیچ‌روی به‌کار نمی‌برد. نخست اینکه در این مراحل آنچه که پدر انجام می‌دهد، نه امتیاز او بلکه وظیفه‌اش دانسته می‌شود. در بسیاری از این کارکردها، او نقش يك زن را بازی می‌کند — بیشتر به‌گونه‌ای که با وقار يك مرد سازگار نیست — یا در برخی از وظائف همسرش را یاری می‌دهد. همچنین غالباً باید به‌تلقی‌های خوارکننده و مسخره‌ای تن دردهد — گهگاه حتی

خود اجتماع این تلقی‌ها را اینچنین می‌خواند - در حالی که همسرش به انجام دادن امور مهم زندگی می‌پردازد. همچنانکه بارها تأکید کرده‌ایم، پدر در این اوضاع به‌گونه‌ای فروتنانه و مهربانانه عمل می‌کند و او معمولاً بسیار خوشحال است که این وظایف را انجام می‌دهد و به‌رفاه همسرش سخت علاقه‌مند است و از داشتن یک بچه کوچک شادمان می‌باشد.

در این هنگام همه رسوم، افکار و قالبهای اجتماعی که از سوی فرهنگ بر مرد تحمیل می‌شود، به‌ارزش او از برای خانواده و ثمر بخشی او برای بقای نوع بستگی دارد. پدر ساخته شده است تا همچون یک شخص دوستدار، مهربان و دلسوز رفتار کند و بر این داشته شده است که خود را تابع فعالیت‌های اندامی همسرش کند، چرا که در این مرحله حمایت، عشق و عواطف محبت‌آمیز پدر، و او می‌داردش تا به‌عنوان یک پاسبان و مؤثر از برای زن و فرزندان عمل کند. و باز در اینجا هدف رفتار فرهنگی انسان، به‌همان‌گونه هدف موهبت فطری انواع حیوانی است. هدف از این رفتار، ایجاد یک گرایش دلسوزانه حمایت‌آمیز در نر نسبت به جفت آبستن و فرزندانش است. اما در شرایط فرهنگی این گرایش حمایتی بسیار دیرتر می‌پاید - فراسوی بلوغ زیست‌شناسیانه فرزندان - و همچنین مهربانی عاطفی اولیه پدر نسبت به کودکش در این شرایط بیشتر است. در اینجا اختلاف بایسته خانواده انسانی را با خانواده حیوانی می‌یابیم، چرا که خانواده حیوانی پس از از میان رفتن نیاز زیست‌شناسیانه فرزندان به مراقبت والدین از هم می‌پاشد، حال آنکه خانواده انسانی از این پس نیز می‌پاید. پس از پشت سر گذاشتن این مرحله، خانواده فرهنگی انسان باید یک جریان آموزشی را آغاز کند که دلسوزی، عشق و مراقبت والدین، دیگر برای آن کفایت نمی‌کند. تربیت فرهنگی تنها رشد تدریجی استعداد های فطری را در بر نمی‌گیرد، این تربیت گذشته از آموزش هنر و دانش به فرزندان، ایجاد گرایشهای احساسی، القای قوانین و رسوم و اخلاقیات

را نیز دربر دارد. و همه اینها به عاملی که در رابطه کودک و مادر یافته بودیم دلالت می کنند و آن عامل، تابو، فرونشانی و نهی است. در پایان باید گفت که کارآموزش همان ایجاد مجموعه ای از واکنشهای عادی و ساختگی و همان سازمان دادن عواطف در قالب احساسها است.

چنانکه می دانیم، این کار از راه نمودهای گوناگون عقیده عمومی و احساس اخلاقی و تأثیر مداوم فشار اخلاقی بر کودک، انجام می پذیرد. فراتر از همه، چارچوب زندگی قبیله ای که خود از عناصری مادی ساخته شده است و کودک در آن رشد می کند، بر این امر تأثیر تعیین کننده ای می گذارد و انگیزه های اجتماعی را در یک رشته صورتهای احساسی به - کودک تحمیل می کند. تحقق این جریان آموزشی مستلزم اعمال مؤثر اقتدار شخصی در خانواده است و کودک زمانی باید میان جنبه اجتماعی زن و مرد تمایز گذارد. زنی که از او مراقبت می کند، تأثیر نزدیکتر و خودمانیتری بر او می گذارد و برای او در خانه پنگاهگاهی فراهم می سازد که همیشه می تواند به آستان محبت آمیز و آرامبخش آن پناه آورد. مرد خانه اندک اندک از کودک فاصله می گیرد و همچون مرجع قدرتی ظاهر می شود که کودک بساید در جاه طلبی و اقتدار اجتماعی از او پیروی کند. این تمایز درست پس از نخستین دوره کودکی آشکار می شود، دوره ای که دیدیم پدر و مادر نقش همسانی را بازی می کردند. پس از این دوره، گرچه مادر هم دوش به دوش پدر باید به آموزش و پرورشش بپردازد، باز با این همه سنت مهربانی مادر به فرزند ادامه پیدا می کند، حال آنکه پدر در بیشتر موارد دست کم باید حداقل اقتدار را در خانواده اعمال کند.

به هر روی در یک سن خاص، زمان آن فرا می رسد که پسر از خانواده جدا شود و به دنیایی وسیع تر از آن گام گذارد. در اجتماع هایی که تشریفات ویژه ای برای ورود نوجوان به جامعه دارند، این کار به وسیله نهاد ویژه و پیچیده ای انجام می گیرد، به گونه ای که یک رشته قانون و

اخلاقیات جدیدی به پیش نوجوان می‌نهند و اصل اقتدار را بدومی نمایانند و قیود قبیله‌ای را به وسیله نظامی از آزمایش‌ها و محرومیتها در جسم و روح یک جوان عجین می‌کنند. از دیدگاه جامعه‌شناسی، این تشریفات برای اینست تا جوان از پناهگاه خانگی بیرون کشیده شود و به اقتدار قبیله‌ای واگذارده شود. در فرهنگ‌هایی که تشریفات ورود ندارند، این جریان به گونه‌ای تدریجی و مرحله به مرحله صورت می‌گیرد، اما همان شرایط به طور کامل در اینجا هم رعایت می‌شود. به کودک اجازه داده می‌شود یا تشویقش می‌کنند تا خانه را ترک گوید و رها از تأثیرات خانوادگی، برای خودکار کند و می‌گذارندش تا سنت قبیله‌ای را فرا گیرد و در حوزه اقتدار یک مرد قرارش می‌دهند.

اما این اقتدار مردانه به ضرورت از آن پدر نیست. در بخش پیشین این کتاب نشان دادیم که تسلیم پسر به قدرت پدری چگونه انجام می‌گیرد و به چه معنی است. در بحث کنونی خود به اختصار از آن یاد می‌کنیم. در جوامعی که اقتدار در دست دایی است، پدر می‌تواند به گونه دستیار خانگی و دوست فرزندانش باقی بماند. احساس پسر از پدر، می‌تواند به سادگی و بی‌میانجی شکل گیرد. برداشتهایی که یک پسر در دوره بچگی از پدر دارد، با مصالحی که در دوره پسر و بلوغ پیش می‌آید، گسسته نمی‌شود، بلکه به تدریج و به تداوم پرورده‌تر می‌شود. پدر در دوره‌های بعدی زندگی پسر، نقشی یکسره متفاوت با نقشی که در آستانه کودکی او داشت بازی نمی‌کند. اقتدار، جاه‌طلبی قبیله‌ای، عوامل فرو نشاننده و اقدامات تحمیلی با احساس دیگری همراه است که بر پیرامون شخص دایی دور می‌زند و در جهتی دیگر جریان دارد. در پرتو روانشناسی تشکیل احساس شاند، آشکار شده است که رشد دو احساس اینچنینی که از یک هم‌آهنگی ساده و ذاتی برخوردارند، از ایجاد رابطه پدری در جامعه پدر-تباری بسیار ساده‌تر است.

نقش پدر در جامعه پدرتباری با دو عاملی همراه است که هر کدام در راه ایجاد احساس پدری دشواریهای چشمگیری پدید می آورند. از آنجا که روش تمایز نسب در جامعه پدرتباری، با یک نوع پدرسروزی مشخصی همراه است، پدر باید مقام یک حاکم مطلق و مقتدر را بپذیرد. پدر باید اندک اندک نقش یک دوست مهربان و دلسوز را رها کند و نقش یک داور سختگیر و اجرا کننده دقیق قانون را بازی نماید. این دگرگونی در ترکیب گرایشهای احساس پدری، تحولی تعارض آمیز پدید می آورد، همچنانکه گرایشهای میل شهوی و احترام به مادر در رابطه مادری، متعارضند. شاید نیازی به این نباشد که این مقوله را توسعه دهیم و بگوئیم که آشتی دادن امر اعتماد با نیروهای فرونشاننده، مهربانی با اقتدار و دوستی با فرماندهی تا چه اندازه دشوار است، چرا که در بخشهای پیشین به این موضوعها به گونه مشروحی پرداختیم. همچنین درباره جنبه دیگری از رابطه پدری که همیشه با پدرتباری همراه است، پیش از این سخن گفته ایم، و آن اینست که پدر معمولاً باید روزی از مقام خود کناره گیری کند و جای خود را به پسرش واگذارد، هر چند که ممکن است این نظر با مقوله اقتدار پدری تعارض پیدا کند. اما باید گفت حتی اگر قدرت پدر محدود شود، باز هنوز به عنوان رئیس مذکر نسل قدیم، قانون، وظایف قبیله ای و تابوهای فرونشاننده را در خانواده اعمال می کند. او در این حال هم پاسدار اصل اجبار، اخلاقیات و نیروهای اجتماعی محدود کننده است. باز در اینجا همچنانکه می دانیم، باید یادآور شویم که ایجاد ارتباطی حاکمانه بر پایه مهربانی طبیعی و تبدیل واکنشهای مهربانانه به تلقی فرونشانی، امر ساده ای نیست.

در اینجا باید این نکته را به بحث خود بیفزائیم که رابطه پدر با فرزندان در خانواده انسانی، به جای اینکه بر پایه یک واکنش فطری استوار باشد و پس از به بلوغ رسیدن فرزندان گسسته گردد، بر یک احساس مبتنی

است. بنیادهای این احساس البته واکنشهای محبت‌آمیز و زیست‌شناسیانه پدری هستند، اما بر این بنیادها باید یک رابطه فرونشانی سخت استوار و الزام‌آوری بنانهاده شود. پدر باید اعمال زور کند و به عنوان مرجع نیروهای فرونشاننده عمل کند و به‌گونه اجراکننده قانون در خانواده و نماینده قوانین قبیله‌ای درآید. پدر سروری، او را از صورت یک پاسدار دوستدار و مهربان دوره کودکی به خودکامه‌ای مقتدر و غالباً هر اس‌انگیز مبدل می‌کند. ساخت چنین احساسی با چنین عواطف تعارض‌آمیزی باید دشوار باشد. و درست همین ترکیب تعارض‌آمیز است که برای فرهنگ بشری بایستی می‌باشد. و این بایستگی از اینجاست که در مراحل اولیه کودکی، پدر از نظر زیست‌شناسی، عضولازم خانواده است و وظیفه او پاسداری از فرزند است. این علاقه‌مندی طبیعی به فرزند، تنها وسیله‌ای است که خانواده می‌تواند با آن او را به‌بچه علاقه‌مند و وابسته سازد. اما فرهنگ او را می‌دارد که به عنوان سالمندترین فرد خانواده، وظیفه‌ای یکسره متفاوت و متعارض با این علاقه‌مندی طبیعی، به‌عهده گیرد. زیرا هنگامی که فرزندان، به ویژه فرزند پسر بزرگ می‌شود، تحقق اصل آموزش، هماهنگی و همکاری در خانواده، مستلزم وجود یک شخص مقتدر است که بتواند نظم را در خانواده اعمال کند و آن را با قانون قبیله‌ای بیرون از خانواده سازگار سازد. همچنانکه دیده می‌شود، این مقام دشوار پدر، برخلاف آنچه که از بیشتر نوشته‌های روانکاوانه برمی‌آید، پدید آمده صرف حسادت مردانه، کج خلقی مستترین مرد خانواده و یا رشک جنسی یک مرد نیست. این ویژگی ژرف و بایسته یک خانواده انسانی است که باید دو وظیفه را با هم انجام دهد: از یکسوی باید تولید مثل کند و از سوی دیگر پایداری فرهنگ را تضمین نماید. احساس دوگانه حمایتی و تحکمی پدری، لازمه‌گریز ناپذیر و وظیفه دوگانه پدر در خانواده انسانی است. تلقی‌های بایسته عقده ادیپ، یعنی احساس دوگانه علاقه‌مندی

وبیزاری در میان پسر و پدر، مستقیماً از جدائی خانواده از طبیعت و از فرهنگ مایه می‌گیرد. برای توضیح چنین تلقی‌هایی به چنین فرضیه‌هایی نیاز نیست. به سادگی می‌توان دید که این تلقی‌ها با ایجاد خانواده انسانی پدید می‌آیند. برای پرهیز از خطرهایی که در رابطه پدری نهفته است، تنها یک راه وجود دارد و آن این است که عوامل این رابطه را به دو فرد متفاوت نسبت دهیم. و این همان صورتی است که در جامعه مادر تباری می‌یابیم.

مادر سالاری و پدر سالاری

اکنون می‌توانیم به مسأله حساس پدرتباری یا مادرتباری بپردازیم، همان مسأله‌ای که به‌گونه‌ای نه‌چندان دقیق، پدرسالاری و مادرسالاری خوانده شده است.

یکبار به روشنی می‌گوئیم که اصطلاحهای پدرسالاری و مادرسالاری، جنبه اقتدار یا قدرت موجود در این دو نظام را نمی‌رسانند، اما چون این اصطلاح‌ها رایج و شناخته شده‌اند، بهتر است که به جای پدرتباری و مادرتباری، اینها را بکار ببریم. پرسشهایی که معمولاً در این زمینه مطرح است از این گونه است که کدامیک از این دو نظام «ابتدائی» تر است و ریشه‌های آنها چه هستند و «مراحل» مشخص پدرتباری و مادرتباری چه بوده است؟ و پرسشهایی از این دست. بیشتر نظریه‌های مربوط به مادرتباری، این نهاد را به وجود آمیزش‌های آزاد جنسی اولیه وابسته می‌دانند و آنرا نتیجه مشخص نبودن عامل پدری و نیاز به احتساب نسب از پشت زنان می‌انگارند^۱. این موضوع که «پدر همیشه ناپیداست» به گونه‌های گوناگون در بسیاری از کتابهایی که در زمینه اخلاق، نسب و مادرسالاری نوشته شده، آورده شده است.

۱. در این زمینه به کتاب جامعه ابتدایی *Primitive Society* ای. اس. هارتلند E. S. Hartland ص ۲ و ۳۲ و همچنین به اثر او تحت عنوان *Passim* رجوع شود.

بیشتر رسم بر این است که نقدی که باید متوجه بیشتر نظریه‌ها و فرضیه‌ها باشد، کار خود را با تعریف این مفهوم و فورمول‌بندی این مسئله آغاز می‌کند. بیشتر نظریه‌ها، مدارس سالاری و پدرسالاری را دو شق کاملاً متفاوت و منحصر به فرد می‌انگارند. بیشتر فرضیه‌ها یکی از این دو شق را در آغاز عنوان می‌کنند و شق دیگر را در مرحله فرهنگی بعدی مطرح می‌نمایند. برای نمونه آقای اس. هارتلند که یکی از بزرگترین مراجع مردم‌شناسی در زمینه جامعه‌شناسی مردم ابتدایی است، از «مادر به عنوان تنها بنیاد جامعه» سخن می‌گوید و بر اینست که در نظام مادر سالاری «تبار و نسب تنها از پشت مادر شناخته می‌شود.» این مفهوم در سراسر کار این مردم‌شناس برجسته پیدا است. از کارهای هارتلند در می‌یابیم که مادر سالاری نظام اجتماعی کاملی است که در برگیرنده و ناظر بر همه جنبه‌های یک سازمان است. وظیفه‌ای که این نویسنده به عهده گرفته است اثبات این نکته است که «نخستین و محقق‌ترین روش منظم احتساب نسب بشری، منحصرأ از پشت زن بوده است و روش نسبی پدرتباری، مرحله تکاملی بعدی آن است» (ص ۱۰). درست در کار همین آقای هارتلند، در آنجا که می‌کوشد تقدم مادرتباری را بر پدرتباری اثبات کند، با این عبارت چشمگیر روبرو می‌شویم که، همیشه مادر سالاری و پدر سالاری به گونه‌ای آمیخته با یکدیگر وجود دارند. در واقع هارتلند در یک عبارت کوتاه می‌گوید که: «حاکمیت پدری و پدر سالاری، در سراسر جهان بر مادر سالاری تاخته است و از همین روی است که نهادهای مادرتباری را در مراحل انتقالی همه جوامعی که از مادرتباری به پدرتباری انتقال می‌یابند می‌بینیم» (ص ۳۴). در واقع نظر صحیح باید این باشد که در سراسر جهان، مادرتباری دوش به دوش نهادهای پدرمداری وجود دارد و این دوروش احتساب نسب، به ناگزیر با یکدیگر آمیخته‌اند.

آیا هیچ نیازی به این است که درباره «نخستین ریشه‌ها» و

«مراحل بعدی» محاسبه نسب، فرضیاتی اختراع کنیم و سپس بگوئیم که انسان در یک سیرانتقالی از پست‌ترین مرحله به بالاترین مرحله زندگی اجتماعی رسیده است؟ از یک برداشت تجربی بیشتر چنین برمی‌آید که عامل پدری و مادری هرگز جدا از هم نیستند. سیر منطقی واقعات چنین اقتضا می‌کند که نخست پرسیم آیا مادر تباری به گونه‌ای بر کنار وجود از عامل پدری وجود دارد؟ شاید این دونوع روش محاسبه نسب، به جای اینکه ضد هم باشند، مکمل یکدیگرند. ای. ب. تیلور^۱ و دبلیو. اچ. ا. ریورز^۲ بتازگی به این نوع راهیابی دست یافتند و ریورز برای نمونه، مادرسالاری و پدرسالاری را با سه اصل جدا از هم محاسبه می‌کند؛ تبار، توارث و جانشینی. بهترین روش پرداخت به این موضوع را از دکتور لوی داریم که به این مسأله سامانی بخشیده است و اصطلاح بسیار مفید نسب «یکسویه»^۳ و نسب «دوسویه»^۴ را ابداع کرد. سازمان خانواده بر پایه اصل «دوسویه» استوار است. سازمان کلان به نسب «یکسویه» بستگی دارد. لوی^۵ به روشنی می‌نمایاند که چون خانواده یک واحد جهانی است و از آنجا که نسب در سراسر جهان به تساوی از دوسوی محاسبه می‌شود، از جامعه صرفاً مادر تباری یا پدر تباری سخن به میان آوردن، بدور از خردمندی است. در درستی این نظر جای هیچ گمانی نیست. نظریه لوی درباره کلان نیز به همین اندازه مهم است. او نشان داده است که در یک جامعه هر چند از برخی جهات بر یک جنبه از نسب تکیه می‌شود، باز گروه‌های خویشاوندی دیگری از جنبه دیگر نسب یا کلان دیگر نیز وجود دارند.

شاید بهترین باشد که نظر لوی را تکمیل کنیم و توضیح دهیم که چرا در برخی روابط بشری، بر یک جنبه از نسب تکیه می‌شود و این عمل

1. E. B. Tylor

2. W. H. R. Rivers

3. Unilateral

4. Bilateral

۵. جامعه ابتدایی *Primitive Society* از اچ. لوی. فصلهای «خانواده» و «نسب» و «تبار»

به چه جهت صورت می‌گیرد و مکانیسم‌های محاسبهٔ یکسویهٔ نسب چیست. دیده‌ایم که در همهٔ مواردی که وجود پدر و مادر برای فرزند ضرورت حیاتی دارد، نسب از هر دوسوی باید محاسبه شود. نهاد خانواده که در برگیرندهٔ والدین است و فرزند را با یک بستگی دوجانبه به پدر و مادر پیوند می‌دهد، آغازگاه نسب دوجانبه است. اگر برای یک لحظه واقعیت اجتماعی زندگی بومی و آئینهای احتساب نسب بومیان را بدیده‌گیریم، می‌توانیم دریابیم که نسب از نخستین مراحل زندگی فرد، از دوسوی محاسبه می‌شده است. با اینکه پدر و مادر هر دو برای زندگی فرد بایسته‌اند، باز نقش این دو نه همسان و نه همساز می‌باشد. همچنانکه زندگی پیشرفت می‌کند، رابطهٔ فرزند با والدینش دگرگون می‌شود و شرایطی پیاپی می‌خیزد که یک نوع احتساب اجتماعی نسب را قاطع می‌کند - به‌سخنی دیگر جامعه را وامی‌دارد تا آئین نسب خود را قالب‌ریزی کند. آموزش در مراحل بعدی، همچنانکه دیده‌ایم در برگیرندهٔ واگذاری متصرفات مادی و سنت دانشی و هنری و ابسته‌بدان‌ها است. همچنین آموزش، فراآموزی تلقیهای اجتماعی، الزامهای مقام و مزایای رتبه اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد. واگذاری اشیای مادی، ارزشهای اخلاقی و امتیازهای شخصی دوجنبه دارد. و این کار، خود باری است بر دوش والدین که همیشه ناچارند به فرزند آموزش دهند و خود را برای این کار به دردسروادارند و بر دبارانه با نوآموز کار کنند؛ و همچنین این واگذاری به معنی تسلیم چیزهای با ارزش - دارائیه‌ها و حقوق انحصاریشان است. پس به هر دوروی، واگذاری موروثی فرهنگ، از نسلی به نسل دیگر، باید بزرگ بنیاد عاطفی نیرومندی استوار باشد. این امر باید میان افرادی انجام گیرد که با یک رشته احساسهای نیرومند عشق و محبت، به یکدیگر پیوند داشته باشند. چنانچه می‌دانیم، در این مورد جامعه تنها می‌تواند بزرگ مرجع احساسی تکیه کند - یعنی

بر موهبت زیستشناسیانه گرایشهای والدین. پس واگذاری فرهنگ با جنبه‌های یاد شده، بیگمان با رابطه زیستشناسیانه والدین با فرزند همراه است و در درون خانواده انجام می‌گیرد. گرچه این رابطه زیستشناسانه شرط کافی نیست. ممکن است این واگذاری از طریق پدر صورت گیرد یا از طریق مادر و یا از هر دو. واگذاری دوگانه که هم از راه پدر و هم از راه مادر صورت می‌گیرد، از همه نارساتر است: این نوع واگذاری ممکن است در برگیرنده مخاطرات، دشواریها و خطرهای روانی باشد و به ابهام و گمراهی انجامد. فرد در این صورت همیشه می‌تواند به دو گروه وابسته باشد و او می‌تواند از دو مرجع ادعای تصرف کند و همیشه دو چاره داشته باشد و از موقعیتی دوگانه برخوردار باشد. در این صورت از سویی فرد همیشه می‌تواند پایگاه و ماهیت اجتماعیش را رها کند و پایگاه دیگری را در گروه دیگری بپذیرد. این گونه جامعه چشمه بی‌پایانی از ستیزه، دردسر و برخورد می‌آفریند که در نگاه نخست روشن است که این وضع قابل تحمل نیست. به راستی همین که در هیچ جامعه بشری، تبار، جانشینی و توارث به حال خود وا گذاشته نشده است، خود نظر ما را به گونه کاملی تأیید می‌کند. حتی در اجتماع‌هایی همچون پولیتزی که فرد می‌تواند نسب مادری یا نسب پدری را بپذیرد، باید از همان کودکی گزینش خود را انجام دهد. پس نسب یکسویه اتفاقی نیست. نمی‌توان یکسویگی نسب را با نسبت دادن آن به نیت‌های پدری یا با انتساب آن به این یا آن صورت روانشناسی مردم ابتدایی و یا سازمان اجتماعی، توجیه کرد. تنها راه حل مسائل واگذاری دارائیه‌ها، مقامها و مزایای اجتماعی همین یکسویگی نسب است. چنانچه خواهیم دید، به هر روی این نوع نسب از یک رشته دشواریها، پدیده‌های اضافی و واکنشهای ثانوی جلوگیری می‌کند. با این همه باید یاد آور شد که جامعه‌ها می‌توانند مادرسالاری یا پدرسالاری را برگزینند و نمی‌توان گفت که یکسویگی نسب، تنها به یکی از این دو نوع

نسب می انجامد.

بیاید به کار اصل نسب پدری و مادری، نگاه نزدیکتری بیندازیم. چنانچه می دانیم، سازمان عواطف در قالب احساس، با سازمان جامعه بستگی نزدیک دارد. چنانچه در نخستین بخش این کتاب به تفصیل آورده شد و در فصلهای پیشین نیز به اختصار از آن یاد کردیم، در امر تشکیل احساس مادری و در زمینه تحول از محبت به اقتدار مادری، به سختی می توان به اختلال عمیقی دست یافت. در نظام مادر تباری، این نه مادر، بلکه برادر مادر است که قدرت اعمال می کند و امر جانشینی نیز دشمنی و رشکی میان مادر و پسر پدید نمی آورد، چرا که در اینجا باز پسر از برادر مادرش ارث می برد. همچنین رابطه محبت شخصی و مهربانی میان مادر و فرزند، با اینکه همه عوامل اجتماعی و فرهنگی بر علیه این رابطه محبت آمیز است، باز نیرومندتر از رابطه پدر و فرزند می باشد. هیچ جای انکار نیست که همین تأکید بر تأثیر جسمی انحصاری مادر در زایش فرزند و انکار نقش پدر در تولد، همگوهی بدنی مادر و فرزندان را فزونی می بخشد. در رابطه مادر و فرزند، نقش انحصاری مادر در زایش، وجود یک دوره کودکی راحتتر، بستگیهای عاطفی نیرومندتر میان مادر و فرزند، به یک احساس نیرومندتری می انجامد، احساسی که فشارهای حقوقی و اقتصادی انتقال فرهنگ آن را خدشه دار نمی سازد. به سخنی دیگر، در نظام مادر سالاری، پسر رتبه اجتماعی را ازدایی به ارث می برد و بدینگونه مسأله جانشینی و توارث، رابطه پسر با مادر را خراب نمی کند و همین واقعیت خود نشان می دهد که این رابطه عملاً روشتر و از نگر عاطفی نیرومندتر از آنست که با این مسائل مخدوش شود. همچنانکه در مبحث مفصل نهادهای جامعه مادر تباری گفته شد، دایه که اقتدار ناخوشایند، آرمانهای اجتماعی و جاهجوییها را در خانواده اعمال می کند، در مناسبترین و دورترین فاصله از خانواده قرار گرفته ماست.

از سوی دیگر چنانچه در فصل پیشین دیده شد، پدرتباری در امر تشکیل احساس پدری، وقفه مشخصی ایجاد می‌کند. پدر در جامعه پدرتباری باید دوکار را با هم انجام دهد، یعنی هم دوست مهربان فرزند و هم پاسدار سخت‌گیر قانون باشد. این دوگانگی با ایجاد اختلال در امر همکاری خانوادگی و حسادت و رقابت در درون خانواده، در احساس پدری ناهماهنگی ایجاد می‌کند و در خانواده موجب تولید اشکالات اجتماعی می‌شود.

در اینجا نکته دیگری را باید یادآور شد. در اجتماع‌های ابتدائی، حتی بیشتر از جوامع متمدن، اصل نسب بر نظم گرایشهای جنسی حاکم است. گسترش نسب به فراسوی خانواده در بسیاری از جوامع ابتدائی، به تشکیل قانون برون‌همسرگیری و کلان می‌انجامد. در نظام مادرسالاری، منع زنا با افراد خانواده به گونه ساده‌ای به منع نزدیکی با افراد کلان گسترش می‌یابد. از این روی در جامعه مادرتباری، تلقی جنسی عمومی افراد از زنان اجتماع، به گونه‌ای مداوم و هماهنگ و با جریان ساده تشکیل می‌شود. در صورتی که در یک جامعه پدرتباری قوانین منع زنا با اعضای خانواده، به سادگی به افراد کلان گسترش نمی‌یابد، بلکه باید طرح جدیدی از مجاز و نامجاز جنسی را در مورد زنان دیگر جامعه پیاده کرد. قانون برون‌همسرگیری پدرتباری، مادر را که زنا با او باید از همه ممنوع‌تر باشد، در بر نمی‌گیرد. در همه اینها که گفته شد، می‌توان به یک رشته دلائلی دست یافت که چرا نظام مادرتباری را باید یک سازمان اجتماعی سودمندتر از نظام پدرتباری دانست. ثمر بخشی این نظام به آن سطحی از سازمان بشری بستگی دارد که در آن نسب نقش اجتماعی والایی را به گونه باریک و طبقه‌بندی شده آن دارا باشد.

تشخیص اینکه پدرتباری نیز مزایای برجسته‌ای دارد، آشکارا مهم است. در نظام مادرتباری اقتدار دوگانه‌ای همیشه بر فرزند اعمال

می‌شود و خانواده خود نیز گسسته است. این نظام شبکه‌ای از روابط متقاطع در خود دارد که قدرت بافت اجتماعی را در جوامع ابتدایی فزونی می‌بخشد، اما در جوامع عالیتر دشواریهای بیشتری پدید می‌آورد. به همراه پیشرفت فرهنگی، نهادهای کلان و نسب طبقه‌بندی شده ناپدید می‌شود و سازمان اجتماعی محلی قبیله، شهر و دولت ساده‌تر می‌گردد، و اصل پدرتباری بر جامعه حاکم می‌شود. اما این بحث ما را از مسیر ویژه تحقیقمان دور خواهد ساخت. کوتاه سخن آنکه، دیده‌ایم که امتیازهای نسبی در مدارس سالاری و پدرسالاری سخت متعادل است و نمی‌توان گفت که یکی از این دو نظام بردیگری تقدم یا شیوع بیشتری دارد اما در مزیت احتساب نسب یکسویه بر نسب دوسویه از جهات حقوقی، اقتصادی و اجتماعی، جای هیچ گمانی نیست.

از همه مهمتر تشخیص این نکته است که هیچکدام از این دو نظام مدارس سالاری و پدرسالاری، هرگز نمی‌تواند به عنوان قانون انحصاری احتساب نسب یا تبار، بشمار آید. تنها در امر واگذاری ارزشهای محسوس مادی یا ارزشهای اخلاقی و اجتماعی است که از نگر حقوقی بر یکی از این دو اصل تأکید می‌شود. همچنانکه کوشیده‌ام در آثار دیگر نشان دهم^۱ باید بگویم که چنین تأکید بر یکسویگی نسب، برخی واکنشهای مرسوم سنتی را می‌آفریند که تا اندازه‌ای به از میان برداشتن همین یکسویگی نسب گرایش دارند. بار دیگر به آغاز سخن خود، یعنی همان انتقاد دکتر جونز بر نظرهای آورده شده در بخشهای پیشین این کتاب باز گردیم. اکنون می‌توان بخوبی دید که پیدایی مدارس سالاری یک پدیده رازآمیز نیست که «به دلایل ناشناخته اجتماعی و اقتصادی» پدید آمده باشد. مادر-

۱. جنایت و عرف در جامعه نامتمدن *Crime and Custom in Savage Society*

۱۹۲۶، و جزوه تکمیلی طبیعت *Nature* که در ششم فوریه ۱۹۲۶ چاپ شد و مقاله‌ای که در پانزدهم اوت ۱۹۲۵ منتشر شد.

سالاری یکی از دوشق احتساب نسب است و هر یک از این دوشق امتیازهایی برای خود دارند. امتیازهای مادرتباری شاید در مجموع از پدرتباری بیشتر باشد. در میان این امتیازها، باید امتیاز اصلی‌ای را که در فصل پیشین آورده شده، یاد کرد: ارزشی که این نظام دارد در اینست که فرونشانیهای نیرومند احساس پدری را از میان برمی‌دارد و مادر را در چارچوب ممنوعیتهای جنسی اجتماع، در موقع مناسبتر و سازگارتری می‌نشانند.

فرهنگ و «عقده»

اکنون زمینه بحث خود را بخوبی بدست داده‌ایم: دگرگونی در موهبت غریزی، به‌گذار از طبیعت به فرهنگ بستگی دارد. می‌توانیم به‌بحثی که از آغاز تا کنون داشته‌ایم، اشاره کوتاهی کنیم و نتایج آنرا به‌اختصار بیاوریم. ما با نظریه‌های روانکاو یانه درباره ریشه‌ها و تاریخ عقده آغاز کردیم. در نظر آنها به ابهامها و تناقضهایی دست یافتیم. مفهوم فرونشانی عوامل فرونشاندن شده؛ نظریه‌ای که می‌گفت ندیده گرفتن عامل پدری و تأکید بر عامل مادری، خود تدبیری برای منحرف کردن احساس نفرت از پدر است و این فکر که پدر سالاری، مناسبترین راه حل مشکلات خانواده است، همه اینها با آئین عمومی روانکاو و همچنین با حقایق و اصول بنیادی مردم‌شناسی ناسازگار است. همچنین پیدا شد که همه این تناقضها به این نظر بستگی دارد که عقده ادیب عامل اولیه فرهنگ و سرچشمه بیشتر نهادها، معتقدات و عقاید است. هنگامی که بر آن بودیم تا پیدا کنیم که طبق نظریه روانکاو یانه این عقده اولیه ادیب، به چه صورت عینی‌ای برخاسته است، به فرضیه «جنایت اولیه» فروید رسیدیم. فروید فرهنگ را به‌عنوان یک واکنش خلق‌الساعه در برابر این جنایت می‌انگارد و اینچنین می‌پندارد که خاطره این جنایت و پشیمانی و تلقی مهر و کین‌آمیز ناشی از آن، در «ناخودآگاه جمعی» به‌جای می‌ماند. حالت عدم پذیرش

محض ما در برابر این فرضیه، ما را وا داشت تا آنرا با دقت بیشتری بررسی کنیم. دریافتیم که جنایت توتمی می‌بایست در حد فاصل طبیعت و فرهنگ و در لحظه آغاز فرهنگ رویداده باشد. بدون چنین فرضی این فرضیه معنایی ندارد. با این فرض، این فرضیه به دلیل تعارض‌هایی که پیدامی‌کند، استحکام خود را از دست می‌دهد. چون دریافتیم که در فرضیه فروید و در دیگر نظرهاى مربوط به شکل دیرین خانواده، اشتباه اصلی در ندیده گرفتن تفاوت میان غریزه و عادت، واکنش زیست‌شناسیانه و تطبیق فرهنگی است، وظیفه خود دانستیم که تحول بستگی‌های خانوادگی را در گذار از طبیعت به فرهنگ، بررسی کنیم.

ما کوشیده‌ایم تا دگرگونی‌های پیداشده در موهبت فطری انسان را ارزیابی کنیم و نشان دهیم که آثار این دگرگونیها بر ذهن انسان چه بوده‌اند. در جریان همین بررسی، به خودی خود به مهم‌ترین مسائل روانکاوی رسیدیم و توانستیم نظریه شکل طبیعی عقده خانوادگی را به دست دهیم و دریافتیم که این عقده، فرآورده گریز ناپذیر فرهنگ است و هنگامی که خانواده از یک گروه همبسته غریزی به یک جمع همبسته فرهنگی تحول می‌یابد، پدیدار می‌شود. این دگرگونی به اعتبار روانشناسیانه به این معنی است که یکرشته‌انگیزه‌های همبسته، به نظامی از احساسهای سازمان یافته تبدیل می‌شود. ساخت این احساسها به گونه‌ای است که یک رشته قوانین روانشناسیانه‌ای را که به پرورش ذهنی کمک می‌کنند، در خود می‌پذیرد و یک رشته تلقیها، تطبیق‌ها و غرایز را که وجودشان برای یک احساس معین متناسب نیست، از آن احساس حذف می‌کند. چنین مکانیسمی را در تأثیر محیط اجتماعی که از راه چارچوب فرهنگی و تماسهای مستقیم شخصی عمل می‌کند، به دست آوردیم.

عمل حذف برخی تلقی‌ها و انگیزه‌ها از رابطه پدر و فرزند و

رابطه مادر و فرزند، به صورت‌های گوناگونی ممکن است انجام گیرد. سازمان منظم انگیزه‌ها و عواطف را می‌توان با ایجاد و حذف برخی از تلقی‌ها، با ضربه‌های روحی سخت، با آرمان‌های سازمان یافته همچنانکه در آئین‌های تشریفاتی وجود دارد، با ریشخند و افکار عمومی، به وجود آورد. دریافتیم که با چنین مکانیسم‌هایی، احساس شهوانی از رابطه فرزند با مادر حذف می‌شود، حال آنکه غالباً رابطه محبت‌آمیز پدر و فرزند جای خود را به یک رابطه تحکم‌آمیز و خشن می‌دهد. روشی که این مکانیسم‌ها بدان اعمال می‌شود، در همه موارد نتایج مشابهی به دست نمی‌دهد. بسیاری از ناسازگاری‌های ذهن و جامعه را می‌توان ناشی از یک مکانیسم فرهنگی غلط دانست، مکانیسمی که بدان میل جنسی فرونشاندن تنظیم می‌شود و اقتدار از راه آن اعمال می‌گردد. این قضیه را در دو بخش نخستین کتاب، و در تعدادی از موارد عینی به تفصیل نشان داده‌ایم. و باز همین نظر در همین آخرین بخش کتاب، به گونه نظری اثبات شد.

پس ساخت احساسها، برخوردها و ناسازگاری‌های ناشی از آن، به مکانیسم اجتماعی یک جامعه معین سخت بستگی دارد. جنبه‌های اصلی این مکانیسم، تنظیم میل جنسی کودکانه، تابوهای مربوط به زنا، قاعده برون همسرگیری، تقسیم قدرت و سازمان خانواده می‌باشند. شاید خدمت عمده این تحقیق، در همین زمینه باشد. توانستیم رابطه میان عوامل زیست‌شناسی و روان‌شناسی و جامعه‌شناسی را نشان دهیم. نظریه انعطاف‌پذیری غریز را در شرایط فرهنگی و تبدیل و اکنش غریزی را به تطبیق فرهنگی، در این کتاب ساخته و پرداخته‌ایم. از نگر و روان‌شناسی نظریه ما نه تنها کاملاً تأثیر عوامل اجتماعی را به دست داد، بلکه فرضیه‌های «ذهن گروهی»، «ناخودآگاه جمعی»، «غریزه گروهی» و مفاهیم متافیزیکی مشابه دیگر را از اعتبار انداخت.

در همه اینها که گفته شد، مسائل اصلی روانکاوی، مسایل مربوط

به زنا، اقتدار پدری، تابوی جنسی و رشد غریزه جنسی را نیز همیشه در نگر داشته‌ایم. در واقع، نتایجی که به دست آورده‌ایم، تعالیم عمومی روانکاوان را در بسیاری از نکات تأیید می‌کند، گرچه نظرهای آنها در برخی موارد به یک بازنگری جدی نیاز دارد. حتی در مورد مسأله عینی تأثیر مدارسالاری و کارکرد آن، نظرهایی که پیش از این انتشار داده‌ام و برداشتهای من در این کتاب، آیین روانکاوی را یکسره مردود نمی‌دانند. مدارسالاری چنانچه اشاره شد، مزیتی بر پدرسالاری دارد و آن اینست که «عقد ادیپ را دوپاره می‌کند» و اقتدار را میان دو مرد بخش می‌کند و از سوی دیگر چارچوب پایداری از برای ممنوعیت زنا فراهم می‌سازد که در آن قانون برون همسرگیری مستقیماً از تابوی جنسی درون خانواده مایه می‌گیرد. به هر روی باید این نکته را باز شناخت که مادر تباری یکسره بریک عقد استوار نیست، بلکه پدیده‌ای گسترده‌تر است که از سوی عوامل گوناگونی تعیین می‌شود. کوشیده‌ام که این قضایا را به گونه عینی بیان کنم تا دیگر دکتروانز به من اعتراض نکنند که پدیده مادر تباری به دلایل اقتصادی و اجتماعی ناشناخته، پنداشته شده است. کوشیدم تا نشان دهم که مادرسالاری می‌تواند به عنوان مفیدترین شق احتساب نسب از میان دوشق، تصور شود. همچنانکه می‌بینیم، واقعیت امر در اینست که روش احتساب نسب یکسویه در بیشتر فرهنگها پذیرفته شده است، اما در میان مردمی با فرهنگ پائین‌تر، این گونه می‌نماید که نسب مادری بر نسب پدری، برتری مشخصی داشته باشد. در میان این مزایای ویژه مادر تباری، قابلیت این نظام برای اصلاح و شکستن «عقد ادیپ» را نباید از یاد برد.

باید این نکته را افزود که از دیدگاه نظریه روانکاویانه، توجیه این قضیه دشوار است که چرا عقد ادیپ باید تا این اندازه آسیب‌زای باشد. مگر نه اینست که از نگر یک روانکاو، عقد ادیپ بنیاد وریشه فرهنگ،

آغاز دین، قانون و اخلاقیات است. پس چرا باید آنرا از میان برداشت؟ پس چرا باید بشریت یا «روح جمعی» چاره‌هایی برای شکستن این عقده تدبیر کند؟

به هر روی از نگرما، عقده ادیب نه یک علت، بلکه معلول و نه یک سازنده بلکه یک نوع عدم تطبیق است. این عدم تطبیق در مادر - سالاری کم زیانتر است تا در پدر سالاری.

این برداشتها چند سال پیش نخستین بار در دو مقاله جداگانه مطرح شده بود و اکنون باز در دو بخش نخست و دوم این کتاب آورده شد. در اینجا باز در هنگام پرداختن به این مسأله عمومی، دلایل قاطعی در اثبات نظریه روانکاوی به دست آمد، البته اگر به این نظریه نه به گونه نظامی از گرایشهای جزئی، بلکه به عنوان یک فرضیه کارآمد و الهامبخش نگریسته شود. یک بررسی علمی به همکاری و همفکری متخصصین گوناگون نیاز دارد. مردمشناسان از دبستان روانکاوی کمکهای گرفتند و جای افسوس است اگر برجستگان روانکاوی از همکاری و پذیرش راهنماییهای صادقانه متخصصین فن مردمشناسی که اطلاعات آنها دور از دسترس روانکاوان است، خودداری ورزند. پیشرفت علم، هرگز پیشرفت ساده‌ای در یک مسیر مستقیم نبوده است.

داعیه‌های فتح یک حوزه تازه، غالباً همچون شوره‌زاری است که هرگز سنبل بر نیارد. برای یک دانش پژوه یا یک مکتب فکری که در صدد پیشاهنگی در کشف زمینه‌های جدید است، مهم است که بتواند از یک موضع غیر منطقی پرهیز کند. در پایان باید به یاد داشت که در پیگیری‌های علمی، دانه‌های طلایی نادر حقیقت را تنها از راه شستشوی بردبارانه و کنار زدن شن‌ها و سنگریزه‌های بیفایده، می‌توان بدست آورد.

امیر کبیر منتشر کرده است.

تاریخ اندیشه اجتماعی
اچ. ای. بارنز و اچ. بکر
ترجمه: جواد یوسفیان - علی اصغر مجیدی

تاریخ اندیشه اجتماعی، نخستین جلد از یک مجموعه سه جلدی است که سیر تکامل فرهنگ اجتماعی جهان را از جوامع ابتدایی تا جوامع جدید دربر می گیرد. مؤلفین این مجموعه که از صاحب نظران زبده علم الاجتماع هستند کار خود را به شاخه‌ی خاص از این علم محدود نکرده‌اند. آنان در این مجموعه، که باید آن را دائرةالمعارف علوم اجتماعی دانست، به قلمرو مردم-شناسی، روانشناسی، فلسفه، فلسفه تاریخ، علوم سیاسی و علوم حقوق نیز پرداخته‌اند.

تاریخ اندیشه‌های اجتماعی علاوه بر رعایت اصول ساده نویسی بخاطر استفاده همگانی بگونه‌ی فراهم آمده که بتواند پاسخگوی نیاز پژوهشگران این رشته نیز باشد و در عین حال باید به این موضوع هم اشاره کرد که تاریخ اندیشه‌های اجتماعی یکی از کتابهای اساسی و مورد استناد علمای اجتماعی در امریکا و اروپاست.

انسان و سمبولهایش
کارل گوستاو یونگ
ترجمه ابوطالب صارمی

کتاب، دستاورد کوشش گروهی از نزدیکترین پیروان «یونگ» می باشد. به این ترتیب که از پنج مقاله کتاب غیر از گفتار بلند «آشنایی با ناخودآگاه» که نوشته خود یونگ است از چهارمقاله دیگر، دو مقاله آن «فرایند فردیت» و «علم و ناخودآگاه» از م. ل. فون فرانتس است. یک مقاله «اساطیر باستانی و انسان امروز» را جوزف ل. هندرسن نوشته است، و دو مقاله بعد «سمبولیسم در هنرهای بصری» و «سمبولها در یک تحلیل فردی» به ترتیب از آنیه لایافه و یولانده یاکوبی است. یونگ، خود در تهیه و تدوین این گفتارها نظارت نزدیک داشته و پس از درگذشتش یکی از همراهترین یاران او «فون فرانتس» ویراستاری کتاب را به عهده داشته است.

روانشناسی نوجوانی
نویسندگان: گلن مایرز بلر - استیوارت جونز
ترجمه دکتر رضا شاپوریان

نویسندگان کتاب هر دو از روانشناسان امریکایی هستند که یکی به کارامتادی و دیگری به ریاست بخش روانشناسی تربیتی دانشگاه «ایلی نویز» سرگرمند و دارای تألیفات و تحقیقات بسیار درباره روانشناسی تربیتی. مترجم، گزینش این کتاب و برگردان آن را از این روی پسندیده که: «نخست به علت مختصر بودن آن و دیگر به خاطر جامع بودن مطالب است.» کتاب، در دوازده فصل، فرا دهنده این مسائل است: دوران نوجوانی، نیازهای نوجوان و فرآیند سازگاری، نوجوان و طبقات اجتماعی، مناسبات نوجوان و افراد بالغ، نوجوان و همسالانش، رشد بدنی، رشد روانی، رشد علائق، نگرشها و ارزشها، رشد غیرهمجنس گرایی در نوجوانان، مسائل انضباطی نوجوان، بزهکاری و نوجوانی، و در آخر «واژه نامه» و فهرستی از منابع را به همراه دارد.

روانشناسی برای زیستن ترجمه و تألیف: دکتر مهدی جلالی

روانشناسی دانش رفتار انسان است و خواست مردم از این دانش آن است که ایشان را آن گونه که هستند به خودشان بشناساند و مسائلی را که بشر در زندگی با آنها روبرو است پاسخ گوید. پاسخ به پرسشهایی که در ذهن و فکر آدمی راجع به خود و حالات خود پیدا می شود مستلزم دقیق خواندن کتاب های مربوط به آدمی همچون علوم فلسفی، زیست شناسی، مردم شناسی، و تشریح و فیزیولوژی و ریاضی و فیزیک و شیمی و عوامل محیطی و تأثیر آنها بر فرد می باشد. پیداست که همه کس فرصت و توان پی گیری در تمام علوم گفته شده را ندارد ولی همه می خواهند که به طور کلی تا حدی از چگونگی حالات و کیفیات وجودی خود آگاه شوند و کتابهای روانشناسی باید به این خواسته پاسخ گوید. ولی به گفته مؤلف کتاب موضوع بحث متأسفانه با وجود آنکه روانشناسی، دانشی است جالب و شیرین، دانشجویان این رشته از آن فراری هستند زیرا به گفته یکی از آنها: «روانشناسی آن دانشی است که در آن مطالب و مسائل عمومی را روانشناسان در قالب اصطلاحات غیر قابل فهم بیان می کنند» بنابراین تاکنون در دانش روانشناسی به زبان فارسی کتابی تألیف یا ترجمه نشده بود که اصطلاحات علمی را در قالبی قابل فهم آورده و روانشناسی را به زبان ساده برای همه بیان کند.

روانشناسی کودک

از: دکتر مهدی جلالی

کتاب روانشناسی کودک که برای پنجمین بار چاپ شده است ناظر به مراحل گوناگون وجود کودک و رفتار و عواطف اوست و در چهارده فصل به مباحث روانشناسی رفتار انسان و روشهای روانشناسی علمی و روانشناسی کودک، پایه و اساس توارث، رشد بدن و سلسله اعصاب در دوره جنینی، رشد و عمل عضوهای حسی، حرکات پیش از تولد کودک، کودک هنگام تولد، رشد جسمی و حرکات بدن در دوره پیش از تکلم، رفتار و حرکات عاطفه ای در دوره طفولیت، رفتار اجتماعی کودک، دوره پیش از آموزشگاه، محرکها و شخصیت می پردازد.

دروانشناسی مدیریت (متن کامل)

هارولد. لیویت

ترجمه دکتر محمد بطحایی — دکتر رضا شاپوریان

مبانی مدیریت، با گسترش صنعت و سوداگری و با محتوای فنی و پر جاذبه‌ی خود، یکی از جدیدترین علوم است که برای بهتر رسیدن به هدفهایش روان‌شناسی را به خدمت گرفته است.

کتاب حاضر، به لحاظ گسترشی که بسیاری از جزئیات وابسته به روانشناسی و اصول مدیریت را در بر می‌گیرد، در شمار ارزنده‌ترین کتابهایی است که به زبان فارسی منتشر شده است. کتاب در چهار بخش شامل مطالعه انسانها به طور انفرادی (واحدهای مدیریت)، مطالعه دوانسان در یک زمان، کارآیی گروهها و قدرت اعمال نفوذ آنها و مسائل مربوط به طرح سازمانی است.

در آخر، پرسشها، فهرست اصطلاحات انگلیسی و معادل فارسی آنها و منابع، کتاب را از هر نظر غنی و بارور کرده است. این کتاب برای استفاده مدیران کارخانهها و صنایع، و بویژه برای دانشجویان رشته مدیریت تدوین شده است.

شد شخصیت

گوردون و. آلپورت

ترجمه فاطمه افتخاری

عمده اشتهار «گوردون ویلارد آلپورت» به خاطر کار خلاقه اودر زمینه تئوری شخصیت است.

تئوری او درباره قدرت عمل محرکات مشهور است. اودر مطالعات خود بیشتر روی مسائل مربوط به شخصیت افراد بالغ تأکید می‌ورزید و در کتاب «رشد شخصیت» به رغم عقاید طرفداران «اصالت رفتار» و نظریات فرویدی، که بیشتر روی «خود» تکیه می‌شود و هرگز نیازی به کشف و شهودهای عرفانی نیست، در عقاید مربوط به شخصیت، در نیمه اول قرن بیستم تأثیر فراوانی بر جای گذاشت.

فهرست سالانه انتشارات خود را منتشر کرده‌ایم.

دوستان کتاب می‌توانند به نشانی «تهران — خیابان سعدی شمالی — بن بست فرهاد — شماره ۲۳۵ — دایره روابط عمومی مؤسسه انتشارات امیرکبیر» با ما مکاتبه کنند تا فهرست سالانه را برایمان برای ایشان ارسال داریم.

این کتاب به سرمایه مؤسسه انتشارات امیرکبیر به چاپ رسیده است

